

Meiner

Philosophische Bibliothek

Moses Mendelssohn

Jerusalem

oder über religiöse Macht
und Judentum





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
herausgegeben von

MICHAEL ALBRECHT

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte biblio-
graphische Daten sind im Internet abrufbar über
<<http://dnb.ddb.de>>.
ISBN 3-7873-1692-2

© Felix Meiner Verlag 2005. Alle Rechte, auch die des auszugs-
weisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der
Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung
und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren
wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Fil-
me, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53
und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Kusel, Hamburg.
Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppen-
heim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm
resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleich-
tem Zellstoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

INHALT

Einleitung <i>von Michael Albrecht</i>	VII
1. Vorgeschichte	VII
2. <i>Manasse-Vorrede</i>	IX
3. Die Entstehung von <i>Jerusalem</i>	XIII
4. Erster Abschnitt	XVI
5. Zweiter Abschnitt	XIX
Exkurs zur Kritik der Glaubensvereinigung	XXVI
6. Zeitgenössische Reaktionen	XXVIII
7. Probleme der Rezeptionsgeschichte im Judentum. . .	XXXIV
8. Tendenzen der neueren Forschung	XXXVIII
Sekundärliteratur zu <i>Jerusalem</i>	XLIII
Zur Textgrundlage	LV
Zur Textgestaltung	LXI

MOSES MENDELSSOHN

Vorrede zu Manasse ben Israel: Rettung der Juden	1
Entwurf zu <i>Jerusalem</i>	29
Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum	31
Erster Abschnitt	33
Zweiter Abschnitt	77
Lesarten	143
Anmerkungen des Herausgebers	147
Personenregister	169
Sachregister	175

EINLEITUNG

1. Vorgeschichte

Immanuel Kant schrieb am 16. August 1783 einen langen Brief an Moses Mendelssohn, in dem er mitteilte, »mit welcher Bewunderung der Scharfsinnigkeit, Feinheit und Klugheit ich Ihren *Jerusalem* gelesen habe. Ich halte dieses Buch vor die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreyheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zu getraut hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kan. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreyheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorge tragen, daß auch endlich die Kirche unserer Seits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kan, von der ihrigen absondere [...]«¹

Kants Urteil ist höchst verständnisvoll. Zugleich drückt es eine gewisse Überraschung aus. In der Tat ist Mendelssohns Deutung des Judentums (d. h. der Religion der jüdischen ›Nation‹) sehr selbständig. Darüber hinaus trat Mendelssohn mit dieser Deutung erst jetzt ans Licht der Öffentlichkeit, obwohl er schon 1769 zu einem vergleichbaren Schritt gedrängt worden war: Johann Kaspar Lavater verehrte den berühmten jüdischen Autor des *Phädon* (Philosophische Bibliothek Bd. 317) und forderte ihn wohlmeinend auf, zum Christentum überzutreten – oder gefälligst Gegengründe anzugeben. Natürlich dachte Mendelssohn keinen Augenblick an eine Konversion. Andererseits wollte er sich nicht in die prekäre Lage manövrieren lassen, als Bekämpfer des herrschenden Christentums aufzutreten. Trotz seines über Deutsch-

¹ Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Bd. 10. Berlin u. Leipzig 21922, S. 347.

land hinausreichenden Renommees war Mendelssohn Realist geblieben. Es gelang ihm, Lavaters Zudringlichkeit auf diplomatische Weise abzuwehren, ohne seine Gründe gegen das Christentum zu offenbaren; so blieben auch seine Gründe für das Judentum damals unveröffentlicht. Weder griff Mendelssohn das Christentum an, noch rechtfertigte er argumentativ das Judentum, zu dem er sich bekannte. Als August Friedrich Cranz ihm 1782 vorwarf: »Sie haben uns damals nicht erklärt, was Sie eigentlich unter dem Glauben Ihrer Väter verstehen« (JubA Bd. 8, S. 77), hatte er in der Sache recht. Das bedeutet keineswegs, daß Mendelssohn nicht schon damals über einen ausgearbeiteten Begriff des Judentums und über eine durchdachte Einstellung zum Christentum verfügte, auch wenn sich seine Gedanken dann weiterentwickeln sollten.

Aber 1770 zog Mendelssohn es aus guten Gründen vor, seine *Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie* (JubA Bd. 7, S. 65–107) nicht druckfertig zu machen. Hier führte Mendelssohn aus, daß es Gottes Absicht sei, das gesamte Menschengeschlecht, genauer: den Menschen als Menschen, durch die Tugend zur Glückseligkeit gelangen zu lassen. Zu diesem Zweck habe Gott *allen* Menschen die Vernunft (das ›Licht der Natur‹) verliehen, und »auf vernünftige Erkenntnis« könne man »alle zur Glückseligkeit des M. G. [menschlichen Geschlechtes] unentbehrliche Warheiten« bauen (ebd.). Es gebe viele Völker, denen keine Offenbarung zuteil geworden sei – nicht weil Gott diese Völker habe ausschließen wollen, sondern weil die Offenbarung nicht nötig sei, damit der Mensch glücklich werden könne. Wenn Gott aber den Israeliten die Gnade einer Offenbarung habe zuteil werden lassen, die aus ›besonderen Gesetzen‹ bestehe, so bedeute dies, daß alle, die »nach den mosaischen Gesetzen gebohren« seien, unverbrüchlich an diese geoffenbarten Gesetze gebunden seien. Durch die Befolgung der Gesetze begehen die Israeliten ihren spezifischen Weg zur Glückseligkeit (ebd.).

