

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 72 (2016)

Artikel: Judentum, Entfremdung, Sprache : der vergessene Zusammenhang zwischen Mendelssohn und Hegel
Autor: Pisano, Libera
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961479>

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: 13.01.2026

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

Judentum, Entfremdung, Sprache. Der vergessene Zusammenhang zwischen Mendelssohn und Hegel

Von *Libera Pisano**

Abstract

Welche Relevanz hat die Zeichentheorie von Mendelssohn bei Hegel? Welcher Zusammenhang besteht zwischen Zeichen, Judentum und Entfremdung? Sind Idealismus und jüdische Tradition miteinander verbunden? In diesen Beitrag möchte ich einen Überblick über den Einfluss von Moses Mendelssohn auf Hegels Denken mit besonderer Berücksichtigung der Zeichentheorie und des Entfremdungsbegriffes geben. Es handelt sich bei diesem Gegenstand um ein verdrängtes Kapitel der deutschen Philosophie. Dafür gibt es zwei Gründe: Hegels Antisemitismus in den Frankfurter Aufzeichnungen und die geringe allgemeine Kritik seiner Sprachbemerkungen in den frühen Schriften, aus denen Mendelssohns Einfluss am deutlichsten herauszulesen ist. Der Zusammenhang zwischen den beiden Denkern ist nicht nur historisch, sondern auch theoretisch. In diesem Aufsatz versuche ich zu zeigen, dass Hegels Entfremdungsbegriff aus seiner Beschäftigung mit Mendelssohns Judentum und seiner Philosophie der Zeichen entsteht.

What is the relevance of Mendelssohn's theory of signs in Hegel's thought? What is the relationship between sign, Judaism and alienation? Are idealism and Jewish tradition deeply connected? In this paper, I would like to offer an overview of the influence of Mendelssohn on Hegel's thought, especially regarding the theory of signs and the concept of alienation. This is a neglected chapter of German philosophy for almost two reasons: Hegel's anti-Semitic notes during the Frankfurt period and the inadequate attention paid to his early writings on language, in which the influence of Mendelssohn is clearly discernible. The linkage between the two thinkers is not only historical, but also theoretical. In this essay, my attempt is to show how Hegel's concept of alienation stems from his confrontation with Mendelssohn's idea of Judaism and his theory of signs as well.

1. Ein verdrängtes Kapitel des deutschen Idealismus

Eine Verbindung zwischen Mendelssohn und Hegel herzustellen heisst, ein verdrängtes Kapitel der deutschen Philosophie zu thematisieren. Dieses Vergessen ist überaus erstaunlich, weil Mendelssohn sowohl in Hegels frühesten Werken – Mendelssohn ist der einzige Philosoph, den Hegel in

* Dr. Libera Pisano, Research Fellow, Maimonides Centre for Advanced Studies, Universität Hamburg, Schlüterstrasse 51, D-20146 Hamburg; E-Mail: libpisano@gmail.com.

seinem Stuttgarter Tagebuch zitiert hat –, als auch in seinen späten Vorlesungen über die Ästhetik und über die Philosophie der Religion präsent ist. Dafür gibt es zwei Gründe: zum einen Hegels Antisemitismus in den Frankfurter Aufzeichnungen und zum anderen die geringe allgemeine Kritik seiner Sprachbemerkungen in den frühen Schriften, aus denen Mendelssohns Einfluss am deutlichsten herauszulesen ist. Die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Denkern zu untersuchen, kann daher interessante und innovative Ergebnisse liefern, weil es sich dabei nicht nur um einen historischen, sondern auch um einen theoretischen, philosophischen Zusammenhang handelt. Die Rede ist von der Sprachauffassung, der Entstehung des Entfremdungsbegriffs und einer Gottesoffenbarung als Religionsästhetik, die sich bei beiden Autoren findet.

Den Hintergrund bildet das schwierige und rätselhafte Verhältnis Hegels zum Judentum,¹ das die Kritik unterschiedlich interpretiert hat. Hegels Bild des Judentums ist keine antisemitische Auffassung, sondern viel differenzierter, weil der Entfremdungsbegriff Hegels, der für seine Philosophie wesentlich ist, aus der Beschäftigung mit dem Judentum entsteht.² Hinzu kommt, dass das Judentum als Religion der Erhabenheit eine wichtige Rolle für die Sprach- und Poesieauffassung Hegels spielt. In diesem Sinne haben Zeichen und Poesie eine religiöse Bedeutung: die Sprache ist das Medium der Offenbarung des Geistes.

Die offenen Fragen sind zahlreich: Welche Relevanz hat die Zeichentheorie von Mendelssohn für Hegel? Welcher Zusammenhang besteht

1 Vgl. OTTO PÖGGELE, “L’Esprit du christianisme de Hegel,” in: *Archives de Philosophie* 33 (1970), S. 719-754; OTTO PÖGGELE, L’interprétation hégélienne du judaïsme, in: OTTO PÖGGELE, *Études hégéliennes*, Paris 1985, S. 37-85; NATHAN ROTENSTREICH, “Hegel’s Image of Judaism,” in: *Jewish Social Studies* 15 (1953), S. 33-52; EMIL FACKENHEIM, “Hegel and Judaism: a Flaw in the Hegelian Meditation,” in: JOSEPH J. O’MALLEY et alii (eds.), *The legacy of Hegel: proceedings of the Marquette Symposium*, The Hague 1963, S. 161-200; PAUL LAWRENCE ROSE, *The German-Jewish Question: Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner*, Princeton 1990; YIRMEYAHU YOVEL, *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche and the Jews*, University Park, PA 1998; MICHAEL MACK, *German Idealism and the Jew: the Inner anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses*, Chicago / London 2003, S. 43: “[...] Judaism plays a vital role as a figure of thought signifying the opposite of Hegel’s dialectic.”

2 Zu einer Verbindung zwischen Entfremdung und Judentum beim jungen Hegel, vgl. BERNARD BOURGEOIS, *Hegel à Francfort. Judaïsme, christianisme, hégalianisme*, Paris 1971; JOSEPH COHEN, *Le Spectre juif de Hegel*, Paris 2005; PÖGGELE, *L’Esprit du christianisme de Hegel* (Anm. 1); YIRMEYAHU YOVEL, *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche*, Paris 2001.

zwischen Zeichen, Judentum und Entfremdung? Sind Idealismus und jüdische Tradition miteinander verbunden? Kann man sagen, dass der Hegel'sche Entfremdungsbegriff einen jüdischen Kern enthält? Mendelssohn nimmt Judentum und Zeichen zusammen, weil er das jüdische Zeremonialgesetz als eine besondere Zeichensprache der Vernunftreligion darstellt, während in Hegels Reflexionen das Judentum und die Zeichen jeweils Ausdruck einer Dualität zwischen Gott und Mensch, Mensch und Natur, Form und Inhalt ist. Diese Dualität, die von der Hegelschen Philosophie aufgehoben wird, ist aber vorausgesetzt und deshalb wesentlich für die Erscheinung und die Arbeit des Geistes selbst.

In den letzten Jahren ist Moses Mendelssohns Philosophie ganz unerwartet zum Untersuchungsgegenstand geworden. Es gibt jedoch keine Untersuchung über die Beziehung zwischen Mendelssohn und Hegel. Ausnahmen sind Theodor Haering, der zum ersten Mal das Verhältnis zwischen den beiden Philosophen erläutert hat, und Alexander Altmann und vor kurzem Francesco Tomasoni, die sich auf Hegel und Mendelssohn bezogen haben.³ In diesem Beitrag möchte ich einen Überblick über den Einfluss von Moses Mendelssohn auf Hegels Denken geben. Die methodische Vorgehensweise besteht aus den folgenden Schritten, die sich inhaltlich aufeinander beziehen: Mendelssohns Denken wird mit besonderer Berücksichtigung der Zeichentheorie und des Judentums analysiert; es folgt eine Darstellung der Reflexionen des jungen Hegels, die besonders diejenigen Aspekte berücksichtigt, die Mendelssohns Einfluss auf sein Werk erkennbar machen. Die Aspekte, die man unterscheiden kann, sind religiös-politische und ästhetisch-sprachliche. In der Schlussfolgerung wird das Verhältnis zwischen Sprachen, Zeichen und Judentum in der späten Religionsästhetik Hegels betrachtet.

3 Vgl. THEODOR HAERING, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, 2 Bde, Leipzig / Berlin, 1929–1938 [Neudruck Aalen 1963], Bd. I, S. 146–158; ALEXANDER ALTMANN, „Das Bild Moses Mendelssohns im deutschen Idealismus“, in: MICHAEL ALBRECHT, EVA J. ENGEL, NORBERT HINSKE (Hg.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit* (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 19), Tübingen 1994, S. 1–23. Einen kleinen Hinweis auf die Beziehung Hegels zu Mendelssohn gibt es in *Glas* von Jacques Derrida (vgl. JACQUES DERRIDA, *Glas*, Paris 1974, S. 120); FRANCESCO TOMASONI, *Modernity and the Final Aim of History. The Debate over Judaism from Kant to the Young Hegelians* (Archives internationales d'histoire des idées, Bd. 187), Dordrecht [u. a.] 2003.

2. Judentum und Zeichen bei Mendelssohn

Moses Mendelssohn war einer der grossen Denker der Neuzeit und der Philosoph, der neben Lessing *der* Protagonist der deutschen Aufklärung war; gleichzeitig beginnt mit ihm aber auch die deutsch-jüdische Philosophie. Wegbereiter der *Haskala*, war er Autor zahlreicher Werke, wie *Phädon*, *Morgenstunden* und *Jerusalem*. Mit seinem Leben hat er ein leuchtendes Beispiel von „trostvoller Aufklärung“ gegeben; und ohne Übertreibung kann man von ihm sagen, dass er „Ikone des jüdischen Bürgertums in Deutschland“⁴ geworden ist.

In den letzten Jahren seines Lebens ist Mendelssohn für eine Kampagne gegen Fanatismus und religiöse Diskriminierung eingetreten. Wegen seiner Übersetzung der Tora ins Deutsche wurde er „moderner Luther“ genannt, und seine grosse Leistung war die unverdrossene Arbeit an deren Ausbreitung. Aus diesem Grund spielte er auch eine wichtige Rolle in der damaligen kulturellen Debatte. Nicht zufällig ist er mit so manchem Denker seiner Zeit in Streit geraten (z. B. mit Johann Caspar Lavater [1741–1801] und Johann David Michaelis [1717–1791]) und war auch der Protagonist im sogenannten Pantheismus-Streit.⁵ Diese Haltung Mendelssohns hat zu

4 CHRISTOPH SCHULTE, *Die Jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, München 2002, S. 205.

5 Ausgehend von (1743–1819) These, dass der Spinozismus dem Pantheismus gleich sei, war dieser Streit eine grundsätzliche Auseinandersetzung der deutschen Aufklärung um die Frage nach dem Verhältnis des Pantheismus zum Spinozismus. Dieser These widersprachen einige bekannte Gelehrte, wie Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), Johann Wolfgang v. Goethe (1749–1832) oder Johann Gottfried Herder (1744–1803), die Pantheismus für eine vertretbare religiöse Auffassung hielten und ihn richtigerweise von Spinozas Aussagen unterschieden. Zum Pantheismus-Streit vgl. CARMELO LACORTE, *Il primo Hegel*, Firenze 1959, S. 284–287; MAURO BOZZETTI, *Introduzione a Hölderlin*, Roma-Bari 2004, S. 8–9; LORENZO LATTANZI, *Linguaggio e poesia in Moses Mendelssohn*, Pisa 2002, S. 108–111; DOMINIQUE BOUREL, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris 2004, S. 391–451. In Bezug auf Johann Caspar Lavater geht es um den sogenannten Bekehrungsstreit. Der Schweizer Denker hatte seine deutsche Übersetzung von Charles Bonnets (1720–1793) *La palingénésie philosophique* Mendelssohn gewidmet; diese Widmung wurde als öffentliche Aufruforderung an Mendelssohn zur Konversion zum Christentum verstanden. Ob Lavater auf Grund der staatskirchlichen Verhältnisse eine Bekehrung habe anstreben müssen oder ob die Widmung spontan aus der Begeisterung heraus entstanden war, ist noch immer strittig. Zum Lavater-Mendelssohn-Streit, vgl. MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. VII, Stuttgart 1972 ff., und die *Einleitung* zu diesem Band von Simon Rawidowicz, S. XI–LVII;

seinem Ruf als „zweiter Sokrates“ beigetragen.⁶ Im 18. Jahrhundert war Sokrates das Symbol einer neuen Art des Philosophierens gegen den Akademismus. Nach Johann Georg Hamann (1730–1788) war Sokrates der Geburtshelfer der Wahrheit und gleichzeitig die lebendige Bekundung der Unwissenheit, während der griechische Philosoph laut Mendelssohn ein Vordenker der Aufklärung und ein Vorbild für sein Leben war.

Zweifellos war Mendelssohn eine kontroverse Figur, weil er einerseits an der biblischen Tradition festgehalten, und andererseits die Autonomie des Glaubens gegen jeden religiösen Fanatismus und politisch-bürgerliche Diskriminierung verteidigt hat. Gegen alle negativen und oberflächlichen Urteile einiger Kritiker war er einer der wichtigsten Repräsentanten der so-nannten *Populärphilosophie*, einer bestimmten Form der deutschen Aufklärung, die starke Kritik an der Tradition geübt hat. Die Populärphilosophie besteht in einem Denken *über und für die Welt* und in einer Lebensphilosophie, in der die Menschen Subjekte einer *vita activa* waren. Die wichtigsten Repräsentanten waren neben Mendelssohn Christian Thomasius (1655–1728), Gotthold Ephraim Lessing, Christian Garve (1742–1798), Johann Georg Heinrich Feder (1740–1821), Johann Heinrich Campe (1746–1818) und Jacob Friedrich von Abel (1751–1829).

Mendelssohn bringt die platonische Kritik der Schrift, die Lehre von Christian [Freiherr von] Wolff (1679–1754) und die sokratische Haltung zusammen. Von den *Philosophischen Gesprächen* (1755) bis zum *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing* (postum erschienen 1786) kann man in seiner Philosophie sechs Themen ausmachen: die ästhetische Betrachtung, die Sprachdeutung, die psychologischen Forschungen, das politische Interesse am Gemeinwohl im Staat, die jüdischen Studien und die Gegenüberstellung von Gewissensfreiheit und Fanatismus. Die Darstellung von Mendelssohns Denken kann hier natürlich nicht erschöpfend sein, sondern will nur die wichtigsten Punkte, die Resonanzen in der Philosophie Hegels haben, aufzeigen, insbesondere die Gedanken aus *Jerusalem* und die Zeichen- und Sprachtheorie.

