

Zeitschrift:	Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber:	Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band:	38 (1982)
Artikel:	Mission oder Toleranz? : Eine Kontroverse zwischen Lavater und Mendelssohn um die Frage nach der Wahrheit der Religion
Autor:	Jansen, Reiner
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-961257

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 07.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MISSION ODER TOLERANZ?

Eine Kontroverse zwischen Lavater und Mendelssohn um die Frage nach der Wahrheit der Religion

von Reiner Jansen

A. Die Vorgeschichte

Moses Mendelssohn wurde am 6. September 1729 als Sohn eines Toraschreibers in Dessau geboren. Bei seinen Glaubensgenossen hieß er sein Leben lang Moses Dessau. Er selbst bevorzugte den Namen Mendelssohn. Mit fünf Jahren wurde er in die traditionelle jüdische Elementarschule aufgenommen, lernte bald Hebräisch und wurde vom Ortsrabbiner David Fränkel im talmudischen Schrifttum unterrichtet. Dieser führte ihn auch in die mittelalterliche Religionsphilosophie, besonders des Maimonides, ein. Der hochbegabte Knabe war mit dreizehn Jahren ein guter Hebraist. Er vertiefte sich mit einem solchen Eifer ins Studium, dass er schon in jungen Jahren eine Nervenkrankheit bekam und als Folge davon einen Buckel. Als Rabbiner Fränkel 1743 nach Berlin berufen wurde, folgte er ihm nach, um dort weiter lernen zu können. Unter kümmerlichen Verhältnissen arbeitete er in einer Dachkammer und lernte in kurzer Zeit — meistens im Selbststudium — Deutsch, Lateinisch, Französisch und Englisch. 1750 wurde er Hauslehrer beim jüdischen Seidenfabrikanten Isaac Bernhard und einige Jahre später Buchhalter und Korrespondent (schliesslich auch Prokurist) in dessen Firma. Damit war er vom «Betteljuden» zum «Schutzjuden» Bernhards avanciert. Nachdem er 1762 geheiratet hatte, wurde ihm im folgenden Jahr auch das Schutzprivileg für seine eigene Person verliehen. Mendelssohn war also tagsüber Geschäftsmann, erst am Abend konnte er sich in die geistige Welt vertiefen. (1)

Schon während der Zeit seines weitgehend autodidaktischen Studiums war er durch andere gebildete Juden in die Grundbegriffe der Mathematik und in die zeitgenössische Philosophie von Leibniz, Locke und Wolff eingeführt worden. Diese Philosophie hatte ihm offenbar auch «aus einer

Jugendkrise des Zweifels an Gott und sich selbst herausgeholfen». (2) Später schrieb er, nachdem er das Gefühl seiner religiösen Verlorenheit schildert: «Euch Locke und Wolff, dir, unsterblicher Leibniz, stifte ich ein ewiges Denkmal in meinem Herzen ... Eure unvergänglichen Schriften ... haben mich auf dem sichersten Weg zur wahren Weltweisheit, zur Erkenntnis meiner selbst und meines Ursprungs geleitet». (3) — Es ist bezeichnend für Mendelssohn, dass für ihn die vernünftige Wahrheit dieser Philosophie weitgehend mit seiner Auffassung vom Judentum übereinstimmte.

1754 lernte er beim Schachspiel in Berlin den gleichaltrigen Gotthold Ephraim Lessing kennen. Dieser hatte 1749 als Zwanzigjähriger den Einakter *«Die Juden»* geschrieben und sich dabei mit gewissen Vorurteilen seiner Zeitgenossen auseinandergesetzt. Rückblickend schrieb er 1754 über die Absicht seines Stücks: «Das zweite Lustspiel... war das Resultat einer sehr ernsthaften Betrachtung über die schimpfliche Unterdrückung, in welcher ein Volk seufzen muss, das ein Christ, sollte ich meinen, nicht ohne eine Art von Ehrerbietung betrachten kann. Aus ihm, dachte ich, sind ehedem so viel Helden und Propheten aufgestanden, und jetzo zweifelt man, ob ein ehrlicher Mann unter ihm anzutreffen sei? ... Ich bekam also ... den Einfall, zu versuchen, was es für eine Wirkung auf der Bühne haben werde, wenn man dem Volke die Tugend da zeigte, wo es sie ganz und gar nicht vermutet.» (4)

Die beiden Fünfundzwanzigjährigen verband von nun an eine tiefe Freundschaft, die bis zum Tode Lessings (1781) währte. «Nach konfessionellem Herkommen, Studiengang, Temperament und Lebensweise liessen sich keine grösseren Gegensätze zwischen Freunden denken, aber beiden gemeinsam war der helle und wache Verstand, der kritische Sinn und die geistige Prägung durch die Philosophie der Aufklärung. Während aber Lessings Geist von verzehrender Suche nach Wahrheit erfüllt war, die seinem Leben auch äusserlich eine unstete Rastlosigkeit aufprägte, war Mendelssohn schon am Beginn seiner philosophischen Laufbahn ein innerlich Gefestigter, unerschütterlich gegründet in der für ihn nahtlosen Verbindung der ewigen Vernunftwahrheit mit dem Judentum.» (5) Lessing war es, der seinen neuen Freund zur Abfassung seines Philosophischen Erstlingswerkes *«Philosophische Gespräche»* ermutigte und dessen Drucklegung besorgte. Durch ihn fand Mendelssohn auch Zugang zur Literatur, zur philosophischen Ästhetik und zur Literaturkritik und war bald ein bekannter Autor. 1761 gewann er einen Preis der Preussischen Akademie der Wissenschaften für seine Arbeit *«Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften»*. Einer der beiden anderen Bewerber war Immanuel Kant.

Johann Caspar Lavater (1741-1801) war «wohl der Schweizer Theolog des achtzehnten Jahrhunderts, der als Schriftsteller wie als Mensch in ganz Deutschland und ebenso in der Heimat sich den grössten Namen errungen hat.» (6) Er hatte auf einer Studienreise 1763 bedeutende Persönlichkeiten der deutschen Kirche und des Geisteslebens besucht und war auch bei Mendelssohn in Berlin eingekehrt. Der junge Lavater und seine Begleiter hatten offenbar versucht, Mendelssohn zu bestimmten Aussagen über seinen Glauben, vor allem über Jesus zu bringen. Dies war ihnen wohl auch gelungen. Aber sie hatten sich verpflichten müssen, über den Inhalt des Gespräches striktes Schweigen zu bewahren. (7) Jedenfalls zählte Lavater den Berliner Philosophen von nun an zum grossen Kreise seiner Freunde und schrieb ihm öfter.

