

10-2010

Book Review: Moses Mendelssohn - Begründer des modernen Judentums, by Dominique Bourel

Anne Pollok

University of South Carolina - Columbia, anne.pollok@gmx.net

Follow this and additional works at: https://scholarcommons.sc.edu/phil_facpub



Part of the [Philosophy Commons](#)

Publication Info

Published in *Kant-Studien*, ed. Mandred Baum, Bernd Dörflinger, Heiner F. Klemme, Volume 101, Issue 3, 2010, pages 409-412.

Pollok, A. (2010). [Review of *Moses Mendelssohn: Begründer des modernen Judentums*, by D. Bourel]. *Kant-Studien*, 101(3), 409-412

DOI: 10.1515/KANT.2010.025

© Kant-Studien, 2010, Walter de Gruyter

<http://www.degruyter.com/view/j/kant.2010.101.issue-3/kant.2010.025/kant.2010.025.xml?format=INT>

This Book Review is brought to you by the Philosophy, Department of at Scholar Commons. It has been accepted for inclusion in Faculty Publications by an authorized administrator of Scholar Commons. For more information, please contact digres@mailbox.sc.edu.

Dominique Bourel: Moses Mendelssohn. Begründer des modernen Judentums. Aus dem Französischen von Horst Bruhmann. Zürich: Ammann, 2007. 800 Seiten. ISBN 978-3-250-10507-7.

Dominique Bourel hat eine eindrucksvolle Biographie des jüdischen Aufklärungsphilosophen Moses Mendelssohns vorgelegt. Sie ist nicht allein die Darstellung einer individuellen Entwicklung, sondern der Nachvollzug eines Zeitgeschehens. Dementsprechend berücksichtigt sie nicht nur die Person Mendelssohns, sondern stellt sein Gesamtwerk in einen umfassenden historischen Kontext, insbesondere den der Berliner Aufklärung und ihres Verhältnisses zur deutschen wie europäischen Umgebung. Diese sachliche Breite ist einerseits ihr großer Vorteil, da die Erforschung der Aufklärungsepoche seit der bahnbrechenden Mendelssohn-Biographie Alexander Altmanns (1973) einige Fortschritte verzeichnen kann. Andererseits gereicht gerade diese Breite dem Buch zum Nachteil, denn für die philosophisch interessierte Leserschaft hält Bourel wenig Neues bereit, insbesondere im Vergleich zu Altmanns minutiösen und bisweilen brillant folgernden Analysen des Mendelssohn'schen Œuvres. Philosophisch betrachtet muss man letztendlich festhalten, dass Bourels Werk in der Erforschung von Mendelssohns *Philosophie* kein Neuland betritt. Altmanns Standardwerk ist also noch lange nicht überflüssig.

Dennoch kommt Bourels Biographie das Verdienst zu, die bisherigen Debatten zusammenzufassen und die akademische Diskussion von Mendelssohns Werk am Leben zu erhalten. Angesichts des erstarkten Interesses an der europäischen Aufklärungsphilosophie und den sich häufenden, hochkarätigen Untersuchungen zur philosophischen „zweiten Reihe“ (bspw. Abbt, Nicolai, Platner, Wezel) ist zu begrüßen, wenn Mendelssohns Position darin nachjustiert wird. Allerdings verfällt Bourel einem typischen Biographenfehler, denn er tendiert dazu, Unstimmigkeiten oder Schwächen in Mendelssohns Denken zu übergehen oder zu harmonisieren. Dies zeigt sich auch in der das Werk bestimmenden Grundidee. Mendelssohn sei, so Bourel, ein glücklicher Mensch, mehr noch: ein glücklicher Jude und Philosoph gewesen, der diese beiden Pole erfolgreich miteinander verbinden konnte. Nun ist Mendelssohn unstrittig eine „zentrale Gestalt und [der] eigentliche Begründer des modernen Judentums“ (10). Doch nährte dies bislang die naheliegende Annahme, dass ihn diese Rolle in Schwierigkeiten brachte und seine Freiheit zu philosophieren gehörig einschränkte. Zur Untermauerung seiner gegenläufigen These muss Bourel Mendelssohn als Verteidiger des Judentums und strengen Wolffianer, als Mitbegründer der ernsthaften Popularphilosophie und Reformers des Ritualgesetzes harmonisieren. Wie Interpreten vor ihm verweist Bourel hier vor allem auf Mendelssohns vernunftreligiöse Auslegung des Judentums – ohne allerdings die hier einschlägigsten Überlegungen u. a. von David Sorkin (*Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, London 1996) und Allan Arkush (*Moses Mendelssohn and the Enlightenment*, Albany 1994) eingehend zu diskutieren. Auch die prekäre Rolle Mendelssohns im interreligiösen Dialog, wie sie beispielsweise Jeffrey Librett (*The Rhetoric of Cultural Dialogue*, Stanford 2000) thematisiert, beachtet er kaum.

