

Von Moses Mendelssohn zu Moritz Goldstein

Autor(en): **Hayoun, Maurice R.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **44 (1988)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-960690>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Von Moses Mendelssohn zu Moritz Goldstein *

von Maurice R. Hayoun

Die intellektuelle und geistige Geschichte des deutschen Judentums beginnt für die Bewegung der Ideen in Frankreich zu einem Faktor zu werden, der nicht mehr vernachlässigt werden kann. Der Eindruck scheint sich endlich durchzusetzen, dass der kulturelle Austausch zwischen beiden Ländern für ihre Entwicklung schon immer bestimmend war. Seit einiger Zeit widmen Zeitschriften und Periodica ganze Hefte dem Problem des jüdischen Denkens in Deutschland – von Moses Mendelssohn bis Gershom Scholem und Martin Buber. Die Zahl der Übersetzungen ist gewachsen¹, und nicht selten ergreift «Paris» die Initiative zu internationalen Kolloquien² – ein Zeichen für die erneute Aktualität jüdisch-deutschen Denkens.

Auf den folgenden Seiten möchte ich die Stationen der Entwicklung nachzeichnen, wie sie für das jüdische Denken in Deutschland entscheidend waren: ausgehend von einem grundlegenden Text Moses Mendelssohns, der anlässlich des Erscheinens der deutschen Übersetzung der «*Vindiciae Judaeorum*» von Manasse ben Israel geschrieben wurde, und abschliessend mit der Kontroverse, die 1912 in der pangermanistischen Zeitschrift von Ferdinand Avenarius, «*Der Kunstwart*», stattfand. Zwischen 1782 (Publikation der «Vorrede» Mendelssohns) und 1912 (Publikation des Pamphlets «*Deutsch-jüdischer Parnass*» von Goldstein) sind 130 Jahre verflossen. Eine erste Bilanz des Historikers dieser wirklichen oder eingebildeten Symbiose zwischen Juden und Deutschen scheint am Platz zu sein.

Um den philosophischen Aspekt nicht ganz beiseite zu lassen, werde ich auch fragen, ob zwischen Männern wie Mendelssohn und Samson Raphael Hirsch eine Kontinuität oder ein Bruch besteht. Um das Ganze abzurunden, werde ich ferner auf die paar Stellen eingehen, in denen der letzte grosse jüdisch - deutsche Philosoph, Franz Rosenzweig, von Hirsch und der Orthodoxie spricht.

* Aus dem Französischen übersetzt von Clemens Locher und Martin Cunz.

Prof. Dr. Maurice R. Hayoun lehrt an der Universität Strassburg jüdische Philosophie und ist Gastprofessor an der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Adresse: 16, rue Paul Bert, F-75011 Paris.

Moses Mendelssohns «Vorrede» zur Übersetzung der «*Vindiciae Judaearum*»

Als Mendelssohn sich entschloss, die «*Vindiciae Judaearum*» des Amsterdamer Rabbiners *Manasse ben Israel* (1604-1657) übersetzen zu lassen, blieben ihm nur noch wenige Jahre zu leben. Als die Übersetzung erschien, hatte Mendelssohn seinen Produktionsrhythmus wegen der Krankheit, die ihn zeichnete, bereits erheblich reduziert. Der Inhalt seiner «Vorrede» zielt darauf ab, das zu unterscheiden, was das Religiöse vom Politischen trennt. Der jüdische Philosoph legt darin ein zündendes Plädoyer zugunsten der Toleranz vor, indem er betont, dass materielle Vorteile auf keinen Fall an die Verpflichtung gebunden sein dürfen, einer religiösen Meinung vor einer anderen den Vorzug zu geben. Diese «Vorrede» stellt die unmittelbare Reaktion Mendelssohns angesichts der Übertreibungen eines orthodoxen Obskurantismus dar, der zu seinem Missfallen sein Haupt erhoben hatte. Denn, wie oben gesagt, ist die Schrift eigentlich ein zündendes Plädoyer zugunsten der Toleranz der Juden. Aber als solches verfolgt sie zwei Ziele: die Erlangung der Toleranz gegenüber den Juden von seiten der preussischen Behörden, aber auch (und beinahe vor allem) die Erlangung der Toleranz unter den Juden selbst! Diese Rangordnung mag überraschen, aber sie entspricht dem Aufbau seiner «Vorrede».

Kurz vor Erscheinen der «Vorrede» hatte *Christian Wilhelm Dohm*, ein hoher preussischer Beamter, einen Text veröffentlicht, der unter dem Titel «*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*» bekannt wurde. Der Titel ist weniger harmlos, als es zunächst den Anschein hat, denn er zielt im wesentlichen darauf ab, die soziale Stellung der Juden zu reformieren und zu verbessern, ohne den Inhalt ihrer religiösen Lehren und Überzeugungen antasten zu wollen. Man weiss, dass bei den Juden das Soziale und das Religiöse eng miteinander verbunden sind und dass sich beides unmöglich trennen lässt. Was tat Mendelssohn, der sich über das Erscheinen der Schrift Dohms freute, obwohl er sich bezüglich ihrer Grenzen und Unvollkommenheiten keiner Täuschung hingab? Er machte sich selbst an ein Thema, das ihm zu Recht höchst wichtig schien, nämlich die Frage der Erteilung des Rechtes an die religiösen Behörden der jüdischen Gemeinschaft (die er hier «Colonie» nennt), einzelne Mitglieder auszustossen und zu exkommunizieren, die sich der Abweichung oder der Heterodoxie schuldig gemacht haben. Der offensichtliche Irrtum Dohms bestand nämlich darin, die «kirchliche Gesellschaft» der Juden (so drückte er sich aus) mit dem Recht auf Ausschluss und Exkommunikation auszustatten, um sie dadurch der christlichen Kirche gleichzustellen, die das Recht auf Exkommunikation seit jeher besessen hatte.

Mendelssohn sollte aus seiner klaren Missbilligung keinen Hehl machen, indem er gleichzeitig andeutete, ein so sensibler Geist wie derjenige Dohms habe ihn an eine schärfere Kritik gewöhnt. Das angebliche Vorrecht der Exkommunikation oder des Ausschlusses sei unannehmbar, es verletze frontal so fundamentale Prinzipien wie die menschliche Gewissensfreiheit (über die Mendelssohn in seinem 1783 erschienenen «Jerusalem» spricht), das Recht, anders als die angestammte Gemeinschaft zu denken, ohne von dieser ohne weiteres verstossen zu werden, und, was leicht in Vergessenheit geraten könnte, die Nächstenliebe. Dohm hatte geschrieben, es wäre inkonsequent, der jüdischen Kirche das Recht auf Exkommunikation nicht zuzuerkennen. Mendelssohn antwortete darauf, es sei besser, eine Inkonsequenz zu begehen, als eine Ungerechtigkeit zu vergrössern, welche darin bestehe, einen nützlichen und angesehenen Bürger von einem Tag auf den andern ins Unglück zu stürzen.

