

Religion und Philosophie

Dominique Bourel: Moses Mendelssohn. Begründer des modernen Judentums. Aus dem Französischen v. Horst Brühmann. Ammann: Zürich 2007. 800 S., 39,90 €.

Es mag nicht üblich sein, bei einer Buchbesprechung den Übersetzer in der Titelangabe zu nennen. Hier aber ist dies nicht nur angebracht, sondern absolut angezeigt. Es liegt vor uns eine umfangreiche, tief in die Philosophie der Aufklärungszeit getauchte Erzählung vom geistigen Leben im Preußen des 18. Jahrhunderts, in deren Mitte ein Jude, der aus Dessau stammende Neuberliner Moses Mendelssohn (1729–1786) steht. Und das Buch ist eine Erzählung, die so munter dahersprudelt, dass man außer an wenigen verbliebenen französischen Transkriptionen hebräischer Ausdrücke nicht spürt, dass man eine Übersetzung vor sich hat. Und dieses Buch ist nichts weniger als eine breit ausgreifende, vor Aperçus und Anekdoten strotzende Nacherzählung der Entstehung der dialogisch sich entfaltenden preußischen oder „Berliner“ Philosophie in ihrer Verzahnung und Auseinandersetzung mit den Denkern der Zeit. Bei dieser Fülle, diesem Detailreichtum gerät für den Leser beim ersten Durchgang zuweilen auch die Präsenz des eigentlichen Helden des Buches aus den Augen, bis sie dann plötzlich wieder als Teil und gestaltende Figur in diesem denkerischen Panoptikum auftaucht.

Es ist ein intellektueller Genuss, das Dahingleiten des Autors zwischen den vielen Namen und Ideen zu verfolgen, die er alle möglichst erschöpfend beschreibt, mit biographischen und geographischen Details, die ein Deutschland voller Bildungsbastionen, voller auch überaus streitsüchtiger, gehässiger wie schwärmerisch verehrender edler Geister zeigt – selten begegnet man einer solchen Verehrung Preußens wie in dieser Darstellung seiner Philosophiegeschichte.

Es muss dem Autor als besonderes Verdienst angerechnet werden, dass er sein Buch mit einem Kapitel über „Die Mendelssohn-Legende“ eröffnet, in welcher sichtbar wird, wie die Legende um diesen Berliner Juden bist heute das allgemeine Bild prägt. Dieser Mendelssohn der Legende wurde von den widersprüchlichsten Parteien in Beschlag genommen und als der ihrige reklamiert, als das Vorbild aller deutschen Juden, dem Vater des modernen Judentums in allen seinen Spielarten. Mit den Worten Bourels: „Vielfach instrumentalisiert wurde dieser Held, der sich seinen Namen selbst gegeben hatte, *Sohn des Men-*

del, sein Eponym: Als ‚deutscher Platon‘ galt er, hieß ‚der Freund Lessings‘, ‚Herr Moses in Berlin‘, bei Hamann sogar ‚Herr Moses, der große jüdische Gelehrte zu Berlin‘ und wurde nicht weniger verehrt

als Maimonides. Dennoch blieb sein persönliches Schicksal im Schatten; er ließ sich, wie wir sehen werden, von allen Seiten vereinnahmen, von den streng Orthodoxen bis zu den völlig Assimilierten und, was nicht einfach gewesen sein dürfte, sogar von den Zionisten. Jede Periode der deutschjüdischen Geschichte hat sich ihr eigenes Bild von Mendelssohn geschaffen.“

Von diesem populären Bild führt Bourel den Leser weit weg und zeigt uns einen Mann, der vor allem im Olymp der deutschen Philosophie jener Zeit zuhause war. Die Verehrung durch Kant, die Reizfigur in der Auseinandersetzung um die Deutung der Philosophie Spinozas, der Freund Lessings und der von Gestalten wie Lavater zur Konversion gereizte, der zu philosophischem Ruhm gelangte und der Vernunft den Primat einräumende Denker, der dennoch am Judentum und vor allem an dessen „Gesetzes-Offenbarung“ festhält. Es sind diese Kapitel, in denen Mendelssohn als Streiter für und zugleich als Umgestalter der Leibniz-Wolffschen Philosophie aufscheint, die stärksten dieses Buches.

Demgegenüber taucht jenes Kapitel, welches dem Buch eigentlich seinen Titel „Begründer des modernen Judentums“ gab, erst als neuntes auf, allerdings mit einer sehr hoch angesetzten Qualifizierung, wenn Mendelssohns *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (Berlin 1783) hier mit „Die Charta des modernen Judentums“ überschrieben wird. Bourel muss dieses kleine Büchlein Mendelssohns so herausheben, damit es nicht neben den beeindruckenden philosophischen und literarischen Aktivitäten Mendelssohns zu gering erscheint, denn folgt man dem Buchtitel, müsste dieses Kapitel eigentlich das Zentrum des ganzen Werkes sein, zumal sich Bourel ausgesprochenermaßen das Ziel setzt: „Dieses Buch möchte Moses Mendelssohn als zentrale Gestalt und eigentlichen Begründer des modernen Judentums erweisen.“

