

BJÖRN PECINA

Mendelssohns diskrete Religion

*Beiträge
zur historischen Theologie
181*

Mohr Siebeck

Beiträge zur historischen Theologie

Herausgegeben von
Albrecht Beutel

181



Björn Pecina

Mendelssohns diskrete Religion

Mohr Siebeck

BJÖRN PECINA, geboren 1967; Studium der Evangelischen Theologie und der Philosophie; Staatsexamen in Evangelischer Theologie; 2002/2003 Promotion; Kirchliches Vikariat in der Evangelischen Landeskirche Berlin-Brandenburg und 2. Theologisches Examen; 2013 Habilitation; derzeit Privatdozent an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG WORT.

e-ISBN PDF 978-3-16-153353-2

ISBN 978-3-16-153352-5

ISSN 0340-6741 (Beiträge zur historischen Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Für Sontje

Vorwort

Dieses Buch beruht auf meiner Habilitationsschrift, die im Jahre 2014 von der Theologischen Fakultät (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) unter dem Titel ›Religion im Glück. Variationen zu Moses Mendelssohn‹ angenommen wurde. Für die Druckfassung habe ich meine Studie noch einmal überarbeitet und erweitert.

Nun möchte ich ein Dankeschön sagen. Als Stipendiat des heute sogenannten Landesforschungsschwerpunktes ›Aufklärung – Religion – Wissen‹ an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg hatte ich das Vergnügen, meine Überlegungen in einem interdisziplinären Umfeld zu entwickeln. Die Aura anregender Debatten, Tagungen und Forschungsprojekte, innerhalb derer die Stipendiaten und Stipendiatinnen miteinander gearbeitet haben, war anregend. Professor Ulrich Barth hat mich gefördert und meine Forschungen mit hilfreichen Kommentaren versehen. In die Hallenser Wittekindstraße, wo er sich ein Refugium zwischen Konzertflügel, Schallplattenkolonnen und Büchergebirgen eingerichtet hat, ruft Barth allmonatlich Jung und Alt zusammen, um gemeinsam über den theologischen Papieren zu meditieren. Unaufhörlich steigt Zigarrenrauch auf und läßt die Gestalten aller Anwesenden ins Schemenhaft übergehen. Der persönliche Einsatz, mit dem Ulrich Barth allen seinen Vertrauten die Treue hält, bleibt unvergessen.

An der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität wurde ich von Professor Jörg Dierken mit großer Offenheit in den Kreis seiner Doktoranden und Habilitanden aufgenommen. Hier habe ich auch einige Passagen meiner Arbeit präsentiert. Jörg Dierken erstellte das Erstgutachten, und seine große Zwanglosigkeit und Hilfsbereitschaft haben mich immer sehr erfreut. Professor Jan Rohls nahm mich in seinen berühmten Münchener Lesekreisen in Empfang und war freundlich bereit, das Drittgutachten anzufertigen. Als meine Arbeit an den vorliegenden Untersuchungen sich dem Ende zuneigte, hatte ich die Gelegenheit, im akademischen Universum des Lehrstuhls von Professor Friedrich Wilhelm Graf zu arbeiten, der mir eine ungewöhnlich große Konzilianz entgegengebracht hat. An der Friedrich-Schiller-Universität Jena haben mir Mirjam Sauer und Professorin Miriam Rose eine Arbeitsatmosphäre bereitet, die es mir möglich machte, mein Buch fertigzuschreiben. Professor Stefan Schorch, weiland Dekan an der MLU, stand mir freundlich mit kompetentem Rat zur Seite und hat zugleich das Verfahren an der Fakultät auf Trab gehalten. Am Beginn meiner Überlegungen zur Aufklärung gaben mir Dr. Marianne Schröter und Professor Roderich Barth

ihr Wissen um die Geheimnisse des 18. Jahrhunderts in freundschaftlicher Selbstlosigkeit zur Verfügung. Die Literaturangaben hat Dr. Carlo Mathieu noch einmal durchgesehen. Professor Albrecht Beutel nahm das Buch in die ›Beiträge zur historischen Theologie‹ auf. Im Verlag wurde mit großer Langmut und wertvollen Vorschlägen die Betreuung von Dr. Henning Ziebritzki und Ilse König übernommen. Und die VG Wort hat mich durch einen Druckkostenzuschuß unterstützt. Wann immer die Digitaltechnik in den Ausstand trat, war René Colombe meisterlich zur Stelle. Mit Liebe und Wärme ist mir die Familie verbunden. Und meine Frau Rita vermochte die Freude darob, das Buch abgeschlossen zu haben, noch auf nicht mehr einer Steigerung fähiges Lebensglück hin zu übertrumpfen, indem sie Sontje in das Licht dieser Welt brachte. Ich danke allen von Herzen.

Berlin, März 2016

Björn Pecina

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Siglen	XI
Einleitung	1
A. Die Signatur aufgeklärter Religion (J. F. W. Jerusalem)	17
1. Der Prediger	18
a) Orthodoxe Spuren	24
b) Praktische Frömmigkeit	28
c) Erfahrbare Einfachheit	32
2. Vornehme Religion – Jerusalems ›Betrachtungen‹	38
a) Urgeschichte	42
b) Mosaische Religion	47
c) Jesus Christus	50
B. Religion und Ästhetik – Der Empfindungsbegriff	57
1. Wege zur Empfindung	58
2. Einflüsse auf Mendelssohns Ästhetik	65
a) Dubos – Auf den Geschmack gekommene Empfindung	67
b) Leibniz – Welt als Empfindungsraum	77
c) Baumgarten – Empfundene Bestimmtheit	89
d) Sulzer – Beschleunigte Empfindung	99
3. Mendelssohns Empfindungsbriefe	102
a) Vollkommene Ästhetik	104
b) Wendung ins Tragödienproblem	121
C. Religion und Metaphysik – Glück und Unsterblichkeit	133
1. Spaldings Anregung	134
a) Shaftesbury und das glückliche Leben	137
b) Glück bei Wolff	141
c) Spaldings Synthese	148
2. Mendelssohn gegen Abbt	152
3. Phaidon	159
a) Entstehungsgeschichte	161
b) Allgemeine Charakteristik	164
c) Aneignungsvarianten	174
d) Beweis	185

e) Unsterblichkeit und Vollkommenheit	199
f) Selbstgefühl	207
D. Mendelssohn und Lavater	213
1. Nichtdiskursivität des Religiösen	214
2. Vorurteil und Religion	219
3. Mendelssohns Brief an den Erbprinzen	224
4. Mendelssohns ›Gegenbetrachtungen‹	228
E. Das Wesen der jüdischen Religion (Jerusalemschrift)	237
1. Ausgangsbedingungen	237
a) Politik	239
b) Hennings' Kritik	242
2. Die Staatsphilosophie der Jerusalemschrift	244
a) Thomas Hobbes	245
b) John Locke	249
c) Gegenreformatorisches Kirchenregiment	250
d) Staat und Kirche	255
3. Mendelssohns Naturrechtslehre	259
4. Religion und der Andere	264
a) Toleranz als Zeichentheorie	267
5. Konkrete Religion	281
a) Besonderheit des Judentums	281
b) Wahrheit in der Jerusalemschrift	285
c) Funktion der Geschichtsphilosophie	288
d) Deduktion des Zeremonialgesetzes	293
F. Religion und Politik	303
G. Morgenstunden der Metaphysik	317
1. Der Streit	317
2. Mendelssohns letztes Wort	322
a) Geträumter Gemeinnutz	323
b) Spinozaskritik	330
c) Orientierte Ontologie	333
Schluß	337
Literatur	351
Quellen und Hilfsmittel	351
Sekundärliteratur	359
Namenregister	387
Sachregister	391

Siglen

A	Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe
Ä	Alexander Gottlieb Baumgarten: Ästhetik
AA	Immanuel Kant: Gesammelte Schriften
AE	Moses Mendelssohn: Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften
Äs	Moses Mendelssohn: Ästhetische Schriften (Pollok)
Av	Georg Friedrich Meier: Auszug aus der Vernunftlehre
BOR	Alexander von Bormann: Vom Laienurteil zum Kunstgefühl
BR	Briefe, die neueste Litteratur betreffend
Bs	Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche
BT	John Locke: Ein Brief über Toleranz
BÜ	Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem: Briefe über die Mosaischen Schriften
BW	Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste
CH	Shaftesbury: Characteristicks
DM	Christian Wolff: Deutsche Metaphysik
DS	Gottfried Wilhelm Leibniz: Deutsche Schriften
E	Benedictus de Spinoza: Die Ethik
FWR	Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem: Fortgesetzte Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, Braunschweig ⁵ 1776
FWRB	Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem: Fortgesetzte Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, Braunschweig 1772
GER	Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophische Schriften. VII Bände
GS	Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Nach den Originaldrucken
GW	Christian Wolff: Gesammelte Werke
HWPH	Historisches Wörterbuch der Philosophie
J	Moses Mendelssohn: Jerusalem (Martyn)
JA	Friedrich Heinrich Jacobi: Schriften zum Spinozastreit
JAC	Friedrich Heinrich Jacobi: Schriften zum Spinozastreit. Anhang
JUBA	Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe
KB	Jean Baptiste Dubos: Kritische Betrachtungen
KRV	Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft
LEV	Thomas Hobbes: Leviathan oder Materie
LSS	Gotthold Ephraim Lessing: Sämtliche Schriften
LW	Gotthold Ephraim Lessing: Werke und Briefe
LWMÜ	Gotthold Ephraim Lessing: Werke
M	Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadologie
MED	Alexander Gottlieb Baumgarten: Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus
MET	Alexander Gottlieb Baumgarten: Metaphysica
METR	Aristoteles: Aristotle's Metaphysics
METW	Aristoteles: Metaphysik

Ms	Moses Mendelssohn: Morgenstunden
N	Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem: Nachgelassene Schriften. Erster Theil
Ns	Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem: Nachgelassene Schriften Zweiter und letzter Theil
P	Moses Mendelssohn: Phädon
Pe	Shaftesbury: Der gesellige Enthusiast
Pl	Patrologiae cursus completus
Po	Platonis Opera
POPPE	Bernhard Poppe: Alexander Gottlieb Baumgarten
Ps	Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophische Schriften. iv Bände
PSB	Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophische Schriften und Briefe
RC	Jean Baptiste Dubos: Réflexions critiques
SCHLEI	Platon: Sämtliche Werke
SCHRAD	Shaftesbury: Ein Brief über den Enthusiasmus. Die Moralisten
Sd	Platon: Sämtliche Dialoge
Se	Shaftesbury: Standard Edition
Sp	Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem: Sammlung einiger Predigten
STH	Thomas von Aquin: Summa Theologica
Sw	Johann Gottfried Herder: Sämtliche Werke
TN	Christian Wolff: Theologia naturalis
TpP	Benedictus de Spinoza: Tractatus Theologico-Politicus
Vb	Herrmann Meyer [Hg.]: Verzeichnis der auserlesenen Büchersammlung
Vj	Christian Conrad Wilhelm von Dohm: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden
Vps	Johann Georg Sulzer: Vermischte philosophische Schriften
W	Gotthold Ephraim Lessing: Werke in drei Bänden
WR	Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem: Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion
Z	Johann Heinrich Zedler: Grosses vollständiges Universallexicon
ZSP	Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem: Zweyte Sammlung einiger Predigten

Einleitung

Das Eigentliche einer Religion kann sich zum Ausdruck bringen, obwohl andere Religionssysteme mit einem je eigenen Wahrheitsanspruch auftreten, der dann dieses Eigentliche hinsichtlich seiner Triftigkeit bestreite. Dies ist eine Selbstverständlichkeit; weniger selbstverständlich ist es, eine Theorie zu erdenken, die diese alltägliche Normalität lebendiger Religiosität reflexiv werden läßt. Das getan zu haben, ist Mendelssohns bedeutende Leistung. Es wird sich herausstellen, daß somit ein Religionsbegriff vor unsere Augen tritt, der sich über konfessionelle Schranken prinzipiell hinwegzusetzen vermag. Der Offenheit Mendelssohns gegenüber einer nichtjüdischen Kultur und seinem gleichzeitigen Beharren auf der Kultur und Religion seiner Väter kommt insofern ein paradigmatischer Charakter zu, der auf einen Wesenszug von Religion überhaupt verweist. Wir haben unsere Überlegungen durchgeführt an jenen zentralen Schriften Mendelssohns, die seine Religionsphilosophie in ihrer Fruchtbarkeit auch für das theologische Denken eindrücklich zu belegen vermögen. Im folgenden geben wir einen Hinweis auf die Forschungssituation und den Aufbau unserer Arbeit.

a) Wie wichtig ein interdisziplinärer Blick auf die Aufklärung ist, darauf hatte schon Albrecht Beutel am Ende des vergangenen Jahrhunderts in seiner Lichtenberg-Studie hingewiesen.¹ Das Interesse am Aufklärungsjahrhundert ist innerhalb der Geisteswissenschaften nämlich stetig gewachsen. Während noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Forschung stark fixiert war auf die deutsche Klassik, den deutschen Idealismus oder die Romantik, begann sich ein Bemühen um die Aufklärung, das es natürlich immer gegeben hat,² in den 60er

¹ BEUTEL: Lichtenberg, 3. Während etwa Lessing sowohl biographisch als auch nach seiner religionsphilosophischen Dignität in umfangreichen Überblicksdarstellungen erschlossen ist (cf. nur NISBET: Lessing; FICK: Lessing-Handbuch), wurde Lichtenberg eine eingehende religionstheoretische Erörterung erst durch Albrecht Beutel zuteil. Dabei konnte kein anderer als Bonhoeffer schon sagen: »Daß intellektuelle Redlichkeit nicht das letzte Wort über die Dinge ist ... hebt doch niemals mehr die innere Verpflichtung zum ... sauberen Gebrauch der ratio auf. Hinter ... Lichtenberg können wir nicht mehr zurück« (BONHOEFFER: Ethik, 103f).

