

Über die Anfänge bürgerlicher Gesprächskultur – Moses Mendelssohn (1729-1786) und die Berliner Aufklärung

Ingrid Lohmann

I.

Über Moses Mendelssohn lässt sich natürlich Vieles sagen. Hier möchte ich einem Aspekt seines Werks nachgehen, der bis heute eine grundlegende bildungstheoretische Bedeutung zu haben scheint. Es geht um die Rolle der jüdischen Tradition in der Entwicklung bürgerlicher Gesprächskultur in Deutschland und damit zugleich auch um die Rolle von sozialen Zwischenklassen, von Minoritäten bei der Initiierung geistiger Revolutionen. Gesprächskultur ist so etwas wie die materielle Basis von Aufklärungsprozessen. Für die Phase der Herausbildung bürgerlicher Öffentlichkeit im späten 18. Jahrhundert stellte Gesprächskultur eine zentrale Dimension dar. Einen Hinweis auf das Thema Gesprächskultur im Judentum gibt Heinz Knobloch in seiner Mendelssohn-Biographie. Da heißt es:

„Als im Jahre 586 vor unserer Zeitrechnung der erste Tempel Jerusalems zerstört wurde, fand der jüdische Gottesdienst in Versammlungen statt, die später mit dem griechischen Wort Synagoge bezeichnet wurden. [...] Der Gottesdienst in der Synagoge bestand aus Vorlesen der Thora, Gebeten, Predigten und – in christlichen Gottesdiensten unvorstellbar – Diskussionen. Schon deswegen muß eine Judenschule denjenigen ungeheuerlich vorkommen, die es gewohnt sind, daß nur einer spricht. Der Pfarrer, der Lehrer, der Leutnant. Beim jüdischen Gottesdienst ist Mittun erwünscht. Jeder Jude sollte jederzeit Vorbeter in der Synagoge sein können, lautet das Ideal“.¹

Mendelssohns Lebzeiten fielen in eine Entwicklungsphase bürgerlicher Öffentlichkeit, in der Rede- und Gesprächskultur auf nicht-hierarchische, gleichberechtigte soziale Beziehungen zwischen Sprecher und Hörern, zwischen Gesprächsteilnehmenden hin konzipiert wurde. In dieser Zeit wurden die wegweisenden literarischen Gesellschaften gegründet. Mendelssohn war zum Beispiel Mitglied im *Gelehrten Kaffeehaus* in Berlin, einer Versammlung von nicht mehr als hundert Gelehrten, Literaten und Staatsbeamten; man traf sich wöchentlich zu einer mathematischen, physikalischen oder philosophischen Abhandlung mit anschließender Erörterung. Aus dem Kreise solcher Gesellschaften gingen die Publikationsorgane der Aufklärung hervor; eines der berühmtesten war die *Berlinische Monatsschrift*, in der Kants und Mendelssohns Beantwortungen der Frage, was Aufklärung sei, veröffentlicht wurden. Die *Berlinische Monatsschrift* erschien im Auftrag der *Mittwochsgesellschaft*, einem Kreis von vierundzwanzig Mitgliedern, vor allem höhere Beamte, Theologen und Konsistorialräte, Mediziner und Philosophen. Mendelssohn hatte darin den Status eines Ehrenmitglieds. In dieser Zeit entstan-

den auch die geselligen Privatzirkel, aus denen sich die Berliner Salons entwickelten. Nicht zufällig wurden sie oft von Jüdinnen geleitet, die bedeutendsten unter ihnen Henriette Herz und Rahel Levin.ⁱⁱ Das Ehepaar Mendelssohn führte selbst im Privathaushalt eine solche Geselligkeit an. – Im Folgenden skizziere ich einige Aspekte der Biographie Mendelssohns unter sozialhistorischem Blickwinkel und gehe im Anschluß daran der Bedeutung einiger Elemente der talmudischen Denktradition nach, die Mendelssohn in die Aufklärung einbrachte.

II.

Die Epoche, in der Mendelssohn öffentlich wirksam war, war die Blütezeit bürgerlicher literarischer Öffentlichkeit vor der Französischen Revolution. Seine Theorieproduktion reflektiert die entstehende eigenständige, zwischen Individuum und Staat vermittelnde soziokulturelle Sphäre mit ihrem Geflecht von Beziehungen, Institutionen und Konzeptionen der Bildung, Kultur, Sprache und Nation. Um die Regelung dieser Sphäre begann das bürgerliche Publikum damals mit dem absolutistischen Staat zu streiten.ⁱⁱⁱ Die rechtliche Gleichstellung der Juden, die in Preußen 1812 gesetzlich verallgemeinert wurde, war ein Element der Herausbildung dieser Sphäre.

Mendelssohn war eine zentrale Figur in der literarischen Öffentlichkeit der preußischen Hauptstadt und im europäischen Judentum der damaligen Zeit. Er wurde zum Vermittler zwischen zwei Kulturen. In seiner Person verkörperte er in bestimmter Hinsicht beide sozialen Gruppen, die im späten 18. Jahrhundert die Formierung eines kritisch räsonierenden Publikums vorantrieben. In beiden galten *Bildung, Kultur* und *Gesprächsfähigkeit* auf der Basis formaler Gleichheit als Grundlage des Umgangs miteinander. Beide Gruppen waren, und dies ist sozialpsychologisch bedeutsam, in quantitativer, vor allem aber in sozialer Hinsicht Minoritäten. Sie gehörten nicht zum traditionellen Stadtbürgertum und paßten nicht unter die alte Definition der Bürger als einer ständischen Einheit mit gemeinsamem Rechtsstatus und gleichartigem Lebensstil, sondern stellten fremde Elemente innerhalb der Ordnung des *Ancien Régime* dar.^{iv}

Die eine Gruppe war die winzige Schicht der Wirtschaftsbourgeoisie. Sie setzte sich zusammen aus Leitern und Besitzern großer Unternehmen, z.B. von Verlagen (darunter der Mendelssohn-Verleger Friedrich Nicolai), von Manufakturen, Handelshäusern und Bankunternehmen, hierunter zu einem relativ hohen Prozentsatz Juden, denen die berufliche Betätigung in

allen zünftig verfaßten Wirtschaftszweigen untersagt war.^v Daß Mendelssohn später zu dieser frühen Wirtschaftsbourgeoisie gehörte, kam dadurch zustande, daß er zunächst Hauslehrer der Söhne, dann Buchhalter, Geschäftsführer und schließlich Direktor der Seidenmanufakturen Isaak Bernhards wurde – des ersten Juden, der in Berlin eine Fabrik hatte gründen dürfen. Seit 1756 saß Mendelssohn täglich mindestens sechs Stunden im Kontor, fast dreißig Jahre lang, und verdiente sich seinen Lebensunterhalt als Unternehmer. Er war finanziell darauf angewiesen; vor allem aber währte sein Aufenthaltsrecht in Berlin nur so lange, wie er eine geregelte Arbeit nachweisen konnte.

