

Berliner Aufklärung

Kulturwissenschaftliche Studien

Band 5

Herausgegeben von
Ursula Goldenbaum und
Alexander Košenina

WEHRHAHN VERLAG

Für den Umschlag dient ein kolorierter Kupferstich von Johann Wilhelm Meil als Vorlage (Privatbesitz). Das Bild illustriert in Johann Jakob Engels *Ideen zu einer Mimik* (30. Brief) eine Diskussion über starke Pantomime. Es zeigt den tragischen Höhepunkt in Pierre Corneilles Tragödie *Horace* (1640, dt. 1662) über den Streit zwischen Rom und Alba Longa um die Vorherrschaft: Als Horace den Sieg für Rom erringt, verliert seine Schwester Camille, die mit dem gegnerischen Curiace verlobt ist, die Nerven. Mit der Wut einer Rachegöttin verflucht sie den Bruder und die Vaterstadt, worauf sie Horace als Verräterin mit dem Schwert durchbohrt. Das friderizianische Berlin mit seinem Vormachtsanspruch war in der Aufklärung ähnlich umkämpft und umstritten wie Rom bei Corneille.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

1. Auflage 2013
Wehrhahn Verlag
www.wehrhahn-verlag.de
Layout: Wehrhahn Verlag, Charlotte Milsch

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany
© by Wehrhahn Verlag, Hannover
ISSN 1867-3953
ISBN 978-3-86525-345-3

Inhalt

Helmut Walser Smith

The Poetry of Friendship and the Prose of
Patriotic Sacrifice in Prussia during the Seven Years War 7

Hans-Uwe Lammel

Mehr als ein preußischer Charles Patin
Moehsen als Sammler und Kunstschriftsteller 35

Michael Bies

»Wissenschaft fürs Herz«. Friedrich Heinrich
Wilhelm Martinis Naturgeschichte für »Liebhaber« 59

Alexander Košenina

Im Klub der »belletristischen Aristarchen«. Friedrich Schulz'
Nicolai-Satire *Leben und Tod des Dichters Firlifimini* (1784) 79

Christof Wingertzahn

Moritz in der Höhle 92

Till Kinzel

Karl Philipp Moritz als Übersetzer
aus dem Englischen (Holcroft, Beattie, Milton) 115

Gerhard Sauder

Dilettantische Enzyklopädik: Daniel Jenisch (1762–1804) 138

Uta Lohmann

»Welche überschwängliche Eitelkeit, welcher gränzenlose
Selbstdünkel«. David Friedländers *Sendschreiben
an Propst Teller* (1799) – eine Entgegnung auf
religionsphilosophische Abwertungen des Judentums 163



Uta Lohmann

»Welche überschwängliche Eitelkeit,
welcher gränzenlose Selbstdünkel«

David Friedländers *Sendschreiben an Propst Teller* (1799) –
eine Entgegnung auf religionsphilosophische Abwertungen
des Judentums¹

Kurz vor der Wende zum 19. Jahrhundert erschien in Berlin das *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Propst Teller zu Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion*.² War diese Schrift auch anonym verfasst, so kursierte doch bald das Gerücht, ihr Autor sei David Friedländer.³ Doch dieser wollte bewusst anonym bleiben, um von seinem bekannten Namen abzulenken und vielmehr auf die Sache selbst aufmerksam zu machen. »Die Frage darf bei solchen Untersuchungen, als die genannte Schrift aufstellt, nicht sein: wer hat sie geschrieben, sondern: wie sind die Untersuchungen beschaffen, sind sie mit Geist, mit Wahrheit und Vernunft geschrieben?«, betont er noch im Erscheinungsjahr des *Sendschreibens*.⁴ Vorrangig möchte er zur Reflexion über die Position des Judentums im Zeitalter der Aufklärung anregen. Und wie könnte dies besser geschehen als mit einer *religionsphilosophischen* Schrift? – Friedländers Hauptinteresse lag im Anregen zum Nachdenken, zum Selbstdenken, zum öffentlichen Diskurs, womit er die allzu optimistische Hoffnung verband, die Öffentlichkeit überzeugen und Vorurteile aus den Köpfen vertreiben zu können. Wenn dies auch von wenig Erfolg gekrönt war, so gelang es ihm mit dem *Sendschreiben* doch wie mit keiner anderen seiner Schriften, Aufmerksamkeit zu erregen. Die schnelle Folge der zweiten und dritten Auflage des *Sendschreibens* noch im selben Jahr 1799 und die Flut der öffentlichen Stellungnahmen sind Indiz dafür.

Doch nur wenige Zeitgenossen nahmen die philosophische Ausrichtung des *Sendschreibens* wahr. Zu schnell wurde Friedländer als dessen Autor identifiziert – Friedländer, dessen Name seit Veröffentlichung der *Akten-Stücke die Reform der jüdischen Kolonien in den Preussischen Staaten betreffend* (1793) zum Synonym für die staatsbürgerliche Reform des

Judentums geworden war. Tatsächlich liegt die Veröffentlichung des *Sendschreibens* zeitlich zwar zwischen den Reformverhandlungen, doch hatte Friedländer 1799 keine offiziellen politischen Posten inne, weder innerhalb der jüdischen Gemeinde noch als vom Staat beauftragter Gutachter.⁵ Er schrieb also als Privatperson, und er verfasste mit dem *Sendschreiben* keine vorrangig reformpolitische Schrift.⁶ Einer der wenigen, der den philosophischen Charakter des *Sendschreibens* erkannte, war Friedrich Nicolai (1733–1811), der in diesem Sinne den Verfasser des *Sendschreibens* als »besseren Philosoph« als so manchen akademischen Lehrer der Philosophie bezeichnete.⁷ – Klärend wäre es wohl gewesen, dem *Sendschreiben* den Untertitel »Beitrag zur reinen Philosophie des Judentums« zu geben, entsprechend der Schrift *Die Religion der Vollkommnern* (1792, ²1793) seines Adressaten Wilhelm Abraham Teller, die den Untertitel »Beytrag zur reinen Philosophie des Christentums« trug.⁸

I. Historische Ausgangslage

Gegen Ende der frühen Reformverhandlungen (1787–1792) war es zu einer Verunsicherung der Behörden in der Frage der Legitimation der jüdischen Generaldeputierten gekommen. Diese Irritation räumte das Justizministerium jedoch aus: Seiner Meinung nach waren die Deputierten nicht als Beauftragte der Judenschaft in die Reformdebatte einbezogen worden, sondern lediglich als Sachverständige, deren Voten letztlich keinerlei politischen Einfluss besitzen sollten; auf das, »was die Juden wollen oder nicht wollen« komme es nicht an.⁹ Dieses Urteil machte die Einflusslosigkeit der jüdischen Gutachter auf eine in ihrem Interesse durchgeführte Reform der Judengesetzgebung nur zu deutlich. Eine weitere politische Betätigung schien wenig aussichtsreich, und so ist die Tatsache, dass sich Friedländer nach dem Scheitern seiner Bemühungen um staatsbürgerliche Gleichstellung für einige Jahre aus dem politischen Geschehen zurückzog, zunächst weniger auf Resignation zurückzuführen,¹⁰ als vielmehr auf eine realistische Einschätzung der derzeitigen Zwecklosigkeit weiterer Emanzipationsgesuche. Letztlich ist die Ursache dafür in den Entwicklungen des nachrevolutionären Frankreich zu finden, wo die rechtliche Gleichstellung der Juden massive Proteste und Ausschreitungen der christlichen

Bevölkerung nach sich zog. Die Ereignisse in Frankreich waren schließlich ausschlaggebend für die ablehnende Haltung gegenüber der Judenemanzipation und das Aussetzen der Reformverhandlungen in Preußen.¹¹ Bis zur Niederlage Preußens gegen Napoleon 1806 war diese Stimmung insgesamt Nährboden für ein zunehmend judenfeindliches Klima, das unter der französischen Besetzung nur für wenige Jahre gedämmt wurde. Für die Tilgung der Kriegsschuldforderungen Frankreichs wurden die jüdischen Gemeinden mit ihren hohen Zahlungsleistungen zu einem wichtigeren Wirtschaftsfaktor denn je zuvor, was dazu führte, dass die Emanzipationsdebatte im Zuge der Preußischen Reformen erneut ins Rollen kam.¹²

Doch bis es so weit war schwebte über der unentschiedenen Reformfrage die – von Friedländer keineswegs geteilte – staatliche Vorgabe einer notwendigen moralisch-sittlichen Besserung der Juden. Die Taufe allerdings, machte die Juden in den Augen des christlichen Staats innerhalb eines kurzen religiösen Akts zu moralisch integren Staatsbürgern. Diesen nicht nachvollziehbaren Usus preußischer Judenpolitik hatte Friedländer bereits 1792 kritisiert: »Wenn Juden durch den Uebertritt zur christlichen Religion den Knoten gewaltsam zerschneiden, nimmt der Staat sie ohne Besorgniß auf; und bey Juden, die den Gesetzen ihrer Väter getreu sind, soll diese Besorgniß Statt haben?«¹³

Als sich an dieser Lage der Dinge fünf Jahre später noch immer nichts geändert hatte, auch keine Neuaufnahme der Reformverhandlungen in Aussicht stand, obwohl die Vorsteher der Berliner Gemeinde, darunter Friedländers Schwiegervater, der Kurmärkische Oberlandesälteste Daniel Itzig (1723–1799), im Mai 1795 eine erneute Gleichstellungspetition eingereicht hatten,¹⁴ beklagte Friedländer die Situation allerdings in einer anonymen Rezension. Friedländer war von Friedrich Nicolai, einem seiner engsten Freunde aus dem Kreis der Berliner Aufklärer, um die Besprechung der eben erschienenen Schrift *Über die Verbesserung des Judeueths* (1797) in der *Neuen Allgemeinen Deutschen Bibliothek* gebeten worden,¹⁵ und er nutzte die Gelegenheit, um seiner zunehmenden Frustration und seiner Erschütterung über die inhumane Vorgehensweise der Staatsbehörden Ausdruck zu verleihen:

In der That, über ein und die andere Materie ist so viel geschrieben worden, daß sie wirklich erschöpft ist, und es hohe Zeit wäre, die Akten zu schließen, und den Ausspruch zu thun. Allein man erwartet das umsonst. Es geschieht keine