Das von der jüdischen Orthodoxie und ihren Zwangsmitteln – d.h. ihrer Macht, Entscheidungen auch durchzusetzen – gestellte Problem hat Mendelssohn gegen Ende seines Lebens grosse Sorgen gemacht. Schon in jungen Jahren hatte er mit einem konsequenten Vertreter der Orthodoxie, Rabbiner *Jakob Emden* aus Altona (1697-1776), eine Auseinandersetzung bezüglich der zu beobachtenden Zeitspanne zwischen Tod und Beerdigung. Wer diese in einem blumig-rhetorischen³ Hebräisch geschriebenen Briefe liest, spürt die Drohung Emdens, gegen Mendelssohn einzuschreiten, überall durchschimmern, falls letzterer in seinen irrigen Anschauungen verharren sollte. Was wäre geschehen, wenn die Sache schief gegangen wäre und Emden gegen Mendelssohn den Bannspruch geschleudert hätte, wie dies auch ein anderer Rabbiner in bezug auf die kommentierte deutsche Übersetzung des Pentateuchs vorhatte? In diesem zweiten Fall hatte die Sache nämlich schon eine derart kritische Wendung genommen, dass ein junger Bewunderer Mendelssohns, der dänische Diplomat *August Hennings*, in einem Brief an ihn bemerkte⁴, dass die von Mendelssohn proklamierte Gleichwertigkeit zwischen Judentum und Toleranz ihm problematisch, ja fiktiv schein und dass der erwähnte Rabbiner ihn vermutlich lebendig verbrennen liesse, wenn er dazu die Macht hätte.

Obwohl Mendelssohn sich in seiner Antwort an Hennings eine wohlberechnete Zurückhaltung auferlegt, nimmt er in der «Vorrede» zu den «*Vindiciae Judaeorum*»⁵ eine viel freimütigere Haltung ein: «Noch ist keine Geistlichkeit so aufgeklärt», schreibt Mendelssohn ohne nähere Präzisierung, «dass ihr ein solches Recht [sc. das Recht des Ausschlusses], wenn es eines giebt, ohne Gefahr anvertraut werden könnte». Überdies handle es sich hierbei nicht um ein Recht, sondern eher um das Gegenteil. Mendelssohn legt sich auch mit einer Korrektur Dohms an, die dieser selbst an seiner Schrift anlässlich einer Neuauflage angebracht hatte. Er

präzisierte dort, das Recht auf Ausschluss erstreckte sich nur auf den religiösen Bereich, und das zeitgenössische kirchliche Recht kenne diesen Tatbestand ja seit langem. «Irrtum!», ruft Mendelssohn aus. Es sei sehr schwierig, vor allem bei den Juden, eine Grenzlinie zwischen Sozialem und Religiösem zu ziehen: Wer lediglich das Mitglied einer Religionsgemeinschaft treffen wolle, erledige durch den Bann zugleich den nützlichen und angesehenen Staatsbürger. Sei es denn wirklich notwendig, diesen Bürger, der nicht so denke wie die andern, von allen gottesdienstlichen Versammlungen auszuschliessen? Was für eine Art von Beziehung könne er dann noch mit seinen Glaubensgenossen aufrechterhalten, die innerhalb der Gemeinschaft geblieben seien? Wer das Wesen von Bannsprüchen kennt, weiss sehr wohl, dass man nicht mehr das Recht hat, mit dem Ausgeschlossenen auch nur eine geschäftliche Beziehung aufzunehmen. Wie soll aber dann sein Lebensunterhalt gesichert werden? Mendelssohn dachte wohl an *Uriel da Costa* und an *Baruch Spinoza*, zwei sehr lehrreiche Fälle auf diesem Gebiet. Beide wurden gedemütigt, besonders der erstere, der auf diese Weise in den Selbstmord getrieben wurde. Um solche Extremsituationen zu vermeiden, erlässt Mendelssohn einen glühenden Appell an die Juden selbst und beschwört sie, sich gegenseitig zu ertragen und zu lieben. Nach den unzähligen Bannsprüchen zu urteilen, die kurz nach seinem Tod von den *mitnagdîm* gegen die *ḥasidîm* und umgekehrt geschleudert wurden, kann man allerdings daran zweifeln, ob die Botschaft Mendelssohns überhaupt gehört wurde.

Mendelssohn beginnt seine «Vorrede» mit einem Dank an die «allgütige Vorsehung», die ihn «diesen glücklichen Zeitpunkt» habe «erleben lassen, in welchem die Rechte der Menschheit in ihrem wahren Umfange beherzigt zu werden anfangen», obwohl diese Rechte noch umstritten seien. Mendelssohn weist auf die erstaunliche Tatsache hin, dass «es immer die schwächere, bedrückte Partey» gewesen sei, die sich für «Duldung und Vertragsamkeit unter den Menschen» eingesetzt habe, während «der herrschende Theil» den Schwachen gegenüber den «Argwohn» gehegt habe, diese wollten «ihm nur das Heft aus den Händen... winden», «um die Spitze wider ihn selbst zu kehren». Daraus ergebe sich das tiefverwurzelte Misstrauen der Mächtigen gegenüber jedem Gedanken einer öffentlichen Toleranz. In den Augen Mendelssohns ist es eindeutig «die Pflicht des Stärkeren, den ersten Antrag zu thun, die Arme auszustrecken, und, wie August zu rufen: Lass uns Freunde seyn!».

In sehr höflicher Form erweist Mendelssohn Christian Dohm die Ehre, diesem «philosophisch-politischen Schriftsteller», der «nur eine sehr geringe Nachlese zurück gelassen» habe und von dem Mendelssohn sagt: «Er führet bloss die Sache der Menschheit, und vertheidiget ihre Rechte»; er habe «sich über den Unterschied der Lehren und Meinungen hinweg-

gesetzt, und in dem Menschen nur den Menschen betrachtet». Mendelssohn kommt dann auf Manasse ben Israel und auf die Aufgabe, die dieser sich vorgenommen hatte, zu sprechen:

«Man vergleiche mit diesem, was ein Rabbiner des 17ten Jahrhunderts, der die Sache seiner Nation vor den Augen des englischen Parlaments führet, zu ihrer Vertheidigung vorbringet, und durch welche Gründe er die Nation bewegt, seine Mitbrüder in England aufzunehmen⁶. Man weiss, dass die Juden zu Eduards I. Zeiten aus England verjagt worden sind, und nicht eher, als unter Cromwel die Freyheit erhielten, wieder dahin zu kommen. R. Manasseh war es, der ihnen diese auswürkte. Er war ein Mann von vieler rabbinischer Gelehrsamkeit und auch andern Wissenschaften, und von einem sehr brennenden Eifer für das Wohl seiner Mitbrüder. Er erhielt zu Amsterdam, allwo er als Chacam der Portugiesischen Judenschaft lebte, die nöthigen Reisepässe, und gieng, in Begleitung einiger seiner Nation nach London, um die Sache seines Volks bey dem Protektor, bey dem er wohlgelitten war, und bey dem Parlamente zu unterstützen. Er fand aber mehr Schwierigkeit, als er sich vorstellte, und diesen Aufsatz schrieb er zu einer Zeit, da er die Hofnung in seinem Geschäfte glücklich zu seyn, fast aufgegeben hatte. Endlich aber gelang es ihm dennoch, und die Juden wurden unter leidlichen Bedingungen wieder aufgenommen. Dieser Brief des R. Manasseh findet sich in einer periodischen Sammlung verschiedener Aufsätze, die im Jahr 1708 unter dem Titel; the Phenix, or Revival of scarce and valuable Pieces, no where to be found but in the Closets of the Curious zu London in 8. herausgekommen ist.»

Mendelssohn erinnert dann daran, dass der Ausschluss aus der Gemeinschaft zu allen Zeiten die Reaktion von Heiden und Christen den Juden gegenüber gewesen sei. Er bemerkt, dass sich das anti-jüdische Vorurteil sehr gut den verschiedenen Epochen anzupassen wusste: In den «abergläubischen Zeiten» des Mittelalters «waren es Heiligthümer, die wir aus Muthwillen schänden; Crucifixe, die wir durchstechen, und bluten machen; Kinder, die wir heimlich beschneiden, und zur Augenweide zerfetzen; Christenblut, das wir zur Osterfeyer brauchen; Brunnen, die wir vergiften u.s.w.», kurz man warf den Juden damals vor, mit «geheimen Künsten und Teufeleyen» ihr Unwesen zu treiben. In der heutigen aufgeklärten Zeit, so stellt der jüdische Philosoph voller Bitterkeit fest, wirft man uns nun «gerade Aberglaube und Dumheit..., Mangel an moralischem Gefühle, Geschmack und feine Sitten» vor. Aber djeser Tatbestand ist weitgehend, wenn nicht sogar ausschliesslich den Christen anzurechnen, die alles tun, um die Juden in einer Situation der Not zu belassen, und die ihnen nachher ihr trauriges Geschick auch noch vorhalten:

«Man fährt fort, uns von allen Künsten, Wissenschaften und andern nützlichen Gewerben und Beschäftigungen der Menschen zu entfernen; ver-

sperret uns alle Wege zur nützlichen Verbesserung, und macht den Mangel an Cultur zum Grunde unserer fernern Unterdrückung. Man bindet uns die Hände, und macht uns zum Vorwurfe, dass wir sie nicht gebrauchen.

Mit Recht hat Dohm jene unmenschliche Anklagen der Juden die die Merkmale der Zeiten und der Mönchszellen an sich tragen, in denen sie ausgehekt worden, kaum einer flüchtigen Berührung gewürdiget... Überhaupt ist die Verläumdung von so giftiger Art, dass sie immer einige Wirkung in den Gemüthern zurückschlägt, wenn auch ihre Unwahrheit entdeckt, und allgemein anerkannt wird.»

Mendelssohn trägt dann Überlegungen vor, welche ihm die ungerechte Hinrichtung des Hofjuden Lippold, des Kammerdieners und Münzmeisters von Kurfürst Joachim II. von Brandenburg, im Jahre 1573 nahelegt; Lippold wurde vorgeworfen, den Kurfürsten vergiftet zu haben. Mithilfe dieses Beispiels möchte Mendelssohn zeigen, dass es zu Justizmorden kommt, wenn sich die staatliche Justiz auf Intoleranz und Ungerechtigkeit stützt. Unter Berufung auf geltende, anerkannte Gesetze wurde Lippold vom Scharfrichter so lange gefoltert, bis er alles zugab – selbst die Vergehen, die er nie begangen hatte. Der Paragraph 44 der «Halsgerichtsordnung» Kaiser Karls V. war zwar geltendes Recht, aber seine *Anwendung* geschah auf völlig ungerechte Weise. Nicht genug übrigens, dass der arme Lippold sein angebliches Verbrechen sühnen musste, auch seine Glaubensgenossen mussten eine bedeutende Geldsumme als Busse aufbringen... Mendelssohn erwähnt einen weiteren schrecklichen Justizirrtum, bei dem in Polen zwei der Ermordung eines Christenkindes beschuldigte Rabbiner so grausam gefoltert wurden, dass sie daran starben – kurz bevor ihre mehrfach beteuerte Unschuld an den Tag kam. Mendelssohn scheint die Hoffnung aufgegeben zu haben, dass Intoleranz und Antisemitismus ausrottbar seien, wenn er schreibt: «Man kan einem verjährten Vorurteile alle Wurzeln durchschneiden, ohne ihm die Nahrung gänzlich zu entziehen.» Er erwähnt dann jenen Rezensenten der Döhmischen Schrift in den *Göttingischen gelehrten Anzeigen*, der sich darüber wunderte, dass ein hoher Beamter des preussischen Staates den Juden, diesem ungebildeten und seit alters widerspenstigen Volk (!), so viel Aufmerksamkeit gewidmet habe. Dieser Rezensent habe, bemerkt Mendelssohn, nicht einmal die Ehrlichkeit gehabt, «in sich zu gehen, und zu bedenken, was wohl seine eigene Vorfahren, in nördlichen Einöden, um eben diese Zeit für Cultur gehabt haben mögen, aus denen doch heutiges Tages Recensenten in Göttingischen Anzeigen entsprungen sind».

War das, was sich damals in den deutschen Kleinstaaten abspielte, die Regel in ganz Europa? Keineswegs, unterstreicht Mendelssohn, der ausführlich auf das Beispiel der Niederlande eingeht, diesen Hort des Friedens und der Prosperität, den eine humanistische Gesetzgebung aus-

zeichnete. «Noch niemals hat man sich daselbst über die Vermehrung der Juden beklagt», stellt Mendelssohn fest und antwortet dann auf den Einwand, Holland sei eben «ein handelnder Staat, der also der handelnden Menschen nicht zu viel haben kan»: «Ich möchte aber wissen; ob die Handlung daselbst die Menschen, oder nicht vielmehr die Menschen die Handlung herbeygelockt haben?... Einer weisen Regierung ist kein Bettler zuviel, kein Krüppel völlig unbrauchbar.» Alexander Altmann hat in seiner deutschen Ausgabe der «Vorrede» zu Recht auf den «populistischen» Ursprung von Mendelssohns Thesen hingewiesen. Dieser stellt Hollands wenig fruchtbaren Boden dem ausserordentlichen wirtschaftlichen Aufschwung dieser Nation gegenüber und meint:

«Nichts als Freiheit, Milde der Regierung. Billigkeit der Gesetze, und die offenen Arme, mit welchen sie die Menschen aller Art, und Kleidung, Meinung, Sitte, Gebrauch und Religion aufnehmen, und schützen, und machen lassen; nichts als diese Vorzüge sind es, die in Holland den fast überreichen Segen, die Fülle des Guten hervorgebracht, darum es so sehr beneidet wird.»