² Cf. DILTHEY: Studien; die Kant-Studien der Kant-Gesellschaft; BÄUMLER: Das Irrationalitätsproblem, ANER: Die Theologie; WUNDT: Die deutsche; die Leibniz-Akademieausgabe oder endlich CASSIRERS *Philosophie der Aufklärung*. Speziell an Cassirers Studie zeigt sich eine symptomatische Problematik, da hier die Aufklärung mit großer Darstellungskunst wie ein Strom beschrieben ist, an dessen Quelle Leibniz steht und dessen Mündung durch die Philosophie Kants gebildet wird. Kritik wurde an dieser Teleologie-These geübt von BOAS:

und 70er Jahren zu verstärken. Spätestens seit dem Aufklärungsbuch von Panajotis Kondylis war die Aufklärungsforschung dann endgültig aus dem Schatten von Idealismus, Klassik, Neuhumanismus und Romantik herausgetreten. Dieses Buch, so Jörn Garber und Ulrich Kronauer in ihrer Vorbemerkung zur Ausgabe von 2002, »hat unsere Vorstellungen über die Aufklärung grundlegend geändert« (3). Kondylis nämlich hatte bei konsequenter Überschreitung nationaler Horizonte die verschiedenen Aspekte der Aufklärung in ihrem Wandel von der Orientierung am Descartesschen Dualismus zu einer immer stärkeren – gelegentlich sogar in einen Materialismus oder Sensualismus sich steigenden – Aufwertung der Sinnlichkeit dargestellt, um dabei auf jegliche Teleologie- oder Vereinheitlichungsthese zu verzichten.

In den letzten Jahrzehnten ist das Bedürfnis der Forschung nach Darstellungen, die gleichsam Generalthesen des 18. Jahrhunderts anbieten, abgeklungen und einer Pluralisierung der Forschungsperspektiven gewichen. Nachdem 1969 die amerikanische und 1971 die britische Gesellschaft zur Erforschung des 18. Jahrhunderts gegründet wurde, hat auch die Erforschung der deutschen Aufklärung – durch die Gründung der *Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts* im Jahre 1975 – einen Aufschwung erfahren.³ Heute existieren ganz unterschiedliche Themenfelder, die ihre Gemeinsamkeit darin haben, den Blick nicht durch vorschnelle Epochensystematisierungen zu verengen. So schaut man auch auf Mittel- und Osteuropa.⁴ Mit immer stärker erwachendem Interesse an der Frühaufklärung relativierte sich die Innovationsvalenz des Lockeschen Toleranzgedankens, den man ebenso bei Pufendorf angelegt finden konnte.⁵ Pufendorf und Thomasius, dessen Werk-Ausgabe unter den Händen des Herausgebers Werner Schneiders weiter anschwillt, können heute deutlicher als Übergangsgestalten vom Barock in die aufgeklärte Kultur des 18. Jahrhunderts ausgemacht werden. Dies hatte auch Konsequenzen für eines der vielleicht aufregendsten Forschungsgebiete zur Literatur und Philosophie im 18. Jahrhundert – die sogenannte Wende ins Anthropologische um die Jahrhundertmitte.⁶ Man konnte nämlich diese Wende, die man gemeinhin in den 50er Jahren des 18. Jahrhunderts beginnen zu lassen pflegt, nun schon zurückverfolgen bis an den Übergang vom 17. ins 18. Jahrhundert, als Thomasius die barocke Frömmig-

Rezension, 246f und DIECKMANN: An Interpretation; DERS.: Themen, 4ff. Der Kantische Kritizismus wurde schon in der Mitte des 20. Jahrhunderts auf seine Herauentwicklung aus der vorkritischen Philosophie untersucht bei TONELLI: Elementi u. CAMPO: La genesi.

³ In den Jahren zuvor hat sich die Erforschung der Aufklärung in Deutschland besonders durch die editorischen Großunternehmen, Wolffs und des Leibniz Werke zu veröffentlichen, hervor getan.

⁴ REINALTER [Hg.]: Gesellschaft.

⁵ Cf. hier nur DENZER: Moralphilosophie; PALLADINI/HARTUNG [Hg.]: Samuel.

⁶ Als zentrales Standardwerk gilt noch immer jener Sammelband (SCHINGS [Hg.]: Der ganze), der anlässlich des Wolfenbütteler DFG-Symposions von 1992 erschienen ist.

keitskultur in eine weitestgehend aufgeklärte Lebenswelt umzuformen begann. Diese Umformung machte sich zuerst bemerkbar in Leipzig und Jena, um später dann auch auf Halle, Berlin und Hamburg überzugreifen.⁷ Einen großen Aufschwung nahm auch die Sozietätsforschung – so etwa die Erkundung der Geheimbünde, wofür nicht zuletzt die berühmte Monographie Kosellecks (*Kritik*) den Anstoß gegeben hat.⁸ Aber auch eher abgelegene Forschungsgegenstände finden Verhandlung, wie die vergessene und nicht leicht zugängliche Lyrik aus der Feder afrikanischer Autoren und Autorinnen, die im 18. Jahrhundert nach Europa und Amerika verschleppt worden sind.⁹

Die Bedeutung eines solchen Verzichtes auf schnelle Bewertungen, die dann beurteilen, welcher Gegenstand begründeten Anspruch darauf erheben könne, in den Blick forschenden Interesses zu treten, und wo sich ein solcher Blick vielleicht nicht lohnt, mag man an einem Beispiel ermessen. Das Verständnis für die Aufklärungsliteratur wurde vertieft und damit zugleich ein Gefühl dafür geweckt, wie diese Literatur zu rezipieren sei. Johann Christoph Gottsched etwa hatte das Schicksal, daß sich schon Lessing begann, über ihn erhaben zu fühlen, und er spätestens seit Goethes biographischen Erinnerungen nur noch dem beißenden Spott ausgeliefert war. Man höre, wie Hermann Hettner, der keineswegs die Leistungen des Leipziger Professors um eine gesamtdeutsche Nationalliteratur schmälert, urteilt: »Wie wäre Gottsched, dem alle dichterische Kraft fehlte, gerade dem Gipfel aller Dichtung, dem Drama, gewachsen gewesen? Wie entsetzlich ist ›der sterbende Cato‹ ... Die ›Correctheit‹, auf welche Gottsched drang, wurde ihm zu plattester Prosa«.¹⁰ Wenn Goethe in der durch Gottsched repräsentierten Literatur die Gefahr sah, durch moralistisch-belehrende Außenperspektiven dem Künstler sein eigentliches Handwerk zu verderben, so zeigt sich darin genau jene Sicht, die auch später immer neu die Bedeutung dieser Literatur zu verdunkeln vermochte. Gottsched nämlich als einen Künstler zu verstehen, dessen Kunstwerke in der Herausbildung einer Nationalliteratur unmittelbar darin stehen, mußte unweigerlich zu jenem berühmten Spott Lessings führen, dem man sich auch heute noch nur allzu gern anschließen mag. Verstehen aber kann man dieses Literaturphänomen erst, wenn man den Blick auf die literarischen Produktions- und Transfermechanismen lenkt und dabei zugleich jene Zentren untersucht, zwischen denen ein solcher Transfer stattgefunden. So

⁷ Grundlegend hierzu die Erforschung der kulturell-intellektuellen Zentren der Aufklärung: HINSKE [Hg.]: Zentren; ISCHREYT [Hg.]: Zentren; MARTENS [Hg.]: Zentren; BOHNEN/JØRGENSEN [Hg.]: Der dänische.

⁸ REINALTER [Hg.]: Aufklärungsgesellschaften; DERS. [Hg.]: Aufklärung; DERS. [Hg.]: Lexikon. Das zuletzt aufgeführte Lexikon geht in 88 sozialgeschichtlich orientierten Artikeln über die bloße Sozietätsforschung hinaus, um unsere moderne Demokratie möglichst erschöpfend auf ihre historischen Voraussetzungen hin zu beleuchten.

⁹ DEBRUNNER: Weiße.

¹⁰ HETTNER: Geschichte der deutschen Literatur, 363.

ist es ebenso entscheidend, daß Gottsched in Leipzig als einem geistigen Bal-lungszentrum des Buchhandels, Musiklebens und der Gelehrtensozietäten ge-wirkt hat, um hier die Kenntnisse über das Aufklärungsdenken in Frankreich und England zu befördern, als man in ihm eine der zentralen Vermittlungsge-stalten zu sehen hat zwischen Skandinavien und Osteuropa.¹¹ Die breitangeleg-ten Forschungen zum Pietismus endlich sind ebenfalls von interdisziplinärem Interesse, weil sie den Pietismus als eine Begleiterscheinung des Eklektizismus erkennen lassen, um dabei zugleich der Eklektizismusforschung wichtige Im-pulse zu geben.¹² Das ist besonders bemerkenswert, weil dadurch die starre Ent-gegensetzung des Pietismus zur Orthodoxie überwunden wird, und man im-mer stärker studieren kann, daß sich Pietismus und Eklektik darin berühren, auf Distanz zu lehramtlichen oder dogmatischen Denkgewohnheiten zu gehen, ein Praxisbezug, der sich in der Neologie auf der Ebene einer Dogmentransfor-mation wiederfindet.¹³ Hier leistet die Pietismusforschung am *Interdisziplinären Zentrum für Pietismusforschung* in Halle a. d. S. wichtige Arbeit.¹⁴ Unterliegt also die Aufklärungsforschung weitgehend einer Perspektivenspezialisierung, die unter Einbeziehung der Sozialgeschichte unternimmt, »kleine Aufklärungen« in ihren unterschiedlichen Ausprägungen herauszustellen, so erscheint es uns umso wichtiger, auf eine bedeutsame Ausnahme, die das große Auf-klärungsbuch von Jonathan Israel macht, hinzuweisen, der – vor dem Hinter-grund der Vorarbeiten von Paul Vernière (*Spinoza*), Margaret Jacob (*The Rad-ical Enlightenment*), Ira Wade (*The Clandestine Organization*), Miguel Benítez (*La face*), Stefano Brogi (*Il Cerchio*), Vincenzo Ferrone (*Scienza*), Winfried Schrö-der (*Spinoza; Ursprünge*) und Rüdiger Otto (*Studien*) – in großer Gelehrsamkeit konsequent die These durchführt,¹⁵ daß sich in dem Spinozanischen Hinaus-

¹¹ Cf. als grundlegenden Beitrag RUDERSDORF [Hg.]: Johann. Cf. auch MULSOW: Freigeister. Am Beginn einer gerechteren Beurteilung Gottscheds steht DANZEL: Gottsched.

¹² Den Standard stellt das Sammelwerk BRECHT/DEPPERMAN/LEHMANN/GÄBLER [Hg.]: Geschichte, dar. Cf. auch JUNG: Pietismus; WALLMANN: Der Pietismus. Die Eklektizismus-forschung erhielt wichtige Impulse durch ALBRECHT: Eklektik. Eine Begriffsgeschichte. Cf. auch schon SCHMIDT-BIGGEMANN: Topica.

¹³ Auf diese Transformation weist schon DORNER: Geschichte, 709, hin.

¹⁴ Sicher darf man sagen, daß die katholische Forschung von einer stärkeren Reserve ge-genüber den Leistungen der Aufklärung geprägt ist, doch liegen auch hier Arbeiten durchaus vor. Cf. KLUETING [Hg.]: Katholische; KOVÁCS [Hg.]: Katholische.

¹⁵ ISRAEL: Radical, 11f: »[T]he Radical Enlightenment, whether on an atheistic or deistic basis, rejected all compromise with the past and sought to sweep away existing structures en-tirely, rejecting the Creation as traditionally understood in Judaeo-Christian civilization, and the intervention of a providential God in human affairs, denying the possibility of miracles, and reward and punishment in an afterlife, scorning all forms of ecclesiastical authority, and refusing to accept that there is any God-ordained social hierarchy, concentration of privilege or land-ownership in noble hands, or religious sanction for monarchy. From its origins in the 1650s and 1660s the philosophical radicalism of the European Early Enlightenment character-istically combined immense reverence for science, and for mathematical logic, with some form

treten über den Cartesianismus der Nukleus einer gegen Kirche und Monarchie gerichteten radikalen Aufklärung findet, der gegenüber das Denken des 18. Jahrhunderts ein Epiphänomen darstellt; so daß dann auch die bekannten Helden der Aufklärung kaum noch mehr als verspätete Redundanzen aufzubieten vermögen.¹⁶ Dieses Buch steht in der Forschungslandschaft einzig darin sowohl hinsichtlich seiner in die Extreme überzogenen Radikalität als auch im Blick auf die immense Belesenheit, mit der Israel seine These durchzubringen sucht.

b) Die theologische Aufklärungsforschung im engeren Sinn war um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts durchaus ambivalent in ihrem Urteil. Konnte Kurt Dietrich Schmidt in seinem *Grundriß der Kirchengeschichte* (zuerst 1949) noch »bekennen, daß er zwar Gott auch hinter *dieser* Phase der Kirchengeschichte am Werke glaubt, aber nicht weiß, wozu sie ihm dienen sollte« (449),¹⁷ hat Emanuel Hirsch in seiner *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* (1949) die Aufklärung zu Ehren gebracht und dem Prozeß der europäischen »Umformungskrise«¹⁸ eingeschrieben; wobei es ihm besonders darum geht, ein Dankes- und Problembewußtsein jenem Denken zu bewahren, das mit der Aufklärung emporgetreten ist.¹⁹ Und auch wenn Hirsch den Überschnitt in die frühe Romantik und den Idealismus als einen der an praktischen Reformen ausgerichteten Aufklärung überlegenen Prozeß empfindet, betonte er doch die Kontinuität, in der dieser Aufbruch am Ende des 18. Jahrhunderts stand.²⁰ In den 60er Jahren hat Klaus Scholder den Sondercharakter der deutschen Aufklärung im europäischen Kontext zu betonen versucht, die sich in eine dezidierte Distanz zur religionskritischen Aufklärung Frankreichs und der den Emanzipationsgedanken stark betonenden englischen Variante bringt. Die deutsche Aufklärung wird dabei verstanden als ein Begleitphänomen des Pietismus, das dann zwar in die philosophisch anspruchsvollere Neologie sich wandelte, dies aber erst

of non-providential deism, if not outright materialism and atheism along with unmistakably republican, even democratic tendencies«.

