Almog · Sauter · Weidner (Hg.) Kommentar und Säkularisierung in der Moderne Vom Umgang mit heiligen und kanonischen Texten

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben vom

Zentrum für Literatur- und Kulturforschung

Kommentar und Säkularisierung in der Moderne

Vom Umgang mit heiligen und kanonischen Texten

Die Drucklegung des Bandes wurde gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) unter dem Förderkennzeichen 01UG1412.

Umschlagabbildung: Historischer Bibliothekssaal der Oberlausitzischen Bibliothek der Wissenschaften. Foto: OLB

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2017 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6140-7

CHRISTOPH SCHULTE

Aufklärung im Kommentar Zu zwei hebräischen Maimonides-Kommentaren von Moses Mendelssohn und Salomon Maimon

Der Kommentar ist die Königsdisziplin der rabbinischen Literatur. Keine andere Textgattung dominiert die rabbinische Literatur seit der Antike in gleichem Maße wie der religiöse Kommentar. Im 18. Jahrhundert konnte der Kommentar jedoch auch zum Vehikel für Aufklärung werden. Die Maskilim, die jüdischen Aufklärer, gebrauchten die althergebrachte Form des Kommentars, um die Haskala, die Aufklärung aller Juden, zu propagieren und zu verwirklichen. Hier ist die Rede von zwei Autoren, Moses Mendelssohn und Salomon Maimon, die sich der im rabbinischen Judentum der Neuzeit weit verbreiteten und oft ungebrochenen philosophischen und halachischen, mittelalterlichen Autorität des Maimonides (1135-1204) bedienten, 1 um in hebräischen Kommentaren zu Werken dieses sozusagen kanonischen rabbinischen Autors gerade die moderne Philosophie der Aufklärung unter noch nicht aufgeklärten Juden bekannt zu machen, die aufklärungswillig waren, aber sprachlich, religiös und intellektuell noch in der rabbinisch-hebräischen Kultur Mittel- und Osteuropas verhaftet waren. Mendelssohns und Maimons Texte zu Maimonides sind die wichtigsten und maßgeblichen Maimonides-Kommentare der Haskala.

* * *

Im Jahr 1761 erschien in Frankfurt an der Oder, damals noch preußische Universitätsstadt, als Raubdruck ein hebräisches Büchlein mit dem Titel Be'ur millot hahiggajon. Es handelte sich dabei um die "Erklärung der Termini der Logik" (so die Übersetzung) des Moses Maimonides mit einem ausführlichen hebräischen Kommentar, dessen Umfang den Text des Maimonides um mehr als das Doppelte übertraf. Der vom jüdischen Medizinstudenten Samson Kalir aus Jerusalem in Frankfurt organisierte Raubdruck von 1761 verschweigt den wahren Namen des Kommentators, der den Lesern dann erst in der hebräischen Vorrede eines Neudrucks dieser Ausgabe im Jahr 1765 mitgeteilt wurde: Moses Mendelssohn.²

¹ Vgl. Amos Funkenstein: "Das Verhältnis der jüdischen Aufklärung zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie", in: Karlfried Gründer, Nathan Rotenstreich (Hg.): Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht, Heidelberg (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 14) 1990, S. 13-21.

² Zu den Umständen der Publikation vgl. die Einleitung zur deutschen Übersetzung der Erklärung der Termini der Logik von Heinrich Simon, in: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubilä-

Was hatte den Berliner Philosophen, der mit seinen philosophischen Schriften so populär geworden war, dass der Verleger Christian Friedrich Voß schon in demselben Jahr 1761 Mendelssohns gesammelte deutschsprachige Werke in zwei Bänden auf den Markt geworfen hatte, veranlasst, ausgerechnet einen hebräischen Logik-Kommentar zu einem mittelalterlichen Werk des Maimonides zu verfassen? Das heißt, ein Büchlein nur für des Hebräischen kundige, also fast ausschließlich für jüdische Leser? Was veranlasste einen 1761 noch relativ jungen jüdischen Autor wie Mendelssohn (1729-1786), der sich mit gut geschriebenen und wirtschaftlich erfolgreichen philosophischen Monographien in deutscher Sprache, zumal im avantgardistischen philosophischen Feld der Ästhetik, in der Berliner und in der deutschen Aufklärung bereits als Aufklärer etabliert hatte,³ zum Hebräischen zurückzukehren und bei seiner Rückkehr in den jüdischen Kontext zugleich von der Textgattung des deutschsprachigen philosophischen Traktats oder Briefwechsels in die Gattung des hebräischen Kommentars zu wechseln?⁴

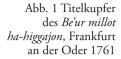
Die Umstände gestatten eigentlich nur eine Erklärung: Mendelssohn propagierte und praktizierte schon zu Beginn seiner öffentlichen Karriere und etliche Jahre, bevor sich die *Haskala* als jüdische Aufklärungsbewegung mit ihren kollektiven Diskursen und Aktivitäten, Büchern und Zeitschriften, Schulen, Verlagen, Vereinen und Salons im Preußen der 1770er Jahre formierte, die Aufklärung der Juden. In seinen deutschsprachigen Druckschriften ab 1755 hatte sich der jüdische Autor Mosche ben Menachem aus Dessau, der sich in seinen deutschsprachigen Publikationen den Autorennamen Moses Mendelssohn gab, den christlichen Aufklärern der deutschen Aufklärung als ebenbürtig erwiesen – sprachlich wie gedanklich. Der Jude Moses Mendelssohn hatte den christlichen Aufklärern durch seine zahlreichen und populären philosophischen Schriften exemplarisch bewiesen, dass Juden aufklärungsfähig, aufklärungswillig und aufklärungswürdig waren.