Es mag zwar sein, dass Mendelssohn „stets eingebettet in diese doppelte Tradition“ (237) von Judentum und Leibnizianismus erscheint, doch ist dies weder ein Beleg ihrer sachlichen Übereinstimmung, noch ihrer konfliktfreien Versöhnung. Am überzeugendsten scheint Mendelssohn selbst dieser Verbindungsversuch in seinem Aufklärungsaufsatz und anderen Voten zur Berliner Mittwochsgesellschaft um 1784 zu gelingen. Dementsprechend diskutiert Bourel diese Texte im Schluss-

teil („Die Ehre der Vernunft“) und schlägt damit einen Bogen zur Exposition seiner These in der Einleitung bzw. dem ersten Kapitel. In seinen späten Schriften zur Aufklärung zeigt sich Mendelssohns integratives Talent, denn er ist es, der als erster vor der heute sogenannten Dialektik der Aufklärung warnt und sich damit gegen ihre radikal anti-religiöse Interpretation wendet. Sobald die Verstandesaufklärung nämlich über die das menschliche Leben prägenden Aspekte religiöser Zugehörigkeit (oder anderer „Sitten“ und „Gewohnheiten“) hinwegginge, schlage sie allzu leicht in allgemeinen Zwang um. Nur durch die Achtung der Anderen als Individuen sei dieser Tendenz entgegenzuwirken. Damit ist Toleranz als wahre Achtung der Eigenwertigkeit der Religionen der Imperativ, der hinter Mendelssohns Überlegungen steht. Die „Vorurteile“ der positiven Religionen aufzuklären ist nur im Prozess menschlicher „Bildung“ möglich, und damit allein durch eine vernünftige Abwägung zwischen den Erfordernissen zwischenmenschlicher „Kultur“ und verstandesgemäßer „Aufklärung“, wie Mendelssohn die die Bildung definierenden Pole benennt. Seine besondere Pointe dabei ist, dass die wahren Religionen in ihrer vernunftgemäßen Fassung mit der Vernunft vereinbar und folglich gar nicht zu überwinden sind. Leider diskutiert Bourel nicht, ob diese allzu schöne Lösung jahrhundertalter Probleme nicht doch mehr Schwierigkeiten zudeckt als löst. Immerhin erwähnt er Mendelssohns Streitigkeiten mit der rabbinischen Obrigkeit, sowie auch seine prekäre Stellung in der deutschen Aufklärung, wie sie sich beispielsweise in der Nichtaufnahme in die Berliner Akademie äußert (die im übrigen, wie Bourel zeigt, nicht am Votum Friedrichs II., sondern an der „Selbstzensur“ der Akademiemitglieder scheitert, vgl. 315–318). Dennoch: eine Diskussion der Validität von Mendelssohns Haltung bezüglich des Verhältnisses von Vernunftreligion und Judentum findet kaum statt. Vielmehr bietet Bourel zum einen einen umfassenden historischen Überblick, zum anderen zumeist paraphrasierende Synopsen von Mendelssohns Hauptwerken bzw. Stellungnahmen der Zeitgenossen (insbesondere von Jacobi, Hamann, Kant, Abbt). Zwar tut er recht daran, die Aufklärungsdebatte in einen Bezug zum Spinozismus-Streit und damit zum Verhältnis von ratio und Glaube zu stellen, doch leider bleibt es bei mageren Ansätzen einer wirklichen Analyse.

Die Biographie ist formal sehr ansprechend aufgebaut. Auf eine instruktive Einleitung folgt zunächst ein Blick auf die – ohnehin zu selten betrachtete – Wirkungsgeschichte Mendelssohns (Kapitel 1: „Die Mendelssohn-Legende“). Seine Tragödie ist Mendelssohns schon zu Lebzeiten zu verzeichnende Repräsentationsfunktion: Er stand mehr für eine Idee, als dass das individuelle Werk wahrgenommen worden wäre. Dieser ikonische Status wurde Mendelssohn zum Verhängnis. Schon kurz nach seinem Tod diente der gefeierte Philosoph als armselige Gegenfigur des Idealismus und gerann zum Inbegriff unbeweglicher Schulphilosophie. Später, wie beispielsweise im Nationalsozialismus, nahm die Destruktionswut plumpere Formen an, wie die Schießübungen eines SS-Schergen an Mendelssohns Schädel (vgl. 23) bezeugen. Zu Recht fragt Bourel, was diesen Hass ausgelöst haben kann (der auch subtilere Ausdrucksmittel fand), um mit seiner Biographie eben diese Frage selbst zu beantworten. Mendelssohn, so stellt es sich dem Leser/der Leserin schließlich dar, steht zu Recht für die Idee der Versöhnung; sein Leben und Denken habe gezeigt, wie sich Judentum und Aufklärung kohärent verbinden lassen – und wirke so als Gegenbeweis zu jeglichem Fundamentalismus. Wollte letzterer sich durchsetzen, so müsse er Mendelssohns Erbe gänzlich zerstören, wie es prominent im Deutschland der dreißiger Jahre versucht wurde.