ALEXANDER ALTMANN, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Alabama 1973, S. 194–263; SCHULTE, *Die jüdische Aufklärung* (Anm. 4), S. 200–201; TOMASONI, *Modernity and the Final Aim of History* (Anm. 3), S. 21–49; GISELA LUGINBÜHL-WEBER, „[...] zu thun, [...] was Sokrates gethan hatte“: Lavater, Mendelssohn und Bonnet über die Unsterblichkeit, in: KARL PESTALOZZI und HORST WEIGELT (Hg.), *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen: Zugänge zu Johann Caspar Lavater*, Göttingen 1994, S. 114–148.

6 Mendelssohn wurde 1786 von Karl Philipp Moritz (1756–1793) der „zweite Sokrates“ genannt: „Es ist wahrlich nicht zuviel von ihm gesagt, dass er der Sokrates seines Zeitalters war.“ Vgl. SCHULTE, *Die jüdische Aufklärung* (Anm. 4), S. 199.

Mendelssohns Philosophie ist eine Synthese der Wolff'schen Tradition mit praktischen Fragen. Im Mittelpunkt seiner Betrachtung steht die Verbindung von Semiotik, Psychologie, Ästhetik und Religion. Ausgehend von Alexander Gottlieb Baumgartens (1714–1762) Philosophie schlägt Mendelssohn eine Brücke zu einem zeichentheoretischen Grundsatz, d. h. der menschlichen Ausdrucksmöglichkeit durch die Verwendung von Zeichen. Indem die Verknüpfung der Zeichen mit der Wirklichkeit in verschiedensten Zusammenhängen analysiert wird, ist die semiotische Analyse Mendelssohns bedeutend nicht nur in Bezug auf Erkenntnis-, Sprach- und Ästhetiktheorie, sondern auch auf die Religion. In der Tat ist die Religionsästhetik ein zentraler Begriff von Mendelssohns Philosophie, auch wenn dieser Begriff im Rahmen des Judentums sehr problematisch ist. Jedoch ist – wie Daniel Krochmalnik schreibt – seine Religionsästhetik kein Ikonoklasmus, weil sie wie eine Form der göttlichen Mitteilung durch Zeichen interpretiert werden soll. Eine solche Religionsästhetik⁷ der Offenbarung des Geistes durch Gestalt und Zeichen kann man auch in Hegels Denken finden, in der *Phänomenologie des Geistes*, in den Vorlesungen über die Ästhetik und über die Philosophie der Religion.

Mendelssohn teilt ein in natürliche, nachahmende (in seiner Kunsttheorie benutzt er diese Zeichen allerdings nicht⁸) und willkürliche Zeichen und unterscheidet, wie Jean-Baptiste Dubos (1670–1742), die Künste nach ihren Zeichen.⁹ Zeichen und Bezeichnetes sind bei den natürlichen Zeichen (z. B. Rauch und Feuer) durch Ursache und Wirkung miteinander verbunden, wohingegen bei den nachahmenden (z. B. mimetische Fähigkeit der Stimme

7 Vgl. DANIEL KROCHMALNIK, Zeichen der Kunst, Zeichen der Moral, Zeichen der Religion, Zur Religionsästhetik und Semiotik der Aufklärung, in: JOSEF SIMON und WERNER STEGMAIER (Hg.), *Zeichen und Interpretation*, Bd. 5: *Zeichen-Kunst* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; Bd. 1447), Frankfurt am Main 1999, S. 68–111: „Unter den Begriff Religionsästhetik lässt sich bei Mendelssohn eine ganze Reihe von Gegenständen subsumieren, die teils von der Religions- in die Kunstphilosophie hineinreichen [...]. Der Begriff der Religionsästhetik wirkt im jüdischen Kontext allerdings etwas befremdlich“ (S. 101); „Sein medien- und zeichenästhetischer Ansatz ist in der jüdischen Religionsphilosophie allerdings ein Novum und ist nur aus dem Kontext seiner aufklärerischen Kunstphilosophie verständlich“ (S. 102).

8 Vgl. YVONNE AL-TAIE, *Tropus und Erkenntnis. Sprach- und Bildtheorie der deutschen Frühromantik*, Göttingen 2015, S. 125.

9 Vgl. MOSES MENDELSSOHN, *Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften*, in: MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie und Ästhetik I*, hrsg. von FRITZ BAMBERGER, Stuttgart 1971; vgl. KROCHMALNIK, *Zeichen der Kunst* (Anm. 7), S. 88.

gegenüber Tierlaut) durch Ähnlichkeit und bei den willkürlichen (z. B. Wörter und Buchstaben) durch eine subjektive Verbindung. Er beschreibt eine Emanzipation von der Natur, einen Weg von einer anschaulichen Weltauf-fassung zum Denken, in dem Zeichen an die Stelle des Bezeichneten treten können. Mit Hilfe dieser semiotischen Bestimmung erklärt Mendelssohn das Kunstsystem: Poesie und Rhetorik bedienen sich der willkürlichen Zeichen, dagegen entstehen Malerei, Tanz, Musik aus den natürlichen. Durch willkürliche Zeichen werden alle Dinge ausgedrückt und aus diesem Grund ist die Dichtung die höchste Kunst. Nach Mendelssohns Verständnis basieren nicht nur die schönen Künste, sondern auch die schönen Wissenschaften auf einem Zeichensystem und die Zeichen entsprechen einer Stufe der Erkenntnis und der Sprachentwicklung.

Mendelssohns Hauptwerk ist *Jerusalem*, ein theologisch-politisches Traktat, den der junge Hegel aufmerksam gelesen hat. *Jerusalem* ist in zwei Teile gegliedert: im ersten wird das Verhältnis von Staat und Religion analysiert: Sie sind gleichberechtigte Säulen des gesellschaftlichen Lebens, die ganz unterschiedliche Aufgabe erfüllen. Im zweiten wird das Judentum als *geoffenbare Gesetzgebung* bezeichnet, die mit einer Kompromissformel nur für Juden gilt. Während das Judentum als mosaische Gesetzesreligion betrachtet wird, beruht das Christentum auf offenbarer Glaubenswahrheit. Die Tora und die Halacha sind besondere Offenbarungen des Judentums, aber als Gesetzgebung hat es nicht nur eine schriftliche, sondern auch eine mündliche Dimension und aus diesem Grund ist es „living script“.¹⁰ Das wird deutlich an den Zeremonialgesetzen, die eine besondere praktische Form der Moralität verkörpern und mit denen Mendelssohn eine andere Idee der Rationalität entwickelt hat, gegen Immanuel Kant (1724–1804) und die transzendentale Philosophie.¹¹ Das religiöse Zeremoniell ist das Medium, „das die abstrakten verbalen Zeichen belebt und die statischen pikturalen Zeichen bewegt“.¹² Die rituellen Handlungen stellen den lebendigen Geist

10 Vgl. MACK, *German Idealism and the Jew* (Anm. 1), S. 83.

11 Laut Altmann steht die Mendelssohn'sche Deutung der Zeremonien im Widerspruch zu Hegel; vgl. ALTMANN, *Moses Mendelssohn* (Anm. 5), S. 720: “The ceremonies – he is thinking, in particular, of the precepts of Judaism – enshrine precious truths and, what is still more important, they make religion into an emotional experience. They evoke a joy and happiness not easily obtainable by the exercise of pure reason. Again using Hegel's terminology, we may say in contradiction to Hegel that in Mendelssohn's view the ceremonies prevent religious faith from becoming a ‘mere yearning’.”

12 KROCHMALNIK, *Zeichen der Kunst* (Anm. 7), S. 103.

und das Herz gegen den toten Formalismus der Götzen, und die zeremoniellen Gebärden stellen eine Ursprache dar, wie sie auch von Condillac beschrieben wurde.

In *Jerusalem* macht Mendelssohn einen Unterschied zwischen den ewigen und den geschichtlichen Wahrheiten. Die ersten sind für alle lesbar und verständlich und wurden nicht geschrieben, um die Gefahr der Idolatrie zu vermeiden, die zweiten brauchen Bezeugung und Bewährung „durch Wort und Schrift“.¹³ Die Auffassung des Judentums als *Herz und Zeremonie* kann als Widerspruch erscheinen, ist aber keiner, weil die jüdischen Zeremonialgesetze nach einer besonderen Semiotik interpretiert werden: sie sind eine Zeichensprache, die gleichzeitig eine *lex animata* ist. *Ceremoniae* entspricht den jüdischen „chukkim“, die „die Klasse der rational nicht begründbaren Gesetze“¹⁴ bedeuten. Das Verhältnis zwischen Zeremonie, Zeichen und Sprache wurde während der Aufklärung vielfältig diskutiert, aber die Auffassung Mendelssohns ist ganz originell, weil er dieses Verhältnis vor dem Hintergrund des Judentums analysiert: „das Zeremoniell-Gesetz ist eine besondere Grammatik, mit deren Hilfe sich das Judentum artikuliert“.¹⁵

Die Handlungen der Menschen sind vorübergehend, haben nichts Bleibendes, nichts Fortdauerndes, das, so wie die Bilderschrift, durch Missbrauch oder Missverständnis zur Abgötterei führen kann. Sie haben aber auch den Vorzug vor Buchstabenzeichen, dass sie den Menschen nicht isolieren, nicht zum einsam, über Schriften und Bücher brütenden Geschöpfe machen.¹⁶

Die Zeremonialgesetze sind „kodifizierte indikative Gesten“,¹⁷ die am Anfang mündlich überliefert wurden. Aus diesem Grund hat das Judentum die Idolatrie vermieden, im Gegensatz „zum literalen Medium des Christentums und dem piktoralen Medium des Heidentums“.¹⁸ Es gibt zwei Gefahren von semantischer Degeneration, von denen das Judentum frei ist: die Verwandlung der Zeichen in die Dinge und umgekehrt. Durch den lebendigen Kult

13 KROCHMALNIK, *Zeichen der Kunst* (Anm. 7), S. 94.

14 DANIEL KROCHMALNIK, Das Zeremoniell als Zeichensprache. Moses Mendelssohns Apologie des Judentums im Rahmen der aufklärerischen Semiotik, in: JOSEF SIMON und WERNER STEGMAIER (Hg.), *Zeichen und Interpretation*, Bd. 4: *Fremde Vernunft* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; Bd. 1367), Frankfurt am Main 1998, S. 238-285, dort S. 247.

15 KROCHMALNIK, Das Zeremoniell als Zeichensprache (Anm. 14), S. 279.

16 MOSES MENDELSSOHN, *Jerusalem oder religiöse Macht und Judentum*, hrsg. von MICHAEL ALBRECHT (Philosophische Bibliothek, Bd. 565), Hamburg 2010, S. 120.

17 KROCHMALNIK, Das Zeremoniell als Zeichensprache (Anm. 14), S. 265.

18 KROCHMALNIK, Das Zeremoniell als Zeichensprache (Anm. 14), S. 267.

werden alle Dichotomien, d. h. schriftliche und mündliche Sprache, Buchstaben und tönende Rede, Signifikant und Signifikat, aufgelöst.

In Mendelssohns Beschäftigung mit den Zeremonialgesetzen gibt es einen intersubjektiven Aspekt, den man nicht ignorieren kann. Die sprachlich-zeichnende Analyse impliziert eine Erörterung des gesellschaftlichen Wesens der Menschen in seiner ethischen und praktischen Relevanz: die Beziehung der Begriffe ist notwendig nicht nur für den Erkenntnisprozess, sondern auch für die intersubjektive Mitteilung. Mendelssohn betont die Verknüpfung zwischen Sprache und Gemeinschaft: Die Verwendung sprachlicher Zeichen liegt im Trieb zum gesellschaftlichen Leben.

Die Kristallisierung in der Schrift ist weit entfernt von der Lebendigkeit der mündlichen Sprache und es handelt sich dabei um „eine ontologische Deklassierung“,¹⁹ die auch nach der rabbinischen Aufhebung des Schreibverbotes – die Mendelssohn als eine Notverordnung interpretiert – bleibt. Die Wahrheit darf nicht durch Schriften überliefert werden, weil sie Erklärung und Gespräch ist. Das literale Medium führt zu einer Zerstörung der sozialen Unmittelbarkeit der Oralität, deshalb kritisiert Mendelssohn die Buchstabenmenschen. Und diese Kritik wird für den jungen Hegel sehr wichtig sein.

In *Jerusalem* spricht Mendelssohn über eine „grosse Umwälzung“²⁰ der menschlichen Bildung und des Erkenntnissystems durch die Erfindung der Druckerei, die die Dominanz der Schrift verursacht hat: „wir lieben und zürnen in Briefen, zanken und vertragen uns in Briefen, unser ganzer Umgang ist Briefwechsel, und wenn wir zusammenkommen, so kennen wir keine andere Unterhaltung, als spielen oder vorlesen“.²¹ Diese Umwälzung beinhaltet sozusagen eine Theorie der Entfremdung der Menschen durch die Medien mit ethischen und moralischen Auswirkungen:²² Es gibt demnach keine direkte Verbindung mehr zwischen den Menschen, die schriftliche Weisheit ist wie eine Kristallisierung des Lebens und auch die philosophische Sprache wird blosser Wortwitz, wenn sie keine Gegenstände bezeichnen kann.

19 KROCHMALNIK, Das Zeremoniell als Zeichensprache (Anm. 14), S. 275.

20 MENDELSSOHN, *Jerusalem* (Anm. 16), S. 104.

21 MENDELSSOHN, *Jerusalem* (Anm. 16), S. 104.

22 Vgl. LEON POLIAKOV, *Geschichte des Antisemitismus*, Bd. V: *Die Aufklärung und ihre jüdenfeindliche Tendenz*, Worms 1983, S. 195: „Man könnte dazu noch anfügen, dass Mendelssohn, ausgehend von gewissen talmudischen Spekulationen über das Thema “Warum der Mensch seinen Wert für den Menschen verloren habe”, eine Theorie von der menschlichen Entfremdung entwarf. Daran sind nach seiner Meinung der Einbruch der Technik und die Vervielfachung von Zeichen und Symbolen schuld, die eine Wand zwischen den Menschen aufrichten“.