Die andere soziale Gruppe, aus der heraus sich das Publikum – die literarische Öffentlichkeit – formierte, war ebenfalls klein und historisch ebenso neuartig wie die freie Unternehmerschaft, nämlich das Bildungsbürgertum. Es setzte sich zusammen aus akademisch gebildeten Regierungs- und Verwaltungsbeamten, Gymnasial- und Universitätsprofessoren, Angehörigen freier Berufe, Künstlern, Literaten. Im Bekannten- und Freundeskreis Mendelssohns gehörten dazu Lessing, Johann Georg Sulzer, der Mendelssohns Aufnahme in die Königliche Akademie der Wissenschaften betrieb, Ramler, Thomas Abbt, Herder, Wieland, Karl Philipp Moritz. Mendelssohn war selbst zusammen mit Lessing und Nicolai maßgeblich an der Schaffung eines der bedeutenden Organe damaliger Öffentlichkeit beteiligt, nämlich der *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, die als *Literaturbriefe* berühmt geworden sind.

Als Autor zahlreicher Beiträge darin machte Mendelssohn z.B. auf den Unterschied zwischen Rede- und Schriftsprache aufmerksam; fixierte die Bedeutung von Termini, die für den philosophischen und literarischen Diskurs eine zentrale Rolle spielten; hob ein bis dahin unbeachtetes Gebiet der Sprachtheorie ans Licht, nämlich die Notwendigkeit, zwischen verschiedenen Sprachebenen zu differenzieren – eine Erkenntnis, die nicht wenig damit zu tun hatte, daß er in mehreren Sprachen aufgewachsen war. Er vermittelte seinen Zeitgenossen das Gefühl für die Vielfalt der Bedeutungen einzelner Wörter und die Mannigfaltigkeit von Sprechstilen; kritisierte unpassende Syntax, allzu blumige Metaphern und Stilbrüche in Übersetzungen; entwickelte Hypothesen über den Ursprung der Sprache; forderte als erster ein Lexikon der Wortbedeutungen und sinnverwandten Wörter im Deutschen, übte Literaturkritik.^{vi}

Für die entstehende Schicht der Bildungsbürger gilt, was Norbert Elias über Wandlungen der Sozialstruktur in historischen Umbruchperioden feststellt, nämlich: Es ist durchaus nicht immer der Fall, „daß die Mitglieder einer dem Namen nach identischen Schicht eines späteren

Typs Abkömmlinge der Mitglieder einer gleichnamigen Schicht des vorangehenden Typs sind“.^{vii} Mendelssohns Weg ins Bildungsbürgertum war jedenfalls ungewöhnlich.^{viii} Er war der Sohn eines Toraschreibers in Dessau. 1743, als Vierzehnjähriger, folgte er seinem Lehrer, der Oberlandrabbiner von Brandenburg geworden war, völlig mittellos nach Berlin. Bei der Ankunft vor den Toren Berlins nach dem Motiv für seine Einreise befragt, antwortete er, er komme zum Lernen. Der Besuch nichtjüdischer Schulen war ihm verwehrt. Die Sprachen, die er sprach, waren hebräisch und jiddisch. Deutsch wurde in den jüdischen Gemeinden damals nicht gesprochen; seit der Verfolgung durch die Christen und der darauffolgenden Abkapselung der Juden galt es unter ihnen quasi als Ketzerei, sich der deutschen Sprache zu bedienen. Moses lernte sie in den Jahren nach seiner Ankunft in Berlin heimlich. Später eignete er sich, ebenfalls weitgehend auf autodidaktischem Wege, Latein und Griechisch, Englisch und Französisch an. Die Jahre als Hauslehrer bei Isaak Bernhard gaben ihm Gelegenheit, sein Studium der Mathematik, Logik und Sprachen weiterzuführen, sich die Philosophie anzueignen.

Daß ein auf diese Art Gebildeter Hauslehrer wurde, lag daran, daß Isaak Bernhard als vorausschauender Unternehmer gerade nicht, wie es in wohlhabenderen jüdischen Familien üblicherweise geschah, einen polnischen Wanderlehrer einstellen wollte; denn diese galten zwar als gelehrt, aber sie verkörperten auch die jüdische Orthodoxie. Wie jede Priesterkaste, so heißt es in Hensels Geschichte der Familie Mendelssohn, neigten sie zur Intoleranz. Beharrliches Zurückhalten auf dem einmal genommenen Standpunkt war die Lebensaufgabe, die sie sich gestellt hatten: „Sie ahnten, daß bei allgemeiner Bildung es um ihre Herrschaft geschehen sein würde“.^{ix} Bis die Anerkennung seiner Verdienste um die Berliner jüdische Gemeinde und um die staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden insgesamt die Gegenstimmen zum Schweigen brachte, bekam Mendelssohn den Widerstand orthodoxer Rabbiner gegen seine Arbeiten mehrfach zu spüren. Vor allem wandten sie sich gegen seine Übersetzung des Pentateuch, der fünf Bücher Mose – nicht gegen die Art der Übersetzung, sondern gegen den Sachverhalt überhaupt.

Mit der Übersetzung des Pentateuch und von Passagen aus dem Talmud, die für die Rechtsprechung wichtig waren, mit Schriften zur Apologetik, also der wissenschaftlich-rationalen Absicherung von Glaubenslehrensätzen, vor allem mit der Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), die in Richtung beider Kulturen aufklärend wirkten und auf Verständigung zielten, begründete Mendelssohn einen Ruhm, der in ganz Europa wirksam war. Mirabeau meinte nach der Lektüre von *Jerusalem*, daß das Buch in alle europäischen Spra-

chen übersetzt werden müsse, und Kant schrieb darüber an Mendelssohn: „Ich halte dieses Buch für die Verkündigung einer großen, obzwar langsam [...] fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andre treffen wird“.^x

Mendelssohns Wirken, nicht zuletzt die konkrete Unterstützung für jüdische Gemeinden außerhalb Preußens, die sich hilfeschend an ihn wandten, trug zum Zustandekommen der ersten modernen europäischen Gesetzeserlasse bei – 1791 in Frankreich unter Robespierre – mit denen die Ausnahmeregelungen gegen Juden aufgehoben wurden.^{xi} Seine Gemeinde ehrte ihn durch das Privileg der Befreiung von Abgaben sowie durch die Ernennung zu einem ihrer Schatzmeister und offiziellen Repräsentanten, und manche seiner Zeitgenossen nannten ihn den *dritten Moses*.^{xii}