Lavater war ein Mann, der auf seine eigenwillige Weise, die im Gegensatz zur vernunftbetonten Aufklärung stand, auch mit dem Gefühl und mit ganzem Herzen Christ sein wollte. Er war ein Mensch, dem Freundschaft, zumal mit bedeutenden Geistern, ungeheuer viel bedeutete. Er war in gewisser Weise ein schwärmerisch veranlagter Mensch mit den besten Absichten, was ihm nicht selten auch den beissenden Spott der Zeitgenossen einbrachte. Er hatte sich auch schon mit dem Gedanken getragen, J.-J. Rousseau zu bekehren. Sein diesbezüglicher Versuch bei Goethe hat bekanntlich nicht eben viel Früchte getragen. Zudem musste er sich damit abfinden, dass sein Wunderglaube, seine «Aussichten in die Ewigkeit» sowie seine Lehre und persönliche Überzeugung von der Macht des Gebetes zwar viele Anhänger fand, andererseits aber auch kräftig verspottet wurde. Wären nicht seine Zweifler entwaffnet gewesen, wenn es ihm gelungen wäre, den berühmten jüdischen Weltweisen aus Berlin zum Christentum zu bekehren?

B. *Die Kontroverse*

1769 hatte der bekannte Naturforscher und Philosoph Charles Bonnet (1720-1793) aus Genf eine Apologie des Christentums erscheinen lassen, die den wenig systematisch denkenden Lavater überzeugte. Er liess eine deutsche Ausgabe des 2. Bandes unter dem Titel «*Herrn Carl Bonnets ... philosophische Untersuchung der Beweise für das Christentum, samt desselben Ideen von der künftigen Glückseligkeit des Menschen*

«Verehrenswürdigster Herr!

Ich weiss die Hochachtung, die mir Ihre fürtrefflichen Schriften und Ihr noch fürtrefflicherer Charakter eines Israeliten, in welchem kein Falsch ist, gegen Sie eingeflossen haben, nicht besser auszudrücken, und das Vergnügen, das ich vor einigen Jahren in Ihrem liebenswürdigen Umgange genossen, nicht besser zu vergelten, als wenn ich Ihnen die beste philosophische Untersuchung der Beweise für das Christenthum, die mir bekannt ist, zueigne.

Ich kenne Ihre tiefen Einsichten, Ihre standhafte Wahrheitsliebe, Ihre unbestechliche Unpartheylichkeit, Ihre zärtliche Achtung für Philosophie überhaupt, und die Bonnetschen Schriften besonders: Und unvergesslich ist mir jene sanfte Bescheidenheit, mit welcher Sie, bey aller Ihrer Entferntheit von dem Christenthum dasselbe beurtheilen; und die Philosophische Achtung, die Sie in einer der glücklichsten Stunden meines Lebens über den moralischen Charakter seines Stifters bezeugt haben; so unvergesslich und dabey so wichtig, dass ich es wagen darf, Sie zu bitten, Sie vor dem Gotte der Wahrheit, Ihrem und meinem Schöpfer und Vater zu bitten und zu beschwören: Nicht, diese Schrift mit philosophischer Unpartheylichkeit zu lesen; denn das werden Sie gewiss ohne mein Bitten, sonst thun: Sondern, dieselbe öffentlich zu widerlegen, wofern Sie die wesentlichen Argumentationen, womit die Thatsachen des Christenthums unterstützt sind, nicht richtig finden, zu thun, was Klugheit, Wahrheitsliebe, Redlichkeit Sie thun heissen; was Socrates gethan hätte, wenn er diese Schrift gelesen, und unwiderleglich gefunden hätte.

Gott lasse noch viel Wahrheit und Tugend durch Sie ausgebreitet werden; lasse Sie alle das Gute erfahren, das Ihnen mein ganzes Herz anwünscht.»

Zürich, den 25. August 1769

Johann Caspar Lavater (8)

Mendelssohn antwortete bereits am 12. Dezember 1769 mit einer kleinen Schrift: «*Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich von Moses Mendelssohn*». Er betont darin zunächst, dass er annehmen müsse, dass Lavaters öffentliche Aufforderung zum Glaubenswechsel nur aus reiner menschenfreundlicher Absicht erfolgt sein könne. «Aber läugnen kann ich es nicht, dieser Schritt von Ihrer Seite hat mich ausserordentlich befremdet. Ich hätte alles eher erwartet, als von einem Lavater eine öffentliche Aufforderung.» (9) — Mendelssohn erinnert dann an den vertraulichen Charakter ihres Gespräches in Berlin, und dass er schon damals im privaten Kreise einer Auseinandersetzung um die Fragen der Religion aus dem Wege zu gehen suchte. So fragt er: «Was hat Sie also

bewegen können, mich wider meine Neigung, die Ihnen bekannt war, aus dem Haufen hervorzuziehen, und auf einen öffentlichen Kampfplatz zu führen, den ich so sehr gewünscht, nie betreten zu dürfen?» (10) Dieser Wunsch sei freilich nicht aus Furcht oder Schüchternheit herzuleiten. Er habe seit seiner frühesten Jugend über diese Fragen nachgedacht und seine Einstellung überprüft. «Das Resultat meiner Untersuchungen mochte seyn, welches man wollte, so bald ich die Religion meiner Väter nicht für die wahre erkannte; so müsste ich sie verlassen. Wäre ich im Herzen von einer andern überführt, so wäre es die verworfenste Niederträchtigkeit, der innerlichen Überzeugung zum Trotz, die Wahrheit nicht bekennen zu wollen...» Man muss gewisse Untersuchungen in seinem Leben einmal geendiget haben, um weiter zu gehen. Ich darf sagen, dass dieses in Absicht auf die Religion schon seit etlichen Jahren von mir geschehen ist. Ich habe gelesen, verglichen, nachgedacht, Parthey ergriffen.» (11) Mendelssohn ist sich bewusst, dass viele Christen Vorurteile über das Judentum haben und dass es auch in seiner Religion Misstände, Heuchelei und Aberglauben gibt. «Die verächtliche Meinung, die man von einem Juden hat, wünschte ich durch Tugend, und nicht durch Streitschriften widerlegen zu können. Meine Religion, meine Philosophie und mein Stand im bürgerlichen Leben geben mir die wichtigsten Gründe an die Hand, alle Religionsstreitigkeiten zu vermeiden, und in öffentlichen Schriften nur von denen Wahrheiten zu sprechen, die allen Religionen gleich wichtig seyn müssen.» (12) Die Gründe legt er dann im folgenden ausführlich dar und kommt dabei zunächst zur jüdischen Religion.