¹⁶ »Nor, any more than Voltaire or the others, does Rousseau represent a basically new set of concepts and approaches« (I. c. 718).

¹⁷ Schmidts Urteil ist umso verwunderlicher, als Karl August Aner seine *Theologie der Lesingzeit* schon 1929 veröffentlicht hatte. Dergleichen Urteil ist in seiner abweisenden Haltung dann kaum wiederholt worden, aber dennoch hat sich auch noch am Beginn der 90er Jahre der Eindruck, daß der Aufklärungsforschung im theologischen Binnenraum keinesfalls hinlängliche Aufmerksamkeit zuteil geworden sei, halten können. Cf. etwa HAUSTEIN: Wo Licht; SCHULTZE: Evangelische, bes. 61.

¹⁸ E. HIRSCH: Geschichte v 626.

¹⁹ L. c. 625f.

²⁰ E. HIRSCH: Geschichte IV 207: »Wir empfinden das, was Herder und Goethe, Kant und Schiller, Fichte und die frühe Romantik unserm Geistesleben gebracht haben, mit Recht als einen Durchbruch durch die Nüchternheit der auf vorsichtige, praktische Reform gerichteten deutschen Aufklärung. Dieser Eindruck darf uns nicht verdunkeln, daß es sich dabei nicht um ein Abbrechen, sondern um ein Ausweiten und Vertiefen der seit langem im Gange befindlichen großen Erneuerung des Denkens und Lebens handelt«.

unter dem Einfluß der gesamteuropäischen Aufklärung.²¹ Kanzenbach nimmt eine andere Perspektive ein,²² wenn er unter Rückgriff auf den jungen Wilhelm Dilthey eine Tiefenschau religiöser Phänomene,²³ die nicht nur eine bestimmte Denkformation mit sich führen, sondern zugleich eminent existentiell gesättigt sind, vornehmen will.²⁴ Trutz Rendtorff versucht dann, im Rahmen einer Bezugnahme auf Ernst Troeltsch²⁵ und Johann Salomo Semler²⁶ die Aufklärung christentumstheoretisch in Haft zu nehmen. Rendtorffs zentrale These besteht darin, die Selbstbezüglichkeitsmomente binnentheologischer Prinzipienreflexion auf ihre die Neuzeit betreffende Interpretationskraft hin verstehen zu wollen, um dabei zugleich das theologische Selbstgespräch auf seine durch Politik und Gesellschaft der neuzeitlichen Welt beeinflussten Momente hin durchsichtig zu machen.²⁷ Die Wiederentdeckung Schleiermachers in den 60er und 70er Jahren hat dazu geführt, daß die neologischen Aufklärer und ihre philosophischen Stichwortgeber vor der Ausstrahlung dieses Mannes nurmehr als Vorläufer zu gelten vermochten, die es gut gemeint hatten, denen aber durchweg die genialische Durchschlagkraft gefehlt hatte, Religion so auf den Begriff zu bringen, daß sie sich den Herausforderungen der modernen Welt gegenüber reflexiv zu behaupten vermochte. So urteilt Albrecht Beutel, daß die »Vernachlässigung jener Epoche [sc. der Aufklärung]« innerhalb der theologischen Forschung nicht zuletzt darin ihren Grund hätte, daß die neuprotestantisch-liberal orientierten Theologien »in der überragenden Gestalt F. Schleiermachers den geschichtlichen Ursprungsort ihrer Orientierungssysteme entdeckten und rekonstruierten«.²⁸

²¹ SCHOLDER: Grundzüge, 485: »Was die deutsche Aufklärungsphilosophie Originelles besaß, das entstammte weitgehend dem Erbe des Pietismus, der sich unter dem Einfluß westeuropäischer Strömungen zu Neologie wandelte«.

²² KANZENBACH: Protestantisches.

²³ L. c. 13: »Wilhelm Dilthey hegte in seiner Jugend den umfassenden Plan einer Geschichte der ›christlichen Weltansicht‹; das ›Innerste des religiösen Lebens in der Historie‹ gelte es zu erfassen ... [D]ie Intuition Diltheys zählt noch heute zu den wesentlichsten Einsichten weltgeschichtlicher Betrachtungsweise«.

²⁴ L. c. 14: »Wir müssen ... zu erkunden suchen, wie im Zeitalter der Aufklärung das religiöse Leben in seiner tatsächlichen Realität ausgelebt worden ist. Wo ... Glaubensforderungen und -inhalte geschildert werden, da geschieht dies nur insoweit, als es sich dabei nicht um lebensferne abstrakte Postulate dreht, sondern es sich fraglos um lebendige Wirklichkeit mit echtem existentiellen Bezug handelt«.

²⁵ TROELTSCH: Aufklärung, 225, hatte um die Jahrhundertwende programmatisch festgehalten: »Die Aufklärung ist Beginn und Grundlage der eigentlich modernen Periode der europäischen Kultur und Geschichte im Gegensatz zu der bis dahin herrschenden kirchlich und theologisch bestimmten Kultur, gegen die sich bereits seit Ausgang des sog. Mittelalters lebhaft Gegenströmungen erhoben hatten, die sich aber seit Ausbruch der Kirchenspaltung mit verschärftem Nachdrucke wieder verfestigt hatte«.

²⁶ RENDTORFF: Kirche, 27ff.

²⁷ Cf. RENDTORFF: Theorie, aber auch GRAF: Protestantische.

²⁸ BEUTEL: Kirchengeschichte, 29. Cf. auch NOWAK: Vernünftiges, 44–47.

Dennoch blieb die verstärkte Hinwendung besonders auch zum frühen Schleiermacher, der als Student die Atmosphäre der Universität Halle in sich aufgenommen hatte, nicht ohne eine auch der Erforschung der Aufklärung günstige Wirkung.²⁹ Unmittelbar vor der Wende zum 20. Jahrhundert erschien ein Forschungsbericht von Kurt Nowak (*Vernünftiges Christentum*), der die Aufklärungsforschung innerhalb der evangelischen Theologie zusammenfaßte. Dieses Buch konnte Wirkung entfalten. Nur zwei Jahre nach dem Erscheinen von Nowaks Bericht institutionalisierte sich die theologische Forschung im von Volker Leppin, Udo Sträter und Albrecht Beutel veranstalteten Arbeitskreis ›Religion und Aufklärung‹. Sodann entstanden nicht zuletzt in einer Reaktion auf Nowaks *Vernünftiges Christentum* Arbeiten zu Schlüsselfiguren und Institutionen der Aufklärung sowie zu kirchen-, konfessions-, traditions- und rezeptionsgeschichtlichen Forschungsproblemen.³⁰ In den vergangenen Jahren sind wichtige theologische Untersuchungen vorgelegt worden. Speziell Albrecht Beutels Œuvre darf als eine kraftvolle Anregung gelten, die der theologischen Aufklärungsforschung maßgebliche Impulse gegeben hat und noch immer gibt.³¹ Nowak hatte in seinem oben erwähnten Bericht auch auf das Thema ›Judentum‹ Bezug genommen und dabei darauf hingewiesen, daß hier innerhalb der evangelischen Theologie noch erhebliche Desiderate auszumachen sind.³² Wir hoffen, mit den folgenden Überlegungen einen Beitrag dazu leisten zu können, hier Abhilfe zu schaffen.

c) Was Moses Mendelssohn anbelangt, so hat sich ein interdisziplinärer Zugang angeboten, weil mit ihm ein Autor in den Mittelpunkt tritt, dessen Denken sich nicht im Horizont *einer* Disziplin erschließen läßt, da sich für ihn nahezu alle kulturwissenschaftlichen Themenfelder als einschlägig erweisen. Die Werkgruppen seines Œuvre breiten sich über so unterschiedliche Gebiete wie die Philosophie, die Religionsphilosophie, die Literaturkritik, die klassische Metaphysik, die Übersetzungstheorie und die Staatsphilosophie – um nur die wichtigsten zu nennen. Wir wollen hier auf einige Tendenzen hinweisen. Daß Mendelssohn als eine Ausnahmeerscheinung anzusprechen ist, erhellt anschaulich aus Gershom Scholems brennendem Einspruch gegen den ›Mythos des deutsch-

²⁹ Cf. etwa HERMS: Herkunft u. MECKENSTOCK: Deterministische.

³⁰ So BEUTEL: Kirchengeschichte, 32f, wo sich auch wichtige Literatur in dieser Sache verzeichnet findet. Cf. SCHRÖTER: Aufklärung; R. BARTH: Seele; U. BARTH: Aufgeklärter u. FRITZ: Vom Erhabenen.

³¹ Cf. BEUTEL: Kirchengeschichte, aber auch DERS.: Jenseits; DERS.: Halb; DERS.: Aufklärer; DERS.: Causa; DERS.: Gebessert; DERS.: Aufklärung und Pietismus; DERS.: Johann; DERS.: Spalding; DERS.: Herder; DERS.: Philipp; DERS.: Aufklärung des Geistes; DERS.: Frömmigkeit; DERS.: Eine Angelegenheit; DERS.: Licht. Hinzu tritt die Ausgabe der Spaldingschen Bestimmungsschrift (BEUTEL/KIRSCHKOWSKI/PRAUSE [Hg.]: Spalding). Cf. zugleich auch SPEHR: Aufklärung. Für einen Überblick hilfreich ist noch immer GERICKE: Theologie, in Band III 2 der ›Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen‹.

³² NOWAK: Vernünftiges, 65–71.

jüdischen Gespräches«. Scholem betont, daß einem jüdisch-deutschen Gespräch schon das Ende beschieden war in dem Moment, da es das Licht des Tages erblickte. Was von den Juden immer wieder neu versucht wurde, fand keine Antwort, und wenn es denn einmal eine Antwort gegeben hat, so nur um den Preis der Verabschiedung jüdischer Identität. Das war gerichtet gegen Manfred Schöllers Behauptung einer »geistige[n] Gemeinsamkeit des deutschen Wesens mit dem jüdischen Wesen«. ³³ Man wird diese Worte Scholems auch heute noch mit großer Nachdenklichkeit hören. Doch für unseren Zusammenhang ist es interessant, daß Scholem von seinem harten Urteil ausdrücklich Moses Mendelssohn ausnimmt, um das Sterben deutsch-jüdischer Kulturgemeinsamkeiten erst bei dessen Nachfolgern beginnen zu lassen. Mendelssohn nämlich hätte »noch aus irgendeiner, wenn auch von den Begriffen der Aufklärung bestimmten, jüdischen Totalität her argumentiert[]«. ³⁴ Ein anderer jüdischer Gelehrter, Martin Buber, urteilt nicht so hart. So findet er in seinem Aufsatz *Ende der deutsch-jüdischen Symbiose* (1939) warme Worte für jene Zeit, als diese Symbiose noch aktiv war. Die deutsch-jüdische Kulturleistung stellt Buber der jüdisch-griechischen und jüdisch-spanischen gegenüber. Und während die erstere nur vereinzelte und dann auch nur philosophische Werke hervorbrachte, die letztere zwar von enormer Fruchtbarkeit gewesen sei, was aber auf die Nähe von arabischer und jüdischer Kultur, die geistige Verwandtschaft also zweier Völker, zurückzuführen sei, war der »jüdische Anteil an deutscher Wirtschaft, Gesellschaft, Wissenschaft und Kunst ein bauender und bildender«. ³⁵ Es ist uns daran gelegen zu demonstrieren, in welch hohem Maße diese symbiotische Beziehung sich im Denken Mendelssohns aufzeigen läßt.

Mit Recht hat Friedrich Niewöhner festgehalten: »Philosophen, die Aufklärer waren, gab es viele. Aufklärer, die Juden waren, auch die gab es. Doch einen deutschen Philosophen, der Aufklärer und Jude zugleich war, gab es nur einen: Mendelssohn«. ³⁶ Mendelssohns Lebenswerk ist einerseits von einem beeindruckenden Reichtum, wofür die Bewunderung noch wächst, wenn man bedenkt, daß dieser Mann im Hauptberuf als Seidenfabrikdirektor tätig war und dem philosophischen Geschäft nur in wenigen Mußestunden, die sein Brotberuf ihm ließ, nachzugehen vermochte. Zugleich ist es für ihn typisch, sich selten um Originalität bemüht zu haben. Stets hat er es sich zur Ehre angerechnet, fremde Lehre dort zu übernehmen, wo immer sie ihm als zutreffend dargestellt erschienen ist. Wir haben uns deshalb besonders darum bemüht, auch das spezifisch *Eigene* unseres Denkers herauszuarbeiten. Was einer der vielleicht besten Kenner unseres Philosophen, Michael Albrecht, in seiner Einleitung zur von ihm besorgten Ausgabe der *Jerusalemschrift* sagte, scheint uns bis

³³ SCHOLEM: *Wider den Mythos*, 10. Etwas ausführlicher DERS.: *Noch einmal*.

³⁴ SCHOLEM: *Wider den Mythos*, 8.

³⁵ BUBER: *Das Ende*, 630.

