Jan-Hendrik Wulf · Spinoza in der jüdischen Aufklärung

Jan-Hendrik Wulf

Spinoza in der jüdischen Aufklärung

Baruch Spinoza als diskursive Grenzfigur des Jüdischen und Nichtjüdischen in den Texten der Haskala von Moses Mendelssohn bis Salomon Rubin und in frühen zionistischen Zeugnissen

Akademie Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2012
Ein Wissenschaftsverlag der Oldenbourg Gruppe

www.akademie-verlag.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Einbandgestaltung: hauser lacour
Typografie: Kurt Blank-Markard, Berlin
Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-005220-5
E-Book-ISBN: 978-3-05-006042-2

Gott bleibt nur so lange ein „Gott freier Menschen“,
wie wir die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf
nicht einebnen.
Nur so lange bedeutet nämlich die göttliche Formgebung
keine Determinierung, die der Selbstbestimmung des Menschen
in den Arm fällt.

Jürgen Habermas, Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises
des deutschen Buchhandels am 14. Oktober 2001 in Frankfurt am Main

Prophetis deinde, qui credebant homines ex libera electione
et propria potentia agere, Deus ut indifferens revelabatur
et ut futurarum humanarum actionum inscius.

[Den Propheten endlich, die an die Willensfreiheit und
Selbstbestimmung des Menschen glaubten, offenbarte sich Gott,
als ob er auf das menschliche Handeln keinen Einfluß ausübe
und die zukünftigen Handlungen der Menschen nicht kenne.]

[Benedictus de] Spinoza, Tractatus Theologico-Politicus

Inhalt

Danksagungen *13*

Einleitung: Katachrestische Figuren als diskursive Modernisierungsstrategie – Spinoza und das Judentum in der europäischen Moderne *15*

1 Spinoza als Entréebillet in die deutsche Philosophie – „Daß auch ein andrer als ein Christ, daß Spinosa an der Verbesserung der Weltweisheit einen grossen Antheil hat“ (Mendelssohn) *41*

1.1 Ein aufgeklärter Wunsch wird wahr – „Sein philosophischer Geist lässt mich ihn im Voraus als einen zweiten Spinoza betrachten“ (Lessing) *47*
1.2 Diskursethik als poetischer Subtext – „Genug, daß es Leute giebt, die auch die Wahrheiten nach einer gewissen Genealogie beurtheilen“ *(Philosophische Gespräche) 60*
1.3 Das verschwiegene Plagiat – „Da wir nicht wußten, aus welcher unerwarteten Feder eine so wohl gerathene Schrift geflossen ist“ (Michaelis) *82*

2 «Maimonides n'est pas le seul inter Judaeos, qui delirare desiit» (Des Vignoles) – Spinoza als Symbolfigur „aufgeklärter“ Außensichten auf das Judentum *87*

2.1 Spinozas Bibelkritik und die Juden von Kaifeng als Gegenstand des aufklärerischen Antijudaismus – „Diese Schrift werde insonderheit, auch deutschen lehrbegierigen Israeliten angenehm seyn“ (von Murr) *88*
2.2 Kritische Blicke auf das Judentum in der frühen Spinoza-Biographik – «Il ne put se résoudre à une telle hypocrisie» (Bayle) *93*
2.3 *De Spinozismo ante Spinozam* – Johann Georg Wachters „vom heutigen Jüdentumb und seiner geheimen Kabbalah vergötterte Welt“ und andere christliche Identifikationen von esoterischem Judentum und Spinozas Lehre *99*
2.4 *Subiroth Sopim* – Jüdische Clandestina als Quelle der Religionskritik in der deutschen Frühaufklärung *108*
2.5 Die Leibniz-Wolffsche Schulphilosophie als Bezugspunkt für Mendelssohns Spinoza-Rezepton: « Le retranchement des erreurs qui sont melées avec la verité » (Leibniz) *118*

3 Bento – Baruch – Benedictus: Spinoza als kulturelle hybride Grenzfigur zwischen Judentum und nichtjüdischer Umwelt *126*

3.1 Spinozas Verbannung: Eine erbrechtliche Auseinandersetzung oder eine theologische Kontroverse um die Unsterblichkeit der Seele? "Advirtindo, que ningem leer Papel algum feito ou escritto per elle" (חרם in Amsterdam) *133*
3.2 Spinozas Marranentum als kulturelles Paradigma für das Judentum in der Moderne – "Ik wenschte wel dat ik in de taal, waar mee ik op gebrocht ben, mocht schryven" (Spinoza) *146*
3.3 Die innerjüdische Spinoza-Rezeption vor der Haskala – "Que los Judios no tienen obligacion de observar la Ley Mosayca" (de Barrios) *151*
3.4 Spurensuche einer frühen jüdischen Spinoza-Rezeption bei Hartog Hirsch Gerson und Ascher Anschel Worms – „Die Wahrheit als Norm ihrer selbst und des Falschen" (Spinoza) *164*

4 Die Konfrontation als transformierende Kraft – „Die Lehre des Spinoza kommt dem Judenthume offenbar weit näher, als die orthodoxe Lehre der Christen" (Mendelssohn) *175*

4.1 Spinoza in Mendelssohns Ästhetik – „Überhaupt finde ich in Spinozens Theorie von den Affekten so viel Gründliches" *(Über die Empfindungen) 179*
4.2 Die zweite Verteidigung Spinozas: „Was Sie am meisten befremden wird, ist die Art und Weise, auf welche Hr. Widder dem Spinoza mitfährt" *(34. Brief, die neueste Litteratur betreffend) 187*
4.3 Mendelssohns erste Überlegungen zu einer Läuterung seines „Mitbruders" Spinoza im Kontext des *Phaedon* – „Ich glaube, daß es unnötig sei, diesen Irrthum meines Mitbruders Spinoza zu widerlegen" (Mendelssohn an von Platen) *189*
4.4 Spinoza als pädagogisches Propädeutikum gegen den Irrtum – „Zur Übung mögen hierauf die Schriften der paradoxen Weltweisen durchgelesen werden" *(Anweisung für van der Hoop) 194*
4.5 Ein indirekter Dialog mit Spinoza? Gedankenfreiheit und das rationalistische Verhältnis von Religion und Staat in Mendelssohns *Jerusalem 195*
4.5.1 Mendelssohns „politischphilosophisches Problem" – Das Mosaische Gesetz, die staatlichen Gesetze der Hebräer bei Spinoza und die Ritualgesetze der Juden bei Mendelssohn *204*
4.5.2 Mendelssohns indirekter Disput mit Spinoza um die חסידי אומות העולם – „Sollen alle Bewohner der Erde außer uns selbst zum Untergang verurteilt sein, falls sie nicht an die Tora glauben?" (Mendelssohn an Emden) *221*
4.6 Spinoza – Spinozismus – geläuterter Spinozismus: Die Fragmentierung von Mendelssohns Spinoza-Begriff im Verlauf des Pantheismusstreits *232*

4.6.1 Jacobis vermeintlicher Spinozismus –
„Gesunder Menschenverstand kann hier wenig Dienste leisten; wider diesen muß der Spinozist gleich beym Ausgang protestiren“ (Mendelssohn an Elise Reimarus) *235*
4.6.2 Der Spinoza-Streit als metaphysischer Ehrenkampf? –
„Sie haben den Handschuh ritterlich hingeworfen; ich nehme ihn auf, und nun lassen Sie uns unseren metaphysischen Ehrenkampf, nach Ritterbrauch, unter den Augen der Dame ausfechten“ (Mendelssohn an Jacobi) *243*
4.6.3 „Geläuterter“ Spinozismus als Grundthematik der *Morgenstunden* –
„Daher die Verächtlichkeit der Consequenzerey, die von jeher die Mutter aller Verfolgung und alles Religionshasses gewesen ist“ *(Morgenstunden) 261*
4.6.4 **שכל משכיל מושכל** und die pantheistischen Tendenzen in der jüdischen Tradition –
„Quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur“ (Spinoza) *269*
4.6.5 Leibnizianisches Denken aus der Perspektive der kulturellen Minorität –
„Es ist genug, wenn ich zeige, daß ich selbst ein mir eignes Bewusstsein habe“ *(Morgenstunden) 273*
4.6.6 Der Spinoza-Streit als Scheitern des Mendelssohnschen Religionsdialogs –
„Daß Spinoza ein orthodoxer Jude hätte bleiben können“ *(An die Freunde Lessings) 279*
4.6.7 Ethnizität als intellektuelle Kategorie –
„Es ist sonderbar, dass in dem alten Mann der versteckte Haß gegen die Christen von Tag zu Tage mehr hervorzutreten scheinet“ (Herder) *286*

5 Mendelssohns geistige Erben zwischen Halacha und Kant – Die Eingemeindung Spinozas als jüdischer Denker in der zweiten *Maskilim*-Generation der Haskala *293*

5.1 „Diese Sache seines Lessings“ –
Marcus Herz’ Bericht vom Tode Mendelssohns *303*
5.2 Spinoza bei Isaak Euchel – Ein Amsterdamer Jude zwischen Ibn Pekudas **העבודה שבלב** und Kants Annahme eines moralischen Welturhebers *309*
5.3 Philosophische Koalitionssysteme als Reflexionsform kultureller Hybridität –
„Ist der Spinozismus wahr, so ist er es auch ohne Mendelssohns Beistimmung“ (Maimon) *321*
5.3.1 Eine mögliche Verbindung von Kant und Spinoza? – Maimons *Versuch über die Transcendentalphilosophie 326*
5.3.2 Maimons jüdische Eingemeindung Spinozas in deutscher Sprache –
„In der Tat ist die Kabbala nichts anderes als erweiterter Spinozismus“ *(Lebensgeschichte) 353*
5.3.3 **הכל הוא אחד** – Maimons jüdische Eingemeindung Spinozas in hebräischer Sprache im **גבעת המורה** *371*

5.4 Eine ironische Reverenz gegenüber dem Amsterdamer חרם –
Spinoza bei Mordechai Gumpel Schnaber-Loewisohn und in der Englischen Haskala *391*
5.5 Die Reformation des Judentums – „Ich weiß nicht, welcher böse Genius einen Spinosa abfallen ließ, um das Judenthum in ein Nichts zu verwandeln“ (Ascher) *401*
5.5.1 Die Folgen von Kant und Jacobi für die jüdische Religion –
„Allein an und für sich ist der Glaube immer der Vernunft zuwider“ *(Leviathan) 403*
5.5.2 Mendelssohns *Jerusalem* durch den *TTP* gelesen –
„Spinoza wollte durch das Judenthum alle geoffenbarte Religion stürzen“ *(Leviathan) 416*
5.6 Die erste Spinoza-Monographie der Haskala –
„Der Biograph hat nicht zu entscheiden, ob seine Worte wahr und gut sind“ (Moses Philipson) *424*

6 Von Berlin nach Jerusalem –
Die heterogene Funktionalisierung Spinozas in den Schriften jüdischer Denker im 19. und frühen 20. Jahrhundert *441*

6.1 Spinoza im Deutschland des 19. Jahrhunderts – Marranische Identität als Spiegel eigener Fremdheitserfahrung *446*
6.1.1 Heinrich Heine als „Hidalgo Don Benedikt de Spinoza“ –
„Überall, wo ein großer Geist seine Gedanken ausspricht, ist Golgatha“ *(Über die Geschichte der Religion) 447*
6.1.2 Ludwig Philippson und die notwendige Schuld des anachronistischen Vatermordes – „Den Manen Mendelssohns, dessen Tod Spinoza so unschuldig verursacht“ *(Benedictus Spinoza als Mensch) 453*
6.1.3 Der Kuss des sterbenden Ahasverus – Berthold Auerbachs Fiktionalisierung Spinozas als „freier Mensch“ *462*
6.1.4 Die politische Wiedergeburt des Judentums im Zeichen der Philosophie –
„Der wahre Prophet des jüdischen Volkes war Spinoza“ (Hess) *467*
6.2 Spinoza in der Galizischen und Russischen Haskala *480*
6.2.1 Der halbaufklärerische Enzyklopädist Pinchas Eliyahu Hurwitz aus Wilna –
„Spinaso“ als ein vom Hörensagen bekannter Kabbalist *483*
6.2.2 Der „russische Mendelssohn“ Isaak Bär Lewinsohn –
Eine ungefähre Kenntnis von „Spinazi“ und die weitere Entwicklung der Russischen Haskala *486*
6.2.3 Nachman Krochmals neuer Wegweiser der Unschlüssigen –
Über Baruch, den Philosophen, zur Klärung des allgemeinen Geistes des Judentums *493*

6.2.4 Meir Halevi Letteris' kontroverser Heldengesang auf einen der weisen Männer Israels, „der nicht den Fehler machte, das Göttliche zu leugnen" *495*
6.2.5 Im Namen des Judentums als einer Religion des Mitleids – Samuel David Luzzattos Widerstand gegen die Befürworter Spinozas in der Galizischen Haskala *499*
6.2.6 Spinoza durch Ibn Gabirol gelesen – Senior Sachs' Wiederentdeckung der Materialität Gottes in einer Nebenlinie der jüdischen Geistesgeschichte *507*
6.2.7 Salomon Rubins Spinoza-Übersetzungen – Die Wiedergeburt der hebräischen Nation aus dem Geist der Grammatik Spinozas *511*
6.2.8 Abraham Krochmals Parodie auf den Chassidismus – Der Baal-Schem-Tov als Krypto-Spinozist? *525*
6.2.9 Von der Haskala zum Zionismus – שפינוזה שלנו והמחרימים שלנו „Spinoza ist unser, und diejenigen, die ihn verbannt haben, sind auch unser!" (Sokolow) *532*
6.3 Spinoza in Israel – נתקן המעוות „Lasst uns die verzerrte Darstellung geraderücken" (Ben Gurion) *539*

Epilog –
Ein universaler Fremder als intellektueller Katalysator der innerjüdischen Modernisierungsdebatten *550*

Anhang

Kurzzitierformen häufig genannter Werke *559*

Traditionelle Akronyme der Namen jüdischer Gelehrter *561*

Transliteration und Übersetzung fremdsprachlicher Begriffe und Quellentexte *561*

Bibliographie *566*

Namensverzeichnis *587*

Abbildungen *597*

Danksagungen

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2011 von der Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel als Dissertation angenommen. Prof. Dr. Olaf Mörke (Kiel/St. Andrews) betreute mein Vorhaben einfühlsam und mit beharrlicher Geduld. Ohne sein Vertrauen und seine unerschütterliche Zuversicht hätte ich diese Arbeit nicht erfolgreich abschließen können. Eyal Bar Nahum (Jerusalem) verhalf mir mehr als einmal zu einem tieferen Verständnis der hebräischen Texte. Dank seines rückhaltlosen, nächtelangen Einsatzes und seiner Fähigkeit, sich inhaltlich in die Fragestellung der Arbeit hineindenken zu können, sind zahlreiche neue Gedankengänge entstanden. Besonderer Dank gebührt auch Dr. Uwe Vagelpohl (Berlin). Seine Erfahrung im Umgang mit diakritischen Zeichen und bidirektionalen Texten war mir ebenso hilfreich, wie sein sorgfältiges und strenges Gegenlesen weiter Passagen dieser Arbeit. Verena Weisbecker (Mielkendorf) hat mein Projekt von Anfang bis Ende begleitet, in zahllosen Diskussionen intellektuell bereichert und durch konstante Ermutigungen dafür gesorgt, dass ich die Arbeit erfolgreich abschließen konnte.

Viele weitere Menschen haben durch Korrekturlesen, technische Hilfen und gedankliche Auseinandersetzung sehr zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen. Nennen möchte ich an dieser Stelle Dr. Andreas Eibeck (Berlin), Kobi Kabalek (Be'er Sheva), Itamar Bar-Lev (Tel Aviv), Hanni Mizrahi (Tel Aviv), Oliver Sperl (Berlin), Jonathan Vadai (Jerusalem) und Amos Zruk (Jerusalem). Wertvolle Anregungen verdanke ich Prof. Dr. Gideon Freudenthal (Tel Aviv), Prof. Dr. Gabriel Motzkin (Jerusalem), Prof. Dr. Christoph Schulte (Berlin/Potsdam), Prof. Dr. Volker Seresse (Kiel), Prof. Dr. Ludwig Steindorff (Kiel) sowie Prof. Dr. Manfred Walther (Hannover).

Finanziell unterstützt wurde mein Vorhaben durch das Stipendium zur Förderung des künstlerischen und des wissenschaftlichen Nachwuchses des Landes Schleswig-Holstein sowie durch eine *doctoral fellowship* des „Franz-Rosenzweig Minerva Research Center for German-Jewish Literature and Cultural History" an der Hebrew University of Jerusalem. Größter Dank gebührt meinem Vater Dierk Wulf (Elmshorn), ohne dessen unablässige materielle, emotionale wie intellektuelle Zuwendung und Unterstützung diese Arbeit niemals zustande gekommen wäre.

Berlin, im März 2012 Jan-Hendrik Wulf

Einleitung
Katachrestische Figuren als diskursive Modernisierungsstrategie – Spinoza und das Judentum in der europäischen Moderne

Als der Philosoph Jürgen Habermas am 14. Oktober 2001 in der Frankfurter Paulskirche den Friedenspreis des deutschen Buchhandels entgegennahm, stand seine Dankesrede ganz im Zeichen der Anschläge des 11. September, seiner Ansicht nach ein herausfordernder Anlass, sich „die unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung [zu] rufen."[1] Den Risiken einer anscheinend anderenorts entgleisenden Säkularisierung möchte Habermas die noch vage umrissene Utopie entgegensetzen, dass ein von ihm auch innerhalb der Diskurse der westlichen postsäkularen Gesellschaften diagnostizierter, durch Sprachlosigkeit gekennzeichneter Riss zwischen Glaube und Wissen transparent gemacht und durch eine Rückkehr des Politischen, nicht in der hobbistischen Gestalt eines globalisierten Sicherheitsstaates, sondern in Form eines „demokratisch aufgeklärten Commonsense"[2] als einer weltweit zivilisierenden Gestaltungsmacht gefüllt werde.

Sprachlosigkeit kennzeichnet nach Habermas' Diagnose bislang den Raum, der sich zwischen einer fortschrittsoptimistischen Deutung von Moderne als Verdrängung religiöser Denkweisen und Lebensformen durch vernünftige Äquivalente in einer entzauberten Welt einerseits und der verfallstheoretischen Deutung der Diskreditierung moderner Denk- und Lebensformen als illegitim entwendeter Güter in einer transzendental obdachlosen Welt andererseits eröffnet habe.[3] In dem Maße, wie sich parallel zum emanzipatorischen Postulat der Moderne für Habermas ein Unbehagen mit den unbegrenzt erscheinenden Zugriffsmöglichkeiten naturwissenschaftlicher und ökonomischer Rationalität einstellt, erscheint Säkularisierung für ihn als ein nach wie vor mit ambivalenten Gefühlen besetzter Begriff, der sich als eher schweigsamer Paradigmenwechsel in der kommunikativen Möglichkeit und Legitimitätsproblematik normativer Letztbegründungen manifestiert.

Doch Sprachlosigkeit kann als Nicht-Ereignis keine Rechenschaft über die ihr zugrunde liegenden Motivationen ablegen. Sie muss deshalb nicht nur im Sinne Habermas auf ein kognitives, sondern womöglich auf ein bloß artikulatorisches Defizit der Moderne verweisen, oder kann sogar geradezu als eine vorgängige Strategie des diskursiven Verschleierns und Abmilderns gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse sichtbar werden, deren Urhebern es darum geht, neue Themen und kontroverse Problemlösungen in der vertrauten

1 Cf. Jürgen Habermas, *Ansprache aus Anlass der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels,* (Frankfurt am Main: Verlag der Buchhändler-Vereinigung, s.d. [2001]), S. 39.

2 Cf. Habermas (2001), S. 39.

3 Cf. Habermas (2001), S. 39–40.

Sprache des Alten zu formulieren, um ihnen gegenüber gesellschaftlichen Beharrungskräften überhaupt erst zur notwendigen Legitimität zu verhelfen. Diese weitere Dichotomie führt zur Themenstellung der vorliegenden Arbeit, die der Rolle Spinozas in der unter dem hebräischen Wort als „Haskala" bezeichneten jüdischen Aufklärung gewidmet ist. Dabei geht es (ganz im Sinne der oben zitierten Anregung Jürgen Habermas', auf die Dialektik der unabgeschlossenen europäischen Säkularisierungsgeschichte zurückzublicken) um die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts aus der Perspektive der kulturellen Minderheit von einer kleinen Gruppe jüdischer Aufklärer diskutierte Frage nach dem Platz des Judentums innerhalb der im späten 18. und 19. Jahrhundert im Entstehen begriffenen Gesellschaftsentwürfe der europäischen Moderne.

Die begriffliche Klärung des Themas stellt sich hier zunächst als Frage nach der dabei eingenommenen sozialhistorischen Perspektive: Auf das Judentum angewandt, ist der Begriff der „Säkularisierung" nicht unbedingt vergleichbar mit dem für die christlichen Mehrheitsgesellschaften gleichlautenden Begriff,[4] denn „Säkularisierung" im Judentum knüpfte nicht politisch-juridisch an (zu dieser Zeit im Judentum nicht vorhandene) zentrale gesellschaftliche Institutionen, Güter und Privilegien oder gar an Gesetzgebungskompetenzen, sondern vielmehr an Fragen, die die Organisation des jüdischen Gemeindelebens im Kleinen sowie den Identitätsentwurf und Habitus von Individuen betrafen. In seiner Etymologie ist der Säkularisierungsbegriff, der auf die im Christentum heilsgeschichtlich begrenzte Zeit der diesseitigen Welt *(saeculum)* anspielt, fest an die christliche Tradition geknüpft und nur in einem eingeschränkten Sinne (v.a. hinsichtlich der Verdrängung und Substitution individueller religiöser Gebräuche) analog auf das Judentum zu beziehen.

So traten in der jüdischen Aufklärung Fragen nach der Verbindlichkeit der rabbinischen Auslegung des jüdischen Religionsgesetzes und des Verhältnisses zur nichtjüdschen Umwelt in den Vordergrund. Christoph Schulte will die intellektuelle Agenda der jüdischen Aufklärung sogar so eng fassen, dass er den Begriff der „Säkularisierung" für die Haskala vollkommen ablehnt: Um einer mutmaßlich fest an die Religion gebundenen jüdischen Identität und Partikularität nicht den Boden zu entziehen, habe die Haskala keinerlei innerjüdische „Säkularisierung" vorangetrieben.[5] Diese Befürchtung eines Identitätsverlustes spielte vor allem in jenen Gebieten (wie Deutschland) eine Rolle, in denen die Aufgabe jüdischer Religiosität die Perspektive der Assimilation an die Mehrheitsgesellschaft eröffnete. Wenn Shmuel Feiner hinsichtlich der säkularisierenden Tendenzen der Haskala

4 Cf. [Hermann Zabel, Werner Conze], in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.) Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, (Stuttgart: Ernst Klett, 1972–1997), s.v. „Säkularisation, Säkularisierung".

5 Cf. Christoph Schulte, *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte,* (München: Beck, 2002), S. 46: „Dieses Beharren der Haskala auf Rationalität ist nicht zu verwechseln mit einem Akt der Säkularisierung. Die Verweltlichung, gar die Ersetzung von Gehalten oder Gebräuchen der jüdischen Religion gehörte nicht zu den Zielen der Haskala. Selbst die religiös veränderungswilligen Maskilim wollten eine Reform und Fortentwicklung des Judentums und der religiösen Identität, nicht die Abschaffung der Religion oder ihre Ersetzung durch säkulare Institutionen, Verhalten und Verfahren. Aufklärung von der Religion, das wußten die Maskilim, hätte das Projekt einer Aufklärung von Juden *als Juden* und damit die jüdische Identität selbst gefährdet."

zu einer gegenteiligen Einschätzung gelangt, so ist dabei implizit mitgedacht, dass die in Osteuropa in den Zionismus übergehende Haskala auch jenseits der Religion partikulare jüdische Gesellschaftsentwürfe angeregt und verwirklicht hat.[6] Nicht zuletzt würde man, auch wenn einige jüdische Aufklärer (wie der im fünften Kapitel dieser Arbeit mit seiner Spinoza-Biographie vorgestellte Moses Philipson) vom Glauben ihrer Väter abfielen und dadurch definitionsgemäß nicht mehr unter die „jüdischen Aufklärer" zählten, das der Aufklärung folgende Phänomen der jüdischen Assimilation mittels eines solchen terminologischen Kniffs nur wegdefinieren, also in den von Habermas als „Sprachlosigkeit" bezeichneten Bereich verschieben.

Doch gerade das Phänomen individueller kultureller Grenzüberschreitungen, die sich nicht mehr eindeutig unter die Begriffe „jüdisch" oder „christlich" subsumieren lassen, gerät mit dem Thema „Spinoza" in den Blick. Da der sephardische Philosoph selbst aufgrund seiner Biographie wie seiner Lehren (die sich in lateinischer Sprache zunächst einmal nicht an ein jüdisches, sondern ein christlich sozialisiertes Lesepublikum wandten) zu späterer Zeit immer wieder in seinem persönlichen „Status" als Jude diskutiert und in Frage gestellt wurde (siehe hierzu Kapitel 2 und 3 dieser Arbeit), ist es nur konsequent, bei den jüdischen Aufklärern auch jene biographischen Übergänge im Blick zu behalten, die aus dem Judentum hinausführten, ohne die die Haskala als Gesamtphänomen und als eine intellektuell besonders produktive Krisenzeit jüdischer Identitätsentwürfe unverstanden bliebe.