Auch hier hatte Dohm einen Weg beschritten, den Mendelssohn verwirft. Dohm hatte von einer Art «Toleranzschwelle» gesprochen (wie es die heutigen Soziologen nennen würden). Für den jüdischen Philosophen dagegen, der sich einmal mehr als Optimisten erweist, nimmt «die Bevölkerung... zu, so lange das Genie neue Erwerbsmittel entdecken kan»; «ja, ich getraue mir zu behaupten,... dass niemals eine Auslerung, oder Auswanderung des Volks geschehen, daran nicht die Gesetze, oder ihre Handhabung Schuld gewesen».

Gegen Ende seiner «Vorrede» kommt Mendelssohn zu dem Thema, das ihm am meisten am Herzen liegt: die Unterscheidung zwischen zivilen und kirchlichen Angelegenheiten. Wenn nämlich die jüdische «Colonie» die Gewährung der Autonomie fordert, so bezieht sich diese sowohl auf den zivilen wie auf den religiösen Bereich. Aber hier entsteht ein Problem: Soll der Richter, der in Streitsachen zu entscheiden hat, Jude oder Christ sein? Mendelssohn antwortet ohne Zögern: Es müsse ein «obrigkeitlicher», d.h. vom Staat ernannter, Richter sein. Der Philosoph wollte offensichtlich den Einflussbereich der Rabbiner rigoros einschränken. Dabei ging es ihm nicht um einen Angriff gegen die religiöse Tradition, sondern lediglich gegen eine gewisse soziale Rückständigkeit. Mendelssohn weist auf das Beispiel des Arztes hin, dem wir uns anvertrauen, «ohne auf den Unterschied der Religion zu sehen». Daraus folgt: Warum sollte man sich einem Richter gegenüber nicht entsprechend verhalten? Es darf nicht sein, dass die Rabbiner, gestützt auf ihre religiösen Vorrechte, den jüdischen Staatsbürgern ihre Sicht der Dinge aufzwingen:

«Wie aber in kirchlichen Sachen, in Sachen die die Religion der Colonie angehen? Wie weit sollen sich die Rechte jeder Colonie, und der Juden insbesondere, über ihre Glieder, in Glaubenssachen erstrecken? welche Macht darf sie anwenden, welche Gewalt ausüben, sie zur Einigkeit und Reinigkeit in Absicht auf Lehre und Leben zu zwingen? wie weit darf sie ihren kirchlichen Arm ausstrecken, die Unwilligen zu züchtigen, oder auszustossen, und die Irrenden oder Abweichenden in das Gleis zurück zu ziehen?»

Mendelssohn gibt zu, dass er nicht verstehen kann, welcher Zusammenhang zwischen dem «Recht auf Personen und Dinge» (den Menschenrechten, würde man heute sagen) und «Lehrmeinungen» bestehen soll. «Die wahre, göttliche Religion», hält Mendelssohn fest, «masst sich keine Gewalt über Meinungen und Urtheile an; giebt und nimmt keinen Anspruch auf irdische Güter, kein Recht auf Genuss, Besitz und Eigenthum; kennet keine andere Macht, als die Macht durch Gründe zu gewinnen, zu überzeugen, und durch Überzeugung glückselig zu machen. Die wahre, göttliche Religion bedarf weder Arme noch Finger zu ihrem Gebrauche; sie ist lauter Geist und Herz.»

Man sieht, wie vehement Mendelssohn für die Freiheit des Gewissens eintritt und wie sehr er jeden Zwang verwirft, der gegen religiöse Überzeugungen gerichtet wäre. Auf diese Weise disqualifiziert er auch jede Art von christlichem Bekehrungseifer, wie er ihn selber – von seiten eines Johann Caspar Lavater – zu spüren bekommen hatte. Und Mendelssohns Schlussfolgerung lautet:

«Wollet ihr gehegt, geduldet und von andern verschonet seyn: so heget und duldet und verschonet euch unter einander! Liebet; so werdet ihr geliebet werden!»

Moses Mendelssohns «Vorrede» zu den «Vindiciae Judaeorum» von Manasse ben Israel ist ein wahrhaft grundlegender Text für das moderne Judentum. Erstmals behandelt in dieser Schrift ein bedeutender jüdischer Philosoph klar und deutlich das Problem von Religion und Politik im Judentum, ohne dem fatalen Bruch, den zum Beispiel ein Spinoza provoziert hatte, zum Opfer zu fallen. Mendelssohns Schüler werden sein Werk weiterführen, es allerdings manchmal auch entstellen, was dem Lehrer Vorwürfe von Heterodoxie und Gottlosigkeit zuziehen sollte.

Samson Raphael Hirschs «Neunzehn Briefe»

Das nun anschliessend zu behandelnde bedeutsame Werk, das dem deutschen Judentum (und den Juden im gesamten Einflussbereich deutscher Kultur) seinen Stempel aufprägen sollte, stammt von *Samson Raphael Hirsch* (1808-1888) und trägt den Titel «*Neunzehn Briefe über Ju-*

dentum»⁷. Besteht zwischen diesen beiden grossen Repräsentanten des deutschen Judentums ein Bruch oder eine Kontinuität?

Von 1782 machen wir einen Sprung ins Jahr 1836: Es ist interessant festzustellen, dass in dem halben Jahrhundert, das zwischen diesen beiden Daten liegt, das orthodoxe Judentum in Deutschland mehr und mehr den Akzent auf die Bewahrung des kulturellen, religiösen und menschlichen Erbes des Judentums und nicht so sehr auf die Notwendigkeit einer Akkulturation oder einer Anpassung an die Umwelt legte. Mit dieser Bemerkung will ich keineswegs unterstellen, Mendelssohn sei kein orthodoxer Jude gewesen oder er habe in seinem Innersten kein gutes Haar an der jüdischen Tradition gelassen. Was ihm für seine Zeit absolute Priorität zu haben schien, war die *Aneignung* der europäischen Kultur, deren vollendetste Vertreterin er in Deutschland verkörpert sah, nicht aber die *Assimilation* an diese Kultur oder gar die Fusion mit ihr. Mendelssohn und Hirsch hatten ein gemeinsames Problem: Wie konnte man den besten Nutzen aus der jüdischen Tradition ziehen, wie konnte man einen möglichst harmonischen eigenen Ort zwischen der europäischen Kultur und der jüdischen Identität finden?

