

Claudia Stockinger

Zwischen Mendelssohn und Maimon Moritz und die jüdische Aufklärung in Berlin

1.

Moses Mendelssohn und Salomon Maimon verkörpern gleichsam zwei entgegengesetzte Pole der jüdischen Aufklärung – Mendelssohn vertritt die Position des (beruflich und gesellschaftlich) arrivierten Aufklärers, Maimon die des rücksichtslosen, fanatischen Wahrheitssuchers und subversiven Querdenkers.¹ Über Maimons Unabhängigkeit von Mendelssohn besteht durchweg Konsens;² Moritz' Freundschaft zu beiden Vertretern der jüdischen Aufklärung gibt der Forschung daher Rätsel auf. Gelegentliche Qualifikationen fallen in der Regel zugunsten Mendelssohns aus,³ zumal Zeugnisse über die realen Beziehungen zwischen Mendelssohn, Moritz und Maimon kaum überliefert sind.

Daß Mendelssohn zu den wichtigsten Lehrern von Moritz vor der Italienreise gehört, ist in der Tat offensichtlich: Mendelssohns Auseinandersetzung mit Friedrich Heinrich Jacobi seit 1783 regte Moritz zur Beschäftigung mit Spinoza in der Spielart des spätaufklärerischen ›Spinozismus‹ an und begründete auf diese vermittelte Weise die geschichtsphilosophische Neuorientierung in Fragen der Ästhetik und Moralphilosophie. In seinem Nachruf auf Mendelssohn setzte Moritz 1786 die Lebensgeschichte des verstorbenen Gelehrten als Fallbeispiel für seine auf generischen Annahmen beruhende Anthropologie ein,⁴ die in Anlehnung an Lessing und Herder die Einzelbiographie und damit die ›Aufklärung‹ des Individuums als Abbild der Aufklärung der ›Gattung

1 Vgl. Berghahn 1998, S. 86; Weissberg 1994, S. 326; Pfaff 1995, S. 114. – In dieser schon zu Lebzeiten einsetzenden »Mythologisierung der Persönlichkeit Mendelssohns« erkennt Marianne Awerbuch Tendenzen einer »unbewußten« Übernahme antijüdischer Kritik feindlicher christlicher Stimmen und Urteile« (Awerbuch 1992, S. 22). – Maimons Autobiographie wird immer auch als authentische Ich-Aussage mißverstanden (Wuthenow 1974, S. 109) betrachtet die Lebensgeschichte als eine gelungene »Inventur«, »ohne Präention und ohne die Selbstbespiegelung, die so rasch zum Selbstgenuß wird«; dagegen liest Wiedemann die Lebensgeschichte als intertextuelles Konstrukt (Wiedemann 1986).

2 Vgl. Altmann 1973, S. 360–364.

3 Zum Beispiel Akselrad 1952, S. 145.

4 Moritz 1786c.

Mensch« versteht. Aber Moritz' ausgeprägtes Interesse für Lebensgeschichten – oder genauer: *Lebensentwürfe*⁵ – aller Art erstreckt sich auch auf Salomon Maimons (eigentlich Schlomo Ben Joschuas) *Lebensgeschichte*, die er 1792/93 zum Druck beförderte. Und mehr noch: Moritz hatte sich bekanntlich seit seiner Rückkehr nach Berlin für Maimon eingesetzt, der sich – völlig mittellos und auf Förderer angewiesen – seit 1780 zeitweilig und von 1787 bis 1795 dauerhaft in Berlin aufhielt. Daß er ihm etwa nach dem Zerwürfnis mit Karl Friedrich Pockels die Redaktion des *Magazins zur Erfahrungsseelenkunde* übertrug (Bd. IX/1792, Bd. X/1793), läßt auf weitergehende Übereinstimmungen schließen.

Im folgenden möchte ich die These entwickeln, daß Moritz in den Biographien von Mendelssohn und Maimon ein gemeinsames Muster finden konnte, das ihm als Reflexionsmedium seines eigenen Lebenslaufs diene. Dieses Modell, das sich kurz gefaßt auf die Formel ›Aufklärung durch Widerstand‹ bringen läßt, ist dabei nicht nur für Moritz' erfahrungsseelenkundlichen Ansatz, sondern darüber hinaus für sein gesamtes Konzept von Aufklärung bis hin zur Autonomieästhetik tragend – letzteres kann ich nur andeuten. Ich werde zunächst das etablierte Muster der Entgegensetzung von Mendelssohn und Maimon aufzeigen (2.) und daran anschließend die gemeinsame Schnittmenge sowie die dahinterstehenden Aufklärungsentwürfe skizzieren (3./4.). Von dort aus verfolge ich Moritz' Konstruktion der beiden jüdischen Aufklärungspersönlichkeiten (5.) und zeige Verbindungen zwischen deren ›Lebensbildern‹ und dem Selbstentwurf von Moritz auf (6.).

2.

Salomon Maimon gilt allgemein als das »Gegenbild« Mendelssohns.⁶ Mendelssohn, dem »Weltweisen«,⁷ korrespondiert Maimon, der »Narr« – ein Wechselverhältnis, das am Ende des 19. Jahrhunderts sogar literarischen Status erhält: in Israel Zangwills früher biographischer Fiktion »Maimon the Fool

5 Dem *Vorschlag zu einem Magazin einer Erfahrungs-Seelenkunde* zufolge soll jeder »die Geschichte seines eignen Herzens von seiner frühesten Kindheit an sich so getreu wie möglich entwerfen« (Werke 1, S. 799), vgl. dazu Niggel 1977, S. 41–74.

6 Schulte 2002, S. 199–219, S. 206.

7 Etwa Friedländer 1791, S. 217.

and Nathan the Wise«, einer Erzählung aus der Sammlung *Dreamers of the Ghetto* von 1898.⁸ Zangwill reproduziert hierin ein Autorbild, das sich bis ins Detail an Maimons *Lebensgeschichte*⁹ anlehnt, die er aus dem (teilweise auktorialen) Ich-Erzählerbericht in die erlebte Rede überführt; weitere wichtige Quellen sind Samuel Gottlob Tscheggeys Dokumentation der Todesstunden¹⁰ und Lazarus Bendavids Nachruf auf Maimon.¹¹

Den überlieferten Autorbildern liegt das Modell eines ›jüdischen Werther‹ zugrunde,¹² eines Melancholikers und Außenseiters, der sich, wie Wilhelm Hauffs Ahasverus der *Memoiren des Satan*, in den gelehrten Berliner Salons nicht zu bewegen weiß¹³ und dessen Leben schließlich zwar nicht durch eine unerfüllte Liebe zerstört wird, aber – so Zangwill – durch »the passion for Truth«. ¹⁴ Die literarische Vorlage dazu wird direkt in den Schlußsätzen der Würdigung Bendavids aufgerufen; eine Überblendungstechnik, die den Mangel an Informationen ausgleichen soll und damit zugleich das Autorbild auf ein ganz spezifisches Deutungsmuster hin festschreibt: »[S]ein Leichnam ward von den Juden zu Glogau abgeholt; kein Geistlicher folgte dem Sarge des Irrgläubigen; Straßenbuben bestatteten ihn zu Grabe« (Hervorh. C.S.).¹⁵

8 Zangwill 1925, S. 259–299.

9 Im folgenden zitiere ich, wenn nicht abweichend vermerkt, nach der Ausgabe Maimon 1965.

10 Vgl. Tscheggey 1801.

11 Vgl. Bendavid 1801.

12 Zangwill spricht aus der Perspektive Mendelssohns von »these ›Jerusalem Werthers‹« in Abgrenzung zu den »orthodox brethren« (Zangwill 1925, S. 282).