Wie aber warb Mendelssohn für die Aufklärung der Juden unter den Juden? Da viele Juden seiner Zeit, wie Mendelssohn selbst noch als junger Mann, mit dem Jiddischen als Alltagssprache und dem Hebräischen als Gelehrten- und Sakralsprache sozialisiert waren und wenig oder kein Schrift-Deutsch verstanden und sie auch die Frakturschrift der deutschsprachigen Drucke nur schwer entziffern konnten, schrieb er Texte in Hebräisch und ließ sie in hebräischen Lettern drucken, um auch die Zögerlichen oder die Traditionalisten unter ihnen für die Aufklärung zu gewinnen. Dies begann ca. 1755 mit der von Mendelssohn herausgegebenen ersten hebräischen Zeitschrift überhaupt, die den Titel *Kohelet Mussar* (dt. "Prediger der Moral") trug und die den Gebrauch des Hebräischen als Alltags-, Literatur- und

umsausgabe (im ff. zit. als JubA), Bd. 20,1, hg. von Michael Brocke u.a., Stuttgart 2004, S. XXX-VII-XLVIII; die dt. Übersetzung ebd. S. 33-175. Vgl. Shmuel Feiner: *Moses Mendelssohn. Ein jüdischer Denker in der Zeit der Aufklärung*, aus dem Hebräischen von Inge Yassur. Göttingen (Frommann Verlag) 2009, S. 76-79.

³ Vgl. Christoph Schulte: "Moses Mendelssohn und die Berliner Aufklärung", in: Sebastian Panwitz/Roland Dieter Schmidt-Hensel (Hg.): 250 Jahre Familie Mendelssohn, Hannover (Wehrhahn) 2014, S. 15-26.

⁴ Quelle für Abb. 1: Harvard University, digitalisiert von Google.





Aufklärungssprache der Juden befürwortete. *Kohelet Mussar* war einer der ersten gedruckten Texte von Mendelssohn, d.h. Mendelssohn wurde fast gleichzeitig als hebräisch- und als deutschsprachiger Aufklärungsautor tätig.⁵

Die Reihe der hebräischen Publikationen Mendelssohns setzte, nachdem Kohelet Mussar nach nur zwei Nummern das Erscheinen einstellen musste, der eingangs erwähnte Logik-Kommentar von 1761 fort. Und in den 1770er Jahren formierte sich eine erste Gruppe von Maskilim, so die Selbstbezeichnung der jüdischen Aufklärer, wie Salomo Dubno, Naftali Hartwig Wessely und Herz Homberg bei den Arbeiten an der Publikation der Mendelssohn'schen Pentateuch-Übersetzung ins Deutsche, die mit einem modernen, an die mittelalterliche rabbinische Exegese angelehnten hebräischen Kommentar versehen war, dem Bi'ur. So entstand unter der Leitung von Mendelssohn ein Gemeinschaftswerk, das schrittweise von 1778 bis 1783 publiziert wurde und das bezweckte, junge Juden sowohl mit dem bibli-

⁵ Hebräischer Text in: JubA Bd. 14, S. 1-21; zum Forschungsstand vgl. Andrea Schatz' Einleitung in: JubA Bd. 20,1, S. XV-XXXVII; die dt. Übersetzung von *Kohelet Mussar* findet sich ebd., S. 1-32.

schen Hebräisch als auch mit dem Deutschen als moderner europäischer Kultur-, Literatur- und Gelehrtensprache vertraut zu machen. Mendelssohns deutsche Übersetzung des Pentateuch wurde dabei noch in hebräischen Lettern gedruckt, und im hebräischen Kommentar knüpfte man ausdrücklich bei der rabbinischen Traditionsliteratur an.⁶

Mendelssohn hat also immer wieder und zeitlebens in hebräischer Sprache geschrieben und publiziert. Aber warum erschien im Jahr 1761 ein moderner hebräischer *Kommentar* Mendelssohns zum mittelalterlichen Logik-Kommentar des Maimonides? Warum nicht ein hebräischer Traktat oder Zeitschriftenartikel wie vordem *Kohelet Mussar*? Um dies zu erklären, bedarf es eines Rückblicks in die Geschichte der rabbinischen Literatur insgesamt.

* * *

In der rabbinischen Literatur und im rabbinischen Judentum ist der Kommentar die dominante literarische Gattung, er hat für das rabbinische Judentum weit größere Bedeutung als für die christlich geprägten Traditionen. Die Midraschim ("Auslegungen') bieten in Form des Kommentars Erklärungen und Erzählungen zu biblischen Texten; der ganze Talmud ist aufgebaut als ein vielschichtiger Kommentar zur Mischna ("Wiederholung" biblischer und rabbinischer Lehren). Zahllose Autoren kommentieren Bibel und Talmud, oder Rechts- und Morallehren daraus, oder schreiben Kommentare zu Kommentaren. Die Dominanz des Kommentars als literarischer Gattung hängt zusammen mit der Unveränderlichkeit der Heiligen Schrift, deren Wortlaut, Buchstaben, Satzbau, Semantik und Gebote durch die rabbinische Überlieferung unverändert tradiert werden müssen, während nur der Kommentar zur kanonischen Schrift und ihren Normen die Möglichkeit unterschiedlichen Verstehens, Lesens, Hörens, der Auslegung, Interpretation, Veränderung und Vergegenwärtigung bietet und nur er die Vieldeutigkeit der Welt abbildet, die mit der scheinbar eindeutigen Buchstäblichkeit, Wortwörtlichkeit und Normativität der Heiligen Schrift in Einklang gebracht werden muss. Die Rabbinen haben, was Marx von den Philosophen sagt, die Welt nicht verändert, sondern immer nur die Heilige Schrift verschieden interpretiert und kommentiert. Das beginnt schon mit den Midraschim und wird neben den Kommentaren zur Hebräischen Bibel auf erweiterter Textbasis mit dem Talmud, der als "mündliche Tora" gilt, und auch in den unzähligen Talmudkommentaren fortgesetzt. Raschi (Rav Schlomo ben Jizchak, 1040-1105) ist als Bibel- wie als Talmud-Kommentator paradigmatisch für die jüdische Kommentar-Kultur des Mittelalters, und Hunderte von Kommentatoren folgen seinem Beispiel, schriftlich und mündlich bis in den synagogalen Gottesdienst der Moderne und seine Predigten.

⁶ Vgl. die umfangreiche Einleitung von Werner Weinberg zur Pentateuch-Übersetzung und zur Entstehungsgeschichte des Bi'ur in: JubA Bd. 15,1, S. IX-CLI, hier bes. S. XIV-XXII. Weinbergs Einleitung resümiert und bestimmt den Forschungsstand bis heute.