Dies darf nicht so verstanden werden, als gäbe es hier einen Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung. An Elkan Herz schrieb Mendelssohn am 22. Juli 1771 (jiddisch und hebräisch): »Mir haben keine Grundsätze, die gegen die Vernunft oder über

die Vernunft sein. Mir thun nischt mehr hinzu zu der natürlichen Religion als Gebote und Gesetze und gerade Sätze Gott sei Dank. Aber die Grundsätze und Grundlagen unserer Religion sind auf die Säulen der Vernunft gegründet.« (JubA Bd. 20/2, S. 213). Daß diese Grundsätze in den Augen der Christen sehr wohl den Vorwurf »des Deismus oder Naturalismus« rechtfertigen, kann Mendelssohn nicht beirren, zeigt sich doch gerade in ihrer Vernünftigkeit »der höhere Rang unserer wahren und göttlichen Religion« (ebd.). Nicht das Alte, sondern das Neue Testament widerspreche »den ersten Gründen der menschlichen Erkenntniß«, schrieb Mendelssohn mit der Bitte um Verschwiegenheit am 25.01.1770 an den Erbprinzen von Braunschweig-Wolfenbüttel. (JubA Bd. 7, S. 301). Beispielhaft werden hier vier christliche Glaubenslehren genannt: 1) die Trinität, 2) »die Menschwerdung einer Gottheit«, 3) »das Leiden einer Person der Gottheit«, 4) die »Befriedigung der ersten Person in der Gottheit durch das Leiden und den Tod der erniedrigten zweiten Person« (ebd. S. 300). – Dieser Rückblick zeigt, daß *Jerusalem*, mag es auch konstruiert wirken, sich keinem spontanen Einfall verdankt, sondern auf älteren und schon damals wohlherwogenen Überlegungen beruht.

2. Manasse-Vorrede

Zwei Ereignisse waren es, die Mendelssohn veranlaßten, die Lage seiner Glaubensgenossen neu und weitaus optimistischer als früher einzuschätzen. Erstens war 1781 ein Buch erschienen, das sich auf bahnbrechende Weise für die Emanzipation der Juden einsetzte: *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* von Christian Wilhelm Dohm.² Dieses Buch, das unter tatkräftiger

² Zusammen mit dem zweiten Teil, der (ebenfalls bei Friedrich Nicolai in Berlin und Stettin) 1783 erschien, wurde das Werk 1973 (Hildesheim und New York) nachgedruckt. – Vgl. Altmann 1973, S. 449ff., Ilseget Dambacher: *Christian Wilhelm von Dohm. Ein Beitrag zur Geschichte des preußischen aufgeklärten Beamtentums und seiner Reformbestrebungen am Ausgang des 18. Jahrhunderts*. Bern

Beteiligung Mendelssohns entstanden war, gehört heute nicht zur Allgemeinbildung, im Unterschied zu Lessings *Nathan* (1779) mit seiner eindringlichen Toleranzbotschaft. Zu seiner Zeit bedeutete Dohms Buch aber insofern einen Schritt über das Drama hinaus, als es mit seiner staatsrechtlichen und staatswissenschaftlichen Argumentation die Verwaltungspraxis anvisierte und ganz pragmatische Vorschläge für die Gesetzgebung machte. Dohm betonte, daß die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden nicht nur rechtlich geboten sei, sondern auch nützlich für den Staat. Was man den Juden vorwerfe, bestehe teils aus bloßen Vorurteilen, teils aus Feststellungen, bei denen die wahre Ursache des unleugbaren jüdischen Fehlverhaltens nicht berücksichtigt werde, nämlich die Unterdrückung. So begeistert Mendelssohn über den *Nathan* seines besten Freundes auch war – von der Schrift des Verwaltungsbeamten Dohm durfte er sich mehr unmittelbaren praktischen Einfluß versprechen.

Zweitens erließ Kaiser Joseph II. 1781 das Toleranzdekret für die böhmischen Juden, dem weitere Toleranzpatente für die Juden der übrigen habsburgischen Länder folgten, z. B. am 2. 1. 1782 das (von Joseph von Sonnenfels bearbeitete) Patent für Wien und Niederösterreich. Zu diesem Emanzipationsprozeß wollte Mendelssohn beitragen. Er beschloß, die durch Dohms Buch angestoßene Debatte weiter im Gespräch zu halten, die Kritiken des Buches zu entkräften und Dohms Argumente zu bestärken und zu ergänzen. Zu diesem Zweck bat er Marcus Herz, Manasse ben Israels *Vindiciae Judaeorum* (11656) aus dem Englischen zu übersetzen. Die *Rettung der Juden* wurde deswegen gewählt, weil der Amsterdamer Rabbiner mit dieser Schrift antijüdische Vorurteile

und Frankfurt a. M. 1974, Horst Möller: *Aufklärung, Judenemanzipation und Staat. Ursprung und Wirkung von Dohms Schrift »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden«*. In: *Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation. Internationales Symposium anlässlich der 250. Geburtstag Lessings und Mendelssohns, Dezember 1979*, hrsg. von Walter Grab (Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte, Beiheft 3). Tel Aviv 1980, S. 119–149, mehrere Beiträge im Themenheft zu Dohm: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 54 (2002), Heft 4, S. 289–365.

bekämpfte. Auf dem Titel der im April 1782 erschienenen Übersetzung wurde die Verbindung zu Dohms Buch hergestellt: *Als ein Anhang zu des Hrn. Kriegsraths Dohm Abhandlung: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*. Und Mendelssohn versah die Manasse-Übersetzung mit einer beinahe gleichstarken, flammenden Vorrede, die schon mit ihren ersten Worten klarstellt, daß es bei der ›bürgerlichen Verbesserung‹ der Juden zugleich um die Menschenrechte überhaupt geht: »Dank sei es der allgütigen Vorsehung, daß sie mich am Ende meiner Tage noch den glücklichen Zeitpunkt hat erleben lassen, in welchem die *Rechte der Menschheit* in ihrem wahren Umfange beherzigt zu werden anfangen« (S. 3 des vorliegenden Bandes). Mendelssohn setzte sich nicht nur für die Juden ein, sondern forderte Toleranz und Menschenrechte für alle Menschen, also auch für »Heiden, Juden, Mahometaner und Anhänger der natürlichen Religion« (d. h. Deisten bzw. Leugner der Offenbarung).