13 Vgl. dazu Kap. 12 von Hauffs *Mitteilungen aus den Memoiren des Satan*: »Satan besucht mit dem Ewigen Juden einen ästhetischen Tee«. Der Ewige Jude ist »höchst sonderbar angezogen«, nicht nach dem neuesten französischen Chic; der Teufel erteilt ihm Nachhilfeunterricht in gesellschaftlichem Anstand, allerdings vergeblich. »Obgleich er schon seit achtzehn Jahrhunderten über die Erde wandelte, so konnte er sich doch so wenig in die Menschen und ihre Verhältnisse finden, daß er alle Augenblicke anstieß«; es ist eben »ein Teil des Fluches, der auf mir ruht, daß ich, sobald ich mich in höhere Sphären der Gesellschaft wage, lächerlich werde« (Hauff 1826 [recte 1825]/1970, S. 415 f., S. 440 f.). Die Grundlage etwa für die beleidigenden Äußerungen des (ewigen) Juden in Gesellschaft gegenüber Frauen (S. 427) findet sich m. E. in Wolff 1813, S. 109. – Eine vergleichbare gesellschaftliche Situation erfindet Zangwill für Maimon, der in ›Mendelssohns Salon‹ auf Lessing u. a. Größen der deutschen und Berliner (Spät-)Aufklärung trifft (Zangwill 1925, S. 281–293).

14 Zangwill 1925, S. 296.

15 Bendavid 1801, S. 104. – »Handwerker trugen ihn. Kein Geistlicher hat ihn begleitet« (Goethe 1774/1996, S. 124).

Den ›rasenden Sokrates‹ schlägt Sabbatia Joseph Wolffs bis heute wirkmächtige Maimon-Ikonographie *Maimoniana* von 1813 vor. Wolff zeichnet das Bild eines Menschen, der sich wie Wielands *Diogenes von Sinope* »von den Regeln der Gewohnheit« entfernt hat und als »Sonderling« oder als ›Narr‹ bezeichnet wird.¹⁶ Er beschreibt Maimons aufbrausenden Charakter, seine irritierende jiddisch/hebräisch-deutsche Mischsprache, die wunderliche, den gesamten Körper einbeziehende, aus Maimons »Rabbinismus« abgeleitete Gestik, die ungepflegte Erscheinung, die unregelmäßige Arbeitszeit, die planlose Lektüre, die »Weinhaus«-Existenz (vor allem bei schlechtem Wetter), die Unfähigkeit, sich in der aufgeklärten Salon-Öffentlichkeit angemessen zu verhalten –¹⁷ eine Lebensweise mithin, die Maimons »Ökonomie«, seine »Gesundheit« und sein »Renommée« ruiniert habe.¹⁸ Eine sichtbare Verbindung zum *Kyniker* Diogenes stellt Wolff mit ausführlichen Berichten über den *Hund* Belline her, Maimons wichtigsten Weggefährten der Berliner Jahre.¹⁹

Der Beschreibung des Wahrheitsfanatikers Maimon korrespondiert in Wolffs postumer Darstellung dessen Aufwertung zu einem liebenden Familienvater, der nicht etwa, wie es die *Lebensgeschichte* nahelegt, Frau und Kinder bis zur Scheidung schlichtweg ignoriert hat, sondern der sich von diesen »trennen mußte«, obwohl er gerade seiner Frau »wirklich sehr ergeben« gewesen sei, »ihr Schicksal ging ihm nahe«.²⁰ Zudem betont Wolff Maimons positives Verhältnis zu Moses Mendelssohn, dessen wohlwollende Unterstützung ausgerechnet den Außenseiter und Versager Maimon der mißgünstigen Beobachtung durch zahlreiche Neider ausgesetzt habe.²¹ Maimon dagegen hatte im 12. Kapitel des zweiten Teils seiner *Lebensgeschichte* (»Mendelssohn. Ein Kapitel dem Andenken eines würdigen Freundes geweiht«) ausführlich auf der Unvereinbarkeit seiner eigenen mit Mendelssohns Ansichten insistiert – etwa in der Frage der ›geoffenbarten Religion‹.²² Der Nachruf auf Mendelssohn gerät darüber erstens zu einem durch den Anlaß der Veröffentlichung geschützten Archiv der Positionen Maimons, die zweitens durch den Disput mit dem unumstritten größten aller jüdischen Aufklärer gleichsam geadelt, jedenfalls

16 Wieland 1795/1984, S. 61.

17 Wolff 1813, S. 86–111.

18 Ebd., S. 104.

19 Ebd., S. 95 f., S. 219.

20 Ebd., S. 177.

21 Ebd., S. 115; Maimon 1965, S. 494–502.

22 Maimon 1965, S. 483 f.

rehabilitiert werden sollen. Als somit ebenbürtiger Gegner Mendelssohns zeigt sich Maimon über die Kritik der Gesellschaft an seiner Philosophie und an seinem Lebenswandel erhaben.²³

Auf die Spur des Narren wiederum – in der lexikalischen Ambiguität des Wortes zwischen einer ›witzigen‹, ›klugen‹ Person und dem Gegenteil davon –²⁴ führt Maimon selbst die Rezeption. Signifikant hierfür sind die Worte des Sterbenden, der sich als »ein toller Mensch« bezeichnet, »unter den Tollsten der Tollste«. Daß diese als späte Einsicht und als Selbstanklage Maimons zu lesen seien, wie die Überlieferung des (christlichen) Geistlichen Tscheggey nahelegt (Maimon kommentiert die Zuschreibung demzufolge mit den Worten »und wie sehr wünschte ich das anders«),²⁵ leuchtet nicht ein. Dagegen spricht gerade Maimons freie Übersetzung von Kants Wahlspruch »sapere aude« in einem seiner »Briefe an Herrn Peina« (vom 17. Mai 1800): »wage, weise zu seyn, selbst auf Gefahr, für einen Narren gehalten zu werden«.²⁶ Der Weise ist nicht notwendig ein Narr; in der Außenbeobachtung aber wird er häufig dazu gemacht. Nicht Konformität, Effektivität oder Funktionalität zeichnen den Weisen demnach aus, sondern »Originalität, Selbstständigkeit im Denken und Handeln« – so Maimons Grundforderung an »jeden Menschen ohne Unterschied«.²⁷ Würde diese billige Forderung der Spätaufklärung erfüllt, wäre Maimon nicht die Ausnahme, sondern die Regel. Die schwierige Abgrenzung von ›Weisem‹ und ›Narren‹ mag auch Friedrich Eberhard Rambach aufgefallen sein, wenn er Maimon »unter die scharfsinnigsten Denker seiner Zeit« rechnet, der »wo nicht über, doch neben seinen Landsmann Mendelssohn gestellt zu werden verdient«.²⁸

Tscheggeys Bericht über Maimons letzte Stunden setzt mit einem Topos der Biographie Maimons ein: Salomon Maimon »war einer der seltenen Men-

23 Ebd., S. 472–490.

24 Vgl. Grimm 1889/1984, Sp. 354–364 (›Narr‹), zit. 355–357: einerseits »spötter«, »lustige person, spazmacher« und »schalksnarr« (oftmals »sehr witzig und klug«), andererseits unterscheide sich »der *narr*« »vom *weisen* hauptsächlich durch unzeitiges, ungereimtes, dem gesunden verstande zuwiderlaufendes reden, fragen und lachen«; entsprechend die semantische Bandbreite des Adjektivs »toll«, vgl. Grimm 1935/1984, Sp. 631–636, zit. 632, 635: »des verstandes und bewusstseins beraubt und darnach sich benehmend« sowie »lustig und fröhlich«, »bewundernswert, zum verwundern gut«.