Der Philosoph Baruch Spinoza spielte in den Schriften und Diskursen der jüdischen Aufklärung nämlich insbesondere dann eine hervorgehobene Rolle, wenn von den jeweiligen Autoren das Verhältnis des Judentums zur europäischen Moderne und zur Rolle der Religion innerhalb eines pluralistischen Gesellschaftsentwurfs problematisiert werden sollte. Somit traten hier thematisch gerade die universalistische kulturelle Grenzüberschreitung und die darauf reagierende antagonistische Gegenbewegung der partikularen Abgrenzung von jüdischer Minorität und christlich geprägter Majorität in den Mittelpunkt. Angesichts eines anwachsenden Assimilationsdrucks ließ sich der Traditionsbruch innerjüdisch oft nur implizit formulieren. Der intellektuelle Einfluss Spinozas, so soll hier mit Blick auf die Quellenlage und die Rezeption seiner Gedanken durch die Haskala im weiteren behauptet werden, entfaltete sich nicht zuletzt durch eine mittels des Gebrauchs katachrestischer sprachlicher Figuren erzielte dissimulative Mehrdeutigkeit seiner Lehren und die Versuche der jüdischen Rezipienten der Haskala, sie in ein legitimes Verhältnis zur halachischen Tradition zu setzen: Wohin die Reise mit Spinoza gehen sollte, war in der Diskussion und Rezeption seiner Thesen daher auch nicht immer und für jeden von vornherein absehbar, und dieser Umstand reproduzierte damit prozessual und passgenau

6 Feiner spricht von der Haskala als einer „Republik" der aufgeklärten Literaten: „Die Gründer dieser Republik bahnten einen Weg zur Säkularisierung der jüdische Gesellschaft und ihrer Kultur, sie formulierten die erste jüdische Ideologie, säten die Saat des jüdischen Liberalismus, entzündeten einen Funken, der orthodoxe Gegenreaktionen provozierte und zum Kulturkampf entbrannte." Cf. Shmuel Feiner, *Haskala – Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution,* (Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2007), S. 15.

jene produktive terminologische Verwirrung, die in der Grundproblematik der anstehenden Fragen nach der Rolle des Jüdischen in der Moderne als die Verbindung zweier zunächst unvereinbar erscheinender Welten selbst angelegt war.

Insbesondere Andreas B. Kilcher hat mit Rekurs auf die Studien des Prager Linguisten Fritz Mauthner aus dem frühen 20. Jahrhundert darauf verwiesen, dass Spinozas theologisch-politische Philosophie ihre Leser zuallererst vor ein Sprachproblem stelle:[7] Denn während Spinoza in seiner Auslegung der Heiligen Schrift (wie auch in seiner Lehre der menschlichen Affekte) zentrale Begriffe mit einer von der traditionellen Exegetik abweichenden Neudefinition versah, habe er diese Begriffe dennoch in Form von Tropen weiterverwendet und in seinen Erläuterungen ausdrücklich darauf verwiesen, dass er einen neuen Gedanken illustrativ in der Sprache des Alten reformuliere.[8] Mauthner hatte Spinozas Terminologie in diesem Sinne einer nominalistischen Kritik unterzogen und befunden, dass Spinozas „bettelfreche Sprache" sich in ihrer Rhetorik katachrestischer Figuren bediene, so etwa bei einem zentralen Begriff wie „Gott" „bestenfalls nur ein altes Wort für ein neugefundenes x"[9] setze.

Obwohl dieses rhetorische Vorgehen Spinozas in der Lektüre seiner Texte als besonders verwirrend-provokante, ironiegetränkte Dekonstruktion traditioneller Glaubenssätze erscheinen kann, verband der Philosoph mit der Wahl alter Begriffe für neue Konzepte

---

7 Cf. Andreas B. Kilcher, „Kabbala in der Maske der Philosophie. Zu einer Interpretationsfigur in der Spinoza-Literatur", in: Hanna Delf, Julius H. Schoeps, Manfred Walther (Hrsg.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte,* (Berlin: Hentrich, 1994), S. 193–242; hierzu: S. 194; [*Studien zur Geistesgeschichte*, Band 16].

8 So zum Beispiel im dritten Kapitel des *TTP* [*Tractatus Theologico-Politicus*; die Kurzitierweisen der Werke Spinozas sind im Anhang aufgeschlüsselt]: Cf. [*TTP III,* S. 150; Geb. 45]: „Verum enimvero, etsi dicamus Mosen in locis Pentateuchi modo citatis ad Hebraeorum captum locutum fuisse, nolumus tamen negare, quod Deus ipsis solis leges illas Pentateuchi praescripserit, neque quod tantum iis locutus fuerit, nec denique quod Hebraei tot miranda viderint, qualia nulli alii nationi contigerunt; sed id tantum volumus, Mosen tali modo iisque praecipue rationibus Hebraeos monere voluisse, ut eos ex ipsorum puerili captu ad Dei cultum magis devinciret; deinde ostendere voluimus Hebraeos non scientia neque pietate, sed plane alia re caeteras nationes excelluisse; sive (ut cum Scriptura ad eorum captum loquar) Hebraeos non ad veram vitam et sublimes speculationes, quanquam saepe monitos, sed ad aliam plane rem electos a Deo prae reliquis fuisse; quaenam autem ea fuerit, ordine hic ostendam." Die deutsche Übersetzung lautet: „Wenn ich auch behaupte, daß Moses in den eben angeführten Stellen des Pentateuchs sich der Fassungskraft der Hebräer entsprechend ausgedrückt habe, so will ich damit nicht bestreiten, daß Gott ihnen allein jene Gesetze des Pentateuchs vorgeschrieben, daß er so oft mit ihnen geredet hat und endlich, daß die Hebräer so viel Wunderbares schauen durften wie kein anderes Volk. Ich meine nur, daß Moses auf solche Art und vor allem mit diesen Gründen die Hebräer mahnen wollte, um sie nach ihrer kindischen Fassungskraft mehr an die Verehrung Gottes zu fesseln. Ferner habe ich zeigen wollen, daß die Hebräer die anderen Völker nicht an Wissen noch an Frömmigkeit, sondern in einer ganz anderen Beziehung übertroffen haben, oder (um mit der Schrift nach ihrer Fassungskraft zu reden) daß die Hebräer trotz häufiger Ermahnungen nicht zum wahren Leben und zur erhabenen Spekulation, sondern zu etwas ganz anderem von Gott vor den übrigen auserwählt waren." Cf. Spinoza, *TTP 3,* S. 50.

9 Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache,* (Zürich: Diogenes, 1980 [Neuaufl.]), Bd. 2, S. 434.

dennoch ein konkretes Anliegen, das er im vierten Teil der *Ethik* näher erläuterte: Die Worthülsen sollten bleiben, da sie es immerhin erlaubten, empirisch von der Natur der Menschen und der ihnen inhärenten kognitiven Fehlannahmen zu sprechen.[10] Während bei Spinoza die Abhängigkeit von veralteten Signifikaten als reine Konzession an die Anschlussfähigkeit seines eigenen Denkens anmutet, erscheinen bei Habermas die alten Signifikate dagegen nur voreilig beiseite gedrängt: Seine auf unsere Gegenwart bezogene Diagnose eines „postsäkularen Zeitalters" impliziert vielmehr die These, dass säkulare gesellschaftliche Normen, etwa in Fragen der Gentechnik, der Menschenwürde und des Umweltschutzes, nicht einfach die älteren religiösen Normensysteme substituieren, sondern nur prozessual überlagern und in ihrer Letztbegründung daher in schelmischer Weise nach wie vor auf ein religiöses Substratum rekurrieren: „Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt. Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung."[11]

Der Modus der Übersetzung ermöglicht dabei nicht nur die Vermittlung innovativer gedanklicher Inhalte, sondern zugleich auch die Aufweichung kultureller, politischer und religiöser Grenzen zwischen verschiedenen sozialen Gruppen. Dem Ägyptologen Jan Assmann zu Folge, der die ideologische Trennung der Welt in „wahr" und „unwahr" mit der Geburtsstunde des Monotheismus in Verbindung setzt und idealtypisch als die „Mosaische Unterscheidung" beschreibt, zeichnet sich „Übersetzung" auf der Ebene der Sprache als der Versuch aus, „die Grenzen durchlässiger zu machen, die durch kulturelle Unterscheidungen errichtet werden."[12] Die „Mosaische Unterscheidung" im Anschluss an das Alte vermittels „Übersetzung" zu mildern oder aufzuheben, könnte dann, was in den folgenden Kapiteln näher zu klären sein wird, in Anlehnung an einen Gedanken Leo Strauss' von 1932 die Zielrichtung der Rezeption Spinozas durch die Denker der Haskala umschreiben – jedenfalls insofern, wie man diese Gedankenfigur Assmanns in der historischen Realität wiederzufinden meint.

Doch gerade aus der Perspektive der kulturellen Minderheit schien diese „Übersetzung" auch Risiken zu bergen: Im Gegensatz zu Habermas, der das Gestaltungspotential kommunikativer Vernunft gegenüber dem fatalistischen Befund eines notwendig in ambivalenter

10 Cf. [E4 Praef, 378–380; Geb. 208–9]: „Verum [...] nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere. [...] Denique per | perfectionem in genere realitatem, ut dixi, intelligam [...]." Die deutsche Übersetzung lautet: „Allein, [...] [wir] müssen [...] diese Wörter dennoch beibehalten. Denn weil wir eine Idee des Menschen bilden möchten, gleichsam als ein Musterbild der menschlichen Natur, auf das wir hinschauen sollten, wird es für uns von Vorteil sein, an diesen Wörtern in der genannten Bedeutung festzuhalten. [...] Schließlich | unter Vollkommenheit im allgemeinen werde ich, wie schon gesagt, Realität verstehen [...]." Cf. Spinoza, *Ethik,* S. 379–381.

11 Cf. Habermas (2001), S. 53.

12 Cf. Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur,* (Frankfurt am Main: Fischer, 2003[4]), S. 19.

Aporetik resultierenden Modernisierungsprozess als Möglichkeit betont,[13] beschreibt der Soziologe Zygmunt Bauman Ambivalenz als geradezu notwendige Konsequenz aus der im 17. Jahrhundert bei Thomas Hobbes in die frühneuzeitliche Staatstheorie eingehende Reflexion von Weltordnung und Gemeinwohl als nicht mehr gott- oder naturgegeben, sondern als Ausdruck kontingenter wie damit konstant legitimationsbedürftiger anthropomorpher Ausgestaltung.[14] Retrospektiv erscheint Säkularisierung damit für Bauman in historischer Weise als ein unter höchst fragwürdigen Umständen legitimierter Prozess der sozialen Zurichtung von Menschen durch andere Menschen. Gemäß Baumans polemischer Analyse in gedanklicher Nachfolge von Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung* resultiere daraus als ein charakteristischer Zug von Moderne schlechthin das Begreifen von „Ordnung als Aufgabe",[15] die letztlich in dem Versuch, das je als deviant identifizierte Partikulare zu disqualifizieren oder zu assimilieren, nur als Gewaltakt begreiflich sei[16] und in einem regressivem Zirkelschluss eben stets nur jene Unordnung hervorbringen könne, die ihren ordnenden Zugriff auf die Welt immer wieder erneut legitimiere.[17]

Bauman zufolge bedeutete die Konstitution des modernen Staates als einer planenden Macht, „den Unterschied zwischen Ordnung und Chaos zu definieren, das Richtige vom Falschen zu trennen, eine einzelne Struktur auf Kosten der anderen zu legitimieren". Damit einhergegangen sei „die Entmachtung der kommunalen Selbstverwaltung sowie de[r] Abbau der lokalen oder korporativen Mechanismen der Selbst-Erhaltung", ein Prozess, der sich paradigmatisch an den Konflikten um die Integration kultureller Minderheiten veranschaulichen lasse, durch das moderne Assimilationsangebot, das seine Opfer „mit Eintrittskarten in eine Welt, die frei vom Stigma des Andersseins ist, ködert und sie damit in einen Zustand der chronischen Ambivalenz lockt."[18] Ambivalenz als Befindlichkeit des modernen Denkens schlechthin stelle sich ein im notwendigen Scheitern der Ordnungsarbeit und manifestiere sich als ein vermeintliches Versagen der Sprache, die sich mit ihrer binären Nenn- und Trennfunktion zwischen eine ordentliche, bewohnbare Welt und eine

13 Cf. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne,* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), S. 155: „Wer an einen Ort, den die Philosophie einst mit ihren Letztbegründungen besetzt hielt, in einer Paradoxie verharrt, [...] kann die Stellung nur halten, wenn mindestens plausibel zu machen ist, daß es keinen Ausweg gibt. Auch der Rückzug aus einer aporetischen Situation muß verlegt sein, sonst gibt es einen Weg, eben den zurück. Dies meine ich, ist aber der Fall."

14 Cf. Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit,* (Hamburg: Junius, 1992), S. 16–17.

15 Cf. Bauman (1992), S. 16.

16 „Klassifizieren besteht aus den Handlungen des Einschließens und des Ausschließens. Jede Benennungshandlung teilt die Welt in zwei Teile: in Einheiten, die auf den Namen hören; und in alle übrigen, die dies nicht tun. [...] Unabänderlich ist eine solche Operation der Einschließung/Ausschließung ein Gewaltakt, der an der Welt verübt wird, und bedarf der Unterstützung durch ein bestimmtes Ausmaß an Zwang." Cf. Bauman (1992), S. 15.

17 Cf. Bauman (1992), S. 20: „Die Negativität des Chaos ist ein Produkt der Selbstkonstitution der Ordnung: ihre Nebenwirkung, ihr Abfall, und gleichwohl die *conditio sine qua non* ihrer (reflexiven) Möglichkeit." Ibid. S. 21: „Der moderne Staat und der moderne Intellekt brauchen beide gleichermaßen das Chaos – wenn auch nur, um weiterhin Ordnung zu schaffen."

18 Cf. Bauman (1992), S. 133.

kontingente Welt des Zufalls stelle, im Scheitern der Identifikation einer Situation und der Wahl von Handlungsoptionen.[19]

„Übersetzung" findet auf Baumans Betrachtungsebene gar nicht statt; vielmehr verbirgt sich hinter dem Rezept zur Überwindung der „Mosaischen Unterscheidung" ironischerweise nur ihre verschleierte Zuspitzung durch neue Akteure. Das Assimilationsprojekt der jüdischen Minderheit sei, Bauman zufolge, als Teil eines liberalen politischen Programms in die Geschichte eingegangen, habe aber verdeckt, dass das Assimilationsangebot gegenüber nonkonformistischen Werten stillschweigend die Starrheit der diskriminierenden Normen und die Endgültigkeit des Verdikts der Unterlegenheit vorausgesetzt habe: „Die effektive Entrechtung alternativer werterzeugender und wertlegitimierender Autoritäten wurde als die Universalität der Werte dargestellt, die die Unterstützung der bestehenden Hierarchie besaßen."[20] Dem gegenüber hebt Jan Assmann hervor, dass mit dem Denken der Aufklärung auch eine neue Strategie der historischen Dekonstruktion in die Welt gekommen sei, durch welche die „Mosaische Unterscheidung" der religiösen Welt in „wahr" und „unwahr" nachhaltig erschüttert worden sei und diese Dekonstruktion nicht nur eine Welt „voller Bedeutung, Identität und Orientierung", sondern eben auch eine Welt „voller Konflikt, Intoleranz und Gewalt" von ihren geistesgeschichtlichen Wurzeln her relativiert habe.[21] Dieser Gedanke verbinde sich nun insbesondere mit der Philosophie Spinozas:

> Spinozas berühmt-berüchtigte Formel *deus sive natura* lief auf eine Zerstörung nicht nur der Mosaischen Unterscheidung, sondern der fundamentalsten aller Unterscheidungen hinaus: der zwischen Gott und Welt. Diese Dekonstuktion war ebenso revolutionär wie die Konstruktion von Moses. [...] Der antike Kosmotheismus wurde als Grundlage für Toleranz und interkulturelle Übersetzung wiederentdeckt.[22]

Mit diesen unterschiedlichen Positionen Baumans und Assmanns sind idealtypisch zwei der wesentlichen Einwände formuliert, denen sich die jüdische Aufklärung Haskala in ihrer Zeit stellen musste und die nichts weniger als eine Antwort auf die Frage des sich wandelnden Selbstverständnisses und der sich verändernden Stellung des Judentums in einer säkularen, pluralistischen Gesellschaft verlangten. Keine andere jüdische Geistesbewegung ist in dem gleichen Maße wie die Haskala als ein kulturelles Grenzphänomen zu verstehen, in dem Denker jüdischer Herkunft gegenüber der rabbinischen Tradition neue Antworten auf die Herausforderungen der europäischen Moderne gesucht haben.

Als Wegbereiter solcher Fragen waren Spinoza wie Mendelssohn Grenzgänger zwischen unterschiedlichen Welten. Daraus ergaben sich Konfliktfelder und Kontroversen, die sich in den intellektuellen Biographien dieser beiden Männer deutlich ablesen lassen; im akademischen Bereich fanden sich über Jahrhunderte hinweg Fragestellungen, die sich an

19 Cf. Bauman (1992), S. 13.
20 Cf. Bauman (1992), S. 140.
21 Cf. Assmann (2003), S. 17.
22 Cf. Assmann (2003), S. 26.

dem Paradoxon der anscheinend nichtfeststellbaren Gruppenzugehörigkeit und kulturellen Verortung dieser beiden Symbolfiguren der jüdischen Moderne abgearbeitet haben – letztlich wohl mit dem inhärenten Wunsch, eine semantische Stabilisierung der identifizierbaren Signifikate von Gruppenzugehörigkeit – Christ, Jude, Nichtjude, Marrane, Deutscher, Orthodoxer, Reformer, Atheist, jüdischer Philosoph, Philosoph des Judentums, deutscher Philosoph – wieder herzustellen, und nur selten mit der bereits von Spinoza vorgeführten Absicht, ihre Anwendbarkeit auf eine außersprachliche Realität in Frage zu stellen. Mit der Tradition einer solchen regressiven Fragestellung – immerhin war das Infragestellen sozialer Exklusion und Inklusion ja gerade ein wichtiges Lebensthema beider Philosophen – möchte die vorliegende Arbeit gerne brechen und nachzeichnen, dass die Rezeption Spinozas in der Haskala gerade als Prozess und als Resultat einer intellektuellen und sozialen Auseinandersetzung mit der nichtjüdischen Welt begriffen werden kann und damit intellektuelle Arbeit an der Dekonstruktion und praktischen Abmilderung der „Mosaischen Unterscheidung" darstellte, die intellektuelle Voraussetzung für das Funktionieren offener pluralistischer Gesellschaften herstellen sollte.

Dabei ist auch die „Haskala" selbst ein Signifikat, das sich nicht auf eine bestimmte empirische Realität beruft, sondern als historiographischer Epochenbegriff Ordnung stiften will. Das hebräische Wort השכלה *[Haśkālā]* ist kein Neologismus des 18. Jahrhunderts, sondern leitet sich etymologisch vom hebräischen Substantiv שכל [*śeḵel;* Verstand] ab und bezeichnete schon im antiken Midrasch und bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters Vernünftigkeit und Einsicht. In den hebräisch verfassten Texten jüdischer Aufklärer erscheint der Begriff zunächst als Synonym für „Philosophie" überhaupt, ehe er 1831 von Juda Loeb Jeiteles in der in Wien erscheinenden Zeitschrift בכורי העתים *[Bikkūrē haʿIttīm; Erstlingsfrüchte der Zeiten]* mit „Aufklärung" paraphrasiert wurde.[23] Die aus der gleichen Wurzel שכל abgeleitete Kollektivbezeichnung *Maskilim* [Pluralform von משכיל; gebildet, aufgeklärt] ist hingegen als selbstbewusste programmatische Selbstbezeichnung jüdischer Aufklärer schon seit 1783 nachzuweisen, so etwa in der in Königsberg von der חברת דורשה לשון עבר [*Ḥeḇraṯ dōrᵊšē lᵊšōn ʿeḇer;* Gesellschaft zur Förderung der hebräischen Sprache][24] gedruckten Bekanntmachungsschrift נחל הבשור *[Năḥal haBbᵊśōr; Strom der guten Nachricht]* für die damals vorbereitete Herausgabe der jüdischen Aufklärungszeitschrift המאסף *[haMᵊʾassēp̄; Der Sammler].*[25]

Bei dem Begriff „Haskala" handelt es sich damit weder um eine zeitgenössisch verwendete Bezeichnung, noch wird mit ihm, wie im modernen Hebräisch, „die Aufklärung" als Ganzes paraphrasiert. Als Epochenbezeichnung perspektiviert „Haskala" den universellen Epochenbegriff der Aufklärung auf den partikularen Aspekt der jüdischen Minorität und

23 Cf. Schulte (2002), S. 17.

24 Cf. Andreas Kennecke, „‚HaMe'assef' – die erste hebräische Zeitschrift", in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte, 12 (2001), Haskala und Öffentlichkeit,* (Berlin/Wien: Philo, 2001), S. 171–188; hierzu: 174.

25 Cf. Isaak Euchel, *Vom Nutzen der Aufklärung. Schriften zur Haskala. Mit den hebräischen Originaltexten, in Verbindung mit dem Franz-Rosenzweig-Forschungszentrum, Jerusalem hrsg., übers. und kommentiert von Andreas Kennecke,* (Düsseldorf: Parerga, 2001), S. 7–11; [*Jüdische Geistesgeschichte;* Bd. 3].

kann als „jüdische Aufklärung" damit ebenso als Teilprozess der gesamten europäischen Aufklärungsbewegung wie als eigenständige Denkströmung innerhalb des Judentums gefasst werden. Als philosophiegeschichtliche Epochenbezeichnung verweist der Begriff der Haskala also nicht nur geistesgeschichtlich auf einen aufgeklärten Modus des Denkens, sondern zugleich auf die soziologische Bedingtheit dieses Denkens selbst.[26] Für die vorliegende Arbeit erscheint die in jüngeren Studien erfolgte konsequente Verlagerung eines ideengeschichtlichen zu einem sozialgeschichtlichen Forschungsansatz und einer damit verbundenen definitorischen Einschränkung von „Haskala" als einer ab den 1770er Jahren einsetzenden „Aufklärungsbewegung" (meist exemplarisch dargestellt am *haMᵉʾassēp*-Kreis um Isaak Euchel) dennoch als ungeeignet, weil zu viele jüdische Intellektuelle (nicht zuletzt Mendelssohn), die sich mit Spinoza beschäftigt haben, diesem Kreis und seiner neuen Sozialität gar nicht (oder nur in sehr eingeschränktem Sinne) zuzurechnen sind, sondern als Einzelgänger den aufklärerischen Diskurs bereichert haben. Man muss beide Betrachtungsweisen von Haskala mit den aus ihnen resultierenden unterschiedlichen Datierungen nicht gegeneinander abwägen: Letztlich bleibt es sinnvoll, auch die einzelnen aufgeklärten jüdischen Denker in die Geschichte der Haskala einzubeziehen, da auch sie die intellektuellen Voraussetzungen dafür gelegt haben, dass später eine jüdische Aufklärungsbewegung entstehen konnte.

---

26 Eine genaue Datierung der Haskala als historische Epoche kann sich, da sie sich nicht auf eine semantisch deckungsgleiche zeitgenössische Verwendung des Begriffs stützt, nach Kriterien historiographischer Operationalisierbarkeit ausrichten, je nachdem, ob man ideengeschichtlich das singuläre Erscheinen einer bestimmten Programmatik oder das soziologisch repräsentative Phänomen betrachtet. Während die Historiker Asriel Schochat und Jonathan I. Israel den „Beginn" der Haskala daher auf den Anfang des 18. Jahrhunderts terminieren, favorisieren Shmuel Feiner, David Sorkin und Christoph Schulte den Zeitraum ab 1770. Zwar hatte es auch zuvor schon, wie die Beispiele nicht nur von Spinoza, sondern auch von Uriel da Costa oder Moses Chajim Luzzato zeigen, in Italien und den Niederlanden im 17. und frühen 18. Jahrhundert einzelne aufgeklärte Juden gegeben; auch gab es in Deutschland in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts jüdische Gelehrte mit aufklärerischen Ideen, wie den Hebräisch-Grammatiker Salomo Hanau, den Kaufmann Isaak Wetzlar, den Mathematiker Raphael Levi oder den Arzt Aaron Gumpertz, der die Begegnung zwischen Mendelssohn und Lessing vermittelte, doch waren dies jeweils nur einzelne Gelehrte. Die sich von Berlin und Königsberg aus ab 1770 formierende und später nach Breslau, Prag und Wien ausbreitende „Haskala" konnte auch im engeren Sinne als eine jüdische Aufklärungsbewegung definiert werden, die ihr eigenes Zeitschriftenwesen herausbildete, allgemeinbildende Schulen gründete und eine innerjüdische Öffentlichkeit schuf. Cf. David Sorkin, „The Early Haskalah", in: Shmuel Feiner/David Sorkin (Hrsg.), *New Perspectives on the Haskalah,* (London: Littman Library of Jewish Civilization, 2001), S. 9–26. Christoph Schulte, „Zur Debatte um die Anfänge der jüdischen Aufklärung", in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 54, 2, (2002), S. 122–137. Schulte (2002/jüdische Aufklärung), S. 22. Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment,* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004). Shmuel Feiner, *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness,* (Oxford: Littman Library, 2002). Shmuel Feiner, „Towards a Historical Definition of the Haskalah", in: Shmuel Feiner/David Sorkin (Hrsg.), *New Perspectives on the Haskalah,* (London: Littman Library of Jewish Civilization, 2001), S. 184–219. Dagegen: Jonathan I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550–1750,* (Oxford: Clarendon Press, 1985). Asriel Schochat, *Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland,* (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2000), S. 18–20.