1. «Nach den Grundsätzen meiner Religion soll ich niemand, der nicht nach unserm Gesetze gebohren ist, zu bekehren suchen. Dieser Geist der Bekehrung, dessen Ursprung einige so gern der jüdischen Religion aufbürden möchten, ist derselben gleichwohl schnurstracks zuwider. Alle unsere Rabbinen lehren einmütig, daß die schriftlichen und mündlichen Gesetze, in welchen unsere geoffenbarte Religion bestehet, nur für unsere Nation verbindlich seyen. Mose hat uns das Gesetz geboten, es ist ein Erbtheil der Gemeinde Jacob. Alle übrigen Völker der Erde, glauben wir, seyen von Gott angewiesen worden, sich an das Gesetz der Natur und an die Religion der Patriarchen zu halten. Die ihren Lebenswandel nach den Gesetzen dieser Religion der Natur und der Vernunft einrichten, werden tugendhafte Männer von andern Nationen genennet, und diese sind Kinder der ewigen Seligkeit.

Unsere Rabbinen sind so weit von aller Bekehrungssucht entfernt, daß sie uns sogar vorschreiben, einen jeden, der sich von selbst

anbietet, durch ernsthafte Gegenvorstellungen von seinem Vorsatze abzuführen. Wir sollen ihm zu bedenken geben, daß er sich durch diesen Schritt, ohne Noth, einer sehr beschwehrlichen Last unterziehe...

Die Religion meiner Väter will also nicht ausgebreitet seyn. Wir sollen nicht Missionen nach beiden Indien oder nach Grönland senden, um diesen entfernten Völkern unsere Religion zu predigen. (13)

Mendelssohn belegt seine Aussagen mit zahlreichen rabbinischen und mittelalterlichen Autoritäten. Dass es im antiken Judentum gelegentlich auch missionarische Tendenzen gab, war ihm entweder nicht bewusst oder es passte nicht ganz in sein Konzept. So betont er emphatisch:

«Wenn unter meinen Zeitgenossen ein Confucius oder Solon lebte; so könnte ich, nach den Grundsätzen meiner Religion, den großen Mann lieben und bewundern, ohne auf den lächerlichen Gedanken zu kommen, einen Confucius oder Solon bekehren zu wollen. Bekehren? wozu? Da er nicht zu der Gemeine Jacobs gehört; so verbinden ihn meine Religionsgesetze nicht, und über die Lehren wollten wir uns bald einverstehen. Ob ich glaubte, dass er seelig werden könnte? — O! mich dünkt, wer in diesem Leben die Menschen zur Tugend anführt, kann in jenem nicht verdammt werden...

Ich habe das Glück, so manchen vortrefflichen Mann, der nicht meines Glaubens ist, zum Freunde zu haben. Wir lieben uns aufrichtig, ob wir gleich vermuten, und voraussetzen, daß wir in Glaubenssachen ganz verschiedener Meinungen sind. Ich genieße die Wollust ihres Umganges, der mich bessert und ergötzt. Niemals hat mir mein Herz heimlich zugerufen: Schade für die schöne Seele! Wer da glaubet, dass ausserhalb seiner Kirche keine Seeligkeit zu finden sey, dem müssen dergleichen Seufzer gar oft in der Brust aufsteigen.» (14)

2. Auch die Philosophie gebietet ihm zu schweigen, solange nicht eine andere, irrige Religionsauffassung die natürliche Religion oder das natürliche Gesetz zerstören. Das ist aber noch nicht dann der Fall, wenn die Grundlagen der Ethik durch Lehrsätze begründet werden, die dem aufgeklärten Denken als zufällig oder nur geschichtlich bedingt gelten müssen. Der *status confessionis* tritt erst bei Irrtümern oder Vorurteilen von Menschen ein, «die ihre eigene oder ihrer Nebenmenschen Ruhe und Zufriedenheit stöhren, und jeden Keim des Wahren und Guten in den Menschen tödten, bevor er zum Ausbruch kommen kann. Von der einen

Seite Fanatismus, Menschenhass, Verfolgungsgeist, von der andern Seite Leichtsinn, Üppigkeit und unsittliche Freigeisterey.» (15)

3. Schliesslich verbieten ihm auch die rechtliche und gesellschaftliche Lage der Juden einen wirklichen oder vermeintlichen Beweis für die schlechthinnige Wahrheit des Christentums zu widerlegen :

«Ich bin ein Mitglied eines unterdrückten Volks, das von dem Wohlwollen der herrschenden Nation Schutz und Schirm erflehen muss, und solchen nicht allenthalben, und nirgend ohne gewisse Einschränkungen erhält. Freyheiten, die jedem andern Menschenkinde nachgelassen werden, versagen sich meine Glaubensgenossen gerne, und sind zufrieden, wenn sie geduldet und geschützt werden. Sie müssen es der Nation, die sie unter erträglichen Bedingungen aufnimmt, für keine geringe Wohlthat anrechnen, da ihnen in manchen Staaten so gar der Aufenthalt versagt wird. Ist es doch nach den Gesetzen Ihrer Vaterstadt, Ihrem beschnittenen Freunde nicht einmal vergönnt, Sie in Zürich zu besuchen? Welche Erkentlichkeit sind meine Glaubensbrüder also nicht der herrschenden Nation schuldig, die sie in der allgemeinen Menschenliebe mit einschliesst, und sie ungehindert den Allmächtigen nach ihrer Väter Weise anbeten lässt! Sie genießen in dem Staate, in welchem ich lebe, hierin die anständigste Freyheit, und ihre Mitglieder sollten sich nicht scheuen, die Religion des herrschenden Theils zu bestreiten, das heisst, ihre Beschützer von der Seite anzufallen, die tugendhaften Menschen die empfindlichste seyn muß?» (16)