Paßten die Schichten des neuen Privatunternehmertums und der Gebildeten schon nicht so recht ins damalige sozialstrukturelle Gefüge, so galt dies für die jüdische Bevölkerung noch auf eine andere Weise. Von Friedrich II. war 1750 eine neue allgemeine Regelung für das Leben der Juden in Preußen erlassen worden, das sogenannte *Generalreglement*. Mirabeau bezeichnete es später als mittelalterlich und eines Kannibalen würdig. Dem Generalreglement gemäß gab es in Preußen sechs Gruppen von Juden mit – in der Regel nach ökonomischer Nützlichkeit und nach Zahlungsfähigkeit – abgestuften Privilegien bzw. Beschränkungen des Wohn-, Arbeits-, Heirats- und Aufenthaltsrechts. Auch die Zahl der Juden in Preußen wurde beschränkt; in Berlin waren um 1750 152 Familien zugelassen. Um 1800 betrug ihre Zahl dort ungefähr 3.300, bei etwa 150.000 Einwohnern Berlins insgesamt. Das Höchste, was Moses Mendelssohn je erreichte, war der Status eines außerordentlichen Schutzjuden der dritten Kategorie; seine Frau Fromet, eine Tochter des Hamburger Unternehmers Gugenheim, und die Kinder der beiden konnten, falls Mendelssohn starb, sofort ausgewiesen werden. Mendelssohn selber erlangte jenen Status auch erst, nachdem er zwanzig Jahre in Berlin gelebt hatte und über die Landesgrenzen hinaus berühmt geworden war. Die Haltung der Obrigkeit gegenüber den Juden war ambivalent; so verweigerte Friedrich II. beispielsweise den Mitgliedern seiner *Akademie der Wissenschaften* zweimal und zunehmend verärgert darüber, daß man nicht schon beim ersten Mal seine Weigerung als endgültig verstanden hatte, die Bestätigung für die Aufnahme Mendelssohns in die Akademie. Andererseits schrieb Rahel Levin (1808): „Friedrich der Zweite zog uns in die Höhe in Europa. Wir hatten alle einen Teil an seinen Siegen, ... an seiner Einsicht: ich auch! ... er gab jeder Pflanze Raum, in seinem sonnezugelassenen Lande“.^{xiii}

Für die Forschung bietet jene kulturelle und soziale Formation aus frühem privatem Unternehmertum und Gebildeten, in deren Milieu Moses Mendelssohn wirkte, ein reichhaltiges Feld für eine Figurationsanalyse, wie sie Norbert Elias in seiner Analyse der höfischen Gesellschaft beispielhaft dargelegt hat und die bis heute auch für die Ideen- und Sozialgeschichte der Bildung und Erziehung ertragreich ist. Unter anderem lässt sich mit ihrem begrifflichen Instrumentarium die spezifische Motivlage aufsteigender sozialer Gruppen in historischen Situationen mit labiler Machtbalance analysieren – Gruppen, die aus dem Denken in Kasten ausbrechen, wie es sich beispielsweise in der Kategorisierung des jüdischen Bevölkerungsteils Preußens durch die Obrigkeit zeigte. Elias betont dabei stets den Aspekt ausgeprägterer und differenzierterer Formen affektiver Selbstkontrolle der aufstiegsorientierten Gruppen, mit denen diese ihren Anspruch auf politisch-kulturelle Führung legitimieren.^{xiv} Auch das aufklärerische Konzept einer Gesprächskultur Gebildeter und Gleichberechtigter lässt sich in diesem Rahmen interpretieren.

III.

Für die Art und Weise, wie Person und Werk Moses Mendelssohns schon von manchen seiner Zeitgenossen, in gewisser Hinsicht aber auch noch heute betrachtet werden, steht exemplarisch ein Passus aus Hettners Literaturgeschichte:

Mit Verwunderung nimmt man zur Kenntnis, „wie aus dem verachteten, in Schmutz und Elend verkommenen, von aller deutschen Bildung abgesperrten fremden Volkstamm plötzlich einer der geistvollsten und formvollendetsten deutschen Schriftsteller hervorgehen konnte“.^{xv}

Mendelssohn wird als aufklärerischer Denker gerühmt, der seinen christlichen Mitstreitern an philosophischem Vermögen und literarischer Brillanz in nichts nachstand. Kaum findet sich allerdings die Frage, ob und wie Elemente jüdischer Kultur in die Aufklärung – und darüber vermittelt in die Grundlagen unseres heutigen Bildungsverständnisses – eingegangen sind. Dieser Frage möchte ich anhand der besonderen Rolle nachgehen, die im späten 18. und auch noch im frühen 19. Jahrhundert bildungstheoretisch der Mündlichkeit und dem Gespräch beigegeben wurde.^{xvi} Für die folgende Skizze des Verhältnisses von Schriftlichkeit und Mündlichkeit in der jüdischen Kultur stütze ich mich auf die Einführung in die Lektüre des Talmuds von Marc-Alain Ouaknin.^{xvii} Ouaknin stammt aus Paris, ist Philosoph und Rabbiner und lehrt

seit einigen Jahren Vergleichende Literaturwissenschaft an der Bar-Ilan Universität in Israel. Er bezieht seinerseits die Erörterungen zur Talmudlektüre des französisch-jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas (1906-1995) programmatisch in seine Darstellung ein. Aspekte des Werks bzw. der Wirkungsgeschichte Mendelssohns stelle ich dem jeweils gegenüber.

1. Das Gesetz muß interpretiert werden

Das Judentum stützt sich außer auf die hebräische Bibel noch auf ein anderes Buch, nämlich den Talmud. Der Überlieferung zufolge wurden am Sinai die geschriebene und die mündliche Lehre der Tora gleichzeitig offenbart. Es heißt: „Moses harrte 40 Tage auf dem Berg aus. Tagsüber las er den geschriebenen Text, und nachts studierte er den mündlichen Kommentar [...] Er übersetzte die Sätze der Thora und erforschte die Buchstaben“.^{xviii} Der Überlieferung zufolge bestand Moses Aufgabe auf dem Sinai darin, die durch die Offenbarung gegebene Lehre fehlerfrei zu übermitteln.

Aus besonderen Gründen konnte der Text der Offenbarung nur in kommentierter Form tradiert werden: Als konsonantische Sprache verfügt das Hebräische nämlich über keinen Vokal, so daß es nicht möglich ist, die Wörter mit Gewißheit zu lesen. Ein und dasselbe Wort kann verschiedenen Sinn annehmen. Zudem finden sich im Hebräischen fünf Konsonanten, die bei der Lektüre helfen; wenn sie da sind, nennt man das Wort voll, fehlen sie, gilt das Wort als unvollständig. Es ist wichtig, daß in der mündlichen Übermittlung auch solche orthographischen Merkmale präzise tradiert werden. Und schließlich hat der biblische Text keine Interpunktion; es ist daher jeweils klärungs- und übermittlungsbedürftig, wo ein Satz aufhört, wo einer beginnt. Daß Mose die ganze Tora, von der es heißt: „Länger als die Erde ist ihr Maß und breiter als das Meer“, in vierzig Tagen erlernen konnte, wird damit erklärt, daß er auf dem Sinai auch die Schlüssel für ihre fehlerfreie Übermittlung, die Interpretationsregeln erhielt. Anschließend sorgte er für die Tradierung beider, der schriftlichen Offenbarung und der Details ihrer Erklärung.^{xix}

Diese wurden als mündliche Lehre von Generation zu Generation weitergegeben bis hin zur Talmudepoche, wo sie von den Gelehrten verschriftlicht und systematisiert wurden. Durch die Offenbarung der geschriebenen Lehre besaßen die Weisen ein methodologisches Werkzeug, das es erlaubte, über den Text hinauszugehen. D.h. die Tora enthält die Mittel ihrer eigenen Entwicklung, und zugleich ist der Text so geschrieben, daß er übersetzt, entfaltet, interpretiert werden muß. „Die Verwickeltheit des Textes ist in hohem Maße in der Absicht berechnet und

ausgearbeitet, den Leser zu befragen“; sie ist eine „Einladung zur Untersuchung, zur Entzifferung, zum Midrasch, die bereits eine Teilhabe des Lesers an der Offenbarung, der *Schrift* ist“.^{xx}

Über Jahrhunderte galt das Verbot, die mündliche Lehre aufzuschreiben; erst in einer Situation, in der die Tradition der mündlichen Überlieferung gefährdet schien,^{xxi} beschlossen die Lehrmeister, sie in eine geschriebene Form zu bringen, um sie nicht dem Vergessen anheimfallen zu lassen. Die Niederschrift der mündlichen Lehre begründete den Talmud. Er setzt sich zusammen aus Mischna und Gemara, Text und Kommentar, und regelt alle Bereiche der jüdischen Kultur und Lebensweise.