Reforme; die alten Vorurteile herrschen, und die alten harten Gesetze dauern fort in ihrer Stärke. Umsonst schlagen die Weltweisen an diesen harten Kiesel mit der ihnen beywohnenden Kraft. Die Funken, die hie und da herausprühen, finden keinen brennbaren Stoff, und dienen nur, die Finsterniß desto fühlbarer zu machen. – Was ist z.B. zu Gunsten der Juden, die doch ein Theil der Menschheit sind, seit *Dobm* geschrieben hat, geschehen? Und er schrieb doch in Berlin, wo der Sitz der Aufklärung, der Duldung und der Menschenliebe ist? Was ist aus der Commission geworden, welche zur Reforme des Judenwesens [...] niedergesetzt worden ist? Leider nichts, gar nichts!¹⁶

Es waren jedoch nicht nur die stagnierenden Emanzipationsverhandlungen, die Friedländer Anfang des Jahres 1799 veranlassten, das *Sendschreiben* zu verfassen. Er tat dies auch angesichts einer sich immer drastischer abzeichnenden Krise innerhalb der Berliner jüdischen Gemeinde, die sich durch gehäufte Konversionen und zunehmend beklagte Irreligiosität bemerkbar machte.¹⁷ Hinzu kam eine wachsende Unzufriedenheit der Maskilim und Reformbefürworter in Hinsicht auf die ›innere Reform‹ des Judentums. Friedländers Mitstreiter Aaron Wolfssohn (1756–1835) schrieb 1804, es sei »nicht zu läugnen, daß die Moralität der Juden durch die politische Verfassung sehr geschwächt worden, und je länger je mehr geschwächt werden muß.« Er fügte jedoch auch hinzu, dass ihn »vieljährige Erfahrung« gelehrt habe, dass »die moralische Verderbtheit« der Juden »auch in der innern Beschaffenheit der Nation einigen Grund« habe.¹⁸ Zudem mussten sich die jüdischen Aufklärer eingestehen, dass ihr Projekt, eine religiöse und kulturelle Modernisierung des Judentums mittels der von ihnen veröffentlichten hebräischen Aufklärungsliteratur herbeizuführen, gescheitert war. »Alle unsere hebräisch geschriebenen Bücher liest Keiner«, schreibt Friedländer im Publikationsjahr des *Sendschreibens* an Aaron Wolfssohn. »Für Wen wird nun geschrieben? Es schlug ja Einer schon vor, über die jüdische Druckerei zu schreiben: *hier werden Bücher gedruckt, die nie gelesen werden!* Das ist, nach meiner Meinung, im eigentlichen Sinne des Wortes *wahr*«. ¹⁹

Auf diesem historischen Hintergrund wird das *Sendschreiben* gewöhnlich als unüberlegtes Angebot des kollektiven Übertritts zum Protestantismus gewertet, als ein Akt im Affekt und in Verzweiflung.²⁰ Doch ein ernsthafter Konversionswunsch war keineswegs Friedländers Ansinnen. Zwar äußert er sich positiv gegenüber der »liberalen Denkungsart unserer Zeitgenossen, protestantischer Religion« (190), gleichzeitig aber bekennt

»Welche überschwängliche Eitelkeit, welcher gränzenlose Selbstdünkel«.

er, dem »Wesentlichen« der jüdischen Religion bis zu seinem Tode anhängen zu wollen (189). Von den Konvertiten sagt er ausdrücklich, sie könnten »nicht zum Muster oder Vorbilde dienen« (204). Der Übertritt zum Christentum ist für ihn verbunden mit einer Beeinträchtigung der Vernunft und einer »Verletzung des moralischen Gefühls« (205). Was aber trieb Friedländer zu seiner öffentlichen Anfrage an Teller?

II. Der Anlass des *Sendschreibens*: Philosophische Angriffe auf das Judentum

Im April 1798 erhielten Daniel Itzig und seine Mitältesten im Gemeindevorstand endlich eine Antwort auf ihre Petition, die sie drei Jahre zuvor eingereicht hatten. Der Entscheid des Staatsministeriums fiel negativ aus. Auch wenn man eingestand, »daß in den Gesetzen, deren Abstellung die Supplicanten suchen, eine gewisse Härte, und eine nachtheilige Auszeichnung der Jüdischen Staats-Unterthanen gegen die übrigen liege«, so vertraten die Behörden doch einhellig die Meinung, dass sich die Juden zunächst »qualifizieren« müssten.²¹ Wegen des »eigenthümlichen Charakters dieser Nation« könne eine Aufhebung oder Milderung der bestehenden Gesetze nicht erfolgen, so lange

dieselbe fortfährt sich nicht blos durch *speculative* Religions-Meynung, sondern durch praktische Grundsätze, Sitten, Gebräuche, und Verfassungen von den übrigen Staats-Einwohnern abzuändern, u. einen gewissen National-Haß gegen letztere zu nähren; so lange sie vermöge ihrer inneren Constitution u. Hierarchie gleichsam einen besonderen Staat im Staate bildet; so lange die Erziehung bey dem großen Haufen auf eine so verkehrte, den Zwecken des Staats entgegen laufende Art eingerichtet ist.²²

Die staatliche Forderung nach sittlicher Besserung, nach Auflösung hierarchischer Strukturen innerhalb der traditionellen Führungsschicht und nach einer Reform des jüdischen Erziehungswesens war nicht neu. Dass man den Juden nun jedoch auch spekulative Religionsauffassungen und Christenhass vorwarf, war in dieser Form ein Novum, das auf den Einfluss aktueller philosophischer Stellungnahmen zurückzuführen ist. Friedländer spielt im *Sendschreiben* selbst darauf an: »Die Juden stehn nun einmal in dem Ruf einer großen Immoralität, und es ist kein kleines

Wagestück, hierin der allgemeinen Meinung zu widersprechen. Besonders da sogar in neuern Zeiten Männer, die philosophische Catheder täglich besteigen, diesen schneidenden Urtheilsspruch ohne allen Beweis zu wagen sich nicht entblödet haben« (201). An erster Stelle der Philosophen, auf die sich Friedländer hier bezieht, ist Immanuel Kant (1724–1804) zu nennen. Ausgerechnet Kant – dieser große Philosoph seiner Heimatstadt Königsberg, den so viele jüdische Aufklärer verehrten – äußerte sich 1798 in *Der Streit der Fakultäten* und in *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* gleich zweifach abwertend über das Judentum und die Juden.²³

Bereits 1793 hatte Kant in seiner Schrift *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* das Judentum als Religion ohne Gesinnung charakterisiert: »Der *jüdische Glaube* ist seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung begründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon oder auch in der Folge ihm *angehängt* worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judenthum als einem solchen gehörig«. Daher werde Gott »bloß als ein weltlicher Regent, der über und an das Gewissen gar keinen Anspruch thut, verehrt«. ²⁴ Die Juden seien ein Volk, das »das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloß, als ein besonders vom Jehovah für sich auserwähltes Volk, welches alle andere Völker anfeindete und dafür von jedem angefeindet wurde«. Kants Schlussfolgerung: Da im Judentum lediglich die Befolgung der Gebote gefordert und dabei »gar keine gebesserte moralische Gesinnung erfordert« werde, so sei Gott »doch eigentlich nicht dasjenige moralische Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben«. ²⁵

Im *Streit der Fakultäten* betrachtete Kant nun die Idee, das Christentum »öffentlich anzunehmen, nicht allein für sehr glücklich, sondern auch für den einzigen Vorschlag«, durch dessen Realisierung die Juden »auch ohne sich mit andern in Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohlgesittetes und aller Rechte des bürgerlichen Zustandes fähiges Volk, dessen Glaube auch von der Regierung sanctionirt werden könnte, bemerklich machen würde«. ²⁶ Mit anderen Worten: Nur mit der Taufe könnten Juden zu gebildeten und gesitteten Menschen werden, die dann als Christen auch der staatsbürgerlichen Rechte würdig wären. Dabei wollte Kant bei der Exegese der Tora und des Evangeliums zwischen der Art, »wie Jesus als Jude zu Juden, von der Art, wie er als moralischer Lehrer

»Welche überschwängliche Eitelkeit, welcher gränzenlose Selbstdünkel«.

zu Menschen überhaupt redete«, differenziert wissen. – Wie könnte eine Abwertung der Moralität der Juden deutlicher formuliert werden? Als Voraussetzung für seine Zukunftsvision einer »reine[n] moralische[n] Religion mit Verlassung aller alten Satzungslehren« nannte Kant schließlich die »Euthanasie des Judenthums«. ²⁷ Nach Kants Auffassung basierte also die Entwicklung einer künftigen Religion der Moral und der Vernunft auf der vorangehenden Vernichtung der jüdischen Religion – kein geringer Anlass zur Abfassung des *Sendschreibens*.

Neben Kant hatte Friedländer auch Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) im Visier. Fichte hatte sich 1793 in seinem *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* offen judenfeindlich geäußert. ²⁸ Mit geradezu anti-aufklärerischer Gesinnung wandte er sich hier gegen religiöse Toleranz und Judenemanzipation: »Fast durch alle Länder von Europa verbreitet sich ein mächtiger, feindseelig gesinnter Staat, der mit allen übrigen im beständigen Kriege steht, und der in manchen fürchterlich schwer auf die Bürger drückt; es ist das Judenthum«. ²⁹ Fichte warf den Juden Ungerechtigkeit vor, weil sie seiner Meinung nach den Christen die Menschenrechte nicht zugestanden, und er unterstellte ihnen, an einen »menschenfeindlichen Gott« zu glauben. Zur Erteilung der Bürgerrechte sah er »kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden, und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sey«. ³⁰ – Mehr als ein Vierteljahrhundert später wendet sich Friedländer noch einmal gegen diese Stelle bei Fichte und kommentiert nun offen und erbost: »Welche überschwängliche Eitelkeit, welcher gränzenlose Selbstdünkel, der sich erfrecht als ausgemacht anzunehmen: außer ihrer Mitte könne sich weder Talent, noch Tugend entwickeln!« ³¹

Möglicherweise war Kants *Streit der Fakultäten* von Fichtes Ausfällen gegen die Juden und seiner Idee einer Vertilgung jüdischer Kultur nicht ganz unbeeinflusst. – Doch dessen nicht genug: in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* spitzte Kant dies noch zu:

Die unter uns lebenden Palästiner sind durch ihren Wuchergeist seit ihrem Exil, auch was die größte Menge betrifft, in den nicht ungegründeten Ruf des Betrugers gekommen. Es scheint nun zwar befremdlich, sich eine *Nation* von Betrügern zu denken; aber eben so befremdlich ist es doch auch, eine Nation von lauter Kaufleuten zu denken, deren bei weitem größter Theil, durch einen alten, von dem Staat, darin sie leben, anerkannten Aberglauben verbunden, keine bürgerli-

che Ehre sucht, sondern dieser ihren Verlust durch die Vortheile der Überlistung des Volks, unter dem sie Schutz finden, und selbst ihrer untereinander ersetzen wollen. Nun kann dieses bei einer ganzen Nation von lauter Kaufleuten [...] ohne Inconsequenz nicht aufgehoben werden. – Statt der vergeblichen Plane, dieses Volk in Rücksicht auf den Punkt des Betrugs und der Ehrlichkeit zu moralisiren, will ich lieber meine Vermuthung vom Ursprunge dieser sonderbaren Verfassung (nämlich eines Volks von lauter Kaufleuten) angeben.³²

In Verkennung der Ursache im preußischen Judenrecht, das den Juden die meisten Erwerbsarten verbot und die Judenfeindschaft der Zünfte ignorierte, warf Kant den Juden ihr Streben nach Reichtum und eine, sozusagen genetische, Veranlagung zu Handel, Unmoral und Betrug vor, deren Ursprünge er in das historische Palästina verortete. Sein zuvor religiös begründeter Antijudaismus erhielt hier eine ethnische Ausformung.