Die Aufklärung hat sich selbst in erster Linie als Kampf gegen Vorurteile begriffen. Mendelssohn stellt die Bekämpfung antijüdischer Vorurteile in diesen Rahmen, wenn er scharfsinnig darauf aufmerksam macht, daß das Vorurteil gegen die Juden im Laufe der Geschichte verschiedene Gestalten annahm: Warf man den Juden einst Unglauben und Hinterlist vor, so jetzt Aberglauben und Dummheit. Dieser aktuelle Vorwurf sei besonders unbillig, seien die Juden doch »von allen Künsten, Wissenschaften und andern nützlichen Gewerben und Beschäftigungen« (S. 7) ausgeschlossen: »Man bindet uns die Hände, und macht uns zum Vorwurfe, daß wir sie nicht gebrauchen« (ebd.). – Mendelssohn hält es für geboten, noch einmal die Anklage gegen den jüdischen Münzmeister des brandenburgischen Kurfürsten Joachim II., er habe seinen Herren vergiftet, ebenso ausführlich zu widerlegen wie die neuere Anschuldigung gegen die Posener Juden, sie hätten ein Christenkind ermordet. Ganz anders gelagert, und scheinbar glaubwürdiger, sind Vorwürfe, die sich auf die Bibel stützen, genauer: auf den Charakter des jüdischen Volkes, wie er sich besonders bei der Wanderung durch die Wüste gezeigt habe (z. B. als Sehnsucht nach den Fleischtöpfen Ägyptens). Derartige Beschreibungen scheinen wegen der Heiligkeit des biblischen Textes

gleichsam zeitlos zu sein. Man muß also darauf aufmerksam machen, daß dieselben Juden noch im Altertum »zu einer ordentlichen, blühenden Nation« umgebildet wurden (S. 11). Mendelssohn verstärkt diesen historischen Blickwinkel, indem er ironisch fragt, was für eine Kultur wohl zur gleichen Zeit »in nördlichen Einöden« geherrscht habe (ebd.).

Die Vorrede wendet sich dann praktischen Aspekten zu. Gibt es für die Bevölkerung eines Landes eine kritische Größe, über die hinaus eine weitere Ansiedelung schädlich wäre? Mendelssohn vertritt die Ansicht, die nach den immensen Bevölkerungsverlusten des Dreißigjährigen Krieges allgemein verbreitet war: Bevölkerungszunahme ist das wichtigste Staatsziel; eine »Überfüllung« (S. 13) kann es nicht geben. – Mit dem Vorwurf, die Juden seien nicht produktiv, sondern bloße »Verzehrer«, hätte Mendelssohn pauschal umgehen können, war den Juden doch die Produktion verboten. Statt dessen belegt er, daß dieser Begriff hier zu eng gefaßt wird. Auch der »Kaufmann, der an seinem Pulte Spekulationen macht, oder auf seinem Ruhesessel Plane entwirft« (wie Mendelssohn selbst), ist ein »Hervorbringer«, ebenso der »Kriegsmann« und der »Gelehrte«, der für »guten Rat, Unterricht, Zeitvertreib und Vergnügen« sorgt (was wiederum für Mendelssohn selbst zutrifft). Zwar sind »gewinnsüchtige Zwischenhändler« wegen ihrer Monopole und Vorrechte ein Problem, nicht aber die kleinen Handelsjuden (S. 13–17).

Mit Dohm hält Mendelssohn es für richtig, den jüdischen Gemeinden (»Kolonien«) ein gewisses Maß an zivilrechtlicher Selbstverwaltung zu belassen; allerdings macht Mendelssohn eine schwerwiegende Ausnahme: Die Rechtsprechung soll nicht von jüdischen, sondern von staatlichen Richtern (gleich welcher Konfession) ausgeübt werden. Noch wichtiger ist für Mendelssohn die Ablehnung des Bannrechts, das Dohm den jüdischen Gemeinden einräumen wollte, weil dieses Recht auch allen anderen kirchlichen Gemeinschaften zustehe. Mendelssohn entgegnet: »Jede Gesellschaft [...] hat das Recht auf Ausschließung, nur keine kirchliche; denn es ist ihrem Endzwecke schnurstracks zuwider. Die Absicht derselben ist gemeinschaftliche Erbauung [...]« (S. 23). Daß die »wahre, göttliche Religion«, die »lauter Geist