Während also der zeitliche Rahmen der hier im folgenden für die Haskala vorgestellten Quellen auch das noch von Schochat berücksichtigte mittlere 18. Jahrhundert (oder die von Feiner als „early Haskalah" bezeichnete Periode) umfasst, lassen einen die meisten Darstellungen hinsichtlich einer Bestimmung des Endes der Haskala weitgehend im Stich. Christoph Schulte benennt überzeugend das preußische Emanzipationsedikt aus dem Jahr 1812 als den logischen Endpunkt der Haskala in Deutschland, sieht aber im Zarenreich eine Fortsetzung bis 1890, ohne dies inhaltlich weiter zu begründen.[27]

Anhand der hier vorgestellten Quellen kann auch das Jahr 1905 noch als Epochengrenze für die osteuropäische Haskala in Anspruch genommen werden: In diesem Jahr veröffentlichte der *Maskil* Salomon Rubin seine hebräische Übersetzung von Spinozas ursprünglich in Latein abgefasster hebräischer Grammatik *Compendium grammatices linguæ hebrææ* als דקדוק שפת עבר *[Diqdūq śᵊp̄aṭ ʿēber; Grammatik der hebräischen Sprache]*. Die genaue definitorische Abgrenzung aufklärerischer Publikationen zu denen des aufkommenden Zionismus sind zum Teil nur willkürlich zu treffen. Man muss hier einen Prozess des intellektuellen und zeitlichen Übergangs veranschlagen. Die am Ende der Arbeit als „zionistisch" apostrophierten Texte zeichnen sich durch die neue Argumentation aus, dass Spinozas Philosophie in ihnen nicht mehr in Einklang mit der jüdischen Religion gedeutet wird, sondern im Gegenteil anhand seines biographischen Werdegangs und seiner Lehren in prononcierter Abgrenzung von der Religion die Möglichkeiten eines säkularen Judentums diskutiert werden.

"A Palimpsest for a variety of constructions of modern Jewish identity" – (Forschungsstand)

Betrachtet man das allgemeine Anwachsen wissenschaftlicher Publikationen zum Thema Spinoza, zur Genese der Rezeption und zur aktuellen Bedeutung seiner Philosophie im letzten Jahrzehnt, könnte man für die Gegenwart bedenkenlos eine neuerliche Spinoza-Renaissance ausrufen, so sehr scheinen verschiedene Herangehensweisen an den historischen Gegenstand den Nerv gegenwärtiger Erkenntnisinteressenslagen zu treffen: In ihrem Bestseller *Empire* (2000) haben Michael Hart und Antonio Negri eine auf Louis Althusser, Étienne Balibar, Gilles Deleuze und Pierre Macherey zurückweisende postmaterialistische Theorie der Sechzigerjahre weiterentwickelt, Spinozas Ablehnung von Transzendenz liefere die anarchische Basis für eine Philosophie zur Befreiung der *multitude*.[28] Der Neurowissenschaftler Antonio Damasio hingegen präsentierte im Jahr 2003 die (in der Folge nicht unbestritten gebliebene) These, Spinoza habe mit der Überwindung des cartesischen Leib-Seele-Dualismus in der seiner Affektenlehre zu Grunde liegenden Anthropologie bereits

27 Cf. Schulte (2002), S. 44–45: „Im Zarenreich wirkte die Haskala noch bis 1890 weiter, als die anderen | europäischen Aufklärungsbewegungen längst erloschen waren."

28 Cf. Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire,* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), S. 111. Weiterhin: Christopher Norris, *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory,* (Oxford [u.a.]: Blackwell, 1991).

wichtige Resultate aktueller neurowissenschaftlicher Erkenntnisse über den Zusammenhang von Kognition und Emotion antizipiert.[29]

Dabei setzt sich jeder Versuch, die jeweils zeitgenössische „Aktualität" Spinozas nachweisen zu wollen, naturgemäß dem Vorwurf einer anachronistischen Perspektive im Rückgriff auf die Vergangenheit aus, vor allem, wenn darin implizit die Legitimierung eines erreichten oder auch nur erwünschten Zustandes der Gegenwart betrieben werden soll. Wenn Detlev Pätzold bereits für die Epoche der Frühen Neuzeit den Begriff einer ideengeschichtlichen Rezeption Spinozas zugunsten einer von ihm gesehenen „polarisierten Instrumentalisierung" verwirft, so legen die folgenden Kapitel dieser Arbeit nahe, dass dies bei dem Werk dieses Philosophen vermutlich zu allen Zeiten den Normalfall darstellte.[30] Bereits im Jahr 1987 war Winfried Schröder in seiner Studie zur frühen Rezeption Spinozas zu dem ernüchternden Befund gelangt, der zeittypische Eklektizismus der Frühen Neuzeit lasse gar nicht zu, auf der Basis der untersuchten Quellen einen philosophisch befriedigenden oder geistesgeschichtlich kohärenten Rezeptionsbegriff zu entwickeln.[31] Differenziere man, so Schröder, von einem modernen Rezeptionsbegriff, „der alle Reaktionen auf ein theoretisches Gebilde, also auch die Kritik, die verzerrende Polemik oder die bloße Kenntnisnahme einschließt"[32] die Frage, ob Spinoza „Schule gemacht" habe, also angesichts einer allgemein zu verzeichnenden großen Resonanz einer der geistigen Väter der Aufklärung gewesen sei, ergebe sich für die Epoche der Frühaufklärung ein ernüchterndes Fazit:

> Spinoza [...] hat [...] keinen Schüler gehabt, der, der eigenen Ideenproduktion entsagend, lediglich das System des Meisters wiederholt, auch keinen Schüler, der immerhin dessen Koordinaten sich zu eigen macht, oder einen dem Eklektizismus verpflichteten Leser, der spezifische Denkmotive oder Theorien seines Systems übernommen hätte. Dieser Befund macht es nicht leicht, Lessings Urteil zu widersprechen, daß Spinoza für die Folgegenerationen ein „todter Hund" gewesen sei.[33]

Dass ein frühaufklärerischer „Spinozismus" in Deutschland als in sich geschlossene Bewegung zu verstehen sei, erweise sich daher als eine von der übermächtigen Polemik seiner

29 Cf. Antonio Damasio, *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain,* (Orlando, FL. [u.a.]: Harcourt, 2003).

30 Cf. Detlev Pätzold, *Spinoza – Aufklärung – Idealismus. Die Substanz der Moderne,* (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1995), S. 29; [*Philosophie und Geschichte der Wissenschaften;* Bd. 29].

31 Cf. Winfried Schröder, „‚Die ungereimteste Meynung, die jemals von Menschen ersonnen worden'. Spinozismus in der deutschen Frühaufklärung?", in: Eva Schürmann, Norbert Waszek, Frank Weinreich (Hrsg.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas,* (Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002), S. 121–138; [*Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus; Abt. II: Untersuchungen;* Bd. 44]. Ders., *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung,* (Würzburg: Könighausen & Neumann, 1987); [*Epistemata. Reihe Philosophie.* Band XXXIV – 1987].

32 Cf. Schröder (2002), S. 122.

33 Cf. Schröder (2002), S. 138.

zeitgenössischen Gegner gezeichnete Chimäre. Inhaltliche Schwierigkeiten stellen sich insbesondere für die Rezeption des *TPP:* „Spinozas Bibelkritik, seine Religionsphilosophie und Theorie der Denkfreiheit berühren sich vielfach mit verwandten Zeitströmungen. Manche seiner Thesen sind Gemeingut etwa der Religionskritik der Epoche. In einigen Fällen dürfte es kaum gelingen, seinen Einfluss von dem anderer Autoren zu isolieren."[34] Schröders ernüchterndes Fazit eines zwar prominenten Denkers, dessen Rezeption aber keinem philosophiegeschichtlichen Gütekriterium genügen könne, stellte in diesem Fall die Grundprämissen der Rezeptionsforschung erneut zur Disposition. Zuletzt wurde daher von Martin Mulsow die analytische Reichweite eines ideengeschichtlich-monographischen Ansatzes für das Verstehen der Gesamtepoche der Frühaufklärung überhaupt in Frage gestellt und durch ein Verfahren der kleinteiligen quellenbasierten Rekonstruktion diskursiver Wechselwirkungen innerhalb kleiner intellektueller Netzwerke ergänzt.[35]

Damit ergibt sich ein komplexes Bild diskursiver Wechselwirkungen, die ihren Ausgangspunkt in der Gemeinde der niederländischen Sepharden und ihren spezifischen Konflikten um Dissidenz und Orthodoxie nahmen und von dort die in korrespondierenden Netzwerken organisierten Denker der deutschen Frühaufklärung zwischen 1670 und 1750 beeinflussten. Der frühaufklärerische „Spinozismus" ist nach dieser Einschätzung nicht mit der „Philosophie Spinozas" gleichzusetzen, sondern vielmehr als ein bloßes Etikett für ein Konglomerat verschiedener intellektueller Positionen zu verstehen, die in vermeintlich radikaler Weise an jeweils zeitgebundene religionspolitische Fragestellungen und Konfliktlinien anknüpften. Dabei bleibt zu beachten, dass diese terminologische Unterscheidung des „Denkens Spinozas" und eines verzerrenden „Spinozismus" seiner späteren Anhänger in der zeitgenössischen Rezeption nicht immer und auch nicht nach einheitlichen Kriterien getroffen wurde und sich erst allmählich (wie die Dichotomie vom tugendhaften Menschen Spinoza und seiner vermeintlich ketzerischen Lehre) als eine argumentative Konvention der zeitgenössischen Spinoza-Apologetik herausbildete.

Dementsprechend kontrovers geben sich bis heute die Befunde zur „tatsächlichen" Rolle und Bedeutung Spinozas in der Epoche der Frühaufklärung: Während neben Winfried Schröder auch Rüdiger Otto in seiner Studie bezüglich des tatsächlichen geistesgeschichtlichen Einflusses Spinozas zu negativen Resultaten gelangt und vielmehr eine rezeptionsgeschichtliche Radikalität der Frühaufklärung ermittelt, die sich eklektisch aus vielen

34 Cf. Schröder (2002), S. 138.

35 Cf. Martin Mulsow, *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland,* (Hamburg: Meiner, 2002); S. 9–10: „Das Problem der Monographien scheint mir zu sein, daß sie gerade die Radikalisierungsdynamiken nicht wirklich erfassen können, denn diese Dynamiken spielen sich zwischen den Ideenbereichen und über ihre Wechselwirkungen ab. [...] Mit ähnlichen Schwierigkeiten ist die personenzentrierte und die rezeptionsorientierte Forschung behaftet [...]. Rezeptionsstudien, etwa zur Wirkung von Spinoza in Deutschland, sind zwar bahnbrechend für die Hinwendung zur clandestinen Literatur gewesen, doch innerhalb ihres Rahmens kamen sie vor allem zu negativen Resultaten: Nicht ein unmittelbarer Spinozismus läge in der philosophischen Untergrundkultur Deutschlands vor – wie die Polemiken der Orthodoxie und die auf sie aufbauende Philosophiegeschichtsschreibung behauptet hatten – sondern eine Radikalität aus unterschiedlichen Einflüssen."

unterschiedlichen Quellen speiste,[36] erachtet Jonathan I. Israel die zahlreichen Echos auf den Namen Spinoza in zeitgenössischen Quellen sowie eine dem Philosophen (aus heutiger Warte) attestierte Kohärenz seines Gedankengebäudes als hinreichende Basis für seine These, dass keinem anderen Philosophen eine geistesgeschichtlich derart prägende Rolle für diese Epoche zuerkannt werden könne.[37] Israel arbeitet in seiner umfassenden Studie der radikalen frühneuzeitlichen Aufklärung heraus, dass die jeweils zu Spinoza eingenommene Haltung eines aufklärerischen Denkers – die schiere Masse der hier nachgewiesenen radikal aufklärerischen Phänomene erstickt ohnehin die Frage nach einer übergeordneten philosophischen Fragestellung für das Ganze – wie ein Lackmustest Rückschlüsse darauf zulasse, ob es sich im jeweiligen Einzelfall um einen „gemäßigten" oder einen „radikalen" Aufklärer handle.

Die „instrumentalisierende" Rezeption Spinozas kann auch als Befund für jene Studien gelten, die sich explizit dem Verhältnis Spinozas zu jüdischen Denkern widmen. Auch hier werden überwiegend zeitgenössische Erkenntnisinteressen in den Vordergrund gestellt. Wie die Arbeiten von Yirmiyahu Yovel und Steven B. Smith zeigen, betrifft dies etwa die schon auf ältere Forschungsansätze[38] zu Anfang und Mitte des 20. Jahrhunderts zurückweisende Fragestellung, inwieweit Spinoza auf unterschiedlichen Ebenen in einem Paradigma jüdischer Modernität zu verorten sei oder als fundamentaler Denker „unserer" Moderne bestimmt werden könne: Für Steven B. Smith ist Spinoza der Prototyp des modernen Juden, der in seinem *TTP* erstmalig Kritik an der (jüdischen) religiösen Tradition mit der Forderung verbinde, (als Jude) in einem liberalen demokratischen Staat leben zu wollen.[39]

36 Cf. Rüdiger Otto, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert,* (Leipzig, Universität, Theol. Fak., Diss., März 1991). Zu Schröder: Siehe oben, Fn. 27.

37 "No one else during the century 1650–1750 remotely rivalled Spinoza's notoriety as the chief challenger of the fundamentals of revealed religion, received ideas, tradition, morality, and what was everywhere regarded [...] as divinely constituted political authority. [...] By joining up, and integrating in a powerful coherent system, recent insights with concepts which had reverberated disparately and incoherently for milennia, Spinoza imparted order, cohesion, and formal logic to what in effect was a fundamentally new view of man, God, and the universe rooted in philosophy, nurtured by scientific thought, and capable of producing a revolutionary ideology. Hence, [...] it was Spinoza more than any other thinker who provided the *esprits forts* of the early and mid-eighteenth century with most of their intellectual heavy guns." Cf. Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750,* (Oxford: OUP, 2001), S. 159–161.

38 Cf. Carl Gebhardt, „Juan de Prado", in: *Chronicon Spinozanum III* (1923), S. 269–291. I.[srael] S.[alvador] Révah, „Spinoza et le Dr Juan de Prado", in: I.[srael] S.[alvador] Révah, *Des Marranes à Spinoza, par I. S. Révah. Textes réunis par Henry Méchoulan, Pierre François Moreau et Carsten Lorenz Wilke,* (Paris: J. Vrin, 1995), S. 173–220. I.[srael] S.[alomon] Révah, „Aux origines de la rupture Spinozienne: Nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza", in: *Revue des Études Juives* 123 (1964), S. 359–431; [Ndr. dieses Aufsatzes in: I. S. Révah, *Des Marranes à Spinoza. Textes réunis par Henry Méchoulan, Pierre-François Moreau, Carsten Lorenz Wilke,* (Paris: J. Vrin, 1995), S. 221–245].

39 Cf. Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity,* (New Haven [u.a.]: Yale Univ. Press, 1997), S. 205–206: "Spinoza's treatment of the Jewish Question is consistent with, even the precondition for, liberalism's attempt to create a new civic identity out of the traditional religious particularities. This new identity, though not neutral, has still yielded greater inclusivity and tolera-

Für Yirmiyahu Yovel dagegen handelt es sich bei Spinoza um den ersten säkularen Juden, der (als ein aus dem Milieu der *conversos* hervorgegangener Denker) *avant la lettre* ein neues jüdisches Lebensgefühl jenseits der Religion sowie einen säkularen jüdischen Volksbegriff geprägt habe – und der damit die Weihen erhält, in die „Vorgeschichte" des neuzeitlichen Zionismus aufgenommen werden zu können.[40]

Ausgehend von Yirmijahu Yovels (auf die Forschungen Gebhardts und Révahs zurückweisende) biographischer Deutung der Philosophie und Rezeption Spinozas aus dessen sephardischer Identität und einer spezifisch „marranischen Situation", die auf Baumans oben dargestellte Problematisierung der Minderheitensituation im frühneuzeitlichen Staat zurückgreift, hat Carsten Schapkow in seiner literaturwissenschaftlichen Dissertation die Verlaufsmuster des jüdischen Emanzipationsprozesses anhand der Rezeption Spinozas in der deutschsprachigen Literatur des 17. bis 20. Jahrhunderts untersucht. Schapkow ermittelt die wechselhaften Deutungen von Werk und Person Spinozas, zunächst in dem philosophischen Modell einer über das aufklärerische Postulat der Mündigkeit hinausreichenden Universalität unabhängigen Denkens und im weiteren Verlauf seiner Studie im Rekurs auf Spinozas sephardische Identität als eine „condition humaine". Diese lieferte im 19. Jahrhundert ein literarisches Modell für die ersehnte Emanzipation, zuletzt aber auch (angesichts der Forderung nach bedingungsloser Assimilation) mit dem Ideal der Einsamkeit des Denkers als Ausdruck permanenter Fremdheitserfahrung eine Chiffre für das Judesein in der Moderne.[41]

Die kaum fassbare Kohärenz des Gegenstandes der ideengeschichtlichen Rezeption „Spinozas" zieht eine weitere Konsequenz nach sich: Ihre Geschichte lässt sich unter dieser Problematisierungsform nur noch als lockere summarische Aneinanderreihung verschiedener singulärer Rezeptionen darstellen, ohne eine aus einer logischen Abfolge der Quellen entwickelte innere Logik oder Entwicklung ableiten zu können. Ze'ev Levy unternimmt in seinem *Baruch Spinoza – seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland* (2001) daher gar nicht erst den Versuch, die Aneinanderreihung von jüdischen Denkern, die sich unter völlig unterschiedlichen Gesichtspunkten mit Spinoza beschäftigt haben, auf irgend einen gemeinsamen inhaltlichen Nenner zu bringen, und konzentriert sich auf den empirischen Nachweis, dass der Philosoph im jüdischen Denken der letzten 200 Jahre in quantitativ nicht zu übersehender Weise allmählich seinen (legitimen) Platz eingenommen

tion of individual differences than has the multiculturalist politics of identity. Under liberal regimes Judaism has flourished, even proliferated, in ways Spinoza could hardly have imagined. For all of the claims of identity politics to increased sensitivity to the diverse needs of different groups, it has tended to foster narrow forms of groupthink and ethnocentric intolerance. It is incompatible with the liberal priority of recognizing the worth of each individual. Liberalism, by contrast, has demonstrated a greater readiness to welcome Jews; the politics of difference has historically and sociologically been associated with anti-Jewish animus. [...] The liberal solution to the | Jewish Question, despite its manifest imperfections, is, I believe – echoing Winston Churchill – the worst solution except for all alternatives."

40 Cf. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz,* (Göttingen: Steidl, 1994).

41 Cf. Carsten Schapkow, *„Die Freiheit zu philosophieren". Jüdische Identität in der Moderne im Spiegel der Rezeption Baruch de Spinozas in der deutschsprachigen Literatur,* (Bielefeld: Aisthesis, 2001).

habe.[42] In diesem Ansatz Levys wird dabei implizit der Frage nach der fortgesetzten Legitimitätsproblematik der Philosophie Spinozas im Judentum nachgegangen.

Mit einem postmodernen Ansatz versuchte 2003 Willi Goetschel für den universalen Philosophiediskurs diesem Dilemma der offenbar regelmäßig scheiternden oder doch an ihre Grenzen stoßenden kulturellen Klassifizierungen zu entkommen, indem er die Regeln seiner Theorie einfach dem betrachteten Gegenstand selbst entnimmt: Aus dem selbstreferentiellen, weil dem eigenen Denken Spinozas entnommenen Ansatz, dass das eigentliche produktive Skandalon, das inhaltlich völlig disparate Rezeptionen Spinozas unterschiedlicher sozialer und geistiger Lager verbinde, in einem formalen Kriterium zu suchen sei: der in Spinozas Philosophie der Immanenz – jedenfalls, wenn man sie konsequent zu Ende dächte – angelegten Aufhebung der traditionell einander entgegen gesetzten Prinzipien von Universalismus und Partikularismus durch eine Interdependenz beider Binaritäten.

Die Einrede des sephardischen Philosophen werde im europäischen Denken folglich deshalb zu einem „Skandal", weil hier nicht eine *a priori* subordinierte Minderheitenposition sich in ein Verhältnis zum großen Ganzen setze, sondern sich vielmehr anheischig mache, unter einem gewissen Betrachtungswinkel bereits selbst das Ganze zu sein – eine Denkrichtung, die schließlich in gar nicht so postmoderner Manier von den dominant werdenden nationalen Diskursen historisch überrollt worden sei.[43]

Dieser übergeordneten Problematik eingedenk, hat zuletzt Daniel B. Schwartz in *The Spinoza Image in Jewish Culture, 1656–1956* die „Neuerfindung" Spinozas in der jüdischen Kultur ausgehend vom 17. Jahrhundert vor allem für das 19. und 20. Jahrhundert untersucht.[44] Der von Schwartz glücklich gewählte Ansatz eines „Spinoza-Bildes" beruht auf der sich auf Jan Assmann berufenden konstruktivistischen Theorie einer „Mnemohistory", die nicht nach der Vergangenheit „als solcher" fragt, sondern danach, wie sie später erinnert und als „Vergangenheit" konstruiert wird.[45] Dabei beruft sich Schwartz auch auf den von Amos Funkenstein und Jörn Rüsen geprägten Begriff des „historischen Bewusstseins", der ihm den Spielraum lässt, historistische Darstellungsformen und identitätskonstituierende Größen wie Mythos und Gedächtnis in einem Konzept zu vereinen.[46] Mit diesem Ansatz

42 Cf. Ze'ev Levy, *Baruch Spinoza – Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland,* (Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 2001), [*Judentum und Christentum;* Bd. 2].

43 Willi Goetschel, *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing, Heine,* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2004); *[Studies in German Jewish Cultural History and Literature].*

44 Cf. Daniel B. Schwartz, *The Spinoza Image in Jewish Culture, 1656–1956,* (New York: Columbia University, Univ.-Diss., 2007/Ann Arbor: ProQuest Information and Learning Company, 2007), S. 1. [In umgearbeiteter Fassung, die für die vorliegende Studie leider nicht mehr berücksichtigt werden konnte, erschien Schwartz' Studie als *The First Modern Jew. Spinoza and the History of an Image,* (Princton, NJ: Princeton University Press, 2012).]

45 Cf. Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Eygypt in Western Monotheism,* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), S. 9–15; [dt.: Assmann (2003[4]), S. 11].

46 Cf. Schwartz (2007), S. 16–17. Ebenso: Amos Funkenstein, „Collective Memory and Historical Consciousness", in: *History and Memory* 1/1 (Spring/Summer 1989), S. 5–26; Jörn Rüsen, „The Development of Narrative Competence in Historical Learning – An Ontogenetic Hypothesis Concerning

kann sich die Rezeptionsforschung zu Spinoza von der bereits von Schröder ad absurdum geführten Fragestellung emanzipieren, inwieweit der ursprüngliche Gegenstand „Spinoza" (sein Leben und sein Werk) wohl ideengeschichtlich „adäquat" rezipiert worden sein mag. In den Fokus tritt vielmehr die nicht mehr illegitime (auch dieser Arbeit zugrunde gelegte) Fragestellung, aus welcher jeweiligen Interessenslage heraus der (möglicherweise partiell arbiträre) Rekurs auf die Vergangenheit zum Instrument einer jeweils gegenwartsbezogenen Interessenslage wurde, auf die nun der Betrachtungsschwerpunkt verlagert wird.

Doch auch der von Schwartz gewählte, die nun fluktuierende Essenz des historischen Gegenstands stabilisierende Betrachtungsrahmen der „jüdischen Kultur" erzeugt seinerseits auch tote Winkel, die neue Problemstellungen aufwerfen: Wenn schon der Rezeptionsgegenstand als jeweils zeitgenössisches Konstrukt entlarvt wird, warum nicht auch der gewählte Rahmen der „jüdischen Kultur", innerhalb dessen diese Rezeption beschrieben wird? So hat zuletzt Gerhard Lauer in seinem Werk über die Haskala gegen eine „einspruchslose Zurechnung von Individuen unter eine kollektive, überhistorische Identitätsvorgabe" polemisiert – um das Gewalthandeln kultureller Zuschreibungen in pragmatischen akademischen Kategorisierungen anzuprangern, um die Willkür des kulturellen Gedächtnisses aufzuzeigen oder, wie er *ex negativo* formuliert, um weder eine „Exotisierung der Geschichte des europäischen Judentums [zu] betreiben noch jene nachträglich ins Unrecht zu setzen [...] die im Glauben an die Bildungsidee den Weg der Assimilation gewählt haben."[47] Lauer denunziert es als unredlich, einen Begriff wie „jüdische Kultur" (der ähnlich wie die weiter oben diskutierte „Säkularisierung" für ihn weniger mit empirisch beschreibbaren zentralen Institutionen als vielmehr mit individuellen Identitätsentwürfen verbunden ist) aus einer überhistorischen und in diesem Sinne Allgemeingültigkeit beanspruchenden Perspektive beschreiben zu wollen. Für die vorliegende Arbeit soll neben diesem ethischen Motiv Lauers noch ein auf die betrachteten Quellen bezogener, interpretatorischer Einwand in Anspruch genommen werden: Zwar konstatiert auch Schwartz, dass die Neuerfindung Spinozas unbestrittenerweise in der deutsch-jüdischen Kultur des 18. bis

Moral Conciousness", in: *History and Memory* 1/2 (Fall/Winter 1989), S. 35–60. Jörn Rüsen, „Historical Consciousness: Narrative Structure, Moral Function, and Ontogenetic Development", in: Peter Seixas (Hrsg.), *Theorizing Historical Conciousness,* (Toronto 2006), S. 63–85.

47 „Es ist in den letzten Jahren üblich geworden, von ‚jüdischer Kultur' zu sprechen. Die Sprachkonvention suggeriert ein fest umrissenes Gegenstandsfeld für die historische Beschreibung. ‚Jüdische Kultur' scheint vorderhand eine historische Entität zu sein, die sich von nicht-jüdischer Kultur unterscheiden lasse und als überhistorischer Kern quer durch die Jahrhunderte und Länder läuft. [...] Für die Moderne wird man das kaum ohne ideologischen Aufwand behaupten können. Der Begriff der Kultur beerbt hier allzu sehr den älteren der Weltanschauung. Gabriel Riesser, der Vizepräsident der deutschen Nationalversammlung der Paulskirche und erste jüdische Richter in Deutschland, hatte schon 1832 für sein Land einen charakteristischen Vergleich gewählt, der ausdrücken sollte, was ihm Deutschland bedeutet hat. Er vergleicht es mit der Luft, die er zum Atmen braucht: ‚Wer mir den Anspruch auf mein deutsches Vaterland bestreitet, der bestreitet mir das Recht auf meine Gedanken, meine Gefühle, auf die Sprache die ich rede, auf die Luft, die ich athme; darum muß ich mich gegen ihn wehren, wie gegen einen Mörder.' Die Redeweise von der ‚jüdischen Kultur' gibt also eine nicht unproblematische Identitätsvermutung vor." Cf. Gerhard Lauer, *Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung,* (Göttingen: Wallstein, 2008), S. 14.