Auch der *Sohar* aus dem 13. Jahrhundert, das Hauptbuch der mittelalterlichen Kabbala, ist der Form nach daher ein Kommentar zum Pentateuch, obwohl material dort ganz andere Dinge verhandelt werden. "Ein großer Teil der immensen kabbalistischen Literatur", schreibt der bekannte Kabbala-Forscher Gershom Scholem, "besteht aus Kommentaren zu biblischen Büchern, besonders zum Pentateuch (der 'schriftlichen Tora'), den Psalmen, dem Hohenlied, dem Buch Ruth und dem Prediger Salomo. Viele produktive Geister unter den Kabbalisten haben dies als eine ihnen kongeniale Methode angesehen, um ihre eigenen Ideen zum Ausdruck zu bringen und sie dabei zugleich anscheinend natürlich aus dem Wortlaut der Bibel selber fließen zu lassen."

Der Sohar ist ein gutes Beispiel, wie sich, unter Beibehaltung des Kommentars als dominanter literarischer Gattung, im rabbinischen Judentum Typen des Pseudokommentars herausbilden: Man bricht formal nicht mit dem Genre des Kommentars, aber transportiert material im Kommentar ganz andere Inhalte. Erneuerung und Veränderung, die im Kommentierten, Kanonischen keinen Platz haben, finden im Kommentar statt. Der Kommentar war immer schon Vehikel der Erneuerung und Neuinterpretation, im Pseudokommentar ist er nunmehr Vorwand für den Transport neuer Inhalte. Das kann durchaus fromme Absichten haben, wie im Falle des Sohar, wo im losen Gewand des Kommentars theosophische Spekulationen verbreitet werden, oder in einer chassidischen Parascha ("Erklärung"), wo die Auslegung einer Bibelstelle durch einen Zaddik (wörtl. 'Gerechter') oder frommen rabbinischen Lehrer nur Anlass zu Ausführungen über Gebets- und Meditationspraktiken sein kann, die den Frommen beim Zurücklassen seiner sündhaften Körperlichkeit unterstützen und die "Anhänglichkeit" seiner Seele, devekut, an Gott fördern.⁸ Kommentar oder Pseudokommentar, gleichviel: noch im Chassidismus des 18. Jahrhunderts und bis in die Zeit Mendelssohns und der Haskala ist der religiöse Kommentar die zentrale Textgattung des rabbinischen Judentums.

* * *

Im 18. Jahrhundert, und ganz im Gegensatz zum zeitgenössischen Chassidismus Osteuropas, konnte der Kommentar jedoch auch zum Vehikel der Aufklärung von Juden werden. Der Kommentar zum Zweck der Aufklärung schloss an die tradierte Form des Kommentars an, nutzte sie aber für andere Zwecke. Bisweilen subvertierte die *Haskala* sogar den Kommentar als literarische Form zu Zwecken der Satire. Aber Mendelssohn nutzte den Kommentar als gleichermaßen seriöses wie

⁷ Gershom Scholem: "Der Sinn der Tora in der jüdischen Mystik", in: ders.: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1973, S. 50.

⁸ Vgl. etwa Dov Beer von Mesritsch. Sefer Maggid Devaraw Le-Ja'akov, Koretz 1781 (ND hg. v. Rivka Schatz-Uffenheimer, Jerusalem 1976), §§ 62, 66, 132 u.ö.

⁹ Einen ganz anderen Gebrauch des rabbinischen Kommentars und der Responsen-Literatur, nämlich zum Zweck der Satire, hat Moshe Pelli bei dem maskilischen Rabbiner Saul Berlin analysiert. Vgl. Mosche Pelli: The Age of Haskalah. Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany, Leiden (Brill) 1979, S. 171-189.

traditionsbewusstes Vehikel für die philosophische und wissenschaftliche Aufklärung von Juden. Und was eignete sich schließlich für die Aufklärung von Juden mehr als der Be'ur millot ha-higajjon, die Termini der Logik des Maimonides, die eine Art jüdischer Einführung in die Begriffe von Aristoteles' Logik und Metaphysik bieten? Maimonides war wegen seines religionsgesetzlichen Hauptwerks Mischne Tora, publiziert 1180, auch unter den Traditionalisten und Frommen des 18. Jahrhunderts eine anerkannte rabbinische Autorität und lieferte Mendelssohn die sowohl unverdächtige als auch autoritative Vorlage für eine Einführung in die philosophische Begrifflichkeit Europas, die bis in die zeitgenössische Aufklärungsphilosophie eines Christian Wolff hinein noch von der logischen und metaphysischen Terminologie des Aristoteles dominiert wurde. Mendelssohn erklärt und aktualisiert in seinem Kommentar den mittelalterlichen Text des Maimonides, indem er für die jüdischen Leser im Zeitalter der Vernunft neben den hebräischen auch die deutschen und lateinischen Synonyme aller zentralen aristotelischen Termini wie etwa Substanz und Akzidenz, Genus und Species, für Axiomata und Syllogismen angibt, die sich zeitgenössisch bei Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten und in allen Kompendien der Schulphilosophie finden, und die auch Kant noch für seine Vorlesungen benutzte. Insgesamt umfasst der Be'ur millot hahigajjon ca. 170 Begriffe und logische Schlussformen. Kannte er diese Begriffe, war ein jüdischer Leser dann, zumindest terminologisch, recht gut auf die Lektüre der nichtjüdischen Philosophie der Aufklärung vorbereitet. Rainer Wenzel hat für den Band 20,1 der Jubiläumsausgabe den Text des Maimonides und Mendelssohns Kommentar dazu in einem kleinen Übertragungs-Wunderwerk nicht nur ins Deutsche übersetzt, sondern auch ein mehrseitiges Glossar dieser Begrifflichkeit in Hebräisch, Deutsch und Latein angefertigt, 10 das den heutigen Leser verstehen lässt, warum dieses kleine Büchlein Mendelssohns so unangefochten als hebräisches Philosophie-Lehrbuch mehrerer Generationen von jüdischen Aufklärern fungieren konnte und bis ins frühe 19. Jahrhundert mehrfach wieder aufgelegt wurde.