Sowohl Mendelssohns «Jerusalem»⁸ wie seine «Vorrede» zu den «Vindiciae Judaeorum» sind nach aussen gerichtet, das heisst: Sie wenden sich vor allem an den Nicht-Juden im Europa des 18. Jahrhunderts, dessen Kopf randvoll ist von anti-jüdischen Klischees, die eine mächtige katholische Kirche nur allzu gern verbreitet hat. Mendelssohn hielt es für dringlich, dieses negative jüdische «Image» zu korrigieren. Zu diesem Zweck mussten sich die Juden aber der Kultur ihrer Umwelt öffnen und nicht mehr nur innerhalb der vier Ellen von Talmud und Midrasch leben. Mendelssohn und der Kreis von *maskilim*, deren lebendige Seele er war und die ihn überlebten, verfolgten das Anliegen einer *Öffnung* des Judentums gegenüber Einflüssen von aussen. Damit gingen sie ein Risiko in bezug auf die Zukunft ein: Würden die Juden nach ihrem völlig chaotischen Ausbruch aus den Mauern des Ghettos eine neue geistige Führung finden, die die nunmehr gebrochene Rabbinerherrschaft vorteilhaft ersetzen könnte? Darin bestand das ganze Problem. Denn – darauf weisen die besten Spezialisten für die Epoche der Emanzipation hin – man hatte zwar die Juden als einzelne emanzipiert, niemals aber das Judentum als solches, das heisst als Religion. Man kann auch von einer janusgesichtigen Emanzipation sprechen – mit einem strahlenden Gesicht einerseits und mit einer zwar weniger sichtbaren, aber deshalb nicht weniger realen Grimasse andererseits.

Lessings «*Nathan der Weise*» ist ein gutes Beispiel für diesen Sachverhalt. Nicht dass ich Lessing, der mit Mendelssohn seit jeher befreundet war, Hintergedanken unterschieben wollte, die ihm vielleicht fremd wa-

ren. Dennoch spiegelt er sehr wohl die Ideologie oder die «Sensibilität» seiner Zeit gegenüber der Religion. Zwar unterscheidet man gemeinhin zwischen einer extremistischen Aufklärung (derjenigen Voltaires z.B.) und einer gemässigten Aufklärung (derjenigen der zeitgenössischen deutschen Denker), welche mit der Religion schonender umging. Dennoch ist die Zugehörigkeit Nathans des Weisen zum Judentum so gut wie ausgelöscht und nur noch aus Andeutungen zu erraten; man spürt sehr wohl, dass Lessing dem Juden zumutet, den Juden, den er in sich trägt, zu übersteigen und zu überwinden. Lessing wollte meines Erachtens darstellen, dass selbst ein Jude die Ideale der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich die Aneignung von «Kultur und Besitz», verwirklichen konnte. Was Moses Mendelssohn betraf, so konnte er das Erscheinen eines solchen Theaterstücks nur begrüssen; wir wissen allerdings nicht, ob er all dem bloss implizit Ausgesagten in Lessings Drama zugestimmt hätte. Was wir jedoch ganz sicher wissen, ist, dass Mendelssohn sich später von den Ideen seines Freundes distanzierte, die dieser in seinem Werk «*Die Erziehung des Menschengeschlechts*» niedergeschrieben hatte. Mit seiner Sichtweise einer Entwicklung der Menschheit und mit seiner Reduktion der Offenbarung auf ein Werkzeug, das nur einem primitiven Entwicklungsstadium angemessen war, ging Lessing hier allzu weit.

Samson Raphael Hirsch, der im Jahre 1808 – 22 Jahre nach Mendelssohns Tod – Geborene, sollte die Prioritäten auf den Kopf stellen. Zunächst einmal waren Mendelssohns «Jerusalem» und seine «Vorrede» zu den «*Vindiciae Judaearum*» Spätwerke des Philosophen, dem eine schwache Gesundheit nur eine recht kurze Lebenszeit (56 Jahre) bescherte. Dagegen sind die von Hirsch 1836 im Alter von 28 Jahren veröffentlichten «Neunzehn Briefe» sein Erstlingswerk – obwohl man heute weiss, dass seine Schrift «*Horeb: Versuche über Jissroels Pflichten in der Zerstreuung*» bereits ein Jahr zuvor abgeschlossen war, dass aber Hirschs Verleger ihm geraten hatte, sich in der Öffentlichkeit mit einem kürzeren, allgemeinverständlicheren Werk vorzustellen. Dieses Anliegen ist im Vorwort zu den «Neunzehn Briefen» spürbar, wo Hirsch mehrfach wiederholt, diese Schrift stelle nur eine «Voranfrage» dar und habe zum Ziel, das folgende, umfangreichere Werk anzukündigen. Ein weiteres Detail unterscheidet Hirsch von Mendelssohn: Das Wort «Judentum» steht zwar in beiden Buchtiteln, hat aber nicht den gleichen Sinn und Wert. Ausserdem liefert Hirsch ein Plädoyer «pro domo», indem er sich zuallererst an Juden wendet. Die Briefe sind an Benjamin adressiert, einen fiktiven jungen Juden, der an seinem Judentum zweifelt. Die erst kürzlich erschienene französische Übersetzung von Hirschs Werk (mit Einleitung, Anmerkungen und Bibliographie) erübrigt es, hier auf weitere Einzelheiten einzugehen.

Es ist vielmehr am Platz, auf das zurückzukommen, worin sich die beiden Werke unterscheiden: Nicht nur sind die Adressaten verschieden, auch die Ideologie ist völlig gegensätzlich. Nach meinem Eindruck «rehabilitiert», «rejudaisiert» Hirsch das jüdische Denken; er vermittelt eine ganzheitliche, unzerstückelte Sicht der Religion Israels, während Mendelssohn zur unglücklichen Unterscheidung zwischen geoffenbartem Gesetz und «ewigen Wahrheiten», dem Erbe der Menschheit als ganzer, beigetragen hatte. Nach Hirsch geht es nicht nur um die Erfüllung der Gebote, auch deren Begründung muss erläutert werden, denn das Judentum ist etwas Lebendiges, ist geradezu gleichbedeutend mit Leben. Mit dieser Auffassung ist der Begründer der jüdischen Neo-Orthodoxie im Deutschland des 19. Jahrhunderts wohl geschichtsmächtig geworden, obwohl sein Werk es an Tiefe mit demjenigen der Galionsfigur der Berliner Aufklärung niemals aufnehmen kann. Zwischen den beiden Werken gibt es zwar einen Bruch, aber auch eine viel tiefere Kontinuität, als es zunächst den Anschein macht. In beider Augen muss nämlich der Jude, wenn er vom Anderen angenommen werden will, sich selber als Juden annehmen und akzeptieren.