Unter den Berliner Aufklärern provozierten derartig fragwürdige philosophische Ergüsse einen Aufschrei der Empörung. In *Über meine gelehrte Bildung, über meine Kenntniß der kritischen Philosophie und meine Schriften dieselbe betreffend* (1799) schrieb Friedrich Nicolai in Bezug auf Kants *Anthropologie*, hier stehe »eine höchstunbillige Stelle von der jüdischen Nation, worin sehr unphilosophisch zu verstehen gegeben wird, daß alle Juden ohne Unterschied Betrüger sind.«³³ Nicolai wandte sich gleichermaßen gegen Fichte:

Wäre es möglich, daß Herr *Fichte* und Herr *Kant*, wegen ihres fühllosen und unphilosophischen Absprechens über ein ganzes zerstreutes und unglückliches Volk, könnten beschämt werden; so müßten sie sich innig schämen wenn sie das eben erschienene *Schreiben einiger Hausväter jüdischer Nation an Herrn O. C. R. Teller* läsen. Der Verfasser, aus einem Volke entsprossen, dem Herr Fichte *allgemeine Gerechtigkeits- Menschen- und Wahrheitsliebe abzusprechen* nicht erröthete, ist weder ein *Held* noch ein *Heiliger*; aber er zeigt sich hier als ein *edlerer Mann* und als ein *besserer Philosoph*, wie Fichte und Kant hier erscheinen.³⁴

Friedländer seinerseits bemerkte zu den philosophischen Verurteilungen: »Es ist wahrlich nicht so leicht, über die Würdigkeit eines ganzen Volks zu urtheilen; und es wird um so weniger leicht, je mehr sich dieses Volk in Sitten, Gebräuchen und Verhältnissen unterscheidet« (201). Mit verhaltener Kritik fügte er dieser nahezu verständnisvollen Einschätzung jedoch hinzu:

Jede Religionspartei hält, ohne daß sie es sich immer deutlich bewußt ist, ihre Kirche für die Alleinseligmachende, und daher glaubt sie, nur in ihrer Schule

»Welche überschwängliche Eitelkeit, welcher gränzenlose Selbstdünkel«.

könne der Mensch die höchste sittliche Ausbildung erhalten. Das edelste Produkt der Menschheit, in einem andern Gewächshause gezogen, erscheint ihr immer als unreif, voller Mängel und unvollendet. Wenigstens dünkt ihr, daß es noch weit vortrefflicher ausgefallen seyn würde, wenn es auf ihrem Boden wäre gezogen worden. (201)

Was Friedländer hier im Hinterkopf hatte, war ein Schreiben von Kant selbst, das dieser 1783 an Moses Mendelssohn (1729–1786) gerichtet hatte und dessen persönlicher Überbringer er gewesen war. In Kants Brief, der inhaltlich deutlich im Gegensatz zur Tendenz seiner Schriften aus den 1790er Jahren steht, heißt es mit Bezug auf Mendelssohns *Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum* (1783):

Hr. *Friedländer* wird Ihnen sagen, mit welcher Bewunderung der Scharfsinnigkeit, Feinheit und Klugheit ich Ihnen Jerusalem gelesen habe. Ich halte dieses Buch für die Verkündung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissens-Freiheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zugetraut hätte, und dergleichen sich keine andere rühmen kann. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeschränkten Gewissens-Freiheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unsrerseits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kann, von der ihrigen absondere, welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religions-Punkte vereinigen muß; denn alle das Gewissen belästigende Religions-Sätze, kommen von der Geschichte, wenn man den Glauben an deren Wahrheit zur Bedingung der Seligkeit macht.³⁵

Diesen Brief Kants druckte Friedländer zwanzig Jahre nach dem Sendschreiben erneut ab, bezeichnenderweise als Zugabe zu einer Schrift, die sich gegen zunehmende antijüdische Äußerungen in der Literatur wandte: sein *Beitrag zur Geschichte der Verfolgung der Juden im 19. Jahrhundert durch Schriftsteller* (1820).³⁶

III. Ideengeschichtlicher Hintergrund und Adressat des *Sendschreibens*

Ideengeschichtlich ist das Sendschreiben in den Unsterblichdiskurs und die Debatte über die »Perfektibilität des Christentums« zu situieren.³⁷ Es schließt sich thematisch an die Schriften Mendelssohns und Lessings

ebenso an, wie an Wilhelm Traugott Krugs *Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion* (1795) und an das anonyme »Sendschreiben an Herrn David Friedländer« mit dem sprechenden Titel *Das Christenthum enthält keine übernatürlich geoffenbarte zur Seligkeit des Menschen nothwendige Glaubenslehren* (1794). Der Verfasser letzterer Schrift wollte das von Mendelssohn stammende Postulat, wonach das Judentum keine übernatürlich geoffenbarten, zur Seligkeit notwendigen Glaubenswahrheiten kenne, auch für die christliche Lehre geltend machen. Seiner Ansicht nach habe »Jesus bloss die jüdische Religion gelehrt«, also sei »reines, ursprüngliches Christenthum schlechterdings nichts anders als von ihm und seinen Aposteln vorgetragenes inneres, geistiges Judenthum«. ³⁸ Daraus ergebe sich letztendlich, dass Juden und Christen keinen Grund zum gegenseitigen Religionshass hätten. Der Verfasser endete mit den Worten an Friedländer: »Eine vernünftige Religion für alle Menschen, diess wünschten von je an alle wahre Weisen. [...] Unsere Pflicht, mein Theurester, bleibt, uns einander aufrichtig zu lieben, und, so viel in unsrer Kraft steht, wahre Religion, d.i. vernünftige, zu haben und auszubreiten«. ³⁹

Was das *Sendschreiben* vor allem kennzeichnet, ist seine ideelle Nähe zum theologischen Profil der protestantischen Aufklärungstheologie, der sogenannten Neologie. ⁴⁰ Mit einigen Verfechtern des aufgeklärten Protestantismus stand Friedländer in intensivem Austausch, zu nennen sind vor allem Mitglieder des Berliner Oberkonsistoriums wie Johann Joachim Spalding (1714–1804), Johann Friedrich Zöllner (1753–1804), Friedrich Gedike (1754–1803) und nicht zuletzt Wilhelm Abraham Teller (1734–1804). ⁴¹ Die Ablösung von der orthodoxen Dogmatik und die praktizierte religiös-weltanschauliche Toleranz waren charakteristisch für die Neologie. Zu ihrem »Programm einer konsequent propagierten und beförderten Individualisierung der Religion« gehörte der Rekurs auf die religiöse Mündigkeit ebenso wie die kritische Überprüfung traditioneller Autoritätsansprüche. ⁴²

Liest man Friedrich Nicolais Nachruf auf Wilhelm Abraham Teller, ⁴³ so wird schnell klar, warum Friedländer das *Sendschreiben* an den seit 1767 in Berlin amtierenden Oberkonsistorialrat und Propst adressierte. »Ein Gottesgelehrter und Philosoph« sei Teller gewesen, der die »seltene Gabe« besaß, »verschiedene Ansichten unter Einen Gesichtspunkt zu bringen,

»Welche überschwängliche Eitelkeit, welcher gränzenlose Selbstdünkel«.

ohne der Wahrheit etwas zu vergeben«. ⁴⁴ Indirekt spielte Nicolai auch auf die »jüdischen Hausväter« an: Tellers

edler Wahrheitssinn, seine parteylose Schätzung der Menschenwürde ward so allgemein anerkannt, daß ihm, dem protestantischen Gottesgelehrten, selbst Katholiken öffentlich bekannt gewordene Beweise nicht nur der Achtung, sondern auch des Vertrauens auf seine Belehrung in Angelegenheiten ihres Glaubens und Gottesdienstes gaben. Auch Jüdische Glaubensgenossen bezeugten eben dieses Vertrauen gegen ihn. ⁴⁵

Besonders »durch seine wohlthätigen Aufklärungen der Theologie« sei Teller »für Deutschland einer der wichtigsten Männer«, der »dem edlen Geschäfte, den menschlichen Verstand aufzuklären, sein ganzes Leben« gewidmet und »mit seltenem Muthe den freyen Untersuchungsgeist in der Theologie geweckt« habe, so Nicolai. ⁴⁶ Als Rezensent der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* habe er »auf die verbesserte Denkungsart der deutschen Protestanten in der Theologie vorzüglich mitgewirkt«. ⁴⁷

Was Friedländer zuvor im *Sendschreiben* an den erstarrten und unreflektierten religiösen Lehren, der Dogmatik des Christentums, verhalten kritisiert hatte, beschrieb auch Nicolai:

Es ist nur gar zu gewöhnlich, daß wenn irgend ein System ist aufgeführt worden, die Anhänger desselben sich dabey im blinden Glauben beruhigen, ohne weiter nachzudenken. Bey keinem Systeme trifft dieses mehr zu, als bey einem seit langer Zeit festgesetzten theologischen Lehrgebäude, besonders, wenn es gar beschworen worden ist; denn nun hat es nicht nur in der gegenwertigen Zeit die obrigkeitliche Sanktion, sondern auch gewöhnlich, nach dieser Zeit, die Hoffnung zur Erlangung der ewigen Seligkeit für sich. Eine solche Hoffnung wäre den schwachen Rechtgläubigen wohl zu gönnen, wenn sie nur nicht so oft mit stumpfer Gedankenlosigkeit und mit hartherziger Verdammung aller derer verbunden wäre, die ein solches Lehrsystem nicht annehmen können und wollen. ⁴⁸

Diesem Problem habe Teller entgegengewirkt, indem er »die liberale Denkungsart befördert hat, welche durch eigene Prüfung erzeugt, an die Stelle des leeren Nachbetens eines erlernten oder beschworenen Systems treten muß«. ⁴⁹ – Nichts anderes wollte auch Friedländer auf Seiten der Juden bewirken. Und so sind die Parallelen der theologischen Arbeit Tellers mit einigen Zielsetzungen der Haskala offensichtlich. In sein *Lehrbuch des christlichen Glaubens* (1764) wollte Teller »ohne alle Rücksicht auf Konzilien und Lehrvorschriften, welche sie auch wären, [...] nichts aufnehmen, als was wirklich aus der Bibel selbst könnte hergeleitet werden;

bloß auf derselben deutliche Worte sollte geachtet und nur aus ihrem durch vernünftige Exegese erforschten Sinne sollten die Lehren hergeleitet werden.«⁵⁰ Dies entsprach ganz dem Konzept der Tora-Übersetzung Mendelssohns und der Bildungsprogrammatische Friedländers und seiner Forderung nach einem Lehrbuch, das auf der Tora basieren sollte.⁵¹ Wie die Maskilim unter den traditionalistischen Juden und der rabbinischen Elite, war Teller unter den »steifen Anhänger[n] der hergebrachten Dogmatik« »als ein verderblicher Neuerer verschrieen«.⁵² Und wie die rabbinische Elite den maskilischen Übersetzungen der hebräischen Bibel ins Deutsche den Bann androhten, so ließen »recht brünstige orthodoxe Prediger in Leipzig von der Kanzel herab ihre Verdammung« über Tellers *Lehrbuch* »laut ertönen«.⁵³

Teller war nicht nur wie Mendelssohn ein Mitglied der aufklärerischen *Berliner Mittwochsgesellschaft* gewesen, sondern er trat auch öffentlich für die Emanzipation der Juden ein. Schon 1772 hatte er ein *Wörterbuch des Neuen Testaments* herausgeben, in dem er ganz im Geist der Aufklärung die Vernunftreligion als gemeinsame Basis des Judentums und des Christentums beschrieb. »Man findet gründliche Sprachkunde mit reifer Beurtheilung verschwistert, in diesem Buche, dessen großer Verdienst darin besteht, daß die fremdartigen und jüdischen lokalen Ausdrücke im Neuen Testamente in jetzt übliche, deutliche, und daher gemeinverständliche Redensarten aufgelöset sind«, kommentierte Nicolai das *Wörterbuch*.⁵⁴ Teller beabsichtigte, verschiedene Vorstellungen der christlichen Bekenner zu modifizieren, was fortschreitende Religionskenntnisse und veränderte gesellschaftlich-politische Verhältnisse erforderten. Den Ursprung des Begriffs »Versöhnung« sah er in der »Vereinigung der Juden mit andern Völkern und also der Menschen untereinander zu einer Religion«. Für ihn bedeutete dies Aussöhnung mit Gott durch die Rückkehr zu »gott-ergebenen Gesinnungen«.⁵⁵

In seiner Schrift *Die Religion der Vollkommneren* (1792) hatte Teller drei historische Entwicklungsstufen des Christentums – Glaubens-, Autoritäts- und Vernunftchristentum – entworfen, die sich im individuellen Streben nach Vervollkommnung erweisen ließen. Sei »das reifere Zeitalter der Religion« gekommen, so müsse »manches wegfallen, was nur für das Kindesalter galt«.⁵⁶ Ebenso die historisierende Sicht der Maskilim: Das biblische Judentum wurde vom rabbinisch-talmudischen abgelöst, welches

»Welche überschwängliche Eitelkeit, welcher gränzenlose Selbstdünkel«.

nun wiederum in ein aufgeklärtes Judentum münden sollte – Glaubens-, Autoritäts- und Vernunftjudentum. Teller und die Neologen um ihn, sowie Friedländer und die Maskilim um ihn, zogen also am gleichen Strang: jener auf Seiten des Christentums, dieser auf Seiten des Judentums. Tellers Christentum der dritten Stufe mündete aus Vernunftgründen in der *Religion der Vollkommern*. Dabei berief er sich auf den 1. Brief des Paulus an die Korinther, Kapitel 13, woraus er Vers 10 zum Motto seiner Schrift machte: »Wann aber kommen wird das Vollkommenere, so wird das Stückwerk aufhören.«⁵⁷ Gleich Teller wählte Friedländer diesen Vers zum Motto des *Sendschreibens* und zitierte auch den Folgevers: »Da ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind, und war klug wie ein Kind, und hatte kindische Anschläge: da ich aber ein Mann ward, that ich ab was kindisch war«.

Aus seiner Überzeugung, das Judentum stelle die »bessere Religion« dar, das heißt: die aus Vernunftgründen überzeugendere Religion, machte Friedländer keinen Hehl. Moses' Lehren und seine »von aller Un- und Abgötterei befreite[n] Religionsbegriffe« fänden sich nirgendwo sonst »in dieser Reinheit vorgetragen«, betonte er (192). Das traditionelle Judentum war in seinen Augen näher als das orthodoxe Christentum an dem, was Teller unter der »Religion der Vollkommern« verstand und was er selbst die »Vereinigung aller derer, die Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten«, nannte. Denn wenn »der beßre Jude, zur Reinigung seiner Religion, bloß die Hülle seiner Ceremonialgesetze abzustreifen braucht; so muß der bessere Christ die Grundwahrheiten der seinigen einer neuen Prüfung unterwerfen, welches bei weitem mehr Anstrengung und Denkvermögen« erfordere (200). Diesen Vorzug sah Friedländer – und hier wandte er sich gegen Kant – durch die hohe Moralität der Juden erwiesen: »auf der Leiter der moralischen Würdigkeit« seien diese »nicht um Eine Sprosse tiefer, als irgend ein anderes, noch so gelehrtes, polirtes und cultivirtes Volk« zu finden (201). Und so endet das Sendschreiben, das einen Vers aus dem Neuen Testament zum Motto hat, bezeichnenderweise mit einem Zitat aus dem Alten Testament; bei dem Propheten Zephania Kapitel 3, Vers 9 heißt es: »Einst werde ich (Gott) bei den Völkern die Sprache läutern, daß sie alle den Namen *Jehova* erkennen, und ihm dienen einträchtiglich« (212). – Was hatte Kant 1783 an Mendelssohn geschrieben? Endlich müsse »die Kirche unserer Seits« darüber

nachdenken, »wie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kann, von der ihrigen absondere, welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspuncte vereinigen muß«.

IV. Historisierung, Empirie und notwendige Lösung von der Halacha

Mit dem *Sendschreiben* führt Friedländer auf die gegenüber Mendelssohn geäußerte Einsicht Kants zurück, wonach »alle das Gewissen belästigende Religionssätze [...] von der Geschichte« kommen. Er selbst bedient sich der Historisierung, aber auch der Empirie: »Nur Geschichte und Erfahrung« könnten »Fehlschlüsse erkennen« und »Urtheile berichtigen lehren« (201).⁵⁸ Mehr noch als im Gefolge Kants erscheint Friedländer hier als Anhänger der Neologie, die »alle traditionellen Verbindlichkeitsansprüche als historisch bedingt zu relativieren« suchte und dabei zugleich auf aufgeklärte Empfindung und Erfahrung setzte.⁵⁹ Als Ergebnis stellt Friedländer die »ewigen Wahrheiten« oder »Grundwahrheiten«, wie sie Mendelssohn in seiner religionsphilosophischen Hauptschrift *Phädon oder Über die Unsterblichkeit der Seele* (1767, 21768) entwickelt hatte, als Grundlage der jüdischen Religion und Sittenlehre heraus.⁶⁰ Friedländer betont, dass diese Vernunftwahrheiten »nie das ausschließende Eigenthum irgend eines Volkes gewesen« seien. Darüber herrsche neuerdings Einigkeit:

Alle Stimmgeber im Reiche der theologischen Wissenschaften unserer Zeit, alle großen Lehrer, welche an der Spitze der protestantischen Kirchen stehen, geben nicht allein zu, sondern lehren selbst freimüthig und laut, daß der Geist, der Kern, das Wesentliche aller Religionen ohne Ausnahme nur in denjenigen Wahrheiten bestehn könne, welche zur größtmöglichen Glückseligkeit der gesamten Menschheit, mithin zur größtmöglichen Bildung, Vollkommenheit und Entwicklung aller ihrer Kräfte, führen (190).

Mit anderen Worten: es sei »unter den Weisen kein Streit mehr, daß wahre Erkenntniß von Gott und seinen unendlichen Eigenschaften, von unsern Pflichten gegen unsre Mitmenschen, und unsrer Bestimmung als unsterblicher, in einer andern Welt fortzudauren bestimmter Wesen, die Grundpfeiler unsrer Tugend und unsers Glücks sind« (190). Was die Neologen anbelangt, kann Friedländer in dieser Hinsicht optimistisch

»Welche überschwängliche Eitelkeit, welcher gränzenlose Selbstdünkel«.

sein, nicht aber was die Philosophen betrifft. Und so richtet sich dieser Passus wieder gegen Kant, der dem Judentum 1793 den Glauben an die Unsterblichkeit absprach.