und *Herz*« ist, sich »keine Gewalt über Meinungen und Urteile« anmaßt (S. 19f.), ist das für Mendelssohn wichtigste Argument, aber nicht sein einziges. Zweitens kann das »Annehmen, oder Verwerfen einer Meinung« kein Recht, d. h. keine »*Befugnis* etwas zu tun, oder zu lassen«, begründen (S. 20). Drittens ist es auch nicht möglich, durch Verträge ein »Recht über *Meinungen*« (S. 22) zu erwerben, während dies bei Handlungen erlaubt ist. Diesem vollkommenen Recht (Zwangsrecht) müßte nämlich im Naturzustand ein unvollkommenes Recht vorangehen, was aber nicht der Fall ist (S. 21). Darum gilt grundsätzlich, daß weder der preußische Staat (die »mütterliche Nation«) noch die jüdischen Gemeinden befugt sind, bestimmte Meinungen zu belohnen (oder zu bestrafen) (S. 22). Mendelssohn ist sich sehr wohl bewußt, daß die Wirklichkeit noch keineswegs dieser Rechtsphilosophie entspricht. Das vierte Argument spielt eben diese Wirklichkeit gegen Dohms blauäugigen Vorschlag aus, man solle den religiösen Bann von irgendwelchen schädlichen Folgen für das bürgerliche Leben befreien. Nein; jeder Kirchenbann zieht schwerste »bürgerliche Folgen« nach sich (S. 25). Mendelssohn behandelt hier die Religionen (bzw. Kirchen) im allgemeinen. Natürlich ist dabei die Problematik des jüdischen Bannrechts mitgemeint. Von den Rabbinern erwartete Mendelssohn, »auf alle Religions- und Synagogenzucht« zu verzichten »und ihre Mitbrüder von ihrer Seite dieselbe Liebe und Duldung genießen« zu lassen, »nach welcher sie selbst bisher so sehr gezeuft haben« (S. 27). Mendelssohn wollte Toleranz für ein tolerantes Judentum.

3. Die Entstehung von »Jerusalem«

Im September 1782 erschien in Berlin ein kleines Büchlein, das den Titel trug: *Das Forschen nach Licht und Recht in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn auf Veranlassung seiner merkwürdigen Vorrede zu Manasseh Ben Israel* (JubA Bd. 8, S. 73–92). Der Titel forderte also Mendelssohn persönlich heraus, und zwar auf höchst verfängliche Weise. Entgegen Mendelssohns Ablehnung des Bannrechts stellte der anonyme Verfasser fest, daß

das Bannrecht als ein »Ekstein« (ebd. S. 77) zum Judentum gehöre. Mendelssohn habe sich also innerlich vom Judentum entfernt und sei reif für den Übertritt zum Christentum: »[...] nur noch ein Schritt, so sind Sie einer der unsrigen geworden!« (ebd. S. 85). Der Verfasser knüpft an Lavaters Belehrungsversuch an (ebd. S. 76f.) und verlangt von Mendelssohn, andernfalls solle er entweder seine Abweichung vom Judentum rechtfertigen oder die Ablehnung eines Übertritts begründen. Dieser harte Kern wird zwar in die schönsten Ausdrücke von Mendelssohn-Verehrung, von Sympathie für die »verfolgten, unterdrückten und verachteten« Juden (ebd. S. 82) und von allgemeiner Menschenliebe eingekleidet. Wenn es allerdings heißt, die freie Suche nach der Wahrheit möge dazu führen, daß es »vor dem Ende der Tage« nur noch einen Hirten und eine Herde gebe (ebd. S. 86), so verweist dieses Zitat (Joh. 10,16) unmißverständlich auf dieselbe chiliastische Hoffnung, die schon Lavater beflügelt hatte: Die »Rückkehr« des Judentums ins Christentum werde den Anbruch des tausendjährigen Reiches ankündigen (Offb. 20,1–6).

Wer war der Verfasser? Das Büchlein wies als Druckort zwar Berlin auf, und es enthielt eine »Nachschrift«, die in Form eines Briefes ebenfalls mit »Berlin« unterzeichnet war. (Diese Nachschrift wollte Mendelssohn in Tönen höchster Verehrung zu dem Geständnis nötigen, weder Jude noch Christ – also Deist – zu sein, und nannte [Daniel Ernst] Mörschel als ihren Verfasser.) Das *Forschen* identifizierte seinen Urheber dagegen durch die Angabe »Wien« und die Namensinitiale »S****«; es schien also von dem bekannten Wiener Jura-Professor und Staatsmann Joseph von Sonnenfels, dessen Vater zum Christentum übergetreten war, zu stammen. Doch dies war eine Maskierung. Um Mendelssohns Aufmerksamkeit zu erregen, hatte sich der wahre Verfasser, der vielbeschäftigte satirische Schriftsteller August Friedrich Cranz, einer für Sonnenfels typischen Mischung von aufgeklärten, christlichen und menschenfreundlichen Gedanken bedient. Mendelssohn hatte nicht den geringsten Zweifel, daß es Sonnenfels war, dem er antwortete. Noch vor dem Erscheinen von *Jerusalem* erfuhr er allerdings, daß es sich um Cranz handelte (JubA Bd. 8, S. XXIX).

Ein handschriftlicher Entwurf Mendelssohns (S. 29 f.) zeigt den ursprünglich geplanten Aufriß von *Jerusalem*. Danach sollte das Buch aus drei Teilen bestehen, die insgesamt die Thesen der Manasse-Vorrede vertiefend begründen sollten: 1) »Wahre Grenze« zwischen »Kirche u. Staat«; Nur er hat das »Zwangsrecht«. 2) Freiheit der Meinungen, weil sie nicht dem Zwangsrecht unterworfen sind. 3) Abwehr der im *Forschen* an Mendelssohn ergangenen »Aufforderung, die christliche Religion der Freyheit anzunehmen, oder zu widerlegen.« In diesem Teil sollte das Christentum als »ein Joch in Geist u. Wahrheit« (die Worte sind eine Replik auf Cranz, s. JubA Bd. 8, S. 81) entlarvt werden. Mendelssohn hätte hier seine früheren unveröffentlichten Überlegungen wieder aufgreifen können. Dieser geplante dritte Teil wurde aber nicht ausgeführt, so daß eine öffentliche Auseinandersetzung mit dem Christentum wiederum unterblieb. Aus den geplanten ersten beiden Teilen entstand der erste Abschnitt von *Jerusalem*, dessen zweiter Abschnitt, d. h. die Darstellung des Judentums, im Entwurf noch nicht vorgesehen war. Durch diese Rechtfertigung des Judentums wurde die Bekehrungsfrage über die persönliche Ebene hinaufgehoben.