Es sind die Zeiten vor der Verschriftlichung der mündlichen Lehre im Talmud, an die Mendelssohn in seinem Werk *Jerusalem* erinnert. Die Verschriftlichung parallelisiert er mit der Erfindung des Buchdrucks und nimmt sie zum Anlaß grundlegender zeichentheoretischer Problematisierungen. Die Wiederbelebung der Mündlichkeit und des Dialogs beim Hineinleben in die religiöse Tradierung, bei deren Habitualisierung im geselligen Zusammenleben in der Gemeinschaft, ist für ihn Grundlage der geforderten Erneuerung der religiösen Erkenntnisse und Gesinnungen.^{xxii} Die entsprechenden Passagen klingen für unsere Ohren recht harmlos (jedenfalls, solange man sie nicht als generelle Kulturkritik liest) – damals müssen sie revolutionär gewirkt haben. Sie begründeten Heinrich Heines Vergleich Mendelssohns mit Luther: Mendelssohn habe den Talmud, den ‚Katholizismus der Juden‘ gestürzt – ein Vergleich, den Leo Löwenthal zurückweist:

„Heine wußte immer nur von der Gefahr des gesetzlichen Judentums, von seinen Erschwerungen und Erstarrungen, nichts von seiner Lebendigkeit, nichts von seiner Möglichkeit zur lebendigen Entwicklung. Der innerjüdische historische Zusammenhang, die lebendige Kontinuität jüdischer schriftlicher und mündlicher Lehre, zwischen Thora und Halacha ist von Heine vollkommen übersehen worden. Er hat geglaubt, daß der Talmud in denselben Geschichtszusammenhang hineingehört wie der Katholizismus.“^{xxiii}

Mendelssohn zufolge haben – wie „in den grauen Tagen der Vorwelt“ die Verschriftlichung des Gesetzes im Talmud – die Erfindung des Buchdrucks und die Ausbreitung gedruckter Schriften fundamentale Veränderungen der kulturellen Tradierung bewirkt, den Menschen völlig verändert und das ganze System der Erkenntnisse und Gesinnungen umgewälzt. Neben ersprießlichen Folgen sei daraus auch manches Übel hervorgegangen:

„Wir lehren und unterrichten einander nur in Schriften; lernen die Natur und die Menschen kennen nur aus Schriften; arbeiten und erholen, erbauen und ergötzen uns durch

Schreiberei; der Prediger unterhält sich nicht mit seiner Gemeinde, er liest oder deklamiert ihr eine aufgeschriebene Abhandlung vor. Der Lehrer auf dem Katheder liest seine geschriebenen Hefte ab. Alles ist toter Buchstabe, nirgends Geist der lebendigen Unterhaltung. Wir lieben und zürnen in Briefen, zanken und vertragen uns in Briefen, unser ganzer Umgang ist Briefwechsel [...]. Daher ist es gekommen, daß der Mensch für den Menschen fast seinen Wert verloren hat. Der Umgang des Weisen wird nicht gesucht; denn wir finden seine Weisheit in Schriften. [...] Mit einem Worte, wir sind litterati, *Buchstabenmenschen*“.^{xxiv}

Es läuft auf eine Kritik an Mißständen hinaus, wie sie Friedrich Paulsen später mit dem Wort Halbbildung bezeichnen wird.^{xxv} Mendelssohn legt im Weiteren dar, wie die Sprache ursprünglich entstanden sein mochte; wie sich allmählich das Bedürfnis entwickelte, einmal gebildete Zeichen zu fixieren, hörbare Zeichen auch sichtbar zu machen; wie daraus verschiedene Formen und Stufen der Abstraktion zwischen Zeichen und Bezeichnetem, Begriff und Vorstellung entstanden. Und wie trotz aller Bemühungen, die Verwechslung des Zeichens mit den Sachen zu verhindern, doch immer wieder den Zeichen selbst geheime Kraft, unerklärliche Realität zugesprochen wurde – die stete Wiederholung der Ursituation, des Tanzes ums goldene Kalb, und der stets wieder neu aufgenommene Kampf um Aufklärung und Reinigung der Begriffe.

2. Der Lehrer darf nicht alles sagen

Wenn auch die Vollständigkeit des Gesetzes nicht in Frage gestellt ist, so sperrt sich doch die Haltung der Talmudlehrmeister gegen eine Abgeschlossenheit und Endgültigkeit der Interpretation. Von einem bestimmten Punkt an muß der Meister sich zurückziehen und dem Schüler Platz machen, d.h. den Anspruch auf die Totalität des Wissens aufgeben. „Gott sagt zu Moses: Die Übermittlung hat stattgefunden, denn nun hast du einen Meister“. Moses' Nachfolger Joschua ist die Figur des Schülers, der zum Meister wird. Zahlreiche talmudische und andere exegetische Texte behandeln das Problem der Wissensübermittlung von einer Generation an die nächste und dadurch der Weiterentwicklung des Wissens. Der Schüler ist nicht der, der alles weiß, was der Lehrmeister gesagt hat, sondern der, der in der Lage ist, über das bereits Übermittelte hinauszugehen. Es geht nicht um eine passive Rezeption der Tradition. Vielmehr ist jeder Einzelne immer auch der Ort einer Schöpfung und Erneuerung des Wissens. „Die Versteinerung des erworbenen Wissens [...] ist keine Übermittlung“.^{xxvi} Um dem Schüler Platz zu machen, muß der Lehrmeister eine Haltung einnehmen, die nicht in Anspruch nimmt, Alles zu übermitteln. Vielmehr benötigt man Nicht-Gesagtes, damit aus Zuhören Denken wird, und damit die Wahrheit nicht die, die zuhören, überwältigt. Erst durch das Nicht-Gesagte entsteht der Ort für die Individualität des Anderen, des Schülers.

