

MENORA

JAHRBUCH FÜR DEUTSCH-JÜDISCHE GESCHICHTE 2005/2006

BAND 16

MOSES MENDELSSOHN, DIE AUFKLÄRUNG UND DIE ANFÄNGE DES DEUTSCH-JÜDISCHEN BÜRGERTUMS

IM AUFTRAG DES
MOSES MENDELSSOHN ZENTRUMS FÜR
EUROPÄISCH-JÜDISCHE STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VON
JULIUS H. SCHOEPS, KARL E. GRÖZINGER
UND GERT MATTENKLOTT

PHILO

François Guesnet

Moses Mendelssohns Tätigkeit als Fürsprecher im Kontext jüdischer politischer Kultur der frühen Neuzeit

Moses Mendelssohns überragende Bedeutung als Philosoph und Autor ist Gegenstand ungezählter Abhandlungen geworden. Weniger Beachtung hat seine Tätigkeit als Fürsprecher gefunden, obwohl sich auch hier Mendelssohns Originalität und die epochale Bedeutung seines Wirkens spiegelt. Der Mendelssohnschen Fürsprache sind deshalb die folgenden Überlegungen gewidmet. Sie haben das Ziel, Mendelssohns Handeln durch das Prisma der jüdischen politischen Kultur in einer Phase weitreichender Veränderungen der europäisch-jüdischen Lebenswelt zu betrachten. Diese ungewohnte Kontextualisierung soll ohne die Vorstellung grundlegend neuen Quellenmaterials auskommen, bietet ungeachtet dessen aber neue Einsichten. In einem ersten Schritt soll die jüdische Fürsprache in der frühen Neuzeit als wesentliches Element der jüdischen politischen Tradition beschrieben werden. Anschließend soll dargelegt werden, inwiefern Moses Mendelssohns publizistisches Engagement als Einsicht in die Begrenzungen der traditionellen Fürsprache und Versuch ihrer Weiterentwicklung betrachtet werden kann.

Die jüdische Fürsprache

Die Fürsprache und ihre Erscheinungsformen ist eines jener Prismen, in denen sich die Geschichte der europäischen Judenheiten in ihrer Komplexität wie auch in ihren Konstanten bricht. In der Kontinuität und in den Veränderungen der wenigen wesentlichen Elemente dieses politischen Instruments im Verlauf sehr großer Zeiträume liegt ihr Potential als Gradmesser für die

Charakteristika und die Veränderungen in der politischen Kultur der Juden als religiöser Minderheit – was sie in der europäischen Geschichte ausnahmslos waren.¹ Wir haben die Möglichkeit, uns dieses Gradmessers zu bedienen, um relevante Aspekte der jüdischen Vergangenheit zu betrachten und zu interpretieren. Gerade die Möglichkeit der Betrachtung dieser langen Zeiträume verweist auf eines der zentralen Merkmale der Geschichte der Juden überhaupt: Durch intertextuelle und transepocheale Bezugnahme werden enorme Zeiträume überwunden, es entsteht ein von außen wie aus der Binnenperspektive kontinuierlich benennbares historisches Kollektiv, das der Juden. Was ist Fürsprache? Der hebräische Begriff, *shtadlanut*, leitet sich vom Verb *shidel* (überreden, beeinflussen) bzw. *lehishtradel* (sich bemühen) ab. Zunächst bedeutet das Wort nicht viel mehr als die persönliche Intervention eines hierfür bestimmten Gesandten einer Gemeinde, dem *shtadlan*, vor einer übergeordneten Machtinstanz. Diese Intervention konnte unterschiedlichste Anlässe haben, jedoch verbindet sich mit ihr häufig ein Moment der Gefährdung, der es abzuwenden galt. Im Mittelalter und in der frühen Neuzeit waren dies Austreibungen, Auseinandersetzungen mit der christlichen Handelskonkurrenz, Angriffe durch christliche Kleriker, Ritualmordvorwürfe, Begehrlichkeiten von Territorialfürsten oder auch Willkürmaßnahmen von königlicher oder kaiserlicher Seite selbst. Es handelt sich um ein zu allen Epochen und in allen Regionen funktionierendes Institut jüdisch-nichtjüdischer Beziehungen, in dem weniger die nur ungenau faßbaren Größen wie Identität oder Selbst- und Fremdbild eine Rolle spielen, sondern ein konkreter Handlungsablauf, in dem ausschließlich die Interessen der an diesem Vorgang Beteiligten vorgebracht werden. Es gibt Beispiele für gescheiterte Fürsprache, es gibt Beispiele für wichtige Erfolge. Wesentlich erscheint, daß sich im Akt der Fürsprache und im Fürsprecher sich ein jüdisches Kollektiv konstituiert. Der Fürsprecher wird sowohl von der mandatierenden Gemeinde als auch vom Adressaten der Fürsprache, in der Regel einer nichtjüdischen Herrscherpersönlichkeit, als Medium begriffen. Nicht

in eigener, persönlicher Angelegenheit spricht er vor dem Thron, sondern für andere. Auch die Stellungnahme des Herrschers bezieht sich nicht auf die Person des Fürsprechers, sondern auf jenes Kollektiv. Der Akt der Fürsprache ermöglicht diese symbolische Kommunikation zwischen einem Herrscher oder einer Herrscherin auf der einen und der Gemeinde auf der anderen Seite, und ist somit unmittelbarer Ausdruck einer spezifischen politischen Kultur. Zudem hat der Vorgang für die jüdische Seite in der Regel eine große politische, häufig existentielle Tragweite. Das Auftreten, die Vertrautheit mit den Gepflogenheiten im Umfeld des Adressaten der Fürsprache, sowie die Gewandtheit und Weltläufigkeit des Fürsprechers spielten eine große Rolle in dessen Auswahl.