In seinem einleitenden Kommentartext gleich am Anfang des *Be'ur millot ha-higajjon* rechtfertigt Mendelssohn ganz ausdrücklich, warum diese philosophische Terminologie wichtig ist, sogar für den frommen Juden: Gott hat als Schöpfer allen Menschen diese Termini und Schlussverfahren der Logik und damit die allgemeinen Regeln des Verstandes gegeben. Juden können mit ihrer Hilfe sogar die Tora besser verstehen. Sie erfüllen, wenn sie die logischen Regeln um der Tora willen nutzen, den Willen Gottes.¹¹ Insofern ist es ein Dienst am jüdischen Leser, ihn nicht direkt mit der Terminologie des Aristoteles, d.h. eines Nichtjuden, zu konfrontieren, sondern mit der Weisheit des großen jüdischen Lehrers Maimonides.¹² Und schließlich, so der Kommentator Mendelssohn, sei höchste Erkenntnis, d.h. die Erkenntnis Gottes, für alle Menschen – außer den Propheten – ohne die logi-

¹⁰ JubA Bd. 20,1, S. 483-487.

¹¹ Ebd., S. 45.

¹² Ebd., S. 44.

Abb. 2 Be'ur millot ha-higgajon: Die Vier-Ursachen-Lehre in drei Sprachen: Hebräisch, Latein, Deutsch, aber gesetzt und gedruckt in der hebräischen Raschi-Type und -Schrift



schen Beweise und Regeln des Verstandes überhaupt nicht zu erlangen.¹³ Was Mendelssohn hier nicht schreibt, aber was impliziert ist: Dies gilt selbstverständlich auch für Rabbiner und andere jüdische Gelehrte. Auch ihre Vernunft hat diese Regeln und Grenzen, selbst bei der Erkenntnis Gottes.

Denn was ist der Rabbiner und der Mensch, gemäß der Vier-Ursachen-Lehre des Aristoteles vulgo Maimonides? "Es sind vier Ursachen der vorhandenen Wesen: die Materie, die Form, die wirkende Ursache und der Endzweck" (Kap. 9, Satz 1). Scholastisch ausgedrückt heißen diese vier Ursachen *causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens*, *causa finalis*. Am Ende des 9. Kapitels teilt Mendelssohn seinem jüdischen Leser die aristotelische Vier-Ursachen-Lehre gleich auch noch "*be'loschen ha-olamim*" ("in der Sprache der Völker"), in deutscher und lateinischer Sprache mit: "*ha-chomer* […] materia, *ha-zura* forma, *ha-tachlit* Absicht o[der] Endzweck, finis; […] nahe Ursachen und ferne Ursachen, causae proximae et remotae". ¹⁴ "Ein Beispiel dafür", so schreibt Maimonides im Logik-Kommentar, sei Folgendes:

¹³ Ebd., S. 67; Textstelle nur in der 2. Aufl. von 1765.

¹⁴ Ebd., S. 111.

Der Mensch zählt zu den natürlichen Dingen. Seine Materie ist die Animalität, seine Form ist das Denkvermögen, sein Endzweck ist das Erfassen der Vernunftwahrheiten, und seine wirkende Ursache ist, was ihm die Form gab, das heißt, jenes Denkvermögen. Denn das, was bei uns wirkende Ursache ist, bringt die Formen in den Materien hervor, und das ist Gott, gepriesen sei er.¹⁵

Auch der 'Endzweck' eines Rabbiners ist das Erfassen der Vernunftwahrheiten, nicht *Benschen* ('Segnen') und Gottesdienst. Aber das muss und will der vorsichtige Publizist Mendelssohn in seinem Kommentar offenbar nicht so direkt sagen. Er verteidigt dort vielmehr, gegen die aristotelische Lehre von der Unerschaffenheit der Materie, die rabbinische Lehre von der *creatio ex nihilo. Sapienti sat.*

Hier vollziehen das Vorwort Mendelssohns und dann seine Ausführungen im Text eine doppelte Bewegung: Einerseits ist die Logik, wie die Aufklärung, universal und profan. Mit dem Universalen wird der jüdische Leser konfrontiert, denn das muss der aufgeklärte Mensch kennen. Aber das Universale wird jüdisch-religiös eingeholt, indem Mendelssohn darauf hinweist, dass Gott als Schöpfer diesen Universalismus von Vernunft und Logik schließlich geschaffen und gewollt habe. Die universale Logik und ihr Gebrauch durch die menschliche Vernunft, auch die der Juden, sind also göttlich gewollt und damit religiös legitim. Andererseits haben auch Rabbiner keine andere Vernunft und Logik als alle anderen Menschen. Sie verfügen über keinen höheren Zugang zur Wahrheit, zur Gotteserkenntnis und zu religiösen Lehren als alle anderen Menschen, nämlich denjenigen von Vernunft und Logik. Das schränkt ihre religiöse Autorität und ihr vermeintliches religiöses Wissens-Monopol gegenüber dem säkular gelehrten Juden ein, auch wenn Mendelssohn dies nicht so direkt formuliert: Sie mögen quantitativ in religiösen Dingen belesener und gelehrter sein als der Aufklärer, aber sie verfügen nicht über einen qualitativ anderen oder höheren Zugang zu Vernunft, Logik und Wissen als jeder andere Mensch. Und das ist göttlich genau so gewollt.

Insofern findet hier keine Säkularisierung des Kommentars statt: Ein Logik-Kommentar ist, schon der des Maimonides im Mittelalter, ein profaner, nicht-religiöser Text. Aber dieser profane Kommentar wird religiös dadurch gerahmt, dass die schiere Existenz einer profanen, universalen Logik als Schöpfungsabsicht dargestellt wird: Gott als Schöpfer hat die profane Welt, Logik, Vernunft, sogar die Aufklärung geschaffen, also hat er sie auch gewollt. Zugleich bestreitet dieser profane Kommentar, dass Rabbiner (oder auch Pastoren oder anderes religiöses Personal) einen privilegierten Zugang zur Wahrheit und zur Vernunft haben. Das beschränkt ihre Macht, aber ohne ihnen per se das Existenzrecht abzusprechen. Von daher enthält Mendelssohns Kommentar Elemente von Rabbinerkritik. Dennoch ist sein primäres Ziel sicher nicht Säkularisierung im Sinne einer Überwindung des rabbinischen Judentums und seiner Lehren, im Gegenteil: Nur durch Kritik an speziellen Irrlehren und menschlichem Fehlverhalten kann das Judentum als universalitätskompatible Religion in Aufklärung und Moderne bestehen. Wie Mendelssohn