Moritz Goldsteins «Deutsch-jüdischer Parnass»

Samson Raphaels Leben umspannt beinahe das ganze 19. Jahrhundert; er starb 1888 und hinterliess ein stark verändertes deutsches Judentum, in dem das Lager der Orthodoxie (oder besser der Neo-Orthodoxie) wieder aufgeholt hatte, obwohl sich beinahe 90 Prozent aller Juden nach wie vor zum Reformjudentum zählten⁹. Ab 1870, also noch zu Lebzeiten Hirschs, machten die Juden einen Prozess der Urbanisierung und der Akkulturation durch¹⁰. Es ergibt sich also fast von selbst, dass wir nun auf *Moritz Goldsteins* unvermeidliches Pamphlet eingehen, das 1912 unter dem Titel «*Deutsch-jüdischer Parnass*» in der Zeitschrift «*Der Kunstwart*» erschien¹¹.

Sowohl Hirsch wie Mendelssohn (und wie viele andere nach ihnen) hatten auf eine gewisse Vereinbarkeit von jüdischem und deutschem Wesen gesetzt. Ich kann hier nicht auf alle Einzelheiten eingehen und muss vor allem auf die Behandlung *Hermann Cohens*, des grossen Anwalts der jüdisch-deutschen Verständigung, verzichten¹². Ich beschränke mich also auf Goldstein selber und auf die beiden berühmten Erwidern, die sein Essay provozierte: die eine stammte von einem anderen Juden, der aber genau entgegengesetzte Auffassungen vertrat, von *Ernst Lissauer*, dem Autor des berühmten «Hassgesangs gegen England»; die andere stammte vom Herausgeber der genannten Zeitschrift, *Ferdinand Avenarius*, der für

seine pangermanistischen Ideen bekannt war und der es nötig fand, selber in die Debatte einzugreifen, hatte er doch fast 90 Leserzuschriften zum Thema «Deutschtum und Judentum» erhalten.

Moritz Goldsteins Text war zu seiner Zeit kaum beachtet worden. Gershom Scholem zum Beispiel erwähnt ihn im ersten Teil seiner unter dem Titel «Von Berlin nach Jerusalem» erschienenen Jugenderinnerungen¹³ mit keinem Wort. Dagegen hat Martin Buber mit Goldstein zumindest brieflich¹⁴ Kontakt aufgenommen. Was hatte einen jungen, dem deutschen Bürgertum entstammenden Juden nur dazu bringen können, dass er – kurz vor dem Ersten Weltkrieg – plötzlich ein tiefgehendes Unbehagen über die Koexistenz zwischen Juden und Deutschen empfand? Vermutlich war es ein geschärftes Realitätsbewusstsein, denn dieser Artikel, der als provozierend empfunden und von der damaligen jüdischen Presse weitgehend ignoriert wurde, sagte laut und deutlich, was viele Verantwortliche auf dem Grund ihrer Seele spürten, dass nämlich die Lage der Juden im deutschen Kaiserreich immer unhaltbarer geworden war.

Goldstein beginnt seinen Aufsatz mit der Bemerkung, man müsse, wenn man «zur Gesamtheit der Juden sprechen» wolle, dies «in voller Öffentlichkeit tun», «ohne die, die es nichts angeht, ausschliessen zu können». Mit dieser Klarstellung rechtfertigt sich Goldstein gegenüber denjenigen, die ihm vorwerfen werden, eine Auseinandersetzung in die breite Öffentlichkeit getragen zu haben, die eigentlich auf den engen Kreis der jüdischen Gemeinschaft hätte beschränkt bleiben sollen. Nun besteht das Problem aber gerade darin, ruft Goldstein aus, dass die Juden so tun, als existierte das Problem nicht. Und dieses Problem besteht in folgendem: «Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht.» Antisemiten wie *Richard Wagner* (dessen Erfolg ohne jüdische Unterstützung lange nicht so gross gewesen wäre) sagen allerdings klar und deutlich: «Deutsch sein heisst, eine Sache um ihrer selbst willen tun» – womit er, unterstreicht Goldstein, «das Merkmal *jedes* echten Strebens für seine Landsleute allein in Anspruch nimmt» und die Juden davon ausschliesst. Goldstein lässt seiner Bitterkeit freien Lauf und betont, «Europa» sei «nicht gerecht», und deshalb hätten «die braven Juden unrecht, die – auf ihre Leistungen und ihren guten Willen pochend – nichts als Gerechtigkeit verlangen». Mit dieser Forderung hätten sich die Juden plötzlich in der Isolation vorgefunden, und das Drama, das sie um jeden Preis vermeiden wollten, spielte sich nun vor ihren Augen ab: Es gibt nach Goldstein «eine jüdische Literatur in Deutschland, von Juden für Juden geschrieben». Und Goldstein spottet über jene Deutschnationalen, die sich darüber beklagen, dass Germanistik-Seminare an deutschen Universitäten von jüdischen Profes-

soren für jüdische Studenten gehalten würden... Was für ein Schauspiel, wenn man sieht, dass all diese Leute sich mit deutscher Literatur befassen – sie, von denen es heisst, dass sie «das »deutsche Gemüt“ nicht verstehen»! Goldstein täuscht sich nicht darüber hinweg, wie hart eine Scheidung der beiden Völker wäre, denn: «Trotz Verfolgung, Verhöhnung, Missachtung ist das Judentum im Laufe einer mehr als tausendjährigen Gemeinschaft mit dem Deutschtum so eng in den Wurzeln verwachsen, dass beide nicht mehr voneinander gelöst werden können.» Aber wie soll man sich weiter für das deutsche Geistesleben einsetzen, wenn die von Juden produzierten Werte als «Unwerte» bezeichnet werden, «die das Herrlich-Deutsche entstellen»? Goldstein stellte also einen Zustand der Entzweiung beider Kulturen fest, und er warf den Verantwortlichen der jüdischen Gemeinschaft vor, dass sie sich über diese faktische Situation hinwegtäuschten.

Die Stellungnahme von Ernst Lissauer

Die Unvereinbarkeit von Judentum und Deutschtum sollte von *Ernst Lissauer*¹⁵ entschieden in Frage gestellt werden. Es ist nötig, hier ideengeschichtlich vorzugehen und die Artikulation der Argumente des Autors blosszulegen.