25 Tscheggey 1801, S. 29.

26 Maimon 1801, S. 36.

27 Ebd., S. 36.

28 Rambach 1801, S. 20 f.

schen, die sich bei dem härtesten Druck äußerer Umstände aus der Dunkelheit erheben, alle Hindernisse, die dem Aufstreben ihres Geistes entgegen stehn, mit männlicher Standhaftigkeit besiegen [...]«. ²⁹ Wie »selten« sind denn nun aber diese »Menschen«, zu denen Maimon hier gezählt wird? Gibt es tatsächlich einen Ausnahmestatus Maimons, dem sich dann wiederum die Exzeptionalität Mendelssohns antipodisch zuordnen ließe?

3.

Ergiebig für die Beantwortung dieser Fragen sind m. E. weniger die Unterschiede als vielmehr die gemeinsamen Elemente beider Lebensentwürfe. Das biographische Konstrukt »Mendelssohn, der Weltweise« entsteht bereits in den Nachrufen auf den am 4. Januar 1786 verstorbenen Mendelssohn, die unter dem Eindruck der Auseinandersetzung mit Jacobi um Lessings Verhältnis zum Spinozismus in den maßgeblichen Publikationsorganen der Zeit erscheinen. ³⁰ Daß die Verteidigung nicht nur der Position, sondern vor allem auch der Person Mendelssohns zum Selbstverständigungsprozeß der Berliner Partei gegen Jacobis Glaubensphilosophie gehört, zeigen die Stellungnahmen in der ersten Phase unmittelbar nach Mendelssohns Tod, die sich nicht ohne groteske Züge hauptsächlich mit der Frage nach den Ursachen dieses Todes beschäftigen. Tatsächlich geht es dabei vor allem um Jacobis Verantwortung für Mendelssohns letzte Krankheit. Die Einsicht in die Gewalt der (geschriebenen und gesprochenen) Rede konstruiert aus Jacobis Diskussionsverhalten eine Mordwaffe, die unabhängig von Sachfragen gezielt und schließlich erfolgreich gegen Mendelssohn eingesetzt worden sei. Es entsteht die These von der »Erdolchung« Mendelssohns durch Worte, ³¹ die an den stereotypen Merkmalen der jüdischen Musterbiographie ansetzen muß, um sich zumindest zeitweilig durchzusetzen. ³²

29 Tscheggey 1801, S. 22.

30 Vgl. zum Spinozismustreit allgemein etwa Teller 1989; zur Debatte nach Mendelssohns Tod die Dokumentation von Nehren 1992.

31 »M... starb auf die edelste Art, die ein Sterblicher sich wünschen kann [...] – Lavaters Zudringlichkeit gab seinem Leben den ersten Stoß, Jacobi vollendete das Werk« (Moritz 1786a).

32 Moritz als der vehementeste Verfechter dieser Position gerät auch in der eigenen Partei zunehmend in die Isolation; Johann Jacob Engel, Marcus Herz und David Friedländer di-

Der von Friedrich Nicolai am 7. Januar 1786 in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* veröffentlichte Nachruf auf Mendelssohn gibt Disposition und Argumentation aller weiteren Gedenkschriften vor.³⁵ Zwischen Mendelssohns Widerlegung Jacobis in *An die Freunde Lessings* und seinem Ableben besteht demzufolge ein intrinsischer Zusammenhang, das Buch habe »die letzten Kräfte seines schwachen Körpers erschöpft«.³⁴ Letztendlich aber konnte all das nur deswegen geschehen, weil Mendelssohns körperliche Konstitution bereits seit frühen Jugendjahren durch rücksichtslosen »Fleiß« und anhaltende »Lehrbegierde« geschwächt worden sei, vermittels derer er die extreme »Dürftigkeit« seiner äußerlichen Existenz zu kompensieren vermochte.³⁵ Johann Jacob Engel zufolge³⁶ steht Mendelssohns körperliche Gesundheit zur Perfektionierung seiner Denkkraft notwendig in einem umgekehrt reziproken Verhältnis. Denn die anthropologisch behauptete Unverträglichkeit von Denkkraft und »Maschinenleistung« konnte im Falle Mendelssohns ohnehin nur in die Katastrophe führen (»das tiefe angestrengte Denken eines Mendelssohn« mußte »seiner so schwachen, so unglücklich gebauten Maschine nothwendig verderblich werden«)³⁷ – Herkunft und Lebensverlauf liefern hierfür den maßgeblichen Begründungszusammenhang.

Zentrale Merkmale der Lebensgeschichte sind die ärmlichen Familienverhältnisse, der väterliche Talmud-Unterricht, frühe Maimonides-Studien, das Verlassen der Eltern zur Übersiedlung nach Berlin, das entbehrungsreiche, auf die geistigen Interessen hin ausgerichtete Leben mit negativen Konsequenzen für das körperliche Wohlergehen, die autodidaktische Aneignung der lateinischen und deutschen Sprache durch »Dechiffrieren«³⁸ – Begebenheiten und

stanzieren sich schließlich öffentlich von Moritz (Engel/Herz/Friedländer 1786), noch zwei Jahre später kritisiert Nicolai – in einem Brief an Jacobi vom 20. Juni 1788 – Moritz' »unüberlegte« Vorgehensweise (*Aus F. H. Jacobi's Nachlaß* 1869, S. 99).

35 Nicolai 1786.

34 Ebd., S. 630.

35 Ebd., S. 624 f.

36 Engels Vorwort zu Mendelssohns letzter Schrift (Engel 1786/1974) knüpft an Nicolais Beitrag an und liefert das Material für Moritz' Anklageschrift gegen Jacobi (Moritz 1786a; Moritz 1786b).

37 Engel 1786/1974, S. 179.

38 »Denn er schlug jedes Wort im Lexikon nach, und schrieb es auf bis ein paar Perioden da waren, alsdenn dachte er über den Inhalt solcher Perioden nach, durch Nachdenken suchte er den Verstand zu errathen, und wenn er ihn gefunden zu haben glaubte, verglich er ihn wieder, so weit seine Kenntniß der lateinischen Sprache reichen wollte, mit dem Wortver-

Daten mithin, denen je nach Kontexten oder Redeabsichten unterschiedliche, zum Teil konträre Funktionen zugewiesen werden.