³⁶ NIEWÖHNER: *Mendelssohn*, 119.

auf weiteres in Geltung zu bleiben: »Alexander Altmann ist der Riese, auf dessen Schultern die neuere Mendelssohn-Forschung steht, war es doch Altmanns Verdienst, hinter dem sympathischen, aber leichtgewichtigen ›Seichbeutel‹ Mendelssohn endlich den durchaus ernst zu nehmenden Denker von höchstem Niveau zu entdecken.«³⁷ Altmann veröffentlichte 1973 seine Mendelssohnbiographie. Es handelt sich hier um eine der vielleicht wichtigsten Publikationen aus dem Bereich der ›Wissenschaft des Judentums‹ im 20. Jahrhundert, der wohl nur noch ebenbürtig die große Sabbatai-Zwi-Biographie Scholems (*Sabbatai-Zwi*) an der Seite steht, dem Altmann seine Biographie bei ihrem Erscheinen mit der Freude darüber, daß beide sich mit ähnlicher Hingabe einem Außen-seiter der Forschung zugewandt hätten, zusandte.³⁸ Nimmt man die Mendelssohnbiographie Dominique Bourels (*Moses Mendelssohn*) hinzu, die sich zentraler noch als Altmann, der sehr genau Mendelssohns Entwicklungsetappen innerhalb des Judentums nachgegangen ist, Mendelssohn als einem Protagonisten der Berliner Aufklärung zuwendet, und die zahlreichen sorgfältigen Studien Alexander Altmanns³⁹ und Michael Albrechts,⁴⁰ so wird man sagen dürfen, daß sich die Mendelssohnforschung heute auf einem historisch gut bestellten Gelände bewegen kann.⁴¹ Gleichwohl läßt sich mit Blick auf die Mendelssohn-Literatur das Gefühl schwer unterdrücken, daß der verständliche Wille, Mendelssohn in seinem ganzen Reichtum dem Vergessen zu entreißen, zuweilen durch einen Mangel an systematischer Textrekonstruktion erkauft wird, die sich über das historisch ambitionierte Referieren der Mendelssohnschen Signaltexte hinauszubewegen hätte. Zu dieser Einschätzung kommt auch die Mendelssohnforschung neueren Datums.⁴² Es gibt Ausnahmen. Carola Hilfrich⁴³ (*Lebendige*

³⁷ ALBRECHT [Hg.]: Moses Mendelssohn: Jerusalem, xxxviii.

³⁸ Scholem schreibt in einem Dankesbrief (19. 11. 1973) an Altmann über dessen Mendelssohnbiographie: »Es scheint mir ein bewunderungswürdiges Stück Arbeit ... und wird zweifellos grosse Wirkung ausüben ... Jedenfalls sind wir beide mit unseren grossen Biographien sozusagen komplementäre Gesellen in der jüdischen Historiographie geworden ... Für nachdenkliche Geister werden unsere beiden biographischen Gemälde merkwürdigen Stoff zu Betrachtungen bieten« (Scholem: Briefe, 87).

³⁹ Hervorzuheben ist besonders Altmanns Aufsatzband *Trostvolle Aufklärung*.

⁴⁰ Eine Übersicht bietet Albrechts Ausstellungskatalog *Moses Mendelssohn. 1729–1786. Das Lebenswerk*. Cf. auch den sehr kurzen Überblick bei H. SIMON: Moses.

⁴¹ Und damit sind allein die prominentesten Beiträge und Beiträgerinnen, denen man noch Eva J. Engel hinzufügen muß, benannt. Allein die zwischen 1965 und 1980 erschienene Mendelssohnliteratur in kurzen Überblicksreferaten zu präsentieren, benötigt ALBRECHT: Moses Mendelssohn. Ein Forschungsbericht, gut 100 Seiten, wobei er darauf hinweist, keinesfalls Vollständigkeit angestrebt zu haben.

⁴² So schreibt Grit SCHORCH: Moses, 6: »Selbst der unglaubliche Umfang der am Detail ausgerichteten und auf der Sichtung je neuen Archivmaterials beruhenden Untersuchungen Altmanns und Bourels kann das Fehlen eines theoretischen Ansatzes für die Interpretation des Gesamtwerkes [sc. Mendelssohns] nicht verdecken«.

⁴³ Cf. auch HILFRICH: Making, bes. 282–292.

Schrift) etwa präsentiert unter einer partiell an den Paradigmata von Semiotik und Derridasscher Grammatologie orientierten, aber dennoch im Zugriff eigenständigen Perspektive Mendelssohn als hierarchie- und gewaltdiskurskritischen Zeichenlogiker, dessen disparate Produktionen gerade in ihrer fragilen Fragmentarität interkulturelle Subtexte hervorbringen, die das Eigene im Fremden aufscheinen machen und damit die jüdische Krise von Repräsentation und Bedeutung nicht einfach nur beklagen und hinnehmen, sondern dialektisch transformieren.⁴⁴ Man muß dieser Lesart nicht zustimmen, um in Hilfrichs Buch einen geistvollen und zugleich scharfsinnigen Beitrag der neueren Mendelssohnforschung zu bewundern. Hinzu tritt, daß bei Hilfrich auch die hebräischen Texte Mendelssohns Berücksichtigung finden,⁴⁵ ein Desiderat, auf das schon David Sorkin um die Jahrtausendwende programmatisch hingewiesen. Sorkin selbst hatte Mendelssohn in seiner maßgeblichen Untersuchung eingeordnet in die andalusische Philosophietradition des jüdischen Mittelalters.⁴⁶ Anne Pollok (*Facetten*) hat eine Studie vorgelegt, die sich der Anthropologie Mendelssohns zuwendet. Der »Betrachtung der Geburtsstunde der Anthropologie« wünscht Pollok »eine interessante – in Hinblick einer Diskussion über menschliche Kultur und Bildung vielleicht sogar fruchtbare – Facette hinzuzufügen« (28). Und es gelingt der Arbeit, nicht nur Mendelssohns Anthropologie eine Darstellung zuteil werden zu lassen, sondern auch die Debatte über ›Kultur und Bildung‹ voranzutreiben. Zugleich gibt das Buch eine gründliche Einführung in Mendelssohns Denken. Dabei kann es allerdings als problematisch erscheinen, daß Pollok eine Perspektive auf Mendelssohn einnimmt, die durch Kant geprägt wirkt,⁴⁷ wenn sie etwa sagt, daß Mendelssohn »den Weg zu einem

⁴⁴ So kann es Hilfrich gelingen, GREEN's: Moses, Vorbehalte gleichsam als eine innersystematische Pointe Mendelssohnscher Werkproduktion zu interpretieren. Bei Green nämlich heißt es: »However, if what we have reconstructed about Mendelssohn is correct – that he envisioned, and even planned for, a kind of enlightened Jewish denomination – we must finally ask why he would have maintained such a seemingly complete silence concerning these matters, or why he never addressed them *directly*? Would it not have been wiser to state his case clearly and distinctly in order to avoid misapprehensions by both sides?« (53).

⁴⁵ SORKIN: The Mendelssohn, 7: »For the past century and a half the scholarly interpretation of Moses Mendelssohn has been locked into a mythopoeic method of Germanification. Ever since the 1843–45 edition of his works, Mendelssohn has been presented by scholars primarily, if not exclusively, as a German thinker, that is, a prominent figure of the *Berlin Aufklärung* and the preeminent Jewish intellectual of his day who wrote in German. That he also wrote in Hebrew has always been acknowledged, yet scholars have consistently ignored or marginalized those works by failing to take account of their contents. This practice has been flagrant, albeit excusable among those scholars who wrote about Mendelssohn the ›Aufklärer‹, for they assumed that knowledge of his Hebrew works was irrelevant«.

⁴⁶ Cf. SORKIN: Moses, xxii f, und dann wieder DERS.: The Religious, 168.

⁴⁷ Die Kritik von SCHORCH: Moses, 11, daß sich Pollok damit die »kreative Auswertung ihrer sorgfältig ausgeführten Einzelanalysen [verbaut]«, halten wir mithin für überzogen, da Pollok diese Lesart ja nicht dem Mendelssohnschen Œuvre am Ende platt appliziert, sondern

befriedigenden Vernunftbegriff ... nicht zu Ende gegangen [ist]« und dies auch in seiner »strikt ontologischen Lesart der zugrundeliegenden Prinzipien [nicht] konnte« (583). Wir wählen eine andere Perspektive, indem wir zuzusehen versuchen, ob es nicht diese »ontologische Lesart« ist, die der Subjekt- oder Transzendentalphilosophie ein bleibender Stachel im Fleisch bleiben muß, den sie aus eigenen Kräften sich nicht zu ziehen vermag.

Einen weiteren Versuch hat Grit Schorch unternommen, die ebenfalls hebräische Textkorpora in ihre Untersuchung einbezieht. In sechs Kapiteln, die aufeinander bezogen sind, aber auch als Einzelstudien gelesen werden können, wendet sich Schorch dem Zweisprachen-Problem in Mendelssohns Werk zu, wobei sie sich speziell auf *Kohelet Musar* (1755/58) und *Or la-Netiva* (1782) bezieht. Dabei bilden dann im Verlauf der Studie zeichen- und sprachtheoretische Fragestellungen das Zentrum, und es findet das Problem des Verhältnisses von Universal- und Partikularsprache ebenso Verhandlung wie die über den Bereich der Mendelssohnforschung hinausreichende Frage nach einer möglichen Koexistenz von religiöser Sprachform und Logik. Das Buch schließt mit einer Gegenüberstellung von Mendelssohns *Jerusalem* und dem politischen Nominalismus Hobbes', um dann gegen die durch Hamann in *Golgatha und Scheblimini* (1784) unternommene Kritik an der Jerusalemschrift Mendelssohns Zeichentheorie als »skeptische[] Sprachpolitik« mit einem dezidiert »aufklärungskritischen Potential, das – aus minoritärer Perspektive entwickelt – Aufklärung nicht verwirft, sondern auf der Grundlage der Anerkennung ihrer Grenzen verteidigt«, überzeugend in Stellung zu bringen (16). Die große Leistung dieser Untersuchung ist denn auch darin zu erblicken, nicht nur den hebräischen Schriften Mendelssohns eine systematische Rekonstruktion angedeihen zu lassen, sondern einmal mehr die hohe politische Valenz eines Denkens präsentiert zu haben, dessen Begrifflichkeit sich auf die Probe gestellt sah und darin dann nachgerade zu einem sprachlichen Offenheits- und Flexibilitätsprimat finden konnte. Wie schon durch Christoph Schulte⁴⁸ ist damit auch durch Grit Schorch Mendelssohns politische Bedeutung – nicht im geringsten auch für die heutige philosophische und politische Diskurslandschaft – ins Gespräch gebracht.

d) Unsere Untersuchung setzt sich ein anderes Ziel, indem sie sich Mendelssohns Religionsphilosophie innerhalb der Aufklärung zuwendet und vor dem Hintergrund eines aufgeklärten Theologietyps entfaltet. Wir haben Wert darauf gelegt, der Multiperspektivität von Mendelssohns Schriften Rechnung zu tragen und dort, wo es nötig war, jene Theoriehintergründe zu rekonstruieren, aus denen Mendelssohn schöpfte; um dann zu zeigen, in welcher Weise er sich dieses

begründend zu ihrem Ergebnis kommt, mit dem sie dann auch durchaus – man denke an Cassirer – in einer ehrenvollen Tradition steht.

⁴⁸ Cf. SCHULTE: Was heißt, bes. 228, wo auf die bildungs- und kulturpolitische Dignität von *Ueber die Frage: was heißt aufklären* (1784) hingewiesen wird. Cf. auch schon BEHM: Moses, 251ff.

Denken zu eigen gemacht hat. Darum war es notwendig, aus dem Werke Mendelssohns eine Auswahl zu treffen, um dann den Versuch zu unternehmen, die argumentative Stärke des Mendelssohnschen Denkens herauszuarbeiten. Allüberall begegnet uns im 18. Jahrhundert eine unvoreingenommene Breite des Forschungshorizonts. Dies mag man schon daran ermessen, daß große Historiker wie Ludwig Schlözer und Johann Christoph Gatterer noch ganz selbstverständlich sich um die Darstellung auch jener über das klassische Altertum und nachantike Europa, auf die dann Leopold von Ranke im 19. Jahrhundert seine *Weltgeschichte* (1881–88) konzentrierte, hinausliegenden historischen Räume, wie etwa Asien, bemühten.⁴⁹ Und so ist es auch nicht verwunderlich, daß sich in religionsphilosophischer Hinsicht Rationalisierungs- und Selbstreflexionsprozesse hier über konfessionelle Grenzen hinwegzusetzen vermochten, um sich einem höchst integrationsfähigen Religionsbegriff zu öffnen. Dies zu zeigen und damit zugleich einzuführen in die Theologie der Aufklärung, haben wir Mendelssohn einen Theologen vorangestellt, der repräsentativ für das theologische Aufklärungsjahrhundert ist: Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem. Er eignet sich gut, die Epoche nach ihrem religionstheoretischen Profil einzuleiten.

Wir stellen dann Mendelssohns Ästhetik vor und folgen dem Gedankengang seiner ästhetiktheoretischen Hauptschrift, den Briefen *über die Empfindungen*, die an ihrem Schluß auf den Tragödiendiskurs führen. Dabei lesen wir die Mendelssohnsche Empfindungstheorie unter einer religions- und vollkommenheitstheoretischen Perspektive. Die Heterogenität der Mendelssohnschen Ästhetik zu präsentieren, liegt nicht im Interesse unserer Studie.⁵⁰ Friedrich Schiller hatte in seinem Briefwechsel mit Christian Gottfried Körner eine Einteilung der ästhetischen Theorieangebote gegeben, um seine eigene Auffassung vom Schönen davon abzugrenzen. Innerhalb dieser Einteilung läßt er Mendelssohn im Verein mit Baumgarten bei den ›Vollkommenheitsmännern‹ Position beziehen.⁵¹ Wir wollen Schillers Einschätzung nicht nur zustimmen, sondern der Frage nachgehen, ob es nicht die ästhetische Vollkommenheitstheorie sei, mit der Mendelssohn einen wichtigen Beitrag geleistet hat, der – stärker noch als seine Wendung ins Psychologische – von bleibendem Wert ist. Daß sich Mendelssohn als ein junger Mann der Ästhetik zuwendet und damit an einem zentralen Gespräch der Berliner Aufklärung teilnimmt, ist historisch bedeutsam. Die Haskala hat nämlich dadurch, daß sie in den religiösen Diskurs das ›Schöne‹ einführte, zu-

⁴⁹ Darauf weist OSTERHAMMEL: *Die Entzauberung*, 20f, hin.