20. Jahrhunderts ihren Ausgang nahm, blendet aber das bei Betrachtung einer kulturellen Minderheit Selbstverständliche, den tatsächlichen dominanten intellektuellen Einfluss der ubiquitären nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft auf diese Prozesse aus. So liegt es bereits systematisch in der Fragestellung begründet, dass sich aus Schwartz' immanenter Perspektive heraus die Frage gar nicht tiefgreifend formulieren lässt, welche externen Faktoren denn die innerjüdische Spinoza-Renaissance eigentlich ausgelöst und das Spinoza-Bild in der jüdischen Kultur geprägt haben.

Im Sinne eines Einwands von Karl Löwith soll an dieser Stelle also Erwähnung finden, dass die Geschichte der deutsch-jüdischen Rezeption Spinozas zugleich eine intellektuelle Abstrahierung aktueller Fragen der praktischen Ausgestaltung einer deutsch-jüdischen Kohabitation darstellte und auf einer überwiegend affirmativen Grundhaltung jüdischer Denker gegenüber der zeitgenössischen christlich-deutschen Kultur und einer weitgehenden Bejahung der Akkulturation basierte und in Einzelfällen (wie etwa bei dem schon genannten *Maskil* Moses Philipson) sogar zu einer vollständigen Abwendung vom Judentum führen konnte.[48] Sofern man die Haskala lediglich als Vorgeschichte einer jüdischen Nationalgeschichte begreift, können jene Phänomene, die sich nicht in einem teleologischen Sinne in diese Erzählung einfügen lassen, kaum Berücksichtigung finden. Damit steht diese Studie der Rezeption Spinozas durch die jüdischen Denker der Haskala in einem methodischen Spannungsverhältnis zu all jenen sozialgeschichtlichen Forschungsansätzen zur Haskala, die, wie zuletzt Shmuel Feiner, der in seiner jüngsten Studie den Versuch unternimmt, „die Geschichte dieser Revolution [der Haskala] vor allem aus einer innerjüdischen Perspektive darzustellen,"[49] in der jüdischen Aufklärung in erster Linie eine solitäre intellektuelle Erneuerung einer als spezifisch jüdisch zu beschreibenden Kultur sehen wollen, die sich sinnvoll aus sich selbst heraus herleiten und beschreiben ließe.

Dies betrifft im Detail gerade auch die mit dieser teleologischen Sichtweise der Haskala verbundene Abwertung der prominenten Rolle Moses Mendelssohns, dessen intellektueller Werdegang wesentlich durch die Auseinandersetzung mit der christlich-deutschsprachigen Kultur beeinflusst war und dem in der Geschichte der Entdeckung Spinozas durch die jüdischen Denker eine dominante Rolle zukam. Diese Rolle kann aber nicht beschrieben werden, wenn aus dem Blick gerät, dass Mendelssohns Sicht auf Spinoza konstitutiv durch seine Auseinandersetzung mit der christlich orientierten Mehrheitskultur geprägt und bestimmt war und später erst von anderen *Maskilim* als eine „innerjüdische" Perspektive aufgegriffen wurde. Daraus erhellt einerseits, dass das „Spinoza-Bild in der jüdischen Kultur" eigentlich wohl doch das Produkt – mindestens – zweier „Kulturen" ist, dass andererseits gerade dieser Umstand im rhetorischen Ringen der *Maskilim* um eine „jüdische" Antwort

48 Cf. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie,* (Stuttgart: Kohlhammer, 1953), S. 12: „Wir verstehen – und missverstehen – alte Autoren im Licht unserer zeitgenössischen Vorurteile, indem wir das Buch der Geschichte von der letzten Seite zurück zur ersten lesen. Diese Umkehrung der gewohnten Art historischer Darstellung wird de facto selbst von denen ausgeübt, die von vergangenen Zeiten zu neueren fortschreiten, ohne sich ihrer gegenwartsbedingten Beweggründe bewußt zu werden."

49 Cf. Feiner (2007), S. 15.

auf die Moderne nicht immer deutlich artikuliert wurde.[50] Aus diesem Umstand resultiert nicht allein die Methode, nach der zeitgenössische Quellen zum Sprechen gebracht werden sollen, sondern determiniert auch die inhaltlichen Befunde, wie sich an der Spinoza-Rezeption Moses Mendelssohns zeigt: So gelangt neben Schwartz, der von einer „ambivalenten" Haltung Mendelssohns zu Spinoza spricht, auch Ursula Goldenbaum in ihren verdienstvollen Untersuchungen zu dem Resultat einer „schwierigen Beziehung", die Mendelssohn zu Spinoza geführt habe.[51] Dieses summarische Urteil geht von der Prämisse aus, die geschlossene Gesamtmenge der verbürgten und in sich zum Teil widersprüchlich erscheinenden Einlassungen Mendelssohns zum Thema „Spinoza" ergäbe das geschlossene oder höchstens chronologischen Variationen unterliegende Bild eines Denkers, der in autonomer Weise um die Formulierung seiner mutmaßlich kohärenten intellektuellen Position ringt.

Doch erst wenn man Mendelssohns, im Gegensatz etwa zu Kant, pädagogisches, da (wie auch Spinoza) von einer graduell unterschiedlichen Fassbarkeit aufgeklärter Anliegen durch die Rezipienten ausgehendes Aufklärungsparadigma veranschlagt, das in Sachen Spinoza nicht etwa zu ambivalenten, sondern, auf unterschiedlichen Diskursebenen mit verschiedenen Adressaten vielmehr zu kontextsensitiv differenzierten Urteilen über Spinoza gelangte, lässt sich das intellektuelle Drama von Mendelssohns Spinoza-Rezeptionen auch aus den Quellen heraus erklären. Mendelssohns „Ambivalenz" in Sachen Spinoza, so soll in den beiden ihm in der vorliegenden Arbeit gewidmeten Kapiteln herausgearbeitet werden, verweist weniger auf eine autonome intellektuelle Haltung des Philosophen, als vielmehr auf seine Ambivalenz hinsichtlich seines Status als Jude gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, der über das Thema Spinoza implizit verhandelt wurde.

Erst mit diesem Ausgangspunkt eines interkulturellen und durchaus auch von Missverständnissen und Judophobie geprägten Dialoges über Spinoza lässt sich in Mendelssohns Spinoza-Bild durchaus auch noch jene konstruktivistische und manchmal fast tragische Ironie ihres Urhebers nachweisen, die Schwartz bei den nachgängigen Konstrukteuren einer jüdischen Moderne im Zeichen Spinozas intellektuell zu vermissen scheint.[52] Denn

---

50 Cf. Shmuel Feiner, *Moses Mendelssohn. Ein jüdischer Denker in der Zeit der Aufklärung,* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009). David Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment,* (London: Peter Halban, 1996). David Sorkin, „Die zwei Gesichter des Moses Mendelssohn", in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* Nr. 4 (1993), S. 275–289.

51 Cf. Ursula Goldenbaum,, „Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza", in: Eva Schürmann, Norbert Waszek, Frank Weinreich, (Hrsg.)*, Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts,* (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002), S. 265–317; [*Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abteilung II: Untersuchungen,* Band 44].

52 Cf. Schwartz (2007), S. 18: "The cementing of an image of Spinoza as the 'founding father' of Jewish historical criticism depended in large measure on a mythic thinking that collapsed temporal distances. The re-appropriation of Spinoza frequently went hand-in-hand with a wresting of the heretic from his seventeenth-century context to serve as a hero and exemplar for nineteenth- and twentieth-century Jews in search of an author for their nontraditional identities. The Spinoza of history – the Spinoza who was celebrated for distinguishing between what thinkers would call 'history' and 'memory' – was little competition for the Spinoza of memory. Among the intriguing aspects of his Jewish reception is the fact that many of his champions shuttled between these modes of apprehending the past."

weder lassen sich die ursprünglichen Motive der innerjüdischen Spinoza-Rezeption auch nur ansatzweise allein aus einem biographisch oder geistesgeschichtlich isolierten jüdischen „Binnendiskurs" heraus ableiten, noch kann im Falle von Spinoza eine widerspruchsfreie Kausalkette intellektueller Interventionen und ihrer beabsichtigten materialen Folgen nachgewiesen werden. Im Falle Mendelssohns soll daher die Prominenz Spinozas in seiner intellektuellen Entwicklung als Denker auf externe Faktoren zurückgeführt werden. Mit dem Namen Spinozas verbanden sich in der intellektuellen „Mitte" im deutschen Kulturraum – und auf Anschluss an diese zielte Mendelssohn – nicht zuletzt auch judophobe Ressentiments. Als diskursive Verhandlungsmasse begriffen, begegnete Mendelssohn in „Spinoza" folglich zugleich dem Eigenen wie dem Fremden. Dass Mendelssohn in mehreren Publikationen soviel Sorgfalt auf Spinoza verwandte, stellte oft genug einen Reflex auf die anhand der Spinoza-Frage artikulierte Judophobie nichtjüdischer Denker dar.[53]

Eine solche Interpretation muss sich nicht auf den Einwand reduzieren lassen, dass es dabei „um die jüdische Verinnerlichung der antisemitischen Sichtweise, die in der jüdischen Kultur einen dem christlichen Universalismus entgegengesetzten Partikularismus" sieht, gehen muss.[54] Beschränkt man sich nämlich zu einseitig auf eine jüdische Außen- oder Innenperspektive, um die hier im folgenden nachgezeichneten Rezeptionsprozesse philosophiegeschichtlich wieder auf den Punkt bringen zu wollen, rächt sich das insofern, als dass das mögliche Resultat am Aufwand gemessen erschreckend banal erscheinen könnte: "Yet for all the variability in Spinoza's Jewish appropriation, there was one consistent strand, I will argue: his association with the new."[55] Nur die Literarizität im Ausdruck eines solchen Befundes lässt sich steigern, indem man mit David Biale zu der Metapher greift, Spinoza habe als ein "palimpsest for a variety of constructions of modern Jewish identity" gedient.[56] Doch ist dies nicht bereits ein halbes Eingeständnis, die eigentliche Hauptsache, der „Urtext" des untersuchten Themenkomplexes entziehe sich womöglich doch noch dem analytischen Blick? Wie sollte denn eine Form ohne – oder mit sehr ungewissem – Inhalt eine sich über mehrere Jahrhunderte erstreckende wirkungsmächtige Kontinuität beanspruchen können?

Erst wenn man „the new" als das dialogisch schon vorhandene Andere begreift, also die spannungsgeladene Kohabitation von jüdischer Minderheit und nichtjüdischer Mehrheit

53 Cf. Lauer (2008), S. 23: „Eine Minderheit kann nun kaum anders, als mit der sie einschließenden Mehrheit vielfach verwoben zu sein, auch wenn sie durch äußere und innere Regularien und Institutionen separiert lebt. Entwicklungen in der Mehrheitskultur bleiben daher nicht ohne Effekt auf die Minderheit. Aber die Regeln, nach denen die Minderheit die Veränderungen in ihrer Umwelt aufnimmt, sind jeweils die eigenen. Ihren strukturellen Besonderheiten ist daher Rechnung zu tragen. Nicht um ‚Einfluss' geht es noch darum, eine geschlossene jüdische Tradition isoliert zu untersuchen, sondern darum, Regeln aufzuzeigen, nach denen Mehrheit und Minderheit ihre Bedeutungszuweisungen aushandeln."

54 Cf. Yitzhak Melamed, „Salomon Maimon et l'échec de la philosophie juive moderne", in: *Revue Germanique Internationale* 9 (2009), S. 174–187.

55 Cf. Schwartz (2007), S. 19.

56 Cf. David Biale, „Historical Heresies and Modern Jewish Identity", in: *Jewish Social Studies* 8 (2002), S. 112–132; hierzu: S. 115.

wieder als grundierenden Hintergrund in die Betrachtung einbezieht, bekommt das frei flottierende *Spinoza image* wieder eine Konturierung und wird, wie Leo Strauss das im Jahre 1932 beschrieben hat, als Verhandlungsmasse einer jüdisch-christlichen Kohabitation in der Moderne sichtbar.[57] So soll hier dem von Gerhard Lauer vorgeschlagenen Paradigma gefolgt werden, das Interesse auf jene Ränder der Kommunikation zu lenken, „an denen Mehrheits- und Minderheitskultur ineinander übergehen. Zu vermuten ist, dass gerade an diesen Übergängen soziale Prozesse und literarische Sinnbildungen so signifikant verklammert sind, dass besser verstehbar wird, wie literarische Sinnbildungen funktionieren."[58]

Damit entgeht man zugleich der geschichtspolitischen Verlegenheit, die hier im folgenden in ihrer Rezeption Spinozas vorgestellten jüdischen Denker in viele unterschiedliche Kategorien einordnen – oder schlimmer noch: aussortieren zu müssen – wie es sich zwangsläufig ergäbe, wenn man etwa alternativ zu Schwartz' Kategorie der „jüdischen Kultur" der Anregung Christoph Schultes folgte, zwischen „aufgeklärten Juden" und jenen, die sich ab 1770 in der Haskala als einer Aufklärungsbewegung engagierten und damit erst den Titel *Maskilim* verdienten, zu differenzieren.[59] Mit der Kategorisierung gerät nämlich aus dem Blick, dass „aufgeklärte Juden" zu unterschiedlichen Zeiten auch unterschiedliche Rollen einnehmen konnten. Mit guten Argumenten könnte man Moses Mendelssohn, der sich nur partiell in der Haskala engagierte, als *„Maskil"* disqualifizieren. Gleiches gilt für Salomon Maimon, der im deutschsprachigen Diskurs der Philosophie ebenso zu Hause war, wie er seinen Maimonides-Kommentar *Giḇʿaṯ haMmōrę* für ein traditionell gebildetes jüdisches Publikum auf Hebräisch schrieb – am Ende aber in Glogau außerhalb der Friedhofsmauer beerdigt wurde.

Dieser Umstand könnte ihn für den Begriff der „jüdischen Kultur" sicherlich ebenso disqualifizieren wie einen Moses Philipson, der elf Jahre nach Abfassung seines Spinoza-Büchleins die Taufe annahm, oder Mordechai Gumpel Schnaber-Lewisohn, der zwar Hebräisch schrieb, sich aber mit Ausnahme eines kleinen Beitrages zur Zeitschrift המאסף *[haMᵊʾassēp̄; Der Sammler]* zeitlebens von den Kreisen der Haskala fernhielt, also mit Recht, ebenso wie

57 Cf. Leo Strauss, „Das Testament Spinozas", in: Ders., *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften. Unter Mitwirkung von Wiebke Meier herausgegeben von Heinrich Meier,* (Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 1996), S. 415–422; [*Gesammelte Schriften/Leo Strauss;* Bd. 1].

58 Cf. Lauer (2008), S. 26.

59 «En discutant de la Haskala et des philosophes juifs des Lumières, il convient de distinguer entre les Juifs éclairés, c'est-à-dire des Juifs cultivés, et qui sont actifs dans le contexte des Lumières allemandes et européennes, et ceux qu'on apelle les maskilim, les auteurs les plus activement engagés dans la Haskala au sens étroit du terme, c'est-à-dire le mouvement des Lumières juives d'après 1770, dans ses initiatives, ses institutions et ses actions. [...] Cette distinction vaut aussi pour les publications des Juifs éclairés: il faut distinguer entre les publications qui s'adressaient au public éclairé en général, qu'il fût chrétien, juif ou autre, et les publications issues de l'engagement pour la Haskala, écrites dans l'esprit des Lumières spécifiquement juives ou promouvant en général les objectifs de la Haskala. En triosième lieu, il y a des écrits qui poursuivent les deux objectifs à la fois, qui cherchent à éclairer le public en général, mais aussi spécifiquement les Juifs.» Cf. Christoph Schulte, „Livres savants et philosophiques des auteurs juifs du XVIIIe siècle. Une vue d'ensemble", in: *Revue Germanique Internationale* 9 (2009), S. 11–21; Zitat: S. 12.

Maimon, als „Außenseiter der Haskala“ tituliert werden kann. Ohne diese Außenseiter, die sich entweder von der jüdischen Religiosität entfernten oder dem Euchel-Kreis fernblieben, müsste allerdings unverstanden bleiben, wie und wodurch motiviert der Name Spinoza schließlich auch in die erst definitorisch mühsam isolierten hebräischen Diskurse der Russischen und Galizischen Haskala eindringen konnte. Insofern soll der hier gewählte Ansatz im Sinne Lauers die engen Definitionen von Gruppenzugehörigkeit eher in Frage stellen, als sie weiter zu präzisieren, und stattdessen die Phänomene des interkulturellen Übergangs historisch in den Vordergrund rücken.

Die Herleitung der Fragestellung in der vorliegenden Arbeit

In der vorliegenden Arbeit wird die Fragestellung in sechs Schritten untersucht. Im ersten Kapitel steht mit den *Philosophischen Gesprächen* Mendelssohns erste deutschsprachige Veröffentlichung von 1755 im Mittelpunkt. Hier soll eingangs geklärt werden, unter welchen Umständen und mit welchen Motiven Spinoza zum Thema eines jüdischen Aufklärers in Deutschland werden konnte. Dabei soll argumentiert werden, dass Mendelssohn hier auf ein intellektuelles Bedürfnis (oder ein Vorurteil) in der Mehrheitsgesellschaft reagierte, die einen Nexus zwischen „jüdischer Intellektualität“ und dem kontroversen Denker Spinoza bereits voraussetzte. Auf dieser Basis soll Mendelssohns philosophischer Text dann als Intervention interpretiert werden, diesem Bild entgegenzutreten und die geistesgeschichtliche Bedeutung Spinozas aus der Sicht eines jüdischen Denkers, der darin die Reputation des Judentums auf spezifische Weise gefährdet sah, zu depotenzieren. Gleichzeitig unternahm Mendelssohn hier den Versuch, nicht die Philosophie Spinozas, aber doch anhand seiner kontroversen Rezeption die Rolle der dissidenten Minderheitenposition im allgemeinen zu problematisieren und damit seine eigene intellektuelle Agenda des Werbens für einen respektvoll geführten interkulturellen Dialog zu formulieren.

Implizit wird hier sichtbar, dass das Thema Spinoza nicht etwa durch einen autonomen Entscheidungsakt der Gründungsfigur der deutsch-jüdischen Aufklärung zum Gegenstand einer innerjüdischen Aufklärungsdebatte wurde, sondern umgekehrt der Verlauf der Spinoza-Rezeption in der christlichen Gesellschaft sowie eine durch eine stereotype Außensicht auf den jüdischen Intellektuellen determinierte Erwartungshaltung nichtjüdischer Denker dazu führten, dass Spinoza auf die intellektuelle Tagesordnung kam. Dieser Erwartungshaltung der Mehrheitsgesellschaft soll im zweiten Kapitel anhand einer Quellenbetrachtung weiter nachgegangen und exemplarisch belegt werden, dass der Zusammenhang von religiöser Dissidenz, Judentum und dem Denken Spinozas tatsächlich aus verschiedenen Perspektiven (radikal aufklärerischen wie orthodoxen, idealisierender wie verdammender Bilder des Jüdischen) eine kritische intellektuelle Größe darstellte, die die im ersten Kapitel gelieferte Deutung der *Philosophischen Gespräche* als einer Intervention Mendelssohns gegen diesen Umstand plausibel erscheinen lässt.

Im dritten Kapitel wird die kulturelle Perspektive gewechselt und nachzuzeichnen versucht, welche zeitgenössischen Bilder Spinozas aus jüdischer Sicht zu belegen sind, die

Mendelssohns Diskussion Spinozas auf das Judentum bezogen interpretierbar machen. Dabei geht es zunächst um den über Spinoza verhängten Bann *(ḥerem)* und die Frage, ob daraus für einen zeitgenössischen Juden ein Verbot abgeleitet werden konnte, sich mit den Schriften Spinozas zu befassen oder dessen Namen auch nur zu verwenden. Abschließend werden hier Zeugnisse vorgestellt, die belegen, dass Spinoza auch schon vor Mendelssohn von anderen jüdischen Denkern im niederländisch-sephardischen Umfeld diskutiert wurde, und selbst der frühe Mendelssohn im deutschsprachigen Raum mit seiner Thematisierung Spinozas nicht alleine dastand. Sogar innerhalb der hebräischen Literatur wurde in dieser Zeit schon in Deutschland innerjüdisch auf Spinoza Bezug genommen, wie die hier vorgestellte Quelle des Frankfurter Arztes Ascher Anschel Worms (ca. 1695–1759) belegt. Damit relativiert sich die Mendelssohn in Sachen Spinozas zuweilen retrospektiv attribuierte Rolle eines innerjüdischen Tabu-Brechers.

Dennoch spielte, wie im vierten Kapitel gezeigt wird, Spinoza in Mendelssohns weiteren Schriften eine kontinuierlich prominente Rolle. In der Analyse dieser Texte kommen nun auch weiterhin jene Faktoren zum Tragen, die bereits im ersten und zweiten Kapitel herausgearbeitet wurden und die auf den Umstand Bezug nehmen, dass Mendelssohns intellektuelle Beschäftigung mit Spinoza vor allem durch seine Kontroversen mit der christlichen Mehrheitsgesellschaft um das „Bild des Jüdischen", dem Mendelssohn eine neue Prägung geben wollte, determiniert waren. Die einzige Ausnahme hiervon bildet Mendelssohns Ästhetik, deren implizite Beeinflussung durch die Affektenlehre in Spinozas *Ethik* ein Beleg dafür ist, dass Mendelssohn den Denker Spinoza nachweislich auf einem philosophischen Fachgebiet wertschätzte, das ausgerechnet nicht zum Gegenstand öffentlichkeitswirksamer Debatten wurde. Ansonsten setzte sich das für die *Philosophischen Gespräche* entwickelte Paradigma in Mendelssohns intellektueller Vita weitgehend unverändert fort: Zu weiteren exemplarischen „Rettungen" Spinozas als einer dissidenten Minderheitenmeinung, die ihren Anteil an der Wahrheit reklamieren könne, traten Veröffentlichungen, die vor allem Mendelssohns unverändertes Anliegen einer „Depotenzierung" Spinozas bei seiner an diesem Thema fortgesetzt und in wachsendem Maße interessierten deutschsprachigen Leserschaft erkennbar werden lassen.

Unter der Prämisse, dass das Spinoza-Bild in der christlichen Mehrheitsgesellschaft (in der Wahrnehmung Mendelssohns) mit dem Bild des Jüdischen verbunden war, erklärt sich, wie diese oft „unfreiwillig" erscheinenden Interventionen Mendelssohns in Sachen Spinoza motiviert gewesen sein mögen. Daraus lassen sich zwei Schlussfolgerungen ableiten: Zum einen stellt diese Analyse Mendelssohns Beschäftigung mit Spinoza in einen klaren soziointellektuellen Repressionszusammenhang, zum anderen muss daher das von ihm zu diesem Themenbereich Überlieferte kein kohärentes Gesamtbild seiner persönlichen philosophischen Sicht auf Spinoza repräsentieren. So soll sich in diesem Kapitel die Eingangsthese bestätigt finden, dass sich in Mendelssohns öffentlichen Einlassungen zu Spinoza kein „ambivalentes" oder „schwieriges" intellektuelles Verhältnis zum Denker Spinoza, sondern zur deutschen Öffentlichkeit in der Frage nach dem Bild des Jüdischen widerspiegelt. Das Korpus der verschiedenen Quellen, in denen Mendelssohn sich zu Spinoza äußerte, ordnet sich deshalb von „privaten" Briefen und Gesprächen zu „öffentlichen"

Druckwerken, in denen der Rezeptionskontext vom Verfasser unterschiedliche inhaltliche Akzentsetzungen verlangte. Die lebenslange Internalisierung dieser kontroversen Struktur determinierte auch Mendelssohns unflexible, defensive Vorgehensweise im späteren Spinozastreit mit Jacobi.

Damit dreht sich auch die Perspektive des Erkenntnisinteresses: Mendelssohns Einlassungen zu Spinoza erlauben weniger Urteile hinsichtlich inhaltlich belastbarer Aussagen einer ersten (inner-)jüdischen Rezeption dieses Denkers, als dass sie ein Bild für das fragile Statusbewusstsein eines noch solitären jüdischen Denkers in einer christlichen Mehrheitsgesellschaft zu zeichnen erlauben. So soll exemplarisch gezeigt werden, dass nicht nur das friedliche Voneinander-Lernen, sondern auch Gewaltakte, diskursive und nicht-diskursive, als inhärenter Bestandteil der intellektuellen Austauschprozesse zwischen Kulturen begriffen werden können. In gleicher Weise hat bereits Amnon Raz-Krakotzkin die Wirkungen der katholischen Zensur auf das Korpus hebräischer Texte im Italien der Renaissance untersucht und darauf gedrängt, auch die intellektuell produktiven Nebeneffekte dieser Repression in den Blick zu rücken: "As such, censorship must be seen as a means of incorporating Jewish literature into Christian discourse and into the category of permitted knowledge." Der Gewaltakt der Zensur hat also weitere unabsehbare Konsequenzen, er hinterlässt Spuren, die das eigene zum anderen machen: "The Christian perspective cannot thus be simply presented as 'external' – it is part of a Jewish text, part of internal discussion of Jewish identity."[60] Diese von Raz-Krakotzkin dargestellte Konsequenz soll hier anhand von Quellen auch für die weitere innerjüdische Rezeption Spinozas beschrieben werden.