Die Offenbarung habe einen *historischen* Vorzug »vor der bloßen natürlichen Erkenntnis« besessen, so Friedländer, da die menschliche Vernunft, »nicht mächtig genug gewesen« sei, »diejenigen Wahrheiten, welche zur Begründung der Wohlfahrt des Menschengeschlechts so unumgänglich nothwendig sind, mit der gehörigen Fasslichkeit, Autorität, und Würde zu lehren« (191). Indem Friedländer die Sinngebung der Offenbarung in ihren historischen Rahmen einbettet und eine »Geschichte der äußern Religion unsrer Genossen in den vergangenen Jahrhunderten« entwirft (198), erklärt er die geschichtliche Notwendigkeit der Offenbarung: Dem jüdischen Volk seien die Religionsgesetze gegeben worden, um damit »nur Thun und Lassen vorzuschreiben, zum Nachdenken aber bloß zu veranlassen. Zu jenem sollte es getrieben, zu diesem nur erweckt werden«, die Religionsgesetze dienten als Mittel, abstrakte Wahrheiten »festzuhalten, an sie zu erinnern und Anhänglichkeit für sie zu bewirken« (193). Gleichzeitig verweist Friedländer auf die Modifizierbarkeit der Gesetze je nach Zeit und gesellschaftlich-politischer Lage (vgl. 194), und er betont schließlich – Mendelssohns Zeichentheorie verwendend und weiterführend⁶¹ – die aktuelle Notwendigkeit, die *Halacha* aufzugeben: »Sobald die Ceremonialhandlungen, als Zeichen, nicht mehr das Bezeichnete ins Gedächtniß rufen, sobald die Gebräuche keinen gediegenen Sinn haben, und keine Gesinnungen veranlassen, die zu sittlichen und geselligen Handlungen leiten, so artet alles in Werkheiligkeit, Wortkram, und leeren Tand aus« (195).

Friedländer betrachtet das jüdische Religionsgesetz im Zeitalter der Vernunft und Aufklärung als geschichtlich überwunden und für das bürgerliche Leben ohne Relevanz (vgl. 186f.). Es ist seiner Meinung nach sogar Pflicht, sich von der *Halacha* zu lösen, denn sobald sie »in sinnlere Handlungen« ausarte, würden »die Grundwahrheiten verdunkelt« (196) und die Menschen unmündig und unselbständig gehalten: »Es ist für ein denkendes Wesen nichts Demüthigenderes, als dieser ewige Zustand der Unmündigkeit; ewig, statt vernünftige Gründe über sein Verfahren zu geben, sich auf Autoritäten des Gesetzes berufen zu müssen« (187f.). Hier allerdings geht Friedländer mit dem früheren Kant konform, der 1784

den Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit gefordert hatte.⁶²

Friedländers Tadel am traditionellen Judentum erfährt eine mutige Steigerung in seiner Kritik an der Dogmengläubigkeit des orthodoxen Christentums. Mit »aller Offenherzigkeit« bekennt er,

daß die geringfügigen, in's kleinste Detail gehenden Gebräuche keinen Werth mehr für uns haben; daß sie uns nicht blos gleichgültig, sondern auch deswegen zuwider werden müssen, weil sie durch das Grübeln und Brüten darüber den höhern wesentlicheren Zwecken der Religion Abbruch thun. Aber außer dem Fehler der Unbedeutsamkeit, und daß sie Zeit und Kräfte vergeuden, haben sie weiter keine unmittelbare Schädlichkeit für praktische Sittlichkeit zur Folge. Weit größer ist die Einwirkung übersinnlicher Dogmen, welche außer dem, daß sie die Vernunft herabwürdigen, auch die Moral unmittelbar angreifen. Verfälschte Lehrbegriffe sind dem menschlichen Geschlecht unendlich schädlicher, als bloße abentheuerliche Ceremonien. (199f.)

Dass in Friedländers Augen das Judentum in Zeiten der Aufklärung einen ungemeinen Vorteil besitzt, tritt hier ganz klar zu Tage. Während es für die Christen günstig sei, »daß ihre Religionsgebräuche nicht so tief ins geschäftige Leben eingreifen, wie die Ceremonialgesetze: so haben unsre Mitbrüder, die Juden, an ihrer Seite das Gute voraus, [...] daß sie die Dogmen ihrer Religion keiner läuternden Feuerprobe zu unterwerfen bedürfen« (199). Folglich betont Friedländer, »daß die väterliche Religion, d.h. die Ceremonialgesetze aufgeben, und die christliche annehmen, uns ganz verschiedene Dinge sind« (204). Zwar fordert seiner Meinung nach »Pflicht und Gewissen«, dass der »bürgerliche Zustand« der Juden durch »Reinigung« der »religiösen Verfassung« verbessert werde, nur »schlechterdings nicht auf Kosten der Wahrheit und der Tugend« (209). Genau dies aber verbindet Friedländer mit dem Übertritt zum Christentum. Welche Absicht verfolgt er also mit seiner Frage an Propst Teller, welches »öffentliche Bekenntnis« er von denjenigen Juden fordern würde, die sich entschließen, »die große christliche protestantische Gesellschaft zum Zufluchtsorte zu erwählen«? (210)

Friedländer macht deutlich, was er erwartet: Dass der echte »Geist des Protestantismus« auch die Juden und ihr religiöses »System in seinem weiten Umkreis bergen und schützen«, dass »das aufgenommene Mitglied die ewigen Wahrheiten aus Ueberzeugung« annehmen und »sich den daraus fließenden Pflichten als *Mensch* und als *Staatsbürger*« unterwerfen werde,

»Welche überschwängliche Eitelkeit, welcher gränzenlose Selbstdünkel«.

»nicht aber als *Zeichen*, daß derjenige, der sie vollzieht, stillschweigend eingesteht, er nehme die *Dogmen* der Kirche dieser Gesellschaft *gläubig* an« (212). Was Friedländer hier vor Augen hat, ist nicht die Zukunftsvision von der »Euthanasie des Judentums« des späten Kant, sondern dessen 1783 im Brief an Mendelssohn geäußelter Wunsch, dass sich »endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religions-Punkte vereinigen« mögen.⁶³ Für Friedländer hatte Mendelssohn diesem künftigen Zeitalter der Vollendung bereits mit seinen *Phädon* den Weg bereitet. Hierin entwickelte er die »Grundwahrheiten« religionsphilosophisch aus Vernunftgründen, ohne die Notwendigkeit der Offenbarung. Im Anhang zur 3. Auflage des *Phädon* (1769) sprach Mendelssohn eine Maxime aus, die für Friedländers Denken grundlegend wurde:

Man kann in Absicht auf Vernunftwahrheiten mit jemanden übereinstimmen, und dennoch verschiedenes unglauwürdig finden, das er auf Glauben annimmt. [...] Was des Glaubens ist, wollen wir dem Gewissen und der Beruhigung eines jeden überlassen, ohne uns zu Richtern darüber aufzuwerfen. [...] Aber die Vernunftwahrheiten wollen wir mehr als brüderlich theilen, wir wollen sie, wie das Licht der Sonne, gemeinschaftlich genießen.⁶⁴

Entsprechend war Friedländers *Sendschreiben* ein Appell an das Vereinigt-Sein der Religionen. Unter dieser »Vereinigung« verstand er die Übereinkunft über religiöse Grundwahrheiten, mit dem Ziel einer humanen und toleranten Koexistenz. In diesem Sinne drückte der Berliner Arzt und Maskil Wolf Davidson (1772–1800) ein Jahr vor Erscheinen des *Sendschreibens* seine Hoffnung aus, dass »endlich die schöne Zeit kommen wird, wo in den preußischen Staaten Christen und Juden, als Bürger eines Staates, nur einen *Gott*, einen *König* und ein *Vaterland* haben werden.«⁶⁵ – Wie weit hatte sich Kant am Ende des 18. Jahrhunderts von dieser aufklärerischen Idee religiöser Toleranz entfernt!

V. Reaktionen auf das Sendschreiben und spätere Stellungnahmen Friedländers

Das *Sendschreiben* erhielt außergewöhnlich viel öffentliche Aufmerksamkeit, so dass es noch in seinem Erscheinungsjahr zu zwei weiteren unveränderten Auflagen kam. Vor allem aber spaltete es die »jüdische

Nation«. Während Traditionalisten wie der Vize-Oberlandrabbiner Meyer Simon Weyl (1744–1826) noch 1826 vom »Geist des berühmten Sendschreibens einiger jüdischer Hausväter« sprach,⁶⁶ erntete Friedländer von den Maskilim viel Anerkennung, so dass etwa Aaron Wolfsohn den Vorsatz fasste, »die Sache der jüdischen Familien, welche sich an unsern grossen und edlen *Teller* gewandt haben, in einer Nachlese zu bearbeiten«.⁶⁷ Nach dem Erscheinen des *Sendschreibens* setzte eine ganze Flut an gedruckten Reaktionen und Gegenschriften unterschiedlichster Provenienz ein, die es rechtfertigt, von einer »Literatur über Friedländers Sendschreiben« zu sprechen.⁶⁸

Trotz der großen Aufmerksamkeit, die es erregte, schrieb Jost dem *Sendschreiben* keinen Erfolg zu. Er berichtete, der »Verfasser selbst fühlte bald die Unzweckmässigkeit seines Versuchs und war froh, dass dieser in Vergessenheit versank«.⁶⁹ Diese Darstellung Josts ist jedoch falsch. Friedländer bezog sich in zweien seiner späteren Schriften ausdrücklich auf das *Sendschreiben* und zwar dessen religionsphilosophischen Gehalt erläuternd und verteidigend. In seiner Einleitung zu *Über die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pohlen* (1819) machte er seine »jüngeren Leser« auf das vor zwanzig Jahren erschienene *Sendschreiben* aufmerksam, zu dessen Verfasser er sich nun öffentlich bekannte. Diese Schrift sei »damals in Einverständniß mit einigen sehr erprobten Freunden« erschienen. Friedländer drückte seine Hoffnung aus, sie werde »in den Wogen der Zeit nicht ganz untergegangen seyn«. Mit »einiger Selbstzufriedenheit« versicherte er, den damaligen Grundsätzen »noch mit ganzer Seele zugethan« zu sein:

Die Ueberzeugung von den darin aufgestellten Grundwahrheiten, von denen behauptet wurde, daß sie nicht allein der israelitischen, sondern allen Religionen zum Fundament dienen, steht, dem Ewigen sey Dank! eben so unerschüttert wie damals in Kopf und Herzen fest. Die jugendliche Wärme, mit welcher der Mann an diesen Wahrheiten hing, hat den Greis nicht verlassen, und bis ans Ende seines Lebens wird er nicht aufhören ihnen anzuhängen.⁷⁰

Friedländers weitere Ausführungen fußten auf seiner Überzeugung von den universalen Grundwahrheiten aller Religionen: »Die Wahrheit ist ja doch Gemeingut und Eigenthum aller Kirchen und Synagogen!«⁷¹

Nur vier Jahre später kam Friedländer in seiner letzten großen Schrift *An die Verehrer, Freunde und Schüler Jerusalems, Spaldings, Tellers, Herders und Löfflers* (1823) auf dasselbe Thema zurück. Er wähte, sich in »einer

»Welche überschwängliche Eitelkeit, welcher gränzenlose Selbstdünkel«.