Sowohl in der jüdischen als auch in der deutschen Aufklärung war Mendelssohns Ästhetik von grosser Bedeutung, insbesondere markieren seine *Betrachtungen über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften* einen Wendepunkt. Hinzu kommt, dass er für die Rezeption des Erhabenen – d. h. von Pseudo-Longinus' Schrift und der Veröffentlichung von Robert Lowths (1710–1787) *De sacra Poesi Hebraeorum*, die er beide studiert und rezensiert hat – eine entscheidende Rolle gespielt hat. Die Poesie präsentiert die Erhabenheit des Gottes und erfüllt einen höchsten Zweck. Das Erhabene ist definiert nicht nur in Bezug auf die Poesie, sondern auch auf eine Erkenntnistheorie und auf eine ethische Dimension, weil die unermessliche Empfindung aus einer Anschauung der Vollkommenheit entsteht. Diese Vollkommenheit hat mit jeder menschlichen Wahrheit zu tun und gleichzeitig impliziert sie eine Beschränkung der Erkenntnis.

In diesem Sinne hat die Poesie Mendelssohn zufolge ihre mimetische und willkürliche Eigenart: die Wörter sind willkürliche Zeichen, die von den Sprechenden einer Sprache geteilt werden, aber die poetischen Wörter haben einen mimetischen Charakter, der wie der Pinsel des Malers ist. Die malerische Poesie, die schon Lessing analysiert hat, entspricht dem Sprachempfinden der Rede. Laut Mendelssohn haben die künstlichen Zeichen immer einen mimetischen Charakter und dafür gibt es zwei Gründe: Sie haben als Zweck die Nachbildung eines Gegenstands und sie stammen aus dem Nachahmungstrieb der Menschen. Mendelssohn vergleicht Homer und Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803): Wenn die griechische Dichtung bestimmt und präzise sei, sei die zweite ungenau und unbestimmt. Diesen Gegensatz gibt es auch in Hegels frühen Schriften.

Die lyrische Poesie ist die höchste Kunstform und die *Psalmen* stellen ein Vorbild der absoluten Originalität dar. Mendelssohn unterscheidet zwischen jüdischer und griechischer Poesie, weil die erste – wie die orientalische – sich nicht an Malerei und am Visuellen orientiert.²³ Der Mangel an Plastizität führt zu einer erhabenen Unendlichkeit, die auch Hegel in seinen Vorlesungen untersuchen wird. Ein klares Beispiel des Dunkelseins des Erhabenen und der unendlichen Macht ist das Buch Hiob, einer Lieblingsfigur Hegels während seiner Jugendzeit.

Die jüdische Poesie ist nicht malerisch, weil die Metaphern die Macht und die Tiefe ihrer Gegenstände nicht ausdrücken können. In den *Psalmen* gibt es keine poetische Nutzung der Musicalität der Wörter und keine Erklärung des Sinns. Das ist ein Vorzug des Hebräischen, weil es dank seines

23 Vgl. MOSES MENDELSSOHN, *Brief an J. D. Michaelis*, vom 12.11.1770.

Akzentsystems die ursprüngliche Oralität bewahrt hat: „Die Macht Gottes, seine Gerechtigkeit, die Unendlichkeit seiner Gnade und die unermessliche Weisheit seiner Rathschlüsse sind in keiner Sprache so oft und so würdig besungen worden, als in der hebräischen.“²⁴ Mendelssohns Übersetzung der *Psalmen* hat eine politische, religiöse und ästhetische Absicht und ist die hermeneutische Gelegenheit um das poetisch Erhabene zu analysieren. Wegen seiner Aktivität ist bei Mendelssohn die Übersetzungs- sowie Sprachfrage nicht nur im religiösen, sondern auch im politischen Rahmen besonders wichtig.²⁵

Ab seinem *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig* 1756 erörtert Mendelssohn in verschiedenen Schriften die Frage nach der Herkunft der Sprache, die mit den Grenzen der Erkenntnis und mit der Offenbarungsfrage verbunden ist. In Bezug auf den Sprachursprung, der für Mendelssohn von zentraler Bedeutung gewesen ist, hat das Hebräische zweifellos den Vorrang vor den anderen: es ist die Sprache der Schöpfung, von Adam und Eva, der Zehn Gebote. Allerdings gibt es auch einen allgemeinen Mitteilungstrieb nicht nur durch Sprache, sondern auch durch Zeichen. In der Tat ist Mendelssohns Anthropologie auf Semiotik begründet: „weil der Mensch, ohne Hilfe der Zeichen, sich kaum um einen Schritt zum Sinnlichen entfernen kann“.²⁶ Anthropologisch betrachtet ist die Sprache ein Moment der Perfektibilität: die fortschreitende Befreiung von der Natur ist die Aufhebung der Tierseins und Perfektibilität des Menschen. Die Vorstellung der Sache und die sprachlichen Zeichen sind nach den Gesetzen der Einbildungskraft in der Seele miteinander verbunden. In der Seele gibt es eine „Kette der Begriffe“ durch Ähnlichkeit, Gleichheit und Übereinstimmung. Das sind „die ersten Schritte zur vernünftigen Erkenntnis“ und in der Tat kann man sagen, dass die Erkenntnistheorie Mendelssohns sich auf Semiotik gründet:

Sie [die Seele] heftet das abgezogene Merkmal, entweder durch eine natürliche, oder willkürliche Ideenverbindung an ein sinnliches Zeichen, das, sooft sein Eindruck erneuert wird, auch zugleich dieses Merkmal, rein und unvermischt, wieder hervorbringt und beleuchtet. So sind, wie bekannt, die aus natürlichen und willkürlichen Zeichen zusammengesetzten Sprachen der

24 MOSES MENDELSSOHN, Robert Lowth. *De sacra poesi Hebraeorum*, in: MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, S. 20-62, dort S. 39.

25 Vgl. GRIT SCHORCH, *Moses Mendelssohns Sprachpolitik* (Studia Judaica, Bd. 67), Berlin / New York 2012, S. 69-89.

26 MENDELSSOHN, *Jerusalem* (Anm. 16), S. 106.

Menschen entstanden, ohne welche sie sich nur wenig vom unvernünftigen Tiere hätten unterscheiden können.²⁷

Diesen Unterschied zwischen Tieren und Menschen kann man auch in *Über die Sprache* finden. In dieser Passage ist die Rede von der zirkulären Beziehung zwischen Sprache und Denken und von einer problematischen Entwicklung von Analogie zu Logik. Die Fähigkeit, die eine überaus wichtige Rolle für den Ursprung der Sprache spielt, ist die Sagazität, die einem Begriff sehr ähnlich ist, den der junge Hegel in seiner Stuttgarter Zeit benutzt hat – Giambattista Vicos (1668–1744) „Ingenium“. Die zahlreichen Verbindungen zwischen Mendelssohn und Vico wurden sehr wahrscheinlich durch die Lektüre von Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) gefiltert, den der jüdische Philosoph ins Deutsche übersetzt hat.

Durch eine zeichnende Erkenntnis werden die Dinge bezeichnet, anerkannt und benannt und gleichzeitig wird eine Kette von Begriffen erstellt. Aus den natürlichen Zeichen entstehen die nachahmenden, die schliesslich willkürliche werden. Mendelssohn untersucht, „wie das Grammatische nach und nach in die Sprache gekommen ist“.²⁸ Der Übergang von nachahmenden zu willkürlichen Zeichen ist sehr problematisch: Die subjektive Verbindung, die zur menschlichen Benennung der Gegenstände, die keine Töne nachahmen, führt, ist nämlich ein qualitativer Sprung. Dieser Übergang ist möglich dank der Erinnerung eines anderen tönenden Gegenstands, der mit dem stummen zu tun gehabt hat. Als Beispiel benutzt Mendelssohn das Kind, das jeden Mann „Vater“ nennt. Nicht zufällig kann man dieses Beispiel auch in Vicos und Rousseaus Werken finden.

Mendelssohn unterscheidet drei Bedeutungsprozesse: die Nachahmung der natürlichen Laute, den direkten Ausdruck von Gefühlen durch Interaktionen und die tropische Verwandlung. Der Übergang vom Teil zum Ganzen ist wesentlich nicht nur für abstrakte Begriffe, sondern auch für das Denken überhaupt: „die Sprache ist, bey dieser Gelegenheit, so wie überhaupt, uns zum Denken unentbehrlich“.²⁹ Der Mendelssohn'sche Weg vom natürlichen Zeichen bis zur Grammatik endet mit einer Analyse von Subjekt, Prädikat und Kopula.

Im *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing*, das als Anhang zu seiner Übersetzung von Rousseaus zweitem *Discours Über den Ursprung der Ungleichheit*

27 MENDELSSOHN, *Jerusalem* (Anm. 16), S. 106.

28 MOSES MENDELSSOHN, *Über die Sprache*, in MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, VI/2, S. 3-23, dort S. 11.

29 MENDELSSOHN, *Über die Sprache* (Anm. 28), S. 17.

unter den Menschen veröffentlicht wurde, beschreibt Mendelssohn die Entstehung der Sprache als ein Spielwerk. Dieses Vorgehen ist Vicos „*universali fantastici*“ sehr ähnlich: die Urmenschen bezeichneten gleichartige Gegenstände mit demselben Wort, aber im Laufe der Zeit unterschieden sie die Merkmale, die mit den Tönen verbunden waren, und nach und nach wurde die Grammatik gebildet. Wenn die Substantive und die Adjektive aus einer räumlichen und zeitlichen Zusammenfügung von Gegenständen entstehen, werden die Verben durch eine kausale Verbindung bestimmt, während die abstrakten Namen das Ergebnis der Verwandlung des Prädikats ins Subjekt sind.

Eine Sprache aus Gebärden und Handlungen wird zu einer willkürlichen Rede von Zeichen, die dem Prozess der Perfektibilität der geistigen Fähigkeiten folgt. Die historische Entwicklung geht von der Mimesis der Natur bis zur grammatischen Struktur, aber das bedeutet keine Unterwerfung der Empfindungen unter die Vernunft. Die Erkenntnislehre Mendelssohns beruht auf einer Vereinbarung zwischen Anschauungen und Verstand: die Willkürlichkeit der Zeichen schliesst das sinnliche Element der Sprache nicht aus. Es gibt eine verwickelte Verbindung zwischen Denken und Wort, d. h. die Sprache ist ein bildendes Organ des Gedankens: „zum einen formt die Sprache die Vernunft, aber ohne eine hinreichend ausgebildete Vernunft wiederum ist keine Sprache möglich“.³⁰ Doch sind die Willkürlichkeit und die Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichneten nicht aus einer logischen, sondern psychologischen Sicht zu erklären.

Wie die Sprache folgt auch die Schrift einem *iter* der Perfektibilität, weil sie eine sichtbare Übersetzung der Töne ist: bei den willkürlichen Zeichen, die kein objektives Verhältnis mit dem Bezeichneten haben, unterscheidet der artikulierte Laut sich vom schriftlichen Wort. Das moderne Alphabet geht aus den Hieroglyphen hervor und das Hebräische ist – wie gesagt – die erste Sprache.³¹ Wie Lessing in Bezug auf die äsopische Fabel geschrieben hat, ist die erste Form der Schriftsprache für Mendelssohn die Nachbildung der Tiere, weil jedes Tier mit einem besonderen Merkmal ausgestattet wurde. Im Lauf der Zeit verwandeln sich die graphischen Zeichen

30 ANNE POLLOK, *Facetten des Menschen. Zur Anthropologie Moses Mendelssohns* (Studien zum achtzehnten Jahrhundert, Bd. 32), Hamburg 2010, S. 356.

31 Vgl. MACK, *German Idealism and the Jew* (Anm. 1), S. 88: „Mendelssohn traced the origin of words back to hieroglyphic scripts that resembled images. The written thus described an imaginary world [...] whereas the oral bespoke a close correlation between teaching and life, between humanity and nature, which was understood to be the work of God's creation. Mendelssohn characterized Israel's revealed legislation as a bridge between humanity and nature.“

in hieroglyphische Schrift, während die mimetischen Zeichen willkürliche werden und so entsteht das Alphabet. Die fortlaufende Reduzierung und Verwandlung der Laute in graphische Zeichen geschieht auch wenn die Buchstaben nicht ausgesprochen werden, wie im Falle der Taubstummen-Sprache, bei der die Schrift eine unmittelbare Bezeichnung des Gegenstands beibehält. Diese Betrachtung befindet sich auch (wie unten in Abschnitt 3.3 gezeigt wird) in Hegels Berner Manuskript.

Mendelssohn leitet eine Geschichte der Entstehung der Schriftsprache gemäss der Entwicklung des *Essai sur l'origine des connaissances humaines* ab, obwohl er den Sprung Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780) aus Zeichen zu zusammengesetzten Sprachen korrigiert.³² In der Tat verknüpft er die Entstehung der willkürlichen Zeichen mit der Schriftentwicklung und mit der kognitiven Fähigkeit des Menschen. Am Anfang wurde jedes Ding in der Natur mit einem eigenen Charakter ausgezeichnet, aber mit der Zeit gibt es „Umrisse“: nicht das Ganze, sondern nur ein Teil der Dinge wird bezeichnet. In solchem Masse geschieht die Entwicklung der Schriftsprache, insbesondere der Übergang von den Hieroglyphen zum Alphabet, das auch eine Reduktion des Lautsystems ist. Diese Reduktion ist für Mendelssohn eine höchste Abstraktion: „das erste transzendentale Ausdrucksmittel, dessen sich die Menschen bedient haben“.³³

Obwohl der Übergang von mündlicher zu schriftlicher Sprache kein positives Ereignis ist, versucht Mendelssohn das theoretische Potential der Schrift zu retten.³⁴ Ausgehend davon, dass sich die heimtückische Idolatrie in der unmässigen Nutzung der Zeichen verbirgt, weil die Menschen die Neigung zur Verwechslung des Bezeichneten mit der Bezeichnung, des Signifikanten mit dem Signifikat haben, bietet Mendelssohn die jüdischen Zeremonialgesetze – wie gesagt – als Vorbild der geoffenbarten Zeichensprache, in der die Wahrheit nicht in einer Schrift oder in Symbolen kristallisiert wird, sondern sich auf Handlungen und Tätigkeiten bezieht. Während die menschliche Schrift eine Trennung impliziert, basiert sich die göttliche Schrift auf einer Einheit. Die Zeremonialhandlungen und Riten sind *durch Sache und Begriff* geschrieben: „das allerhöchste Wesen hat sie allen vernünftigen Geschöpfen durch Sache und Begriff geoffenbart, mit einer Schrift in

32 Vgl. SCHORCH, *Moses Mendelssohns Sprachpolitik* (Anm. 25), S. 220-224. Schon 1773 hat Mendelssohn Condillac's Entwicklungsthese problematisiert; vgl. MOSES MENDELSSOHN, *Die Bildsäule*, in MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, VI/1, S. 69-87.