Jerusalem konnte im April 1783 erscheinen. Der Titel *Jerusalem* erinnert an die heilige Stadt des zerstörten Tempels, dessen Erneuerung die Hoffnung auf die Wiederherstellung Israels symbolisiert: »Nächstes Jahr in Jerusalem«, heißt es beim Pessach-Fest, und beim Beten wenden sich die Juden in die Richtung nach Jerusalem. Der Titel des Buches ist also ein geradliniges Bekenntnis zum Judentum (und zugleich wiederum eine Replik auf Cranz, s. JubA Bd. 8, S. 81). Zwar ist *Jerusalem* auf deutsch verfaßt und wendet sich damit vorrangig an ein deutsches Lesepublikum, während die meisten jüdischen Gebildeten nur die hebräische Schrift lesen konnten – darum z. B. Mendelssohns deutsche Bibelübersetzung in hebräischer Schrift (JubA Bd. 15–18). Im zweiten Abschnitt werden die christlichen »Brüder und Mitmenschen« (S. 137) mehrfach direkt angesprochen. Gleichwohl war sich Mendelssohn darüber im klaren, daß auch jüdische Leser *Jerusalem* (wie auch schon die deutsche Manasse-Vorrede) rezipieren würden; am 14. Juni 1783 schrieb er an Herz Homberg: »Jerusalem [...] ist

von einer Beschaffenheit, wie es weder Orthodoxe noch Heterodoxe beyder Nationen erwartet haben« (JubA Bd. 13, S. 112f.).

4. Erster Abschnitt

Während der Entwurf mit den Worten »Kirche u. Staat« beginnt, lautet der Anfang von *Jerusalem*: »Staat und Religion«, doch auch hier geht es zugleich um das Verhältnis zwischen Staat und Kirche, weil Mendelssohn »den Begriff der Kirche restlos aus dem der Religion verstehen« will (JubA Bd. 8, S. 278 zu 103, 1). Mendelssohn stellt sich die Aufgabe, der Freiheit des Gewissens gegenüber diesen beiden gesellschaftlichen Mächten zu ihrem Recht zu verhelfen. Einleitend werden Hobbes und Locke kritisiert. Hobbes lasse diese Freiheit nur in Gestalt der inneren Religion zu (im Unterschied zum äußeren Gottesdienst, der für Hobbes eine Angelegenheit des Staates sei). Bei Locke gebe es für die Gewissensfreiheit erheblich mehr Raum, allerdings auf Kosten einer Beschränkung des Staates auf die Sorge für das zeitliche Glück seiner Bürger. Doch wie könne man dann durchsetzen, daß der Verwalter des ewigen Glücks, also die Kirche, nicht auch auf das zeitliche Glück durchgreift? Für Mendelssohn ist schon die strenge Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten des menschlichen Glücks wirklichkeitsfremd und der Sache nicht angemessen.

Die sich anschließende Staatstheorie (S. 40–58) empfiehlt einen Erziehungsstaat, der gemeinnützige Handlungen seiner Bürger am besten dadurch bewirkt, daß deren »Gesinnung« von sich aus zu solchen Handlungen führt. Der Staat soll dies durch Erkenntnis, Vernunftgründe und Überzeugung erreichen, wobei er von der Kirche wirksam unterstützt werden kann. Doch während die Kirche sich dabei auf die Beeinflussung der Gesinnungen beschränken muß, weil religiöse Handlungen ohne zugrundeliegende religiöse Gedanken ein »leeres Puppenspiel« wären, darf der Staat, falls nötig (z. B. im Rechtswesen oder im Kriegsfall), bestimmte Handlungen erzwingen, auch wenn es sich dann um »tote[n] Handlungen« handelt, die nicht auf Einsicht beruhen (S. 44).

Worauf gründet sich dieses Recht des Staates, d. h. was ist der »Ursprung der Zwangsrechte«? Diese Frage wird mit der Begründung der »Verträge unter den Menschen« verbunden, weil sich der Staat dem Heraustreten des Menschen aus dem Naturzustand verdankt, und hierfür liefert – wie seit Hobbes verbreitet – die Vertragstheorie das Modell. Dabei geht es nicht um eine historische Spekulation, denn für Mendelssohn ist der Naturzustand bloß fiktiv. Mit seiner Hilfe läßt sich aber die rechtliche Gültigkeit der Verträge begründen, einschließlich des Staats- bzw. Gesellschaftsvertrages. Mendelssohn stützt sich dabei auf eine anthropologische Grundüberzeugung: Ohne »Wohltun« – sowohl das selbst ausgeübte als auch das mir erwiesene – kann der Mensch nicht glücklich werden. Aus dem natürlichen Wohlwollen fließt eine (unvollkommene) Gewissenspflicht, die aber durch *Vertrag* eine (vollkommene) Zwangspflicht werden kann. Mendelssohn betont, daß schon im Naturzustand nicht nur die Unterlassungspflichten »vollkommen« sind (so daß die sich daraus ergebenden Rechte erzwungen werden können), sondern daß auch gültige Verträge geschlossen werden können, z. B. die Ehe oder die Eigentumsübertragung. Der Staatsvertrag folgt kontinuierlich auf derartige gesellschaftliche Verträge kleineren Formats, d. h. schon im Naturzustand werden Schritte zu dessen Überwindung vollzogen. Der Naturzustand wird schon dann verlassen, wenn ein vollkommenes und ein unvollkommenes Recht durch einen Vertrag die Plätze tauschen: Wer im Naturzustand das vollkommene Recht auf ein Gut hatte, kann dieses Gut einem anderen vertraglich zusagen; der Empfänger, der vorher nur »verlangen« konnte, kommt dadurch in den Genuß eines vollkommenen Rechtes, d. h. eines Zwangsrechtes. Darum lautet die Kernthese der Vertragstheorie: Ohne vorangehende unvollkommene Rechte (und Pflichten) kann es keine vollkommenen, keine Zwangsrechte und -pflichten geben (vgl. S. 21 u. 84).