⁵⁰ Anne Pollok ist zuzustimmen, wenn sie mitteilt: »Eine einheitliche Position wird sich ... kaum finden; charakteristisch ist ... ein Reichtum an ... Aspekten, die Mendelssohn ... aus unterschiedlichen Blickwinkeln zum Gegenstand der Analyse machte« (Äs xiv).

⁵¹ Brief v. 25. Jan. 1793; SCHILLER: *Kallias*, 5f: »Entweder man erklärt es [sc. das Schöne] objektiv oder subjektiv; und zwar entweder sinnlich-subjektiv (wie Burke u. a.), oder subjektiv-rational (wie Kant), oder rational-objektiv (wie Baumgarten, Mendelssohn und die ganze Schar der Vollkommenheitsmänner)«.

gleich ihre Bereitschaft erklärt, teilzunehmen an jenem Prozeß, innerhalb dessen sich der ›ganze Mensch‹ im Gewande des aufkeimenden Bürgertums seiner selbst besann, um in der Kunst eine Interpretationsinstanz zu finden, die der Bewahrung humaner Ganzheitsperspektiven bei gleichzeitiger Ausdifferenzierung der Gesellschaft in funktionale Zuständigkeiten entgegenzukommen vermochte.⁵² Empfindungstheorie und Trauerspieldiskurs empfehlen sich dabei in der Frühzeit Mendelssohns als bevorzugte Interpretationsangebote, den Intensivierungsmomenten des Lebens auf den Grund zu kommen. Im dann folgenden Hauptteil wird ein weiteres Zentralthema der Aufklärungszeit in den Mittelpunkt treten: das Glück. Dabei gehen wir zuerst auf jene Glückskonzeptionen ein, die in einem besonders hohen Maße eingeflossen sind in Mendelssohns Glückstheorie. Die Beziehungen sind interessant: Nachdem Johann Joachim Spalding in seiner *Bestimmung des Menschen* (1748) das Thema behandelte, entspann sich ein Streit zwischen Mendelssohn und Thomas Abbt um diese Schrift Spaldings. Während nämlich Abbt Spaldings Entwurf einer Kritik unterzog, die durchaus moderne Züge an sich trägt, hat Mendelssohn sich ohne jede Einschränkung an die Seite Spaldings gestellt. Dieser Streit lief dann auf Mendelssohns *Phädon* hinaus.

Diese Schrift sollte Mendelssohns Ruhm überall in Europa begründen, später dann aber nurmehr noch als ein liebevoller Versuch des jüdischen Aufklärers aufgefaßt werden, es dem Platonischen Genie gleichzutun zu wollen, um dabei umso schmerzlicher zu scheitern. Mendelssohn unternimmt hier, und darin liegt sicherlich eine wichtige Initialzündung für die spätere Häme, Platon nicht einfach zu interpretieren oder einfühlsam zu adaptieren, sondern zu verbessern. Und er wußte sich dazu in der Lage, weil er mit der Aufklärungsphilosophie die für so ein Unternehmen erforderlichen Mittel in der Hand zu halten glaubte. Dadurch ist ein eigenwilliges Buch entstanden, das die Interpretation vor eine schwierige Aufgabe stellt, da sich Platons Gedankengänge mit denen Mendelssohns gleichsam zu vermischen scheinen, ohne daß immer sofort klar wird, wo sich Mendelssohn absetzt von seinem literarischen Vorbild. Hinzu kommt, daß Mendelssohn nicht einfach eine eigene Unsterblichkeitsphilosophie bietet, die den Dialog Platons sich nur als Anregung und Vorbild zur Hand genommen hätte, sondern über weite Strecken aus dem Griechischen übersetzt. Es war darum geboten, nicht nur die Unsterblichkeitsbeweise zu rekonstruieren, sondern zugleich den Intentionen unseres Philosophen nachzugehen auch dort, wo sich der Unterschied Platon gegenüber nicht so eindeutig festmachen läßt wie in den Beweisen. Der Streit zwischen Mendelssohn und Lavater gehört zu den bekanntesten Episoden aus Mendelssohns Leben. Ohne Not hatte Lavater Mendelssohn ins Licht der Öffentlichkeit gezerrt, auf daß er hier seinen Verbleib im Judentum rechtfertigen möge. Das gelehrte Europa hat sich zu diesem

⁵² Cf. hierzu LAUER: Die Rückseite, 339–351.

Ansinnen Lavaters geäußert. Wir nehmen auf den Streit Bezug unter der Fragestellung, wo die Grenzen eines Religionsgespräches oder interreligiösen Dialogs liegen, und ob diese Grenzen vielleicht etwas auszusagen vermögen über Fragen, die in die Tiefe religiöser Überzeugungen reichen. Es folgt die *Jerusalemschrift*, jenes Werk, das als das bedeutendste aus der Feder Mendelssohns wird angesehen werden können. Er hat sich hier der Staatsphilosophie und dem Verhältnis von Staat und Kirche zugewandt. Die Interessen Mendelssohns an staatsphilosophischen Fragen gehen weit zurück. Schon 1762 sagt er,⁵³ daß es sehr zu wünschen wäre, ein Werk zu haben, das die Stärken der Wolff und Montesquieu in ein synthetisches Verhältnis zu setzen verstünde. Mendelssohn präsentiert seine Staatstheorie, indem er sich der Naturrechtslehre zuwendet, die er in einer Kontinuität zu Grotius, Pufendorf, Leibniz und Wolff entfaltet. Die historischen Bezüge dieses auf Mendelssohn führenden Naturrechtsdiskurses sind durch Alexander Altmann aufgearbeitet und miteinander in Beziehung gesetzt worden.⁵⁴

Unser Fragen ist weniger historisch als systematisch, wobei wir Mendelssohns Argumentationslogik besondere Beachtung schenken. In der konkreten Religionsphilosophie wird sich zeigen, in welchem hohem Maße Mendelssohn sein Verständnis von Toleranz zeichentheoretisch vertieft hat. Darauf behandeln wir die Theorie vom Zeremonialgesetz. Der Weltweise gibt hier eine späte Rechtfertigung seines Verbleibens in der jüdischen Religion. Es stellt sich heraus, daß Mendelssohn hier zu einer Religionskonzeption findet, die heute noch ebenso lehrreich und beispielgebend sein kann, wie sie es weiland war. Sodann gehen wir auf das Thema Religion und Politik ein, um uns der Wirkungsgeschichte Mendelssohns zuzuwenden. Ist dessen Eintreten in den europäischen Kulturraum als jene Kultursymbiose zu feiern, wie es durch die großen Mendelssohnbiographen in der Nachfolge von Meir Kayserling inauguriert wird, oder liegt in dieser kultursymbiotischen Leistung nicht vielleicht eine tief in das Wesen der Religion greifende Problematik, die zu bedenken noch viel geduldige Anstrengung wird notwendig machen? In den *Morgenstunden* haben wir das metaphysische Vermächtnis Mendelssohns vor uns. Nach einem Hinweis auf den Pantheismusstreit interpretieren wir Mendelssohns Ontologie als Voraussetzungs-gestalt nicht nur der Transzendentalphilosophie, sondern auch der an Metaphern orientierten Rede von Gott.

e) Endlich ein Wort zu den Quellenausgaben: Die umfänglichste Sammlung Mendelssohnscher Schriften liegt in der Jubiläumsausgabe vor.⁵⁵ Dieses forschungsgeschichtliche Großprojekt nahm seinen Anfang im Jahr 1925, als

⁵³ GS IV 2, 361: »Ein Werk, das den gründlichen Tiefsinn eines Wolf mit dem scharfsinnigen Beobachtungsgeist eines Montesquieu verbinde, wäre ... das vollkommenste Meisterstück der menschlichen Vernunft; vielleicht ein Ideal, das die menschlichen Kräfte übersteigt, dem sich aber die größten Genies unsrer Zeit so viel als möglich zu nähern suchen sollten«.

⁵⁴ ALTMANN: Moses Mendelssohn über Naturrecht, 169–181.

⁵⁵ Zur Entstehungsgeschichte der Jubiläumsausgabe cf. ENGEL: Die Gesammelten, 43f.

die Akademie für die Wissenschaft des Judentums und die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums eine Sammlung aller verfügbaren Schriften Moses Mendelssohns zu planen begann. Ein dazu 1929 gegründeter Ehrenausschuß zählte 31 namhafte Persönlichkeiten und verwies, neben der Unterstützung der Nachkommen und des Bankhauses Mendelssohn & Co., auf die Beteiligung seitens englischer, niederländischer und deutscher Philanthropen. Ihm gehörten Gelehrte wie Ernst Cassirer, Adolf von Harnack, Kurt Hensel, Paul Hensel, Lucien Lévy-Brühl, Henri Lichtenberger, Albrecht Mendelssohn Bartholdy, Claude G. Montefiore und Eduard Spranger an. Die Kommentare der von 1929–1938 erschienenen ersten sieben Bände der Jubiläumsausgabe repräsentieren zwar häufig nicht mehr den neuesten Forschungsstand, sind aber meistens dennoch Kostbarkeiten, da sie von Großmeistern auf dem Gebiet der Philosophie, Philosophiegeschichte und Hebraistik wie Fritz Bamberger, Haim Borodianski, Simon Rawidowicz, Bruno Strauss und Leo Strauss verfaßt wurden. Gleichwohl dürfte diese heute mehr als 30 lieferbare Bände zählende kostspielige Ausgabe, deren Kommentare, Textvarianten und textkritische Apparate ein unerlässliches Hilfsmittel darstellen, in den Händen nur weniger sein, so daß wir – wenn immer es möglich war – Ausgaben zitiert haben, die verlässlich und zugleich leicht zugänglich sind.

Eine gute Alternative stellt hier die zwischen 1843–1845 erschienene Brockhaus-Ausgabe dar. Sie verdankt ihr Entstehen der Initiative des Enkels unseres Philosophen Felix Mendelssohn-Bartholdy, der sich an Moses Mendelssohns ältesten Sohn Joseph wandte, von dem dann alles weitere veranlaßt wurde. Gleichwohl ist auf drei Schwächen dieser Ausgabe hinzuweisen. Einmal pflegt sie die Fundorte des in ihr überlieferten handschriftlichen Materials nicht mit anzugeben; dann enthält sie, bis auf wenige kurze Hinweise in den Anmerkungen zum Haupttext, keine Kommentare; und endlich ist ihre Orthographie nahezu vollständig an die Gepflogenheiten des 19. Jahrhunderts angepaßt worden. Doch werden diese Schwächen in hohem Maße ausgeglichen durch reichlich gebotene Texte Mendelssohns und Briefe, die zwischen ihm und seinen Zeitgenossen gewechselt wurden. Darüber hinaus spricht die sehr gute Verfügbarkeit dieser Ausgabe dafür, sie, wo immer ihr Text verlässlich ist, zu zitieren. Ebenfalls gut verfügbare und verlässliche Auswahl-Ausgaben bieten Martina Thom,⁵⁶ Anne Pollok,⁵⁷ deren Ausgabe der *Ästhetischen Schriften* Mendelssohns die bis dahin gebräuchliche Edition von Otto F. Best⁵⁸ abgelöst hat, und Wolfgang Vogt.⁵⁹ Die Jerusalemschrift zitieren wir nach der Ausgabe von David Martyn.⁶⁰

⁵⁶ THOM [Hg.]: Moses.

⁵⁷ POLLOK [Hg.]: Moses.

⁵⁸ BEST [Hg.]: Moses.

⁵⁹ VOGT [Hg.]: Moses.

⁶⁰ MARTYN [Hg.]: Moses.

A. Die Signatur aufgeklärter Religion (J. F. W. Jerusalem)

Wir schreiben das Jahr 1670, als Baruch Spinoza der Theologie des 18. Jahrhunderts einen ihrer maßgebenden Zentralbegriffe vorgab. In seinem *Tractatus theologico-politicus*, der immerhin so mit exegetischen Brennelementen angefüllt war, daß sein Verfasser ihn nicht nur anonym erscheinen läßt, sondern auch den Veröffentlichungsort, Amsterdam, verschleiert und nach Hamburg verlegt, schreibt der 14 Jahre zuvor durch die jüdische Gemeinde mit einem Bann Belegte, »daß das offenbarte Wort Gottes ... in dem *einfachen* Begriff des göttlichen Geistes (*conceptum simplicem mentis divinae*)« besteht.¹ Das die neologische Literatur so nachhaltig prägende Signalwort der Simplizität war geboren. Und nur wenige Zeilen später heißt es: »Auch zeige ich, daß die Lehre der Schrift sich nach der Fassungskraft und den Anschauungen derer richtet, denen die Propheten und Apostel das Wort Gottes zu predigen pflegten, und zwar aus dem Grunde, damit die Menschen es ohne Widerstreben und mit ganzem Herzen annehmen möchten.«² Mit diesem Wort hatte Spinoza dann auch dem kommenden Jahrhundert die hermeneutische Regel vorgegeben, nach der fürderhin die Simplizität der Schrift ausgelegt werden sollte.³

Und in fruchtbarer Weise machten die Theologen neologischer Prägung nicht nur Gebrauch von Spinozas Vorgaben, sondern empfanden sie zugleich als anschlußfähig für weitere Reformprojekte aufgeklärter Religion. War die Deutungshoheit orthodoxer Führungseliten über den tradierten Sinnschatz der Religion einmal in Frage gestellt und die Gotteswissenschaft gedanklich so organisiert, daß sie auch jenseits religiöser Institutionalisierung eingesehen werden konnte, ergaben sich die neologischen Denkfiguren von allein: die Individualisierung des Empfindungslebens, die Wiederentdeckung Gottes in der Natur, eine aus dem frommen Herzen heilsam quellende Beruhigung der Seelen, das

¹ TTP 18f (Hhg. v. Vf.).