ähnlichen Lage« zu befinden, wie zur Zeit des *Sendschreibens*.⁷² Anlass war die im Jahr zuvor erfolgte Gründung eines christlichen Missionsvereins in Berlin. Die *Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden* stand im Kontext einer allgemeinen Erweckungsbewegung, die ihr Entstehen einem Bedürfnis nach geistiger Erneuerung verdankte, das nach den Befreiungskriegen gegen die napoleonische Besatzung populär wurde. Erklärtes Ziel der Judenmission war es, das Christentum unter den Juden zu verbreiten. Dafür suchten die Missionare das Gespräch mit Juden, wobei ihre Tätigkeit langfristig auf die Auflösung des Judentums hinauslief.⁷³ Hierin ist die ähnliche Situation zum Entstehungskontext des *Sendschreibens* zu sehen, hatte Kant 1798 doch von der »Euthanasie des Judentums« gesprochen.

Es war also gerade nicht das von Friedländer verfolgte Konzept der religiösen Übereinkunft, das die *Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums* zum Ausdruck brachte, sondern eher dessen Gegenteil. Und so wandte sich Friedländer in seiner Spätschrift gegen die Vereinnahmung der Juden durch den sogenannten Supranaturalismus,⁷⁴ der im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts als Gegenbewegung zum theologischen Spätationalismus und zur Neologie entstand. Jener setze »die Bibel *allein*, der Rationalismus die Vernunft allein zum leitenden Princip aller Religionslehren«. ⁷⁵ Die Punkte zusammenfassend, »worin Rationalisten und Israeliten einig, und worin sie es nicht sind«, ⁷⁶ folgert Friedländer 1823: »Nach menschlicher Einsicht hätte also ein Aufruf zur Vereinigung in Eine Kirche von der rationalistischen Parthey, nicht von der entgegengesetzten ausgehen müssen«. ⁷⁷ – Dass Teller dies vor einem knappen Vierteljahrhundert nicht getan hatte, mag wohl der Grund dafür sein, dass Friedländer Tellers Antwort als »nicht durchaus genügend« bezeichnete. ⁷⁸ Teller hatte sich zwar bereit erklärt, dem Glauben an einige christliche Dogmen und Lehrmeinungen zu entsagen, wollte aber weder auf die Taufe noch auf den Glauben an Christus als »der von Gott erkohrne und gesandte Stifter einer *besseren Religion*« verzichten. ⁷⁹

Angesichts der vielen Reaktionen auf das *Sendschreiben* kam Friedländer dennoch zu dem Schluss: »Teller's Antwort und (wahrscheinlich) Henke's Anzeige derselben in der Allgem. Deutschen Bibliothek, sind vielleicht die einzigen Producte, die lesenswerth waren«. ⁸⁰ Es waren gerade Teller und der Helmstedter Theologe Heinrich Philipp Konrad

Henke (1752–1809), die mit ihren Rezensionen zu den theologischen Neuerscheinungen ihrer Zeit der von Friedrich Nicolai herausgegebenen und von Friedländer intensiv rezipierten *Allgemeinen deutschen Bibliothek* ihr neologisches Profil gaben.⁸¹

In seiner Spätschrift erwähnte Friedländer zwar Teller und Henke, ignorierte aber andere Antworten, wie etwa Schleiermachers Erwiderung,⁸² vollkommen, wo er auf die Wirkung des *Sendschreibens* resümierend zurückblickt:

Jenes ›Sendschreiben‹ hatte zu seiner Zeit einiges Aufsehn erregt, und eine Menge Gegenschriften veranlasst. Ob Religion und Wahrheit dadurch viel gewonnen? Schwerlich. [...] Kein Mann von Gewicht und Ansehn hat seine Stimme hören lassen. Die mehresten jener Schriften sind von ungenannten oder doch namenlosen Schreibern; und sind mit der Urschrift zerstückt und vergessen. Mit ihnen sind vergessen die Unbilden, der Hohn und der Spott, welche, wie es noch Sitte oder Unsitte ist, bey dieser Gelegenheit über Verfasser und seine Religionsgenossen in grosser Fülle sich ergossen haben. Ist das ›Sendschreiben‹ deswegen unnütz gewesen? Sicherlich nicht, bey meinen Mitbrüdern gewiss nicht. Bey mehren Jünglingen hat es Neugierde, mitunter Wissbegierde, erweckt. Jeder Keim, der einmal Wurzel fasst, trägt einige wiewohl nicht immer reiche Frucht, es kömmt auf den Boden und wohlthätige Ereignisse an.«⁸³

War es ihm auch geglückt, mit dem *Sendschreiben* Aufsehen zu erregen und Nachdenken zu erwecken, so misslang Friedländer doch das, was er zeitlebens verhindern wollte: die Konversion vieler seiner »Mitbrüder« zum Christentum. Und so berichtete Jost zu Friedländers Haltung in der Folgezeit des *Sendschreibens*:

Eine gewisse Schärfe in Beurtheilung der christlichen Kirche blieb aber in seinem Herzen zurück, und er ließ sich öfters darüber gegen seine näheren Freunde aus. Dennoch gelang es ihm nicht, die immer mehr bei seinen Nachkommen wurzelnde Neigung, zur Kirche überzutreten, durch seinen Widerwillen zu schwächen, und er erlebte den Abfall fast aller seiner Nachkommen wie der Mendelssohnschen Sprösslinge und einer großen Zahl seiner Freunde.⁸⁴

Ein Grund für diesen Misserfolg mag darin liegen, dass christliche Autoritäten dem Judentum die religiöse Anerkennung verweigerten und dass auch die Aufklärungstheologie dem Judentum keinen Zufluchtsort bot, im Sinne eines ideellen Schutzes vor religionsphilosophischer Abwertung. Nicht einmal ein Neologe wie Wilhelm Abraham Teller war dazu in letzter Konsequenz bereit.

Anmerkungen

- 1 Dieser Beitrag ist die leicht überarbeitete und erweiterte Fassung eines Einleitungstextes in: David Friedländer. Ausgewählte Werke. Herausgegeben und eingeleitet von Uta Lohmann (Deutsch-jüdische Autoren des 19. Jahrhunderts. Schriften zu Staat, Nation, Gesellschaft. Werkausgaben, Band 4). Köln, Weimar, Wien 2013. Hier ist u.a. auch David Friedländers *Sendschreiben* neu ediert; vgl. ebd., S. 185–212. Im Folgenden wird das *Sendschreiben* nach dieser Ausgabe mit nachgestellter Seitenzahl zitiert.
- 2 Isaak Markus Jost (1793–1860) schrieb über die »Hausvätern jüdischer Religion«: »von den uns bekannten Genossen des Sendschreibens hatte keiner geschichtliche Bedeutung«; Isaak Markus Jost: Geschichte des Judenthums und seiner Sekten. Dritte Abteilung. Sechstes bis achttes Buch. Leipzig 1859, S. 320. Wer zu dieser Gruppe namentlich zählte, mag eine Schrift erhellen, die im Jahr vor dem Sendschreiben erschien, nämlich Wolf Davidson: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Berlin 1798, S. 91–110. Vgl. auch Aaron Wolffsohn: Jeschurun, oder unparteyische Beleuchtung der dem Judenthume neuerdings gemachten Vorwürfe. Breslau 1804, S. 115f.
- 3 Vgl. David Friedländer an Meier Eger am 4. August 1799; in: Ludwig Geiger: Ein Brief Moses Mendelssohns und sechs Briefe David Friedländers. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland I (1887), S. 271f.
- 4 Ebd., S. 272.
- 5 Trotzdem betrachtet bis heute nahezu die gesamte Forschungsliteratur das Sendschreiben als reformpolitisches Vorgehen Friedländers. Analysen zum Sendschreiben neueren Datums sind u.a. Michael A. Meyer: Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz – Jüdische Identität in Deutschland 1749–1824. Aus dem Englischen Übersetzt von Ernst-Peter Wieckenberg. München 1994 (Originalausgabe Detroit, Michigan 1967), S. 86–91; Julius H. Schoeps: Christentum ohne Christus? David Friedländers Versuch einer Glaubensvereinigung auf der Grundlage der Aufklärung und des Rationalismus. In: Heinz Krems, Julius H. Schoeps (Hg.): Das jüdisch-christliche Religionsgespräch. Stuttgart 1988, S. 55–70; Richard Crouter, Julie Klassen (Hg.): A Debate on Jewish Emancipation and Christian Theology in Old Berlin. Indianapolis 2004, S. 1–29 sowie im weiteren ideengeschichtlichen Umfeld Jobst Paul: Das »Konvergenz«-Projekt – Humanitätsreligion und Judentum im 19. Jahrhundert. In: Margarete Jäger, Jürgen Link (Hg.): Macht – Religion – Politik: zur Renaissance religiöser Praktiken und Mentalitäten. Münster 2006, S. 31–59.
- 6 Zu Friedländers politischen Aktivitäten vgl. Uta Lohmann: David Friedländer. Reformpolitik im Zeichen von Aufklärung und Emanzipation. Kontexte des preußischen Judenedikts vom 11. März 1812. Hannover 2013.
- 7 Friedrich Nicolai: Ueber meine gelehrte Bildung, über meine Kenntniß der kritischen Philosophie und meine Schriften dieselbe betreffend, und über die Herren Kant, J. B. Erhard, und Fichte (1799); zit. nach Friedrich Nicolai: Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe, Band 6/1. Bern 1995, S. 565, Anm.