Die besondere Ironie der weiteren innerjüdischen Rezeption Spinozas liegt darin, dass das hohe posthume Ansehen, dass Mendelssohn bei den Denkern der Haskala genoss, dazu führte, dass auch die namhafte Rolle, die Spinoza in Mendelssohns deutschsprachigen Texten spielte, wie auch das durch den Spinozastreit weiter angefachte Interesse an Spinoza in der nichtjüdischen Welt Spinoza nach Mendelssohns Tod auch in den innerjüdischen Debatten der *Maskilim* einen markanten Platz sicherten, während der ursprüngliche Repressionskontext in Vergessenheit geriet, durch die späteren Denker jedenfalls nicht mehr problematisiert wurde. Hiervon handelt das fünfte Kapitel, das der weiteren Rezeption Spinozas durch die *Maskilim* nach Mendelssohns Tod gewidmet ist. Hier werden mit Marcus Herz, Isaak Euchel, Saul Ascher, Salomon Maimon, Mordechai Gumpel Schnaber-Loewisohn und Moses Philipson völlig unterschiedliche Denker in den Blick genommen, die den von Mendelssohn ausgehenden Impuls für eine Thematisierung Spinozas auch innerhalb des jüdischen Binnendiskurses der Haskala fruchtbar machten.[61]

---

60 Cf. Amnon Raz-Krakotzkin, „Censorship, Editing, and the Reshaping of Jewish Identity: The Catholic Church and Hebrew Literature in the Sixteenth Century", in Allison P. Coudert, Jeffrey S. Shoulson, *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe,* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), S. 125–155; hierzu: S. 144.

61 In der von Christoph Schulte beschriebenen doppelten Vermittlerrolle der Haskala zwischen nichtjüdischer und jüdischer Welt einerseits und allgemeiner Aufklärung halachisch observanter Welt andererseits lassen sich in sprachlicher Hinsicht – zumindest idealtypisch – ein „Binnendiskurs" und ein „Außendiskurs" unterscheiden: In ihren deutschsprachigen Veröffentlichungen beteiligten sich

Dies schlug sich zum einen in deutschsprachigen Texten nieder, die wie Saul Aschers *Leviathan* unter Berufung ausgerechnet auf Mendelssohn und Spinoza für eine Relativierung der halachischen Observanz in der jüdischen Religion warben, betraf aber auch die hebräischen Texte Isaak Euchels, Salomon Maimons und Mordechai Schnaber-Loewisohns, die in einem neuerlichen Akt der Übersetzung den Namen Spinoza erstmalig auch einem traditionellen osteuropäischen Lesepublikum zugänglich machten.

Diese „Übersetzung" ins Hebräische musste für die neuen philosophischen Inhalte erst Begriffe in der alten Sprache finden, die diesem Publikum verständlich waren. Unter Zuhilfenahme der jüdischen Tradition, wie sie zuvor von der christlichen Tradition (namentlich des im zweiten Kapitel behandelten christlichen Kabbalisten Johann Georg Wachter) interpretiert und so auch von Mendelssohn (in allerdings ablehnender Weise) aufgegriffen worden war, bot sich nun eine summarische Rückübersetzung des Ideengebäudes Spinozas und seiner Philosophie der Immanenz als eine Form von kabbalistischem Denken an. In diesem bei Euchel und Maimon zu beobachtenden Vorgang zeigte sich einerseits, dass der formale Akt der Übersetzung ins Hebräische durch die Limitation der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten auch eine inhaltlich-philosophisch neue Qualität erzeugte und dass andererseits diese Interpretationsfigur des scheinbar weitgehend hermetischen hebräisch-jüdischen Binnendiskurses direkt durch eine „nichtjüdische" Interpretation von Kabbala inspiriert worden war.

Damit war in den hebräischen Diskursen der preußisch-deutschen Haskala eine Entwicklung eingeleitet worden, die in den Quellen der Galizischen und Russischen Haskala im 19. Jahrhundert ihre direkte Fortsetzung fand. Das sechste Kapitel dieser Arbeit, das diesen Zusammenhängen gewidmet ist, muss sich deshalb einer chronologischen Zweiteilung bedienen. Während in Deutschland mit dem Wechsel zum 19. Jahrhundert die jüdische Aufklärung an ihr Ende gelangte und im allgemeinen deutschsprachigen philosophischen Diskurs aufging, setzte sich die Haskala in Osteuropa in den jüdisch bewohnten Gegenden Galiziens und des Russischen Reiches fort. Der erste Abschnitt dieses sechsten Kapitels verfolgt als Ausklang zum vorherigen Kapitel die weitere Entwicklung der Rezeption Spinozas durch jüdische Denker in der Assimilationszeit im deutschsprachigen Kulturraum, insofern, als dass Spinoza zur Reflexionsfolie einer weiterhin partikularen jüdischen Identität zumindest als *subculture* avancierte. Damit fand Spinoza auch dort seinen Platz, wo mit der Akkulturation (neben dem Nationalismus) die *eine* idealtypische jüdische Antwort auf die Moderne gegeben wurde. Doch mit der „Wissenschaft des Judentums" und den akademischen Studien einer neuen professionalisierten Rabbiner-Elite nahm die intellektuelle

---

die *Maskilim* an den allgemeinen Themen der Spätaufklärung; in den hebräischsprachigen Publikationen wurde hingegen primär das innerjüdische Lesepublikum angesprochen. Beide Diskurse wiesen hinsichtlich ihrer Rezeption wie auch ihrer inhaltlichen Gewichtung damit erhebliche Ungleichheiten auf: Standen in den deutschsprachigen Werken die Fragen der bürgerlichen Verbesserung und die Vermittlung partikularer Anliegen der Minderheit im Vordergrund, nutzen die *Maskilim* den innerjüdischen Diskurs für das Werben um nichtjüdische Bildung und das Austragen innerreligiöser Konflikte, etwa um die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Deutsche oder die Frühbeerdigung. Cf. Schulte (2002/jüdische Aufklärung), S. 30–31.

Entwicklung in Deutschland auch weiteren Einfluss auf die aufklärerischen Strömungen im Judentum, die zeitlich parallel in Osteuropa noch unter dem Begriff der „Haskala" firmierten und deshalb ebenfalls in den Rahmen dieser Arbeit gehören. Ihnen ist der zweite Abschnitt des sechsten Kapitels gewidmet.

Während sich die Anfänge der osteuropäischen Haskala in Sachen Spinoza, etwa bei Pinchas Eliyahu Hurwitz, Isaak Bär Lewinsohn oder Nachman Krochmal, deutlich als textliche Echos der hebräischen Schriften Maimons und Euchels identifizieren lassen, also einen unmittelbaren Einfluss der preußisch-deutschen Haskala bezeugen, traten mit Meir Halevi Letteris und Senior Sachs in hebräischer Sprache bald auch originellere Plädoyers für eine Wiederentdeckung Spinozas als eines jüdischen Denkers in den Vordergrund, die sich jetzt ausdrücklich auf neuplatonistische Deutungen der jüdischen Religion beriefen. Noch musste Spinoza, um hier als jüdischer Denker zu gelten, als mit einem neuen, weitgefassten Begriff von jüdischer Religiosität im Einklang stehend begriffen werden. Mit dem *Maskil* Salomon Rubin, der erstmals Übersetzungen einiger wichtiger Werke Spinozas ins Hebräische verfasste und die Bedeutung seiner „Hebräischen Grammatik" für die Renaissance des Hebräischen hervorhob, begann sich eine neue Entwicklung abzuzeichnen, die, wiederum unter Zuhilfenahme Spinozas, bereits auf die zweite jüdische Antwort auf die Moderne, das Bewusstsein einer jüdischen Nationalkultur und den beginnenden Zionismus, verwies.

Der Ausklang dieses letzten Kapitels der Haskala widmet sich folgerichtig dem Einfluss des sephardischen Philosophen auf die frühen Denker des Zionismus, der ohne die „nationale" Deutung Spinozas in der osteuropäischen Haskala nicht denkbar gewesen wäre: Nachum Sokolow und Joseph Klausner verwarfen das Postulat, Spinoza im Einklang mit der jüdischen Religion deuten zu müssen, und positionierten ihn ausdrücklich als innerjüdischen religiösen Dissidenten, der problemlos einem säkularen Kulturbegriff des Zionismus subsumiert werden konnte. Auf diese Argumente stützte sich wiederum das Plädoyer Ben Gurions, das kulturelle Erbe der Philosophie Spinozas dem neubegründeten Staat Israel anzuempfehlen.

Damit sollen sich summarisch zwei Dinge zeigen: Zum einen bestätigt sich die These Daniel Schwartz', derzufolge das „Spinoza-Bild" in der jüdischen Kultur eine von ihrem realen Ursprung weitgehend unabhängige Existenz führte; Spinozas Philosophie und sein persönlicher Werdegang begleiteten den Weg der jüdischen Intellektuellen in die Moderne auf völlig unterschiedliche Weisen und ließen sich von ganz gegensätzlichen Rezeptionsprozessen und politisch-theologischen Programmen vereinnahmen. Zum anderen beschreibt der Weg Spinozas in das neuzeitliche jüdische Denken einen Prozess der Übersetzung, der Jan Assmanns Plädoyer für eine Aufhebung der „Mosaischen Unterscheidung" als einem politisch-religiösen Konfliktfaktor hier nicht als ein ethisches Postulat im Sinne Lauers, sondern anhand der hierzu im weiteren vorgelegten und ausgewerteten Quellen schlichtweg als empirische Realität darstellen lässt. Als unilateral von einer jüdischen oder nichtjüdischen Kultur initiierter Prozess ist Übersetzung nicht denkbar. Wie auch durch die zeitgleich mit Spinoza erfolgende Rezeption Kants durch die Denker der Haskala augenscheinlich wurde, büßte die Metaphysik ihren Legitimationsvorsprung für eine präskriptive Herleitung kultureller und zivilrechtlicher Distinktionen dabei nachhaltig ein.

1 Spinoza als Entréebillet in die deutsche Philosophie – „Daß auch ein andrer als ein Christ, daß Spinosa an der Verbesserung der Weltweisheit einen grossen Antheil hat“ (Mendelssohn)

Auf den ersten Blick muss es überraschen, dass die erste deutschsprachige Veröffentlichung eines jüdischen Aufklärers in Deutschland in weiten Teilen ausgerechnet dem niederländisch-sephardischen Philosophen Baruch Spinoza gewidmet ist, einem Denker, dem Jonathan Israel zufolge im Urteil der gelehrten und theologischen Öffentlichkeit des 18. Jahrhunderts die zweifelhafte Ehre zukam, als ein Herausforderer der Glaubensfundamente offenbarter Religionen, überlieferter Moral und Tradition sowie göttlich begründeter politischer Herrschaft und somit als der „supreme philosophical bogeyman of Early Enlightenment“[1] schlechthin zu gelten – eine Projektionsgestalt, deren Gegnern es nach dem Urteil Fritz Mauthners darüber hinaus besonders zustatten gekommen sei, „daß Spinoza jüdischen Stammes war; daß man also den immer bereiten Judenhaß gegen ihn aufreizen konnte“.[2]

Damit ist noch gar nicht dem weiteren Umstand Rechnung getragen, dass Spinozas Philosophie zugleich einigen grundlegenden traditionellen Lehren des Judentums fundamental widersprach.[3] Von gleich zwei Seiten stand die Reputation dieses Philosophen also im Widerspruch zu den von der Geistesgeschichte später herausgestellten Anliegen der mit Mendelssohn beginnenden jüdischen Aufklärung, der an einer Verbesserung der intellektuellen und gesellschaftlichen Teilhabe der im christlichen Kontext randständigen Minderheit sowie an einer behutsamen innerjüdischen Reform unter Bewahrung der eigenen Traditionen gelegen war.[4] Dennoch erscheint die sich im Deutschland des späten 18. Jahrhunderts

---

1 Cf. Israel (2001), S. 159.

2 Cf. Fritz Mauthner, *Spinoza. Ein Umriß seines Lebens und Wirkens,* (Dresden: Carl Reissner, 1921[2]), S. 15. So auch Goetschel: “Spinoza’s Jewishness presents a scandal for philosophy because his approach articulates a profoundly and unreservedly outlook that forces philosophy to rethink the claim to universality. […] Spinoza is so unabashedly provocative, because his universalism is founded in his particularity, his Jewishness.” Cf. Willi Goetschel, *Spinoza’s Modernity. Mendelssohn, Lessing, Heine,* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2004), S. 5; *[Studies in German Jewish Cultural History and Literature].*

3 Cf. Michael A. Meyer, „Reform Jewish Thinkers and Their German Intellectual Context“, in: Jehuda Reinharz/Walter Schatzberg (Hrsg.), *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War,* (Hanover, NH: University Press of New England, 1985), [Essays based on papers delivered at the International Conference on German Jews, held at Clark University, Worcester, Massachusetts, October 8–11, 1983.], S. 64–84; hierzu: S. 65.

4 „Aufklärung konnte und sollte nicht erreicht werden um den Preis der Selbstaufgabe der jüdischen Identität, konkret: der Taufe oder der Selbstverleugnung der jüdischen Herkunft und Traditionen. […] Die Haskala forderte darum nicht nur die Aufklärung aller Juden als Juden, sondern auch die

formierende jüdische Aufklärungsbewegung Haskala bereits in ihrer Vorgeschichte[5] mit dem Namen Spinozas eng verbunden.[6] Als der Philosoph Moses Mendelssohn mit der Veröffentlichung seiner *Philosophischen Gespräche*[7] in den deutschsprachigen Aufklärungsdiskurs eintrat – das Werk erschien 1755 bei Christian Friedrich Voß in Berlin –, fand sich bereits in diesem Erstlingswerk in deutscher Sprache[8] eine zumindest partiell affirmative Bewertung

---

Aufklärung aller Menschen über die Juden und ihre Religion." Cf. Christoph Schulte, *Die jüdische Aufklärung: Philosophie, Religion, Geschichte,* (München: Beck, 2002), S. 28–29.

5 Auf die Periodisierungsproblematik der Haskala wurde in der Einleitung dieser Arbeit im Zusammenhang mit der Unterscheidung eines sozialgeschichtlichen von einem ideengeschichtlichen Ansatz ausführlicher eingegangen.

6 „Man gewinnt den Eindruck, als ob Mendelssohn hier dem Stolz der Deutschen auf Leibniz und Wolff das Wort redete, um dadurch Gelegenheit zu haben, seinen, des Juden, Stolz auf Spinoza ins rechte Licht zu setzen." Cf. Alexander Altmann, *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik,* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1969), S. 6. Ebenso: Ze'ev Levy, *Baruch Spinoza – Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland,* (Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 2001), [*Judentum und Christentum;* Bd. 2], S. 24: „Im großen Ganzen enthält dieses Büchlein [die *Philosophischen Gespräche*], trotz Lessings Lobpreisungen, noch wenig eigene Gedanken von Mendelssohn, aber das Besondere und Eigenartige darin ist die Stellungnahme für Spinoza. Das beweist unter anderem, daß das Problem Spinoza ihn von früh an sehr beschäftigt hat."

7 Cf. Anonym [Moses Mendelssohn], *Philosophische Gespräche,* (Berlin: Christian Friedrich Voß, 1755). Eine revidierte Fassung erschien in: *Moses Mendelssohns Philosophische Schriften,* Erster Theil, (Berlin 1761; Nachdruck 1771). Zitiert wird nach der folgenden Ausgabe: Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe,* Band I. Schriften zur Philosophie und Ästhetik, bearbeitet von Fritz Bamberger, S. 1–39 [Erstfassung], S. 335–377 [revidierte Fassung]; im weiteren: *JubA.*

8 Die Frage, bei welchem Werk es sich tatsächlich um Mendelssohns erste Schrift handelte, war in der Forschung lange Zeit ungeklärt. Während Haim Borodianski als Herausgeber des 14. Bandes der Jubiläumsausgabe und in dessen Nachfolge auch Alexander Altmann behaupten, dass es sich bei Mendelssohns *Philosophischen Gesprächen* von 1755 um dessen allererste Publikation überhaupt handelte, liefert Eva J. Engel den Nachweis, dass dieser Ehrentitel vielmehr einem bereits fünf Jahre zuvor erschienen hebräischen Druckwerk zuerkannt werden müsse, nämlich der vom einundzwanzigjährigen Mendelssohn 1750 (anscheinend gemeinsam mit einem Freund namens Tobias Bock) herausgegebenen kurzlebigen Zeitschrift קהלת מוסר *[Qōḥeleṭ Mūsār; Sittenprediger].* Wie bei vielen erst später zu Jahrgängen gebundenen Periodika enthalten die überlieferten Drucke des *Qōḥeleṭ Mūsār* allerdings keinerlei direkten Hinweis auf Autorenschaft, Erscheinungsort und Erscheinungsjahr. Engel verweist auf die zur Eile drängenden Entstehungsbedingungen des 14. Bandes der *Jubiläumsausgabe,* der Mendelssohns hebräische Schriften enthält und bereits kurz nach seiner Drucklegung Ende 1938 von der Gestapo in Breslau beschlagnahmt und bis auf vermutlich zwei Exemplare vernichtet wurde. Auf diese zeithistorischen Umstände führt Engel die Tatsache zurück, dass ein Hinweis zur korrekten Datierung des *Qōḥeleṭ Mūsār* vom Herausgeber des Bandes *JubA 14* offenbar übersehen worden sei. Borodianski legt sich hier nämlich auf das Jahr 1758 fest. Doch schon im Jahre 1770 machte der Berliner Verleger und Freund Mendelssohns Friedrich Nicolai in einer Rezension in der von ihm begründeten *Allgemeinen deutschen Bibliothek* (*AdB,* Band 11.1, 1770, S. 42 ff) eindeutige Angaben zur Verfasserschaft Mendelssohns und zum Erscheinungsjahr 1750. Somit sind die *Philosophischen Gespräche* und die in ihnen enthaltene Rehabilitierung Spinozas streng genommen nicht als Mendelssohns schriftstellerisches Debüt anzusehen, denn der *Qōḥeleṭ Mūsār* erschien bereits fünf Jahre zuvor. Cf. Eva J. Engel, „1750: Moses Mendelssohns erste Veröffentlichung", in: *Mendelssohn Studien* 11 (1999), S. 8–20. Haim Borodianski, *JubA 14,* S. III–V. Altmann (1969), S. 1. Auch

des von der Majoritätskultur noch weitgehend geächteten niederländisch-sephardischen Philosophen.

Im Kontext der christlichen Gelehrtenwelt hatte die Verbreitung der Werke und Ideen Spinozas zu diesem Zeitpunkt bereits einerseits eine massive anti-spinozistische Polemik seitens der orthodoxen Theologie ausgelöst, wie andererseits eine radikalisierte und popularisierte Propagierung seiner Ideen in der *littérature clandestine,* so dass man hier mit Recht nicht von einer eigentlichen ideengeschichtlichen Rezeption der Gedanken Spinozas, sondern eher von einer „polarisierten Instrumentalisierung seiner Positionen“ sprechen kann.[9] Erst in den Jahren unmittelbar vor dem Erscheinen von Mendelssohns Erstlingswerk in deutscher Sprache begann sich überhaupt ein differenzierterer Umgang mit Spinozas philosophischen Positionen zu zeigen – so etwa in dem 1744 erschienenen Werk *Examen du Spinozisme et des Objections de Mr. Bayle contre ce système* von Philippe Joseph Jariges, des damaligen Sekretärs der Königlichen Akademie und späteren Großkanzlers Friedrichs II. sowie in der couragierten Tat des Johann Lorenz Schmidt, mit der Herausgabe von *B. v. Spinozas Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff* (mit der Angabe: „Leipzig u. Frankfurt/Main 1743“) die von ihm besorgte erste deutsche Übersetzung von Spinozas *Ethik* anzufügen.[10]

Georg Benjamin Mendelssohn verwies bereits in den ab 1843 von ihm herausgegebenen *Gesammelten Schriften* in seiner einleitenden Mendelssohn-Biographie auf das Erscheinungsjahr 1750 und macht die ablehnende Haltung der Rabbiner (die den profanen Gebrauch des Hebräischen oder die in der Zeitschrift behandelten profanen Wissensgebiete moniert haben mögen) für das rasche Eingehen der Publikation verantwortlich: „Mit dem Jahr 1750 war nun für unsers Mendelssohn's Bedürfnisse gesorgt [...]. In demselben Jahr fing er mit einem seiner Freunde an eine moralische Wochenschrift, Kochelet Mussor, in hebräischer Sprache herauszugeben; es sind aber nur zwei Stücke davon erschienen, die Rabbiner ließen sie unterdrücken.“ Cf. *Moses Mendelssohn's Gesammelte Schriften. Nach den Originaldrucken und Handschriften herausgegeben von Prof. Dr. G. B. [Georg Benjamin] Mendelssohn. In sieben [acht] Bänden,* (Leipzig: Brockhaus, 1843–45), Erster Band (1843), S. 11; [im weiteren zitiert als: *„MGS“*]. Gleiches berichtet auch Isaak Euchel in seiner Mendelssohn-Biographie: Cf. *JubA 23,* S. 121, im hebräischen Original: S. 21 [S. 13]. Zur Geschichte der Jubiläums-Ausgabe der Werke Mendelssohns siehe: Günther Holzboog, „Zur Geschichte der Jubiläumsausgabe von Moses Mendelssohns Gesammelten Schriften“, in: *Mendelssohn Studien* 4 (1979), S. 277–292.

9 Cf. Detlev Pätzold, *Spinoza – Aufklärung – Idealismus. Die Substanz der Moderne,* (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1995), S. 29 [*Philosophie und Geschichte der Wissenschaften*; Bd. 29].

10 Cf. Eva J. Engel, „Mendelssohn und Spinoza: Dankesschuld und ‚Rettung‘“, in: *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Günter Gawlik zum 65. Geburtstag, In Verbindung mit Hans-Ulrich Hoche und Werner Strube herausgegeben von Lothar Kreimendahl,* (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1995), S. 80–94; hierzu: S. 85, [*Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie* 8]. Zu der ersten deutschen Übersetzung der *Ethik* Spinozas durch Johann Lorenz Schmidt vergleiche: Ursula Goldenbaum, „Die erste deutsche Übersetzung der ‚Ethik‘“, in Hanna Delf, Julius H. Schoeps, Manfred Walther (Hrsg.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte,* (Berlin: Edition Hentrich, 1994), S. 107–125; [*Studien zur Geistesgeschichte,* Band 16]. Goldenbaum weist hier anhand eines Briefes von Lessing an Mendelssohn vom 17. 4. 1763 nach, dass ersterer aus Spinozas *Ethik* nach der durchgängigen Paragraphenzählung der Schmidtschen Ausgabe zitiert, und schließt daraus, dass diese Ausgabe und nicht etwa der lateinische Originaltext

Dass Mendelssohn das fragwürdige intellektuelle Wagnis einging, als gesellschaftlich randständiger Jude wie als publizistischer Debütant seinen schriftstellerischen Einstand in deutscher Sprache ausgerechnet mit der riskanten Verteidigungsschrift einer im zeitgenössischen Rahmen kontroversen Außenseiterposition zu geben, lässt sich aber einerseits als ein deutlicher Reflex auf den für einen Juden wie Mendelssohn als restriktiv erlebten intellektuellen Kontext ihrer Entstehung lesen, beinhaltet darüber hinaus aber auch eine gedankliche Volte Mendelssohns, der sich in selbstreflektierter Weise in die Rezeptions-Tradition dieser „polarisierten Instrumentalisierung" Spinozas stellte und sich diese unter neuen Gesichtspunkten für seine eigene politische und philosophische Agenda zu Nutze machte.[11]

So sollen im vorliegenden Kapitel Mendelssohns *Philosophische Gespräche* nicht als Beginn einer deutschen oder innerjüdischen Spinoza-Renaissance gedeutet werden, zu welchem sie von der Geistesgeschichtsschreibung zuweilen retrospektiv gemacht wurden.[12] Vielmehr

---

beider Diskussionsgrundlage gewesen sein mag. Cf. Goldenbaum (1994), S. 121. Sieben Jahre später schränkt Goldenbaum diese Vermutung wieder ein und verweist auf den Antwortbrief Mendelssohns (*JubA 12.1,* S. 11), in welchem dieser behauptet, der Lessing'schen Paragraphenzählung nicht folgen zu können, da ihm nur der lateinische Text der *Ethik* vorliege. Daraus schließt Goldenbaum, dass Mendelssohn seine Belegstellen selbst aus dem lateinischen Original übersetzt habe. Cf. Ursula Goldenbaum, „Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza", in: Eva Schürmann/Norbert Waszek/Frank Weinreich (Hrsg.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts,* (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002), S. 265–317; hierzu: S. 280, Anm. 50; [*Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abteilung II: Untersuchungen,* Band 44]. Näheres zur innerjüdischen wie außerjüdischen Rezeption Spinozas vor Mendelssohn in Kapitel 2 und 3.

11 Auch die Person Mendelssohns hat als eigener Handlungsfaktor in der neueren Forschung wieder an Interesse gewonnen, und dabei wurden die detaillierten Forschungsbemühungen des Mendelssohn-Biographen Alexander Altman in ihren übergeordneten Rahmensetzungen wieder in Zweifel gezogen: "Altman's book did not provide an answer to the enigma that was Mendelssohn", kritisiert Shmuel Feiner. Cf. Feiner (2004), S. 10. Allan Arkush zeichnete einen Mendelssohn, dessen jüdisches Denken nur eine Maske für seinen Deismus abgegeben habe, wie dies auch schon Heinrich Heine 1834 vermutet hatte: „Ich bin deßhalb [...] der Meinung, daß Moses Mendelssohn in dem reinen Mosaismus eine Instituzion sah, die dem Deismus gleichsam als eine letzte Verschanzung dienen konnte. Denn der Deismus war sein innerster Glaube und seine tiefste Überzeugung. Als sein Freund Lessing starb, und man denselben des Spinozismus anklagte, vertheidigte er ihn mit dem ängstlichsten Eifer, und er ärgerte sich bey dieser Gelegenheit zu Tode." Cf. Heinrich Heine, *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke hrsg. von Manfred Windfuhr im Auftrag der Landeshauptstadt Düsseldorf, Band 8/1. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Die romantische Schule. Text bearbeitet von Manfred Windfuhr,* (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1979), S. 72; [*Düsseldorfer Ausgabe*, weiterhin zitiert als: *DA*]. David Sorkin hingegen stellte Mendelssohn in den Kontext der religiösen Aufklärung in Deutschland. Cf. Allen Arkush, *Moses Mendelssohn and the Enlightenment,* (Albany, N.Y.: State Univ. of New York Press, 1994); *[SUNY Series in Judaica: Hermeneutics, Mysticism, and Religion];* David Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment,* (London: Peter Halban, 1996).