² TTP 19. Spinozas *Traktat* mußte sich der Aufgabe stellen, nicht nur eine Vernunftgemäßheit der Bibel darzutun, was nämlich dann nicht ins Ziel träfe, wenn die Vernunft selbst unter Generalverdacht gestellt würde, sondern zu zeigen, daß die Bibel Aussagen enthält, die auch mit der natürlichen Vernunft herausgebracht werden können (so KREIMENDAHL: *Freiheitsgesetz*, 6f). Daß dabei das jedem Menschen unmittelbar zugängliche Gefühl für die Pflicht eine hervorragende Rolle spielt, liegt auf der Hand, und so wurde in der »Zuordnung des Offenbarungsglaubens zu einer Gemütsverfassung« (KRÄMER: *Aberglaube*, 387), die der Pflicht zu entsprechen vermag, die bedeutende Leistung des *Traktats* gesehen.

³ Die große Bedeutung Spinozas liegt nicht so sehr im Innovativen, sondern vielmehr, so NADLER: *Spinoza*, 275f, in der Intensität, mit der er seine Schriftkritik durchführt.

Erhabene als poetische Balance zwischen Fremdheit und empfindsamer Eigentlichkeit, der Geschmack als eine ästhetische Treffsicherheit, die auch dem Urteil der Laien nicht abzusprechen ist und endlich das Genie, das Gottesnähe sich ereignen läßt, indem es in der Gestalt des begnadeten Künstlers Gott nahekommt.⁴

1. Der Prediger

Der den Neologen gegenüber freundschaftlich gesinnte Matthias Claudius läßt 1779 in Schweifreimen den Mond als ganzen nur halb aufgehen über dem schweigenden Schwarz-Weiß des nebelnden Waldes, um darin den Menschen in einer aller Gegensätzlichkeit mächtigen Welt das Vertrauen in jene Gegenwart Gottes zu geben, deren Vorläufigkeit im Sichtbaren kompensiert wird durch ›einfältige‹ Aneignung in gottinniger Empfindsamkeit – »Du *unser* Herr und *unser* Gott«.⁵ Fast zeitgleich vernimmt ein begeistertes Lesepublikum auf der Leipziger Buchmesse (1774) den zwischen Lotte und Werther andächtig ausgesprochenen Namen Klopstocks, der in seiner *Frühlingsfeier* (1759/71) angesichts wirbelnder Winde, sich beugender Wälder und hebender Ströme ausrief: »Sichtbar, wie du es Sterblichen seyn kannst, / Ja, Das bist du, sichtbar, Unendlicher!«.⁶ Dem bewegungsreichen Gottkünden der Natur entsprach die ruhige Innerlichkeit frommer Individualität, ein Erbe, das der Erzbischof von Canterbury John Tillotson an die Neologie gegeben,⁷ die es dann in ihren Schriften zu einer zentralen Bedeutung emporgehoben hat.

⁴ Schon dieser Hinweis auf zentrale Denkfiguren der Aufklärung läßt Luhmanns These, eine »Abklärung der Aufklärung« müsse »auf ein Reflexivwerden des Aufklärens« zulaufen, um damit in einer Soziologie die »Distanz der Aufklärung zu sich selbst« ins Werk zu setzen (Soziologische Aufklärung, 53), als problematisch erscheinen, da diese Selbstdistanz der Aufklärung ohnehin innewohnt. Von dieser Schwierigkeit war auch schon die berühmte *Dialektik der Aufklärung* (HORKHEIMER/ADORNO: Dialektik) betroffen. Das nämlich, was sich die Gestalt einer Metaperspektive gibt, ist eher ein strategisches Absehen von der Komplexität des 18. Jahrhunderts. DARTON: George, hat die geläufigen aufklärungskritischen Klischees (Universalitätsanspruch, als Rationalität höherer Stufe getarnter Kulturimperialismus, moralische Indifferenz, naiver Vernunftoptimismus, Vorreiter des Terrors der Französischen Revolution) auf ihren Argumentationswert hin geprüft und entkräftet.

⁵ CLAUDIUS: Werke, 58.

⁶ KLOPSTOCK: Sämtliche Werke, 119. Ihre Keimzelle hat diese Verherrlichung der Natur als Gottesvergegenwärtigung in Shaftesburys Naturhymnus (SHAFTESBURY: Die Moralisten; SCHRAD III 1, 146f). Kaum einer aus den Reihen der deutschen Denker im 18. Jahrhundert, der nicht irgendwie von Shaftesbury beeinflusst war! *Neologischem* Denken bildete sich der Graf besonders durch die Vermittlung Johann Joachim Spaldings ein, der nicht nur dessen *Moralists* und *Inquiry concerning Virtue* 1745 und 1747 übertragen hat, sondern auch in seiner einflußreichen *Bestimmung des Menschen* (zuerst 1748) Shaftesbury ein Denkmal setzte.

⁷ Cf. etwa TILLOTSON: Auserlesene, 186, 321, 405 u. 417.

Durch die Empfindung scheinen alle diese Tendenzen wie in einer Anamorphose sichtbar zu werden. Christian Fürchtegott Gellert vermochte eine unmittelbare Linie von den Empfindungen des Herzens zu den Urteilen des frommen Subjektes über die letzten Fragen sittlichen Handelns zu ziehen,⁸ und Johann Lorenz Mosheim hauchte dieser Verbindung von Herz und Verstand in seinen Predigten so lebensvollen Ausdruck ein, daß das Auditorium in kaum noch zu bändigende Entzückung zu geraten pflegte und ein massiver Militäreinsatz notwendig wurde, um die Ruhe und Ordnung in den Gotteshäusern wiederherzustellen.⁹ Johann Adolf Schlegel widmete diesem Meister des Kanzelwortes ein langes *Lobgedicht* (1745/88), dem man anzumerken vermag, wie nachhaltig sich die neologische Gleichung von Verstand und Gefühl dem dichtenden Geistlichen ins Herz gebrannt hat.¹⁰

So sehr Mosheims Predigtstil außergewöhnlich war und von dem Genie dieses Gelehrten zeugte, zeigte sich darin doch auch die Epochensignatur eines neuen Predigertypus, der die empfindsame Individualisierung auf der Kanzel programmatisch umzusetzen pflegte. Karl Philipp Moritz hat mit seinem berühmten Portrait des Braunschweiger Pastors Johann Ludwig Paulmann (Pastor P...) diesen empfindsam aufgeladenen individualisierten Predigtstil, der Schönheit und Natürlichkeit mit dem fortreißenden Strom empfindsamer Intensität zu verbinden wußte, auf den Punkt gebracht: »Alles war an ihm in Bewegung; sein Ausdruck durch Minen, Stellung und Gebärden überschritt alle Regeln der Kunst, und war doch natürlich, schön, und unwiderstehlich mit sich fortreißend. Da war kein Aufenthalt in dem mächtigen Erguß seiner Empfindungen und Gedanken; das künftige Wort war immer schon im Begriff hervorbrechen; ehe das vorhergehende noch völlig ausgesprochen war; wie eine Welle die andere in der strömenden Fluth verschlingt.«¹¹ Das Empfindungsparadigma war in einem so starken Maße für das religiöse Bewußtsein prägend, daß man nicht einmal reflexionslogische Modifizierungen an dieser Denkfigur zulassen wollte: Als Charles Batteux in *Les Beaux arts reduits a un même principe* (1746) seine zentrale Kategorie der Nachahmung,¹² die keinesfalls originell war, son-

⁸ GELLERT: *Moralische*, 33f: »Dieses Vermögen, diese Empfindung des Herzens ist der Grund des Gewissens, das ... nur durch den Ausspruch über unsre Handlungen, ob sie gut oder böse sind, sich offenbart«.

⁹ Cf. KANZENBACH: *Protestantisches*, 88 u. MERKEL: *Gellerts*, 406.

¹⁰ SCHLEGEL: *Vermischte*, 76: »Die Kunst, mit Gründlichkeit stets Leben zu verbinden / Ist nicht allein dein Ruhm. Das Herz auch muß empfinden, / Was der Verstand durch dich in klärrern Lichte sieht. / Umsonst ists, daß er hart der Rührung sich entzieht«.

¹¹ MORITZ: *Anton*, 114f.

¹² Wir geben eine schlagende Passage aus dem Traktat des Batteux wieder, da hier die basale Stellung des Nachahmungsparadigmas besonders schön herauspringt. Nachahmung muß, selbst dort noch, wo sie nicht in Anwendung ist, sich den Anschein geben, in Anwendung zu sein: »Warum finden wir ... in den heiligen Gesängen ... so viel Schönheit? Rühret es nicht daher, daß wir die Empfindungen darinnen so vollkommen ausgedrückt finden, wie wir sie

dern ebenfalls zu den Schlüsselparadigmen des 18. Jahrhunderts zählt, auch auf die geistliche, heroische, moralische und anakreontische Poesie anwendete, zog er sich den pünktlichen Widerspruch seines Übersetzers Johann Adolf Schlegel zu, der gegen Batteux auf der Ursprungsqualität des poetischen Empfindungslebens beharrte.

Und endlich wollen wir an zwei Begriffe erinnern, die das religiöse Denken zu bereichern vermochten: das Erhabene und das Genie. Beide Kategorien beschreiben das spezifisch Religiöse und verweisen aufeinander, denn wie das Erhabene die Transzendenzbewegung zum Ausdruck bringt, Unbeschreibbares, von dem wir ergriffen sind, durch immer neue Beschreibungsversuche dennoch beschreiben zu wollen, so steht das poetische Genie in dieser transzenten Schaffensbewegung unmittelbar darin, weil es – nach dem berühmten Wort Scaligers – durch ins Sein gebrachte Darstellungen von Noch-nicht-Seiendem Gott gleich schöpferisch ist.¹³ Und wie kaum eine andere Kategorie eignete sich das Erhabene dafür, kompensatorisch dem klassizistischen Schönheitsideal entgegenzuwirken, indem es auch all jene Phänomene, die dieses Ideal überfordert hatten, das Grauen, das Entsetzliche, das Häßliche oder das Schreckliche, unter ihren die Schönheit immer himmelan tragenden Fittichen versammeln konnte.¹⁴ An Jerusalem lassen sich die bisher nur angedeuteten Momente besonders gut studieren, denn mit ihm tritt ein Gelehrter vor uns, dessen Leben

... gehabt haben würden, wenn wir in eben den Umständen uns befunden hätten, in denen die Propheten sich befanden? ... Solchergestalt muß man, wenn man den Menschen gefallen will, selbst alsdann, wenn man nicht nachahmet, sich doch anstellen, als ob man nachahmte« (BATTEUX: Einschränkung, 376f). Dagegen Schlegel: »Sollten wir ... nicht auch in den Gesängen der heiligen Propheten die Empfindungen, welche wir nach unserm Bedünken in ihren Umständen geföhlet haben würden, so vollkommen ausgedrückt finden, und dadurch von ihnen geröhret werden können; ohne daß wir uns diese Gesänge eben dadurch, als Nachahmungen, zu denken genöhigt wären?« (l. c. 378).

¹³ SCALIGER: *Poetices*, Lib. I, 6: »Poetica vero quum & speciosius quae sunt, et quae non sunt, eorum speciem ponit: videtur sane res ipsas, non ut alias, quasi Histrio, narrare, sed velut alter deus condere: unde cum eo commune nomen ipsi non a consensu hominum, sed a naturae providentia inditum videatur«. Leibniz wird dann das Genie beschreiben als ein vorgängiges Inne-Sein jener Regeln, die unter anderen Umständen erlernt werden müßten: »Ein guter Maler, der sich durch die Uebung an die rechte Proportion gewöhnet, zeichnet nach der Meß- und Sehkunst; und wenn auch solche Künste ... ihm nicht ausdrücklich bekannt, so ist doch der Grund in ihm« (Brief an Gabriel Wagner v. 1696; Deutsche Schriften, 387f). Nach wichtigen Vorarbeiten durch William Blake und Samuel Taylor Coleridge konnte sich der Gedanke des Originalgenies dann in Edward Youngs *Conjectures On Original Composition* (1759), die den deutschen Sturm und Drang maßgeblich beeinflusst haben, William Duffs *An Essay on Original Genius and its Various Modes of Exertion in Philosophy and the Fine Arts, particularly in Poetry* (1767) und Alexander Gerards *An Essay on Genius* (1774) durchsetzen. Die 12 zwischen 1751 und 1774 erschienenen Veröffentlichungen in England mit dem Genie in der Titelformulierung werden nur noch übertroffen von den Schriften, die der Natur gewidmet sind (cf. GELFERT: Kleine, 165f).

¹⁴ Cf. ZELLE: Schönheit, 60.

nahezu das ganze Jahrhundert umspannt. Und als das Jahrhundert sich neigte, war er so berühmt, geachtet und geehrt, daß der junge Alexander von Humboldt in einem Jugendbrief schreiben konnte: »In Braunschweig spricht man von Jerusalem, wie man in Athen mag von Jupiter gesprochen haben. Will man etwas unwiderstreitlich machen, so sagt man, Jerusalem hat es gesagt, – und alle glauben's«. ¹⁵ Ihm wurde die Ehre zuteil, in der Klosterkirche zu Riddagshausen beigesetzt zu werden, und Philippine Charlotte stiftete ein steinernes Andenken. Auf dem von ihr an sein Grab gesetzten Epitaph lesen wir die Zusammenfassung alles dessen, was Jerusalem in den Augen seiner Zeitgenossen zu dem großen Theologen, Kirchenmann und Pädagogen werden ließ, der – wie schon Leibniz – seine Karriere nicht in Kirche oder Universität, sondern bei Hofe gemacht hat. ¹⁶

Auf der Vorderseite und rechts des Epitaphs bringt sich die Herzogin in ein unauflösbares Verhältnis zu ihrem Lehrmeister, indem sie sein Andenken als durch nachkommende Generationen unaufhebbar setzt. ¹⁷ Links findet sich Jerusalem nach seinen philosophischen und pädagogischen Leistungen bei Hofe beschrieben, und auf der rechten Seite hebt Philippine Charlotte ihn, der an Verehrung, Verdienst, Talent und Rechtschaffenheit so reich war, über alle anderen Aufklärer hinaus: »Zur Aufklärung legte er den ersten Grund«. ¹⁸ Jerusalems literarisches Wirken ist zwar vielfältig – hat er doch nicht zuletzt aufgrund seines Wirkens am neugegründeten Collegium Carolinum etwa auch über diese Bildungsstätte geschrieben –, ¹⁹ läßt sich aber dennoch ohne Zwang in drei Werkunternehmen zusammenfassen: ²⁰ 1745 und 1752 übergibt er jeweils einen Predigtband der Öffentlichkeit; 1762 erscheinen die *Briefe über die Mosaischen Schriften und Philosophie* und ab dem Jahre 1768 kommen dann seine unvollendet gebliebenen *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion* heraus. Wir werden uns in der nachfolgenden Darstellung an diese Werkgruppen halten

¹⁵ HUMBOLDT: Die Jugendbriefe, 54. Jerusalems Bedeutsamkeit spiegelt sich auch in der Aufmerksamkeit, die ihm durch die Presse seiner Zeit zuteil wurde (cf. hierzu P. ALBRECHT: Johann).