Zum einen entsteht daraus das »musterhafte Bild menschlicher Vollkommenheiten«, das es David Friedländer zufolge erlaubt, den Sonderweg der jüdischen Nation als Konsequenz christlicher Ausgrenzungspolitik zu beschreiben.³⁹ Jahrhundertealte Vorurteile, die Juden seien sowohl »unfähig« (im Sinne von arbeitsunwillig) als auch »unmoralisch« (im Sinne von unsittlich in ihrem Lebenswandel),⁴⁰ lösen sich angesichts der Vita und des Charakterbilds eines Moses Mendelssohn auf. Nach Friedländer läßt sich daran beweisen, »daß jeder Mensch, auch der unbedeutendste Judenknabe, unter einer weisen Regierung, sich zum aufgeklärtesten und kultivirtesten Bürger [...] aufschwingen« könne.⁴¹

Zum anderen extrahieren Gegner der Emanzipation bzw. Kritiker der zeitgenössischen Mendelssohn-Hagiographie aus denselben Ereignissen Argumente für ihre dezidiert antisemitischen Positionen. Der seinerzeit als »Atheist« oder »Zopfprediger« diskreditierte Theologe Johann Heinrich Schulz⁴² macht es sich in einer großangelegten Hetzschrift aus Anlaß der Debatte um Mendelssohns Tod zur Aufgabe, erstens die Genese des Bildes von »Mendelssohn, dem Weisen« zu rekonstruieren, zweitens dieses Bild *als* Bild »blinder Anbeter« und »so genannter vertrauter Freunde« des jüdischen Philosophen zu »entlarven«.⁴³ Die unsachliche, rein polemische Darstellung subvertiert die Verteidigungsstrategie der Anhänger Mendelssohns (v. a. Nicolais, Engels, Herz' und Moritz'), indem deren Argumente durch Umkehrung von Ursache-Wirkungsverhältnissen gegen diese Rechtfertigungsversuche selbst ins Feld geführt werden.⁴⁴ Schulz kämpft dabei hauptsächlich gegen das vermeintliche Berliner »Mono-

stande. Es ist unglaublich, welchen Fleiß mehrere junge jüdische Gelehrte anwenden, und welche unbeschreibliche[!] Hindernisse sie beherzt zu übersteigen wissen, um in den Wissenschaften weiter zu kommen. Es ist aber auch unglaublich, welchen Vortheil die Uebersteigung dieser Hindernisse in der Folge bringe« (Nicolai 1786, S. 626).

39 Friedländer 1791, S. 221.

40 Ebd., S. 222.

41 Ebd., S. 226.

42 Frank 1891, S. 745.

43 Schulz 1786, S. 16, vgl. auch S. 61.

44 Demzufolge stirbt Mendelssohn über seinem gescheiterten Versuch, den Atheisten Lessing vor den Augen der Welt und Nachwelt zu diffamieren – und nicht über der Abwehr von Angriffen Jacobis auf Lessing (Schulz 1786, S. 48).

polium über die Begriffe von *Weisheit und Thorheit* an.⁴⁵ Das Vorbild Mendelssohn gründet demnach auf einer – wie Schulz sagt – »Chimäre«, nämlich auf der von Jugend auf geübten Tugend der »*Selbstbeherrschung, Mäßigkeit und Seelenruhe*«, die Mendelssohn allerorten attestiert werde.⁴⁶

Exakt die genannten Charakteristika der Sozialisation Mendelssohns weist Maimons Jugendgeschichte auf – bis hin zur Maimonides-Lektüre und der »Dechiffrierkunst«.⁴⁷ Das Lebensbild im Ganzen entsteht in der Abgrenzung von einer – mit Ausnahme Mendelssohns – feindlichen Umwelt, zu der die jüdische Orthodoxie ebenso zu rechnen ist wie falsche Freunde.⁴⁸ Wie schon gattungsprägend in Rousseaus *Confessions*, so wird auch hier der vermeintliche oder echte Gegner »zum konstitutiven Moment der autobiographischen Selbstauseinandersetzung«.⁴⁹ Das dadurch begründete Außenseitertum Maimons ermöglicht wiederum die Exzeptionalität einer Biographie, die sich von allen anderen unterscheiden *mußte*, um den Ansprüchen an ihre exemplarische Qualität gerecht zu werden. Nur so ist die Tatsache zu erklären, daß selbst Maimons Akkulturationsbemühungen kritisch kommentiert werden, als er sich durch die Veränderung seiner äußeren Erscheinung an die hiesigen Gepflogenheiten anzupassen suchte und zu diesem Zweck sowohl seinen Bart als auch seinen »polnischen Anzug« ablegte: »So viel weiß ich gewiß, daß selbst sein Aeusseres dadurch sehr verloren hatte, und sein geistreiches Ansehen so karrikaturartig und zurückschreckend umgestaltet wurde, daß ich mich, als ich ihn das erste mal, da ich ihn in seiner deutschen Kleidung sah, der Frage nicht enthalten konnte: was haben Sie da mit sich machen lassen!«⁵⁰

4.

Diesen biographischen Modellen liegt ein Aufklärungskonzept zugrunde, das Erkenntnisfortschritt an Mangelsituationen bindet und als Triebfeder menschlicher Tätigkeit das Interesse an der Überwindung von Widerständen annimmt.

45 Schulz 1786, S. 49.

46 Ebd., S. 91 f.

47 Maimon 1965, S. 122f., S. 307.

48 Ebd., S. 494–502.

49 Wagner-Egelhaaf 2000, S. 159.

50 Bendavid 1801, S. 98.

Die spätaufklärerische Anthropologie des ›Mängelwesens‹ (Herder), derzufolge die Defizite der menschlichen Konstitution – genauer gesagt, die Instinkt-schwäche des Menschen – die Voraussetzung für deren Vervollkommnung und damit für ›Aufklärung‹ überhaupt darstellen, motiviert die Konstruktion der Biographien Maimons, Mendelssohns und anderer. Verstärkt wird diese Argumentation in der zeitgenössischen Publizistik durch die spezifische Verknüpfung der These ›Aufklärung durch Widerstand‹ (1.) mit dem Außenseiterstatus der jüdischen Nation (2.). Vor allem die besondere sowohl geographische Lage als auch intellektuelle Rolle des spätfriederizianischen Berlin bieten sich Friedrich Gedike zufolge hierfür an.

Ad 1.: In seinen in der *Berlinischen Monatsschrift* 1783 bis 1785 veröffentlichten fingierten Briefen »Von einem Fremden« *Über Berlin* definiert der Schulreformer Gedike »Aufklärung als Produkt von physischem Druck und moralischer Freiheit«. Zwar kennzeichnen körperliche Defizite die Menschheit allgemein, insbesondere aber lebe und arbeite der »Brandenburger« unter dem »segensvolle[n] Fluch, sein Brot im Schweiß seines Angesichts zu essen«, und aus eben dieser Not seien »Nachsinnen, Anstrengung, Fleiß, Beharrlichkeit!« entstanden⁵¹ – »so lehnt sich hier gegen alle Hindernisse der wirksame Geist des Menschen auf«, heißt es an anderer Stelle.⁵²

Ad 2.: Gerade die Berliner Juden sind für den »gesellschaftlichen Aufstieg durch Bildung« beispielhaft; an ihnen, vornehmlich an Mendelssohn, Herz u. a., zeige sich, daß ein »jahrtausendlang unterdrücktes Volk [...] in sich Mut und Kraft und Geschicklichkeit« entwickeln kann, »sich wieder aufzurichten und über die wichtigsten Gegenstände menschlicher Aufklärung nachzudenken«. ⁵³ Daß »die Nation« »im Ganzen« als »verwildert« zu betrachten sei, wird ohne weiterführende Begründung festgestellt,⁵⁴ die soziale, ökonomische und politische Position vornehmlich der nichtprivilegierten jüdischen Bevölkerung Berlins ist nach wie vor höchst prekär⁵⁵ – und die Feststellung des

51 Gedike 1987, S. 32.

52 Ebd., S. 34. – Gedikes praxisorientiertes Konzept beschreibt sinnigerweise die »Vorteile des Fehlens einer Universität« (Gedike 1987, S. 78–82).

53 Ebd., S. 141. – Demzufolge gefährde der inzwischen eingetretene »Luxus« die »intellektuelle«, »moralische« und »politische« »Bildung« der Juden (Gedike 1987, S. 146). Vgl. dazu allgemein Jersch-Wenzel 1992.