33 SCHORCH, *Moses Mendelssohns Sprachpolitik* (Anm. 25), S. 227.

34 Vgl. SCHORCH, *Moses Mendelssohns Sprachpolitik* (Anm. 25), S. 228.

die Seele geschrieben, die zu allen Zeiten und an allen Orten leserlich und verständlich ist“.³⁵

3. Auf den Spuren Mendelssohns in Hegels frühen Schriften

Die gedankliche Verwandtschaft zwischen Mendelssohn und Hegel ist in den frühen Schriften deutlich zu erkennen. In der endlosen Menge an Exzerpten und Fragmenten aus der Stuttgarter Zeit sind die Gesprächspartner Hegels hauptsächlich Philosophen wie Feder, Campe, Abraham Gotthelf Kästner (1719–1800), Lessing, Mendelssohn, Garve und Herder. Im Stuttgarter Tagebuch findet man Notizen zur Lektüre von Mendelssohns *Phaedon* und des sterbenden Sokrates, der eines der Lieblingsthemen des jungen Hegel war.³⁶ Während der Stuttgarter Zeit übersetzt Hegel die Abhandlung *Peri hypsous* („Über das Erhabene“) von Pseudo-Longinus, die in Deutschland dank Mendelssohn grosse Resonanz fand, der – wie gesagt – die Debatte über das Erhabene eingeführt hatte. Die scharfe Polemik gegen den Formalismus und die Buchstabenmenschen ist ein philosophischer Topos in Hegels frühem Denken; daher zitiert er die Worte von Lessings *Nathan*: „die kalte Buchgelehrsamkeit, die sich mit toten Zeichen in's Gehirn nur drückt“.³⁷ Diese Verse sind keine literarische Reminiszenz, sondern äussern ein praktisches Bedürfnis des Gedankens, das Auswirkungen auf die Hegel’sche Sprachdeutung hat.³⁸

Während der Stuttgarter Zeit erstellt Hegel ein Excerpt des Artikels *Was heisst Aufklärung?*, den Mendelssohn in der Berlinischen Monatsschrift von 1784 veröffentlicht hatte.³⁹ Das Mendelssohn’sche Bild von Aufklärung

35 MENDELSSOHN, *Jerusalem* (Anm. 16), S. 128.

36 Vgl. [GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL,] *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von JOHANNES HOFFMEISTER, Stuttgart 1936, S. 13-15.

37 GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Sämtliche Schriften*, hrsg. von KARL LACHMANN, 14 Bde, Leipzig 1898, Bd. II, S. 346.

38 Vgl. HERMES SPIEGEL, *Zur Entstehung der Hegelschen Philosophie*, Frankfurt am Main 2001, S. 98.

39 *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Anm. 36), S. 140-143. Vgl. GALVANO DELLA VOLPE, *Hegel romantico e mistico*, Firenze 1928, S. 3: „Del 1787 sono gli *excerpta* più significativi, fatti dallo H. allo scopo di chiarirsi il concetto di *Aufklärung* e dei suoi rapporti colla civiltà e lo Stato. Il primo è tratto da un articolo di Mendelssohn, concernente i rapporti dell’*Aufklärung* con lo Stato e i suoi cittadini. Infelice lo stato – dice il Mendelssohn – nel quale l’*Aufklärung*, indispensabile all’umanità non si può diffondere su tutte le classi senza pericolo per la costituzione. Ma una nazione veramente civile non riconosce in sé altro pericolo che l’eccesso della sua prosperità nazionale.“ Zu Mendelssohns Artikel vgl. ROMAN

war eine Synthese aus einer praktischen Haltung und einem systematischen Ansatz, aus Thomasius und Wolff. Weit entfernt von einer monolithischen und allgemeinen Vernunft ist Mendelssohns Absicht empirisch und pädagogisch und enthält ein ästhetisches und ethisches Programm, um die Bildung einer Nation zu sichern: „Bildung, Kultur und Aufklärung sind Modifikationen des geselligen Lebens; Wirkungen des Fleisses und der Bemühungen der Menschen ihren geselligen Zustand zu verbessern“.⁴⁰ Laut Mendelssohn spielt die Sprache eine entscheidende Rolle aus praktischer und theoretischer Sicht: „Eine Sprache erlangt Aufklärung durch die Wissenschaften, und erlangt Kultur durch gesellschaftlichen Umgang, Poesie und Beredsamkeit. Durch jene wird sie geschickter zu theoretischem, durch diese zu praktischem Gebrauche. Beides zusammen gibt einer Sprache die Bildung.“⁴¹ In diesem Excerpt finden sich viele wichtige Aspekte von Hegels Sprachdeutung: die intersubjektive Dimension der Sprache, die Verbindung zwischen Kultur und Bildung und die pädagogische Rolle der Poesie. Bildung als sprachliche Frage betrachtet erlangt in Hegels Reflexion Bedeutung.

In Tübingen hat Hegel den Vorlesungen von Johann Friedrich Flatt (1759–1821) und Friedrich Böck (1739–1815) über die Mendelssohn'sche Ästhetik beigewohnt.⁴² Während der Jahre im Tübinger Stift interessierte er sich für Themen, die von Mendelssohn und Lessing betrachtet wurden: die Geschichte, die Übersetzungsfrage, die Polemik gegen Buchstabenmenschen und Formalismus, die Tradition und die Religion als Volkselement. In seiner bekannten Arbeit hat Haering die Wichtigkeit von Mendelssohns Schriften über Empfindung, Liebe und Tugend für den jungen Hegel erläutert. Hinzu kommt, dass die Religionsfrage in der frühen Reflexion von Hegel von zentraler Bedeutung ist, weil sie nicht allein typische Form, sondern auch zugleich Inhalt seines Denkens ist. Die hegelsche Unterscheidung zwischen Privat- und Volksreligion hat als Hauptquelle das Werk *Jerusalem*. Darüber hinaus war der Pantheismus-Streit zwischen Mendelssohn, Lessing und Jacobi im Stift ein kontrovers diskutiertes Problem.

GLEISSNER, *Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee in Deutschland*, Stuttgart 1988, S. 114: „In seinem Aufsatz über die Frage: Was heisst Aufklärung? [...] was eigentlich unter Aufklärung präzise zu verstehen sei, unternimmt Mendelssohn eine Definition dieses Begriffs, der zufolge es sich bei der Aufklärung um einen Teillbereich der Bildung handelt.“

40 *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Anm. 36), S. 141.

41 *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Anm. 36), S. 141. Zu Mendelssohns Relevanz in Bezug auf den Bildungsbegriff vgl. ERNST LICHTENSTEIN, *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel*, Heidelberg 1966, S. 4.

42 HAERING, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk* (Anm. 3), Bd. I, S. 58.

In Tübingen liest Hegel mit seinen Kommilitonen Platon, beeinflusst durch die Mendelssohn'sche Deutung, insbesondere durch *Phaedon*. Während Friedrich Hölderlin (1770–1843) mit einem originellen Synkretismus das jakobinische Bestreben nach Freiheit mit der Allgemeinheit der platonischen Schönheit verbindet, betrachtet Hegel die politischen und ethischen Elemente von Platons Gedanken. Die platonische Philosophie ist im Rahmen des angeblichen Pantheismus von Hegel und Hölderlin zu sehen, wie auch die Worte aus Goethes Iphigenie bestätigen, die Hölderlin auf Hegels Notizenbuch notiert hat: „Goethe: Lust und Liebe sind die Fittige zu grossen Taten [...] ἐν καὶ παν“.⁴³ Der Ausdruck *ἐν καὶ παν* wurde als die fröhe Kurzformel der All-Einheitslehre Hegels interpretiert, aber er ist ein Verweis auf den Pantheismus- oder Spinozismus-Streit, in den Mendelssohn verwickelt war. In der Tat findet diese Formel sich zuerst in Jacobis Schrift *Über die Lehre des Spinoza* (1785). Laut Jacobi hat der sterbende Lessing *ἐν καὶ παν* verwendet, um seinen Spinozismus zu belegen: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht geniessen; *Hen kai pan!* Ich weiss nichts anders.“⁴⁴ Im Tübinger Stift lesen Hegel, Hölderlin und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) Jacobis und Mendelssohns Schriften, die viel Aufsehen erregt haben. *Hen kai pan* war das Symbol einer organistischen Auffassung, die mit Plato und altem Mystizismus zu tun hatte. Gleichzeitig war es zwischen dem Philosophen und dem Dichter das höchste Freundschaftswort, in dem das Echo Mendelssohns nachklingt.

3.1 Judentum und Entfremdung: eine politisch-religiöse Auseinandersetzung

Eine Untersuchung zur politisch-religiösen Auseinandersetzung Hegels mit Mendelssohn führt zu einer Genealogie des Entfremdungsbegriffs, die in den frühen Schriften beginnt. In *Jerusalem* zeigt Mendelssohn die Form, in welcher die Religion für das Volk lebendig sein kann. Trotz aller Trennung von staatlichem Zwang und religiösem Glauben, ist das Judentum eine einzige, lebendige Verbindung von Vernunft, Herz, Volk, Religion, Sprache, Staat und Zeremonialgesetzgebung. In den frühen Reflexionen Hegels ist die Religion nicht allein eine typische Form, sondern auch zugleich Inhalt des Denkens. Es gibt zwei Mendelssohn'sche Elemente, aus denen er seine eigene Philosophie bildet: die Unterscheidung zwischen Privat- und

43 LACORTE, *Il primo Hegel* (Anm. 5), S. 284.

44 FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Schriften zu Spinozastreit*, in FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Werke*, Bd. I, hrsg. von KLAUS HAMMACHER und IRMGARD MARIA PISKE, Hamburg 1998, S. 16.

Volksreligion sowie das Problem des Staates und dessen Verhältnis zur Kirche. In der Frankfurter Zeit entsteht der Entfremdungsbegriff aus seiner Beschäftigung mit dem Judentum als einer Religion mit besonderem dogmatischem Inhalt, wie die Philosophie Kants.

Die Entfremdung ist der Rhythmus der hegelischen Philosophie und der Prozess des Fremdwerdens, mit dem der Geist sich erreicht und seine Wirklichkeit begreift. Anderssein ist die einzige Möglichkeit des Bewusstseins um Selbstbewusstsein zu werden. Entfremdung ist ein Gegensatz zur Negativität, die wie ein Antrieb im hegelischen System wirkt, weil die Aufhebung dieser Fremdheit die Bewegung derselben Philosophie ist: die Macht des Negativen ist die Energie des Denkens. Die Wahrheit nicht als Substanz, sondern als Subjekt ist mit diesem Fremdsein wesentlich verbunden: Sie ist als Subjekt die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre.⁴⁵

Der Unterschied zwischen Menschen und Tieren liegt in der Fähigkeit eines Festhaltens der Negativität, d. h. des furchtbarsten Todes: die tierische „Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine *ursprüngliche Krankheit* und [der] angeborene *Keim des Todes*“, aber das Individuum „hebt sie auf, indem es der Allgemeinheit seine Einzelheit einbildet, aber hiermit, insofern sie abstrakt und unmittelbar ist, nur eine *abstrakte Objektivität* erreicht, worin seine Tätigkeit sich abgestumpft verknöchert [hat] und das Leben zur prozesslosen *Gewohnheit* geworden ist, so dass es sich so aus sich selbst tötet“.⁴⁶ Der Widerspruch, die Trennung und die Fremdheit gehören zur Natur des Geistes.

Es gibt drei verschiedene Wörter, die Hegel ungleich benutzt, um diesen Prozess zu bezeichnen: Ent-zweiung bedeutet einen logisch-formalischen Dualismus; Ent-äusserung heisst eine Selbstöffnung von Innen nach Aussen, typisch für die Naturphilosophie; Ent-fremdung bezieht sich auf den Geist.⁴⁷

45 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Werke*, Bd. III, S. 23. – Hegels Werke werden hier zitiert nach der Ausgabe: GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, hrsg. von EVA MOLDENHAUER und KARL MARKUS MICHEL (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 601-621), Frankfurt am Main 1986.

46 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. IX, S. 535.

47 Vgl. GEORG LUKÁCS, *Der junge Hegel: über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Frankfurt am Main 1948, S. 630-631; STANLEY ROSEN, *G. W. F. Hegel: an Introduction to the Science of Wisdom*, South Bend 2000, S. 173.

Seit Luthers Übersetzung bis hin zu Fichte hat das Wort ein breites Wortfeld von der Mystik bis zur Politik.⁴⁸ Hegel benutzt alle semantischen Varianten dieses Begriffs, der ein Hauptpunkt seiner Philosophie ist. In seinen *Theologischen Jugendschriften* entsteht die Entfremdung aus einer religiös-politischen Reflexion heraus.⁴⁹ Im Mittelpunkt von Hegels Interesse steht die Suche nach einer neuen und praktischen Form der Freiheit gegen die moderne Zersetzung. Religion, Politik und Sprache sind die Hauptthemen seines frühen Denkens, für das der Dialog mit Mendelssohn zentral ist.

Besonders wichtig für den jungen Hegel sind u. a. die jüdische Geschichte, die Bibel, die göttliche Trinität, das Leben Jesu, das Buch Hiob und der Prolog des Johannesevangeliums. In einem *Excursus über das Verhältnis zu Mendelssohn* hat Haering die Mendelssohn'schen Wurzeln der Hegel'schen Reflexion über den Staat und die Religion während der Berner Zeit hervorgehoben. Die Lektüre von *Jerusalem* hat eine entscheidende Rolle nicht nur für die Kritik am Christentum, sondern auch für das Verhältnis zwischen Staat und Kirche gespielt. Haering behauptet, dass Hegel das Grundproblem Mendelssohns übernehme: „Wie und in welcher Form kann Religion lebendig erhalten und doch dem ganzen Volksleben, insbesondere auch dem Staate, dienen?“⁵⁰ Um das nachzuweisen zeigt er viele sprachliche und thematische Affinitäten: viele etymologische Ableitungen und mendelssohnsche Ausdrücke, wie auch die pädagogische Absicht und die Polemik gegen Buchstabenmenschen.⁵¹ Es ist kein Zufall, dass „die Judentumsform“ ein Schwerpunkt von Hegels Jugendphilosophie geworden ist, auch wenn Hegels Deutung – bekanntlich – derjenigen von Mendelssohn widerspricht.

Auf die Tübinger Zeit gehen die mit *Volksreligion und Christentum* betitelten Fragmente zurück, in denen er die Frage stellt, wie eine Volksreligion,

48 In seiner Übersetzung benutzt Luther „entfremdet“: *Ihr Verstand ist verfinstert, und sie sind dem Leben, das Gott schenkt, entfremdet durch ihre Unwissenheit und durch die Verstockung ihres Herzens* (Eph. 4,18). Nach Luther hat Meister Eckhart (um 1260–um 1328) *entvremdet* oder *entvremden* benutzt. Vgl. MEISTER ECKHART, *Die Deutschen Werke*, Bd. I: *Predigten*, hrsg. von JOSEF QUINT, Stuttgart 1986, Predigt Nr. 23, S. 404: „der zweite Himmel ist ein Entfremden aller Nildlichkeit“. Zu einer Geschichte des Entfremdungsbegriffs vgl. HELMUT NICOLAUS, *Hegels Theorie der Entfremdung*, Heidelberg 1995, S. 19-44.