¹⁶ FRÜHSORGE: J. F. W. Jerusalem, spricht Jerusalem darum als den gelehrten Hofmann an.

¹⁷ »Dem Andenken des seligen und würdigen ... Abts Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem ... setzt dies Grabmal Philippine Charlotte verwitwete Herzogin zu Braunschweig-Lüneburg ... [S]ein Andenken wird nie verlöschen« (zit. nach W. E. MÜLLER: Einleitung, 22f).

¹⁸ Ib.

¹⁹ Die geistige Atmosphäre des Collegium Carolinum ist im *Parnaß zu Braunschweig* (1854) in der Form des historischen Romans von Hermann Klencke eingefangen worden (cf. ROHSE: Abt, 132–144), der dann in einem zweiten Roman (*Der Braunschweig'sche Hof und der Abt Jerusalem*, 1863) stärker Jerusalem selbst zum Gegenstand des Romangeschehens machte (cf. l. c. 144–153).

²⁰ Den Forschungsaufwand, der noch zu erbringen ist, um Jerusalem stärker zu kontextualisieren, die Quellenlage zu verbessern und zugleich die Rezeption seiner Schriften gründlich zu untersuchen, beschreibt SOMMER: Einleitung, LVII–LXI. Cf. auch das Jerusalemsche Bibliotheksverzeichnis (OSTHÖVENER: Bibliotheksverzeichnis).

und mit den Predigten beginnen. Karl Aner hat in seiner *Theologie der Lessingzeit* von 1929 den Predigten Jerusalems eine ebenso geistreiche wie forschungsgeschichtlich interessante Interpretation gegeben, wenn er betont, wie stark sie einerseits dem »Bekenntnis zu Inspiration, Trinität, Zweinaturenlehre und dem Satisfaktionsdogma« verpflichtet sind,²¹ andererseits aber auch zugleich über diese altprotestantisch-orthodoxen Vorgaben hinausführen. Diesen Überschuß der Predigten macht Aner am Erfahrungsbegriff fest, den er in seinem Verhältnis zum traditionellen Dogmenbestand wie folgt charakterisiert: »Noch erweist sich hier das Erfahrungsprinzip als Stütze des Dogmas ... Aber es ist doch ein dem Dogma gefährliches Prinzip. Denn in ihm liegt auch die Sprengkraft des Subjektivismus gegenüber dem Traditionellen, das die Erfahrung nicht erlebt hat oder nicht erleben kann«.²²

Nachdem Leopold Zscharnack schon 1932 bestritten hatte, daß Jerusalem jene große Bedeutung innerhalb der Neologie zukomme, die Aner ihm zuerkennen wollte,²³ wurde von Wolfgang Erich Müller, aus dessen Feder eine ausführliche und noch immer wichtige Jerusalem-Studie geflossen ist, vehemente Einspruch gegen die Betonung des Erfahrungsprinzips durch Aner erhoben. Müller bestreitet genau jene Überlegung, mit der Aner der Jerusalem-Forschung einen so wichtigen Impuls gegeben hat, daß nämlich das Erfahrungsprinzip neben die Offenbarungs- und Vernunftwahrheit tritt, um einen affektiv-emotionalen Sonderbereich des Vernunftlebens auszubilden. In bezug auf die Jerusalemsche Predigt, aus der Aner eine wichtige Belegstelle für seine These heranzieht, schreibt Müller: »Die Erfahrung des Menschen mit Gott wird ... der Offenbarungswahrheit als Ort der (mangelhaft empfundenen) Evidenz zugeordnet und ist damit ... nicht, wie Aner meint, ein neues, zu Vernunft und Offenbarung hinzukommendes Prinzip ... Aner überträgt also aus einer Predigt die Aussage der Erfahrung auf die »Betrachtungen«, ohne daß der Begriff dort eine wichtige Rolle hat«.²⁴ Müller irrt.

In den *Betrachtungen* kann der Erfahrungsbegriff durchaus eine »wichtige Rolle« spielen, wenn er als Gegenbegriff zum System auftritt, das durch eine einzige neue Erfahrung zu Fall gebracht werden kann (WR 59f), als ein die Tugend empfindbar machendes Moment (WR 214), als erkenntnistheoretischer Schlüsselbegriff (WR 265; FWR 7), als durch die Vernunft befragbares Arsenal für Vergleichsoperationen (WR 289, 404), als Stütze der Religionsgewißheit (WR 404), als Unterscheidungsvermögen zwischen gut und böse (FWR 178) und als ein Vermögen, das allerdings neben die Vernunft treten kann (FWR 180). Durch diesen Befund sensibilisiert versuchen wir, Aners Hinweis aufzunehmen und durch weitere Textbeobachtungen zu erhärten und weiterzuführen dadurch, daß wir

²¹ Theologie, 147.

²² L. c. 148.

²³ Theologische Literaturzeitung, 538.

²⁴ Johann, 24.

nicht nur dem Erfahrungsbegriff uns zuwenden, sondern auch die Empfindungsdimension des Religiösen in den Blick treten machen. Zwei Aussagestränge lassen sich – wie Aner schon zutreffend beobachtet hat – innerhalb der Predigten recht deutlich voneinander abgrenzen: Einmal ist Jerusalem sehr stark der altprotestantischen Tradition verhaftet, eine Tendenz, die wir exemplarisch an einer Predigt vorstellen, in der von der Verbalinspirationslehre Gebrauch gemacht wird. Dann aber wagt sich unser Prediger zugleich auch schon hinaus über die durch eine altprotestantische Dogmatik gesetzten Grenzen, worauf wir in einem weiteren Kapitel eingehen werden.

Wie groß der Eindruck gewesen sein muß, den diese freiere Predigtweise hinterlassen konnte, zeigt sich nicht zum geringsten darin, daß der zu Sankt Petersburg in einem von Katharina der Großen ihm eigens gestifteten Palais an der Newa residierende und allerorten bewunderte Leonard Euler umstandslos zur Veranschaulichung seiner Theorie von der Ausbreitung des Lichts eine Predigt Jerusalems heranzieht. In einem Brief, der seiner einstmaligen Mathematikschülerin, der Markgräfin und Äbtissin des Herforder Stifts Friederike Charlotte Ludovica Luise, die nachgerade ermüdend lange Zeitspanne eines Lichtstrahls auf seinem Weg zum menschlichen Auge veranschaulichen soll, schreibt er: »Wenn also Gott noch tausendmal entferntere Sterne erschaffen hätte, so würden wir sie noch nicht sehen, ... weil noch nicht 6000 Jahr seit der Schöpfung verflossen sind. Jerusalem hat diesen Gedanken in einer seiner Predigten vortrefflich genützt«. ²⁵ Und in der etwas naiv-selbstgefälligen Geste jener Riesen – um mit einem Bild Nietzsches zu sprechen –, die über die Köpfe der Zwerge hinweg in stiller Übereinkunft sich wähnen, fährt er fort: »Hoheit werden durch diese Stelle weit mehr erbaut werden, als die ganze Gemeinde ..., die diesen erhabnen Vergleich wahrscheinlich nicht verstanden haben wird«. ²⁶

Eine Darstellung der Theologie Jerusalems mit den Predigten zu beginnen, läßt zunächst einmal die grundsätzliche Feststellung als notwendig erscheinen, daß auch die Predigten nicht herausfallen aus der für Jerusalems Gesamtwerk typischen Tendenz, die Religion in einer Ethik zu fundieren, die alle dogmatischen Aussagen insofern orientiert, als sie sicherstellt, daß die theologische Lehre jenseits einer konkreten Bedeutung für den religiösen Lebensvollzug nicht ein selbstvergessenes reflexives Eigenleben zu führen beginnt. Eng damit zusammen hängt Jerusalems durchgängige Absicht, die Simplizität religiöser Einstellungen hervorzuheben, denn nur dann, wenn Religion in einem Aneignungsprozeß ohne Mühe nachvollzogen werden kann, vermag sie zwanglos einzufließen in das Weltverhältnis. Ethische Religion muß also in genau dem Maße einfach sein, wie diese Einfachheit der Religion dann ermöglicht, innerhalb der sittlichen Lebensführung ihre Wirksamkeit zu entfalten. Ethik und Simplizität beschreiben

²⁵ EULER: 20ster Brief v. 17. Juni 1760, Briefe, 54.

²⁶ Ib.

somit eine generelle Tendenz, die sich am Werke Jerusalems durchgängig beobachten läßt. Wenn die Predigten hier unabhängig von den Jerusalemschen *Beachtungen* herangezogen werden, so geschieht dies, weil sie unabhängig von diesen Tendenzen auch einen Zungenschlag haben, der sie zugleich an die Dogmatik der altprotestantischen Orthodoxie heranführt,²⁷ und sich somit innerhalb einer konkreten Werkgattung der *Umschlag* in jene Denkform, für die Jerusalem berühmt geworden ist, beobachten läßt. Im folgenden wollen wir an einer zentralen Predigt (*Von der Person unsers Erlösers*) sehen, wie sich im Frühstadium der Theologie Jerusalems orthodoxe Motive zwar noch durchaus zur Geltung bringen, aber zugleich sich auch schon ein der altprotestantischen Orthodoxie gegenüber freier Denkstil zeigt und durchsetzt. Unsere Wahl fällt dabei auf eine Predigt, die wie keine andere den Kernpunkt herauszustellen vermag, da sich hier gut zeigen läßt, wie Jerusalem in einem zentralen Lehrstück der christlichen Religion, der Zwei-Naturen-Lehre, metaphysische Aussagen zwar zu bewahren trachtet, aber zugleich schon den Versuch unternimmt, diese Metaphysik aufklärerischen Denkgewohnheiten beizuzuordnen.

a) *Orthodoxe Spuren*

In keinem Text sieht Jerusalem die Lehre von Christus als dem Erlöser so gut zusammengefaßt wie in der Eingangspassage des Johannesevangeliums.²⁸ Er fokussiert die Absicht seiner Predigt auf das ›wahr Mensch und wahrer Gott‹, um unter aufgeklärten Denkvoraussetzungen jene dem Denken immer schon widerständige Gleichzeitigkeit in einer Kanzelrede plausibel zu machen.²⁹ Schon die ersten Worte der eigentlichen Predigt sind bedeutsam, da Jerusalem hier an den kritischen Prüfungsgeist seiner Zuhörer appelliert. Dabei werden die Zuhörer und Zuhörerinnen aufgefordert, die vorgetragenen Lehren jener Prüfung zu unterziehen, die herauszubringen hätte, ob ihnen zumindest die Modalität ›Möglichkeit‹ kann zuerkannt werden.³⁰ Von dieser Möglichkeitsannahme wird

²⁷ Hierauf wies schon ANER: Theologie, 147, hin. W. E. MÜLLER: Zu den, hat diesen Hinweis aufgenommen und im Gegenüber zu den *Vornehmsten Wahrheiten* weiter entfaltet. Über den zeitlichen Abstand, in dem sich die Predigten zu Jerusalems Hauptwerk befinden, hinaus macht Müller für den Traditionalismus der Predigten Jerusalems eine Rücksichtnahme auf die durch Orthodoxie geprägte Gemeinde geltend (154ff.).

²⁸ SP 254: »Unter allen Zeugnissen der heiligen Schrift ... ist kein einziges, worinn die Lehre von seiner göttlichen Person so deutlich zusammen gefasset wäre«.

²⁹ SP 256: »Wir müssen ... auf zwey besondere Stücke Achtung geben. Das erste ist: *Das Christus wahrer Gott von Ewigkeit gewesen*. Das zweyte aber: *Daß er ein wahrer Mensch geworden*«. Eine Übersteigerung dieser Fragestellung ist dann der Christologie des 19. Jahrhunderts gelungen, indem sie auf den Bildbegriff fokussierte. Cf. ROHLS: Vorbild.