¹⁵ Ebd., S. 103.

als ihr Protagonist und prominenter Vertreter hat die *Haskala* als jüdische Aufklärungsbewegung die Aufklärung der Religion propagiert, nicht die Aufklärung von der Religion und deren Überwindung in einer aufgeklärten, säkularen Moderne.¹⁶

* * *

Ein ganz anderer Fall ist der Maimonides-Kommentar von Salomon Maimon. Denn Salomon Maimon ist als Maskil weit kritischer und radikaler gegenüber der rabbinischen Tradition als Mendelssohn, ¹⁷ und sein Kommentar geht andere Wege: 1791, also 30 Jahre nach Mendelssohns Logik-Kommentar, wurde unter der Leitung von Isaac Euchel (1756-1804)¹⁸ in der Buchdruckerei der Jüdischen Freyschule in Berlin ein Neudruck des More Nevuchim ('Führer der Unschlüssigen'), des philosophischen Hauptwerks des Maimonides von 1190, aufgelegt. Salomon Maimon (1753-1800), der zu Ehren von Maimonides den deutschen Autorennamen Maimon angenommen hatte, wurde damit beauftragt, zu diesem Neudruck einen modernen hebräischen Kommentar anzufertigen. Der Kommentar Maimons, der den Titel Givat Ha-More ("Der Hügel des Führers [der Unschlüssigen")) trägt und zusammen mit dem mittelalterlichen hebräischen Kommentar des Mosche Narboni (ca. 1300-1362) auf derselben Textseite abgedruckt ist wie der Originaltext des Maimonides, bricht allerdings schon nach dem ersten der drei Teile des More Nevuchim ab; vermutlich, weil sich Maimon mit der Leitung der Buchdruckerei überworfen hatte. Die beiden übrigen Teile kommentierte dann ganz traditionell der Autor und Verleger Isaac Satanow. Dennoch ist Maimons Maimonides-Kommentar einer der aufregendsten Kommentare in der Geschichte der Haskala. Denn schon in der Einleitung zu seinem Kommentar erklärt er, dass er den zeitgenössischen jüdischen Leser mit moderner, zeitgenössischer philosophischer Terminologie und Wissenschaftsgeschichte konfrontieren will. Und er bietet, unter dem Vorwand und im Gewand eines Kommentars zu einem klassischen mittelalterlichen Text, dem jüdischen Leser sowohl eine hebräische Einleitung in die philosophische Terminologie Immanuel Kants mit hebräischer Übersetzung der zentralen Begriffe als auch die erste moderne Wissenschafts- und Philosophiegeschichte in hebräischer Sprache überhaupt. 19

¹⁶ Vgl. Christoph Schulte: Die j\u00fcdische Aufkl\u00e4rung. Philosophie Religion Geschichte, M\u00fcnchen (C.H. Beck) 2002, S. 42-47.

¹⁷ Ebd., S. 199-219; Gideon Freudenthal: "Rabbinische Weisheit oder Rabbinische Philosophie? Salomon Maimons Kritik an Mendelssohn und Weisel", in: *Mendelssohn Studien* 14 (2005), S. 31-64.

¹⁸ Vgl. Andreas Kennecke: Isaac Euchel. Architekt der Haskala, Göttingen (Wallstein) 2007.

¹⁹ Shmuel Hugo Bergman und Nathan Rotenstreich, die gemeinsam die drei Kritiken Kants ins Hebräische übersetzt haben, haben in ihrer bei der Israelischen Akademie der Wissenschaften hg. Ausgabe von Maimons Givat HaMore (Jerusalem 1965) den Text Maimons aus dem Zusammenhang der Texte von Maimonides und Narboni gelöst, aber dieser Ausgabe ein umfangreiches Gegenstands- und Begriffsregister beigefügt (S. 178-192), das Maimons erstmalige hebräische Übersetzungen der Begrifflichkeit Kants reich dokumentiert.

Julian Holter hat diese kurze Einleitung des jüdischen Aufklärers Maimon 2014 in seiner Magisterarbeit erstmals ins Deutsche übersetzt und bereitet diese Übersetzung soeben für die historisch-kritische Maimon-Ausgabe vor. ²⁰ Die Übersetzung nur dieser Einleitung ist schon für sich genommen eine bravouröse philologische Leistung, denn Salomon Maimon erfindet in diesem in der Übersetzung nur 20 Seiten langen, aber höchst schwierigen hebräischen Text die hebräischen Begriffe für Kants seinerzeit völlig neuartige und auch im Deutschen beispiellose philosophische Terminologie kurzerhand neu. Weil das so gewagt ist, gibt Maimon im Originaltext des *Givat Ha-More* die ungewohnten und komplizierten deutschen Begriffe (z.B. ,die Objekte der Ästhetik', die mit *nossej chochmat ha-handassa* übersetzt werden) häufig in Klammern gesetzt und in hebräischer Umschrift wieder. ²¹

Gleichermaßen schwierig zu übersetzen und sprachschöpferisch ist jedoch auch Maimons erstmalige hebräische Schilderung der griechischen Philosophie seit den Vorsokratikern und die Darstellung der frühneuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte mit Kepler, Francis Bacon, Descartes und Newton. Auch hier betritt Maimon sprachliches Neuland. Die Maimon-Forschung hat überdies diese erste hebräische Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte aus der Feder Maimons bis dato völlig unterschätzt und nie in ihrem wirklichen Kontext, nämlich dem neuen Genre der Philosophiegeschichte im 18. Jahrhundert, wahrgenommen.

Gideon Freudenthals für die Maimon-Forschung bahnbrechende These war,²² dass Salomon Maimon in seinen Schriften und in seinem Schreiben zwei Schriftkulturen angehört, nämlich einerseits der rabbinisch-hebräischen Schriftkultur, die sich selbst dominierend als Kommentarliteratur zu kanonischen Schriften versteht und in der der Kommentar tatsächlich die Königsdisziplin des Rabbiners, aber auch des jüdischen Intellektuellen und Autors ist. Andererseits ist Maimon in seinen deutschsprachigen monographischen Schriften Protagonist der frühkantianischen philosophischen Literatur der deutschen Spätaufklärung und bietet in seinem frühen Versuch über die Transzendentalphilosophie (1790) kantianische Philosophie in der literarischen Form eines rabbinischen Kommentars dar.