49 Laut Lukács stammt der Entfremdungsbegriff Hegels aus seiner Beschäftigung mit der Positivität. Vgl. LUKÁCS, *Der junge Hegel* (Anm. 47), S. 50-60.

50 HAERING, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk* (Anm. 3), Bd. I, S. 146.

51 Vgl. HAERING, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk* (Anm. 3), S. 149-158. Insbesondere gebe es vonseiten Hegels „eine[n] spezifische[n] Gebrauch des Wortes „Weisheit“, „Dienst“, „gedienen“, „Anstalt“ (S. 158).

die Elemente der Positivität enthält, lebendig sein kann. Im Gegensatz zu einer toten Theologie, soll die Lehre einfach sein, sodass die Menschen sie verstehen können. Um praktische Bedürfnisse einzubinden, sollen Herz, Sinnlichkeit und Phantasie mit der allgemeinen Vernunft abgestimmt werden. Diese Kriterien erfüllt das Christentum nicht, deswegen ist es keine Volksreligion. Die Religion soll Volksgeist sein, weil sie „eine der wichtigsten Angelegenheiten unsres Lebens“⁵² ist. Der gesellschaftliche Kern braucht auch eine harmonische Auffassung des Menschen, in der Vernunft und Herz zusammenstehen. Es ist ganz deutlich, dass diese Verbindung und die praktischen Verweise sich an Mendelssohns Auffassung orientieren. Bemerkenswert sind auch andere Mendelssohn'sche Elemente: die Kritik gegen eine formalistische, kodifizierte Lehre und die Unterscheidung zwischen Theologie, die mit dem Verstand zu tun hat, und Religion, die „nicht eine blosse historische oder räsonierte Kenntnis ist, sondern [...] das Herz interessiert“⁵³. Die Einseitigkeit der formalistischen Einstellung ist kein Nebenaspekt, sondern eine Konstante der Philosophie Hegels, die aus der Anforderung, die abstrakte Trennung des Verstandes aufzuheben, stammt. Hinzu kommt, dass es in dieser Schrift eine „Theorie der Vermittlung zwischen einem subjektiven religiösen Bewusstsein und dem gibt, was Hegel als „objektive Religion“ bezeichnete“.⁵⁴

In Bern wird die Religion anthropologisch betrachtet und Hegels Hauptinteresse sind die Urformen des Christentums, das Leben Jesu, die alte Mythologie und die jüdische Geschichte. Während dieser Zeit hat Hegel heftig mit der Theologie von Zeitgenossen gekämpft. Die einzige vollständige Berner Schrift Hegels ist *Das Leben Jesu*, in der Kants Wirkung am stärksten zu erkennen ist, insbesondere in der Gegenüberstellung der Autonomie der Moralität und der Heteronomie der Legalität. Laut Hegel sprach Jesus als Jude und es gibt keinen Abbruch mit der Gemeinschaft seines Volks. Hinzu kommt, dass das Jude-sein Jesu der Schlüssel ist, um die messianische Dimension und die Verbreitung seiner Botschaft zu verstehen.⁵⁵ In seinem in

52 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. I, S. 9.

53 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. I, S. 11. Laut Altmann hat Mendelssohn diesen Begriff antizipiert, vgl. ALTMANN, *Moses Mendelssohn* (Anm. 5), S. 125: „In putting stress on the primacy of practical conviction, he anticipated, in a sense Kant's Primate of practical reason and the young Hegel's concept of religion as a matter of heart.“

54 MICHA BRUMLIK, *Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, München 2000, S. 196-197.

55 Vgl. BRUMLIK, *Deutscher Geist und Judenhass* (Anm. 54), S. 205: „Jesus konnte

Bern abgefassten Text, d. h. in *Die Positivität der christlichen Religion*, übt Hegel an der Autorität und der Äusserlichkeit des Christentums eine – fast nietzscheanische – Kritik, die Kant, die Aufklärung, Rousseau und Mendelssohn im Hintergrund hat. Während der Berner Zeit ist die Aufgabe der Philosophie die Entzauberung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, die als Käfige der objektiven Wahrheit gesehen werden. Der junge Hegel ist der Überzeugung, dass die religiöse Entfremdung der Spiegel eines politischen Zustandes sei. Durch eine politische Kritik an der Religion entwickelt Hegel den Entfremdungsbegriff: Wenn die griechische Religion lebendig und harmonisch mit dem Volk war, ist Gott im Christentum etwas Fremdes geworden. Es geht nicht um den Inhalt der Lehre, sondern um die Form und um das Verhältnis der Religion zum Menschen. Wie Mendelssohn sucht Hegel die lebendige Verbindung von Religion und staatlichem Leben. Dieser Text enthält starke Anfeindungen gegen die Juden, deren „Hartnäckigkeit“ und „pedantisch sklavischen Geist der Nation“.⁵⁶ In Bezug auf Mendelssohn gibt es zwei Punkte, die hervorgehoben werden sollen. Zum einen wird das Judentum – wie in *Jerusalem* – als eine Gesetzgebung, die mit Handlungen und Zeremonien zu tun hat, interpretiert: „Es leitet seine Gesetzgebung unmittelbar von einem ausschliesslichen Gott ab; in seiner Religion war die Ausübung einer unzähligen Menge sinn- und bedeutungsloser Handlungen wesentlich.“⁵⁷ Zum anderen werden die Behauptungen Mendelsohns zum Judentum von Hegel nicht nur abgelehnt, sondern er verschiebt den Zusammenhang von Volk und Religion in die alte griechische Religion.⁵⁸

Während der Frankfurter Zeit ist die Vereinigung der Kern seines Denkens: der Eklektizismus seiner früheren Interessen verbindet sich mit einem notwendigen Bedürfnis nach der Aufhebung der Trennung. Verschiedene Formen dieser Vereinigung sind die Religion, der Glauben, die Liebe und das Leben. Die Religion ist eine „Erhebung des Menschen [...] vom endlichen Leben zum unendlichen Leben“.⁵⁹ Die kantianische Moralität, die in

nach Hegels Überzeugung nur unter der Bedingung der Messiasprätention und der Wundertaten Zugang zu seinem jüdischen Volk finden.“

56 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. I, S. 226.

57 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. I, S. 226.

58 Vgl. TOMASONI, *Modernity and the Final Aim of History* (Anm. 3), S. 126: „Judaism is reinterpreted in its popular and national meaning“; und auch M. Brumlik, *Deutscher Geist und Judenhass*, S. 199: „Hegel setzte sich mit dem Judentum zunächst als Umfeld Jesu in historischer Absicht bzw. als der Religion des Buches Hiob auseinander“.

59 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. I, S. 421.

Bern so wichtig war, ist jetzt kein Antidot gegen die Positivität, sondern sie ist schuld an einer Trennung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, die auch das Judentum charakterisiert und die aufzuheben ist. Insbesondere wird die jüdische Religion als „der Geist der Unterwerfung“ und „der Geist der Entfremdung“⁶⁰ betrachtet. Die jüdische Verbindung mit einem fremden Wesen, das Gott sei, besiegt das Schicksal der Juden als das von Macbeth. Wichtig ist, dass diese Behauptung einen theoretischen Kern enthält, weil Hegel – wie später auch Feuerbach – die Entfremdung ausdrücklich mit dem Judentum verbindet: „Die Wurzel des Judentums ist das Objektive, d. h. der Dienst, die Knechtschaft eines Fremden.“⁶¹ Im Geist des Judentums zeigt Hegel eine Mendelssohn’sche Bestimmung des Judentums als Religion auf, in der „keine ewigen Wahrheiten geboten seien“. Aber nach Hegel ist den Juden der Zugang zur Wahrheit versperrt, weil sie „etwas Freies“ ist: „deswegen kommt das Dasein Gottes nicht als eine Wahrheit vor, sondern als ein Befehl“.⁶²

Die Definition des Judentums als dogmatische Religion hat Mendelssohns *Jerusalem* als Zielscheibe. Die lebendige Verbindung zwischen Gesetz und Religion, die nach Mendelssohn die jüdische Theokratie charakterisiert, ist laut Hegel auch ein idealer und im alten Griechenland verwirklichter Zustand. Seit der Zeit im Tübinger Stift stellt Hegel die jüdische Religion der Zerrissenheit der alten griechischen Volksreligion gegenüber. Es gebe im jüdischen Geist nicht nur eine Trennung, sondern eine „unübersteigliche Kluft“,⁶³ die das Christentum in der Liebe vereint:

Versöhnung in der Liebe ist statt der jüdischen Rückkehr unter Gehorsam eine Befreiung, statt der Wiederanerkennung der Herrschaft die Aufhebung derselben in der Wiederherstellung des lebendigen Bandes, eines Geistes der Liebe, des gegenseitigen Glaubens, eines Geistes, der in Rücksicht auf Herrschaft betrachtet die höchste Freiheit ist; ein Zustand, der das unbegreiflichste Gegenteil des jüdischen Geistes ist.⁶⁴

Die Trennung, die das Judentum und Kants Philosophie charakterisiert, erlaubt eine Verbesserung – *ex negativo* – der Hegel’schen Dialektik, weil dank seiner Beschäftigung mit dieser Fremdheit der Entfremdungsbegriff entsteht. Einerseits ist das Judentum „aufzuheben“, andererseits ist es ein Ausgangspunkt und eine Voraussetzung seines Denkens. Wichtig ist, dass

60 BRUMLIK, *Deutscher Geist und Judenhass* (Anm. 54), S. 208.

61 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. I, S. 298.

62 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. I, S. 288.

63 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. I, S. 355.

64 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. I, S. 357.

das Judentum – auch später in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* – die Wurzel der abendländischen Geschichte ist. Der Übergang von unmittelbaren Religionen zum Judentum ist notwendig für den Absolutheitsbegriff. Wenn die Entfremdung in Frankfurt die Heteronomie des Judentums darstellt, ist sie in der *Differenzschrift* in Jena die Zwei, die die Kontinuität des Einen unterbrochen hat, und aus diesem Grund bildet sie „das Bedürfnis der Philosophie“. Die Macht der Negativität ist die einzige Möglichkeit des sich selbst Werdens des Geistes. Ein umstrittenes Thema ist die Präsenz der Juden in der *Phänomenologie des Geistes*, insbesondere im Kampf um Anerkennung und im unglücklichen Bewusstsein. Die Figur von Herr und Knecht hat – wie Micha Brumlik beobachtet hat – das „jüdische Gottesverhältnis“⁶⁵ im Hintergrund. In der Tat benutzt Hegel in Bezug auf Juden denselben Wortschatz nicht nur in seinen Jugendschriften, sondern auch in seinen späten Vorlesungen. Darüber hinaus hat Brumlik gezeigt, dass auch das Wort „Arbeit“ – eine Übersetzung des hebräischen *Avoda* („Dienst/Arbeit“) oder im Besonderen „Gottesdienst“ sein kann und wie die Knechtschaft laut Hegel ein Synonym für Abhängigkeit ist.⁶⁶ Es gibt viele Zusammenhänge zwischen der Beschäftigung Hegels mit den Juden und dieser Denkfigur. Furcht, Dienst, Erzittern, Herr und Knecht bilden laut Hegel eine jüdische Konstellation. Dies wird am deutlichsten in seinen Vorlesungen über die Ästhetik, wo er im Teil über die jüdische Kunst der Erhabenheit schreibt: die menschliche „Erhebung geschieht in der Furcht des Herrn, in dem Erzittern vor seinem Zorn“.⁶⁷ Die Entfremdung als Keim des Kampfes der Anerkennung ist eine Entwicklung des Grundkonzepts des Geistes des Judentums, d. h. „die Wurzel des Judentums ist das Objektive, d. h. der Dienst, die Knechtschaft eines Fremden“.⁶⁸

3.2 Zeichen, Sprache, Poesie: eine ästhetisch-sprachliche Auseinandersetzung

Eine ästhetisch-sprachliche Auseinandersetzung Hegels mit Mendelssohn ist nicht trennbar von einem religiösen Hintergrund. Es gibt zwei Gründe

65 BRUMLIK, *Deutscher Geist und Judenhass* (Anm. 54), S. 220.

66 Vgl. BRUMLIK, *Deutscher Geist und Judenhass* (Anm. 54), S. 223: „Der Prozess des Zu-sich-selbst-kommens dieser Individualität wird erst durch die Arbeit, den Bezug auf ein Ding ermöglicht. Unter Arbeit wird in diesem Zusammenhang immer und mit grosser Plausibilität instrumentelles, herstellendes Handeln, Produzieren, verstanden. Freilich ist die biblisch hebräische Bedeutung von Arbeit *Awoda* auch Dienst, und zwar im besonderen Gottesdienst.“

67 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. XIII, S. 485.

68 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. I, S. 298.

dafür: der erste hat mit Mendelssohns Auffassung der Philosophie der Zeichen zu tun, der zweite betrifft eine *Religionsästhetik*, die beiden gemeinsam ist. In der Phase der Aufklärung im Deutschland des 18. Jahrhunderts gewinnt die Sprachfrage eine grosse Bedeutung. Mendelssohn hat das religiöse Problem konsequent als Problem des religiösen Mediums und Zeichens gedacht. Gemäss jüdischen Denkens ist die Poesie der Hebräer das höchste Beispiel des Erhabenen, weil sie – wie Hegel in den *Vorlesungen über Philosophie der Religion* sagt – keine mimetische Funktion hat: das Wort des Psalms lässt die göttliche Macht erscheinen. Im Zusammenhang mit dem Gedanken der Unformulierbarkeit des Glaubens entwickelt Mendelssohn eine umfassende Philosophie des Zeichens, vor allem was die Sprache und ihre Wege betrifft, die Hegels Denken beeinflusst hat.⁶⁹ Im jüdischen Denken ist das Zeremonialgesetz eine solche Sprache, eine in der Seele geschriebene Schrift mit einer besonderen Grammatik, mit deren Hilfe sich das Judentum artikuliert.

Es bestehen viele Übereinstimmungen zwischen Mendelssohns und Hegels Sprachdeutungen: Die Philosophie des Zeichens; das Verhältnis zwischen Psychologie und Semiotik; die Wichtigkeit der jüdischen Poesie; die Polemik gegen den Formalismus, die Terminologie und Buchstabenmenschen; das Nachdenken über die Schriftsprache (Hieroglyphen, chinesische Schriftzeichen und *Characteristica Universalis*); der Zusammenhang zwischen Bildung, Handlung und Sprache; der intersubjektive Mitteilungstrieb; das Doppelverhältnis zwischen der Sprache und dem Denken.