Am Schluss geht Mendelssohn noch kurz auf das Werk von Bonnet ein, findet aber, dass man damit genau so gut die Wahrheit jeder anderen Religion beweisen könnte. Das Ziel dieses Buches könnte höchstens sein, christliche Leser in ihrem Glauben zu bestärken. «Wenn Schriftsteller und Leser erst über das Resultat einig sind; so vertragen sie sich bald über die Gründe.» (17)

Zu Ende seines Schreibens bemerkt er ein wenig spitz :

«Aber auf Sie, mein Herr! fällt billig meine Bewunderung, daß Sie diese Schrift für hinlänglich halten, einen Menschen zu überführen, der seinen Grundsätzen nach, vom Gegentheile eingenommen seyn muss. Sie können sich unmöglich in die Gedanken eines solchen versetzt haben, der die Ueberzeugung nicht mitbringe, sondern in diesem Werke erst suchen soll. Haben Sie aber dieses gethan, und glauben dennoch, wie Sie zu verstehen geben, daß ein Sokrates selbst die Beweisgründe des Hr. Bonnet unwiderleglich finden müsse;

so ist einer von uns sicherlich ein merkwürdiges Beyspiel, von der Gewalt der Vorurtheile und der Erziehung, selbst über solche, die mit aufrichtigem Herzen die Warheit suchen.» (18)

Der jüdische Sokrates war also nicht bereit, die Alternative des Zürcher Diakons Übertritt oder Widerlegung der Beweise von Bonnet, zu übernehmen. Auch in seinem persönlichen Brief an Lavater weist er diese Zumutung höflich aber bestimmt zurück.

Wer Mendelssohns Antwort heute liest, merkt deutlich, wie sehr seine Argumentation von der Weltanschauung und Philosophie der deutschen Aufklärung durchdrungen ist. Die Postulate der Glückseligkeit und der Toleranz spielen eine ebenso wichtige Rolle wie die Naturreligion und das Naturgesetz als Grundlage der Erkenntnis und des Handelns. Es ist auch deutlich, wie Mendelssohn das Ideal des tugendsamen Menschen betont, der — wenn immer möglich — in Harmonie mit den anderen leben möchte.

Diese Argumente und Postulate waren für Lavater freilich nicht die letzten. Inzwischen hatte auch Bonnet selbst Lavaters Schritt missbilligt und ihm Torheit und Indiskretion vorgeworfen. Auch andere Freunde Lavaters in Berlin distanzierten sich von seinem Bekehrungsversuch. Ausserdem hatte der jüdische Weltweise weithin die Gebildeten auf seiner Seite, die sich mit dem Vorrang der Ethik vor der Dogmatik bzw. der positiven geschichtlichen Religion einverstanden erklären konnten.

Beide Kontrahenten wollten ihre Auseinandersetzung aber nicht zu einer persönlichen Fehde ausufern lassen. Sie schrieben sich auch persönliche Briefe, die sich meistens kreuzten und in denen sie gegenseitig aufeinander versöhnlich wirkten.

Nachdem sich schon Rezessenten mit allerlei Vermutungen und Gerüchten in die Auseinandersetzung eingemischt hatten, schrieb Mendelssohn an Lavater (am 9. Februar 1770): «Glauben Sie mir, mein Herr! es ist unser beider unanständig ein Spiel der Anekdotenkrämer zu werden, und durch öffentliche Streitschriften dem müssigen Theil des Publikums einen Zeitvertreib, den Einfältigen ein Aergernis und dem Feinde alles Guten eine boshaft Freude zu machen. Meine aufrichtige Meinung, mein Herzenswunsch ist, wir suchen uns so gut wir können, aus der Schlinge zu ziehen, in welche wir gerathen sind. Lassen Sie die Wahrheiten, welche wir gemeinschaftlich erkennen, ausgebreitet genug seyn; alsdann wollen wir den Streit über die Punkte, die uns trennen, mit desto mehrerem Eifer fortsetzen.» (19) Inzwischen war auch Lavaters Antwort fertig geworden. Dieser wollte offenbar noch nicht «aus der Schlinge heraus.» Sein Berliner

Freund, der Prediger Friedrich G. Lüdke, riet ihm zu Mässigung, aber nicht zum Abbruch der öffentlichen Auseinandersetzung. Ihm schrieb Lavater, dass er bisher geglaubt habe, Mendelssohn stehe einem unitarischen Christentum sehr nahe. Er und andere philosophische Juden würden froh sein, wenn man ihnen eine goldene Brücke baue.

In seiner gedruckten «*Antwort an den Herrn Moses Mendelssohn zu Berlin*» entschuldigt sich Lavater für die Form seines Appells: «Ich nehme also meine unbedigte Aufforderung, als eine Sache, zu welcher ich nicht hinlänglich berechtigt war, zurück, und bitte Sie vor dem ganzen Publikum aufrichtig: Verzeihen Sie mir das allzudringende, das Fehlerhafte in meiner Zuschrift». (20) Nach wie vor hält er freilich Bonnets Beweise für das Christentum für unwiderleglich. Zugleich interessiert er sich näher für Mendelssohns Auffassung vom Judentum. Zu dessen Behauptung, dass der Geist der Bekehrung im Judentum keinen Platz habe, schreibt er: «Von dem Christenthum hingegen muss ich umgekehrt denken. Dieses soll seiner Natur nach, eine allgemeine, für alle Nationen gleichpassende Religion seyn. Ich als Christ glaube also die stärkste, obgleich von vielen meiner Brüder verkannte, Verbindlichkeit zu haben, die Ehre meines Herrn und Meisters und die Wahrheit seiner Religion auf alle vernünftige und der Natur der Sache gemäße Weise auszubreiten, und von jedem schädlichen Vorurtheile zu befreyen.» (21) — In diesem Sinne wiederholt Lavater seinen früher geäusserten Wunsch: «Lassen Sie es mich zur Ehre der Wahrheit heraussagen: Ich finde in Ihrem Schreiben Gesinnungen, die ich mehr als verehre, die mir Thränen aus den Augen gelockt haben; Gesinnungen, die mir aufs neue — Verzeihen Sie mir meine Schwachheit — den Wunsch abnöthigten: Wollte Gott, dass Sie ein Christ wären!» (22)

Bei einer gründlichen Analyse dieser Antwort fällt auf, wie sehr Lavater schwankt. Einerseits betont er nun in seiner «unter dem Druck der öffentlichen Meinung zurechtgelegten Rückzugsformel,» (23), dass es ihm mehr um eine philosophische Beurteilung der Schrift Bonnets und eine persönliche Belehrung über das Judentum gehe. Andererseits bricht der Bekehrungswunsch immer wieder durch.