Dieser Gedanke wird nun auf das Verhältnis zwischen den Kirchen und den Menschen angewendet (S. 58–71). Dabei zeigt sich, daß die eigentliche Pointe der Vertragstheorie in der Nicht-Anwendbarkeit des Vertragsmodells auf die Gewissensfreiheit liegt. Denn die Kirche beruht auf dem Verhältnis zwischen Gott und

Menschen; einem Verhältnis, das nicht als wechselseitiger Vertrag gedacht werden darf. Selbst unvollkommene Rechte kommen hier von vornherein nicht in Betracht. Der Kirche stehen also keinerlei Zwangsrechte zu. Ferner folgt daraus, daß die Kirche kein Recht auf Eigentum hat und daß die Prediger bzw. Lehrer der Religion keinen Anspruch auf Besoldung haben; sie würde darüber hinaus diese »erhabene Beschäftigung« erniedrigen. – Der Staat verdankt sich zwar dem Gesellschaftsvertrag, und ihm steht das Recht zu, bestimmte Handlungen zu erzwingen. Hier kann es jedoch wiederum nur um solche Pflichten gehen, die schon im Naturzustand in unvollkommener Form vorhanden waren. Ein Zwangsrecht über Gesinnungen kann dabei nicht entstehen, weil man auch bei größtem Entgegenkommen Gesinnungen grundsätzlich nicht an andere abtreten kann. Einen Vertrag über Gesinnungen kann es nicht geben. »Das Recht auf unsere eigene Gesinnungen ist unveräußerlich« (S. 62). Das bedeutet freilich nicht, daß dem Staat die Ansichten seiner Bürger völlig gleichgültig sein müßten. Wegen der Zuständigkeit des Staates für das Glück seiner Bürger muß er bei aller Toleranz doch die Anerkennung jener »Hauptgrundsätze« begünstigen«, »in welchen alle Religionen übereinkommen, und ohne welche die Glückseligkeit ein Traum, und die Tugend selbst keine Tugend mehr ist. Ohne Gott und Vorsehung und künftiges Leben ist Menschenliebe eine angeborene Schwachheit [...]« (S. 64f.). Der Staat darf also keine bestimmte Religion bevorzugen, sondern nur die allen Religionen innewohnende natürliche bzw. vernünftige Religion, die sich dadurch auszeichnet, daß sie die Moral aufrecht erhält und befördert. Doch selbst auf diese »Grundartikel aller Religionen« darf kein Lehrer oder Priester vereidigt werden, denn wiederum fehlen hier alle »Bedingnisse des Vertrags«. Wozu der religiöse Eid führt, wird durch eine Polemik gegen die gängige Praxis (von Christen) erläutert. Mendelssohn stellt fest, daß die englischen Bischöfe »jene 39 Artikel, die sie beschworen, nicht mehr so unbedingt annehmen, als sie ihnen vorgelegt worden.« Der von Christen so gern gegenüber den Juden erhobene Vorwurf, es mit Eiden nicht so genau zu nehmen, sei also zu relativieren (S. 69f.).

Die Zusammenfassung (S. 71 ff.) betont noch einmal die Forderung der Toleranz: »Weder Kirche noch Staat haben also ein

Recht die Grundsätze und Gesinnungen der Menschen irgend einem Zwange zu unterwerfen. Weder Kirche noch Staat sind berechtigt, mit Grundsätzen und Gesinnungen Vorzüge, Rechte und Ansprüche auf Personen und Dinge zu verbinden.« Ferner wird erneut hervorgehoben, daß »Bann und Verweisungsrecht, das sich der Staat zuweilen erlauben darf, [...] dem Geiste der Religion schnurstracks zuwider« sind (S. 74). Einen »Dissidenten« aus der Kirche zu verweisen, würde bedeuten, »einem Kranken die Apotheke verbieten«. Zwar mag der Dissident sich für gesund halten, doch die Kirche muß sich bemühen, ihn seinen tatsächlichen Mangel empfinden zu lassen, indem sie gerade den Dissidenten an der »gemeinschaftlichen Erbauung« weiter teilnehmen läßt (S. 76). – Zuvor greift Mendelssohn auf den Gedanken der natürlichen Religion zurück und preist diese gemeinsame Grundlage aller Religionen, als handle es sich um eine historisch greifbare Konfession: »Tochter der Gottheit! Religion! die du in Wahrheit allein die seligmachende bist, auf der Erde, so wie im Himmel.« Im Kontext der Diskussion des Kirchenbannes erweist sich diese Religion als eine Religion der Liebe. Cranz hatte das Judentum dadurch beschrieben, daß es »mit der eisernen Ruthe« geweiht werde (JubA Bd. 8, S. 78). Mendelssohn bezieht sich darauf, wenn er an der Naturreligion, d. h. dem vernünftigen Kern sowohl des Christentums als auch des Judentums, das Gegenteil rühmt: »sie treibet nicht mit eisernem Stabe; sondern leitet am Seile der Liebe« (S. 74).