In der frühen Neuzeit

Groß ist die Zahl von Fürsprechern in der europäischen jüdischen Geschichte, konnte doch keine Gemeinde auf dieses politische Instrument zur Wahrung ihrer Interessen oder auch ihrer vitalsten Bedürfnisse verzichten. Ausführliche oder präzise Schilderungen ihres Vorgehens sind jedoch gleichermaßen für die Zeit der frühen Zerstreuung noch die nachfolgenden Jahrhunderte selten. Natürlich kann man die Ester-Legende als ein Ur-Narrativ der Fürsprache, wie auch der politischen Kultur einer religiösen Minderheit im allgemeinen betrachten. Den frühesten historisch verbürgten Bericht über die Fürsprache für eine jüdische Diaspora-Gemeinde ist durch Philo von Alexandria in seiner Beschreibung der Delegation der alexandrinischen Judenheit zum römischen Kaiser Gaius Caligula im Jahr 40 u. Z. auf uns gekommen. Erst zu Beginn der frühen Neuzeit treten jedoch in der historischen Überlieferung wieder Gestalten hervor, deren Wirken eine genauere Beschreibung der Fürsprache ermöglichen. Zwei exponierte Fürsprecher sollen im folgenden kurz geschildert werden. Es wird sich zeigen, daß Moses Mendelssohn zunächst auf die durch diese Fürsprecher praktizierte traditionelle Form der Fürsprache zurückgriff. Vor diesem

Hintergrund erscheint es besonders bemerkenswert, daß es eine an ihn herangetragene Bitte um Fürsprache war, die Mendelssohn zu einer Neubestimmung der Wege politischer Einflußnahme bewegte. Diese Reorientierung, die in unmittelbarer Auseinandersetzung mit Menasseh ben Israel (1604–1657), einem seiner Vorläufer als Fürsprecher stattfand, kann als Ausdruck einer epochalen Wende in der Geschichte der politischen Kultur der europäischen jüdischen Geschichte betrachtet werden.

Am Ausgang des christlichen Mittelalters tritt mit Josel von Rosheim eine singuläre Persönlichkeit der Geschichte der Juden in Europa hervor, der über einen längeren Zeitraum in seine Funktion als Fürsprecher der Juden im Heiligen Römischen Reich hineinwuchs.² Nachdem er als Vertreter der elsässischen Gemeinden in einer die Landjudenschaft betreffenden Angelegenheit an den kaiserlichen Hof gesandt worden war und dort sein Geschick als Fürsprecher unter Beweis gestellt hatte, bemühten sich immer wieder einzelne Gemeinden und Landjudenschaften darum, Josel als ihren Fürsprecher verpflichten zu können. Aufgrund seiner Fähigkeiten, seiner Prominenz und seines regelmäßigen Umgangs mit Kaiser Karl V. wurden ihm immer häufiger Fürspracheaufgaben von reichsweiter Bedeutung angetragen. Es ist ein von der Forschung nach wie vor ungeklärter Sachverhalt, ob Josel von Rosheim hierfür, wie immer wieder vermutet wurde, ein formelles Mandat durch eine Versammlung von Gemeindevertretern, Rabbinern und Gelehrten erhalten hat.³ Ein Schreiben mit Verhandlungsvorgaben für Josel aus dem Jahr 1551 stützt jedoch grundsätzlich die These einer Rückbindung der Interventionen Josels an die Gemeindeführungen im Reich. Es kann somit als unbestritten gelten, daß er in den späteren Jahren seiner Tätigkeit als „Regierer“, „Befehlshaber“ und „Anwalt“ der Juden im Reich sein Vorgehen zumindest mit den führenden Gemeinden abstimmte.⁴ Das Spektrum der Belange, derentwegen Josel von Rosheim bei Territorialfürsten und am kaiserlichen Hof intervenierte, umfaßt den gesamten Bereich obrigkeitlicher Einflußmöglichkeiten, die zu veranlassen und zu ka-

nalisieren die selbstgestellte Aufgabe des „Befehlshabers“ war. So stritt Josel 1530 mit Kirchenvertretern wegen der judenfeindlichen Schriften des Konvertiten Antonius Margaritha und erlangte 1543 vom Straßburger Magistrat ein Druckverbot der gleichfalls verhetzende Schrift Martin Luthers Von den Juden und ihren Lügen.⁵ Mehrfach intervenierte er bei verschiedenen Territorialherren wegen Ausweisungsverfügungen gegen einzelne jüdische Gemeinden, so in Sachsen (1536), Hessen (1539) und Prag (1542). Aus seiner Feder stammte eine 1530 beschlossene, reichsweit gültige Judenordnung, mit der Auswüchsen im jüdisch-nichtjüdischen Geschäftsumgang begegnet werden sollte.⁶ Mehrfach mußte Josel von Rosheim Glaubensgenossen zu Hilfe eilen, denen Ritualmordvorwürfe gemacht worden waren.⁷ Darüber hinaus verstand es Josel, politische Konstellationen im Reich zur Verbesserung der Stellung der Juden zu nutzen. So erließ Karl V. 1544 ein umfassendes und günstiges Judenprivileg, das durch eine freiwillige Kontribution der Juden des Reiches zum 1545 unternommenen Feldzug gegen den französischen Herrscher François I. zweifelsohne befördert worden war.⁸ In den folgenden Jahren intervenierte er mehrfach erfolgreich beim Kaiser zugunsten verfolgter Gemeinden.⁹ Beim Reichstag erwirkte er günstige Beschlüsse für die Juden des ganzen Reiches, indem er während des Schmalkaldischen Kriegs zumindest eine befristete Schutzgarantie erlangte.¹⁰ Betrachten wir das Wirken Josel von Rosheims in seiner Gesamtheit, so ergeben sich einige Schlußfolgerungen. Er begann seine Aktivitäten als Fürsprecher in seiner Funktion als einer der Führer der elsässischen Landjudenschaft. Aufgrund seiner Verhandlungserfolge am kaiserlichen Hof wurden auch die Führer anderer Gemeinden auf ihn aufmerksam. Seine Fürsprachetätigkeit kann als Ehrenamt interpretiert werden, das nicht mit einer direkten Weisungsbefugnis der ihn mandatierenden Gemeinden verbunden war. Vielmehr betrachtete Josel seinen politischen Handlungsspielraum als Potential, das er seinen Glaubensgenossen zur Verfügung stellen konnte, aber nicht mußte. Jenseits seines formellen gemeindlichen Mandats, das sich

auf das Elsaß beschränkte, verfügte Josel über eine Autorität, die in seinem Ansehen wie auch seiner Möglichkeit der Einflußnahme am kaiserlichen Hof verankert war. In vorgerücktem Alter widmete sich Josel nur noch in wenigen Ausnahmefällen Belangen, die nicht mit dem Schicksal der jüdischen Gemeinden seiner engsten elsässischen Heimat verknüpft waren. Die Position eines „Befehlshabers gemeiner Jüdischkeit im Reich“ vakierte seit diesem altersbedingten Rückzug Josels. Unmittelbar nach diesem Rückzug fungierten in einzelnen Fällen Gemeindevertreter als Gesandte der Judenheit des Reiches, so in den 1560er Jahren Cosman zum Rade, der die Bestätigung des 1544 durch Josel erwirkten Generalprivilegs erlangte.¹¹ Weder Cosman noch zwei weitere in ähnlicher Fürsprachemission tätige Gesandte vermochten es jedoch, über einen längeren Zeitraum eine mit dem Wirken Josels vergleichbare Bedeutung zu erlangen.¹²