Diese These Freudenthals kann man in einer präzisen Analyse des *Givat Ha-More* treffend, gut begründet und detailreich verifizieren. Denn der *Givat Ha-More* ist nach Inhalt und Form des Erstdrucks ein rabbinischer Kommentar zum *More Nevuchim* ('Führer der Unschlüssigen') des Maimonides von 1190, gedruckt in der Druckerei der Jüdischen Freyschule in Berlin: die Lemmata des Kommentars orientieren sich an dem auf jeder Seite über und mit dem Kommentar Maimons zugleich gedruckten Originaltext des Maimonides. Das macht auch der Titel *Givat Ha-More* deutlich, der sich an den Titel *More Nevuchim* anlehnt.

²⁰ Julian Holter: *Die Geschichte der Philosophie im Givat haMoreh*, Magisterarbeit im Fach Philosophie, Universität Potsdam 2014.

²¹ Quelle Abb. 3: www.hebrewbooks.org.

²² Gideon Freudenthal (Hg.): Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments, Dordrecht (Kluwer Acad. Publ.) 2003, S. 1-17.

Abb. 3 Salomon Maimon: Givat Ha-More (1791), Einleitung. In den Klammern ist meist die deutsche philosophische Terminologie in hebräischen Lettern wiedergegeben.

מפתח

קורות הפלסופיאה

וואהרהיים) מנכ טעוש טוו יובני ככוכם מביבקטין') במיוחד לנד (דימ זואהרהיים מעם בומם מוביבקטין') ואחרים האמינו הפך זה / והוא היות כל נמנא נלחיי ובלתי וושתנה כלל •

כן בלקי פומדות בפלרן / בחופן שהנשען פליהם , הוא כנשען על משעות הקוב הרלוץ , הודה ולא בוש חשרון ידיעתו בוה , והשתדל בכל עוו להראות העשהת פלסופי ומנו כוה (בהתפאדם בידיעה מוחלעת) לפין כל • זלוה לחרי אשר נחלט במשכט האורים (מראק!) היותו היותר חכם מכל אנשי דורו / אמר יסיוקר הכם הול לבך כיודע מה שלא יוע ולקו, אל הוא כמפק בלחי יודע דבר וולק שהוא בלחי יודע דבר - אחרי אשר בנערותו השחדל בחום כחקירה אחר כנום הדברים / ושמע שהחכם אומקם: ידי זה יגיע בקלות להשנת התחלות העבע / ויסורו הספיקות שנתעוררו בנפשו בנחינת שלישות המליחות -ואולם מה מאוד נשתוחם בראותו , שאנאקהאנאראם אסרים ואמרו ששםי הכתום הראשונות לא לדקו ישרוו. כנוכר מניח סבום בעולות הענע איוה בחוח מימייום

התהלת ' הפלסופיאה כמו החתלת כל דבר בכלל, כי באמת אין בשליאות וכמו כן בידיעתנו דבר קיים המדוייקות (רוכך גנוימי במבמכטוגגן דער נמטור) , או זולת זה • אחרי כן נתחדשו בוה דעות שונות י זאולם עם היותם דעות שונות ו סהיסודות הנוכרים חיים עומדים בעלמם הודם הרכבתם לנשם אחד , וכמו כן אחר פרוד ההרכנה הנוכרם . יען כי כפני הכרק הנחם שני מיני ההחלום הניולום הנשמים ידיל בח כועל יוכח מתונד להכטלה (ווים אינעריציא) כי כם היות הכת הראשון ככיחי , פומד בעלמו , עם כל זה אי אפשר שיראה פכולתו נגשמים יות מילות המחלים לפער שירה בכותו ושמע מולה אל מכלה מלאות כשר אלת מילות הכחלום לחרים ותקדשה דבת אחרות בוהי אם שריקה מונת ממליאים לפעע מספר בכתחלות בוהי אם שריקה מונת ממליאים לפעע מספר בכתחלות כפי חה שאפשר (כפי חה שהות נחום חל כשכל) בינו הם השפבר (כבי חני שיחו שימון של בשל להיחת או בינון א ביות של פליון סכם כל או וולת זה יותר שוברה של היחת בל פליון סכם כל או וולת זה יותר של של היחת בל בליון סבם כל או השתול לכשים, ובית בשל היחת בל בליון סבם כל היחת בל בליון כל היחת בליון כל היחת בל בליון כל היחת בליון כל היחת בל בליון כל היחת בליון כליון כלון כליון כליון כל היחת בליון כלון כליון כליון כלון כלון כלון כלון כלון כלי דסיות ההוים וההפסד / ר"ל קעוך פעלמים הכרדיים בל עזו בקרילת ספרי החגם בענרת/ בהבו שען הנוכרים לגשש לחדו וכרודם / משך אחר בשקרה - ידי זה ניעו בקלות להשנת התחלות הענוע / רשונו זאחרים האשינו בהכך ר"ל ביות סבותי ההויה וההפסד כחות עימדות בעלמן מוכשעות מהחומר • אחרי כן קמו

Andererseits ist der kurze Anfangstext des Givat Ha-More, der diesen umfangreichen Kommentar Maimons zum ersten der drei Teile des Hauptwerks der mittelalterlichen jüdischen Philosophie einleitet, gar kein Kommentar zu Maimonides, sondern eine selbständige kleine Abhandlung, die aus dem Kontext der Philosophiegeschichten herrührt, die erst im 18. Jahrhundert als eigenes philosophisches Genre entstehen: Budde hatte eine Geschichte der jüdischen Philosophie geschrieben,²³ Brucker die erste und bis heute umfangreichste Gesamtdarstellung aller Philosophie aus der Feder eines Autors mit dem Titel Historia critica philosophiae vorgelegt, 24 bevor Dieterich Tiedemann fast gleichzeitig mit Maimon begann, eine umfangreiche deutschsprachige Philosophiegeschichte vorzulegen.²⁵ Kant selbst hatte am Ende seiner Kritik der reinen Vernunft (1781) eine "Geschichte der reinen Vernunft" geschrieben, die, unter Auslassung der gesamten mittelalterlichen Philosophiegeschichte, eine kritizistische Geschichte der Vernunft seit der Antike über Descartes und Leibniz bis in die Gegenwart bot, und eine Vorlage für

²³ Johann Franz Budde: Introductio ad historiam philosophiae ebraeorum, Halle (unbek.) 1702.