³⁰ SP 257: »Von euch aber ... erfordert die Wichtigkeit der Sache alle mögliche Aufmerksamkeit ... Findet ihr ... daß alles, was uns die Schrift von unserm Erlöser sagt, nach den Grundlehren der Vernunft, wenigstens möglich ist ... so nehmet eure Vernunft unter dem Gehorsam des Glaubens gefangen«.

dann noch einmal unterschieden die Intellektion einer solchen Lehre, denn es ist offenbar vorausgesetzt, daß die Vernunft einen Sachverhalt für möglich, gleichzeitig aber auch für unbegreiflich halten kann. Dort nun, wo Gott selbst als das unbekannte Wesen ins Wort gebracht werden soll, wird dieses Problem besonders virulent.³¹

Nachdrücklich versucht Jerusalem zu beweisen, daß Christus schon vor seiner Geburt war, um daraus abzuleiten, daß er, wenn es denn zutrifft, daß er vor aller Zeit gewesen, keine Kreatur, sondern Gott sei. Dabei beruft sich Jerusalem auf die antiarianische Formel des altkirchlichen Symbols, daß der Sohn nicht geschaffen, aber gleichwohl gezeugt sei. Wäre er nämlich geschaffen, so teilte er das Schicksal aller Geschöpfe, von Gott aus dem Nichts ins Sein gerufen worden zu sein. Anders steht der Begriff der Geburt dafür, daß Christus eines Wesens mit dem Vater sei, aus dem er hervorgegangen. Christus aber ist auch vor der Zeit, denn die Zeit versteht Jerusalem als eine mit Gottes Schöpfung gleichzeitig geschaffene »Ordnung, worinn die erschaffenen Dinge auf einander folgen«. ³² Im Zusammenhang damit steht der Kreatur-Begriff, dessen sich Jerusalem bedient, denn es wäre durchaus möglich anzunehmen, daß Christus zwar vor aller Zeit, aber gleichsam als *Kreatur* existiert habe. Doch beschreibt die Kreatur etwas allererst durch den göttlichen Schöpfungsvorgang Hervorgebrachtes.³³

Eine Kreatur ist somit nach dem Willen Gottes aus dem Nichts geschaffen, denn das Nichts ist außerhalb des göttlichen Wesens. Das Kreatürliche ist das wesenhaft Nichtige, solange Gott es nicht ins Sein ruft. Der Sohn Gottes hingegen ist niemals das Nichtige, weil er immer schon bei Gott war – als Ebenbild seines Wesens und von Gott gezeugt.³⁴ Soweit lautet die Jerusalemsche Reformulierung des trinitarischen Dogmas – hier aber kommen wir zu einem entscheidenden Punkt, wenn sich nun nämlich zeigt, daß diese Einsicht von Jerusalem nicht weiter argumentativ begründet wird. Vielmehr führt er Bibelworte ein, die eine immer schon bestehende Gemeinschaft Gottes mit seinem Sohn belegen sollen. Gott hätte alle dem Sohn zukommende Herrlichkeit, Ehre und Ruhm (282f)³⁵ auch auf den Sohn übertragen, woraus dann zu schließen ist, daß der Sohn keine Kreatur zu sein vermag. Nun geht der Text dazu über, jene Denkfigur zu erläutern. Als Leitfadenbeleg aus der Schrift zitiert Jerusalem das

³¹ Ibid.: »So bedenket, daß wir von Gott reden, daß wir von einem unendlichen Wesen reden, dessen Natur uns ewig unbegreiflich bleiben wird«.

³² Sp 265.

³³ Sp 274: »Wir verstehen aber unter diesen Worten [sc. Kreatur] alles, was jemals ausser dem Wesen Gottes hervorgebracht ist, und welches, ehe es durch die Allmacht Gottes Etwas geworden, Nichts gewesen«.

³⁴ Sp 277: »Er wird beständig der Eingebohrne Sohn Gottes, der in des Vater Schooß sitzt, der Sohn des lebendigen Gottes, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Glanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens genennet. Alle diese Worte zeigen eine Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes an«.

³⁵ Die hier und im folgenden in den Text gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf Sp.

auf die Einheit Gottes zielende »Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Gott« (285). Denn wenn, wie Jerusalem zeigen will, es richtig ist, daß Christus vor aller Erscheinung in der Welt bei Gott und darum der Gott unmittelbar widerspiegelnde Sohn ist, so muß natürlich ein Ditheismus ausgeschlossen werden. So zutreffend von Jesus auszusagen ist, daß ihm Göttlichkeit zukommt, so wenig darf die »Gottheit Jesu« eine »besondere Gottheit ausmachen« (285). Jerusalem beruft sich hier auf den aus der stoischen Naturphilosophie stammenden und über Gregor von Nazianz, Maximus Confessor, Pseudo-Cyrrill und Pseudo-Makarios in die trinitarische und christologische Lehrtradition eingegangenen Gedanken der Perichorese: »Christus und der Vater müssen deswegen Eins seyn. Der Vater muß in ihm, und Er im Vater seyn« (285). Da aber vom Sohn und vom Vater, sofern sie einander durchdringen, als von zwei Bestimmtheiten zu reden ist, wenn anders nicht der Ausdruck »gegenseitige Durchdringung« durch Vergleichzeitigung der innertrinitarischen Personen um seinen belastbaren Sinn gebracht werden soll, muß gefragt werden, wie das Verhältnis von Vater und Sohn zu kennzeichnen ist. Hierbei greift Jerusalem auf den durch Augustin eingebürgerten Begriff der Person zurück: »Lasset uns das ... Wort, *Person*, behalten, und sagen, es sind in dem Einen einfachen göttlichen Wesen drey Personen, ... und diese sind ein Gott« (285f). Zwar ist auch durch den Personbegriff die Gefahr ditheistischer oder tritheistischer Assoziationen nicht gebannt, aber das macht nach Jerusalem nicht die Einführung eines neuen Terminus notwendig, sondern nur die konsequente Absonderung aller »Begriffe, die uns zu einer Vorstellung von drey besondern Wesen Anlaß geben könnten« (286).

Und nun fällt ein bemerkenswerter Satz: »[S]olange wir dieses thun, so wird uns die Dreyeinigkeit zwar allezeit unbegreiflich bleiben, aber nie wird aller Witz der Menschen einen Widerspruch in dieser Lehre zeigen können« (286). Auch wenn die Trinitätslehre nicht darauf zu hoffen vermag, rational nachvollziehbar zu sein, ist Jerusalem dennoch davon überzeugt, daß sie widerspruchsfrei sei. Die argumentative Funktion dieses Satzes wird deutlich, wenn Jerusalem ihn auf die Gegner der Trinität anwendet: Wollte man nämlich behaupten, Gottes Wesen sei durch die Trinität nicht zutreffend gekennzeichnet, so ließe sich diese Behauptung allererst durchführen vor dem Hintergrund eines Gottesbegriffes, von dem man sagen könnte, daß er vollständig und indisputabel sei. Die antitrinitarische Haltung müßte also eine Gegenposition entwickeln, die nicht nur durch Bestimmtheit den trinitarischen Gottesbegriff widerlegte, sondern zugleich auch als durch den trinitarischen Gottesbegriff problematisierbar zu denken ist, um sich dann aber letztlich als überlegen herauszustellen. Das letzte Wort Jerusalems in dieser Sache ist die unübersteigbare Behauptung einer Gleichzeitigkeit von Gottes uneinsehbarem trinitarischen Wesen, und den Grund für diese selbstwidersprüchlich anmutende Gleichzeitigkeit findet Jerusalem in der Heiligen Schrift, die nämlich – nach weiteren Auskünften über Gottes Wesen befragt – schweigt:

Dieses ist ... alles ... was wir von diesem ... Geheimnisse ... sagen können. Bis hierher haben wir die deutlichen Zeugnisse der heiligen Schrift ... Aber hier ist dieses Licht aus ... Wir möchten uns verirren ... wenn wir diese Tiefen der Gottheit noch weiter mit unserer Vernunft ergründen« (286f).

Somit schließt der erläuternde Teil dieser Predigt mit dem Verweis auf die Notwendigkeit, alle Lehraussagen in bezug auf das Wesen Gottes an der Schrift zu orientieren. Diese Orientierung aber endet mit dem Erweis der Einheit zwischen Gott und Mensch in der Person des Erlösers, ohne jedoch diese Einheit noch einmal in eine begrifflich nachvollziehbare Begründung überführen zu können. Hierbei bringt der Verweis auf die Klarheit der Schrift nachgerade das Sinngebungsverfahren hinsichtlich einer nachvollziehbaren Deutung der Trinitätslehre unter Druck, da nicht mehr gedeutet werden muß, was schon vor aller Deutung sicher steht.

Hat Jerusalem bis hierher die Absolutheit Gottes in drei Personen aufgezeigt, so kommt er nun zum zweiten großen Problem der Trinitätslehre, daß nämlich Christus wahrer Mensch sei, ein Erweis, der den Zeitgenossen weit weniger engagiert vorgetragen werden muß, da diese Einsicht auf weitgehenden Konsens zu hoffen vermag. Nachdem wir dem Gedanken Jerusalems gefolgt sind, Christi Erlösungswerk rückzukoppeln an die Zwei-Naturen- und Trinitätslehre, bleibt zu fragen, worin der eigentliche Ertrag dieser Predigt liegen mag. Offenbar ist dieser Ertrag weder in Jerusalems Rekonstruktion des trinitarischen Denkschemas noch in seiner Darstellung der Zwei-Naturen-Lehre zu finden, denn hier paraphrasiert er nur den Gehalt des altkirchlichen Dogmas. Vielmehr scheint das Besondere der Predigt in der Bewertung der Trinität als eines notwendigen, aber gleichwohl nicht nachvollziehbaren Denkgebildes zu liegen und darin, wie Jerusalem diesen Sachverhalt begründet. Daß die Trinität unbeschadet ihres Geheimnischarakters unverzichtbar für den christlichen Glauben ist, findet eine finale Argumentationssicherung in der Heiligen Schrift, der eine unbedingte und alle religiösen Deduktionen ihrerseits begründende Beweisfunktion zukommt. Ein solches Schriftverständnis³⁶ führt Jerusalems Aussagen natürlich eng an die Verbalinspirationslehre der altprotestantischen Orthodoxie heran. Anders als die zeitgleiche römische Theologie,³⁷ die dem verschrifteten Wort Gottes immer auch eine Passage ›de verbo Dei non scripto‹ an die Seite stellt, hat die altprotestantische Orthodoxie Gottes Wort mit der Heiligen Schrift *identifiziert*. Gottes Wille selbst steht dafür ein, daß Propheten, Evangelisten und Aposteln bei der Verschriftung des göttlichen Worts durch diese Verschriftung eine dem Verstehen unmittelbar zugängliche und zugleich vollkommene Darstellung Gottes

³⁶ Einen kurzen Blick über das Schriftprinzip und die mit der Aufklärung massiv einsetzende Kritik an der Verbalinspiration bietet LAUSTER: Prinzip, 11–25. Die zwischen altprotestantischer Orthodoxie und Jerusalem obwaltenden Unterschiede und Übereinstimmungen hat W. E. MÜLLER: Johann, 130–159, am Beispiel von Hollaz zusammengetragen.

³⁷ Cf. BELLARMIN: Disputationes, Contr. I, Lib. IV, 161–208: De verbo Dei non scripto.

nach seinem Willen und seinem Wesen gelungen sei.³⁸ Somit findet sich jener Begründungszirkel, den wir beobachten konnten, hier vorgebildet, und es sieht so aus, als hätten wir in Jerusalem einen waschechten Orthodoxen oder eben einen nur sehr zurückhaltenden Aufklärer vor uns, der sich wegen seines Publikums als Kanzelredner in das Gewand des frommen Traditionalisten hüllt. Und es ist offensichtlich – um dies zu veranschaulichen, haben wir oben Jerusalems durchaus traditionale Darlegung des altkirchlichen Dogmas wiedergegeben –, daß sich solche Momente in den Predigten finden.³⁹ Gottes dreieiniges Wesen, das sich nach seinem Willen verbalinspirativ der Heiligen Schrift in konkreter Unmittelbarkeit und Suffizienz mitgeteilt hat, scheint allen Selbsterzeugungsaktivitäten des frommen Subjekts den Garaus zu machen.

Sieht man aber dem Schriftverständnis Jerusalems weiter zu, so zeigt sich mithin, daß in den Predigten zugleich ein Zungenschlag vernehmbar wird, der die empfindende, fromme Subjektivität stark in den Vordergrund rückt. Im Zusammenhang unserer Predigt weist Jerusalem das stete Fortschreiten moralischer Vervollkommnung als Ziel des durch die Heilige Schrift gegebenen Wortes Gottes aus, eine Vervollkommnung, die in der »Heiligung unsers Herzens« ihren »Endzweck« hat (292). Darum wird neben dem konkreten Wort der Heiligen Schrift als einer unmittelbaren Teilgabe des göttlichen Willens zugleich die Vernunftdimension des frommen Subjekts gestärkt, da die Schrift eine Überzeugungsfunktion nur im Zugleich mit den Plausibilisierungsleistungen einer vernünftigen Einstellung des religiösen Menschen zu wahren vermag (cf. 302 u. 330). Und am Ort des Ewigkeitsbewußtseins wird dann deutlich, daß Jerusalems Schriftverständnis neben der Auffassung der Heiligen Schrift, unverfügbares Wort Gottes zu sein, noch an einen weiteren Begriff appelliert, der in den Predigten an zentraler Position auftreten wird: die Empfindung.

b) Praktische Frömmigkeit

Eine Zugangsreflexion ermöglicht die Predigt *Von dem Himmel und der ewigen Seligkeit*, in der Jerusalem Gen 28, 10–22 auslegt.⁴⁰ Als eine »der prächtigsten Erscheinungen, die Gott jemals einem sterblichen Menschen von seiner Herrlichkeit zu geben gewürdigt hat« (48), rühmt Jerusalem die Vision des Jakob,

³⁸ Cf. GERHARD: Loci, Tom. 1, Loc. 1, Cap. XXVII: »Definitio Scripturae sacrae potest tradi ejusmodi: Sacra scriptura est verbum Dei ejusdem voluntate a prophetis, evangelistis et apostolis in literas redactum, doctrinam de essentia et voluntate Dei perfecta ac perspicue exponens, ut ex eo homines erudiantur ad vitam aeternam«.

³⁹ Daß der Rückgriff auf traditionelle Positionen keineswegs mit dem Innovationspotential aufgeklärten Denkens in einen Widerspruch treten muß, zeigt etwa Clericus, der zurückverweist auf die humanistische Bibelexegese der Hugo Grotius und Erasmus, dabei aber zugleich typisch aufklärerische Positionen aus der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts vorwegnimmt. Cf. hier REVENTLOW: Bibelexegese. Zur Akkomodationstheorie bei Clericus cf. I. c. 12–15.

⁴⁰ Hier und im folgenden beziehen sich die in den Text gesetzten Seitenzahlen auf Zsp.