Bourel führt nun den Leser durch einen umfassenden chronologischen Nachvollzug des Entstehens der „Mendelssohn-Legende“ und wendet sich ab Kap. 2 der Lebensgeschichte des Philosophen zu. Positiv hervorzuheben ist die akkurate Darstellung der Lage der Juden in Preußen bzw. Berlin allgemein, die immer wieder aufgegriffen wird und so den Kontext zu Mendelssohns Philosophie bietet. Erwähnenswert ist auch Bourels Diskussion der Wichtigkeit des Verhältnisses zwischen Mendelssohn und Kant, „den wir wegen der freundschaftlichen und sogar respektvollen Beziehungen des Königsberger mit dem Berliner Philosophen häufig zitieren werden, aber auch deshalb, weil sie sich häufig die gleichen Fragen stellen, die gleichen Probleme reflektieren, zumindest bis in die Entstehungsjahre des Kritizismus; eine Entstehung, an der Mendelssohn übrigens bedeutenden Anteil hatte, weil Kants Auffassungen gerade in der Korrespondenz mit ihm, Marcus Herz und einigen anderen ausreifen.“ (116) Das Verhältnis zu Kant ist also – wie immer – der *nervus probandi* für die Interpretation von Mendelssohns Bedeutung innerhalb der Philosophiegeschichte. Wenn jedoch Kant die kopernikanische Wende vollzieht, Mendelssohn aber dezidiert davor zurückschreckt, so ist sein Zutun zu dieser philosophischen Revolution durchaus kritischer zu betrachten, als Bourel dies tut. So mag es sein, dass Kants *Kritik* in Auseinandersetzung mit Mendelssohn „ausreifte“. Doch klärt dies allein nicht die Frage, inwiefern Mendelssohn dazu positiv beitragen konnte. Entsprechend schütter sind die Hinweise zur brieflichen Diskussion zwischen Mendelssohn und Kant. Auch eine nähere Analyse von Mendelssohns Kommentaren zu Kants Inauguraldissertation von 1770, sowie der ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) fehlt. Dabei wäre gerade hier eine ausgewogenere Beurteilung wünschenswert. Auch die Diskussion der Schrift *Ueber die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*, die Mendelssohn 1763 den Preis der Akademie der Wissenschaften einbrachte, steuert diesbezüglich nur wenige Hinweise bei (5. Kapitel). Stattdessen hebt Bourel immer wieder hervor (40, 52, 107, 156, 207, 512 u. ö.), dass Mendelssohns Preisschrift von 1763 den Vorzug vor der Kantischen erhielt (oder: „ihm den Lorbeer entrissen hatte“, 265). Jedoch ist dies nicht deshalb von historischer Bedeutung, weil Mendelssohn über den – zu diesem Zeitpunkt noch relativ unbekannt – Königsberger triumphierte. Vielmehr diente die Preisschrift zweifellos als Begründung von Mendelssohns Ruf als erster Jude, der von der Akademie ausgezeichnet wurde. Gerade deshalb fragt man sich auch, warum Bourel den besonderen Charakter der Preisschrift lediglich erwähnt (223), diesen Punkt aber nicht ausarbeitet; könnte er doch seine eigene These, dass Mendelssohn der Begründer eines modernen Judentums und seiner Einpassung in die deutsche Tradition sei, stärken. Was nämlich an Mendelssohns Schrift auffällt, ist die gekonnte Darstellung philosophischer Inhalte in einem ansprechenden Text, sowie eine Begründung der Sonderstellung der Moral – wobei man hier wohl treffender von ihrer Pragmatisierung als ihrer Autonomie sprechen müsste, da nach wie vor die Metaphysik der Königsdisziplin bleibt (vgl. 219). Am wichtigsten erscheint jedoch, dass Mendelssohn jüdisches Gedankengut mit traditionellem Rationalismus bzw. Leibnizianismus kombiniert. Hier geschieht die aktive Einpassung zweier Traditionsströmungen, und wer könnte dies besser leisten als Mendelssohn?