Wie bereits Josel von Rosheim hat auch Menasseh ben Israel die Historiographie der europäischen Juden schon früh beschäftigt. Eine erste Darstellung seiner Bemühungen um die Wiederzulassung der Juden in England publizierte Eljakim Carmoly, Pionier jüdischer Geschichtsschreibung und Oberrabbiner in Brüssel, 1842 in seiner *Revue Orientale* und dokumentierte hier auch Menassehs Verteidigungsschrift zur Untermauerung seiner Forderung, die *Vindiciae Judaeorum*.¹³ Moses Mendelssohn übernahm die Übersetzung dieser Schrift und gab sie, wie später zu zeigen sein wird, 1782 im Kontext seiner gänzlich neu interpretierten Aufgabe des Fürsprechers heraus.¹⁴ Menasseh ben Israel war Mitglied des sephardischen Rabbinats von Amsterdam, relativ wenig erfolgreicher Kaufmann und ein Autor, der insbesondere unter christlichen Gelehrten Ansehen für seine Bereitschaft genoß, sich mit ihnen über religiöse Fragen auszutauschen.¹⁵ Wie David Katz herausgearbeitet hat, waren eine gescheiterte Laufbahn als Rabbiner – Menasseh mußte 1639 eine Rückstufung in seinem Status als Schriftgelehrter der sephardischen Gemeinde hinnehmen –, und der glücklose Verlauf der daraufhin unternommenen geschäftli-

chen Unternehmungen entscheidende Beweggründe, sich verstärkt um ein christliches Publikum zu bemühen: Menasseh „fand die von ihm erstrebte Anerkennung unter Nichtjuden, die ihn schließlich als so etwas wie den europäischen Gesandten der Juden betrachteten“.¹⁶ Mit diesem christlichen Publikum in den Niederlanden und in England verband ihn ein eschatologisch imprägniertes Denken, in dessen Rahmen sich das Projekt der Wiederansiedlung der Juden in England als heilsgeschichtliches Projekt entwickelte.¹⁷ Schon 1650 hatte sich Menasseh in seiner Schrift *Spes Israelis* an den englischen Supreme Court of Parliament gewandt und um Gnade und Wohlwollen Englands für die Juden gebeten.¹⁸ Der unerwartet große Erfolg dieser Schrift verliehen dem Projekt die Aura politischer Machbarkeit:

„Im Endeffekt geriet die Wiederzulassung der Juden in England, die er in der Zueignung zu seinem Werk *Spes Israelis* nur am Rande berührt hatte, zu einer Frage praktischer Politik. Praktische Politik verlangte jedoch nach Männern der Tat.“¹⁹

Menasseh verstand sich nun als ein solcher „Mann der Tat“, und er beschloß, die sich bietende Gelegenheit zu nutzen, um als Fürsprecher der Juden nicht nur die Wiederansiedlung in England zu erreichen, sondern auch einen wesentlichen Beitrag zur Vollendung der Zerstreung Israels, Bedingung für die Rückkehr nach Zion, zu leisten.²⁰ Obwohl die Fürsprachemission zwischen September 1655 und November 1657 eine massive Gegenreaktion hervorrief, die eine formelle Einladung an die Juden, der Oliver Cromwell wohl nicht abgeneigt war, unmöglich machte, ist die nachfolgende informelle Duldung der Juden in England und ihre stete Statusverbesserung auch auf die Fürsprache Menassehs zurückzuführen. „Seine Unternehmungen brachten letztlich auch in ihrem Scheitern einen glänzenderen Erfolg, als sie bei einem glücklicheren Verlauf möglicherweise gebracht hätten“, faßte Cecil Roth zusammen, und auch David Katz kommt zu dem Schluß, daß die

Kampagne in England einen „im Scheitern unerwarteten Ertrag“ darstellte.²¹

Im Gegensatz zu Fürsprachevorgängen, die auf eine unmittelbare Notlage reagierten, stellt die Mission des Menasseh einen anderen Typus von Fürsprache dar. Zunächst erfolgte im Fall des Amsterdamer Rabbiners keine Mandatierung. Zwar begründete Menasseh seine Mission in einem Sendschreiben mit „der allgemeinen Zustimmung, dem Gemeinwohl und der Not jener unseres Volkes, die heute in so großem Maße unterdrückt sind“, hierin kann aber weder ein formelles Mandat durch eine Gemeinde, noch ein nur aufgrund höherer Gewalt nicht erfolgtes, aber den Umständen angemessenes Mandat gesehen werden.²² Es handelte sich um sein persönliches Projekt. Menasseh hielt zudem eine weitestgehend abstrakte, religiös-ideologisch motivierte Fürsprache. Das zitierte Sendschreiben, mit dem sich Menasseh nach den Worten von Cecil Roth zum „Gesandten von ganz Israel“ machte, ist hierfür in mancher Hinsicht aufschlußreich.²³ Es war in portugiesischer Sprache an „alle in Asien und Europa lebenden Angehörigen der jüdischen Nation, und vor allem der heiligen Kongregationen in Italien und Holstein“ gerichtet und auf den Tag der Abfahrt, den 2. September 1655, datiert. Er unterstreicht, daß er die Möglichkeit, in England „die öffentliche Ausübung unserer Religion“ erreichen zu können, nicht ungenutzt verstreichen lassen könne. Ungeachtet der tatsächlichen Not, in der sich zur gleichen Zeit die überlebenden Opfer der Kosakenaufstände im Osten der polnischen Krone befanden, erhoffte sich Menasseh eine Perspektive für „jene zahlreichen Seelen, die ihre Religion verbergen und in viele Orte in Spanien und Frankreich zerstreut sind“, also für die zwei Generationen zuvor zu Flucht oder Taufe gezwungenen iberischen Juden.²⁴

Der Zweck des Sendschreibens unterschied sich deutlich von den Erfordernissen einer Fürsprache, die sich auf einen konkreten Notstand bezog. Menasseh bat mit seinem Sendschreiben seine Glaubensgenossen weder um die Aktivierung von Kontakten, noch um Geld, noch um materielle Hilfestellungen, noch um Informationen oder

Informationsweitergabe. Eine solche Kooperation lag auch gar nicht im Interesse Menassehs, der seine Mission erst am Tag seiner Abreise nach England bekanntgab. Sein Sendschreiben hatte ausschließlich deklaratorischen Charakter und diente lediglich dem Zweck, mit einer public relations-Maßnahme die Aufmerksamkeit des (sephardischen) Publikums für sich und sein Unterfangen zu gewinnen und sein persönliches Ansehen zu mehren.