Lissauer beginnt seine Ausführungen mit einer leicht geringeschätzigen Herablassung Goldsteins gegenüber: Er hält diesem einen Mangel an geschichtlicher Bildung vor, ja sogar «eine Ungeduld, die zuinnerst auf einem unorganischen und unhistorischen Wesen erwuchs»; abgesehen von Goldsteins Aufsatz «kenne ich andres nicht von ihm». Dann folgt die eigentliche Argumentation: «Ich bestreite, dass die Juden, die im Ghetto noch ein Volk waren, heute noch ein Volk sind: alle Kriterien dafür mangeln... Sollte man mir aber entgegen, dass weite Mengen Juden etwa im Osten Sitten und Sprache noch im Gegensatz zu den anderen Völkern gemeinsam haben, so sage ich, dass wir deutschen Juden eben nicht das Jargon sprechen, Kaftan und Peijes abgelegt haben und mit jenen nichts gemeinsam haben als die äusserliche Bezeichnung der grossenteils innerlich nicht mehr bekannten Konfession. Wir sind nicht Volksgenossen mit jenen.» Wir sind hier weit entfernt von einem *Martin Buber* oder einem *Gershom Scholem*, der in seinen oben zitierten Jugenderinnerungen sagen wird, dass die *Ostjuden* von Gott gesandt zu sein schienen, um die «verdorrten Gebeine» (siehe Ezechiel 38) der deutschen Juden wieder zum Leben zu erwecken. Aber mitten in seinen Ausführungen schlägt Lissauer plötzlich einen anderen Ton an, wie wenn er der Schwierigkeit des Problems endlich innegeworden wäre. Er behauptet nämlich, «dass die Juden

auf dem geschichtlichen *Wege* sind, ihre Volkheit zu verdunsten». Hatte er nicht bereits die Nicht-Existenz der «Kriterien» dieser «Volkheit» behauptet? Lissauer geht sogar noch weiter: Er anerkennt, dass die den Juden aufgezwungene Situation soziologisch keineswegs befriedigend ist. Lissauer gibt sich entweder bewusst verstiegen oder er ist selber (wer weiss?) innerlich zerrissen, wenn er behauptet, dass «für den deutschen Juden... die innere Möglichkeit, zur Landeskirche überzugehen und auch äusserlich den Anschluss an die deutsche Kulturgemeinschaft zu vollziehen, immer grösser» werde. Es folgt der Leitgedanke in Lissauers Erwidern gegen Goldstein: «*Die Juden sind in einem Zwischenzustand*» – nämlich auf halbem Wege zwischen dem Ghetto und der deutschen Kultur. Alle Übel, denen die Juden ausgesetzt sind, rühren von daher. Sie brauchen bloss ihre spezifisch jüdische Art abzulegen, und alle ihre Probleme werden gelöst sein. Eine eigenartige Binsenwahrheit: Verschwindet als Juden – und wir versprechen euch, dass es keine Antisemiten mehr geben wird. Lissauer wusste nichts von den Massen- und Zwangskonversionen der Marranen, bei denen trotz alledem Probleme, wie z.B. das der Reinheit des Blutes, bestehen blieben¹⁶. Schliesslich gab es auch einen Richard Wagner, der in seiner böswilligen Schrift «*Das Judentum in der Musik*» 1869 geschrieben hatte, der Jude bleibe immer ein Jude – selbst dann, wenn er sich mit Taufwasser habe besprengen lassen.

Ohne Zweifel offenbart Lissauer selber an dieser Stelle historische Unkenntnis. Dasselbe gilt übrigens für seine Ausführungen über das Judentum im Mittelalter: Seiner Meinung nach waren es die grossen Verfolgungen jener Zeit, die die Juden zu einer unzerstörbaren Leidensgemeinschaft zusammenschmiedeten («gerade weil es Qual war, Jude zu sein, hielten die Juden zusammen», schreibt Lissauer). Eine aufmerksame Lektüre dieser langen Passage zeigt, dass die beiden Juden Goldstein und Lissauer unter ihrem Dasein als «Gastschriftsteller» litten; sie waren gezwungen, sich eines Ausdrucksmittels, der deutschen Sprache, zu bedienen, die sie als ihre Muttersprache ansahen, obwohl manche ihnen dieses Recht streitig machten. Lissauers Thesen wurden wohl von der grossen Mehrheit der deutschen Juden geteilt. Dies erklärt die zahlreichen Leserzuschriften, die bei der Zeitschrift «*Der Kunstwart*» eingingen, es erklärt auch die Stellungnahme ihres Herausgebers¹⁷.

Die Stellungnahme von Ferdinand Avenarius

Etwas provokativ ausgedrückt, liesse sich Ferdinand Avenarius' Äusserung auf folgenden Nenner bringen: «Wie ein Pangermanist den Zionisten recht gibt». Avenarius wollte in erster Linie das Meinungsspektrum der bei seiner Zeitschrift eingegangenen Leserbriefe widerspiegeln. In sei-

ner Stellungnahme scheint er Lissauer völlig beiseite zu lassen; er interessiert sich nur für Goldstein, den jungen Juden, der laut und deutlich die jüdische Eigenart verkündet und diese auch respektiert sehen will. Avenarius ist von Goldstein, den er zweimal ausführlich zitiert (die Zitate drücken Zustimmung aus), sehr beeindruckt; tatsächlich ist Goldstein derjenige, der die wahren Probleme aufwirft, während Lissauer bloss wünscht, dass die Masse der Juden im deutschen Volk aufgeht. Avenarius spielt übrigens leicht ironisch darauf an und gibt der Hoffnung Ausdruck, der von Lissauer konstatierte «Zwischenzustand» möchte doch etwas rascher ablaufen... Eine elegante Art, um festzustellen, dass dies nicht wirklich der Fall ist.

Avenarius (der nach seiner eigenen Aussage «deutschnational... "bis in die Knochen"» fühlt) hatte sehr wohl wahrgenommen, dass das jüdische Volk – verbunden mit einer vieltausendjährigen Kultur und auf den Schultern unzähliger Generationen stehend – imstande war, die noch wenig entwickelten anderen Kulturen kommen zu sehen und zu befruchten. Wie konnte man dann aber einen Lissauer ernstnehmen, der von dieser befruchtenden Kraft nichts wusste und lediglich forderte, man solle ihm die eigene Identität abnehmen?

Avenarius analysiert sehr gut die bestehenden Kräfteverhältnisse: Auf der Suche nach Verbündeten zitiert er Werner Sombart, dem gemäss alle Universitätslehrstühle mit Juden besetzt wären, wenn die zuständigen Behörden auch nur einigermaßen unparteiisch vorgegangen wären. Aber das Problem war doch real und es gereicht den Juden, auch den heutigen, zur Ehre, es zur Kenntnis zu nehmen: Wäre ein in den Bereichen von Philosophie, Literatur und Kunst von Juden dominiertes Deutschland überhaupt noch deutsch? Die Juden, so Avenarius, sollten doch all ihre Talente im Rahmen ihrer eigenen Gemeinschaft entfalten. Damit blinzelt er den Zionisten zu, die damals in Deutschland nicht sehr viele Anhänger zählten¹⁸. Damit man ihm weder Antisemitismus noch Fremdenhass vorhalten kann, greift der Autor auf eine Metapher von trauriger Berühmtheit zurück: Zum Brotbacken braucht man gewiss Sauerteig, «aber *mehr* Sauerteig als Brotteig, das geht nicht». Die Juden sollen sich also mit ihrer Zusatz-Rolle zufriedengeben.