In der für die Aufklärung so wichtigen Debatte über das Verhältnis von Amtspflicht und Gewissensfreiheit nimmt Mendelssohn eine Position ein, die sich aus jener Auffassung speist. Es geht um die Frage, ob ein Amtsinhaber seine Stellung auch dann behalten darf, wenn seine Meinung nicht mehr mit der Lehre übereinstimmt, die vorzutragen er beauftragt ist. Kants Entscheidung lautet: Er kann seine abweichende Meinung öffentlich als Gelehrter vertreten; in seinem privaten Amt dagegen muß er konform gehen – wenn er auch den Auffassungen, die er zu vertreten hat, einen eigenen inneren Sinn beimessen darf. Mendelssohn geht darüber hinaus. Er befindet, daß unter bestimmten Bedingungen die abweichende Meinung im Amt vertreten werden darf: dann nämlich, wenn man von ihrer höheren moralischen Qualität überzeugt ist; wenn man bereit ist, vom Amt zurückzutreten und die eigene Auffassung den anderen nicht aufzudringen; wenn kein Dritter dabei Schaden erleidet.^{xxvii}

3. *Es gibt keine Synthese der Widersprüche*

Das hebräische Wort *Mahloquet* bezeichnet die streitbare Diskussion zwischen zwei Lehrmeistern um ein und dieselbe Sache. Die *Mahloquet* ist Indiz für die Offenheit und Unabgeschlossenheit der Textinterpretation. Es gibt bestimmte Gesetzeskategorien, die Polemiken zwischen den Talmudlehrmeistern ausgelöst haben. Ein Lehrmeister findet ein Gesetz gerechtfertigt, der andere nicht. Solche Diskussionen sind sehr häufig – ohne daß, so heißt es bei Maimonides, in diesen Diskussionen der Eine recht hat und der Andere unrecht.

Die beiden Teile des Talmud, *Mischna* und *Gemara*, also das niedergeschriebene mündliche Gesetz und sein Kommentar, repräsentieren dieses diskursive Element der *Mahloquet*. Beiden Texten eignet das Bemühen, die Lehre in einem mündlichen Duktus zu fixieren, um dem Gesetz seine Entwicklungsfähigkeit zu erhalten.

„Die *Gemara* bezieht sich zunächst einmal auf die berichteten Gesetze als endgültige, sucht deren Ursprung und wählt zwischen verschiedenen vorgeschlagenen Erklärungen, bis sie eine gefunden hat, die allen Einwürfen widersteht. Oft führt sie vor, daß das von der *Mischna* gegebene Urteil unvollständig, dunkel und widersprüchlich ist und nicht auf alle Fälle angewendet werden kann. Man setzt der *Mischna* eine *Mischna* selben Datums oder älter entgegen, die genausoviel oder mehr Autorität als sie selbst hat und die genau das Gegenteil sagt. Daher die große Vielzahl von Hypothesen; die Diskussionen gewinnen an Ausdehnung und Tiefe bis zur vollständigen Erhellung des Textes“.^{xxviii}

Solche diskursiven Elemente finden sich auch in der Art und Weise, wie Friedrich Schleiermacher in den pädagogischen Vorlesungen den Gegenstand einer Theorie der Erziehung kon-

stituiert: Sie verdankt sich auch bei ihm stark der eingangs angesprochenen Gesprächskultur des späten 18. Jahrhunderts, nicht zuletzt dem Salon der Henriette Herz, in dem Schleiermacher häufig zu Gast war. Seine Vorlesungen zeichnet ein erörterndes Vorgehen aus, so dass der Text zunächst weitschweifig erscheint, das tatsächlich aber den Raum der begrifflichen Entfaltung und Argumentation überhaupt erst eröffnet.^{xxix}

Schon bei Mendelssohn sind oft wirkliche Unterredungen die Quelle seiner Schriften. Im Vorwort seines Buchs *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* erläutert er als Anlaß der Schrift, seinen heranwachsenden Sohn „frühzeitig zur vernünftigen Erkenntnis Gottes anzuführen“. An den regelmäßigen Unterhaltungen und Unterweisungen nahmen außer dem Sohn auch Mendelssohns Schwiegersohn und ein weiterer Jüngling teil:^{xxx}

„Diese drei Jünglinge von schätzbaren Geistesgaben und noch beßrem Herzen besuchten mich in den Morgenstunden; wir unterredeten uns von den Wahrheiten der natürlichen Religion, und wenn ich dazu aufgelegt war, hielt ich ihnen zusammenhangende Vorlesungen über einen und den andern Punkt aus derselben, aber, wie leicht zu erachten, ohne allen Schulzwang. Sie hatten die Freiheit, mich zu unterbrechen, Einwürfe vorzubringen, sie unter sich zu beantworten, und ich brach zuweilen meinen Diskurs ab, um sie unter sich streiten zu lassen. Auf solche Weise sind die Aufsätze entstanden“.^{xxx1}

Die *Morgenstunden* kennzeichnet, wie viele seiner Werke, der Duktus mündlicher Erörterung, des Gesprächs, den Mendelssohn mit Bedacht wählte und weiterentwickelte. Bei seinen Zeitgenossen brachte ihm dies noch einen weiteren Namen ein: den eines *deutschen Sokrates*. Vom sokratischen Dialog unterscheidet sich die *Mahloquet* möglicherweise in einem Punkt, dem genauer nachgegangen werden müßte als ich es hier tun kann. Wie zwischen Wygotski und Piaget besteht zwischen Mendelssohn und Rousseau eine Differenz im Verständnis von der Funktion des Diskurses. In der talmudischen Tradition dienen Dialoge, Gespräche, Fragen und Antworten keineswegs dazu, nach Art der Mäeutik das, was im Schüler unbewußt schon schlummert, ans Licht zu bringen. Unterricht wird vielmehr verstanden als Diskurs, in dem „der Meister dem Schüler das beibringt, was der Schüler noch nicht weiß“.^{xxxii} Der talmudische Dialog, die *Mahloquet*, „läuft nicht auf die Synthese, die Einheit, die Eine Wahrheit hinaus“; es gibt „keinen dritten Term, der die Widersprüche unterdrücken würde“. In diesem Sinne lehrt der Talmud das In-Gemeinschaft-Denken, die Diskussion als Weg der Wahrheitssuche. Fragen und Antworten „haben nicht zum Ziel, daß man sich auf eine Wahrheit [...] einigt“.^{xxxiii}

Das Prinzip des Interpretationspluralismus existiert in der Hermeneutik der rabbinischen Bibelauslegung schon vor der Verschriftlichung des Talmud. Wenn zwei Rabbinen zu einer Schriftstelle bis zuletzt gegenteiliger Meinung blieben, dann gab es keine übergeordnete Instanz, die einer Auslegung den Wahrheitszuschlag gegeben hätte; man ließ den Dissens gelten. Hier besteht eine Differenz zu jener Auffassung, die auch bei Habermas eine Rolle spielt, wonach bei der Konsensbildung der Zwang des besseren Arguments anzuerkennen sei.^{xxxiv} – Marianne Schuller weist für die Zeit um 1800 das Vorliegen zweier unterschiedlicher, wenn nicht gegensätzlicher Dialogauffassungen auf. Sie zeigt am Hermeneutikverständnis Schleiermachers, daß dieser den Dialog, etwa im Briefwechsel, auf Sinnverstehen richtet: „Damit ist der Grundstein für die ‚herrschaftsfreie Kommunikation‘ gelegt.“ Sie zeigt aber auch, daß dabei notwendig „Ausschlüsse und Grenzziehungen“ produziert werden: „Nicht nur lebt dieser Dialog aus der Spannung zwischen ‚wahr‘ und ‚falsch‘, sondern er bringt auch die machtfunktionale Teilung der Menschheit in ‚Verständige‘ und ‚Unverständige‘ hervor“. Es gibt aber noch einen anderen Typ dialogischen Schreibens, das nicht primär oder nicht allein „auf Sinnverstehen und die spekuläre Einheit des Sinns gerichtet ist“. Dieses Schreiben zielt auf eine Dialogizität, welche das Fremde, die Differenz, die Abwesenheit von Einheit bestätigt und „gerade aus dieser Differenz den Anlaß zum Schreiben“ zurückgewinnen will. Dieses andere Dialogverständnis wird ebenfalls an Beispielen umrissen – Bettine von Arnim, Rahel Levin Varnhagen und für das 20. Jahrhundert Franz Kafka.^{xxxv} Daran, daß es in die philosophische und literarische Diskussion der Aufklärung Eingang fand, hatte Mendelssohn grundlegenden Anteil.