²⁴ Johann Jakob Brucker: Historia critica philosophiae, 5 Bde. Leipzig (unbek.) 1742-1744.

²⁵ Dieterich Tiedemann: Geist der speculativen Philosophie, Bd. 1, Marburg (Neue Akademische Buchhandlung) 1791.

die ersten Kantianer wie Maimon und deren Auffassung von Philosophiegeschichte darstellte.

Aber der Givat Ha-More ist nicht nur ein Hybrid zwischen jüdischer Kommentarliteratur und christlicher Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte in hebräischem Gewande, er ist auch ein Hybrid zwischen zwei Generationen von Maskilim und ihrer jeweiligen Auffassung von Aufklärung überhaupt und jüdischer Aufklärung im Speziellen. Der Kommentar wird nicht säkularisiert, insofern die religionsphilosophischen Gehalte des Maimonides zwar nicht mehr in der aristotelisch-hebräischen Terminologie des Mittelalters diskutiert und kommentiert werden, sondern in der neuartigen kantianisch-hebräischen Terminologie. Dabei bleiben die religiösen und metaphysischen Fragestellungen und Gehalte aber erhalten, nur der Kommentar wird modernisiert. Die hebräische Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften geht dem Kommentar voraus und wird unter dem Vorwand des Kommentars dem traditionsverbundenen jüdischen Leser nahegebracht. Die Philosophiegeschichte rahmt den Kommentar, aber weder die Philosophiegeschichte noch Maimons Kommentar zeigen eine Absicht, den Text des Maimonides zu destruieren oder zu desavouieren. Im Gegenteil, sie affirmieren die Bedeutung des Maimonides für die Haskala und die Moderne, wenngleich in hybrider Form.

Gemeinsam ist den Maskilim Mendelssohn und Maimon das wiedererwachte Interesse an der Philosophie des Maimonides als des zentralen jüdischen Philosophen des Mittelalters, der in der philosophischen Sozialisierung nahezu aller Maskilim eine zentrale Rolle spielte. Aber die erste Generation der Haskala lebte, wie einst Maimonides, halachisch observant und las und kommentierte den Maimonides in Hebräisch, während die zweite Generation der Haskala wie Maimon nicht mehr halachisch observant lebte und den Kreis der rein innerjüdischen Maimonides-Rezeption durchbricht: Salomon Maimon liefert, nach langen Schilderungen seiner ebenso abenteuerlichen wie unorthodoxen Vita, im zweiten Band seiner Lebensgeschichte von 1793 mit philosophiegeschichtlicher Absicht die bis dato umfangreichste Darstellung der Philosophie des Maimonides in deutscher Sprache, d.h. für die nichtjüdische Welt der Spätaufklärung.²⁶ Diese 150-seitige deutsche Darstellung ist indessen kein Kommentar mehr, sondern eine doxographisch präzise verfahrende Werkbeschreibung von monographischem Umfang für das christliche Publikum, welches auf die philosophische Bedeutung des mittelalterlichen jüdischen Philosophen aufmerksam gemacht werden soll. Als Kommentar sind diese Ausführungen für die christlichen Leser nicht geeignet, da keine deutsche Übersetzung des More Nevuchim vorlag. Darum wird der Kommentar hier durch die Textgattung der doxographischen Darstellung abgelöst.

Anders agiert Maimon gegenüber der jüdischen Leserschaft: Angeregt von Isaak Euchel, auch einem *Maskil* der zweiten Generation und Leiter der *Orientalischen Buchdruckerey*, der Buchdruckerei der Jüdischen Freyschule und damit der *Haskala*-Druckerei in Berlin schlechthin, konfrontiert der *Givat Ha-More* im Jahr

²⁶ Salomon Maimon's Lebensgeschichte, hg. v. Karl Philipp Moritz, Berlin (unbek.) 1793, S. 1-150.

1791, also zwei Jahre vor Erscheinen des zweiten Bandes von Salomon Maimon's Lebensgeschichte mit den deutschsprachigen Maimonides-Darstellungen, den jüdischen Leser im Kommentar zum Hauptwerk jüdischer Philosophie des Mittelalters mit einer Geschichte der nichtjüdischen Philosophie und Wissenschaft, in der jüdische Philosophen gar keinen Platz haben. Auch hier, und noch deutlicher als 30 Jahre zuvor Mendelssohn, führt der moderne hebräische Kommentar zu einem Werk der mittelalterlichen jüdischen Philosophie den jüdischen Leser aus dem Judentum und seiner Schriftkultur hinaus in die Welt der europäischen Aufklärung. Dabei werden aber das jüdische Wissen und die jüdisch-rabbinische Tradition im hebräischen Kommentar weder geleugnet noch säkularisiert oder abgelöst, sondern sie behalten ihre Präsenz, sie werden aber in Perspektive auf die allgemeine Aufklärung geöffnet und ergänzt.

Anders als in der zeitgenössischen kritizistischen und frühkantianischen Philosophiegeschichtsschreibung üblich, hat Maimon seine Geschichten der Philosophie und Naturwissenschaften nicht verfasst, um den Abschluss und die Vollendung der Philosophie zu propagieren. Vielmehr war er von der Unabgeschlossenheit des kritischen Philosophierens überzeugt. Überdies hat er, auch das einmalig, in Schriften in deutscher Sprache gegenüber einer nichtjüdischen Leserschaft ganz offensiv die Auseinandersetzung mit und die Apologie von jüdischer Philosophie betrieben. Wie sein deutscher Autorenname Salomon Maimon anzeigt, ist Mosche ben Maimon, Maimonides, und nicht Kant, das große philosophische Vorbild und die Identifikationsfigur des jungen Kantianers.