12 Cf. Levy (2001), S. 23–24: „[T]rotz dieser deutschen Vorgänger, die bereits etwas auf Spinoza reagiert hatten, war | es Mendelssohns besonderes Verdienst, vielleicht unwillentlich, zusammen mit seinem Freund Gotthold Ephraim Lessing, den ‚toten Hund' in der deutschen Philosophie wieder zum Leben erweckt zu haben. Sein Beitrag war es in gro[ß]em Maß, diesen Wendepunkt in den Beziehungen zu Spinoza hervorgebracht zu haben."

erlaubt Mendelssohns Themenwahl, ein Schlaglicht auf den restriktiven intellektuellen Kontext zu werfen, in dem er als werdender jüdischer Aufklärungsphilosoph agierte und in dem er in rhetorisch geschickter Weise die Spinoza in der Philosophiegeschichte später attestierte „katalytische Funktion für das Zeitalter der Aufklärung“[13] ausnutzte, um auf die intellektuellen Verdienste einer verfemten Minderheitenposition für das Ganze hinzuweisen und damit indirekt bereits die Rolle der jüdischen Minderheit innerhalb der christlichen Majoritätsgesellschaft zu thematisieren und angemessene Teilhabe zu reklamieren.

Eine solche Lektüre dieses Werkes geht über eine rein philosophiegeschichtliche Deutung hinaus. Wie in diesem Eingangskapitel vielmehr gezeigt werden soll, verbarg sich hinter Mendelssohns abwägender Re-Kanonisierung Spinozas nicht allein, wie es die textliche Oberfläche mit ihrem antikisierenden und scheinbar zeitlos-bukolischen Ambiente suggeriert, eine gelehrte philosophiegeschichtliche Abhandlung, sondern eine allgemeine Auseinandersetzung um Egalität und Meinungsfreiheit in einem konkreten zeitgeschichtlichen Kontext. Dass Mendelssohn sich als potentiell unterlegene Partei in einer repressiven gesellschaftlichen Situation begriff und als jüdischer Autor seine publizistischen Anliegen nicht allesamt explizit benennen konnte, hat er noch im Erscheinungsjahr seiner ersten Schrift in anderem Zusammenhang offen formuliert. So schrieb Mendelssohn in einer Anmerkung zu der von ihm für den Verleger der *Philosophischen Gespräche* ebenso besorgten Übersetzung der *Discours* von Jean-Jacques Rousseau:

> Wessen Rechte auf eine unerlaubte Weise gekränkt werden, der wird bekriegt; daher werden die Juden unaufhörlich bekriegt. Wenn man dem bekriegten Theil an Macht überlegen ist, so mag er sich der List bedienen.[14]

Im Lichte dieser Äußerung liegt es nahe, die in zeitlicher Nähe zu dieser Aussage verfassten *Philosophischen Gespräche* nach verschiedenen nur implizit artikulierten Mitteilungsebenen zu durchforsten.[15] Auch als etablierter Aufklärungsphilosoph vertrat Mendelssohn 30 Jahre später in einem Brief vom 27. November 1784 an August Hennings die Auffassung, dass öffentliche Aufklärung und Wahrheitsfindung für ihn keine Schocktherapie um der Aufdeckung einer objektiven Wahrheit selbst willen darstelle, sondern einem graduellen und pädagogischen Prozess des allmählichen Aufdeckens entspreche, welcher sich an der Fassungskraft des jeweiligen Publikums zu orientieren habe:

---

13 Cf. Pätzold (1995), S. 29.

14 Cf. *JubA 2,* S. 8.

15 In der kleinem Schrift vom 23. Mai 1784 *Über die Freiheit, seine Meinung zu sagen,* stellte Mendelssohn fest, dass jede Form der Meinungsunterdrückung, die er nicht durch Vernunft geboten, sondern durch „eiserne Macht“ ins Werk gesetzt sah, nur wirksam sein könne, wenn sie schweigend von statten gehe: „Censurgesetze überhaupt setzen voraus, daß es nicht erlaubt sei, alles öffentlich zu sagen, was man im Herzen für wahr hält; daß also manches wahr sei, was aus Absichten verschwiegen werden müsse. Ist aber dieses, so muß kein Geheimnis heiliger seyn, als eben diese nothwendige Duldung der Unwahrheit und des Vorurtheils; und die Gesetze selbst unterstehen sich, dieses Geheimnis zu divulgieren?“ Cf. *MGS IV, 1,* S. 132–134; Zitat: S. 133.

> Wenn ich es auch in meiner Macht hätte, so würde ich mich gleichwohl sehr hüten, alle Vorurtheile unter welchen die Menschheit seufzet, mit einem einzigen Federstriche aufzudecken. Der Aufklärer, der nicht unbedachtsam zufahren und Schaden anrichten will, hat sorgfältig auf Zeit und Umstände zu sehen und den Vorhang nur in dem Verhältnisse aufzuziehen, in welchem das Licht seinen Kranken heilsam seyn kann."[16]

Dieses Konzept der graduellen Aufklärung und der nur impliziten Benennung intellektueller Zusammenhänge entsprach auch der Argumentationsweise des mittelalterlichen Philosophen RaMBaM (Maimonides), der in seinem *Mōrę N³bōkīm* (7, 15) argumentiert hatte:

> Im vorliegenden Buch werden jene Anfänge weder geordnet noch der Reihe nach dargelegt. Ganz im Gegenteil! Sie werden verstreut und mit den anderen Gegenständen vermengt, die ich hier erklären will. Denn meine Absicht besteht darin, die in dem Buch enthaltenen Wahrheiten nur kurz aufblitzen, dann aber gleich wieder verschwinden zu lassen, um nicht in Widerspruch zu Gottes Absicht zu geraten, der zu widersprechen unmöglich ist.[17]

Der Vorbehalt, dass die Zeit seines Lebens widersprüchlich erscheinenden öffentlichen Einlassungen Mendelssohns zu Spinoza kalkulierte Interventionen darstellen, die weniger eine innere intellektuelle Genese getreulich abbilden, als vielmehr mit Bedacht auf einen jeweils zu identifizierenden äußeren Kontext reagieren, soll auch im Verlauf dieser Arbeit verfolgt werden.

Damit wird zugleich vorausgesetzt, dass diese Rezeption Spinozas auch bei Mendelssohn selbstverständlich nicht dem Studium der Gedanken Spinozas um ihrer selbst willen, sondern der Instrumentalisierung für eigene Zwecke des Verfassers diente, deren Folgen und Konsequenzen sich jedoch wiederum außerhalb des Mendelssohnschen Horizontes und Einflussbereiches ergaben, Intention und Wirkung seiner Spinoza-Rezeption also nicht umstandslos gleichgesetzt werden dürfen. Doch wo genau sind bei einer zur Mitte des 18. Jahrhunderts versuchten öffentlichen Ehrenrettung Spinozas durch einen jüdischen Philosophen die Konfliktlinien zu verorten, auf die Mendelssohn hinweisen wollte?

---

16 Cf. *JubA 13,* S. 237.

17 Cf. Moses Maimonides, *Wegweiser für die Verwirrten. Eine Textauswahl zur Schöpfungsfrage. Arabisch/Hebräisch. Deutsch. Übersetzt von Wolfgang von Abel, Ilya Levkovich, Frederek Musall. Eingeleitet von Frederek Musall und Yossef Schwartz,* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2009), S. 59; [*Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora, Andreas Niederberger,* Band 19].

1.1 Ein aufgeklärter Wunsch wird wahr – „Sein philosophischer Geist lässt mich ihn im Voraus als einen zweiten Spinoza betrachten“ (Lessing)

Noch für den Zeitraum der späteren Schriften Mendelssohns zu Fragen des Judentums, als deren Verfasser längst ein geachteter Autor geworden war, spricht Friedrich Niewöhner von einem „christlichen Diktat“, durch welches die mutmaßlichen Mitteilungsabsichten des Verfassers in ihrer zeitgenössischen öffentlichen Rezeption systematisch deformiert worden seien, und damit inmitten der historischen Epoche der deutschen Spätaufklärung „ein sehr dunkles Kapitel in der Geschichte des christlichen Antijudaismus“[18] berührt werde: Der Rahmen, in dem eine Klärung von spezifisch jüdischen Interessenslagen in Mendelssohns deutschsprachigen Schriften stattfinden konnte, lässt sich laut Niewöhner also nicht als die autonome Selbstvergewisserung einer Minderheit aus sich selbst heraus umschreiben, sondern war in ihrer Themensetzung grundsätzlich heteronom durch die jeweiligen in der christlichen Mehrheitskultur vorherrschenden Wahrnehmungsweisen, also insbesondere durch antijüdische Vorurteile determiniert.

Gleiches lässt sich, wie die folgenden Kapitel zeigen sollen, analog über Mendelssohns öffentliche Einlassungen zu Spinoza behaupten. In diesem Sinne muss die Klammer, die der Mendelssohn-Biograph Alexander Altmann zusammenfassend um das intellektuelle Lebenswerk Mendelssohns zieht – *Spinoza had been his first thought as a young writer. Spinoza was also his last.*[19] – fast in einem ironischen Licht erscheinen, insofern auch die Kontroverse um Lessings angeblichen Spinozismus, in die Mendelssohn in seinen letzten Lebensjahren hineingezogen wurde, bereits von Zeitgenossen anekdotisch mit seinem sich rapide verschlechternden Gesundheitszustand und seinem frühzeitigen Tod in Verbindung gebracht wurde.[20] An dem kontroversen Thema Spinoza kristallisierte sich in Mendelsohns intellektueller Vita das Verhältnis von jüdischer Minderheit und christlicher Mehrheit heraus,

18 Cf. Friedrich Niewöhner, „‚Es hat nicht jeder das Zeug zu einem Spinoza‘. Mendelssohn als Philosoph des Judentums“, in: Michael Albrecht, Eva J. Engel, Norbert Hinske (Hrsg.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit,* (Tübingen: Max Niemeyer, 1994), S. 291–313, hierzu: S. 294. „Nicht Mendelssohn steckte den Rahmen seiner theoretischen Schriften zum Judentum ab, sondern dieser wurde ihm vorgezeichnet, ihm aufgezwungen. Seine Entwürfe richten sich darum auch nicht in erster Linie an Juden, sondern an Christen, die philosophische Diskussion über sie wurde zu seinen Lebzeiten von Christen geführt, ich nenne nur Jacobi, Michaelis, Dohm, Hamann, Herder und Wizenmann. Wegen dieses christlichen Diktats mußten Mendelssohns philosophische Entwürfe zum Judentum notwendigerweise etwas schief ausfallen, unsymmetrisch oder auch nicht ganz ‚koscher‘“. Cf. ibid., S. 292.

19 Cf. Altmann, Alexander, „Moses Mendelssohn on Leibniz and Spinoza“, in: Ders., *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns,* (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1982), S. 28–49; hierzu: S. 49; [*Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, FMDA. Herausgegeben von Norbert Hinske. Abteilung II: Monographien,* Band 3].

20 Cf. Altmann (1982), ibid. Siehe auch: *MGS I,* S. 34. Ze’ev Levy, „On some Early Responses to Spinoza’s Philosophy in Jewish Thought“, in: *Studia Spinozana* 6 (1990), S. 251–278: “His [Mendelssohn’s] controversy with Jacobi about Lessing’s Spinozism, opening the Pandora’s box of the *Pantheismusstreit* in the later decades of the 18th century, precipitated Mendelssohn’s premature death.” Cf. ibid. S. 252.

an dieser Schnittstelle wurden in erster Linie die Formen des respektvollen Umgangs und der intellektuellen Redlichkeit verhandelt.

Doch wie sich jeder Gegenstand bereits durch seine Beschreibung verändert, muss auch die von Niewöhner beklagte, aus fortgesetztem öffentlichen Selbstrechtfertigungsdruck resultierende Deformation der öffentlichen und publizistischen Klärung eines jüdischen Selbstverständnisses in ihren Wirkungen nicht zwingend als traumatisch qualifiziert werden, sondern kann auch als dialektisches Wechselspiel von passiv erlittener Fremdzuschreibung und aktiver Selbstdeutung in seinem innovativen Potential gewürdigt werden: Bis zum Spinozastreit hat sich Mendelssohn in den Jahren 1755, 1757, 1759, 1763, 1774, 1783 und 1786 öffentlich zu Spinoza geäußert und sich damit *nolens volens,* wie Eva J. Engel, die in ihrem Aufsatz von einer „Dankesschuld und Rettung Spinozas" durch Mendelssohn spricht, in positiver Bewertung urteilt, „im deutschen Sprachraum zu einem der frühesten Verteidiger Spinozas" gemacht.[21] Eines Verteidigers allerdings, der, wie Ze'ev Levy treffend formulierte, „trotz seiner heftigen Gegnerschaft zu Spinoza eine mehr oder weniger unvoreingenommene Stellung zu ihm einnahm."[22]

Sofern man Mendelssohns publizistisches Wirken als eine kulturelle Praxis der „Übersetzung" versteht, der sowohl eliminatorische wie kommunikative Elemente zugrunde lagen, können gerade die äußeren Restriktionen, denen die Publikation von Texten jüdischer Autoren zu seiner Zeit in einer christlichen Majoritätsgesellschaft unterlag, nicht nur als das eine mögliche, beim Verfasser angesiedelte originäre Mitteilungsabsicht zerstörende, sondern auch als ein den Text konstituierendes und damit interpretatives wie kreatives Moment gedeutet werden, das neue Lesarten erlaubte und auf die Veränderung kollektiver Identitäten konstruktiv einwirkte. Sobald man die historische Perspektive auf die sich nach Mendelssohns Tod weiterentwickelnde Haskala in Preußen, wie im Baltikum, in Galizien und in Russland erweitert, relativiert sich die „tragische" Erzählung um Mendelssohns intellektuelles Verhältnis zu Spinoza. Dann wird nämlich erkennbar, in welchem Ausmaß die Zwänge, denen er ausgesetzt war, und das Scheitern seiner Absichten bei anderen *Maskilim* neue kreative Impulse freisetzten, die zwar nicht unbedingt seinen eigenen Intentionen entsprochen hätten, die aber ohne seine gedanklichen Vorarbeiten nicht möglich gewesen wären und Mendelssohn *nolens volens* eine wichtige Rolle in der jüdischen Rezeption Spinozas zuweisen. Dass dies möglicherweise nicht seiner erklärten Absicht entsprach, macht gerade die Besonderheit von Mendelssohns differenzierten Beiträgen zur innerjüdischen Spinoza-Rezeption aus.

Der von Niewöhner beklagte Umstand der „Deformation" kann somit auch als kreativer und gestaltender Faktor der Texte Mendelssohns interpretiert werden und ist für ihr Verständnis konstitutiv. Indem Mendelssohn in seinen deutschsprachigen Schriften nämlich die Außenperspektive seiner christlichen Adressaten auf das Judentum berücksichtigte, veränderte sich damit bereits seine Innenperspektive, aus der heraus er als Jude sein Judentum

21 Cf. Engel (1995), S. 80. „Von 1754 an bis zu seinem Tode läßt sich nachweisen, wie sehr Mendelssohn sich mit Spinoza beschäftigte und wie daraus nach Lessingschem Vorbild wahre ‚Rettungen' des verkannten Suchers entstanden." Ibid., S. 85.

22 Cf. Levy (2001), S. 13.

beschrieb und interpretierte. Am Beispiel Spinozas soll nun gezeigt werden, inwiefern die interkulturellen Vermittlungsvorgänge zwischen jüdischer und christlicher Gelehrtenwelt gerade in der Reaktion auf christliches Vorurteil und Ressentiment zu Resultaten führten konnten, die von keiner singulären oder kohärent handelnden Autoreninstanz herbeigeführt oder intendiert waren, und aus der repressiven wie ungeordneten Beschaffenheit des sich mit dem Beginn der *Haskala* etablierenden jüdisch-christlichen Dialogs heraus Spinoza heutzutage wieder als wichtiger Vordenker des modernen Judentums Anerkennung finden konnte.[23] Solche identitätsverändernden Resultate eines christlich-jüdischen Dialogs sind kein Spezifikum der frühen Haskala. So hat Amnon Raz-Krakotzkin in seiner Untersuchung der christlichen Zensur jüdischer Texte im Italien der Gegenreformation herausgestellt, dass die von der katholischen Kirche beaufsichtigte Zensur "a means of incorporating Jewish literature into Christian discourse and into the category of permitted knowledge" sei. Die christliche Zensur "should not be seen only as an agent that denies knowledge; it must also be seen as one of the factors that had a constitutive role in the reshaping of literacy during the critical stage of transition to print."[24] Der repressive Kulturdialog habe in dieser Epoche sogar pragmatisch auf die hebräische Sprache eingewirkt und damit bereits jene semantische Unschärfe von den Wechselwirkungen externer Repression und interner Kreativität und Neubesinnung auf das Wesentliche hervorgebracht: So sei die hebräische Wurzel זקק [*z.q.q* / davon abgel. *ziqqūq:* Läuterung – לזקק זיקק; *lᵊzaqqēq, ziqqēq;* läutern] bereits im zeitgenössischen gelehrten Gebrauch gleichermaßen auf Zensur wie auf die Herausgabe von Texten bezogen worden und umfasse beide Vorgänge als etwas Untrennbares.[25] Dieses Konzept erlaubt es, einen historischen Quellentext durch Einbeziehung ihres mutmaßlichen Entstehungs- und vorauskalkulierten Rezeptionskontextes bereits als das Resultat eines vorgängigen und möglicherweise sogar vollkommen ungerichteten und kontroversen Dialogs verschiedener Autoren-Instanzen und ihrer Intentionen zu lesen.

Für die Interpretation von Mendelssohns deutschem Erstlingswerk, den *Philosophischen Gesprächen*, eröffnet sich damit die im weiteren dargelegte Lektüre-Hypothese, dass der von Mendelssohn hier unternommenen diskursiven Rehabilitierung Spinozas keine alleinige planvolle Absicht eines autonomen Verfassers zugrunde gelegen haben muss, sondern sich in der Wahl des Themas wie in der rhetorischen Struktur des endgültigen Textes zugleich implizite Hinweise darauf finden lassen, unter welchen restriktiven Bedingungen hier erstmals einem aufgeklärten Juden der Zugang zu den Diskursen der Majoritätsgesellschaft gewährt werden konnte. Auch im Falle von Mendelssohns Erstlingswerk können

23 "Spinoza's Jewishness has been a topic as old as the reception of Spinoza's thought itself. Its discussion can be seen as a reliable indicator of how the process of emancipation, secularization, and liberalization plays itself out on both Jewish and non-Jewish fronts." Cf. Goetschel (2004), S. 4.

24 Cf. Amnon Raz-Krakotzkin, „Censorship, Editing, and the Reshaping of Jewish Identity: The Catholic Church and Hebrew Literature in the Sixteenth Century", in: Allison P. Coudert, Jeffrey S. Shoulson, *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe,* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), S. 125–155; hierzu: S. 126; *[Jewish Culture and Contexts].*

25 Cf. Raz-Krakotzkin (2004), S. 141.

die inhärenten Reflexe des Textes auf äußere gesellschaftliche Zwangsstrukturen einen philosophischen Traktat als ein historisches Dokument lesbar werden lassen, indem sich darin nämlich Hinweise und Reaktionen auf ihren historischen Kontext identifizieren lassen. So muss in der vordergründigen Intention Mendelssohns, in den *Philosophischen Gesprächen* Spinoza als den wahren Urheber der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie zu rehabilitieren, der pragmatische Zweck der gelehrten ideengeschichtlichen Argumentation nicht völlig aufgehen.[26]

Doch welche die intellektuelle Agenda Mendelssohns determinierenden Faktoren lassen sich im äußeren Kontext der Veröffentlichung der *Philosophischen Gespräche* identifizieren? Hierbei sollte zuerst ein Blick auf die Entstehungsgeschichte des Werks geworfen werden. Im aufgeklärten Preußen zur Mitte des 18. Jahrhunderts konnte keine Rede davon sein, dass Mendelssohn seinen Text allein auf eigene Veranlassung hin hätte veröffentlichen können: Als Vermittler des Werkes fungierte vielmehr Gotthold Ephraim Lessing. Der Mendelssohn-Biograph Alexander Altmann geht daher davon aus, dass es „wahrscheinlich der Initiative Lessings" bedurft habe, „den Freund in die literarische Welt zu lancieren"[27], eine Einschätzung, die sich bereits in der posthumen Vorrede des Berliner Gelehrten und Schriftstellers Johann Jakob Engel (1741–1802) zu *Mendelssohn an die Freunde Lessings* von 1786[28] und in der zeitgenössischen Mendelssohn-Biographie des *Maskil* Isaak Euchel von 1788 findet.[29]

Welcher externe intellektuelle Impuls beim Zustandekommen von Mendelssohns Erstlingswerk eine Rolle spielte, hat Mendelssohns Sohn Joseph in seiner Biographie über den Vater berichtet – ganz ohne hierbei auf eine mögliche besondere geistesgeschichtliche

---

26 Cf. Altmann (1982), S. 28: "[...] the foreground of the first two dialogues in the *Gespräche* (out of the four) is occupied by another figure whose identity emerges in almost dramatic fashion, and whose rehabilitation, rather than Leibniz', seems to be the author's real concern in the first half of the book. This figure is Spinoza."

27 Cf. Alexander Altmann, *Moses Mendelssohns Frühschriften zur Metaphysik,* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck, 1969), S. 1.

28 Hier heißt es, dass Mendelssohn durch Lessing „zuerst, gleichsam wider seinen Willen, zum Schriftsteller geworden" sei. Cf. *JubA 3, 2,* S. 180..

29 Cf. [Isaak Euchel], *Die Geschichte des Lebens unseres weisen Lehrers Moses, Sohn des Menachem /von Itzig Euchel, Mitglied der Gesellschaft zur Förderung des Guten und des Edlen,* (Berlin, gedruckt in der Erziehungsanstalt für Jünglinge 549 [1788]); [Hebr. תולדות רבנו החכם משה בן מנחם מאת איצק אייכל, חבר לחברת שוחרי הטוב והתושיה, ברלין; בדפוס חנוך נערים, תקמ"ט], S. 15–16; in deutscher Übersetzung: Cf. *JubA 23,* S. 102–263; hierzu: S. 124–125. Euchel erwähnte Spinoza im Kontext der *Philosophischen Gespräche* nicht: „Nach ein paar Tagen kam Moses wieder zu Lessing, um zu wissen, wie die Sache ausgegangen sei. Aber Lessing brachte ihn auf andere Dinge, und über den Brief sprach er kein Wort. Moses genierte sich, ihn zu fragen, was mit diesem Brief geschehen sei, und ging nach Hause, ohne etwas darüber zu wissen. Das machte er mehrere Male, aber Lessing schwieg und sagte kein Wort über diese Abhandlung. Als sich so die Zeit hinzog, kehrte er zu Lessing zurück und sprach: ‚Mein Bruder, wo ist mein Brief, den ich dir gab? Warum sagst du mir nicht, ob er dir gefallen hat?' Da antwortete Lessing folgendermaßen: ‚Ich habe ihn noch nicht gelesen, denn ich war überaus beschäftigt; aber sieh' dort ein kleines Buch, nimm es und schau es dir an.' Als er das Buch nahm, sah er mit Verwunderung seinen Aufsatz abgedruckt."

Relevanz Spinozas für seinen Vater einzugehen. Joseph Mendelssohn zufolge gehe die Erstlingsschrift seines Vaters auf eine Anregung Lessings zurück, der Mendelssohn vermutlich schon im Jahre 1754 eine Abhandlung des englischen Philosophen Anthony Earl of Shaftesbury (1671–1713) zur Lektüre empfohlen hatte. Joseph Mendelssohn zufolge sei sein Vater hierdurch zur Abfassung eines eigenen Textes inspiriert worden und habe das Manuskript seinem Freund Lessing zur Lektüre überlassen. Dieser habe es dann, ohne Mendelssohns Zustimmung einzuholen, heimlich drucken lassen.[30]

Doch lassen sich ebenso Hinweise anführen, die darauf schließen lassen, dass Mendelssohn, anders als es die auf seinen Sohn Joseph zurückgehende und auch noch in der neueren Forschungsliteratur[31] kolportierte Legende behauptet, von der Drucklegung seines Werkes nicht gänzlich ausgeschlossen blieb, sondern selbst noch Hand an die Druckfahnen legte. Dafür spricht zum einen ein *erratum correctum:* „In der 12. Zeile der 42. Seite lese man anstatt *blinder Religionseifer, Vorurtheil*." Schon der Herausgeber des ersten Bandes der *Jubiläumsausgabe* Fritz Bamberger interpretiert diese textliche Korrektur als einen Hinweis darauf, dass der Bericht über die völlig eigenmächtige Drucklegung des Textes durch Lessing vielleicht doch nicht stimmen könne – denn eher als diesem habe es Mendelssohn angeraten sein müssen, den betreffenden Ausdruck abzumildern, um Anstoß zu vermeiden. Alexander Altmann plädiert eindeutig für diese Lesart.[32] Altmann zufolge,

30 „Mendelssohn brachte ihm [Lessing] nach einiger Zeit ein Manuscript zum Durchlesen. Es währte mehrere Monate, ehe Lessing mit Mendelssohn darüber sprach; und als dieser ihn endlich fragte, ob er das Manuscript gelesen habe? gab Lessing ihm ein Exemplar der philosophischen Gespräche, welche er hatte drucken lassen. So sah sich Mendelssohn überrascht und, ohne daß er es im geringsten ahnte, als deutscher Schriftsteller eingeführt." Cf. *MGS I,* S. 13–14. In einer Fußnote zu dieser Kolportage wird allerdings vom Verfasser eingeräumt, dass er sich weder an den genauen Titel des fraglichen Buches erinnern könne, noch dass zur Mitte des 19. Jahrhunderts ein Konsens darüber bestanden habe, welches Werk Mendelssohns wirklich zuerst erschienen sei: „Wir erzählen diese Anekdote, wie wir sie aus Mendelssohn's Munde gehört haben, ohne uns des Titels des Buches, welches Lessing drucken ließ, genau zu entsinnen. Nicolai sagt (Allg. deutsche Bibliothek 65. Band 2. Stück S. 624), die Briefe über die Empfindungen seien das Erste gewesen, welches von Mendelssohn in deutscher Sprache erschienen ist. Wir glauben, er irrt, und es waren die philosophischen Gespräche, welche Lessing drucken ließ; sie erschienen früher als die Briefe über die Empfindungen. Cf. Ibid. S. 13–14. In *MGS V* (1844) liefert der Herausgeber mit dem Brief Mendelssohns an Johann David Michaelis vom 7. September 1755 den eindeutigen Nachweis, dass die *Philosophischen Gespräche* definitiv vor den *Briefen über die Empfindungen* erschienen waren. Cf. *MGS V,* S. 411–412.