Von der mandatierten Fürsprache eines Josel von Rosheims setzt sich das Vorgehen des Menasseh recht deutlich ab. Hier kann nicht von einer Notlage von einzelnen oder in einer Gemeinde verfaßten Juden ausgegangen werden, die es dem Amsterdamer Rabbiner erlaubt hätten, sich eines Verhandlungsmandats zu begeben und ohne Auftrag mit nichtjüdischen Herrschaften in Verhandlungen zu treten, und noch weniger wurde ihm in irgend einer Form ein direktes Mandat zugesprochen. Dennoch ist es unumgänglich, auch diese Form von Verhandlungen zwischen gentiler Herrschaft und einem Juden, der in Anspruch nimmt, für „jene unseres Volkes, die heute in so großem Maße unterdrückt sind“ zu sprechen, grundsätzlich den Charakter einer Fürsprache zuzubilligen. Der Grund hierfür liegt in der zumindest potentiellen Verbindlichkeit der direkten Verhandlungen zwischen Menasseh auf der einen und Oliver Cromwell auf der anderen Seite. Die grundsätzliche Bereitschaft des Lord Protectors, Juden die Ausübung ihrer Religion offiziell zuzubilligen, wurde durch seinen Auftrag an den Staatsrat, sich mit dieser Forderung zu befassen, deutlich. Nur die schnell wachsende und zunehmend entschlossene Gegnerschaft gegen die Wiederezulassung der Juden sowohl in hohen Regierungssphären als auch in der Öffentlichkeit machten diese Absicht zunichte.²⁵ Wäre es zu einem Gesetzesakt im Sinne Menassehs und Cromwells und somit zu einem Erfolg der Verhandlungen gekommen, hätte an der Rechtsverbindlichkeit dieses Beschlusses kein Zweifel bestanden. Ihm hätte in diesem Fall die Annahme zugrunde gelegen, daß jene, um die es ging, nämlich nicht weiter spezifizierte Juden, in der Person des Menasseh vertreten gewesen wären.²⁶

Moses Mendelssohn und die jüdische politische Kultur der Zeitenwende

Im Verlauf des 18. Jahrhunderts entfalteten sich Modernisierungstendenzen in allen Regionen und allen Lebensbereichen europäischer Kulturen mit unerhörter Dynamik. Diese Dynamik entfaltete sich jedoch in den historischen Regionen Europas in höchst unterschiedlicher Weise, mit weitreichenden Folgen für den Rechtsstatus der Juden und ihrer Gemeinden. Zwei politische Entwicklungen markieren das Ende des ancien régime und den Beginn einer Übergangsphase, für die sich der von Reinhard Koselleck geprägte Begriff der Sattelzeit eingebürgert hat. Die 1772 begonnene und 1795 beendete Teilung Polens durch die drei Großmächte Preußen, Österreich und Rußland ist „als eigentlicher Ausgangspunkt für die Auflösung der alten europäischen Staatenbeziehungen, der Völkerrechtsordnung des feudalen Europa“ zu betrachten.²⁷ Nach den Reformbemühungen unter Stanislaw August Poniatowski scheiterte der erste Versuch der Schaffung einer konstitutionellen Monarchie nicht zuletzt vor dem Hintergrund der zweiten politischen Entwicklung, die das Gesicht Europas verändern sollte, der Französischen Revolution 1789. Der unmittelbare politische Zusammenhang zwischen diesen beiden Entwicklungen bestand in der Beschleunigung der Teilungspläne durch die Ereignisse in Frankreich. Vor ihrem Hintergrund wurde die „revolutionäre Mobilisierung Warschaus und Wilnas“ und die nachfolgende Erhebung unter Kosciuszko im Jahr 1794, die sich gegen die Auflösung der polnischen Rzeczpospolita auflehnte, in den Augen der Teilungsmächte zu einer „jakobinischen Bedrohung“.²⁸ Das Ende der Monarchie in Frankreich führte noch 1789 zur Emanzipation der sephardischen, und 1791 zu jener der aschkenasischen Juden. Das Ende Polens führte zur Aufteilung der größten Judenheit Europas unter die „drei schwarzen Adler“ und ihre mehr oder minder gelungene, in jedem Falle jedoch langwierige gesetzliche Einfügung in die jeweiligen Rechtssysteme Preußens, Österreichs und Rußlands.

Was erst durch die Revolution von 1789 und die Erklärung der Menschenrechte politisch umsetzbar wurde, war durch ein grundlegend neues Verständnis des Verhältnisses von Individuum, Recht und Gemeinwesen vorbereitet worden. Vorbereitet durch die englische Staatsphilosophie des 17. Jahrhunderts, wurde die unmittelbare rechtliche und fiskalische Anbindung des einzelnen Untertanen an den Souverän zum Kernprojekt des absolutistischen Staats. Dies schloß die Juden, traditionell für den Fiskus von größtem Interesse, ein und führte etwa zu grundsätzlichen Revisionen im Steuerrecht. Neben der fiskalischen „Immediatisierung“, deren Bedeutung für das Verhältnis von Juden und Staat nicht hoch genug veranschlagt werden kann, erklärten nicht-jüdische wie jüdische Akteure im Spätabsolutismus die Ähnlichmachung der Juden zu einem Ziel ihres Ehrgeizes. Dieses Unterfangen besaß eine Reihe von Facetten, etwa die rechtliche Emanzipation und der Kampf gegen diskriminierende Gesetze. Darüber hinaus konnten hierunter auch die Einschränkung all jener formellen Prärogative und informellen Eigenheiten fallen, über die jüdische Gemeinden als Körperschaften und ihre Mitglieder verfügten: kulturelle Geschiedenheit in Religion, Sprache, Kleidung, Habitus und Tradition, Auswahl der eigenen Führung, Kontrolle und Ausübung zumindest von Teilen der Gerichtsbarkeit. Dieser Prozeß der Ähnlichmachung, der häufig ohne Differenzierung nach Trägerschaft und Zielsetzung als Modernisierung begriffen und bezeichnet worden ist, konnte durchaus Teil eines konservativen Projekts der Staatsreform sein.²⁹ Diese Entwicklungen mußten von großer Wirkung auf die politische Kultur europäischer Judenheiten hinsichtlich der Gestaltung der Beziehungen zu ihrer nichtjüdischen Umgebung sein. Die Forderung nach der Angleichung der inneren und äußeren Rechtsverhältnisse der Juden mit jenen ihrer nichtjüdischen Nachbarn konnte jedoch jüdischen Verantwortungsträgern aus einer ganzen Reihe von Gründen nicht so attraktiv erscheinen, wie dies in der Rückschau zunächst erscheinen mag.³⁰ Insbesondere die unverkennbare Tendenz, den jüdischen Gemeinden ihre Autonomie