Vor einem vergleichbaren Hintergrund ist eine Stelle in *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen* zu lesen – jener Schrift, die zu Mendelssohns Lebzeiten seine populärste war. Darin setzt er sich mit der Frage auseinander, wie zwischen widerstreitenden Meinungen nach Recht und Billigkeit entschieden werden kann: „Ein Krieg, der auf beiden Seiten gerecht ist, ein allgemeiner Krieg aller moralischen Wesen, wo jedes in Wahrheit das Recht auf seiner Seite hat [...]: was kann ungereimter sein?“^{xxxvi} Und:

„Wo die Meinungen der Rabbiner geteilt sind, kann jeder Jude, der ungelehrte sowohl als der gelehrte, diesem oder jenem beistimmen ... [Diese sowohl wie jene sind Worte des lebendigen Gottes] sagen die Rabbiner in solchen Fällen sehr weislich: obgleich dieser Satz von so manchem, der den Sinn desselben nicht einsieht, verspottet und so vorgestellt wird, als leugnete man das *principium contradictionis*. Die Christen sehen nunmehr gar wohl ein, wieviel Menschenblut verschont geblieben wäre, wenn sie sich jederzeit an diesen Satz gehalten hätten“.^{xxxvii}

Erst im Reich der Wahrheit könnten Recht und Billigkeit des Anspruchs zweier streitenden Parteien auf ein und dieselbe Sache jenseits allen Zweifels klargestellt werden. Im Diesseits jedoch gebe es nur eine Möglichkeit: die bedingungslose Befolgung der Gesetzeslehre. Diese Auffassung wird nicht allein auf das mosaische Gesetz bezogen, sondern, wie in Mendelssohns Skizze über Leben und Werk des Sokrates nachzulesen ist, auch auf die Republik und allgemein schließlich auf das Sittengesetz.^{xxxviii}

Bei einer sozialgeschichtlichen Standortbestimmung erweist sich, daß diese Überlegungen damals weit über die spezifischen Problemlagen der jüdischen Minderheit hinaus generalisierbar waren. Dies hängt mit den Besonderheiten der damaligen Epoche, dem Umbruch vom Feudalabsolutismus zum Kapitalismus und zur bürgerlichen Gesellschaft zusammen. Das Aufbrechen festgefüger Sozialstrukturen und traditioneller Lebenswelten rief tiefgreifende Sinnkrisen hervor; die Verschiedenheit von Standpunkten und Interessen trat ans Licht; Unvereinbarkeiten in gesellschaftspolitischen Perspektiven wurden deutlich – Faktoren, die der Erkenntnis den Boden bereiteten, daß die Möglichkeit absoluter Gerechtigkeit im Diesseits eine Fiktion sei. Die Antwort, die für Mendelssohn aus kultureller Tradition nahelag, ließ sich verallgemeinern: der Sinn der Geschichte, die Rolle des Individuums darin mußten neu interpretiert werden. Die Individuen mußten in die Lage versetzt werden, daran praktisch teilzuhaben, mußte, mit einem Wort, erzogen werden. Die Aufgabe der Erziehung lag in der Befähigung des Einzelnen, sich den Gesetzen als mündiger Mensch zu unterwerfen – den Gesetzen der Religion *und* denen der Republik – eine Grundüberzeugung vieler Aufklärer.

4. Du sollst Dir kein Bild machen

Will man dem Rechnung tragen, daß die Interpretation von Texten ein unabschließbarer Prozeß ist, so ist eine Differenzierung zwischen Zeichen und Bezeichnetem und eine Bewußtheit über die Materialität der Symbole vonnöten. Ihre Materialität wahrt den Symbolen ihre Eigenständigkeit, die Möglichkeit, ihre Bedeutung zu erneuern. Die Beziehung zwischen den Begriffen, der Sinn der Symbole, wird durch das Sprechen konstituiert. Das Gespräch bewahrt den Text vor eindeutiger Interpretation. Es rettet ihn – so eine Formulierung von Levinas – „vor seinem Unglück als Buch“.^{xxxix} Wird die Interpretationshaltung hingegen von dem Anspruch getragen, sich zu bemächtigen, dann nimmt der Text Form und Status eines Idols an. Seine Sprache wird totalitär und erstarrt in ein für allemal eingesetzten Bedeutungen. Diese Falle der Idolatrie – die Illusion von einem Besitz an Sinn – gilt es zu vermeiden. Ouaknin

zufolge haben alle Lehrmeister des jüdischen Glaubens dies begriffen, von den Propheten bis zu den heutigen Lehrmeistern.^{x1}

Man stelle sich vor, so Mendelssohn, ein schreibunkundiger Fremder würde plötzlich aus seinem Weltteil in einen bilderlosen Tempel in Europa versetzt. Nur auf einer Wand fände er einige wie zufällig hingezzeichnete Schriftzüge. Dann jedoch sähe er, wie die ganze Gemeinde diese ehrfürchtig anbetet. Nun laßt ihn, wieder daheim, seinen Landsleuten von den vorgefundenen Religionsbegriffen Bericht abstaten. Werden sie, fährt Mendelssohn fort, den Aberglauben ihrer Mitmenschen, welche schwarze Züge auf weißem Grund anbeten, nicht belachen und bedauern? Um zu beurteilen, ob Bilder den Geist der Schrift haben oder in Abgötterei ausgeartet sind, müsse man sich hüten, alles mit heimischen Augen zu sehen, sondern sich mit den Begriffen einer Nation sehr genau vertraut machen.^{xii} Eine Auffassung wie diese zielt darauf, das Gegebene neu zu bestimmen, stets auch andere Auslegungen für möglich zu halten. Subjekt solchen Denkens sind Individuen und Zwischengruppen mit uneindeutigem Status, im Prozeß der Neubestimmung auch ihrer eigenen Position. So zu denken, ist nur nötig, wenn man nicht mehr auf die alte Rolle festgelegt werden will.

5. Jeder Mensch soll seine Eigenschaft vollkommen machen

Das Verdikt gegen die Verwechslung des einmal getroffenen Urteils mit der Realität des Möglichen gilt in allen personalen Beziehungen, vor allem im Verhältnis des Erziehers gegenüber seinem Zögling, des Lehrers gegenüber seinen Schülern. Bei Levinas heißt es: Das persönliche, subjektive Verhältnis zum Text ist die eigentliche Bedeutung des von der Offenbarung Bezeichneten.