31 Cf. Goldenbaum (2002): „Immerhin geht selbst die Entscheidung zur Veröffentlichung der *Philosophischen Gespräche* auf Lessings Konto, der das Manuskript eigentlich nur zur Lektüre und natürlich zur Begutachtung bekommen hatte; er überreichte dem überraschten Mendelssohn das gedruckte Exemplar." Ibid., S. 281–282.

32 Cf. Herrmann M. Z.[adok] Meyer, *Moses Mendelssohn Bibliographie. Mit einigen Ergänzungen zur Geistesgeschichte des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Mit einer Einführung von Hans Herzfeld,* (Berlin: Walter der Gruyter & Co., 1965), S. 31: „Nach einer von G.B. Mendelssohn in Nr. 68, I, S. 13, mitgeteilten Anekdote soll dieses Buch ohne Wissen MMs von Lessing zum Druck gegeben worden sein. Dies kann sich nur auf den Anfang des Buches beziehen. MM sah den Druck, als die Fertigstellung zwar mindestens bis zu Seite 42 erfolgt war, jedoch ehe der letzte Bogen gedruckt wurde. Dadurch konnte er in dem Satze ‚Wenigstens würde kein blinder Religionseifer seine Feder geführt haben' an die

spreche im weiteren auch die anonyme Erscheinungsweise des Buches für eine Mitsprache Mendelssohns, hätte es doch der Absicht Lessings viel mehr entsprochen, seinen Freund Mendelssohn in der gelehrten Welt namentlich bekannt zu machen.[33] Und zum Dritten identifiziert Alexander Altmann den vierten Dialog der *Philosophischen Gespräche* aufgrund eines darin enthalten bibliographischen Nachweises als spätere textliche Ergänzung und damit als Reaktion Mendelssohns auf eine ihm bereits bekannte Veröffentlichungsabsicht.[34] Dennoch findet sich noch ein leiser Anklang an die Notwendigkeit der Lessingschen Überredungskünste in dessen eigener Rezension in der *Berlinischen privilegirten Zeitung* am 1. März 1755, wo es lobend heißt, das Mendelssohnsche Opus 1 enthalte „so viel Neues und Gründliches, daß man leicht sieht, es müsse die Frucht eines Mannes von mehrerm Nachdenken, als Begierde zu schreiben, seyn."[35] So bleibt festzuhalten, dass der Impuls zum Abfassen einer öffentlichen Schrift in Sachen Spinoza vermutlich nicht von Mendelssohn, sondern von Lessing ausgegangen ist.

Stelle der Worte ‚blinder Religionseifer' den weniger aggressiven Ausdruck ‚Vorurteil' setzen; eine Abschwächung, die niemals der kämpferische Lessing veranlaßt hätte, die aber der konzilianteren Haltung des in der Öffentlichkeit immer sehr zurückhaltend auftretenden MM entsprach." Der Herausgeber von *JubA 1,* Fritz Bamberger, ist hingegen unentschieden, ob diese Korrektur eher für oder gegen eine Beteiligung Mendelssohns spricht und schließt nicht aus, dass auch Lessing die Korrektur veranlasst haben könnte. Cf. *JubA 1,* S. 619 [Anmerkungen]. Altmann, (1969), S. 2.

33 Die Namensgebung „Moses Mendelssohn" ist ihrerseits keine originäre Selbstbezeichnung, sondern bereits Folge der Akkulturation und Konstrukt der Außenwahrnehmung: Mendelssohn war der erste, der sich diesen Familiennamen zulegte. In seiner Jugend war es unter Juden in Deutschland üblich, dem jeweiligen Eigennamen den Namen des Vaters hinzuzufügen. Mendelssohn hätte sich nach dieser Regel „Moses Mendel" nennen müssen. Nach dem Tode des Vaters hätte Moses einem seiner männlichen Nachkommen wiederum den Namen Mendel gegeben – welcher sich dann „Mendel Moses" genannt hätte. In seinem privaten Briefwechseln mit Gotthold Ephraim Lessing, Friedrich Nicolai und Thomas Abbt nannte er sich nur „Moses"; den Namen Mendelssohn nahm er erst später als Schriftsteller an und gab erst nach fast einem Jahrzehnt als Schriftsteller das anonyme Publizieren auf – nachdem nämlich die preußische Akademie der Wissenschaften bei der Herausgabe seiner Preisschrift den Namen Mendelssohn auf das Titelblatt gesetzt hatte. Cf. *MGS I*, S. 35; Herrmann M. Z. Meyer (1965), S. XII. Aus einem Brief David Friedländers an Friedrich Nicolai vom 13. Februar 1795 ist zu erfahren, dass Mendelssohn innerjüdisch auch nach seinem Herkunftsort mit „Mausche Dessau" tituliert wurde. Cf. *JubA 22,* S. 1.

34 Altmanns These, dass der vierte Dialog der *Philosophischen Gespräche* erst zu einem späteren Zeitpunkt unmittelbar vor der Drucklegung verfasst worden sei und möglicherweise eine Reaktion auf die geplante Veröffentlichung darstelle, beruft sich auf ein von Mendelssohn hier verwendetes Zitat aus André Pierre Le Guay de Prémontvals (1716–1764) Schrift *Du Hazard sous l'empire de la Providence,* das dem Titelblatt zufolge erst 1755 bei J. H. Schneider in Berlin erschienen ist. Mendelssohns eigene Schrift muss spätestens zu Anfang Februar 1755 vorgelegen haben, denn schon am 14. Februar erschien eine Anzeige der *Philosophischen Gespräche* in den *Staats- und Gelehrten Zeitungen des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten* (Nr. 26, 1755). Mendelssohn wurde davon am 18. Februar von Lessing aus Potsdam unterrichtet. (Cf. *JubA 11,* [Brief 6], S. 15; *JubA 1,* S. XVIII.) Doch angesichts der zeitgenössischen verlegerischen Praxis der Vordatierung räumt Altmann zugleich ein, dass ungewiss bleiben müsse, ob Prémontvals Schrift nicht doch schon zu einem früheren Zeitpunkt vorgelegen habe. Cf. Altmann, (1969), S. 3–4.

35 Cf. *LSS 7,* S. 13 [*Berlinische privilegirte Zeitung* 1755, 26. Stück, 1. März 1755].

Sucht man im Kontext der *Philosophischen Gespräche* aber nun nach einem *agenda setting* im Hinblick auf Spinoza, so wird man nicht bei Mendelssohn, sondern in einem Brief Lessings vom 16. Oktober 1754 an den Göttinger Hebraisten Johann David Michaelis fündig, welcher zuvor das Auftreten eines moralisch integeren und kultivierten Juden in Lessings Drama *Die Juden* (1749) noch als literarisches Hirngespinst gegeißelt hatte. In diesem Brief unternimmt es Lessing, den damals noch unbekannten 25-jährigen Mendelssohn ausgerechnet als „zweyten Spinoza" zu apostrophieren:

> Er ist wirklich ein Jude, ein Mensch von etlichen zwanzig Jahren, welcher ohne alle Anweisung, in Sprachen, in der Mathematik, in der Weltweisheit, in der Poesie eine grosse Stärke erlangt hat. Ich sehe ihn im voraus als eine Ehre seiner Nation an, wenn ihn anders seine eigne Glaubensgenossen zur Reiffe kommen lassen, die allzeit ein unglücklicher Verfolgungsgeist wider Leute seines gleichen getrieben hat. Seine Redlichkeit und sein philosophischer Geist läßt mich ihn im voraus als einen zweyten Spinoza betrachten, dem zur völligen Gleichheit mit dem ersten nichts, als seine Irrthümer, fehlen werden.[36]

Vorausgegangen war diesem Brief der Michaelis'sche Verriss von Lessings Lustspiel *Die Juden* im 70. Stück der *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*. Michaelis hatte hier bedauernd in Abrede gestellt, dass Lessings Hauptprotagonist, ein Mann von hohen moralischen Grundsätzen, der sich erst am Ende des Dramas als Jude zu erkennen gibt, etwas anderes als ein literarisches Hirngespinst sein könne, dass es

> zwar nicht unmöglich, aber doch allzu unwahrscheinlich ist, daß unter einem Volke von den Grundsätzen, Lebensart und Erziehung, das wirklich die üble Begegnung der Christen auch zu sehr mit Feindschaft, oder wenigstens mit Kaltsinnigkeit gegen die Christen erfüllen muß, ein solches edles Gemüth sich gleichsam selbst bilden könne. Diese Unwahrscheinlichkeit stört unser Vergnügen umso mehr, jemehr wir dem edeln und schönen Bilde Wahrheit und Daseyn wünscheten. Aber auch die mittelmäßige Tugend und Redlichkeit findet sich unter diesem Volke so selten, daß die wenigen Beyspiele davon den Haß gegen dasselbe nicht so sehr mindern, als man wünschen möchte. Bey den Grundsätzen der Sittenlehre, welche zum wenigsten der größte Theil derselben angenommen hat, ist auch eine allgemeine Redlichkeit kaum möglich, sonderlich da fast das ganze Volk von der Handlung leben muß, die mehr Gelegenheit und Versuchung zum Betruge giebt, als andre Lebensarten.[37]

---

36 Cf. *Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften. Herausgegeben von Karl Lachmann. Dritte, auf's neue durchgesehene und vermehrte Auflage, besorgt durch Franz Muncker. Siebzehnter Band,* (Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1904; [1886–1924]), S. 40. [Im weiteren zitiert als: *LSS*]. Weiterer Nachweis: *MGS I,* S. 12.

37 Lessing zitiert diese Passage der Rezension Michaelis' in: „Über das Lustspiel die Juden im vierten Theile der Leßingschen Schriften" in seiner *Theatralischen Bibliothek. 1. Stück 1754.* Cf. *LSS 6,* S. 160.

Interessanterweise spielt Lessing mit dem unglücklichen „Verfolgungsgeist", der unter den Juden gegenüber begabten Andersdenkenden herrschen könne, hier selbst auf eine pejorative Stereotype an, die er beim Adressaten seines Briefes anscheinend als bekannt voraussetzt.

Doch immerhin war Lessing im Jahr 1754 bereits in der Lage, der Michaelis'schen Kritik der mangelnden literarischen Wirklichkeitstreue ein exemplarisches Gegenbeispiel aus der Realität entgegenzusetzen. In seiner Zeitschrift *Theatralische Bibliothek* (Erstes Stück, 1754, S. 279–291), in der er sein Lustspiel zugleich zum zweiten Male[38] veröffentlichte, gibt er noch einmal zu bedenken, dass die negative Außenwahrnehmung der Juden allein aus den gesellschaftlichen Umständen resultiere, aber schon aus der empathisch eingenommenen Perspektive ihrer Selbstwahrnehmung unplausibel werden müsse:

> Ist denn ein Jude, wie ich ihn angenommen habe, vor sich selbst unwahrscheinlich? Und warum ist er es? Man wird sich wieder auf die obigen Ursachen berufen. Allein, können denn diese nicht wirklich im gemeinen Leben eben so wohl wegfallen, als sie in meinem Spiele wegfallen? Freylich muß man, dieses zu glauben, die Juden näher kennen, als aus dem lüderlichen Gesindel, welches auf den Jahrmärkten herumschweift. – [39]

Im weiteren zitiert Lessing in der *Theatralischen Bibliothek* aus einem Brief, in dem sich ein echter Jude einem anderen Juden gegenüber anerkennend über dieses Lustspiel geäußert habe: Das Dokument beweise, so Lessing, dass es „solche Juden wie den Reisenden gebe und geben könne."[40] Denn in der Tat hatte die idealisierte Gestalt aus Lessings Lustspiel bei einem wirklichen Juden die Sehnsucht nach einer anderen Existenz und nach einem aus nichtjüdischer Warte konzipierten alternativen jüdischen Selbstverständnis angeregt. Mehr noch: Michaelis' Rezension hatte bei dem betreffenden Juden das Gefühl der Schande und der Demütigung erweckt:

> In Wahrheit! mit welcher Stirne kann ein Mensch, der noch ein Gefühl der Redlichkeit in sich hat, einer ganzen Nation die Wahrscheinlichkeit absprechen, einen einzigen ehrlichen Mann aufweisen zu können? Einer Nation, aus welcher, wie sich der Verfasser der Juden ausdrückt, alle Propheten und die grössesten Könige auffstanden? Ist sein grausamer Richterspruch gegründet? Welche Schande für das menschliche Geschlecht! Ungegründet? Welche Schande für ihn![41]

---

38 Erstveröffentlichung zu Ostern 1754 in: *Schrifften. Dritter Theil.*

39 Cf. *LSS 6,* S. 162. Weiterer Nachweis: *MGS III,* S. 476.

40 Cf. Hans Mayer, *Außenseiter,* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), S. 338. *MGS III,* S. 476–480. *JubA 11,* S. 9–13. Die Originalhandschrift des Briefes ist verschollen, *JubA 11* zitiert nach dem Abdruck des Briefes in Lessings *Theatralischer Bibliothek. Erstes Stück,* Nr. 6, (Berlin: Voß, 1754), S. 279–291.

41 Cf. *LSS 6,* S. 163. Weiterer Nachweis: *JubA 11,* S. 9–13, Zitat: S. 10. Ebenso: *MGS III,* S. 477.

Der noch unbekannte Moses Mendelssohn hatte diesen von Lessing zitierten Brief vermutlich im Juni 1754[42] an den Berliner Arzt Aaron Emmerich Gumpertz (1723–1769) gerichtet, der wohl zugleich das Vorbild für den edlen Reisenden in Lessings Lustspiel darstellte. Und dabei hatte er offenbar weitere Mutmaßungen ganz im Sinne Lessings angestellt:

> Sollte diese Recension, diese grausame Seelenverdammung nicht aus der Feder eines Theologen geflossen seyn? Diese Leute denken der Christlichen Religion einen grossen Vorschub zu thun, wenn sie alle Menschen, die keine Christen sind, für Meichelmörder und Strassenräuber erklären. Ich bin weit entfernt, von der Christlichen Religion so schimpflich zu denken; das wäre ohnstreitig der stärkste Beweis wider ihre Wahrhaftigkeit, wenn man sie festzustellen, alle Menschlichkeit aus den Augen setzen müßte.[43]

Damit war Lessings literarische Schöpfung Wirklichkeit geworden.[44] Lessing verrät zu Ende seines Artikels, dass ihm auch die Antwort des hier gleichfalls nicht namentlich genannten Adressaten Gumpertz vorlag, er jedoch Bedenken hege, sie gleichfalls abzudrucken, denn sie sei „mit zuviel Hitze geschrieben, und die Retorsionen sind gegen die Christen ein wenig zu lebhaft gebraucht."[45] Und obwohl die Vehemenz des ohnehin unerwartbaren moralischen Einspruchs der im christlichen Diskurs bislang stummen wie mutmaßlich wohl auch unwissenden Gegenseite den Adressaten Michaelis zunächst einmal überrumpelt haben dürfte und die dem Göttinger Literaturkritiker von Lessing präsentierte Realität in gewisser Hinsicht noch eine dramatische Steigerung der zuvor kritisierten Fiktion darstellte,[46] fiel Lessings Fazit bündig aus:

> Man kann mir aber gewiß glauben, daß beyde Correspondenten, auch ohne Reichthum, Tugend und Gelehrsamkeit zu erlangen gewusst haben, und ich bin überzeugt,

42 Cf. Engel (1995), S. 81.

43 Cf. *LSS 6,* S. 164. Weiterer Nachweis: *JubA 11,* S. 9–13, Zitat: S. 11. Ebenso: *MGS III,* S. 478. Brief Lessings an Michaelis vom 16. Oktober 1754: *LSS 17,* S. 39–41.

44 Lessing selbst ist hier daran gelegen, Zweifel an der Authentizität des Briefes und an dem Verdacht, es könne sich dabei um eine fortgesetzte literarische Fiktion aus seiner eigenen Feder handeln, auszuräumen: „Ich sehe es voraus, daß man es schwerlich glauben, sondern vielmehr diesen Brief für eine Erdichtung von mir halten wird; allein ich erbiete mich, Denjenigen, dem daran gelegen ist, unwidersprechlich von der Authenticität desselben zu überzeugen." Cf. *MGS III,* S. 476.

45 Cf. *LSS 6,* S. 166.

46 In seinem Brief vom 16. Oktober bittet Lessing daher auch um Nachsicht für seine öffentliche Intervention: „Wenn ich von der uneingeschränkten Billigkeit Ewr. nicht vollkommen überzeugt wäre, so würde ich mich scheuen, Ihnen das erste Stück meiner Theatralischen Bibliothek zu übersenden. Ich bin | darinn so frey gewesen, etwas auf diejenigen Erinnerungen zu erwiedern, die sie über meine Juden zu machen die Gütigkeit gehabt haben. Ich hoffe, daß die Art, mit welcher ich es gethan, Ihnen nicht zuwider seyn wird. Nur des eingerückten Briefes wegen bin ich einigermaßen in Sorgen. Wenn einige anstössige Ausdrücke darinn vorkommen sollten, die ich nicht billige, die ich aber kein Recht gehabt habe zu ändern, so bitte ich Ewr., beständig auf den Verfasser zurückzusehen." [Hier folgt im Brief der eingangs zitierte Spinoza-Vergleich.] Cf. *LSS 17,* S. 39–40.

daß sie unter ihrem Volke mehr Nachfolger haben würden, wenn ihnen die Christen nur vergönnten, das Haupt ein wenig mehr zu erheben.[47]

Lessings Brief an Michaelis datiert aus dem Jahr vor dem Erscheinen der *Philosophischen Gespräche,* und so möchte es fast scheinen, als ob die beiden christlichen Denker sich einen zeitgenössischen jüdischen Intellektuellen gar nicht anders hätten vorstellen können, denn als einen aufgrund seiner „Redlichkeit" und seines philosophischen Geistes als „zweyten Spinoza" zu apostrophierenden Denker – setzt man voraus, dass dem von Lessing hier gewählten Vergleich das Motiv zugrunde liegt, seinem Adressaten eine ihm unbekannte Qualität durch eine ihm mutmaßlich besser bekannte einschätzbar zu machen: Die unbekannte Größe war dabei für Michaelis, seiner eigenen Rezension zufolge, ein redlicher, philosophischer Geist in einem zeitgenössischen Menschen jüdischer Herkunft.

Was Lessing mit seinem Vergleich zumindest insinuiert, ist, bei Michaelis das Wissen und die ethische Einschätzung vorauszusetzen, Spinoza als das Musterbild eines anspruchvollen und moralisch einwandfreien Philosophen und zugleich als eines Juden anzuerkennen. Die Wahl mag auch deswegen auf Spinoza gefallen sein, weil in der christlichen Welt kaum andere Beispiele gelehrter Juden bekannt waren.[48] Lessings Brief zeigt auch noch einen anderen Zusammenhang mit Spinoza auf – dass nämlich nach seiner Kenntnis die Beschäftigung mit weltlichen Themen in deutscher Sprache innerjüdisch repressionsbewehrt war und Lessing damit eine deutlich negativere Einschätzung des allgemeinen intellektuellen Klimas in der jüdischen Gemeinde abgab, als es seine literarischen Werke vermuten ließen.[49] Sofern man in diesen Urteilen eine Übereinstimmung zwischen beiden Korrespondenten voraussetzt, läge es nahe, hier ein Modell vorgezeichnet zu finden, auf welche Weise ein zeitgenössischer jüdischer Philosoph überhaupt die intellektuelle Bühne der Zeit würde betreten können, nämlich als ein identifizierbarer Widergänger Spinozas.[50]

47 Cf. *LSS 6,* S. 166.

48 „Die gelehrte Welt kannte damals [i.e. zu Mendelssohns Lebzeiten] nur drei Juden, die als Schriftsteller in einer andren Sprache als der hebräischen aufgetreten waren, Maimonides, Spinoza und Orobio." Cf. [G. B. Mendelssohn], in: *MGS I,* S. 17.

49 Dies zeigt ein wahrscheinlich auf die späten 1740er Jahre zu datierender Bericht Gerson Jacob Bleichröders, der dem damals siebzehnjährigen Mendelssohn in einer Berliner Talmudschule begegnete und in dem G. B. Mendelssohns Moses-Mendelssohn-Biographie zitiert wird: „Aus Dankbarkeit war ich dem Mendelssohn durch kleine Dienstleistungen behülflich, und so schickte er mich unter anderm irgend wohin, um ein deutsches Buch zu holen. Mit diesem Buche in der Hand begegnete mir ein jüdischer Armenverweser, der mich mit den Worten anfuhr: was hast du da? Wohl gar ein deutsches Buch! Sogleich riss er mir das Buch aus der Hand und schleppte mich zum Vogt, dem er den Befehl gab, mich aus der Stadt zu weisen. Mendelssohn, der Kenntnis von meinem Schicksal erhielt, gab sich alle Mühe, meine Rückkehr zu bewirken, allein vergeblich. Er schaffte mir später eine Stelle auf der damaligen Talmudschule in Halberstadt, und ich verdanke ihm mein zeitiges Wohl." Cf. *MGS I,* S. 9–10. Von Mendelssohns eigenen Problemen, sich weltliche Bildung zu verschaffen, berichtet auch Isaak Euchel in seiner Mendelssohn-Biographie: Cf. Euchel (1788), S. ט. [hebr.]. Für die deutsche Übersetzung: Cf. *JubA 23,* S. 102–263; hierzu: S. 116.

50 Ursula Goldenbaum zufolge gehe aus dieser Bemerkung hervor, dass „Lessing zu diesem Zeitpunkt wie Mendelssohn bereits den Vergleich mit Spinoza grundsätzlich für eine Empfehlung ansehen

Was die kontroverse Rezeption von Spinozas Philosophie angeht, so bietet Lessing hier seinem Korrespondenzpartner die Formel an, es handle sich dabei nicht um verurteilenswerte Lehren, sondern allenfalls um „Irrthümer". Doch in Wahrheit dürfte die von Lessing angebotene Kompromissformel auf ein älteres Vorbild zurückverweisen: Bereits 1682 hatte der Rotterdamer Philosoph Pierre Bayle (1647–1706), der sich sehr mit der Figur des *„l'athée vertueux",* also mit der Frage beschäftigte, inwiefern autonome Moralbegriffe und persönliche Integrität außerhalb der Lehren des Christentums Bestand haben könnten, in den *Pensées diverses sur la comète* (1682/83) Spinoza als den größten Atheisten aller Zeiten bezeichnet:

> Mais pour vous donner un example non seulement plus moderne, mais aussi plus éclatant, je n'ai qu'à vous prier de jetter les yeux sur la morale de Spinoza. Vous y trouverez tout ensemble l'Athéisme le plus grand for-|mel qui ait jamais été enseigné, et un grand nombres de bonnes maximes sur les devoirs de l'honnête homme.[51]

Bayles Ansichten zu Spinoza verbreiteten sich in Deutschland vor allem durch den gleichnamigen Artikel in seinem *Dictionnaire historique et critique* (1695–1697), dessen vierter Band ab 1744 auch in einer durch Gottsched besorgten deutschen Übersetzung verfügbar wurde. Bayle positioniert sich allerdings deutlich kritisch zu Spinoza und schwächt das ambivalente Lob des tugendhaften Atheisten hier zu einem *athée de système* ab – womit einerseits gesagt ist, dass sich dieser Atheismus nicht auf die Lebenspraxis, sondern auf die Theorie dieses Denkers bezieht und dass es sich bei dessen Lehre um einen Atheismus von gedanklich systematischer Geschlossenheit handelt.[52]

Mendelssohn selbst hat, wie aus seinen wenige Monate nach dieser Korrespondenz erscheinenden *Philosophischen Gesprächen* zu ersehen ist, Lessings an dieser Stelle geäußertes Urteil über Spinozas „Irrthümer" in seinen öffentlichen Aussagen zu diesem Gegenstand

konnte." Cf. Goldenbaum (2002), S. 281. Anders als bei Goldenbaum soll in den weiteren Ausführungen stärker dem Umstand Rechnung getragen werden, dass Mendelssohn sich in seinen späteren Schriften niemals explizit zur Philosophie Spinozas bekannt, sondern sie im Gegenteil zu widerlegen versucht hat. Aufschlussreich ist diese Bemerkung Lessings vor allem in ihrem außerjüdischen Kontext: Sie wird möglicherweise dadurch motiviert sein, dass Lessing durch diese Attribuierung Mendelssohns das Interesse seines Adressaten Michaelis' an dem neuen jüdischen Denker wecken wollte, indem er ihn zu einem bereits bekannten und als jüdisch apostrophierten Denker in Beziehung setzt.

51 Cf. Freudenthal/Walther (II/2006^2), S. 35–36. Weiter heißt es in dieser Schrift: «C'étoit le plus grand Athée qui ait jamais été, & qui s'étoit tellement infatué de certains principes de Philosophie, que pour les mieux méditer, il se mit comme en retraite, renonceant à tout ce qu'on appelle plaisirs & vanitez du monde, & ne s'ocupant que de ces abstruses méditations.» Cf. Freudenthal/Walther (I/2006^2), S. 70.