5. Zweiter Abschnitt

Mendelssohn beginnt mit einer Erinnerung an seine Manasse-Vorrede, deren Thesen zum Kirchenbann er nun ausführlicher begründet habe. Der Staat, in dem er lebt, und sein Regent, also Preußen und Friedrich II., werden deswegen gelobt, weil diese Thesen hier weder neu noch auffallend seien, im Gegenteil: Dank der Regierung »dieses Weisen« haben »Zwang, Bann und Ausschließungsrecht« aufgehört, »populäre Begriffe« zu sein. In Ergänzung der Manasse-Vorrede wird Isaak Iselin dafür gerühmt, daß er (neben den in der Vorrede erwähnten Reimarus, Lessing

und Dohm) zu denjenigen Autoren gehörte, »die in Deutschland zuerst die Grundsätze der uneingeschränkten Toleranz auszubreiten suchten.« – Eine kritische Rezension der Manasse-Vorrede wird zurückgewiesen (S. 81–83) und das Resultat des ersten Abschnitts wird noch einmal zusammengefaßt, bevor Mendelssohn auf das *Forschen nach Licht und Recht* eingeht und auf dessen Vorwurf, Mendelssohn habe sich vom Judentum insofern verabschiedet, als er das mit dem Bann bewaffnete Kirchenrecht, das doch ein Grundstein der mosaischen Religion sei, leugne. Daß diese Auffassung auch »von vielen meiner Religionsbrüder« geteilt werde, trägt sicher dazu bei, daß Mendelssohn ausruft: »Dieser Einwurf dringet an das Herz« (S. 86). Dennoch wird das Thema des jüdischen Strafrechts zunächst liegengelassen; nur die Aufforderung, zu konvertieren, wird abgefertigt.

Statt dessen wendet sich Mendelssohn dem Nachwort Mörschels zu, der ihm »allzutief ins Spiel gesehen« habe, nämlich mit der Feststellung, Mendelssohns Religion der Vernunft sei weder die jüdische noch die christliche Religion. Die freimütige Erwiderung lautet: »Es ist wahr: *ich erkenne keine andere ewige Wahrheiten, als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargetan und bewährt werden können*« (S. 90). Und weiter geht es Schlag auf Schlag: Statt damit (wie Mörschel meinte) vom Judentum abzuweichen, stellen die Vernunftwahrheiten vielmehr »einen wesentlichen Punkt der jüdischen Religion« dar, die sich dadurch zu ihrem Vorteil vom Christentum unterscheidet, das ja eine geoffenbarte Religion ist bzw. zu sein behauptet. Derlei Heilswahrheiten im Sinne übervernünftiger Mysterien kennt das Judentum nicht; es beruht nicht auf »Religionsoffenbarung«, sondern auf göttlicher »Gesetzgebung«. Dies ist deswegen gut und richtig, weil Gott die Vernunftwahrheiten *allen* Menschen »durch *Natur* und *Sache*« offenbart, nie »durch *Wort* und *Schriftzeichen*«, also nie durch eine Offenbarung im engeren Sinn. Folglich kann diese nicht irgendwelche Heilswahrheiten betreffen, und dementsprechend hat Gott (durch Moses auf dem Sinai) den Juden keine derartigen Wahrheiten, sondern »Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben,

um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen«, geoffenbart (ebd.).

Die Begründungen für diese kompakte Reihe von Thesen beginnen mit der auf Leibniz zurückgehenden Unterscheidung zwischen verschiedenen Wahrheitsarten. Denn neben den ewigen Wahrheiten (die wiederum in notwendige und in zufällige ewige Wahrheiten zerfallen) gibt es »*Zeitliche, Geschichtswahrheiten*«, die geglaubt werden, und zwar dann, wenn sie sich auf genügend Autorität stützen können. Ohne Worte und Schrift ist eine Übermittlung und Überlieferung von Geschichtswahrheiten undenkbar. (Natürlich ist dabei an die geschichtlichen Erzählungen des Alten Testaments zu denken.) Die Offenbarung der Gesetze auf dem Berg Sinai wird hier noch nicht thematisiert; sie steht für Mendelssohn auf einem anderen Blatt. Wichtig ist für ihn zunächst die Kritik an der Idee einer geoffenbarten Religion. Die These, daß *alle* Menschen die Glückseligkeit erlangen können, d. h. auch ohne eine derartige Offenbarung, schreibt Mendelssohn dem ›wahren Judentum‹ zu.³ Zwar können die Menschen nicht ohne den Glauben an den wahren Gott glücklich werden, doch dies ist »*allgemeine Menschenreligion*« und *kann* eigentlich gar nicht geoffenbart werden. Darum lautet das mosaische Gesetz denn auch nirgendwo: »*Du sollst glauben! oder nicht glauben*«, sondern: »*du sollst tun, oder nicht tun!*« Die Offenbarung auf dem Sinai setzte historisch und sachlich die Kenntnis der Vernunftwahrheiten voraus, beginnend mit der Kenntnis des Daseins Gottes, das darum auch nicht Inhalt der Sinai-Offenbarung ist. Deren Gesetzgebung, die sich auf »Geschichtswahrheit« gründet, verleiht allerdings den Vernunftwahrheiten, mit denen sie »in-nigst verbunden« ist, gleichsam einen »Körper« (S. 100).