Bevor es zur Veröffentlichung von Lavaters «*Antwort*» zusammen mit Mendelssohns «*Nacherinnerung*» kam, gab es noch ein kurzes Zwischenspiel. Lavater wollte plötzlich noch Zusätze zu seiner Antwort mitgedruckt wissen, die Mendelssohn aber nicht behagten. Für ein paar Tage scheint der Berliner Philosoph auch mit dem Abbruch der Beziehungen gerechnet zu haben. Ein erst nach seinem Tode veröffentlichtes Fragment

lässt darauf schliessen, dass er sich Gedanken über eine Gegenschrift machte, die dann weniger mild ausgefallen wäre.

In seiner «*Nacherinnerung*» vergilt Mendelssohn die Zudringlichkeit seines Gesprächspartners mit Höflichkeit. Lavaters Hoffnung auf seine Bekehrung berührt er mit keinem Wort. Er selbst sei nicht zum Athleten geboren und habe auch gar keine Lust zum Streiten. Gleichzeitig modifiziert er sein hartes Urteil über die Schrift Bonnets, da sie ja nur Skeptiker und Scheingläubige in der christlichen Kirche überzeugen wolle. Er legt dann ausführlich dar, dass sich seine Auffassung der Religion durchaus mit einem jüdischen Offenbarungsglauben vereinbaren lasse. Die Offenbarung gründet sich nicht auf Wunder, die sie bestätigen, sondern auf die öffentliche Gesetzgebung am Sinai. So schliesst er die Kontroverse mit bemerkenswerten Worten über die innere Gewissheit der eigenen Überzeugung und der Toleranz Andersdenkenden und -glaubenden gegenüber. Er habe seit vielen Jahren «zwischen Dogmatiker und Skeptiker eine Art von Mitte zu halten gesucht. Dogmatisch, in dem strengsten Verstande, in Absicht auf mich, habe ich, was die wichtigsten Punkte der Religion und Sittenlehre betrifft, meine Partey genommen, und stehe unverrückt auf der Seite, wo ich die meiste Wahrheit zu finden glaube; aber eben so skeptisch, wenn ich meinen Nächsten richten soll. Ich räume einem jeden das Recht ein, das ich mir anmasse, und setze das grösste Misstrauen in meine Kräfte, irgend jemand, der auch Partey genommen hat, von meiner Meinung überführen zu können. Es kann mir also nicht anders, als sehr angenehm seyn, dass Herr L. zufrieden ist, den öffentlichen Briefwechsel hiermit zu beschliessen.» (24)

Es ist schwer auszumachen, warum Mendelssohn so darauf drängte, den Streit möglichst bald beizulegen. Es gibt Briefe, die eine kampfbereite Haltung zeigen. Nach anderen Äusserungen war ihm der ganze Religionsstreit sehr unangenehm und lästig. Offensichtlich wollte er die immer noch prekäre Lage seiner Glaubensbrüder nicht noch weiter gefährden. (25) Dass er wusste, was er zu sagen hätte, zeigt sein geheimer Brief an den Erbprinzen von Braunschweig-Wolffenbüttel (Anfang Januar 1770). Darin bekräftigte er ausdrücklich die Vernunft als das Kriterium seiner Religionsauffassung. Diese gestatte ihm aber nicht, die Lehre von der Trinität, von der Menschwerdung und dem Leiden einer Person der Gottheit sowie vom Sühnetod Christi anzunehmen. «Wenn ich diese Lehren im A.T. fände, so würde ich auch das A.T. verwerfen müssen, und wenn ein Wunderthäter, sie zu bewähren, vor meinen Augen alle Todten erweckte, die seit Jahrhunderten begraben worden, so würde ich sagen: der Wunderthäter hat Todte erweckt, aber seine Lehre kann ich nicht

annehmen... Der Unterschied, den ich zwischen den Büchern des alten und neuen Testaments mache, besteht also darin: jene harmoniren mit meiner philosophischen Überzeugung oder widersprechen derselben wenigstens nicht, diese hingegen fordern einen Glauben, den ich nicht leisten kann.» (26)

Die ganze Auseinandersetzung hatte dann freilich noch ein Nachspiel. Noch im gleichen Jahre (1770) erschien plötzlich in der «*Jenaischen Zeitung von gelehrten Sachen*» ein lateinischer Bericht Lavaters von seinen Eindrücken beim Besuch Mendelssohns im Jahre 1763. Darin heisst es, dass der Berliner Philosoph von den üblichen Schmähungen der Juden gegen Christus weit entfernt sei, dass er Jesus sogar hochschätze und das Verfahren gegen ihn verurteile, obwohl er einen rein geistigen Messias erwarte. Trotzdem sei er durch Vorurteile so gegen das Christentum eingenommen, dass wohl niemand ausser Gott ihn dem wahren Messias zuführen könne.

Mendelssohn war sehr verstimmt über die Veröffentlichung dieses Reiseberichtes, der wahrscheinlich ohne Wissen Lavaters gedruckt worden war. Dieser behauptete, dass der Bericht von einem inzwischen verstorbenen Reisebegleiter stamme, aber im wesentlichen seinen Eindrücken von damals entspreche. Die ganze Art, wie er argumentierte, lässt aber offen, ob der Bericht nicht doch von ihm selber verfasst worden ist. Mendelssohn erklärte sich daraufhin befriedigt, wenn auch nicht ganz überzeugt. In einem längeren Brief vom 15.1.1771 nimmt er dann Stellung zum Inhalt des Reiseberichtes, sofern er ihn betrifft: «Es ist ein eingewurzeltes Vorurtheil Ihrer Glaubensgenossen, dass die Juden alle unaufhörlich die Religion der Christen und den Stifter derselben lästern, und daraus lässt sich in der Dogmatik so manches recht bequem erklären, so wie im gemeinen Leben manches rechtfertigen, das so irreligios als unvernünftig ist... Als die Stärkern noch, um der Religion willen Blut vergossen, blieb den Schwächern kein ander Vergöltungsmittel, als ... bey verschlossenen Thüren die Religion ihrer Widersacher zu lästern. So wie auf der einen Seite der Verfolgungsgeist, so weicht auf der andern Seite der Hass ... und nunmehr ist es die Pflicht aller guten Menschen, den alten Zwist zur Vergessenheit zu befördern.» (27) — Er fügt dann noch hinzu, dass er und viele seiner Glaubensgenossen Jesus durchaus als einen der grossen aus dem jüdischen Volk anerkennen können, sofern dieser sich nicht selbst als eine Person der Gottheit ausgegeben habe und auch nicht die Religion seiner Väter habe umstossen wollen.