52 «SPINOZA (BENOÎT DE) Juif de naissance, & puis déserteur du Judaïsme, & enfin Athée, étoit d'Amsterdam. Il a été un Athée de Systême, & d'une méthode toute nouvelle, quoi que le fonds de sa Doctrine lui fût commun avec plusieurs autres Philosophes anciens & modernes, Européens & Orienteaux.» Cf. Freudenthal/Walther (I/2006^2), S. 60. Pätzold (1995), S. 35–36. Siehe auch: Freudenthal/Walther (II/2006^2), S. 37.

weitgehend geteilt, wenn nicht sogar im Laufe seines Lebens weiter verschärft. Für einen Atheisten hielt er Spinoza jedoch nicht. Zweifelhaft muss indessen bleiben, inwiefern Mendelssohn sich als Jude in einem besonderen Spannungsverhältnis zu Spinoza begriff oder durch den genauen Wortlaut der Bannformel des חרם *[ḥerem; Bann]* gegen Spinoza – *advirtindo, que ningem Ihe pode fallar Bocalm[en]te, nem por escritto […] nem leer Papel algum feito ou escritto per elle* – gebunden fühlen konnte, denn ihr auch dann nur in portugiesischer Übertragung zugänglicher Text wurde erst Mitte des 19. Jahrhunderts wiederentdeckt und publiziert.[53]

Ausdrücklich enthielten die *Philosophischen Gespräche* keine Selbstthematisierung einer jüdischen Innenperspektive, so dass Spinoza hier von Mendelssohn in einen universalen Diskurs geholt werden sollte, den er mit seinen *Philosophischen Gesprächen* erst schreibend erzeugte. Dennoch will es nach Lessings Prophezeiung in seinem Brief an Michaelis scheinen, als ob ein intellektueller Jude gar nicht anders gekonnt hätte, als seinen Einstand in der abendländischen Aufklärungsphilosophie ausgerechnet mit Spinoza zu feiern, und, obgleich sich die intellektuelle Teilhabe Lessings am Zustandekommen der *Philosophischen Gespräche* nicht mehr restlos aufklären lässt, trat Mendelssohn als Aufklärungsphilosoph

53 Cf. Freudenthal/Walther (I/2006²), S. 262. Der deutsche Text der Passage lautet: „Wir verordnen, daß niemand mit ihm mündlich oder schriftlich verkehre […] niemand ein von ihm verfaßtes oder geschriebenes Dokument lese." Cf. Freudenthal/Walther (I/2006²), S. 265. Erstmals hat Berthold Auerbach 1841 in seiner Spinoza-Biographie, die der von ihm herausgegebenen deutschen Werkausgabe vorangestellt war, auf die Urkunde mit dem mutmaßlichen Banntext hingewiesen. [Cf. *B. von Spinoza's sämmtliche Werke. Aus dem Lateinischen mit dem Leben Spinoza's von Berthold Auerbach,* 5 Bde. (Stuttgart; J. Scheible's Buchhandlung, 1841), Band I, S. XLIV]. Doch bei Auerbach lag noch alles im Ungefähren: „Im Jahre 1655, also im 23. Lebensjahre Spinoza's, wurde der Bann gegen ihn ausgesprochen; und wenn man überhaupt damals noch einen so genauen Unterschied machte, so wurde nach der vorliegenden Anklage gewiß der höchste Grad, „der große Bann," über Spinoza verhängt. Die Prozedur des Bannes ist in keinem jüdischen Rituale genau angegeben, sie war traditionell. Die Formel des ‚großen Bannes', die die gräßlichsten Verwünschungen enthält, findet man im כלבו Anhang §. 139, und bei Buxtorf lexicon chald. thalm. s. v. Cherem." Cf. Auerbach (1841), S. XLIV. Der volle deutsche Wortlaut erschien erstmals in der von Ludwig Philippsohn herausgegebenen *Allgemeinen Zeitung des Judentums* vom 28. 10. 1862. Dies geschah mit dem redaktionellen Hinweis auf die im gleichen Jahr erfolgte Herausgabe eines *Supplementums* des niederländischen Schriftstellers und Spinoza-Herausgebers Johannes van Vloten (1818–1883) zu den *Opera posthuma,* [Benedictus de Spinoza, *Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum : continens Tractatum hucusque ineditum de deo et homine, Tractatum de Iride, Epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi collectanea […]. H. van der Spijck, Joh. van Vloten,* (Amstelodami [Amsterdam]: Müller, 1862).], in der neben unbekannten Texten Spinozas auch bis dato unauffindbare Dokumente zu seinem Leben publiziert wurden, so die spanische Fassung des *ḥerems* nebst einer lateinischen Übersetzung. Später wurde der Text erneut bei Heinrich Graetz (Cf. [Heinrich Graetz], *Geschichte der Juden von der dauernden Ansiedelung der Marranen in Holland (1618) bis zum Beginn der Mendelssohnischen Zeit (1760) / Von Dr. H. Graetz,* (Leipzig: Oskar Leiner, 1868), Anhang: Note 1. „II. Spinoza", S. VII–VIII [*Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. / Aus den Quellen neu bearbeitet von Dr. H. Graetz;* Zehnter Band /hrsg. vom Institut zur Förderung der israelischen Literatur]) und bei Jakob Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten,* (Leipzig: Verlag von Veit&Comp., 1899) dokumentiert. Cf. „Der Bannspruch gegen Baruch Spinoza", in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 44 (1862), S. 623–624.

jüdischer Herkunft mit dieser Schrift anscheinend genauso in Erscheinung, wie Lessing es sich gewünscht und in seinem Brief an Michaelis prophezeit hatte. Leo Strauss verfolgt diesen Gedanken sogar noch einen Schritt weiter und erwägt, auch die intellektuelle Urheberschaft an den *Philosophischen Gesprächen* gleich weitgehend ganz an Lessing weiterzureichen, weil die in dieser Schrift geäußerten Gedanken viel eher Lessings als Mendelssohns intellektuellem Stil entsprächen.[54] Zu beweisen ist das nicht. Aber es ist ein Hinweis darauf, dass insbesondere die Rezeption Spinozas in der Haskala nur als ein Ergebnis des intellektuellen Diskurses mit der nichtjüdischen Umwelt zu verstehen sein kann – eines nicht immer freiwilligen und gleichberechtigten, sondern von christlicher Seite durchaus auch repressiven Diskurses. Sofern man diese Interpretationsfigur der deutsch-jüdischen „Urszene" der Herausgabe der *Philosophischen Gespräche* beilegen möchte, lassen sich auch die weiteren innerjüdischen Rezeptionsschritte Spinozas dahingehend deuten, dass hierbei stets das jüdische Verhältnis zur europäischen Moderne und zur nichtjüdischen Umwelt verhandelt wurde.

Eine andere Frage jedoch ist, inwiefern es für Mendelssohn aus autonomen Erwägungen heraus vorteilhaft erscheinen konnte, eine von ihm selbst als irrtümlich bezeichnete Lehre überhaupt in die Diskussion zu werfen. Noch 1843 erkannte Georg Benjamin Mendelssohn keinerlei Anhaltspunkt dafür, dass Moses Mendelssohn für Spinozas Philosophie habe Partei ergreifen wollen.[55] In der nun folgenden Analyse des Textes soll sich erweisen, dass Mendelssohn die in Lessings Umfeld aufscheinende intellektuelle Nachfrage nach einer „jüdischen" Spinoza-Deutung nicht nur zu befriedigen, sondern zugleich für seine eigenen Absichten umzufunktionieren wusste: Gerade die von Mendelssohn vorgeblich eingestandene unumstößliche Irrtümlichkeit der Lehre Spinozas prädestinierte sie für eine Selbstthematisierung und die damit eingeleitete Überwindung der intellektuellen Außenseiterposition Mendelssohns als Jude.

---

54 „Es läßt sich schlechterdings nicht sagen, ob die im zweiten der ‚Philosophischen Gespräche' skizzierte Spinoza-Interpretation nicht doch auf einen Einfall Lessings zurückgeht. Daß die ‚Philosophischen Gespräche' im Stil von Lessing beeinflußt sind, liegt zutage. Die beiden ersten Gespräche enthalten eine ‚Rettung' Spinozas, und Lessing hat es geliebt, verketzerte Männer zu ‚retten' (vgl. Jub A, I, XVIII–XXIII). Die beiden Personen, die sich in den drei ersten Gesprächen mit einander unterreden, Philopon und Neophil, verhalten sich zueinander wie Mendelssohn und Lessing: Philopon ist ein entschiedener Leibnizianer, Neophil verhält sich zu Leibniz mit Bewunderung zweifelnd und mit Zweifel bewundernd." Cf. *JubA 3, 2,* S. XCIII.

55 „Hier, wie in allen seinen übrigen Schriften, der entschiedenste Gegner des Pantheismus, – hielt er Spinoza für ein ‚unglückliches Opfer philosophischer Entwicklungen, bestimmt in den zwischen dem Cartesischen und Leibnitzischen Lehrgebäude befindlichen ungeheuren Abgrund zu stürzen, um den Übergang von dem einen zum andern zu vermitteln.'" Cf. [G. B. Mendelssohn], in: *MGS I*, S. 71. Doch ein besonderes Motiv für den Rekurs auf Spinoza erkennt G. B. Mendelssohn nicht: „Spinozas Schärfe und Tiefe hatte ihn [Mendelssohn] mächtig angezogen, dessen lauteres Ringen nach Wahrheit ihn mit Verehrung und Liebe erfüllt; in Leibnitzens erhabener Monadenlehre aber hatte er völlige Beruhigung gefunden. Das Bedürfnis sich über die Punkte der Übereinstimmung und des Widerstreits dieser beiden Lehrgebäude mit sich selber zu verständigen, hat augenscheinlich die Gespräche hervorgerufen." Cf. [G. B. Mendelssohn], in *MGS I,* S. 70–71.

1.2 Diskursethik als poetischer Subtext – „Genug, daß es Leute giebt, die auch die Wahrheiten nach einer gewissen Genealogie beurtheilen" *(Philosophische Gespräche)*

Bereits in ihrer äußeren Form sind Mendelssohns *Philosophische Gespräche* als Dialog angelegt. Bei dem von Joseph Mendelssohn als intellektueller Impulsgeber genannten Werk Shaftesburys handelt es sich wahrscheinlich um *The Moralists, or a Philosophical Rhapsody* (1709). Ähnlichkeiten mit den *Philosophischen Gesprächen* zeigt es weniger in seinen Inhalten[56] als vielmehr in der Form: Altmann zufolge sei es die von Shaftesbury gewählte Briefform gewesen, die Mendelssohn zum eigenen Philosophieren angeregt habe, „das formale Element des Gesprächs im Gegensatz zu der in der deutschen Philosophie gangbaren systematischen Darstellungsform".[57] Auch in seinen späteren philosophischen Abhandlungen, so etwa in den *Morgenstunden,* ließ Mendelssohn an kontroversen Stellen oft einen fiktiven Dialogpartner auftreten, um einer monologisierenden Erörterung das dialogische Prinzip hinzuzufügen. Doch darin nur eine persönliche Liebhaberei des Verfassers zu erkennen, greift für das Verständnis von Mendelssohns Erstlingswerk zu kurz.

Denn hiermit erschließt sich zugleich ein Charakteristikum von Mendelssohns philosophischer Denkweise, das es ermöglicht, jenseits seiner im weiteren oft kritisierten philosophischen Beweisführung zu ergründen, warum es hier überhaupt um Spinoza gehen musste. Der eigentliche neue gedankliche Inhalt der *Philosophischen Gespräche* erschließt sich nämlich nicht so sehr aus der mehr oder weniger gelehrten wie epigonalen Rekapitulation der leibnizianisch-wolffschen Metaphysik, als vielmehr ihrer dialogischen Form selbst: Implizit stellt Mendelssohn hier zum Thema, wie er sich die Bedingungen der Möglichkeit eines „philosophisches Gespräches" in seiner Zeit überhaupt vorstellte. Dabei ausgerechnet den Philosophen Spinoza zum Gesprächsgegenstand zu erheben, bedeutete eine Selbstthematisierung seiner eigenen Position als jüdischer Schriftsteller und der impliziten Artikulation jener Dialoghemmnisse, mit denen er selbst in ähnlicher Form in der christlichen Mehrheitsgesellschaft rechnen musste. Die philosophisch-metaphysische Abhandlung enthält damit einen politischen Subtext.

Schon auf den ersten Seiten der *Philosophischen Gespräche,* im ersten von insgesamt vier Dialogen, kommt die Rede auf Spinoza. Vordergründig geht es dabei zwischen den beiden als „Neophil" und „Philopon" benannten Disputanten[58] um einen Plagiatsvorwurf gegen

56 Cf. *JubA 1,* XIX, [Fritz Bamberger, „Einleitung"].

57 Cf. Altmann (1969), S. 2.

58 Die von Mendelssohn gewählten Namen lassen sich als mögliche philosophische Anspielung auf ältere Texte der jüdischen Tradition aufschlüsseln. Der unter dem italienischen Namen „Leone Ebreo" bekannt gewordene jüdische Renaissancephilosoph Jehuda ben Isaak Abrabanel (um 1460 – nach 1521) ließ in seinen *Dialoghi d'Amore* (1502/1535) die beiden Gesprächspartner Philone und Sophia auftreten. Abrabanel, der in seinen *Dialoghi* die Liebe als eine den Kosmos einigende und bewegende Kraft beschreibt, wird zugleich ein geistesgeschichtlicher Einfluss auf Spinoza nachgesagt (Cf. Levy (2002), S. 14; S. 281). Bis sie im Jahre 1607 von der katholischen Kirche auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurden, erlebten die *Dialoghi* zwölf Auflagen und 13 Übersetzungen. Weiterhin erscheint möglich, dass Mendelssohn auf den Philosophen des hellenistischen Zeitalters, Philon von Alexandria (um 20 v.u.Z.) anspielt, der jüdische Lehre und griechische Philosophie zu verbinden

den zu dieser Zeit weithin anerkannten Philosophen Leibniz: Nicht diesem selbst, sondern einem anderen Weltweisen müsse die geistige Urheberschaft an der prästabilierten Harmonie als zentralem Konzept der leibnizschen Metaphysik zuerkannt werden. Dieser Gedanke ist selbst ein Plagiat Mendelssohns. Entscheidend ist aber, wie er im Dialog eingeführt wird: Spinoza wird hier ebenso anonymisiert, wie Mendelssohn als der Verfasser des Dialoges auf dem Titelblatt seines namenlos erschienenen Buches selbst. Die Neophil als dem Verfechter dieser These nicht ohne Koketterie in den Mund gelegten Worte zeigen an, dass die hier vorbereitete Aufdeckung Spinozas als des anonymen Urhebers dieses gemeinhin Leibniz zugeschriebenen Gedankens dem Sprecher offenbar nicht ganz unproblematisch erscheint: „Ich werde Ihnen Anfangs nur die Worte dieses Weltweisen anführen, ohne seinen Namen zu nennen."[59]

Eine Vorsichtsmaßnahme, die sich unter den gelehrten Gesprächspartnern jedoch als unbegründet erweist, denn trotz kokett vorgeschützter Restzweifel weiß Philopon den nach Neophils Ankündigung inkognito rekapitulierten zweiten Lehrsatz des dritten Teils der *Ethik* Spinozas – „Der Körper kann die Seele nicht zum Denken und die Seele den Körper weder zur Bewegung noch zur Ruhe oder sonst etwas (wenn noch etwas möglich ist) bestimmen."[60] – offenbar aus dem Stand treffsicher zuzuordnen: „Wo ich nicht irre; so glaube ich an diesen Worten Spinosen zu erkennen."[61] Man scheint sich zu Anfang dieses philosophischen Gesprächs noch nicht so recht über den Weg zu trauen, denn offenkundig werden hier weniger die Grenzen der philosophischen Vorbildung, als vielmehr die Grenzen des vor dem Gegenüber Sagbaren und Zumutbaren ausgelotet. Wie sich in dieser Szene zeigt, weiß man zwar genau, wovon man spricht; was man hingegen noch ergründen muss, ist die Frage, ob man auch offen darüber sprechen kann. Diese poetischen Zugaben Mendelssohns müssten für die reine Entwicklung des philosophischen Arguments als umständlich manierierte Retardierungen erscheinen, doch das, was Mendelssohn hier eigentlich thematisiert, ist die Bedingung der Möglichkeit eines Dialogs. Der eigentliche metakommunikative Gegenstand des ersten Gespräches besteht in der Aushandlung dessen, was sagbar oder auch nicht sagbar sein könnte.

---

suchte. Cf. Levy (2001), S. 282 [Anm. 13]; Heinrich Simon/Marie Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie,* (Leipzig: Reclam, 1999), S. 276–283 [Abrabanel]; S. 34–49 [Philon]. Neophil erscheint in Mendelssohns *Gesprächen* als die treibende Kraft, die mit neuen Gedanken (gr. νέος; neu, jung) aufwartet und zuweilen als Mendelssohns Alter Ego gedeutet wird (Levy (2001), S. 26), wohingegen Philopon (gr. πόνος; Arbeit, Mühe) demgegenüber eine skeptisch-vermittelnde und nachvollziehende Gesprächsposition einnimmt. Das in beiden Namen rekurrente φίλος (lieb, befreundet) deutet jedoch darauf hin, dass Neophil und Philopon zugleich als Einheit verstanden werden können.

59 Cf. *JubA 1,* S. 7.

60 Cf. *JubA 1,* S. 7. Im Original lautet der Satz: „Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest." Cf. [E3P2, S. 226; Geb. 141]. Die deutsche Übersetzung lautet: „Der Körper kann den Geist nicht zum Denken bestimmen und der Geist nicht den Körper zu Bewegung und Ruhe oder zu irgendetwas anderem (wenn es noch etwas anderes gibt)." Cf. Spinoza, *Ethik,* S. 227.

61 Cf. *JubA 1,* S. 8.

Auf Philopons beharrliches Nachfragen, worin denn der genaue ideengeschichtliche Zusammenhang zwischen dem geachteten Leibniz und dem verfemten Spinoza bestehe, bekennt Neophil schließlich seine Auffassung, dass die Lehre des Letzteren ungeachtet aller öffentlichen Polemik durchaus als mit Religion und Philosophie und insbesondere den Grundannahmen der philosophiegeschichtlich späteren Leibnizschen Metaphysik im Einklang stehen könne – jedenfalls, wenn man sich Spinozas Monismus der Substanz zu einem Zeitpunkt X vor der Schöpfung denkt, an dem nämlich (nach Leibniz) alle möglichen Welten nur als Idee in Gottes Verstand existierten und noch nicht „außer ihm" Wirklichkeit geworden waren:

> Spinosens Meinungen sind nach dem Geständnis der Welt sehr ungereimt. Eigentlich sind sie es aber nur in so weit, als er sie auf diese ausser uns sichtbare Welt hat anwenden wollen. In Betrachtung derjenigen Welt hingegen, die mit Leibnitzen zu reden, vor dem Rathschlusse Gottes, (antecedenter ad decretum) als ein möglicher Zusammenhang verschiedener Dinge, in seinem Verstande existirt hat; kann vieles von Spinosens Meinungen mit der wahren Weltweisheit, ja sogar mit der Religion bestehen.[62]

Die gedanklichen Voraussetzungen dieser im Widerspruch zur zeitgenössischen Spinoza-Rezeption stehenden Rehabilitierung bleibt Mendelssohn seinem Leser an dieser Stelle jedoch schuldig. Hier wird zunächst nur in Anknüpfung an den eingangs zitierten Lehrsatz der *Ethik* geschlussfolgert, dass, da Spinoza offenbar wie Leibniz eine wechselseitige Determinierung von *res cogitans* und *res extensa* verneine sowie eine den Okkasionalismus begründende und auf freiem Willen beruhende konstante Intervention Gottes ausschließe,[63] das Zusammenspiel von Leib und Seele nur über die Annahme der üblicherweise mit dem Namen Leibniz verbundenen prästabilierten Harmonie plausibel erscheinen könne.[64]

Mendelssohn präsentiert diese Theorie als vollkommen neu: Neophil behauptet, dass noch niemand Leibniz „diesen Ruhm" als Erfinder dieser Lehre „streitig gemacht" habe.[65] Historisch gesehen ist das jedoch nicht zutreffend: Wissentlich oder unwissentlich begeht Mendelssohn hier seinerseits ein Plagiat, denn hinsichtlich seiner Lehre von der prästabilierten Harmonie war Leibniz schon zu seinen Lebzeiten von dem niederländischen Cartesianer Ruardus Andala (1665–1727) von der Universität Franeker im Jahre 1712 des Plagiats bezichtigt worden, obwohl Andala den Namen Spinoza nicht explizit erwähnte.[66] Gleiches

62 Cf. *JubA 1,* S. 10.

63 Cf. *JubA 1,* S. 8–9.

64 Cf. Altmann (1982), S. 35; S. 41.

65 Cf. *JubA 1,* S. 4.

66 Cf. Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne,* (Paris: Gallimard, 2004), S. 100; Altmann (1969), S. 10; [Ruardus Andala, „Dissertatio de unione mentis et corporis physica", in: *Pentas dissertationum philosophicarum,* Franecker 1712]. Cf. [Ludwig Stein], *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie./Von Professor Dr. Ludwig Stein. Mit neunzehn Ineditis aus dem Nachlass von Leibniz,* (Berlin: Georg Reimer, 1890), S. 3. Cf. Carl Günther

war Christian Wolff nur eine Dekade später widerfahren, als der Hallenser Theologe Joachim Lange (1670–1744) in seiner Schrift *Modestia disquisitio noui philosophiae systematis de deo mundo et homine et praesertim de harmonia praestabilisata* (Halae Sax. MDCCXXIII [Halle 1723]) behauptete, der Begriff der prästabilierten Harmonie sei nur *adoptatus pseudo-philosophiae Spinozianae foetus* unter einem anderen Begriff.[67] Alexander Altmann vermutet, dass kaum anzunehmen sei, dass Mendelssohn von der Kontroverse zwischen Wolff und Lange keine Kenntnis gehabt hätte. Ein Indiz hierfür ist, dass bereits im Jahre 1789, drei Jahre nach Mendelssohns Tod, der Leipziger Philosophieprofessor Karl Heinrich Heydenreich (1764–1801) in seinem Werk *Natur und Gott nach Spinoza* darauf verwies, dass Mendelssohn, um Leibnizens alleinige Urheberschaft an der prästabilierten Harmonie infrage zu stellen, in den *Philosophischen Gesprächen* alle jene Stellen aus Spinoza zitiere, die zuvor schon Lange gegen Wolff angeführt hätte: „Lange führt alle Stellen aus Spinoza an, welche Moses neuerlich wieder aufgestellt hat, um Leibnizen die erste Idee einer prästabilirten Harmonie streitig zu machen."[68] Auch Heydenreich präsentierte seine Gedanken in der Form eines Dialogs zwischen Parmenides und Xenophanes, und fast hat es den Charakter einer späten Parodie auf Mendelssohns Frühwerk, wenn hier wiederum Mendelssohns Plagiatsvorwurf gegenüber Leibniz dialogisch als Plagiat aufgedeckt wird.[69] Davon abgesehen

---

Ludovici, *Ausführlicher Entwurff einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie,* Leipzig 1737, § 362, S. 393; Fritz Bamberger in: *JubA 1,* S. XXI.

67 Cf. Stein (1890), S. 4. C.[arl] G.[ünther] Ludovici, „Adoptatus pseudo-philosophiae Spinozianae foetus, novo potius nomine insignatum (sic!) quam alio hibitu indutus". In zwei weiteren Memoranda, *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de deo mundo et homine et praesertim de harmonia praestabilita* (1733) und *Ausführlicher Entwurff einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie,* Leipzig 1737, (§ 252, S. 196–197; § 260, S. 200–201) bekräftigte der inzwischen zum Dekan der Theologischen Fakultät aufgestiegene Lange seinen Vorwurf, Wolffs auf Leibniz' zurückgehende Lehre von der vorherbestimmten Harmonie decke sich mit einem von ihm inkriminierten stoischen und spinozistischen Fatalismus. Wolff verteidigte sich dagegen mit seinen „Erinnerungen wieder diejenigen, die in seiner Metaphysick den Spinozismus entdecket zu haben vermeinen" [*Leipziger gelehrte Zeitungen,* (1723), S. 527–529]. Cf. Altmann, (1969), S. 10–11. Zu Wolff: Israel (2001), S. 542–558.

68 Cf. [Karl Heinrich Heydenreich], *Natur und Gott nach Spinoza. / Von Karl Heinrich Heydenreich, der freyen Künste Magister und Privatlehrer der Philosoph. u. sch. Wissensch. auf der Universität Leipzig. Erster Band,* (Leipzig: in der Joh. Gottfr. Müllerschen Buchhandlung, 1789), S. 92.

69 „Xenophanes: ‚Freylich hat Mendelssohn das behauptet, und mit eine[r] Zuversicht behauptet, daß man genug für Leibnizens Ehre zu thun glaubt, wenn man seinen Diebstahl mit einigen lahmen Entschuldigungen bemäntelt. Allein ich glaube, dieser Weltweise hat sich hierinn eben sowohl geirrt, als der, welcher es lange vor ihm behauptete.' | Parmenides: ‚War denn Mendelssohn nicht der erste, der dies bemerkte?' Xanophanes: ‚Ich weiß nicht, ob er es selbst gewußt hat; daß dieß vorlängst geschehen war. Denken sollte ich fast, daß er, der sich so sehr für Wolfens Philosophie interessirte, aus Neugier einmal Joachim Langens Buch gegen Wolfen *[Modesta disquisitio noui philos. systematis]* durchblättert habe. Lange, welcher alles mögliche aufsuchte, um die Leibnizische Philosophie als gefährlich vorzustellen, glaubte sie mit einem Schlage niederzustürzen, wenn er nur bewieße, daß sie aus dem Spinozismus abstamme.'" Cf. Heydenreich (1789), S. 90–91. Das erst nach Mendelssohns Tod im Kontext des Spinoza-Streits erschienene Werk ist zugleich ein Zeichen dafür, dass Mendelssohns zur Zeit ihres Erscheinens kaum Aufmerksamkeit erregende anonyme Frühschrift auch nach seinem Tode, vor allem im Kontext des Pantheismusstreits, wieder vermehrt rezipiert