³ Wenn Mendelssohn sich in diesem Zusammenhang gegen Lessings Idee der Erziehung des Menschengeschlechts wendet (S. 96–98), so scheint dies eine (geschichtsphilosophisch bedeutsame) Abschweifung zu sein. Als Apologie des Judentums gelesen, besagt sie aber, daß das Judentum nicht als Stufe im Entwicklungsprozeß der *einen* Religion verstanden werden darf, sondern eine Religion sui generis darstellt. Zur Lessing-Kritik vgl. JubA Bd. 13, S. 65, sowie Tomasoni 1998.

Bevor dies weiter ausgeführt wird, vertieft Mendelssohn, gestützt auf Bibelzitate und auf rabbinische Autoritäten, seine Interpretation des Judentums, das keine »Glaubensartikel« befielt. Die »Quintessenz« des jüdischen Gesetzes lautet: »*liebe deinen Nächsten wie dich selbst*« (S. 103). – Mit dem »Zeremonialgesetz« (der Begriff taucht S. 103 zum ersten Mal auf) und den Geschichtswahrheiten ist, wohlgemerkt, das Wesen des Judentums nicht erschöpft, beruht es doch auf der Erkenntnis der ewigen Wahrheiten. Diesbezüglich gilt: Je weniger »Fundamentalbegriffe«, »desto fester steht das Gebäude« (S. 102). (Vgl. die im ersten Teil [S. 64] erwähnten »Hauptgrundsätze«.) Hier tut sich jedoch eine Schwierigkeit auf: die im Laufe der Geschichte ständig zunehmende Bindung der Erkenntnis an das geschriebene bzw. gedruckte Wort. Die Druckkunst »hat den Menschen ganz umgeschaffen« (S. 104): »wir sind litterati, *Buchstabenmenschen*« (S. 105). Wegen der Bedeutung dieser Entwicklung für die menschliche Erkenntnis im allgemeinen wie auch für die »Meinungen und Begriffe in Religionssachen« erlaubt sich Mendelssohn eine »Abschweifung« (S. 105–119), die der Theorie und Geschichte der Zeichen und der Schrift gewidmet ist.

Diese Geschichte ist janusköpig: Schriftzeichen konnten durchaus der Beförderung der Kenntnisse dienen – z. B. sowohl in der Astronomie als auch in der (natürlichen) Religion (S. 111). Andererseits konnten die Zeichen »für die Dinge selbst« (S. 112) gehalten und damit zu einer Quelle des Götzendienstes werden. Genauer: Die Bilderschrift (Hieroglyphen) wurde nicht mehr als Zeichen verstanden, sondern als Abbild einer geheimnisvollen Realität. Insbesondere die verschiedenen Tiere, die seit jeher zur Bezeichnung der verschiedenen menschlichen Eigenschaften dienten, wurden als Götzen verehrt. Die Neigung zum Aberglauben war sogar stark genug, den Versuch des Pythagoras scheitern zu lassen, der die Verführung, die in den bildlichen Zeichen liegt, dadurch entmachten wollte, daß er das Wissen an die Zahlzeichen band – denn wiederum ging der Zeichencharakter der Zahlen verloren, und sie wurden mit abergläubisch-mystischen Bedeutungen aufgeladen.

Jedenfalls läßt sich die »Bestimmung« des Zeremonialgesetzes nur vor dem Hintergrund eines fast weltweit verbreiteten jahrhundertelangen Götzendienstes ganz verstehen. Die Kernaufgabe des Judentums ist die Bewahrung des Monotheismus. Die Stammväter der Juden blieben dem »Ewigen« (Mendelssohns Wiedergabe des Gottesnamens) treu, und darum offenbarte er dieser »Nation« das Zeremonialgesetz. Es schreibt zwar »bloß Handlungen« vor, doch alle diese Handlungen haben ihren »gediegenen Sinn« darin, daß sie »mit der spekulativen Erkenntnis der Religion und der Sittenlehre in genauer Verbindung« stehen (S. 119f). Das selbständige Nachdenken über die vorgeschriebenen Handlungen führt zur Erkenntnis der vernünftigen Religion – dies ist der Sinn der Gesetzgebung am Sinai. Die Gesetze sind keineswegs eine *conditio sine qua non* der Vernunftkenntnis; sie ebnen dieser aber den Weg, der ja immer durch menschliche Schwächen verstellt zu werden droht. Die Gesetze (bzw. die Handlungen, mit denen sie ausgeführt werden) stellten also eine Alternative zu den gefährlichen Zeichen – auch denen des Alphabets, die den Menschen dem Leben und dem Mitmenschen entfremden – dar: »Das Zeremonialgesetz selbst ist eine lebendige [...] Art von Schrift« (S. 103). Zwar darf diese Alternative nicht ganz eng verstanden werden, sind doch auch die Gesetze geschriebene Zeichen. Doch »waren der geschriebenen Gesetze nur wenig«, und Mendelssohn betont die Funktion der mündlichen Überlieferung, deren Ursprung gleichfalls die Sinai-Offenbarung ist und die der Auslegung und Ergänzung der schriftlichen Gesetze diene.

Wenn nun die jüdische »Nation« schon am Sinai in den »Wahn der Ägyptier« zurückfiel (und das goldene Kalb anbetete), so bedeutet das nicht, daß Gott den falschen Adressaten gewählt hätte. Gott nahm vielmehr die Gelegenheit, ein Vergehen bestrafen zu sollen, wahr, um statt einer bloßen Strafgerechtigkeit seine Barmherzigkeit an den Tag zu legen und einzuprägen; um eine Religion der Liebe zu stiften. Mit mehreren Bibelziten unterstreicht Mendelssohn diesen Gedankengang, der auch die Ewigkeit der Höllenstrafen ausschließt. Andererseits kann diese göttliche Barmherzigkeit nicht darin bestehen, jemand anderen stellvertretend die