54 Gedike 1987, S. 143.

55 Dadurch erklärt sich auch die hostile Behandlung Maimons durch die jüdischen Ältesten bei seinem ersten Eintreffen in Berlin (Maimon 1965, S. 268–272). Weil die gesamte Gemeinde

›Verwildertseins‹ führt geradewegs wieder auf die gängigen zeitgenössischen Beschreibungsmuster der Person Maimons als vielgenanntes ›Gegenmodell‹ zum Projekt ›Mendelssohn‹ zurück.

Nicht nur Mendelssohn und Maimon bilden die von Gedike skizzierte mustergültige ›jüdische Aufklärung‹ ab, sondern auch die Lebensgeschichten Israel b. Moses' ha-Levi oder Isaschar Falkensohn Behrs; ein gerade für Maimon immer wieder bezeichneter Vorläufer ist Spinoza.⁵⁶ Die Biographie Behrs liefert ein Beispiel für die – im Vergleich zu derjenigen Maimons – verhältnismäßig gelungene Integration eines litauischen Juden, der, wie allgemein üblich, sehr jung verheiratet wurde, der sich mühsam aneignen mußte, »was sonst ein Kind von sechs Jahren schon weiß; das ist, deutsch und latein lesen«, und der sich schließlich nach (Studien-) Aufenthalten in Königsberg, Leipzig, Halle und Berlin nicht nur als Arzt etablierte, sondern zudem als Dichter einen – durch Goethes Rezension von 1772 angefochtenen – Namen machte.⁵⁷ Und Israel Moses, einer der ersten und wichtigsten Lehrer des jungen Mendelssohn, gehört zu denjenigen polnischen Juden, die, so Nicolai, ihrer »freimüthigen Denkungsart wegen von den Rabbinern sehr gehaßt, von und nach Pohlen getrieben, oft hülflos« umherirrten und als echte »Märtyrer der Wahrheit« zu gelten haben;⁵⁸ Israel Moses starb völlig verarmt um 1772.⁵⁹

Mit anderen Worten: Im ausgehenden 18. Jahrhundert kursieren (Auto-) Biographien, die einerseits von der gesellschaftlichen Normalität, dem zum je historischen Zeitpunkt üblicherweise Erwarteten abweichen, die sich aber

bei Verstößen zur Rechenschaft gezogen werden konnte, wurden »Neuankömmlinge aus dem Osten« mit Mißtrauen beobachtet. Vgl. Ribbe 1992, S. 4 (Zitat), S. 14.

56 Beide werden zum Rabbiner ausgebildet, entfremden sich von der jüdischen Gemeinde und von ihren Familien, sie gelten als Ketzer und führen ein ganz auf ihre spekulativen Studien konzentriertes Leben (Engstler 1994, S. 162), wengleich, so Wolff, Maimons Stand bei seinem Aufenthalt in Amsterdam nicht ganz so schwer gewesen sei wie zuvor derjenige Spinozas (Wolff 1813, S. 178, vgl. auch S. 215); zu Maimons Spinoza-Lektüre vgl. Maimon 1965, S. 470 (»so fieng ich darüber aufs neue nachzudenken an, und wurde von dessen Wahrheit so überzeugt, daß alle Bemühungen Mendelssohns mich davon abzubringen, fruchtlos waren [...]. Ich konnte mir auch das Beharren Mendelssohns und der Wolfianer überhaupt auf ihr System nicht anders als für *politische Kniffe* und *Heuchelei* erklären, wodurch sie sich beflissentlich der Denkungsart des gemeinen Mannes zu nähern suchten, und ich äußerte dieses öffentlich und ohne alle Zurückhaltung«).

57 Behr 2002, S. 13; Lauer 2002.

58 Nicolai 1786, S. 625.

59 Altmann 1973, S. 21 f.; Mendelssohn 1998.

andererseits auf wenige vergleichbare Strukturmerkmale und Verlaufsformen reduzieren lassen. Das jeweils vorausgesetzte Prinzip einer ›Aufklärung durch Widerstand‹ entbindet den jeweiligen Modellcharakter der ›singulären‹ Vita eines Außenseiters. Ob dieser die Integrationsangebote der Gesellschaft zuletzt annimmt (wie Mendelssohn) oder ablehnt (wie Maimon), wird zum kleinsten unterscheidenden Merkmal dieser Musterbiographien.

5.

Das Bild vom »Sokrates seines Zeitalters«, das überhaupt erst Maimon mit Diogenes und damit – nach Platon – mit dem ›*rasenden Sokrates*‹⁶⁰ assoziiert, prägt Moritz in seiner Hommage an den verstorbenen Gelehrten, die 1786 in mehreren Fortsetzungen in den *Denkwürdigkeiten* erscheint.⁶¹ Zugleich reproduziert diese Zuschreibung die seit *Phaedon* variierte Selbstbeschreibung Mendelssohns.⁶² Mit der »Fackel der Philosophie« habe Mendelssohn »sein Jahrhundert« erleuchtet, sagt Moritz. Mendelssohns Leben erhält auf diese Weise nicht nur Vorbildcharakter; die biographische Konstruktion wird vielmehr dem zentralen ›Gesichtspunkt‹ der Zeitschrift angepaßt, der die »*Veredlung und Bildung des menschlichen Geistes*« zum ›Endzweck‹ aller »Einrichtungen und Bestrebungen« des Menschen erklärt.⁶³ Demzufolge demonstriert Mendelssohns Bildungsgeschichte einen »der letzten und erhabensten Endzwecke der Natur«, weil er sich wie kein anderer »unter dem Druck der körperlichen Bedürfnisse« zu eben jener sokratischen Kompetenz emporgearbeitet habe;⁶⁴ auch in diesem Nachruf folgen bekannte Details der (jüdischen) Musterbiographie Mendelssohns wie die ›niedrige‹ Herkunft, die desolote physische

60 Wieland 1795/1984, S. 11; Werner 1999, S. 226.

61 Moritz 1786c, hier S. 52. – Zu Mendelssohns Sokrates-Studien in der Werkchronologie vgl. Krochmalnik 1999.

62 Schulte 2002, S. 199–219.

63 Moritz 1786d, S. [II].

64 Moritz 1786c, S. 17. Das Zitat lautet ausführlich: »Um den Verstand des Menschen zu schärfen, und seine Denkkraft zu üben, schuf ihn die Natur bedürftiger, als irgend eines der lebenden Geschöpfe, welche sie hervorbrachte. Der menschliche Geist sollte sich unter dem Druck der körperlichen Bedürfnisse emporarbeiten [...]« (Moritz 1786c, S. 17 f.). – Friedländer spricht in diesem Zusammenhang von Mendelssohns ›attischen Sitten‹ (1791, S. 225).