zu nehmen, mußte Besorgnis erregen. Schließlich hatte die jüdische Gemeinde als Rechtssubjekt in den unterschiedlichen europäischen Gemeinwesen über mehrere hundert Jahre den rechtlichen und politischen Rahmen vorgegeben, durch den die inneren Verhältnisse wie auch die Beziehungen zur nichtjüdischen Umgebung geregelt worden waren.³¹ Welche Institutionen und Personen sollten an ihre Stelle treten?

Das Wesen der Fürsprache veränderte sich demnach, bevor die grundstürzenden politischen Ereignisse das Gesicht Europas veränderten. Dies soll am Beispiel der Fürsprachepraxis des Philosophen Moses Mendelssohns (1729–1786) veranschaulicht werden.

Der Umstand, daß ein observanter und auf seine und seiner Glaubensgenossen religiöse Sonderheit Wert legender Jude als Philosoph unter Nichtjuden nicht nur zu Ansehen, sondern zu Ruhm gelangen konnte, war ein Phänomen der Aufklärung. Dieser Ruhm eröffnete Moses Mendelssohn die Möglichkeit, in einigen prominenten Fällen als Fürsprecher von Juden zu fungieren, wie im folgenden auszuführen sein wird.³² Diese Tätigkeit ist bislang nur für die siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts nachgewiesen, und es soll hier die These aufgestellt werden, daß die Publikation der mit Christian Wilhelm Dohm unternommenen *Bürgerlichen Verbesserung* (1782) einen Wendepunkt in der Mendelssohnschen Auffassung über die Zielsetzung und die Instrumente der Fürsprache an sich darstellte. Eine intensive Reflektion über den Gegenstand der Fürsprache im Kontext der *Bürgerlichen Verbesserung* läßt sich schon aus dem Umstand ableiten, daß Mendelssohn ihr die *Vindiciae Judaearum*, die apologetische Schrift des oben angeführten Menasseh ben Israel beifügte, und aus der Interpretation Mendelssohns jüdischer Apologetik, wie er sie in seiner Vorrede zu Menassehs Text vornahm.

Zweifelsohne stellte sich Mendelssohn mit der Übersetzung der *Vindiciae Judaearum* auch in die Tradition der jüdischen Fürsprache. Aber schon in der Qualifizierung des Menasseh, es habe sich bei ihm um einen Mann „von vieler rabbinischer Gelehrsamkeit [...] und

von einem sehr brennenden Eifer für das Wohl seiner Mitbrüder“ gehandelt, läßt sich eine leise Distanzierung erkennen: Eifer für die Mitbrüder war gewiß erstrebenswert, brennender Eifer wohl nachvollziehbar, aber „sehr brennender Eifer?“³³

Bis zur Publikation der *Bürgerlichen Verbesserung* kann Mendelssohn durchaus als Repräsentant einer traditionellen Fürsprache begriffen werden. Dies gilt trotz des Umstands, daß er seine Einflußmöglichkeit dem zeitgenössischen Geist der europäischen Aufklärung verdankte, in der ein Jude zu einer führenden Gestalt der philosophischen Reflektion in Preußen aufsteigen konnte. Mendelssohns Fürsprache war insofern traditionell, als er durch jüdische Gemeinden gebeten und aufgefordert wurde, die ihm zu Gebote stehenden Einflußmöglichkeiten zu nutzen, um drohendes Ungemach abzuwenden, also ein Mandat erhielt, zugunsten der geistigen und materiellen Integrität dieser Gemeinden und im Sinne ihrer Vorstände tätig zu werden. Diese Einflußmöglichkeit bestand im Gegensatz zu vielen seiner Vorgänger in einer ökonomisch begründeten funktionellen Nähe zu einem Fürsten- oder Königshof, wie dies bei den Hofjuden der Fall war, in seinem Wohlstand oder in seinem Verhandlungsgeschick, sondern in der Autorität und Reputation, die er als Philosoph besaß.

Das erste Beispiel hierfür ist seine Intervention zugunsten der Juden des Herzogtums Mecklenburg-Schwerin.³⁴ Diese wurden im April 1772 durch den Landesherrn Herzog Friedrich wegen der vorgeblichen Gefahr der Beerdigung Scheintoter dazu aufgefordert, den Brauch des frühen Begräbnisses aufzugeben. Das frühe Begräbnis war jedoch für die betroffene Gemeinde – wie für die weitaus überwiegende Mehrheit der damaligen aschkenasischen Judenheit – verbindliches Gebot der Tradition. Um die Verfügung abzuwenden, erreichten die Vorsteher zunächst, daß vor ihrem Inkrafttreten anerkannte Schriftgelehrte um ihre Meinung gebeten würden, und wandten sich an den Altonaer Rabbiner Jakob Emden und an Mendelssohn. Mendelssohn bestätigte mit seinem Gutachten die Haltung der Gemeinde, wiewohl es seinen eigenen Überzeugungen

widersprach. Das neue Landesrecht widersprach zwar dem überkommenen Brauch, nicht jedoch den jüdischen Gesetzen. Von daher hätte sich die Gemeinde im Prinzip dem Landesrecht unterwerfen müssen. Hier handelte Moses Mendelssohn gewissermaßen als Treuhänder der Gemeinde und im Sinne des oben erwähnten *effacement*: nicht seine persönliche Überzeugung spielte die entscheidende Rolle, sondern der Wunsch der Gemeinde.³⁵