Obwohl die Kritik glaubwürdig erscheint, nach der die Aufzeichnungen Hegels über die Sprache keine Verbindung mit der damaligen kulturellen Debatte gehabt hätten, weil sie nur ein Teil seines Systems war,⁷⁰ hat Alfredo Ferrarin in seinem Aufsatz *Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema*

69 HAERING, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk* (Anm. 3), Bd. I, S. 154.

70 Vgl. THEODOR BODAMMER, *Hegels Deutung der Sprache*, Hamburg 1969, S. 130-135. – Zur Analyse Hegels und der Sprache vgl. HEYMAN STEINTHAL, *Die Sprachwissenschaft Wilhelm v. Humboldts und die Hegel'sche Philosophie*, Berlin 1848; BRUNO LIEBRUCKS, *Sprache und Bewusstsein*, 7 Bde. Frankfurt am Main 1964-1979, Bd. IV; JÜRGEN TRABANT, *Traditionen Humboldts* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 877), Frankfurt am Main 1990, S. 194-216; SOSSIO GIAMETTA, *Hamann nella considerazione di Hegel, Goethe, Croce*, Napoli 1984; SARAH DESSI, Sul linguaggio e sull'alterità: osservazioni sulle Sprachtheorien di Humboldt e Hegel, in: *Bollettino della società filosofica italiana* n°. 160 (1997), S. 11-25; DANIELE GOLDONI, *Filosofia e paradosso. Il pensiero di Hölderlin e il problema del linguaggio da Herder a Hegel*, Napoli 1990; DIETER HENRICH, *Hegel im Kontext* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1938), Frankfurt am Main 2010; SILVANO TAGLIAGAMBE, *La mediazione linguistica*, Milano 1980; MICHAEL FOSTER, *German philosophy of language. From Hegel to Schlegel and Beyond*, Oxford 2011.

die Relevanz der Autorenkonstellation betont, die für die Sprachauffassung Hegels wichtig war.⁷¹ Insbesondere zitiert Ferrarin Georg Friedrich Meier (1718–1788), aber man kann sagen, dass der junge Philosoph diesen erst durch Mendelssohn kennengelernt hat, weil Meier – von Hegel nie erwähnt – eine Theorie der Zeichen ähnlich der Mendelssohns entwickelt hatte.

Die Hegel'sche Sprachphilosophie, die in seiner Jugendzeit formuliert wird, folgt den Spuren von Mendelssohns Gedanken und die vom jungen Hegel analysierten wichtigen Sprachfragen kehren in seinen späteren Werken wieder. In der Tat thematisiert Hegel – schon in Stuttgart – die Bildung als eine sprachliche Frage und entwickelt – in Bern – eine Theorie der Zeichen und der Schriften, die sich auch in seiner *Enzyklopädie* befindet, in der – nicht zufällig – die Sprache psychologisch betrachtet wird.⁷² Wie Mendelssohn weist Hegel der Psychologie eine semiotische Rolle zu: sie soll ein Prozess sein, durch den sich das Bewusstsein bis zu einer semantischen Aktivität, d. h. zur Sprache, erhebt. In der *Enzyklopädie* folgt Hegel dem Weg vom Symbol zur Sprache, von der Empfindung zum Zeichen durch Anschauung, Vorstellung, Erinnerung, Einbildungskraft und Gedächtnis. Hinzu kommt, dass die beiden Philosophen vom Manifestationscharakter der Sprache und ihrem Verhältnis zum Logos ausgehen.

Mendelssohns Einfluss auf die Auffassung von Sprache beim jungen Hegel wird in drei Texten besonders deutlich: *Über einige charakteristische Unterschiede*, *Über einige Vorteile und Materialien zu einer Philosophie des subjektiven Geistes*; letzteres ist ein besonders wichtiges Dokument, weil es das Fundament ist, auf dem Hegel seine Deutung aufbaut.

Aus der Stuttgarter Zeit stammt Hegels Schrift *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter*,⁷³ die er im Studium als Pflichtarbeit verfasst hat.

71 Vgl. ALFREDO FERRARIN, Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema, in: TEORIA VII/1 (1987), 1, S. 139-159.

72 Nach Jacques Derrida folgt Hegel der aristotelischen Tradition, aber der junge Philosoph zitiert Aristoteles nie in Bezug auf die Sprache. Vgl. JACQUES DERRIDA, *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, in: JACQUES DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, S. 79-127, dort S. 86: „Cette topique qui inscrit la sémiologie dans une science non naturelle de l'âme, proprement dans une psychologie, ne dérange en rien, du moins par ce trait, une longue séquence traditionnelle. Elle ne nous reconduit pas seulement aux nombreuses tentatives sémiologiques du Moyen Age ou du XVIII siècle qui sont toutes, directement ou non, des psychologies, mais à Aristote. Aristote est le patron réclamé par Hegel pour sa philosophie de l'esprit et précisément pour sa psychologie.“

73 *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Anm. 36), S. 48-51.

Diese Schrift ist ein Beweis für Hegels Beschäftigung mit Mendelssohn und Garve und sie behandelt ein von Friedrich Schiller (1759–1805) bis Johann Gottfried Herder umstrittenes Thema, nämlich den Vergleich zwischen alter und moderner Dichtung. Die Hauptunterschiede zwischen beiden Dichtungsarten sind die Simplizität, die Treue der Beschreibungen und die Unabhängigkeit vom Urteil des Publikums. Trotz Klopstock hat Hegel zufolge die moderne Variante die Unmittelbarkeit verloren, weil die Rede nicht mehr von der Sache selbst ist. In der modernen Dichtung gebe es einen übermässigen Manierismus und eine kalte Gelehrsamkeit, die auch Lessing in seinen Versen – die Hegel hier zum ersten Mal zitiert – betont habe. Es gebe eine wichtige Verbindung zwischen der dichterischen Kunst und der pragmatischen Welt des Menschen, weil die moderne Dichtung von einer Trennung von der Wirklichkeitserfahrung charakterisiert werde. Die Ursache dieser Trennung liege in den gesellschaftlichen und politischen Bedingungen, die sich auch in der Sprache spiegelten. In Bezug auf die alte und die moderne Sprache nimmt Hegel die Bemerkungen Mendelssohns über die sinnlichen Bilder und die abstrakten Begriffe – die bereits Garve wiederholt hatte – wieder auf. Nach Hegel war die alte eine lebendige Sprache, die in einer harmonischen Beziehung mit der Erfahrung und der Gesellschaft stand, während die moderne Sprache abstrakt, formal und in sich selbst getrennt ist. Unsere Wörter sind nur Formen, „nach denen wir unsere Ideen modelln und welche bereits ihren bestimmten Umfang und Einschränkung haben und Beziehungen sind, nach denen wir alles zu sehen gewohnt sind“.⁷⁴ Laut Hegel ist die Sprache ein wichtiges Medium, um unsere Begriffe zu formulieren, aber gleichzeitig ist sie ein Volkselement, das politische Auswirkungen hat.

Der zweite Text ist *Über einige Vorteile*,⁷⁵ der ebenfalls in Stuttgart verfasst wurde, um die letzte Prüfung vorzubereiten. In diesem Aufsatz hebt Hegel den grossen Wert der klassischen Werke hervor, die immer „zur Bildung tauglich“ sind.⁷⁶ Die Lektüre der griechischen Dichter birgt drei verschiedene Vorteile: einen ästhetischen, einen geschichtlichen und einen sprachlich-philosophischen. Zuerst bieten die klassischen Texte ein wunderbares Beispiel der absoluten Schönheit und der ästhetischen Vollkommenheit, die nützlich für eine ästhetische Volkserziehung sind. Eine wichtige Rolle spielt auch die Geschichtsschreibung der alten Griechen, weil sie „die historische Kunst“ par excellence – die an der Wirklichkeit festgehalten hat – darstellt. Hinzu kommt, dass die griechische Geschichtsschreibung

74 Dokumente zu Hegels Entwicklung (Anm. 36), S. 50.

75 Dokumente zu Hegels Entwicklung (Anm. 36), S. 169-172.

76 Dokumente zu Hegels Entwicklung (Anm. 36), S. 169.

wertvolle Informationen über die anderen Völker – auch die Juden – bietet. Diese Aufgabe ist entscheidend für eine Auffassung des Geistes, die unter dem Einfluss Herders steht: „Der menschliche Geist war zu allen Zeiten im allgemeinen derselbe, nur dass seine Entwicklung durch die Verschiedenheit der Umstände unterschiedlich modifiziert wird.“⁷⁷

Hegel bekräftigt seine Kritik am Formalismus und wiederholt die Verse Lessings: „die kalte Buchgelehrsamkeit, die sich mit toten Zeichen in's Gehirn nur drückt“.⁷⁸ Es gebe einen Widerspruch zwischen der alten und der modernen Sprache, der auch ein Widerspruch zwischen einer lebendigen Sprache der Erfahrung und einer „Summe der Begriffs-losen Worte“ ist.⁷⁹ Während das Altgriechische aus einer Beobachtung der Welt stamme, gebe es in der modernen Sprache eine Trennung zwischen Wort und Erfahrung, Gelehrsamkeit und Vorstellung von der Natur. Dieser Widerspruch ergibt sich auch aus zwei verschiedenen Gedankensystemen, einem lebendigen und einem abstrakten. Aus diesem Grund erörtert Hegel die Verbindung zwischen Sprache und Denken: „Die Sprache (ist) für uns eine ganz begrenzte Sammlung bestimmter Begriffe, nach denen wir alles modelln, was wir sehen oder bemerken.“⁸⁰ In der Sprache gibt es ein Netz von Beziehungen und Ähnlichkeiten, aus dem die Begriffe stammen. In diesem Netz besteht die Verschiedenheit der Sprachen, die „die Dinge in andern Verhältnissen“⁸¹ also unterschiedlich ausdrücken, daraus ergibt sich die Schwierigkeit der Übersetzung. Schon seit der Stuttgarter Zeit, etwa in seinem ersten Aufsatz *Über das Exzipieren*, hat sich Hegel mit dem Problem des Übersetzens auseinandergesetzt, einem auch für Mendelssohn wichtigen Thema.

Hier ist die Rede von einem „philosophischen Studium der Sprache“, mit dem man durch eine „Untersuchung der Unterschiede der Worte“⁸² die Denkkraft üben kann. Das Studium der Sprache erlaubt eine „Erwerbung der Begriffe“: „Ein wesentlicher Vorteil, den die Erlernung fremder Sprachen gewährt, ist wohl die auf diese Art bewirkte Bereicherung unserer Begriffe, besonders wenn die Kultur der Völker, die diese Sprache redeten, von der unsrigen verschieden war.“⁸³ Die Erlernung der Sprache und auch

77 *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Anm. 36), S. 172.

78 *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Anm. 36), S. 172.

79 *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Anm. 36), S. 169-170.

80 *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Anm. 36), S. 170.

81 *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Anm. 36), S. 170.

82 *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Anm. 36), S. 171.

83 *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Anm. 36), S. 170.

die Übersetzung sind nicht nur eine geistige Bereicherung, sondern „Vorbereitung zum Studium der Philosophie“.⁸⁴

Das grosse Erbe der hegelischen Lektüre Mendelssohns ist ein in Bern verfasstes *Manuskript zur Psychologie*.⁸⁵ Es geht um eine *Summa* von Aufzeichnungen über empirische Psychologie und transzendentale Philosophie und eine Überarbeitung der Tübinger Vorlesungen, die aus der Beschäftigung mit Mendelssohns *Jerusalem* stammen. Es mangelt auch nicht an Verweisen auf Kants *Kritik der reinen Vernunft* durch Schulzes Kommentar⁸⁶. Obwohl dieser Text wegen der Unterbrechungen in der Syntax nicht leicht zu lesen ist, ist er ein wertvolles Dokument für Hegels Sprachdeutung, weil er Schwerpunkte seiner Sprachphilosophie enthält, z. B. den Zeichencharakter der Sprache und die Bemerkungen über Schrift, die in seiner *Enzyklopädie* wieder aufgenommen werden.

Am Anfang des Textes unterscheidet Hegel zwischen einer empirischen Psychologie, in der die Seele durch die Aufzählung der Teile erkannt wird, und einer rationalen, die eine Analyse der Gesetze, des Ursprungs und der Möglichkeiten der Erkenntnis impliziert. Im Rahmen dieser Unterscheidung untersucht Hegel die Phantasie, die sich in vier Momente gliedert: Gedächtnis bzw. Aufbewahren der Vorstellungen; Wiedererweckung der Vorstellungen; Erinnerung und Dichtungsvermögen. In diesem Text wird die Sprache nicht nur epistemologisch-logisch – d. h. im Rahmen des Verstandes – betrachtet, weil sie kein begrenzter Untersuchungsgegenstand ist. Zum ersten Mal betont Hegel explizit die zeichnende Fähigkeit der Menschen, insbesondere den zeichnenden Charakter der Sprache. Darüber hinaus beschreibt er manche sprachlichen Vorteile und die Entwicklung des Tons und der Schriftsprache unter einer genealogischen Perspektive.

Drei verschiedene Vorteile der Sprache werden hier unterstrichen: ein Logik-, ein Mitteilungs- und ein Gedächtnisvorteil. Der erste hat mit der Formulierung der abstrakten Begriffe zu tun, weil die Sprache dem Gedanken

84 *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Anm. 36), S. 172.

85 G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. I, hrsg. von F. Nicolin und G. Schüler, Meiner, Hamburg, 1989, pp. 167-192. [Hier wurden die *Gesammelten Werke* benutzt, weil die *Werke*, aus denen normalerweise zitiert wird, eine andere Version des Manuskripts enthalten].

86 GOTTLÖB ERNST SCHULZE (1761–1833), *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik* (1792), hrsg. von MANFRED FRANK, Hamburg 2013.

hilft: Worte als „willkürliche Zeichen der Ideen“.⁸⁷ Dafür gibt es viele Gründe: das Wort ist ein begriffliches Zeichen; an der Sprache liegt der Satz vom Widerspruch; die logische Abstraktion wird von der Sprache antizipiert: es ist wie ein „Gewinn an Idealität“⁸⁸ und eine Erleichterung der Denkkraft.