Lavater selber hat seine Hoffnung auf die Bekehrung Mendelssohns nie aufgegeben. Im ersten Band seiner «*Physiognomischen Fragmente*»

(1775) beschreibt er Mendelssohns Silhouette und fügt hinzu: «Ja, ich sehe ihn, den Sohn Abrahams, der einst noch mit Plato und Moses erkennen und anbeten wird, den gekreuzigten Herrn der Herrlichkeit.» (28) Als nach Lessings Tod der «Pantheismusstreit» ausbrach, in dem Mendelssohn und Fr. H. Jacobi über Lessings Stellung zu Spinoza stritten, wurde der Zürcher Diakon freilich zum scharfen Gegner des Philosophen. Wenn Lavater auch keinen direkten Erfolg hatte, so meldeten sich bei ihm doch zwei Juden aus Deutschland, ein Mediziner und ein Talmudist, die nun zum Christentum übertraten wollten. Für die Zürcher Christenheit war ihre Taufe eine grosse Sensation. Lavater veröffentlichte dann seine Taufansprache. Obwohl er sich der beiden Täuflinge sehr angenommen hatte, erlebte er aber nicht viel Freude mit ihnen. — Der Göttinger Mathematiker Lichtenberg — bekannt durch seine Aphorismen — schrieb darauf eine anonyme satirische Gegenschrift (1773): «*Timorus, das ist Vertheydigung zweyer Israeliten, die durch die Kräftigkeit der Lavaterischen Beweisgründe und der Göttingischen Mettwürste bewogen, den wahren Glauben angenommen haben, von Conrad Photorin, der Theologie und Belles Lettres Candidaten*». Insgesamt hat die Kontroverse, an der die Gebildeten jener Zeit lebhaft Anteil nahmen, fast dreissig selbständige Publikationen hervorgerufen.

Obwohl Mendelssohn in der Auseinandersetzung auch neue Sympathien bei christlichen Mitbürgern fand, gab es auch gehässige Angriffe gegen ihn. Die ganze Kontroverse brachte ihn zudem in eine schwere gesundheitliche Krise, so dass er auf Anraten seines Arztes seine geistige Tätigkeit zunächst soweit wie möglich einschränken musste. Schon am Anfang der Judenemanzipation musste er erkennen, dass die entstehende deutsch-europäische Kultur eine von Christen getragene Kultur sein werde, in der Juden bestenfalls geduldet wurden. (29) In den folgenden Jahren seines Lebens wandte er sich darum in seinen Schriften ausdrücklich jüdischen Themen zu und trat verschiedentlich für die noch immer stark diskriminierten und manchmal hart bedrängten Juden in Mitteleuropa ein.

C. Die religions- und geistesgeschichtliche Bedeutung der Kontroverse

1. Die Auseinandersetzung zwischen Lavater und Mendelssohn bildet eine entscheidende Zäsur in der Geschichte christlich-jüdischer Dispute und Streitschriften. Es ist das erste Religionsgespräch ohne kirchlichen

Zwang und in voller Gleichberechtigung der Partner. (30) Es hatte ja schon im Mittelalter einige Disputationen und Religionsgespräche gegeben (z.B. Barcelona 1263, Tortosa 1413/14). Daneben gab es auch eine Reihe von literarischen Auseinandersetzungen. Dabei ging es aber immer um eine den Juden aufgezwungene Verteidigung. Sie war begleitet von Talmudverbrennungen, von dem in vielen Ländern vorgeschriebenen Besuch der Zwangspredigten, von zahllosen Diskriminierungen, Einschränkungen, Verfolgungen und Austreibungen. Selbst in ruhigeren Zeiten waren die Juden im christlichen Abendland kaum je dialogfähige Partner. Sie wurden bestenfalls geduldet als Angehörige einer verstockten Minderheit, die der Kirche als negative Zeugen Gottes zu dienen hatten. Mit Mendelssohn erhebt sich zum erstenmal die Stimme eines geistig emanzipierten, aber zugleich tief in seiner Religion verwurzelten Juden, die von der gebildeten deutschsprachigen Welt ernst genommen wird.

2. In gewisser Weise reden Lavater und Mendelssohn aneinander vorbei. Der eine argumentiert weitgehend von den Postulaten der Aufklärung her. Für den anderen hingegen ist Christentum letztlich mit Wahrheit und Humanität identisch. Eine echte Zwiesprache findet noch nicht statt. Aber es wird immerhin der Rahmen abgesteckt für einen künftigen Dialog, der erst in unserem Jahrhundert wirklich angefangen hat. Lavater und Mendelssohn haben – beide auf ihre Art unfreiwillig – die Bedingungen und Möglichkeiten eines Dialogs erprobt. Es geht darin zunächst einmal um Grösse und Grenzen der Toleranz.