„Alles geschieht, als sei die Vielfalt von Persönlichkeiten – wäre das nicht der eigentliche Sinn des Persönlichen? – die Bedingung für die Fülle der ‚absoluten Wahrheit‘, als würde jeder Mensch durch seine Einzigartigkeit die Offenbarung eines einzigartigen Aspektes der Wahrheit sichern, und gewisse Seiten (dieser Wahrheit) hätten sich niemals offenbart, wenn bestimmte Persönlichkeiten in der Menschheit gefehlt hätten.“^{xliii}

An die Tradition dieser Deutungskultur knüpft Mendelssohn an, und hier liegen auch Wurzeln des bildungstheoretischen Denkens Wilhelm von Humboldts, der ebenfalls in seinen jungen Jahren durch die Kultur der Berliner Salons geprägt wurde. Dies wäre an einer Reihe von Aspekten im einzelnen zu erarbeiten, etwa am Beispiel von Humboldts Auffassung über die letzte Aufgabe unseres Daseins – „dem Begriff der Menschheit in unsrer Person [...] einen so großen Inhalt als möglich zu verschaffen [...] durch die Verknüpfung unsres Ichs mit der Welt zu der allgemeinsten, regesten und freiesten Wechselwirkung“ – oder auch anhand der Rolle,

die er mündlichen Vorträgen, Erörterungen, für Wissensentwicklung und die Entstehung neuen Wissens beimißt, oder schließlich durch Vergleich des Humboldtschen Topos von der ‚harmonischen Ausbildung aller Fähigkeiten‘ des Individuums mit Mendelssohns Bildungsauffassung.^{xliii}

Mendelssohn über den Sinn der Bildung: „Jeder einzelne Mensch geht seinen ihm eigenen Gang, folgt einer ihm allein von der Vorsehung angewiesenen Reihe von Berufen und Widmungen“. „So wie das Subject, der Mensch, durch Gattung, Art, Classe und Geschlecht, bis auf das Individuum herunter, näher bestimmt wird; so modificirt sich auch Beruf und Widmung“. Die Bestimmung des Menschen, die gemeinsame Bestimmung aller, besteht in der „Übung, Entwicklung und Ausbildung aller menschlichen Kräfte und Fähigkeiten“. Je entschiedener der Mensch seine Individualität ausprägt, desto mehr nähert er sich der Vollkommenheit an.^{xliiv} Das Geschlecht, die Klasse, der Stand, der Beruf, dem das Individuum angehört, sind gewissermaßen Stufen seiner Auslegung und Selbstausslegung; als Bedeutungen und Zuschreibungen erschöpfen sie ihn nicht.

IV.

Die Entstehung einer aufklärerischen Gesprächskultur setzt das Vorhandensein besonderer sozialstruktureller Bedingungen voraus. Nicht zuletzt scheint das Interesse von Minoritäten und Außenseitern daran erforderlich, die bestehenden Muster sozialer Beziehungen und gesellschaftlicher Ordnung neu zu definieren, sie dadurch, daß über sie gesprochen wird, zur Disposition zu stellen. Für die reformorientierten christlichen neobürgerlichen Schichten, die um 1800 in Deutschland in der Lage von Minderheiten waren, stellten die ihrerseits an Aufklärung und Reform sowie an politischer und sozialer Teilhabe interessierten Wortführer des Judentums daher eine willkommene Ergänzung dar.

ⁱ H. Knobloch: Herr Moses in Berlin. Ein Menschenfreund in Preußen. Das Leben des Moses Mendelssohn. Berlin 1987, S. 267, grundlegend außerdem Alexander Altmann: Moses Mendelssohn. A Biographical Study. The University of Alabama Press 1974.

ⁱⁱ Vgl. dazu Deborah Hertz: *Die jüdischen Salons im alten Berlin*. Frankfurt am Main 1991.

ⁱⁱⁱ Vgl. J. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. (1962) Darmstadt, Neuwied 1986, S. 69f.

^{iv} Vgl. J. Kocka: *Bürgertum und Bürgerlichkeit als Probleme der deutschen Geschichte vom späten 18. zum frühen 19. Jahrhundert*. In: ders. (Hrsg.): *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*. Göttingen 1987, S. 23f.

^v Vgl. als eine präzise zeitgenössische Darlegung der ökonomischen Voraussetzungen gesellschaftlichen Aufstiegs durch Bildung sowie staatsbürgerlicher Emanzipation der Juden um 1800 Friedrich Gedike: 26. Brief. In:

ders.: *Über Berlin. Briefe von einem Fremden in der Berlinischen Monatsschrift 1783-1785*. Herausgegeben von H. Scholtz. Berlin 1987, S. 141ff.

^{vi} Vgl. die Einleitung des Herausgebers in Moses Mendelssohn: *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt 1971ff., Bd. 6, 2.

^{vii} N. Elias: *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. (1969). Frankfurt am Main 1983, S. 325.

^{viii} Dies gilt wohl, auch wenn man in Rechnung stellt, daß in der traditionellen jüdischen Kultur Lernen und Studium, Gelehrsamkeit im Sozialprestige höher als Reichtum rangieren; vgl. M. Zborowski, E. Herzog: *Das Schtetl. Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden*. (1952) München 1991, S. 52ff.

^{ix} Vgl. S. Hensel: *Die Familie Mendelssohn 1729 bis 1847. Nach Briefen und Tagebüchern*. Berlin 1900, 10. Auflage, zit. nach Knobloch a.a.O., S. 48.

^x Zit. nach Knobloch a.a.O., S. 320.

^{xi} Ältere Gleichstellungsgesetze bestanden im Großherzogtum Toskana seit dem späten 16. Jahrhundert. Kritisch zur weiteren Entwicklung, der Einschränkung der Gleichberechtigung durch Sondergesetze unter Napoleon, H. M. Graupe: *Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650-1942*. Hamburg 1969, S. 158ff.

^{xii} Der zweite war Moses Maimonides, jüdischer Philosoph im 12. Jahrhundert.

^{xiii} Zit. nach Knobloch a.a.O., S. 247.

^{xiv} Vgl. Elias, *Höfische Gesellschaft*, a.a.O., S. 327ff. Zur historisch bedingten besonderen Stellung der Gebildeten zur politischen Macht im Rahmen des Judentums vgl. Ernest Jouhy: *Vielfalt der Kulturen – Einheit der Bildung. Ein Beispiel: Judentum*. In: H.-E. Tenorth (Hrsg.): *Allgemeine Bildung. Analysen zu ihrer Wirklichkeit, Versuche über ihre Zukunft*. Weinheim 1986, S. 271ff.

^{xv} H. Hettner: *Geschichte der deutschen Literatur im Achtzehnten Jahrhundert*. (3. Aufl. 1879) Überarbeitete Neuauflage in 2 Bänden. Berlin, Weimar ²1979, Bd. 1, S. 498.

^{xvi} Vgl. I. Lohmann: *Bildung, bürgerliche Öffentlichkeit und Beredsamkeit. Zur pädagogischen Transformation der Rhetorik zwischen 1750 und 1850*. Münster, New York 1993.