- 8 Vgl. Albrecht Beutel: Aufklärung in Deutschland. In: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Band 4, Lfg. O, 2. Göttingen 2006, S. 263.
- 9 Das Justizministerium am 20. April 1792; Geheimes Staatsarchiv zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, II. HA, Gen. Dir., Gen. Dep., Tit. LVII, Nr. 13, Vol. 2, Bl. 28v.
- 10 Gewöhnlich wird Friedländers Rückzug von den weiteren Verhandlungen als Verzweiflungstat interpretiert; vgl. etwa Steven M. Lowenstein: *The Berlin Jewish Community. Enlightenment, Family, and Crisis, 1770–1830*. New York und Oxford 1994, S. 83 und Heinz Mosche Graupe: *Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942*. 2. Auflage. Hamburg 1977, S. 135.
- 11 Vgl. Lohmann: David Friedländer. Reformpolitik, S. 170–175.
- 12 Vgl. ebd., 251–283.
- 13 David Friedländer: Akten-Stücke die Reform der jüdischen Kolonien in den Preußischen Staaten betreffend. Berlin 1793, S. 179 (5. Juni 1792). Gegen die Absurdität der rechtlichen Lage polemisierte ein Monat bevor das Sendschreiben erschien auch ein anonymer Artikel in der Zeitschrift *Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks*; vgl. Politisch-theologische Aufgabe über die Behandlung der jüdischen Täuflinge. In: *Berlinisches Archiv der Zeit und ihres Geschmacks* 5 (März 1799), S. 230ff. Es ist anzunehmen, dass Friedländer selbst der Verfasser war.
- 14 Vgl. die Eingabe der Oberlandes- und Ältesten der Berliner Judenschaft an den König vom 22. Mai 1795 in: Ismar Freund: *Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812*. Zweiter Band: Urkunden. Berlin 1912, S. 99–106.
- 15 Vgl. Uta Lohmann: David Friedländers Freundschaft mit dem Kreis der Berliner Mittwochsgesellschaft und seine ›Aufklärung über Juden‹. In: *Berliner Aufklärung. Kulturwissenschaftliche Studien* 4 (2011), S. 108–114.
- 16 Wg. [= David Friedländer]: Rezension zu Moses Philipson: *Ueber die Verbesserung des Judeneids, ein auf Befehl des Königl. Kurfürstlichen Justizkanzley zu Hannover verfaßtes Gutachten*. Neustrelitz 1797. In: *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek* 34/2, S. 546–554, hier S. 547.
- 17 Vgl. Steven M. Lowenstein: Soziale Aspekte der Krise des Berliner Judentums 1780 bis 1830. In: Marianne Awerbuch, Stefi Jersch-Wenzel (Hg.): *Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik*. Berlin 1992, S. 81–105 und ders.: *The Berlin Jewish Community*, S. 120ff.
- 18 Wolfssohn: *Jeschurun, oder unparteyische Beleuchtung*, S. 109f. Ähnlich schilderte Jost, der angibt, seine Informationen »aus D. Friedländers Munde« und aus seiner Korrespondenz mit ihm erhalten zu haben, die Verhältnisse: »Anfangs befriedigt durch die ihnen gewordene gesellige Anerkennung, fühlten sie doch den innern Widerspruch, sobald in ihnen und in ihren Familien das Bedürfniss der Andacht und Erbauung erwachte. Die Synagogenformen konnten diesem nicht mehr genügen, die Formen der Kirche widerstanden ihren im Judenthume stets wurzelnden Ueberzeugungen; die Uebertritte Einzelner zur Kirche waren

meist nur Akte des Eigennutzes und Ehrgeizes, öfters der blossen Verzweiflung. Die Gesinnungstüchtigen, die von einem geheuchelten Bekenntniss keine innere Ruhe erhofften, fanden sich immer rathloser«; Jost: Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, S. 319.

- 19 David Friedländer 1799 in einem Brief an Aaron Wolfsohn, zit. nach Leopold Stein: Die Schrift des Lebens. Inbegriff des gesammten Judenthums in Lehre, Gottesverehrung und Sittengesetz. Teil 2, Straßburg i.E. 1877, S. 444f. Mit »jüdische Druckerei« meinte Friedländer die 1784 konzessionierte »Orientalische Buchdruckerei«, vgl. Uta Lohmann: »Sustenance for the Learned Soul«. The History of the Oriental Printing Press of the Publishing House of the Jewish Free School in Berlin. In: Leo Baeck Institute Year Book LI (2006), S. 11–40.
- 20 Vgl. z.B. Graupe: Die Entstehung des modernen Judentums, S. 135; Michael Maurer: Verbürgerlichung oder Akkulturation? Zur Situation deutscher Juden zwischen Moses Mendelssohn und David Friedländer. In: Anselm Gerhard (Hg.): Musik und Ästhetik im Berlin Moses Mendelssohns. Tübingen 1999, S. 53ff.; Birgit R. Erdle: Sich öffentlich der Gesellschaft einverleiben. Die Konstellation Friedländer/ Schleiermacher. In: Uwe Hebekus, Ethel Matala de Mazza, Albrecht Koschorke (Hg.): Das Politische. Figurenlehre des sozialen Körpers nach der Romantik. München 2003, S. 193; Shmuel Feiner: Haskala – Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution (Netiva. Studien des Ludwig Steinheim-Instituts 8). Hildesheim u.a. 2007, S. 395ff. und Tobias Schenk: Der preußische Weg der Judenemanzipation. Zur Judenpolitik des »Aufgeklärten Absolutismus«. In: Zeitschrift für Historische Forschung 35 (2008), S. 479.
- 21 »Resolution für den Juden Ältesten Daniel Itzig und Consorten«, 2. April 1798; in: Freund: Die Emanzipation der Juden in Preußen, S. 126f.
- 22 Ebd.
- 23 Über Kants Stellung zum Judentum vgl. Bettina Stangneth: Antisemitische und Antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? Tatsachen, Meinungen, Ursachen. In: Horst Gronke, Thomas Meyer, Barbara Neißer (Hg.): Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Würzburg 2001, S. 17–124; Micha Brumlik: Kants Theorie des Judentums – Die Euthanasie des statutarischen Gemeinwesens. In: ders.: Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum. München 2000, S. 27–74; Klara Carmely: Wie aufgeklärt waren die Aufklärer im Bezug auf die Juden?. In: Ehrhard Bahr, Edward P. Harris, Laurence G. Lyon (Hg.): Humanität und Dialog: Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht. Detroit und München 1982, S. 186ff. und Graupe: Die Entstehung des modernen Judentums, S. 142–152.
- 24 Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793); zit. nach: Kants's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Kant, Akademie-Ausgabe = KAA). Band VI, Berlin 1907, S. 125.
- 25 Ebd., S. 127. Gegen dieses Bild eines »religionslosen« Judentums der Immoralität hatte Friedländer bereits in der Einleitung zu den Akten-Stücken (1793) die hohe Moral aller Juden hervorgehoben.

- 26 Kant: *Der Streit der Fakultäten* (1798); zit. nach KAA, Band VII, Berlin 1907, S. 53.
- 27 Ebd.
- 28 Zu Fichtes Antisemitismus vgl. Micha Brumlik: Geheimer Staat und Menschenrecht – Fichtes Antisemitismus der Vernunft. In: ders.: *Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*. München 2000, S. 75–131 und Rainer Erb, Werner Bergmann: *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860*. Berlin 1989, S. 174ff.; vgl. auch Hans-Joachim Becker: *Fichtes Idee der Nation und das Judentum. Den vergessenen Generationen der jüdischen Fichte-Rezeption*. Amsterdam – Atlanta, GA. 2000. Inwieweit das Sendschreiben auch im Kontext des durch Fichtes Aufsatz »Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung« (*Philosophisches Journal*, Band VIII, 1798) veranlassten sog. Atheismusstreit steht, bleibt zu untersuchen; vgl. Werner Röhr (Hg.): *Appellation an das Publikum ... Dokumente zum Atheismusstreit Jena 1798/99*. Leipzig 1987.
- 29 Fichte: *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums* (1793); zit. nach: J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Werke Band 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. 292.
- 30 Ebd., S. 293, Anm.
- 31 David Friedländer: *Beitrag zur Geschichte der Verfolgung der Juden im 19. Jahrhundert durch Schriftsteller. Ein Sendschreiben an die Frau von der Recke, geb. Gräfin von Medem*. Berlin 1820, S. 20f., Anm.
- 32 Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798); zit. nach KAA, Band VII, Berlin 1907, S. 205f., Anm.
- 33 Nicolai: *Ueber meine gelehrte Bildung, über meine Kenntniß der kritischen Philosophie* (1799); zit. nach Friedrich Nicolai: *Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe*, Band 6/1. Bern 1995, S. 565, Anm.
- 34 Ebd. Fichte schrieb: »Derjenige Jude, der über die festen, man möge Sagen, unübersteiglichen Verschanzungen, die vor ihm liegen, zur *allgemeinen Gerechtigkeits- Menschen- und Wahrheitsliebe* hindurchdringt, ist ein Held und ein Heiliger. Ich weiß nicht, ob es deren gab oder giebt. Ich will es glauben, sobald ich sie sehe. Nur verkaufe man mir nicht schönen Schein für Realität!«; Fichte: *Beitrag zur Berichtigung der Urteile* (1793), Fichte-Gesamtausgabe, Werke Band 1, S. 292f., Anm.
- 35 Kant an Mendelssohn am 16. August 1783; zit. nach Friedländer: *Beitrag zur Geschichte der Verfolgung der Juden*, S. 24. Vgl. zu Kant und Mendelssohn Christoph Schulte: *Kant und Mendelssohn. Oder wie ein preußischer Professor und ein Jude die Aufklärung unterschiedlich verstehen*. In: Günther Lottes, Uwe Steiner (Hg.): *Immanuel Kant. German Professor and World-Philosopher*. Hannover 2007, S. 87–105.
- 36 Friedländers Verhältnis zu Kant, den er persönlich kannte und bei dem er Vorlesungen gehört hatte, ohne offiziell an der Königsberger Universität einge-

»Welche überschwängliche Eitelkeit, welcher gränzenlose Selbstdünkel«.