3. In der Zeit der Aufklärung wird zum erstenmal die Frage nach der Pluralität der überlieferten Religionen und ihrem jeweiligen Anteil an der Wahrheit ernsthaft zum Problem. Bisher wurden die Anhänger anderer Religionen letzten Endes doch als von der Wahrheit Abgeirrte angesehen. Jetzt wird der Gedanke möglich, dass neben der eigenen auch die anderen Religionen «ein Stück Wahrheit repräsentieren» könnten (31). – Toleranz bedeutet für Mendelssohn in diesem Zusammenhang grundsätzlich den Verzicht auf den Versuch, ja sogar auf den geheimen Wunsch, den Andersgläubigen zu bekehren. Er begründet diesen Verzicht als Philosoph, als Mitglied eines diskriminierten Volkes und mit dem Hinweis auf die jüdische Tradition, dass die Gottesfürchigen und Gerechten aus allen Völkern zusammen mit den Israeliten Anteil an der künftigen Welt haben werden. Neu ist in dieser Fassung der Toleranz die Tendenz zu einem «erst durch die Aufklärung möglich gewordenen ethisch-religiösen Universalismus.» (32) Programmatisch klingen die Sätze, die Mendelssohn in seinem Brief an den Erbprinzen von Braunschweig-Wolfenbüttel schreibt: «Da die Menschen alle von ihrem Schöpfer zur ewigen Glückseligkeit bestimmt sein müssen, so kann eine ausschliessende Religion nicht die

wahre sein. Diesen Satz getraue ich mir als Criterium der Wahrheit in Religionssachen anzugeben. Eine Offenbarung, die allein die seligmachende sein will, kann nicht die wahre sein, denn sie harmoniert nicht mit den Absichten des allbarmherzigen Schöpfers» (33). Damit kommt Mendelssohn in die Nähe von Lessings Toleranzbegriff, wie er in der berühmten Ringparabel in «Nathan der Weise» zum Ausdruck kommt. Für ihn bedeutet die so begründete, gelebte und geforderte Toleranz niemals einen unverbindlichen Relativismus. Im Gegenteil: für ihn verbindet sich im Begriff der Toleranz ein grösstmögliches Mass an Vergewisserung mit einer grossen Bereitschaft, Andersgläubige in ihrem Anderssein zu akzeptieren.

Diese Toleranz ist nicht jene Duldung, die der Starke manchmal scheinbar grosszügig dem Schwachen gewährt, solange es ihn nichts kostet (34). Die Herrschenden in den Kirchen und in den Staaten haben wahre Toleranz fast immer gefürchtet und darum den Rahmen für die Andersdenkenden und Andersgläubigen oft sehr eng gesteckt. Lessings «Nathan» durfte zu seinen Lebzeiten nicht aufgeführt werden. Und Mendelssohn fragte vorher die Zensurbehörde an, ob es ihm erlaubt sei, Lavater zu antworten. Mendelssohn wollte darum auch im Judentum Religion und Macht klar voneinander getrennt wissen. Sein Postulat der Toleranz stammt aus der Erfahrung eines Volkes, das — wenn überhaupt — gerade nur geduldet wurde. In den von ihm selber nicht veröffentlichten «Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie» sagt er:

«O! ihr meine Nebenmenschen, die ihr Kinder eines andern Glaubens seid, bedenket, dass das Leben einen sehr geringen Werth hat, wenn es nicht mit allen Rechten und Vorzügen des geselligen Menschen verbunden ist. Schmach und die äusserste Verachtung sind demjenigen, der sie nicht verdienet, zuweilen härter als der Tod und diese folgen einem Bekenner des Judenthums auf allen Tritten nach. Von aller bürgerlichen Ehre entfernt, und zur niedrigsten der Stufen hinabgestossen, die die Stände des gesitteten Lebens unterscheiden, können wir die Talente und Fähigkeiten, die uns die milde Natur in so reichem Masse, als ihren übrigen Kindern gegeben, weder ausbilden noch anwenden, weder zu unserm noch zu unserer Nebenmenschen Besten recht gebrauchen. Wo die liebreichste Toleranz herrschet, da wird sie in Ansehung unser am wenigsten ausgeübt. Wo Künste und Wissenschaften blühen, müssen wir in Barbarey zurück bleiben. Man suchet die Staaten zu bevölkern, und wir alle werden eingeschränkt, damit wir uns nicht vermehren. Man thut alles mögliche uns zu unnützen Bürgern zu machen, und man wirft uns vor, dass wir nicht nützlich genug sind.» (35)

4. Lavater hat in dem Streit zu recht betont, dass das Christentum (im Unterschied zum Judentum) von seinem Ursprung her den Missionsgedanken und den Missionswillen in sich trägt. Das ist nur ein Aspekt jener Asymmetrie, die sich in der Begegnung von Christentum und Judentum immer wieder verhängnisvoll ausgewirkt hat. Das Christentum braucht das Judentum zu seinem Selbstverständnis, weil es aus dem Judentum hervorgegangen ist. Ein Jude sollte zwar auch etwas vom Christentum wissen, besonders wenn er in einer christlichen Umwelt lebt. Aber das Christentum ist für ihn nicht unbedingt ein Bestandteil seines religiösen Selbstverständnisses. Christliche Theologie hat das Evangelium immer wieder verstanden als die Erfüllung und damit zugleich als das Ende des Judentums. Noch heute dienen die Juden in der christlichen Verkündigung – speziell auch in den Religionsbüchern für die Kinder – oft nur als der dunkle Hintergrund, auf dem das Licht des Evangeliums umso heller leuchten kann. Eine Kirche, die ihr Selbstwertgefühl immer wieder durch die Abwertung anderer Religionsgemeinschaften aufpolieren muss, befindet sich aber in einem frag-würdigen Stadium der Identitätsfindung. Wenn sie ihr Selbstverständnis und ihre Identität nicht auf Kosten anderer entwickeln will, dann darf sie z.B. ihren eigenen Wert nicht einfach aus der Abwertung oder Negation des Judentums beziehen. Dann muss sie lernen, anders als bisher von der Bedeutung und Sendung des Judentums zu reden. Das ist keine leichte Aufgabe. Denn dabei hat man fast die ganze christliche Tradition gegen sich.

5. Schon die Kontroverse zwischen Lavater und Mendelssohn wirft die Frage auf, die heute seit dem Beschluss der Rheinischen Synode wieder stark diskutiert wird: *Judenmission – Ja oder Nein?* Die bisherige Diskussion zeigt m.E., dass sich diese Streitfrage durch die Berufung auf die Bibel allein nicht eindeutig entscheiden lässt. Bibelstellen und biblisch-theologische Argumente lassen sich offensichtlich sowohl zugunsten als auch gegen die Judenmission anführen. Deutlich ist, dass die christliche Botschaft – geschichtlich gesehen – ausgeht von der Überzeugung, dass in keinem anderen Heil ist als in Jesus Christus. Darin gründet der Missionsauftrag der Kirche. Wer freilich die Wirkungsgeschichte des christlichen Willens zur Mission kennt, kann sich nicht einfach naiv auf den Missionsbefehl des Neuen Testaments berufen, um damit jede Art von Missionsbemühung zu rechtfertigen. Nicht nur die Juden in Europa wurden allzu oft vor die Alternative «Taufe oder Tod» gestellt. Bei der «Schwertmission» an den Preussen, Wenden und Litauern im Osten sind greuliche Dinge geschehen. Erst nach dem militärischen Scheitern der Kreuzzüge kam man auf die Idee, die Moslems zu missionieren und damit «unschädlich» zu machen. Auch in späterer Zeit war die von Europa

ausgehende christliche Mission oft verbunden mit wirtschaftlichem Expansionismus und Imperialismus.