Bourel hat recht damit, dass Mendelssohn zwar versuchte, der Entscheidung „zwischen Athen und Jerusalem“ (278) auszuweichen, ihm die Zeitumstände dazu jedoch keine Gelegenheit ließen. Die „Lavater-Affäre“, sowie die näheren Umstände der Entstehung von Mendelssohns zweitem Hauptwerk, dem *Jerusalem*

(1783) (Kap. 7–9) und schließlich der „Pantheismusstreit“ (Kap. 11–13) trugen das Ihrige dazu bei, diese Entscheidung auszuformen. Besonders wünschenswert wäre hier allerdings die nähere Einbeziehung der relevanten Forschungsliteratur gewesen, so bspw. zur Toleranzdebatte Klaus Berghahns *Grenzen der Toleranz* (Köln 2001), bzw. die eingangs erwähnten Werke zur Einordnung von Mendelssohns Status als Maskilim. Doch hält Bourel zu Recht fest: *Jerusalem* „ist nicht nur ein Plädoyer für die Toleranz; es stellt die Charta des modernen Judentums dar und legt die Fundamente einer Philosophie des Judentums und der jüdisch-deutschen Philosophie, als deren Schlußstein man Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921) betrachten kann.“ (382) Weitere Bausteine dieses Fundaments liefern Mendelssohns Psalmen- und Pentateuch-Übersetzungen (Kap. 10), wobei Bourel betont, dass Mendelssohn in dieser „letzten Phase“ seines Lebens (445), seine Tradition und Kultur nach außen tragen, sie präsentieren und in den Kanon der deutschen wie auch europäischen Kultur einfügen will.

Bourels Antwortversuch, warum Mendelssohn die perfekte Symbiose aus Aufklärung und Judentum bietet, ist nicht durchweg überzeugend – und möchte sich gerade nach der Lektüre der letzten Kapitel zur „Charta des modernen Judentums“, der „Bibelübersetzung“ und dem „Streit um Spinoza“, nicht vollständig erschließen.

Selbstverständlich muss auch ein noch so dickleibiges Werk bei der Erfassung eines Lebens und einer Epoche auswählen. Die Biographie – als Habilitationsschrift ursprünglich ganze fünf Bände stark – ist zur Veröffentlichung stark gekürzt worden. Allerdings ist diese Kürzung kaum spürbar, im Gegenteil, umfasst der Hauptteil doch immer noch knapp 600 Textseiten. Oft rein zitierend oder additiv paraphrasierend ist der Biographie eine gewisse Langatmigkeit kaum abzuspüren. Jeder Lebensabschnitt erhält eine ausführliche Einbettung in die einschlägigen historischen, philosophischen, sozialen, politischen Konzepte, mit Exkursen zu Personen und Werken. Die Frage, was davon wirklich notwendig ist und was den Textbestand unnötig aufbläht, stellt sich automatisch ein; gerne sähe man einen biographischen Anhang zu allen genannten Personen, um dem ermüdenden „xy wurde 17xx geboren etc.“ zu entgehen.

Für welche Leserschaft ist dieses Buch geschrieben (bzw. zusammengefasst), wie Bourel selbst fragt (19)? Seiner irenischen Entscheidung zufolge sowohl an Experten wie Laien. Nun, für beide scheint beispielsweise der Endnotenapparat unzureichend. Erwartet man Forschungsdiskussionen, genaue Nachweise oder einschlägige bibliographische Angaben, so enttäuscht knackige Kürze. So notiert Bourel in Kapitel 11 pauschal, dass Mendelssohn in seiner Spinoza-Interpretation „der Aufklärung“ folge. Anmerkung 211 hält diesbezüglich lediglich fest: „Zum Beispiel bei Wolff, Edelmann, Platner und Rehberg.“ Damit kann weder ein Laie, noch ein Experte zufrieden sein.

Am Ende ist man etwas enttäuscht von dem Buch, denn seine Durchführung schmälert das eigentliche Verdienst Bourels: die um Neutralität bemühte Einordnung von Mendelssohns philosophischem und judaistischem Œuvre (ja, die „Trennung“ als *Differenzierung* sollte beibehalten werden) in ein beeindruckendes Gesamtpanorama der Berlinischen, „deutschen“ und europäischen Aufklärung, einem Phänomen, von dem wir noch heute zehren, und das uns immer noch viele Fragen aufgeben kann und soll.

Anne Pollok, Stanford