Der zweite Vorteil wird nur erwähnt, aber Hegel stellt eine Verbindung zwischen Mitteilung, Deutlichkeit und Physiognomik her. Dieser Zusammenhang wurde vom Naturalismus des 18. Jahrhunderts thematisiert, um den Ursprung der Sprache durch Bewegungen, phonischen Ikonismus, Gebärde, Physiognomik zu erklären. Offensichtlich ist der Verweis auf die Sprachtheorie von Condillac, den Hegel schon in der Stuttgarter Zeit gelesen hat. Die physisch-sprachliche Komponente ist in Hegels Deutung aber immer mit einer abstrakten verbunden, weil die Sprache als Dasein des Geistes eine dialektische Bewegung ist, in der die Leiblichkeit mit dem Denken verbunden ist. Das Paradox der Sprache ist das Paradox des Geistes. Diese von Hegel hergestellte Verbindung verweist auch auf die Polemik Mendelssohns mit Lavater, den Vater der Physiognomik, mit dem der jüdische Philosoph gestritten hatte.⁸⁹ Lavater und Franz Joseph Gall (1758–1828) werden in der *Phänomenologie des Geistes* stark kritisiert.⁹⁰

Der dritte Vorteil, den Hegel in seinem Manuskript analysiert, hat mit dem Gedächtnis zu tun: die Sprache impliziert eine „Festhaltung“.⁹¹ Aus diesem Grund ist die Verstandsbetrachtung der Sprache mit der Phantasie verbunden, bei der die Sprache wesentlich für die Anerkennung der Vorstellungen ist. Dieser Zusammenhang zwischen Sprache und Gedächtnis ist ein Schwerpunkt von Hegels Sprachdeutung und in seiner Propädeutik definiert er die Sprache als „das höchste Werk des produktiven Gedächtnisses“.⁹² In

87 Dokumente zu Hegels Entwicklung (Anm. 36), S. 175. – Zum zeichnenden Charakter der Sprache bei Hegel, vgl. BETTINA LINDORFER und DIRK NAGUSCHEWSKI (Hg.) *Hegel: Zur Sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens: Festschrift für Jürgen Trabant zum 60. Geburtstag*, Tübingen 2002; JOSEF SIMON, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart 1966; JOSEF SIMON, Die ästhetische und die politische Dimension des Zeichens bei Hegel und der ‘absolute Geist’, in: *Hegel-Jahrbuch* 1999, S. 60-70; JOSEF SIMON, *Philosophie des Zeichens*, Berlin 1989; ALFREDO FERRARIN, Logic, Thinking and Language, in: RÜDIGER BUBNER und GUNNAR HINDRICH (Hg.), *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongress 2005*, Stuttgart 2007, S. 135-158.

88 G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, I, S. 185.

89 Siehe Anm. 5.

90 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. III, S. 233-262.

91 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. I, S. 185.

92 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. IV, S. 52.

diesem Manuskript sind „Vergleichung und Unterscheidung eines gegenwärtigen Eindrucks von einem ehemaligen“⁹³ durch ein Reproduktionsvermögen eine Voraussetzung der Sprache. In Bezug auf die Bedingungen der Sprache stellt Hegel eine Frage zur zeichensetzenden Fähigkeit der Menschen: „Wie konnte der Mensch dazu kommen, an solche Zeichen seine Idee zu knüpfen? Welche Fähigkeit, Sprache zu erfinden?“⁹⁴ Unter einer genealogischen Perspektive werden die Zeichen, die Ton- und die Schriftsprache analysiert und dieser Exkurs ist der Beschäftigung mit der Sprache in der *Enzyklopädie*⁹⁵ sehr ähnlich. Im Gegensatz zum Symbol ist das Zeichen laut Hegel an eine notwendige Bestimmtheit zwischen Signifikant und Signifikat, Inhalt und Anschauung, weil es auf sein Anders-sein verweist. In dem Prozess vom Symbol zum Zeichen ist die Intelligenz frei von Bedeutung und diese Heterogenität des Zeichens beweist die Freiheit des Geistes. „Das Zeichen ist irgendeine unmittelbare Anschauung, die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat.“⁹⁶ Wie die Pyramide, die eine fremde Seele bewahrt, ist das Wort Zeichen *par excellence*: sein Körper ist ein Anders-sein.

In dem Manuskript bietet Hegel eine Genealogie der Tonsprache und hebt drei Arten von sprachlicher Herstellung hervor, die man auch in Mendelssohns *Jerusalem* finden kann: Gegenstände, die willkürlich Laute nachahmen; Gegenstände, die keine Laute ausstoßen; die abstrakten Begriffe. Wenn die tönenden Gegenstände sich „instinktartig“⁹⁷ die Laute geben, gibt es für die nichttönenden drei Möglichkeiten: Ähnlichkeit mit tönenden Gegenständen; Kausalzusammenhang von Ton und Nichttönendem; Koexistenz und Sukzession, wie ein unwillkürlicher Mechanismus. In Bezug auf die Bildung der allgemeinen Begriffe beschreibt Hegel die Modalität, mit der das Abstrakte aus der Sinnlichkeit hervorgeht: dank einer Ähnlichkeit mit sinnlichen Eigenschaften bilden sich die Begriffe. Diese Induktion ist ein *Unicum* in Hegels Philosophie, aber sie ist wichtig im Rahmen dieser Untersuchung, weil es sich um Mendelssohns Beschäftigung mit mimetischen und willkürlichen Zeichen handelt. Um dies zu beweisen, gibt es im Text Hegels zwei wichtige Hinweise, die Hieroglyphen und die hebräische Sprache. Hegel beschreibt einen Prozess der Befreiung aus der Bestimmtheit, vom Tierische hin zum Geist durch die Entwicklung der Ton- und

93 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. I, S. 178.

94 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. I, S. 185.

95 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. X, S. 270-283.

96 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. X, S. 270.

97 G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, I, S. 185.

Schriftsprache: „nichtsinnliche Eigenschaften haben irgendeine Ähnlichkeit mit sinnlichen, tierischen mit menschlichen Hieroglyphen – die Konjunktion, Präposition anfangs Worte – Zeitverhältnisse, Infin. – hebräische Sprache“.⁹⁸ Der Weg zur Sprache ist ein Übergang, der von einfachen Vorstellungen bis zur Verbindung zwischen Zeit, Denken und Wort führt. Diesen Prozess – d. h. den Ursprung der Schriftsprache und die Entwicklung von den Hieroglyphen zum Alphabet – stellte Mendelssohn – wie gezeigt – in *Jerusalem* dar. Nach Mendelssohn soll der Sprung von den graphischen Formen auf die Entscheidung für eine Menge von Zeichen, um die Wörter zu bilden, zurückgeführt werden.

Der zirkuläre Verweis zwischen Ton und Laut, Graphem und Phonem, Gehör und Sehkraft ist das entscheidende Element für die alphabetische Schrift. Aber die Umschrift der Phoneme ist nicht nur ein Verweis auf die Oralität oder die Sache selbst: wenn es ein taubstummes Volk gewesen wäre, wäre der Übergang von Hieroglyphen zum Alphabet nie geschehen. Mendelssohn schreibt: „Dem Taubgeborenen ist die Schrift unmittelbar Bezeichnung der Sache, und wenn er sein Gehör erlangt, werden ihn in den ersten Zeiten sicherlich die Schriftzeichen zuerst auf die unmittelbar mit ihnen verbundenen Dinge, und sodann erst vermittelst derselben auf die Lage bringen, die ihnen entsprechen.“⁹⁹ Dieser Hegel'sche Verweis auf die Taubstummen, der nicht nur in diesem Manuskript, sondern auch in anderen Schriften seiner Jungendzeit zu finden ist, ist ein klares Zeichen seiner Beschäftigung mit Mendelssohn.¹⁰⁰

In diesem Text beschäftigt sich Hegel zum ersten Mal mit der chinesischen Sprache und mit der „allgemeine[n] philosophische[n] Sprache“,¹⁰¹ d. h. den Leibniz'schen *Characteristica Universalis*, die von Hegel in der *Encyclopädie* kritisiert werden.¹⁰² Die alphabetische Schrift ist ein Ergebnis einer sehr komplizierten Synthese: Wenn die Hieroglyphen mit der Räumlichkeit der Figuren eng verbunden sind, verweisen die Buchstaben auf die Laute, die zeitliche Zeichen der Dinge sind. Wenn die Silben eine Auflösung der Laute in einfache Elemente repräsentieren, stammen die Hieroglyphen sowohl aus einem Bedürfnis der Vorstellung als auch aus einem Abbilden, Schatten – Abkürzung visuellen Prozess der Vereinfachung der

98 Ebd., S. 185.

99 MENDELSSOHN, *Jerusalem* (Anm. 16), S. 109.

100 G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, I, S. 186: „Alphabetische – unmittelbar auf die Töne, mittelbar auf die Sachen, nur für einen Taubstummen unmittelbar“.

101 Ebd., S. 186.

102 Vgl. G.W.F. Hegel, *Werke*, 10, S. 273-275.

Bilder: „grosse Steinhaufen, Gesänge – der Gemälde, nach und nach, willkürliche [Zeichen], besondere Verhältnisse – hieroglyphische blosse Abbildung“.¹⁰³ Diese Entwicklung zur Bildung der Hieroglyphen findet sich auch in Mendelssohns *Jerusalem*:

Mit der Zeit kann man es bequemer gefunden haben, anstatt der Dinge selbst, ihre Bildnisse in Körpern oder auf Flächen zu nehmen; endlich der Kürze halber sich der Umrisse zu bedienen, sodann einen Teil des Umrisses statt des Ganzen gelten zu lassen und endlich aus heterogenen Teilen ein unförmliches, aber *bedeutungsvolles Ganzes* zusammenzusetzen; und diese Bezeichnungsart ist die *Hieroglyphik*.¹⁰⁴

Die erste Modalität des Bedeutens war eine Bezeichnung des Ganzen und die Dinge selbst wurden als Totalität bestimmt, wie auch Vico in seiner *Scienza Nuova* geschrieben hat. Der Weg zu den Buchstaben ist ein Entsignifizieren der Dinge durch eine fortschreitende Abstraktion vom Teil auf das Ganze. Bei Hegel und bei Mendelssohn hat die Schrift eine allgemeine Zeichentheorie als Hintergrund. Von Gesängen bis zu Wörtern gibt es einen Mitteilungstrieb der Menschen, sich durch Zeichen auszudrücken.¹⁰⁵ Darüber hinaus ist die Verbindung zwischen Tier und Zeichen, die sich in vielen späteren Bemerkungen Hegels über die Sprache befindet, sehr wichtig und man kann sie auch in *Jerusalem* lesen: „So kann der Löwe ein Zeichen der Tapferkeit, der Hund ein Zeichen der Treue, der Pfau ein Zeichen der stolzen Schönheit geworden sein.“¹⁰⁶

In dieser Auseinandersetzung Hegels mit Mendelssohn gibt es noch einen Punkt, der mit dem Dichtungsvermögen, d. h. der rhetorischen Phantasie, verbunden ist. Die Dichtung hat mit dem griechischen „Poiesis“ zu tun, d. h. einer epistemologischen Kreativität: „Dichtungsvermögen ist das Vermögen Vorstellungen hervorzubringen, die verschieden sind von den gehabten Grösse, Qualität, Ordnung.“¹⁰⁷ Diese Fähigkeit der Phantasie entwickelt sich durch rhetorische Verfahren, die durch andere Proportionen und Lage, Vergrösserung und Verkleinerung, „allgemeine Bilder – sinnliche

103 G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, I, S. 185-186.

104 MENDELSSOHN, *Jerusalem* (Anm. 16), S. 109.

105 Vgl. MENDELSSOHN, *Jerusalem* (Anm. 16), S. 111, wo von einer phonetischen Wirklichkeitstreue die Rede ist.

106 MENDELSSOHN, *Jerusalem* (Anm. 16), S. 109. Vgl. HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. XIV, S. 395: „Der Löwe z.B. wird als ein Symbol der Grossmut, der Fuchs als Symbol der List, der Kreis als Symbol der Ewigkeit, das Dreieck als Symbol der Dreieinigkeit genommen.“

107 G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, I, S. 179.

Abstrakta“¹⁰⁸ eine verkehrte Welt bilden. Die Anwendung des Dichtungsvermögens besteht in Träumen, Nachtwandeln, Verkürzungen, Ahndungen und Visionen. Derselbe Prozess wurde von Mendelssohn in *Morgenstunden* beschrieben. Die *disiecta membra* dieses Manuskripts sind der Grund, auf dem Hegel unter dem Einfluss Mendelssohns seine Sprachtheorie baut.

4. Schreibung des Symbolischen und des Erhabenen. Mendelssohn in Hegels späterer Philosophie

In den nachfolgenden Jahren der Hegel'schen Reflexion sind drei Punkte, an denen der Einfluss Mendelssohns auf Hegels Denken zu erkennen ist, festzuhalten: die Deutung der Schrift, die negative Erhabenheit des Judentums und das Urteil über jüdische Poesie. In Hegels Vorlesungen steht die Entwicklung der Schriftsprache im Zusammenhang mit Ästhetik, Anthropologie und Religion. Die Zeichen ermöglichen die Offenbarung des Geistes, der sich durch Medien manifestiert. Die Schrift kann als ein *Itinerarium mentis in Deum* interpretiert werden, weil sie in eine Ausdrucksphilosophie, die gleichzeitig eine Befreiung von der Sinnlichkeit ist, eingegliedert wird. Wie in seinem ersten Manuskript bezeichnet Hegel den Übergang von Abbildern der Tiere zum Alphabet in der *Phänomenologie* ebenso wie in seinen Vorlesungen als eine stufenweise Offenbarung des Geistes.

Die Verknüpfung zwischen Religion und Ästhetik stellt eine gewundene Entstehung der Bedeutung dar, die auch in den Schriften Mendelssohns auffindbar ist. Obwohl Hegel die Ästhetik Mendelssohns als eine Erregung der Empfindungen stark kritisiert hat¹⁰⁹, muss man feststellen, dass solche Mendelssohn'schen Bemerkungen wesentlich für Hegels Auffassung der Sprache, in ihrer Verbindung mit Religion und Ästhetik, sind. Insbesondere ist eine fortlaufende Befreiung von der Natur und der Sinnlichkeit gleichzeitig die Erregung einer semantischen Fähigkeit des Geistes selbst. Laut Hegel ist das Symbolische nicht nur ein historisches, ästhetisches und religiöses Moment, sondern auch eine analogische Beziehung zwischen Signifikat und Signifikant, aus der sich der ursprüngliche Sinn – weit entfernt von der klaren Sprache des Geistes – der erscheinenden Welt ergibt.