^{xvii} M.-A. Ouaknin: *Das verbrannte Buch. Den Talmud lesen*. Weinheim, Berlin 1990.

^{xviii} So heißt es im Midrasch, dem direkten exegetischen Kommentar zur Bibel; zitiert nach Ouaknin a.a.O., S. 25.

^{xix} „Nach orthodoxer Tradition ist die Thora dem Mose von Gott unmittelbar geoffenbart, gewissermaßen diktiert worden, die übrigen Verfasser seien vom Geiste Gottes erfüllt gewesen. Gewiß werden in der jüdischen Theologie die Forschungen der historisch-kritischen Bibelwissenschaft anerkannt. Aber für den gläubigen Juden hat diese kaum Bedeutung“, erläutert H.-J. Gamm: *Das Judentum. Eine Einführung*. Frankfurt a.M. 1979, S. 37. Die Schriftlegung der Bibel geschah historisch erst viel später; die Zahl 40, die für die Dauer der Übermittlung am Sinai angenommen wird, hat einen rein symbolischen Wert.

^{xx} Vgl. Ouaknin a.a.O., S. 26ff, mit Rekurs auf eine Formulierung von Levinas.

^{xxi} Vgl. dazu die Erläuterungen bei S. Ph. de Vries: *Jüdische Riten und Symbole*. (1927/32) Reinbek bei Hamburg 1990, S. 332; M. Mendelssohn: *Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum*. (1783) In: ders.: *Schriften über Religion und Aufklärung*. Hg. von M. Thom. Darmstadt 1989, S. 420f.

^{xxii} In diesem Zusammenhang ist die Frage aufgeworfen worden, welche Konsequenzen für das Zeichenverständnis sich daraus ergeben, daß das Judentum „eine lebenslange Einübung in den Umgang mit Signifikanten“ ist, unter denen etliche wichtige sind, die zwar als solche wahrgenommen, aber nicht auch auf der Wahrnehmungsebene mit ihren Signifikaten verbunden werden können; vgl. E. Gütgemanns: *Aspekte jüdischer Semiotik*. In: P. Schmitter, H. W. Schmitz (Hrsg.): *Innovationen in Zeichentheorien*. Münster 1989, S. 54, 58.

^{xxiii} L. Löwenthal: *Judentum und deutscher Geist*. In: ders., *Schriften* Bd. 4. Frankfurt a.M. 1984.

^{xxiv} M. Mendelssohn: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. In: ders.: *Schriften über Religion und Aufklärung*, hg. von M. Thom, Darmstadt 1989, S. 421f.

^{xxv} F. Paulsen: *Bildung*. In: W. Rein (Hg.): *Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik*. Langensalza 1903, S. 658-670.

^{xxvi} Levinas, zit. nach Ouaknin, S. 35; zum Folgenden vgl. Ouaknin, S. 37ff.

^{xxvii} M. Mendelssohn: *Öffentlicher und Privatgebrauch der Vernunft*. In: *Gesammelte Schriften* a.a.O. Bd. 8; vgl. dazu auch Habermas, *Strukturwandel*, S. 127 ff., N. Hinske: *Einleitung*. In: ders. (Hrsg.): *Was ist Aufklärung*. Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift. Darmstadt 1973, S. XLVIff.

^{xxviii} Ouaknin, S. 58f.

^{xxix} Vgl. F. Schleiermacher: *Pädagogische Schriften*. 2 Bde., hg. von E. Weniger und Th Schulze. (1957) Düsseldorf, München 1984.

^{xxx} Mit Rekurs auf die ältere Literatur vermutet Knobloch, S. 346, in diesem dritten Jüngling den damals 16 oder 17 Jahre alten Wilhelm v. Humboldt. Durch die Untersuchung von P. Honigmann: *Der Einfluß von Moses Mendelssohn auf die Erziehung der Brüder Humboldt*. In: Mendelssohn-Studien. Beiträge zur neueren deutschen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Bd. 7, hg. von C. Lowenthal-Hensel und R. Elvers, Berlin 1990, ist diese Vermutung aber inzwischen widerlegt.

^{xxx}ⁱ M. Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*. (1785) In: ders., Schriften, a.a.O., S. 470.

^{xxx}ⁱⁱ Ouakin a.a.O., S. 215 mit Rekurs auf den Talmudtext *Baba Metsia*, Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 409f über die Differenz zwischen vernunftgegründeten und beobachtungsgegründeten Wahrheiten; nur die ersteren sind dem sokratisch-mäeutischen Wege zugänglich.

^{xxx}ⁱⁱⁱ Ouaknin a.a.O., S. 212ff.

^{xxx}^{iv} Vgl. J. Habermas: *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*. In: ders., N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a.M. 1971, S. 137.

^{xxx}^v M. Schuller: *Im Unterschied. Lesen/ Korrespondieren/ Adressieren*. Frankfurt am Main 1990, S. 127ff, 143ff, hier 136f; vgl. dies.: ‚*Fremdsein ist gut.*‘ *Das Schreibprojekt Rahel Levin Varnhagens und die Frage nach der jüdischen Texttradition*. In: I. Lohmann, W. Weiße (Hg.): *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung*. Münster, New York 1994, S. 117-124.

^{xxx}^{vi} M. Mendelssohn: *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen*. (1767) In: ders., Schriften, a.a.O., S. 280

^{xxx}^{vii} Mendelssohn in einem Brief an Wolf, 1782. In: *Moses Mendelssohn. Der Mensch und das Werk. Zeugnisse/ Briefe/ Gespräche*. Hg. von B. Badt-Strauss. Berlin 1929, S. 202; vgl. Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 419.

^{xxx}^{viii} Vgl. Mendelssohn, *Phädon*, S. 197ff, 280ff, *Jerusalem*, S. 436ff.

^{xxx}^{ix} Vgl. Ouaknin, S. 215, das Levinas-Zitat nach S. 218.

^{xl} Ouaknin a.a.O. S. 103. Das Bilderverbot ist ein Kernbestandteil der jüdischen Religion, ist aber auch in säkularen Kontexten wie z.B. im Denken Adornos gegenwärtig; vgl. Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main 1970, S. 203ff.

^{xli} Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 432.

^{xlii} E. Levinas, zit. nach Ouaknin a.a.O. S. 96.

^{xliii} W. v. Humboldt: *Theorie der Bildung des Menschen* (1793), vgl. dens.: *Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin* (1810). In: ders.: *Schriften zur Anthropologie und Bildungslehre*. Hg. von A. Flitner. Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1984, S. 28f, 86f.

^{xliiv} Vgl. *Mendelssohn's Anmerkungen zu Abbt's freundschaftlicher Correspondenz*, zit. nach: Mendelssohns Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? oder Über die Aktualität Mendelssohns. In: *Ich handle mit Vernunft... Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung*. Hg. von N. Hinske, Hamburg 1981, S. 97f. – Zu den Besonderheiten der geschichtsphilosophischen Auffassungen Mendelssohns vgl. *Moses Mendelssohn: Jerusalem*. In: ders., *Schriften zur Psychologie und Aesthetik sowie zur Apologetik des Judentums*. Hg. von M. Brasch. Leipzig 1880, 425f.