Auf vergleichbarem Wege soll, wobei diese Darstellung noch durchaus der historischen Überprüfung harret, Moses Mendelssohn seinen Einfluß auch bei Stanislaw August Poniatowski, dem aufgeklärten letzten König der polnischen Adelsrepublik, geltend gemacht haben. Mendelssohn selbst zitiert den Fall in der Vorrede zu seiner Übersetzung der *Vindiciae*, ohne jedoch seine eigene Rolle hierbei zu explizieren.³⁶ Gegen Warschauer Juden war 1774 ein Ritualmordvorwurf erhoben worden, und der erste Biograph Mendelssohns, Isaak Euchel, führte das Eingreifen des polnischen Monarchen und einiger Magnaten zugunsten der Verfolgten auf die Intervention Mendelssohns zurück, an den sich Juden aus Warschau gewandt hatten.³⁷

Noch stärker treten die spezifischen Möglichkeiten Mendelssohns zur Fürsprache im Fall der wenige Jahre später, 1777, von der Austreibung bedrohten Dresdner Judenheit zutage. Gemäß einer neuen Steuerordnung waren die auf die Gemeindeglieder erhobenen Abgaben deutlich heraufgesetzt worden. Bei Nichterlegung der Steuer sollte unverzüglich die zwangsweise Entfernung aus der Stadt erfolgen, eine Drohung, die die Existenz zahlreicher jüdischer Familien in der Stadt bedrohte.³⁸ Der Vorsteher der Dresdner Gemeinde, Samuel Halberstadt, wandte sich nun in einem Brief an Mendelssohn, und bat ihn, seinen Einfluß bei Höflingen der sächsischen Residenz geltend zu machen, deren Bewunderung für den Berliner Philosophen bekannt war. In der Tat hatte der Philosoph Mendelssohn im Geheimrat von Ferber, der ein enger Berater des Kurfürsten war, einen großen Verehrer. Diesem schrieb er im November 1777 einen drängenden Brief, seinen Einfluß bei Hofe

geltend zu machen, um die menschenverachtende Gesetzgebung und ihre Folgen außer Kraft zu setzen. Hierbei bediente sich Mendelssohn einerseits des traditionellen Gnadenappells, andererseits erhob er jedoch deutliche Vorwürfe gegen die diskriminierenden gesetzlichen Bestimmungen, die zum materiellen Unglück noch die existentielle Bedrohung durch die Austreibung hinzufügte. In der Tat wurde aufgrund Mendelssohns Intervention die geplante Vertreibung nicht durchgeführt.

Die Fürsprachetätigkeit Mendelssohns gestaltete sich bei den hier geschilderten Fällen traditionell, insofern er als Sachwalter der ihn mandatierenden Judenheiten, und unabhängig von seinen persönlichen Einsichten oder Überzeugungen, aus Solidarität mit den bedrängten Glaubensgenossen handelte. In zwei Fällen erfolgte die Fürsprache auf unmittelbare Bitte der Gemeindevorsteher, im Fall des Warschauer Ritualmordvorwurfs agierte der Berliner Philosoph, falls der Gang der Ereignisse der Darstellung Euchels entsprach, als „ad-hoc-Fürsprecher“ (Israel Bartal) in einer unmittelbaren Notlage. Es handelte sich also nicht, wie etwa im Fall Menasseh ben Israels, um eine ideologisch motivierte, nicht mandatierte Fürsprache. Einem neuen Typus von Fürsprache entspricht jedoch der Grund für die Fähigkeit Mendelssohns, Einfluß geltend zu machen: Er wirkt ausschließlich aufgrund seines Ansehens als Autor und Philosoph, als „public intellectual“ *avant la lettre*, wodurch seine Fürsprachetätigkeit zu einem Ausdruck der Zeitenwende wird.

Eine entscheidende Verschiebung in der politischen Praxis der Fürsprache, die mit dem Namen Moses Mendelssohn verbunden ist, entwickelte sich aus der Bitte um Hilfe, mit der der herausragendste der elsässischen Juden, Herz Cerfberr, sich 1780 an Moses Mendelssohn gewandt hatte. Die Juden dieser Region waren seit jeher mit besonders hohen Steuern und Niederlassungsverboten konfrontiert; nun schien sich die politische Stimmung in der Region noch stärker gegen sie zu wenden. Wie andere vor ihm auf die große Reputation des Berliner Philosophen hoffend, erbat Cerfberr eine Denkschrift für den Staatsrat, mit der für die

Aufhebung der diskriminierenden Gesetzeslage argumentiert werden sollte.³⁹ Die in diesem Kontext begonnene Zusammenarbeit zwischen Mendelssohn und Christian Wilhelm Dohm führte zu dem erbetenen Memorandum wie auch zur Ausarbeitung der *Bürgerlichen Verbesserung*, einer richtungweisenden Begründung für die Notwendigkeit einer rechtlichen Gleichstellung der Juden als Juden ohne Vorbedingung, und unter Akzeptanz ihrer religiösen Verschiedenheit.⁴⁰ Diese Verschiedenheit legte Dohm großzügiger aus als Mendelssohn, der sich in seinem Nachwort vehement dagegen aussprach, den religionsgesetzlich verankerten Bann als Teil einer jüdischen Autonomie beizubehalten.⁴¹

Die aus einer Bitte um Fürsprache erfolgte umfassende Begründung für die Notwendigkeit der Judenemanzipation eröffnete eine neue Perspektive, den Diskriminierungen und immer wieder neuen Notlagen grundlegend abzuwehren: durch den Kampf um die öffentliche Meinung die Gleichberechtigung der Juden zu erlangen, entsprechend der Einsicht, daß sich hier, in der öffentlichen Meinung,

„[...] ein politisches Bewußtsein entfaltet, das gegen die absolute Herrschaft den Begriff und die Forderung genereller und abstrakter Gesetze artikuliert, und schließlich auch sich selbst, nämlich öffentliche Meinung, als einzig legitime Quelle dieser Gesetze zu behaupten lernt.“⁴²

Diese Hoffnung erfüllte sich nicht, zumindest nicht in der Eindeutigkeit ihrer theoretischen Bestimmung. Wohl blieben traditionelle Formen der Fürsprache noch in vielen Notsituationen das Mittel der Wahl, jedoch setzte sich das Bemühen um eine auf allgemeinen gesetzlichen Grundlagen beruhende Sicherung jüdischer Existenzbedingungen als wesentliches Ziel der Gestaltung jüdischer politischer Kultur durch.