- schrieben gewesen zu sein, ist offensichtlich ambivalent. Vgl. KAA, Band X, Berlin 1900, S. 98, 119, 121, 325, 409, 479ff., 486. Die *Anthropologie* kannte Friedländer bereits aus den frühen 1780er Jahren, in seinem Besitz befanden sich Kolleg-Nachschriften zur *Anthropologie*; vgl. KAA, Band 25,1, Berlin 1997, S. 465–728. Nach Kants Tod, 1804, verteidigt er diesen öffentlich; vgl. David Friedländer: Kant und Herz. In: Neue Berlinische Monatsschrift 13 (1805), S. 149–153 und Friedländer: Beitrag zur Geschichte der Verfolgung der Juden. Die Ambivalenz wird aber auch hier deutlich, z.B. in der Anm.: »Kant hatte nicht die mindeste Kenntniß von hebräischer Sprache und Literatur. Ich habe mit ihm darüber sehr interessante Unterredungen gehabt, und Gelegenheit gefunden, seine Scharfsinnigkeit zu bewundern; aber sie eignen sich zu keiner Mittheilung«; Friedländer: Beitrag zur Geschichte der Verfolgung der Juden, S. 19.
- 37 Vgl. Gottfried Hornig: Perfektibilität. In: Archiv für Begriffsgeschichte XXIV (1980), S. 230–242.
- 38 Das Christenthum enthält keine übernatürlich geoffenbarte zur Seeligkeit des Menschen notwendige Glaubenslehren; in einem Sendschreiben an Herrn David Friedländer gezeigt. [Zerbst] 1794, S. 31.
- 39 Ebd., S. 157f.
- 40 Vgl. Beutel: Aufklärung in Deutschland, S. 248–251.
- 41 Vgl. Lohmann: David Friedländers Freundschaft mit dem Kreis der Berliner Mittwochsgesellschaft, S. 97.
- 42 Beutel: Aufklärung in Deutschland, S. 249.
- 43 Vgl. zu Teller ebd., S. 261ff. sowie Martin Bollacher: Wilhelm Abraham Teller. Ein Aufklärer der Theologie. In: Hans Erich Bödeker, Ulrich Herrmann (Hg.): Über den Prozeß der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien. Göttingen 1987, S. 39–52 und Angela Nüsseler: Dogmatik fürs Volk. Wilhelm Abraham Teller als populärer Aufklärungstheologe. München 1999.
- 44 Friedrich Nicolai: Gedächtnißschrift auf Dr. Wilhelm Abraham Teller (1807); zit. nach Friedrich Nicolai: Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe, Band 6/1. Bern 1995, S. 143, 139f.
- 45 Ebd., S. 143.
- 46 Ebd., 135ff.
- 47 Ebd., 139. Vgl. dazu auch Christian Nottmeier: Aufgeklärter Protestantismus. Friedrich Nicolai, die Neologie und das theologische Profil der Allgemeinen Deutschen Bibliothek. In: Rainer Falk, Alexander Košenina (Hg.): Friedrich Nicolai und die Berliner Aufklärung. Hannover 2008, S. 240f.
- 48 Nicolai: Gedächtnißschrift auf Dr. Wilhelm Abraham Teller, Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe, Band 6/1, S. 136.
- 49 Ebd., S. 137.
- 50 Ebd., S. 138.
- 51 Vgl. z. B. David Friedländer: Ueber den besten Gebrauch der h. Schrift in pädagogischer Rücksicht. In: Der Prediger. Aus dem Hebräischen von David Friedländer. Berlin 1788.

- 52 Nicolai: Gedächtnißschrift auf Dr. Wilhelm Abraham Teller, S. 138.
- 53 Ebd.
- 54 Ebd., S. 140.
- 55 Wilhelm Abraham Teller: Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre. 4. Auflage, Berlin 1785, S. 456ff.
- 56 Wilhelm Abraham Teller: Die Religion der Vollkommeneren (1792); zit. nach Karl Heinrich Rengstorf: Der Kampf um die Emanzipation. In: ders., Siegfried von Kortzfleisch (Hg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Band 2, Stuttgart 1970, S. 161f.
- 57 Vgl. Gunter Scholz: Friedrich Schleiermacher über das Sendschreiben jüdischer Hausväter. In: Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung IV (1977): Judentum im Zeitalter der Aufklärung, S. 331, Anm. 31.
- 58 Vgl. auch Norbert Hinske: Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant. In: Michael Albrecht, Eva J. Engel, Norbert Hinske (Hg.): Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit. Tübingen 1994, S. 135–156.
- 59 Beutel: Aufklärung in Deutschland, S. 249.
- 60 Diese seien: »Es ist ein Gott«, »Die Seele des Menschen ist unkörperlich«, »Die Bestimmung des Menschen hienieden ist Streben nach höherer Vollkommenheit, und hiemit nach dem Besitz der Glückseligkeit«, »Die Seele des Menschen ist unsterblich« (191f.) und schließlich die Erkenntnis von der Belohnung und Bestrafung der Handlungen in einem künftigen Leben.
- 61 Vgl. Grit Schorch: Moses Mendelssohns Sprachpolitik (Studia Judaica, Band 67). Berlin und Boston 2012, S. 220–241.
- 62 Vgl. Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?. In: Berlinische Monatsschrift 4 (1784), S. 481–494; ediert in KAA, Band VIII, Berlin 1912, S. 33–42. Zum Verhältnis zwischen Kant und den Berliner Aufklärern vgl. die Beiträge in: Dina Emunds (Hg.): Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung. Wiesbaden 2000. Berechtigte Kritik an Kants einseitigem Aufklärungsbegriff übt Christoph Schulte: Was heißt aufklären? Zur Aktualität von Moses Mendelssohns Aufklärungsverständnis. In: Mendelssohn Studien 16 (2009), S. 397–412.
- 63 Diese Idee entspricht Lessings Vision vom »dritten Zeitalter«, in dem sich die religiösen Unterschiede zwischen Juden und Christen auflösen würden; vgl. Lessing: Die Erziehung des Menschengeschlechts (1777/80); hier lautet Lessings Prophezeiung in § 85: »Sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen, nicht nötig zu haben wird; da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist«. Vgl. dazu demnächst Uta Lohmann: Sylke Kaufmann, Birka Siwczyk (Hg.): Lessings Einfluss auf David Friedländer – Ideengeschichtliche Hintergründe des Sendschreibens an Propst Teller (1799). In: Lessing und das Judentum im Zeitalter der Aufklärung. tbp 2013.
- 64 Mendelssohn: Anhang, einige Einwürfe betreffend, die dem Verfasser gemacht worden sind (1769); zit. nach Moses Mendelssohn 1932/1972: Gesammelte

- Schriften (Jubiläumsausgabe). Herausgegeben von Alexander Altmann s. A., Eva J. Engel, Michael Brocke und Daniel Krochmalnik. Bd. 3, Teil 1: Schriften zur Philosophie und Ästhetik III, I. Berlin 1932/1972, S. 151. Zur Entstehungs- und Ideengeschichte des *Phädon* vgl. Leo Strauss: Einleitung. In: ebd., S. XIII–XXXIII und Alexander Altmann: Die Entstehung von Moses Mendelssohns *Phädon*. In: Lessing Yearbook I (1969), S. 200–233. Mendelssohns *Phädon* spielte für Friedländers Religionsverständnis eine große Rolle. Das zeigt sich u.a. in der Tatsache, dass er im Jahr nach Mendelssohns Tod eine hebräische Kurzfassung des *Phädon* veröffentlichte: *Ha-nefesh* (1787) erschien in der unter seiner Leitung stehenden *Orientalischen Buchdruckerei*. 1814 und 1821 gab er die fünfte bzw. sechste Auflage des *Phädon* heraus.
- 65 Wolf Davidson: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Berlin 1798, S. 119.
- 66 Weyl am 6. Februar 1826; in: Ingrid Lohmann (Hg.): Chevrat Chinuch Nearim. Die jüdische Freischule in Berlin (1778–1825) im Umfeld preußischer Bildungspolitik und jüdischer Kultusreform. Eine Quellensammlung in 2 Teilen. Münster u.a. 2001 (Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland 1), Dok. 638, S. 1157.
- 67 Wolfssohn am 6. März 1800 an Friedländer; in: Jos. Cohn: Einige Schriftstücke aus dem Nachlasse Aron Wolfssohns. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums 41, NF 5. Jg. (1897), S. 373f. Vermutlich blieb Wolfssohns Plan unrealisiert.
- 68 So Ludwig Geiger: Kleine Beiträge zur Geschichte der Juden in Berlin. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland IV (1890), S. 57. Zur Literatur über das Sendschreiben vgl. ebd., 57–64 und Ellen Littmann: David Friedländers Sendschreiben an Probst Teller und sein Echo. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland VI (1936), 105–112. Eine umfassende Auswertung dieser Literatur ist ein Desiderat der Forschung; vgl. bisher Scholz: Friedrich Schleiermacher über das Sendschreiben jüdischer Hausväter; Schoeps: Christentum ohne Christus? David Friedländers Versuch einer Glaubensvereinigung, S. 55–70; Meyer: Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz, S. 86–91; Crouter, Klassen (Hg.): A Debate on Jewish Emancipation and Feiner: Haskala – Jüdische Aufklärung, S. 395–402.
- 69 Jost: Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, S. 320.
- 70 David Friedländer: Über die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pohlen. Ein von der Regierung daselbst im Jahr 1816 abgefordertes Gutachten. Berlin 1819, S. IXf.
- 71 Ebd., XXIII; vgl. insgesamt X–XLVII.
- 72 David Friedländer: An die Verehrer, Freunde und Schüler Jerusalems, Spaldings, Tellers, Herders und Löfflers. Leipzig 1823, S. 14f.
- 73 Vgl. Uta Lohmann: David Friedländers Freundschaften im Königreich Sachsen: Zum Entstehungskontext seiner späten apologetischen Schriften. In: Aschkenas 17/2 (2007), S. 538ff.
- 74 Vgl. Beutel: Aufklärung in Deutschland, S. 302–305.

- 75 Friedländer: An die Verehrer, Freunde und Schüler, S. 83.
76 Vgl. ebd., 8. Brief, S. 83–93.
77 Ebd., S. 84.
78 Ebd., S. 15.
79 Wilhelm Abraham Teller: Beantwortung des Sendschreibens einiger Hausväter jüdischer Religion. Berlin, 1799, S. 40.
80 Friedländer: An die Verehrer, Freunde und Schüler, S. 15f.
81 Vgl. Nottmeier: Aufgeklärter Protestantismus, S. 235–242.
82 Dass Friedländer Schleiermachers *Briefe bei Gelegenheit [...] des Sendschreibens jüdischer Hausväter* unerwähnt lässt, ist nicht verwunderlich, denn Schleiermacher erkennt Friedländers Intention vollkommen. Einige seiner Äußerungen sind geradezu böseartig antijüdisch und zum Teil deutlich gegen Friedländer gemünzt; vgl. z.B. Friedrich Schleiermacher: Briefe bey Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter. Von einem Prediger außerhalb Berlin. Berlin 1799, S. 38f. Vgl. auch Erdle: Sich öffentlich der Gesellschaft einverleiben, S. 203ff.
83 Friedländer: An die Verehrer, Freunde und Schüler, S. 15f.
84 Jost: Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, S. 320.