Wie schon Mendelssohn 30 Jahre zuvor, also eine ganze Generation früher und unter ganz anderen philosophischen Prämissen, öffnet sich der *Maskil* Maimon der nichtjüdischen Welt der Aufklärung, gibt aber die rabbinischen Traditionen und den eigenen jüdischen Lebens- und Denkweg deswegen nicht preis. Auf der Höhe der europäischen Aufklärung anlangen, ihren Universalismus und ihre Gelehrsamkeit teilen, aber dabei Jude bleiben und auf der Partikularität des Jüdischen beharren, das war der Anspruch der *Haskala* und der *Maskilim* an sich selbst.²⁷ Das Judebleiben' fiel bei Mendelssohn und Maimon sehr unterschiedlich aus, nämlich bei Mendelssohn halachisch observant, bei Maimon völlig unorthodox und freisinnig. Aber beide haben ihren philosophischen Ursprung bei Maimonides nie verleugnet. Ihre jeweiligen Kommentare bezeugen diese Referenz und Reverenz. Zugleich bezeugen sie die konstitutive Mehrsprachigkeit und Interkulturalität der jüdischen Aufklärung und ihrer Anhänger. Die Kommentare beider Autoren sind Vehikel philosophischer, intellektueller und weltanschaulicher Aufklärung und Modernisierung im Judentum.

Hier von Säkularisierung des Kommentars zu sprechen, erscheint mir dennoch fragwürdig, denn es findet in beiden Kommentaren gerade keine Ablösung von oder gar Substitution des alten jüdisch-religiösen und metaphysischen Diskurses und seiner Hauptthemen statt. So wie die *Haskala* selten religionsfeindlich war und keine Aufklärung vom Judentum betrieb, sondern Aufklärung des Judentums und

²⁷ Schulte: Die jüdische Aufklärung (Anm. 15), S. 17-47.

der Juden zum Ziel hatte, und dabei die jüdische Religionszugehörigkeit, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, nie prinzipiell in Frage gestellt wurde, wohl aber die Macht der Rabbiner, repräsentieren auch diese beiden Kommentare eines moderaten *Maskil* und eines radikalen *Maskil* gerade keine Säkularisierung, sondern eine Modernisierung der Diskurse über das Judentum als Religion.²⁸ Selbst wenn wir nicht mehr den alten Säkularisierungsthesen aus der Schule Max Webers und seiner Rede von der Entzauberung der Welt und Verschwinden der Religion im stählernen Gehäuse modernen Rationalität und Wissenschaftlichkeit folgen, und die moderatere Säkularisierungsthese José Casanovas akzeptieren, wonach Säkularisierung lediglich die moderne Ausdifferenzierung von religiösen und profanen Lebenswelten meint,²⁹ bleiben die beiden hebräischen Kommentare Mendelssohns und Maimons sprachlich und sachlich der religiösen Sphäre verhaftet. Davon zeugt nicht zuletzt die Tatsache, dass Maimons kantianischer Maimonides-Kommentar in hebräischer Sprache heute in digitalisierter Form von chassidischen Gruppen und Netzwerken im Internet gehostet und verbreitet wird.³⁰

Andererseits findet durch beide Kommentare Säkularisierung statt, wird zumindest durch sie gespiegelt: Im rabbinischen Judentum Mittel- und Osteuropas waren, abgesehen von den jüdischen Ärzten, Rabbiner über Jahrhunderte hinweg die einzige und maßgebliche intellektuelle Elite gewesen. In der Haskala macht erstmals eine neue Generation von säkularen, in Wissenschaften und Künsten bewanderten jüdischen Gelehrten den Rabbinern offen ihr intellektuelles Monopol streitig: die Maskilim konstituieren eine neue, profan gebildete jüdische Elite innerhalb der jüdischen Bevölkerung. Dass Mendelssohns und Maimons Kommentare zu Maimonides nicht mehr von Rabbinern, sondern von zwei Nicht-Rabbinern und bekennenden Maskilim verfasst sind, bezeugt die Säkularisierung im Sinne der Ausdifferenzierung von religiösen und profanen Lebenswelten innerhalb des Judentums und unter den jüdischen Gelehrten. Mendelssohn und Maimon waren beide noch in einer Jeschiva ausgebildet worden, Maimon hat sogar an verschiedenen Orten einige Jahre als Rabbiner amtiert, bevor sein missliebiges Verhalten zu seiner Entlassung führte. Aber beide Autoren schreiben ihre Kommentare ausdrücklich nicht als Rabbiner, sondern als Protagonisten von Aufklärung unter den Juden und neuer, nichtreligiöser jüdischer Gelehrsamkeit. Insofern könnte man nicht von einer Säkularisierung des Kommentars, wohl aber von Säkularisierung bei den Kommentatoren sprechen.

²⁸ Welche Rolle die *Haskala* faktisch bei der Modernisierung und Säkularisierung jüdischer Lebenswelten in der Moderne hatte, diskutiert Shmuel Feiner in: *The Origins of Jewish Secularisation in Eighteenth Century Europe*, Philadelphia 2010. Das ist indessen eine ganz andere Frage als die, ob *Haskala* und einzelne *Haskala*-Kommentare Religionskritik, Abschaffung oder Überwindung der Religion oder Säkularisierung intendierten.

²⁹ José Casanova: Public Religions in the Modern World, Chicago (University of Chicago Press) 1994, bes. S. 11-39.

³⁰ http://www.hebrewbooks.org/23744 (letzter Zugriff: 14.3.2016).

Abbildungsverzeichnis

Beitrag Kai Bremer

Abb. S. 97: Titelblatt zu Gotthold Ephraim Lessing: *Lessings Werke*, hg. von Julius Petersen, Waldemar von Olshausen u.a., Berlin – Leipzig u.a.: Verlagshaus Bong & Co., o. J. [1907 oder 1908], unpaginiert.

Abb. S. 98: Titelblatt zu Gotthold Ephraim Lessing: *Lessings Werke, vollständige Ausgabe in 25 Teilen*, hg. von Julius Petersen, Waldemar von Olshausen, Berlin – Leipzig u.a.: Verlagshaus Bong & Co., o. J. [1929], unpaginiert. Exemplar der Bibliothek des Deutschen Seminars der Universität Frankfurt am Main.

Beitrag Christoph Schulte

Abb. 1, S. 125: Titelkupfer des *Be'ur millot ha-higgajon*, Frankfurt an der Oder 1761, Harvard University, digitalisiert durch Google.

Abb. 2, S. 129: Be'ur millot ha-higgajon, Harvard University, digitalisiert durch Google.

Abb. 3, S. 133: Salomon Maimon: Givat Ha-More (1791), www.hebrewbooks.org