Verfassung, die Ausbildung der Sprache oder sein »unersättlicher Durst nach Kenntnissen«. ⁶⁵

Diese Wißbegier bildet die leitende Hinsicht der *Lebensgeschichte* Maimons, die nach dem Vorbild des pikaresken oder Schelmenromans die Autobiographie eines gesellschaftlichen Außenseiters vom naiven Wahrheitssucher zum Kritiker sowohl des sozialen Lebens als auch der zeitgenössischen Philosophie und Wissenschaft vorführt. Die Darstellung erfolgt aus der Distanz des inzwischen offensichtlich etablierten und integrierten erzählenden zum erlebenden Ich – im vorletzten Kapitel des zweiten Teils berichtet Maimon von den Kant-Studien in Berlin, den gemeinsamen Projekten mit Moritz und gibt einen Überblick über die bisherigen Publikationen. ⁶⁶ Mit den Mitteln komischer Übertreibung operiert vor allem die Jugendgeschichte des ersten Teils, wenn beispielsweise von der Ehepolitik des Vaters, der seinen elfjährigen Sohn gleich zweimal verheiraten möchte, oder von den Prügeln der Schwiegermutter die Rede ist. ⁶⁷ Die bis zu einem Alter von etwa neun Jahren finanziell abgesicherte Kindheit Maimons endet im wirtschaftlichen Desaster der Familie, es folgen Jahre der Not. ⁶⁸ Die Gutgläubigkeit des Großvaters, der unentwegt übervorteilt wird und daran scheitert, soll dem pragmatischen Darstellungskonzept folgend Maimons spätere Offenherzigkeit bzw. Gutgläubigkeit plausibilisieren, die jedes strategische Vorgehen von vornherein ausschließt und beispielsweise seine Abweisung vor den Toren Berlins ⁶⁹ oder die vorzeitige ›Abreise‹ aus Posen motiviert. ⁷⁰

Bezeichnenderweise erscheinen die zuvor in das *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* eingerückten *Fragmente aus Ben Josua's Lebensgeschichte* um die satirischen Elemente verkürzt; so fehlt u. a. die Heiratgeschichte Ben Josuas/Maimons, der in diesem Publikationszusammenhang nicht als ›Schelm‹ figuriert, sondern allein als Exempel für eine gelungene Aufklärung aus widrigen

65 Moritz 1786c, S. 18–21.

66 Maimon 1965, S. 556–579. Zu weiteren literarischen Mustern vgl. Wiedemann 1986, S. 106 f. – Daß Moritz dem zweiten Teil aus sachlichen Einwänden die Einleitung verweigert habe (dieser habe seinem »Aufklärungs-Optimismus« widersprochen, vgl. Schulte 2002, S. 141), leuchtet vor dem Hintergrund weder der parallelen Lebensverläufe Moritz'-Maimons noch des skizzierten gemäßigten ›Finales‹ der *Lebensgeschichte* ein.

67 Vgl. etwa Maimon 1965, S. 102.

68 Maimon 1965, S. 51–56.

69 Ebd., S. 269 f.

70 Ebd., S. 289–292.

Lebensumständen – für eben jenes Programm also, das Moritz' publizistisches Engagement auch über seinen Italienaufenthalt hinaus bestimmte. Der Erzähler bemerkt an *Ben Josua's Lebensgeschichte* »blos diejenigen Umstände, die hauptsächlich zur Bildung seines Geistes und Charakters etwas beigetragen haben«,⁷¹ sie ist, so die Notiz des Herausgebers, vorwiegend »in psychologischer Rücksicht« in das Magazin aufgenommen worden.⁷² In Abschwächung der üblichen über Maimon kursierenden Geschichten wird dieser als eine Art *talmid chacham*⁷³ beschrieben, als »ein gelehrter Rabbiner«, der mit einem professionellen Betteljuden sowenig gemein habe wie sonst nur Moses – »Sokrates« – Mendelssohn mit Salomon – »Diogenes« – Maimon. In diesem Vergleich erhält Maimon die Position Mendelssohns, der Betteljude aber diejenige Maimons. Maimon steht sich als Mendelssohn gewissermaßen selbst gegenüber: »B. J. war ein gelehrter Rabbiner, jener hingegen ein Idiot; B. J. hatte sich bis jetzt auf eine ehrenvolle Art ernährt, jener aber war ein Bettler von Profession. B. J. hatte Begriffe von Moralität, Schicklichkeit und Anständigkeit, jener wußte nichts von diesem allen.«⁷⁴ In dieser Darstellung unternimmt Maimon die typische Gratwanderung des jüdischen Maskilim zwischen »Gelehrtem«⁷⁵ und »Ketzer«,⁷⁶ der sich, durchweg daran interessiert, »den Rest des Aberglaubens durch Aufklärung in sich zu vernichten«,⁷⁷ von den »donquixotesken«, »tragikomischen« Extremen jüdischer Frömmigkeit⁷⁸ ebenso abgrenzt wie von den »Ausschweifungen« jüdischer Zyniker.⁷⁹

Folgerichtig erkennt Moritz' »Vorbericht des Herausgebers« in Maimons Lebensgeschichte ein mustergültiges Beispiel dafür, »wie die Denkkraft, auch unter den drückendsten Umständen, sich in einem menschlichen Geiste entwickeln kann.«⁸⁰ Analog zu Maimons Selbstdarstellung (»Ich brannte vor

71 [Maimon] 1792/1986, S. 28.

72 Ebd., S. 142, Anm.

73 Scholem 1984, S. 263–270 – und nicht als radikaler *chassid*, »der seiner geistigen Berufung bis zum Extrem folgt«, »durch keinerlei »bürgerliche« Erwägungen« davon abgehalten (S. 276 f.); vgl. dazu die Hinweise bei Wiedemann 1986, S. 104.

74 [Maimon] 1792/1986, S. 46.

75 Ebd., S. 55.

76 Ebd., S. 56.

77 Ebd., S. 56 f.

78 Ebd., S. 126–130.

79 Ebd., S. 155.

80 Maimon 1792, S. [I].

Begierde mir noch mehr Kenntnisse zu erwerben«⁸¹ konzidiert Moritz diesem jenen »ächte[n] Trieb nach Wissenschaft«, der »sich durch Hindernisse nicht abschrecken läßt, die unübersteiglich scheinen«.⁸² Demnach paßt Maimons Lebensweg nicht nur zum Perfektibilitäts-Programm der *Denkwürdigkeiten*, sondern läßt sich, wie erwähnt, ebenso für erfahrungsseelenkundliche Studien gebrauchen.⁸³

6.

Einem dem beschriebenen Modell vergleichbaren Schema folgt die Konstruktion von Moritz' (resp. Anton Reisers) Bildungsgeschichte, der ebenfalls unter widrigen Umständen »geboren« und demnach »von der Wiege an unterdrückt« worden war.⁸⁴ Die Übertragung des jüdischen Musters auf den eigenen Lebenslauf generiert schließlich ein in den *Denkwürdigkeiten* vielfältig eingesetztes biographisches Prinzip, an dem sich u. a. auch die Beurteilung der Lebensleistung des preußischen Generalmajors Georg Ernst von Holtzendorf orientiert. Denn: »Jeder *Druck*, worunter sich irgend eine menschliche Kraft emporarbeitet, erhöht und *veredelt* sie«.⁸⁵

Wie aber läßt es sich – bei den genannten Parallelen in der Autorgenese – erklären, daß Maimon zwar wiederholt auf Mendelssohns Protektion zu sprechen kommt, die vielfältige Unterstützung durch Moritz aber weitgehend ignoriert? Daß er Moritz lediglich der zeitweiligen gemeinsamen Arbeit am *Magazin* wegen erwähnt,⁸⁶ ist signifikant. Ob er Moritz weniger hochgeschätzt hat als dieser ihn (vgl. »Vorbericht des Herausgebers«)⁸⁷, läßt sich nicht mehr entscheiden; immerhin habe Maimon 1795 ankündigen lassen, Moritz' Biographie herausgeben zu wollen.⁸⁸ Jedenfalls mag ein öffentliches Bekenntnis

81 Maimon 1965, S. 120 u. ö.

82 Maimon 1792, S. [I]

83 Moritz 1786d, S. [I]–[IV]; Maimon 1792/1986.

84 AR, Werke 1, S. 91. Vgl. entsprechend Klischnig 1794, S. [V]: »[...] der Druck, unter dem er sich erst mit vieler Anstrengung hervorarbeiten mußte [...]«.