In seiner Ästhetik verkörpert das Symbol eine Trennung zwischen Inhalt und Form, die die Irreduzibilität der sinnlichen Gestalt bedingt. Die symbolische Kunstform ist bekanntermassen in drei Momente gegliedert: die unbewusste Symbolik, die Symbolik der Erhabenheit, die bewusste Symbolik der

108 Ebd.

109 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. XIII, S. 53.

vergleichenden Kunstform. Die erste Phase wird von Unmittelbarkeit und von einer ursprünglichen Vereinigung zwischen Inhalt und Form, Bedeutung und Gestalt charakterisiert: „Sache und Bild sind dann nicht mehr von einander unterschieden [...], sondern als ein Ganzes, in welchem die Erscheinung kein anderes Wesen, das Wesen keine andere Erscheinung mehr ausser sich oder neben sich hat.“¹¹⁰ In dieser unmittelbaren Einheit des Absoluten liegt die geistige Bedeutung mit sinnlichem Dasein in einer natürlichen Gestalt. Zu dieser ersten Phase gehören die Religion Zoroasters, die indische Auffassung von Brahma, die ägyptischen Anschauungen und die vollständige Symbolik. Die zweite Phase ist die Erhabenheit, in der Mendelssohns Einfluss herauszulesen ist.¹¹¹ Nach Hegel ist „das Erhabene überhaupt der Versuch, das Unendliche auszudrücken, ohne in dem Bereich der Erscheinungen einen Gegenstand zu finden, welcher sich für diese Darstellung passend erwiesen [habe]“.¹¹² Wenn das Verhältnis der Substanz als Bedeutung zu der erscheinenden Welt in der pantheistischen Kunst positiv ist, weil die Substanz als immanent im Erscheinenden angeschaut wird, ist es in der hebräische Poesie immer negativ: die Immanenz des Absoluten wird aufgehoben, d. h. es gibt nur eine Substanz und eine göttliche Macht gegenüber den Geschöpfen. Durch die Endlichkeit der Natur kommt die Weisheit des Einen zur Darstellung, aber die unermessliche Trennung zwischen der Einzelheit und der Unendlichkeit der Macht Gottes bedeutet auch das Ende der Symbolik, weil die Bedeutung eindeutig geworden ist. Hinzu kommt, dass das menschliche Individuum, das die Nichtigkeit der Dinge anerkennt, „eine freiere und selbständiger Stellung“¹¹³ gewinnt.

Die dritte Phase ist die bewusste Symbolik der vergleichenden Kunstform, in der das Verhältnis zwischen Inhalt und Dasein, Bedeutung und Gestalt von der Subjektivität des Poeten durchschaut wird. Um die Beziehung

110 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. XIII, S. 406.

111 Vgl. TOMASONI, *Modernity and the Final Aim of History* (Anm. 3), S. 157-158: „The perception of an infinite that could not find adequate expression in the finite and at the same time the attempt to express it, were found, above all, in Jewish intuition and in the sacred poetry, but they were also characteristics of a modern culture to which Hegel resolved to indicate the final conciliation“; vgl. MACK, *German Idealism and the Jew* (Anm. 1), S. 157: „The movement from immediate religion to the religion of sublimity entails a shift from generality to individuality: in the former divinity and nature are at one, whereas in the latter monotheism introduces the notion of subjectivity, of a God who is not nature but who possesses and dominates it.“

112 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. XIII, S. 467.

113 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. XIII, S. 485.

zwischen Bedeutung und Gestaltung festzustellen, verwendet Hegel rhetorische Verfahren und zeigt die symbolischen Elemente der Sprache von der Parabel bis zu den Metaphern, vom Sprichwort bis zum Gleichnis.

Sowohl laut Mendelssohn als auch laut Hegel hat die Poesie in der symbolischen Urdimension der Menschheit eine wichtige Rolle gespielt. In seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* bestimmt Hegel die Poesie als die höchste Kunstform, die dem unendlichen Reich des Geistes entspricht:

Die *Poesie* ist älter als das kunstreich ausgebildete prosaische Sprechen. Sie ist das ursprüngliche Vorstellen des Wahren, ein Wissen, welches das Allgemeine noch nicht von seiner lebendigen Existenz im Einzelnen trennt, Gesetz und Erscheinung, Zweck und Mittel einander noch nicht gegenüberstellt und aufeinander dann wieder räsonierend bezieht, sondern das eine nur im anderen und durch das andere fasst. Deshalb spricht sie nicht etwa einen für sich in seiner Allgemeinheit bereits erkannten Gehalt nur bildlich aus; im Gegenteil, sie verweilt ihrem unmittelbaren Begriff gemäß in der substantiellen Einheit, die solche Trennung und blosse Beziehung noch nicht gemacht hat.¹¹⁴

In der Poesie gibt es eine analogische Urdimension des Wahren, dessen Spuren sich in der Sprache befinden, so betont Hegel z. B. in Bezug auf den Ursprung der Sprache, dass die ersten Bedeutungen vieler abstrakter Begriffe – wie „fassen“ oder „begreifen“¹¹⁵ – etwas ganz Sinnliches waren, aber durch die Anwendung etwas ganz Geistiges geworden sind. Die Poesie zeigt den symbolischen Ursprung der Bedeutung, aber gleichzeitig liegt die Verknüpfung zwischen Geist und Sprache im Herzen der Poesie: das poetische Wort ist „das bildsamste Material, das dem Geiste unmittelbar angehört und das allerfähigste ist“.¹¹⁶ Die Überlegenheit der Poesie besteht in einer Befreiung von der Gestaltung und der Bestimmtheit durch ein schmächtiges Medium, d. h. das Wort. Dank der Unsichtbarkeit der Wörter stellt die Poesie die Schwelle zwischen Kunst und Religion dar, zwischen Sinnlichem und Geistigem.

Auch in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* – in einem beträchtlichen Abstand von zehn Jahren (1821 und 1831) – präsentiert Hegel einen Kampf der Bedeutung, der im Hintergrund eine Religionsästhetik aufweist. Das Judentum wird als eine Religion des Wesens und der Erhabenheit definiert, die keine Beziehung mit dem Sinnlichen hat, nur mit der Sprache.¹¹⁷

114 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. XV, S. 240.

115 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. XV, S. 518.

116 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. XV, S. 239.

117 Vgl. KATHLEEN DOW MAGNUS, *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, Albany, NY 2001, S. 180-181; YOVEL, *Dark Riddle* (Anm. 1), S. 74.

Die Mendelssohn'sche Kritik an den Götzen wird als ein Glaube an das „Abstraktum von Gott“ neu formuliert, während die Zeremonialgesetze als „Dienst des Herrn“ definiert werden. Hegel gesteht Mendelssohn aber auch ein Recht ein: es gebe in der Religion eine Form der Positivität, die für das Volk gilt, doch wichtiger ist der Inhalt, der „muss der wahrhafte Geist sein“. ¹¹⁸

Die hegelsche Betrachtung des Judentums hat immer mit der Anerkennung der Macht Gottes und mit dem Entfremdungsbegriff zu tun.¹¹⁹ Diese Macht äussert sich nicht in den sinnlichen Erscheinungen, sondern in den Wörtern bzw. in *Psalmen*, in hebräischer Poesie und im Buch Hiob. Die Psalmen sind ein Muster der echten Erhabenheit, weil die hebräische Poesie die einzige und negative Darstellung des ohne Gestalt Absoluten erlaubt. Deswegen kann die Darstellung des Gottes nur mittelbar stattfinden, nämlich durch das Medium der Sprache: „Diese Art der Erhabenheit in ihrer ersten ursprünglichen Bestimmung finden wir vornehmlich in der jüdischen Anschauung und deren heiliger Poesie. Denn bildende Kunst kann hier, wo von Gott ein irgend zureichendes Bild zu entwerfen unmöglich ist, nicht hervortreten, sondern nur die Poesie der Vorstellung, die durch das Wort sich äussert.“¹²⁰

Wegen seines Verklingens und seiner Ätherizität kann das Wort die Macht nicht gleichzeitig durch eine sinnliche Erscheinung zeigen. Hinzu kommt, dass die heilige Poesie als ein Schöpfungsakt, der laut Mendelssohn mit der Schöpfung des Lichts verbunden ist¹²¹, gesehen wird – wie Hegel in seinen *Vorlesungen über Ästhetik* betont:

Gott ist der Schöpfer des Universums. Dies ist der reinste Ausdruck der Erhabenheit selber. Zum ersten mal verschwinden jetzt nämlich die Vorstellungen des *Zeugens* und blossen natürlichen Hervorgehens der Dinge aus Gott und machen dem Gedanken des *Schaffens* aus geistiger Macht und Tätigkeit Platz. „Gott sprach: es werde Licht! Und es ward Licht“, führt schon Longin als ein

118 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. XVII, S. 201.

119 Vgl. BRUMLIK, *Deutscher Geist und Judenhass* (Anm. 54), S. 236: „Sehnsüchtige Entfremdung und zuversichtlicher Glaube erweisen sich so als zwei Seiten einer Medaille. Die aus der Entfremdung rührende Entzweiung freilich, die das jüdische Volk lebe, sei ihm noch nicht als menschliche Grundverfassung überhaupt zu Bewusstsein gekommen.“

120 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. XIII, S. 480.

121 Vgl. MENDELSSOHN, *Robert Lowth* (Anm. 24), S. 39; MOSES MENDELSSOHN, *Von der Lyrischen Poesie*, in: MOSES MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, Bd. III/1, S. 333-341.

allerdings schlagendes Beispiel der Erhabenheit an. Der Herr, die eine Substanz, geht zwar zur Äusserung fort, aber die Art der Hervorbringung ist die reinste, selbst körperlose, ätherische Äusserung: das Wort, die Äusserung des Gedankens als der idealen Macht, mit deren Befehl des Daseins nun auch das Daseiende wirklich in stummem Gehorsam unmittelbar gesetzt ist.¹²²

In der Betrachtung der Kunstreligion beschreibt Hegel den Übergang vom abstrakten Kunstwerk zum geistigen durch den Kultus, d. h. eine lebendige Darstellung des Gottes. Der Manifestationscharakter des Gottes folgt einer Entwicklung von Bildern der Tiere zum Wort, von Dingen zur Sprache, die – wie gezeigt – in seinem Manuskript aus der Berner Zeit vorkommt. Der Vorgang ist nicht einfach, sondern komplex und kompliziert, wie ein Kampf der Gestaltung des Gottes: „Die menschliche Gestalt streift die Tierische, mit der sie vermischt war, ab; das Tier ist für den Gott nur eine zufällige Verkleidung.“¹²³ In diesem Prozess bildet die Sprache die Äusserlichkeit der Darstellung des Gottes, mit der der Geist ein Dasein erhalten kann: „Der Gott, der die Sprache zum Elemente seiner Gestalt hat, ist das an ihm selbst beseelte Kunstwerk, das die reine Tätigkeit, die ihm, der als Ding existierte, gegenüber war, unmittelbar in seinem Dasein hat.“¹²⁴ Es gibt eine Gegenüberstellung von Bildsäule und Hymne, der Dinglichkeit des Marmors und des verschwindenden Daseins der Sprache, die eine Vermittlung impliziert. In Bezug auf die Hymne bezieht sich Hegel in einer mendelssohnschen Weise auf das Judentum, insbesondere auf das „sichere und ungeschriebene Gesetz der Götter, das ewig lebt und von dem niemand weiss, von wannen es erschien“¹²⁵. Wenn das Orakel die erste Sprache „eines fremden Selbstbewusstsein“¹²⁶ ist, wird die Hymne durch die Handlung des Kultus von der Gemeinschaft anerkannt.¹²⁷ Wie bei Mendelssohn ist der Kultus nach Hegel eine Vermittlung zwischen Subjekt und Gemeinschaft: „Dieser Kultus ist nur erst ein Geheimnis [...]; er muss wirkliche Handlung sein, eine wirkliche Handlung

122 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. XIII, S. 481.

123 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. III, S. 516.

124 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. III, S. 518.

125 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. III, S. 520.

126 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. III, S. 519.

127 Vgl. DERRIDA, *Glas* (Anm. 3), S. 287: „L'hymne est cette présence de l'universel au singulier, du dedans au dehors, de la production à l'œuvre, du dieu à sa figure animée. Le chant religieux, le flux fervent de la voix religieuse rassemble les singularités dans un même élément de feu et d'eau (*die Andacht, in allen angezündet, ist der geistige Strom*). Il coule et consume tous les restes.“

widerspricht sich selbst. Das eigentliche Bewusstsein erhebt sich dadurch in sein reines Selbstbewusstsein.“¹²⁸

In Bezug auf die Erhabenheit des Judentums spielt die Sprache eine wichtige Rolle, weil die Macht Gottes durch die hebräische Poesie gezeigt wird. Wie schon gesagt, war Moses Mendelssohn während der Aufklärung ein Protagonist der Erhabenheitsdebatte in Deutschland. In den *Vorlesungen über die Ästhetik* betont Hegel: „Die Erhabenheit setzt die Bedeutung in einer Selbständigkeit voraus, der gegenüber das Äußerliche als nur unterworfen erscheinen muss, insofern das Innere nicht darin erscheint, sondern so darüber hinausgeht, dass eben nichts als dieses Hinaussein und Hinausgehen zur Darstellung kommt.“¹²⁹ Man kann feststellen, dass Hegel die Mendelssohn’sche Auffassung der Poesie der Juden, als Medium der Macht Gottes, übernimmt. Nach Hegel hat die eigentliche Erhabenheit mit einer negativen Darstellung des Gottes zu tun und diese Negativität kann nur durch die verschwundene Sprache dargestellt werden. Es ist kein Zufall, dass Hegel die Poesie der Juden und die Erhabenheit zusammengesetzt hat: „Sie hebt die positive Immanenz des Absoluten in den erschaffenen Erscheinungen auf und stellt die *eine* Substanz für sich als den Herrn der Welt auf die eine Seite, der gegenüber die Gesamtheit der Geschöpfe dasteht und, in Beziehung auf Gott gebracht, als das in sich selbst Ohnmächtige und Verschwindende gesetzt ist.“¹³⁰

Zusammenfassend kann man nun festhalten, dass die Sprachdeutung Hegels einen Mendelssohn’schen Kern enthält und die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Autoren – ohne hier erschöpfend dargestellt worden zu sein – eine neue hermeneutische Verbindung in Bezug auf Zeichen, Erhabenheit und Entfremdung zwischen Idealismus und jüdischer Tradition eröffnen können.

128 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. III, S. 522. Vgl. BRUMLIK, *Deutscher Geist und Judenhass* (Anm. 54), S. 243: „der Kultus könne bei Hegel auch als subjektive Verwirklichung der objektiv schon wirklichen Versöhnung verstanden werden“.

129 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. XIII, S. 479.

130 HEGEL, *Werke* (Anm. 45), Bd. XIII, S. 469.