Man mag versucht sein, in all dem einen Vorgeschmack des Nationalsozialismus zu wittern. Man spürt gewiss, dass die Geschichte bereits ihren Lauf genommen hat – aber man würde das Gewissen des Historikers doch verraten, wollte man statuieren, alles, was dem Holocaust vorausgegangen sei, habe diesen bereits keimhaft in sich getragen. Mir ging es hier darum, anhand historischer Texte (von Mendelssohn, Hirsch, Goldstein, Lissauer und Avenarius) aufzuzeigen, dass das Schicksal des deutschen Judentums bereits lange vor 1933 auf dem Spiel stand.

Dieser geschichtliche Rückblick auf das deutsche Judentum wäre unvollständig ohne wenigstens einen kurzen Hinweis auf die Haltung *Franz Rosenzweigs* gegenüber Moses Mendelssohn und gegenüber der Neo-Orthodoxie Samson Raphael Hirschs. Denn der Verfasser des «Sterns der Erlösung» konnte an seinen beiden illustren Vorgängern nicht vorübergehen. Er scheint allerdings mehr Affinitäten zu Hirsch als zu Mendelssohn empfunden zu haben¹⁹. Tragischerweise ist es keinem der drei gelungen, den Untergang des deutschen Judentums abzuwenden.

ANMERKUNGEN

1. Siehe die Nummern 20-31 von *Communauté Nouvelle* (Fonds Social Juif Unifié, Paris). Darin finden sich die Übersetzungen der im folgenden diskutierten Texte von Moritz Goldstein, Ernst Lissauer und Ferdinand Avenarius sowie des 18. Briefs von Samson Raphael Hirsch, ferner weitere wichtige Texte (immer in französischer Übersetzung): ein längerer Auszug aus Theodor Lessing, *Der jüdische Selbsthass* (Neuaufgabe: München: Matthes & Seitz 1984); ein Kapitel aus Franz Rosenzweigs *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (hrsg. von N. Glatzer, Königstein: Jüdischer Verlag Athenäum 1984; die vollständige Übersetzung ins Französische erschien Ende 1987 bei den Editions du Cerf) und der äusserst scharfe, polemische Text von Walther Rathenau, *Höre, Israel!* (in: ders., Schriften, ausgewählt und eingeleitet von A. Hartung u.a., Berlin 1965, S. 89-93).
2. Ich denke an die vom Goethe-Institut in Paris zusammen mit dem «District 19» der Loge B'nai B'rith veranstalteten Kolloquien über Walter Benjamin, Gershom Scholem und Franz Rosenzweig. Übrigens hat die Zeitschrift *Pardès* ihr Heft 5 ausschliesslich der Frage «Judentum und Deutschtum» gewidmet.
3. Siehe Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Bd. 19, Briefwechsel, Stuttgart: Frommann 1974, Briefe 108, 109, 154, 155.
4. Moses Mendelssohn, *Briefwechsel der letzten Lebensjahre*. Sonderausgabe, eingeleitet von Alexander Altmann, Stuttgart: Frommann 1979, S. 35-41. Siehe auch die von mir herausgegebene französische Ausgabe von S.R. Hirschs «Neunzehn Briefen»: *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, Paris: Cerf 1987, S. 26f. Anm. 25 und 26.
5. Text der «Vorrede»: Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Bd. 8: Schriften zum Judentum II, hrsg. von Alexander Altmann, Stuttgart: Frommann 1983, S. 3-25 (französische Übersetzung: *Communauté Nouvelle* Nr. 25, S. 124-139).
6. Siehe David S. Katz, *Philosemitism and the Readmission of the Jews to England*, Oxford Historical Monographs 1982.
7. Neuausgabe: *ḥiggerôt zafôn. Neunzehn Briefe über Judentum*, hrsg. von Ben Uziel (= Samson Raphael Hirsch). Zürich: Verlag Morascha 1987. Französische Übersetzung in der «Collection patrimoines-judaïsme», Paris: Cerf 1987.
8. Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8 (siehe oben Anm. 5), S. 99-204. Französische Übersetzung von D. Bourel, Les Presses d'Aujourd'hui 1982.

9. Siehe Max P. Birnbaum, *Staat und Synagoge* (1918-1938), Tübingen: Mohr 1981.
10. Siehe meine Einleitung zu den «Dix-neuf épîtres» (siehe oben Anm. 4).
11. Moritz Goldstein, *Deutsch-jüdischer Parnass*, in: *Der Kunstwart*. Halbmonatschau für Ausdruckskultur auf allen Lebensgebieten, 25/2 (1911/12), S. 281-294 (französische Übersetzung in: *Communauté Nouvelle* Nr. 21, S. 186-205).
12. Siehe *Pardès* Nr. 5, S. 13-48.
13. Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Frankfurt: Suhrkamp 1977, S. 38f.
14. Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, hrsg. von Grete Schaeder. Bd. I (1897-1918), Heidelberg: Lambert Schneider 1972, Namensverzeichnis s.v. Goldstein, Moritz.
15. Text von Ernst Lissauer in: *Der Kunstwart* 25/3 (1911/12), S. 6-12.
16. Siehe Yosef Hayim Yerushalmi, *De la cour d'Espagne au ghetto italien. Isaac Cardoso et le marranisme au XVIIIe siècle*, Paris: Fayard 1987.
17. Ferdinand Avenarius, *Aussprachen mit Juden*, in: *Der Kunstwart* 25/3 (1911/12), S. 225-236 (ebd. S. 12-15 und 236-259 verschiedene Leserzuschriften; ebd. S. 259-261 ein «Schlusswort» von M. Goldstein).
18. Siehe Jehuda Reinharz, *Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus*, Tübingen: Mohr 1984.
19. Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann, *Briefe und Tagebücher*, I. Band (1900-1918). Den Haag 1979, bes. die Briefe 313 (S. 265) und 492 (S. 520); II. Band (1918-1929), Den Haag 1979, bes. Brief 719 (S. 762), Notiz 728 (S. 772), die Briefe 780 (S. 799), 839 (S. 874), 1107 (S. 1109 – an Martin Buber über die Übersetzung der Bibel) und schliesslich 1138 (S. 1134-1137, wo mehrfach von Hirsch und der Neo-Orthodoxie die Rede ist).