85 Moritz 1786d, S. 65.

86 Maimon 1965, S. 578.

87 Maimon 1792, S. [I]–[III].

88 So Wolff 1813, S. 135.

zu Moritz dem eigenen gesellschaftlichen Ansehen eher geschadet als genutzt haben – zu groß sind die in sozialer Hinsicht negativen Ausprägungen beider Lebensentwürfe.⁸⁹

Polemisch formuliert, imitiert die bohemienhafte Gartenhaus-Existenz in der Neuköllner Neuen Grünstraße die antibürgerliche Lebensweise eines radikalen *chassid*.⁹⁰ Moritz zieht sich zeitweilig komplett aus der Gesellschaft zurück, die von Maimon überlieferte Nachlässigkeit in Kleidung und Umgangsformen entspricht der kompromißlosen Fixierung auf gelehrte und poetische Studien. Über die Zeit unmittelbar nach der Italienreise berichtet Klischnig:

Noch immer setzte Reiser seine gewohnte Lebensart fort. So lange, bis er heirathete, wohnte er größtentheils in einem Garten, wo er, selbst von seinen Brüdern ganz abgesondert, in einem kleinen Hüttchen ein wahres Eremitenleben führte. Nur wenige Menschen besuchten ihn hier und er sah es auch äußerst ungern, wenn er durch einen bloßen Komplimentenbesuch in seinen Arbeiten gestört wurde. Herr *Salomon Maimon*, den er wegen seines großen Scharfsinns außerordentlich schätzte, und ich waren fast die einzigen, die er gern bei sich sah, weil er sich unsertwegen nicht zu genieren brauchte. Er lag dann halb nackt auf dem Sopha ausgestreckt, der bei Tage sein Stuhl, des Nachts sein Bette war, oder saß in einem Pelz gehüllt am glühend heißen Ofen.⁹¹

Wie Maimon,⁹² so zeigt bekanntlich auch Moritz hypochondrische Züge.⁹³ Obwohl sein aufwendiger Lebensstil Moritz finanziell ruinierte, mietete er sich einen Wagen, wenn er ausgehen wollte, »weil er sich einbildete, zu schwach zum Gehen zu seyn«. ⁹⁴ Später dann stellte sich heraus, daß er zu ausführlichen Spaziergängen sehr wohl in der Lage war; dazu Klischnig:

Ein Beweis, daß die vormalige Einbildung von seiner Schwäche übertrieben war. Ueberhaupt fand Reiser oftmals Vergnügen, den *Todkranken* zu spielen, und spielte ihn so gut, daß Leute, die ihn nicht genau kannten, glaubten, er könne kaum einen Tag mehr leben. Ein schwer heraus geathmetes *Ja* oder *Nein*, war alles, was man in solchen Augenblicken von ihm erhielt. Zuweilen aber, wenn ich mit Bedacht das Gespräch auf eine für ihn interessante Materie lenkte, vergaß er seine Rolle und

89 Vgl. Winkler 1988, S. 206 f.

90 Scholem 1984, S. 276 f.

91 Klischnig 1794, S. 207 f.

92 Vgl. Wolff 1813, S. 183–200: *Etwas über seine Gesundheitsumstände*.

93 U. a. Meier 2000, S. 43.

94 Klischnig 1794, S. 208.

konnte nun Stundenlang mit erhabener Stimme demonstrieren, bis ihm auf einmal seine große Schwäche wieder einfiel.⁹⁵

Selbst in Heiratsfragen und in Fragen der Eheführung gibt es Ähnlichkeiten in den lebensgeschichtlichen Überlieferungen von Maimon und Moritz; gewissermaßen setzt sich Maimons frühe Ehe-Groteske (er wäre beinahe an zwei Frauen verheiratet worden)⁹⁶ in Moritz' Versuch eines Ehelebens fort (er heiratete zweimal dieselbe Frau).⁹⁷

7.

Mendelssohn und Maimon – Sokrates also und Diogenes? Für die Situation der jüdischen Aufklärung in Berlin zwischen ›observeranter‹ und ›freidenkerischer‹ Haskala, zwischen Leibniz-Wolffscher Schulphilosophie und Kantianismus, zwischen jüdischer Identität auf der Grundlage oder jenseits der jüdischen Religion ist dieses Bild sicherlich aussagekräftig.⁹⁸ Moritz' Faszination aber läßt sich dadurch schwerlich erklären; sie richtet sich eher auf die Personen als auf die in philosophischer Hinsicht so unterschiedlichen Positionen Mendelssohns und Maimons. Die dafür aufschlußreichen Lebenszeugnisse sind spärlich, die überlieferten Texte jedenfalls bilden die vermeintlich dichotomen Modelle aufeinander ab. Die Beschreibungen überlagern sich, wenn etwa – nach Wolff – Maimon sich ›durch häufiges Sitzen‹ und ›anhaltendes Denken‹ die eigene Gesundheit ruinierte⁹⁹ oder – nach Moritz – Mendelssohns nächtliche Studien in jungen Jahren für »seine nachherige langwierige Nervenschwäche« verantwortlich gemacht werden.¹⁰⁰ Der für Mendelssohn geltende Lebensweg läßt sich als eine Art Folie von Maimons ›Selberlebensbeschreibung‹ lesen; mit anderen Worten bildet Mendelssohns Leben dazu eine Art Palimpsest.

Aus dieser Perspektive löst sich auch die Frage nach Erklärungsansätzen für Moritz' Arbeit an der Ikonographie dieser beiden unterschiedlichen Vertreter der jüdischen Aufklärung. Daß er vor Italien vor allem mit Mendelssohn und

95 Ebd., S. 209.

96 Maimon 1965, S. 87–98.

97 Klischnig 1794, S. 220, S. 222, S. 232.

98 Schulte 2002.

99 Wolff 1813, S. 183 f.

100 Moritz 1786c, S. 21.

nach Italien mit Maimon zu tun hatte, liegt wohl in erster Linie daran, daß Mendelssohn noch vor Moritz' Abreise 1786 bereits gestorben war und daß sich Maimon erst seit 1787 längerfristig in Berlin aufhielt. Moritz' autobiographisches Werk reiht sich in die jüdischen Lebensverläufe ein, denen schon aufgrund ihres Außenseiterstatus und – ausgehend davon – aufgrund ihrer Funktion, die Grenzen der aufgeklärten Toleranz, der praktischen Aufklärung also, zu erproben, prototypische Qualität für den Prozeß der Ausbildung von Vernunft und Verstand zukommt. In dieser Hinsicht zeigen sich frappierende Kontinuitäten zwischen der vor- und der nachitalienischen Lebens- und Werkgeschichte des ›Außenseiters‹ Moritz. Mit Klischnig: »Nur wenige seiner Sonderbarkeiten hatte Reiser während seines langen Aufenthalts in Italien abgelegt. Den größten Theil brachte er wieder mit und zeichnete sich dadurch bei mehrern Gelegenheiten von allen andern Menschen aus«. ¹⁰¹

Auch die Ausbildung einer Theorie des intentionlos Schönen läßt sich auf die ›voritalienische‹ Anthropologie und Moralphilosophie zurückführen. ¹⁰² Anders gesagt, das dort entwickelte Konzept einer ›Aufklärung durch Widerstand‹ wird in den ästhetischen Bereich transformiert. Die Begründung der Ausbildung (u. a. architektonischer) Schönheit erfolgt analog dem zuvor entwickelten anthropologischen Modell – so etwa im ersten Teil der *Reisen eines Deutschen in Italien in den Jahren 1786 bis 1788*:

Darum muß bei einem solchen Gebäude [dem Petersdom, C.S.] auch schon die bloße *wirkliche Existenz* desselben alle seine Mängel übertragen helfen, weil der Zufall selten so etwas emporkommen läßt, ohne manches daran zu verderben, und es immer sehr viel ist, wenn sich das Schöne und Regelmäßige unter dem Druck der Umstände, die es verhindern, nur einigermaßen empordringen und entwickeln kann. (RDI, Werke 2, S. 517 f.)