Betrachtet man indessen rein quantitativ den Duktus des Buches und auch die anschaulich nachgezeichneten Debatten und Darstellungen etwa der Geschichte von Dessau und Anhalt, des aufklärerischen Berlin und der Geschichte der Berliner Akademie, so ist das Buch eher eine Einbettung Mendelssohns in dieses reiche Bild der deutsch-preußischen Kultur und – dies ist nicht als Kritik gemeint – weniger dessen Verortung in der jüdischen Kultur- und Denkgeschichte. Die Zentralität der Gestalt Mendelssohns in der Haskala, also der jüdischen Aufklärung, ist in neuerer Zeit nicht zuletzt von Schmuël Feiner,

aber auch von mir selbst im dritten Band meines Buches *Jüdisches Denken*, zumindest relativiert worden. Gewiss haben sich fast alle Autoren im 19. Jahrhundert in der einen oder der anderen Weise mit Mendelssohns *Jerusalem* auseinandersetzen müssen und sind meist zu ablehnenden Positionen gelangt, dies vor allem hinsichtlich der Auffassung Mendelssohns, das Judentum sei nicht geoffenbarte Religion, sondern offenbartes Gesetz. Mendelssohns zentrale These, nämlich der Trennung von Religion beziehungsweise Kirche und Staat, betrifft zwar auch das Judentum in seinem Kern, ist aber zunächst eine allgemeine staatspolitische und religionsphilosophische Problematik, die dieses *Jerusalem* noch nicht zur Charta des modernen Judentums machte. Viel eher würde da die Definition als „Stolperstein“ oder „Katalysator“ des modernen Judentums passen. Bourel hingegen meint: „Dieses Werk [*Jerusalem*] ist nicht nur ein Plädoyer für die Toleranz; es stellt die Charta des modernen Judentums dar und legt die Fundamente einer Philosophie des Judentums und der jüdisch-deutschen Philosophie, als deren Schlußstein man Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921) betrachten kann.“ Diese Einschätzung trifft allenfalls insofern zu, als Mendelssohn in seinem *Jerusalem* die bis dahin geltende Selbstverständlichkeit der Identität von Religion und Toraoffenbarung abgewiesen hat. Die Religion ist ihm eine universale Vernunftreligion, die Tora die Offenbarung eines Gesetzes für das Volk der Juden. Eine solche Position taugte nicht zur „Charta“, sie war vielmehr Herausforderung und Stachel, denen es durch neue Konzeptionen von Judentum zu begegnen galt.

Eine solche Konzentration auf Mendelssohn in denkerischer Hinsicht – seine Rolle als neues soziales Paradigma eines in der deutschen intellektuellen Welt beheimateten und zugleich observanten Juden bleibt davon unberührt – vernachlässigt die anderen Ansätze und Motivationen der jüdischen Aufklärung, die etwa von Köpfen wie Mordechai Gumpel Schnaber-Levison, Saul Ascher, Nachman Krochmal und anderen vertreten wurden. Sie waren denkerisch noch viel mehr in die innerjüdische Debatte, die diesbezüglich schon in das Italien der Renaissance zurückreicht, involviert, während Mendelssohns Verflechtung viel stärker zu der nichtjüdischen intellektuellen Welt bestand.

Bourel weist zurecht darauf hin, dass *Jerusalem* aus zwei Teilen besteht, einem „juridischen“ ersten und einem „jüdischen“ zweiten Teil, und er verfolgt die im ersten Teil zur Debatte stehende Naturrechtsfrage ebenso wie die Frage des Verhältnisses von Staat und Religion in einer eindrucksvollen und überaus lehrreichen Darstellung der damaligen Diskussion. In seiner Darstellung des zweiten Teiles von *Jerusalem* stellt Bourel zurecht die Frage nach der Bedeutung

oder überhaupt Existenz von Dogmen oder Glaubenssätzen im Judentum ins Zentrum. Mendelssohn kennt die 13 Glaubenssätze des Maimonides und die ihnen folgende innerjüdische Debatte, die Bourel in ihren wesentlichen Teilen nachzeichnet, wird deren Bedeutung, aber als nichtverbindliche Aussagen darstellen. Und es sind gerade diese Überlegungen Mendelssohns, die auch diesen Teil seines Buches nicht zur Charta machten, sondern zum Anstoß für eine Debatte darüber, was denn nun die Mitte des Judentums sei, das Gesetz oder der Glaube. Viele der nachfolgenden jüdischen Denker haben sich an Mendelssohns Neuverortung des Judentums gerieben, aber keiner hat dessen Position zur Grundlage des neuen Judentums erklärt. Insofern kann man Bourels Resümee seiner Darstellung von *Jerusalem* zustimmen: „Auf längere Sicht belebte es die Debatte über die Existenz oder Nichtexistenz von Dogmen im Judentum erneut zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Frage, was das Wesen einer Religion ausmacht, und die Relevanz einer solchen Fragestellung findet sich in allen Religionen wieder.“

Damit ich richtig verstanden werde: Diese Auseinandersetzung mit Bourels Thesen schmälert nicht die Anerkennung seines Buches als wissenschaftlicher und essayistischer Leistung und sollte als Indiz dafür genommen werden, dass dieses Buch auch ins Herz der jüdischen Problematik vorgedrungen ist und zu Diskussionen anregen muss.

Karl E. Grözinger, Berlin