Die Wirkungsgeschichte christlicher Missionsbemühungen zeigt: Missionswille ist nicht notwendigerweise, aber doch faktisch oft Ausdruck eines Machtanspruches. Nicht selten werden dabei wohl auch eigene Glaubenszweifel unterdrückt, abgespalten und auf Andersgläubige projiziert. Organisierte Mission wird dann zu einer Ersatzhandlung für fehlende eigene Glaubensgewissheit. Man bekämpft im Anderen, was man bei sich selbst nicht toleriert. Selbst im scheinbar so edlen Willen, den «armen Heiden» zu helfen, kann noch ein Machtanspruch stecken: die Erwartung des Helfers dem Schwachen gegenüber, sich ja von ihm helfen zu lassen.

Missionswille wird oft mit Überzeugungskraft und Ausstrahlung gleichgesetzt. Toleranz wird dann entsprechend als Gleichgültigkeit, Relativismus oder Schwäche angesehen. Mendelssohns Eintreten für die Toleranz zeigt, dass sie nicht unbedingt Indifferenz zur Folge haben muss. Aber hat nicht auch Toleranz ihre Grenze? Ich meine, sie sei nicht dort, wo die Grundlagen des eigenen Glaubens in Frage gestellt werden, sondern, wo die Grundlagen der Humanität angetastet werden. Merkwürdigerweise war die Christenheit oft sehr bereit, solche Grenzüberschreitungen zu tolerieren. Aber sie war oft sehr intolerant, wenn wirklich oder auch nur vermeintlich die Grundlagen des Glaubens angetastet wurden.

Von daher erscheinen alle jene Missionsbemühungen und -strategien als sehr problematisch, die von der Überzeugung ausgehen, dass der Andere nur dann gerettet werden kann, wenn er meinen Glauben annimmt. Dies gilt auch für die Judenmission, aber nicht nur für sie. Die Sendung der Christenheit kann heute nicht (mehr) darin bestehen, möglichst viele Nichtchristen zum christlichen Glauben zu bekehren und zu Mitgliedern der Kirche(n) zu machen. Vielmehr ist es nötig, sich senden, sich engagieren zu lassen für mehr Menschlichkeit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt. Der christliche Glaube kann zu einer Quelle der Kraft für solchen Einsatz werden. Er ist aber nicht die einzige Quelle der Humanität in der Welt. Für den Christen selber ist es immer wieder nötig, sich seines Glaubens zu vergewissern. Dazu braucht er die Gemeinschaft. Und dazu kann gerade auch das Gespräch mit dem Andersgläubigen und mit dem «Ungläubigen» eine Hilfe sein. Wenn das geschieht, dann ereignet sich jenes Zeugnis, zu dem der 1. Petrusbrief (3,15) die Christen einlädt: «Seid allezeit zur Verantwortung bereit vor jedem, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist.»

ANMERKUNGEN

- (1) Über die restriktive Judenpolitik Friedrichs d. Grossen und seine Einteilung der Juden in sechs Klassen vgl. H. M. Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650-1942*, 2. Aufl., Hamburg 1977, S. 116ff. und Julius H. Schoeps, *Moses Mendelssohn*, Königstein 1979, S. 70ff.
- (2) U. Bohn, *Moses Mendelssohn und die Toleranz*, in: *Toleranz heute. 250 Jahre nach Mendelssohn und Lessing*, Berlin 1979, S. 27.
- (3) M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften* I, 1929 S. 64f.
- (4) G. E. Lessing, *Gesammelte Werke in zehn Bänden*, hsg. v. P. Rilla, Bd. 3, Berlin 1955, S. 676.
- (5) Bohn, aaO S. 27.
- (6) E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* Bd. IV, 3. Aufl. 1964, S. 185. Hirsch erwähnt im übrigen die ganze Kontroverse überhaupt nicht.
- (7) Vgl. zum Folgenden: W. Hoch, *Das Glaubensgespräch zwischen Johann Caspar Lavater und Moses Mendelssohn. Judaica*, 3. Jg. 1947, S. 44ff. u. 89ff.
- (8) Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe Bd. 7, bearbeitet von S. Rawidowicz, Berlin 1930 (Faksimile Stuttgart 1974), S. 3.
- (9) S. 7.
- (10) S. 8.
- (11) S. 9f.
- (12) S. 10.
- (13) S. 10-12.
- (14) S. 12f.
- (15) S. 13.
- (16) S. 14f.
- (17) S. 16.
- (18) S. 16.
- (19) S. 316.
- (20) S. 29.
- (21) S. 34.
- (22) S. 35.
- (23) Rawidowicz aaO S. XLI.
- (24) S. 47.
- (25) Vgl. J. Schoeps, S. 103.
- (26) S. 301.
- (27) S. 361f.
- (28) S. LI.
- (29) Vgl. Schoeps, aaO, S. 109.
- (30) Vielleicht mit Ausnahme des bei uns weniger bekannt gewordenen Religionsgespräches zwischen Isaak Orobio de Castro und Philipp van Limborch im Jahre 1686 in Holland; vgl. Hans Joachim Schoeps, *Israel und die Christenheit. Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten*, München 1961, S. 97ff.
- (31) aaO, S. 116.
- (32) aaO, S. 123.
- (33) *Ges. Schr.* Bd VII, S. 302.
- (34) Vgl. die schöne Abhandlung von Robert Schneebeli, *Die Tugend der Toleranz*, 144. Neujahrssblatt zum Besten des Waisenhauses Zürich, Zürich 1981.
- (35) *M. M.*, Bd. 7, S. 104.