Anmerkungen

- ¹ Siehe auch Guesnet, François: Strukturwandel im Gebrauch der Öffentlichkeit. Zu einem Aspekt jüdischer politischer Praxis zwischen 1744 und 1881, in: Requate, Jörg/Schulze Wessel, Martin (Hrsg.): Europäische Öffentlichkeit. Transnationale Kommunikation seit dem 18. Jahrhundert, Frankfurt (Main) 2002, S. 43–62; ders.: Politik der Vormoderne – Shtadlanut am Vorabend der polnischen Teilungen, in: Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts 1 (2002), S. 235–255, sowie ders.: Politik der ‚Fürsprache‘ – Vormoderne jüdische Interessensvertretung, in: Diner, Dan (Hrsg.): Synchrone Welten. Zeiträume jüdischer Geschichte, Göttingen 2005, S. 67–92, jeweils mit weiterführender Literatur.
- ² Die Darstellung von Stern, Selma: Josel von Rosheim. Befehlshaber der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, Stuttgart 1959, bietet eine nach wie vor fesselnde und überzeugende Schilderung des Lebens von Josel von Rosheim sowie eine umfassende Sichtung der zu diesem Zeitpunkt über einhundertjährigen historiographischen Befassung mit dieser faszinierenden Gestalt der Geschichte. Vgl. auch die jüngste Edition Rosheim, Josef ben Gershon: Kravim historiim, hrsg. v. Frenkel-Goldschmidt, Chava, Jerusalem 1996, wie auch die Interpretation des Lebensberichtes von Josel von Rosheim als autobiographischem Text bei Jancke, Gabriele: Autobiographie als soziale Praxis: Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum, Köln/Wien 2002, passim.
- ³ So Stern: Josel [s. Anm. 2], S. 73 f. und besonders S. 203 f. Vgl. auch Lehmann, Marcus: Rabbi Joselmann von Rosheim. Eine historische Erzählung aus der Zeit der Reformation, 2 Bde, Frankfurt (Main) 1879 und 1880.
- ⁴ Vgl. Stern: Josel [s. Anm. 2], S. 203 f. Die Funktionsbezeichnungen stammen von Josel von Rosheim selbst. So nannte er sich zwischen 1530 und 1535 „Regierer gemeiner Jüdischkeit im Reich“, weshalb der kaiserliche Prokurator 1535 einen Prozeß wegen Amtsmaßnahme gegen ihn anstrebte. In den folgenden Jahren zeichnete Josel wahlweise als „Anwalt“ oder „Befehlshaber“ der Juden. Ebd., S. 115. Die Anklageschrift ist dokumentiert in Scheid, Elie: Histoire des Juifs d'Alsace, Paris 1887, S. 373, Dokument Nr. 31.
- ⁵ Stern: Josel, [vgl. Anm. 2], S. 87 f., S. 153–158.
- ⁶ Ebd., S. 90–101.
- ⁷ Ebd., S. 143, S. 158 ff. und passim.
- ⁸ Ebd., S. 160–163.
- ⁹ Ebd., S. 168 f. (Frankfurt (Main)), S. 190 (Rosheim und Türckheim im Elsaß, Gochsheim in Hessen), S. 196 (Colmar).
- ¹⁰ Ebd., S. 167 f.
- ¹¹ Cohen, Daniel J.: Cosman zum Rade – Emissary of the Jews of Germany in the 1560s, in: Zion 35 (1970), S. 117–126.

- ¹² Brillinger, Bernhard: Die Prager jüdische Gemeinde als Fürsprecherin und Vertreterin des deutschen Judentums im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Theokratia* 3 (1979), S. 185–198. Für diesen Hinweis bin ich Stefan Litt zu Dank verpflichtet. Entsprechend der Vermutung Brillingers, die jüdische Gemeinde zu Prag habe im späteren 16. und 17. Jahrhundert als Körperschaft eine ähnliche Funktion übernommen wie Josel, ließe sich argumentieren, daß auch der Vierländerrat in Polen im 17. Jahrhundert eine vergleichbare Funktion körperschaftlich getragener Fürsprache übernahm. Diese Überlegungen müssen an anderer Stelle weiter verfolgt werden.
- ¹³ Carmoly, Eljakim: Menasseh ben Israel, in: *Revue Orientale* 2 (1842), S. 299–308; *Die Verteidigungsschrift*, ebd., S. 490–535. Kürzlich erschien eine von Lionel Ifrah annotierte Edition: *Menasseh ben Israel: Justice pour les Juifs (Vindiciae Judaearum)*, Paris 1995. Als Überblick nach wie vor lesenswert Roth, Cecil: *A Life of Menasseh ben Israel. Rabbi, Printer, and Diplomat*, Philadelphia 1934, sowie Wolf, Lucien: *Menasseh ben Israel's mission to Oliver Cromwell*, London 1901. David S. Katz hat eine Fülle von wichtigen Beiträgen zu Menasseh veröffentlicht, darunter Katz, David S.: *Menasseh ben Israel's Mission to Queen Christina of Sweden, 1651–55*, in: *Jewish Social Studies* 45 (1983), S. 57–72. Neue Perspektiven der Forschung in dem Sammelband *Menasseh Ben Israel and his world*, hrsg. v. Kaplan, Yosef u. a., Leiden u. a. 1989.
- ¹⁴ Mendelssohn, Moses: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Vorrede zu *Manasseh Ben Israels „Rettung der Juden“*, hrsg. v. Marryn, David, Bielefeld 2001. Zum Kontext der Vorrede siehe den letzten Abschnitt dieses Beitrags.
- ¹⁵ Roth: *Life* [s. Anm. 13], S. 84–107. Die wesentliche Aufgabe seiner vornehmlich in Latein und Spanisch publizierten Schriften "was that of introducing Jewish ideas and conception to the gentile world", ebd., S. 84.
- ¹⁶ Katz: *Menasseh* [s. Anm. 13], S. 57. Zu den einzelnen Sachverhalten, vgl. Roth: *Life* [s. Anm. 13], S. 49–83.
- ¹⁷ Roth: *Life* [s. Anm. 13], S. 176–200.
- ¹⁸ Ebd., S. 186. Annotiert und in englischer Sprache herausgegeben von Méchoulan, Henry/Nahon, Gérard (Hrsg.): *The Hope of Israel*, Oxford/Portland (Oregon) 1987.
- ¹⁹ Roth: *Life* [s. Anm. 13], S. 202.
- ²⁰ Ebd., S. 207.
- ²¹ Roth: *Life* [s. Anm. 13], S. 284, Katz: *Menasseh* [s. Anm. 13], S. 69.
- ²² Zitiert nach Roth: *Life* [s. Anm. 13], S. 226.
- ²³ Ebd., S. 225.
- ²⁴ Ebd., S. 226. Zu den Folgen der Kosakenaufstände und der sich anschließenden kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Polen und Rußland zwischen 1648 und 1655 vgl. Raba, Joel: *Between Remembrance and Denial. The Fate of the Jews in the Wars of the Polish Commonwealth During the*

- Mid-Seventeenth Century as Shown in Contemporary Writings and Historical Research*, New York 1995, und neuerdings Stampfer, Shaul: *What Actually Happened to the Jews of Ukraine in 1648*, in: *Jewish History* 17 (2003), S. 207–227. Zu den Rettungsanstrengungen für die Opfer der Verfolgungen Halperin, Israel: *Shvi'a v'pdiot b'gzerot ukraina v'lite shmishnat t'h v'ad shnat t'kh* [Geiselnahme und Auslöse im Kontext der Judenverfolgungen in der Ukraine und in Litauen in den Jahren 1645–1660], in: *Zion* 25 (1960), S. 17–56.
- ²⁵ Roth: *Life* [s. Anm. 13], S. 232–242.
- ²⁶ An dieser Stelle müssen die zweifelsohne komplexen Motive auf Seiten Cromwells und anderer Anhänger der Wiederzulassung der Juden außer Acht gelassen werden. Neben religiösen Vorstellungen spielten gerade die Erfolgsgeschichten der sephardischen Ansiedlung in Handelsstädten wie Hamburg und Amsterdam eine erhebliche Rolle; vgl. ebd. S. 241.
- ²⁷ Müller, Michael M.: *Die Teilungen Polens 1772–1793–1795*, München 1984, S. 8. Den Nachweis, daß die imperialistische Politik der Teilungsmächte einen im destruktiven Sinn revolutionären Faktor bildeten, hat bereits Sorel, A.: *La Question d'Orient au XVIIIe siècle. Le partage de la Pologne et le Traité de Kaynardii*, Paris 1889, S. 274 f. geführt.
- ²⁸ Müller: *Teilungen* [s. Anm. 27], S. 52 f.
- ²⁹ Zu dieser Differenzierung Eisenstadt, Shmuel Noah: *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt (Main) 1979, S. 104–188.
- ³⁰ Guesner: *Strukturwandel* [s. Anm. 1], S. 41–43, 61f.
- ³¹ Eine wesentliche Verschiebung brachte der Aufstieg der sogenannten Hofjuden mit sich, also jene jüdischen Geschäftsleute, die sich in ihrer Wirtschaftstätigkeit eng an einen oder mehrere fürstliche Höfe banden. Diese Bindung brachte in einigen Fällen neben großem Wohlstand auch außergewöhnliche Einflußmöglichkeiten an politisch zentralem Ort mit sich. Ihre gleichzeitige Annäherung an das höfische Leben entfremdete sie in einigen Fällen den überkommenen Gemeindestrukturen, die für sie mehr eine unbequeme Fessel als eine notwendige Voraussetzung ihrer persönlichen wie rechtlichen Integrität darstellten. Siehe hierzu den neuen Sammelband Ries, Rotraud/Bartenberg, Friedrich (Hrsg.): *Hofjuden – Ökonomie und Interkulturalität. Die jüdische Wirtschaftselite im 18. Jahrhundert*, Hamburg 2002.
- ³² Schon Alexander Altmann definierte Mendelssohn in dieser Hinsicht als "spokesman of his people", vgl. Altmann, Alexander: *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, London, Portland/Oregon 1998 (Erstausgabe 1973), S. 421–449.
- ³³ Mendelssohn, Moses: *Vorrede* [s. Anm. 14], S. 10. Mendelssohns Darstellung zufolge hatte er aus "The phenix, or revival of scarce and valuable pieces", einer Zeitschrift der englischen Aufklärung aus dem Jahr 1708, von der Schrift Menassehs erfahren.
- ³⁴ Altmann: *Mendelssohn* [s. Anm. 32], S. 288–290.

- ³⁵ Auch Jakob Emden hatte die Haltung der Gemeinde gegenüber der Landesherrschaft bestätigt, bestritt aber in einem Briefwechsel mit Mendelssohn dessen Meinung, daß es sich bei der frühen Beerdigung um eine nicht mehr notwendigerweise verbindliche Religionsvorschrift handele, vgl. ebd., S. 290–293.
- ³⁶ Mendelssohn: Vorrede [s. Anm. 14], S. 14.
- ³⁷ Zit. n. Altmann: Mendelssohn [s. Anm. 32], S. 430 f. Die angeführte Ausgabe von Eichel, Isaak: *Toldot Rabenu Hachakham Moshe ben Menahem*, Wien 1914, weist in der von Altmann angeführten zweiten Ausgabe den zitierten Passus nicht auf – offenkundig lag dem Biographen Mendelssohns eine andere Ausgabe vor. Es sollte angemerkt werden, daß die bislang vollständigste Darstellung der Geschichte der Ritualmordvorwürfe in Polen von einer solchen Intervention nichts weiß; vgl. Guldon, Zenon: *Procesy o mordy rytualne w Polsce w XVI–XVIII wieku*, Kielce 1995, S. 87 f.
- ³⁸ Altmann: Mendelssohn [s. Anm. 32], S. 427–430.
- ³⁹ Altmann: Mendelssohn [s. Anm. 32], S. 449.
- ⁴⁰ Dohm, Christian Wilhelm: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*. 2 Teile in einem Band. Berlin/Stettin 1781–83, Neudruck Hildesheim 1973. Hierzu neuerdings: Dominique Bourel: *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris 2004, S. 255–304.
- ⁴¹ Mendelssohn: Vorrede [s. Anm. 14], S. 23–30.
- ⁴² Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt (Main) 1990 (1962), S. 119.