101 Klischnig 1794, S. 209 f.

102 Vgl. dazu Meier 1992. Zur Forschungsdiskussion vgl. exemplarisch Costazza 1996, S. 11–55; zur Plausibilität der Übertragung quietistischer Denkformationen auf ästhetische Fragestellungen (Robert Minder) in Abgrenzung von Costazza vgl. Wolf 2001.

Bibliographie

Akselrad, Rose-Marie Papanek (1952): *Karl Philipp Moritz' Beziehung zu seinen Zeitgenossen*. Diss. masch., Austin: Univ. of Texas.

Altmann, Alexander (1973): *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, London: Routledge & Kegan Paul (= The Littman library of Jewish civilization).

Awerbuch, Marianne (1992): Moses Mendelssohns Judentum. In: Marianne Awerbuch/Stefi Jersch-Wenzel (Hg.), *Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik*. Beiträge zu einer Tagung, Berlin: Colloquium-Verlag, S. 21–41 (= Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin; 75).

Behr, Isaschar Falkensohn (2002): *Gedichte von einem polnischen Juden*. Mit Behrs Lobgedicht auf Katharina II. und Goethes Rezension der Gedichte hg. von Gerhard Lauer, St. Ingbert: Röhrig (= Kleines Archiv des achtzehnten Jahrhunderts; 40).

Bendavid, L.[azarus] (1801): Ueber Salomon Maimon. In: *National-Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Gewerbe in den preußischen Staaten* 1, S. 88–104.

Berghahn, Klaus L. (1998): Grenzüberschreitungen. Von Polen nach Preußen, von Maimonides zu Kant, vom Judentum zur Aufklärung. Anmerkungen zu Salomon Maimons Lebensgeschichte. In: Jürgen Fohrmann (Hg.), *Lebensläufe um 1800*, Tübingen: Niemeyer, S. 71–89.

Costazza, Alessandro (1996): *Schönheit und Nützlichkeit. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Bern, u.a.: Peter Lang.

Engel, Johann Jacob/Herz, Marcus/Friedländer, David (1786): An die Freunde Mendelssohns. In: *Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten* Nr. 24, 11. Februar 1786 (Beiträge zum gelehrten Artikel des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten 3. St.).

Engel, Johann Jacob (1974): [Vorwort zu *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* (Berlin 1786)]. In: Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Band III. 2, bearbeitet von Leo Strauss, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, S. 179–184.

Engstler, Achim (1994): Zwischen Kabbala und Kant. Salomon Maimons ›streifende‹ Spinoza-Rezeption. In: Hanna Delf/Julius H. Schoeps/Manfred Walther (Hg.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin: Edition Hentrich, S. 162–192 (= Studien zur Geistesgeschichte; 16).

Frank, G. (1891): Schulz, Johann Heinrich. In: *Allgemeine Deutsche Biographie*, 32. Band, hg. durch die historische Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften, Leipzig: Duncker & Humblot, S. 745–747.

Friedländer, David (1791): Vorlesung bey der erneuerten Todesfeyer Mendelssohns. In: *Deutsche Monatsschrift*, März 1791, S. 217–229.

Gedike, Friedrich (1987): *Über Berlin. Briefe »Von einem Fremden« in der Berlinischen Monatsschrift 1783–1785*. Kulturpädagogische Reflexionen aus der Sicht der »Berliner Aufklärung«, hg. von Harald Scholtz, Berlin: Colloquium-Verlag (= Wissenschaft und Stadt; 4).

Goethe, Johann Wolfgang (1996): *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Band 6: Romane und Novellen I. Textkritisch durchgesehen von Erich Trunz. Kommentiert von E. T. und Benno von Wiese, 14. überarbeitete Auflage, München: Beck.

Grimm, Jacob und Wilhelm (1984): *Deutsches Wörterbuch*, Band 13 u. 21 (Fotomechanischer Nachdruck der Erstausg. 1889), München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.

Hauff, Wilhelm (1970): *Sämtliche Werke in drei Bänden*. Band 1. Nach den Originaldrucken und Handschriften. Textredaktion und Anmerkungen von Sibylle von Steinsdorff. Mit einem Nachwort und einer Zeittafel von Helmut Koopmann, München: Winkler.

Jersch-Wenzel, Stefi (1992): Die Juden im gesellschaftlichen Gefüge Berlins um 1800. In: Marianne Awerbuch/Stefi Jersch-Wenzel (Hg.), *Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik*. Beiträge zu einer Tagung, Berlin: Colloquium-Verlag, S. 139–154 (= Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin; 75).

Klischnig, Karl Friedrich (1794): *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*. Erinnerungen aus den letzten zehen Lebensjahren meines Freundes Anton Reiser. Fünfter und letzter Theil, Berlin: Vieweg.

Krochmalnik, Daniel (1999): Moses Mendelssohn und die Sokrates-Bilder des 18. Jahrhunderts. In: Herbert Kessler (Hg.), *Das Lächeln des Sokrates. Sokrates-Studien IV*, Kusterdingen: Die graue Edition, S. 155–216.

Lauer, Gerhard (2002): Nachwort. In: Isaschar Falkensohn Behr, *Gedichte von einem polnischen Juden*. Mit Behrs Lobgedicht auf Katharina II. und Goethes Rezension der Gedichte hg. von G. L., St. Ingbert: Röhrig, S. 91–113 (= Kleines Archiv des achtzehnten Jahrhunderts; 40).

Maimon, Salomon (1792): *Lebensgeschichte*. Von ihm selbst geschrieben und hg. von K. P. Moritz. In zwei Theilen. [Erster Theil], Berlin: Vieweg.

– (1801): Briefe an Herrn Peina. In: Friedrich Rambach (Hg.), *Kronos. Ein Archiv der Zeit*. Erster Band: Januar bis April, Berlin: Frölich, S. 30–46.

– (1965): *Gesammelte Werke*, hg. von Valerio Verra. Band I, Hildesheim: Olms.

[– (1986):] Fragmente aus Ben Josua's Lebensgeschichte. Herausgegeben von K. P. Moritz. In: *Gnothi Sauton oder Magazin zur Erfahrungs-Seelenkunde als ein Lesebuch für*

Gelehrte und Ungelehrte. Mit Unterstützung mehrerer Wahrheitsfreunde hg. von Karl Philipp Moritz und Salomon Maimon 1792 (Karl Philipp Moritz: *Die Schriften in dreissig Bänden*, hg. von Petra und Uwe Nettelbeck. Neunter Band, erstes bis drittes Stück, Nördlingen: Greno), S. 24–57, S. 126–160.

Meier, Albert (1992): Im Mittelpunkt des Schönen. Die metaphysische Aufwertung Roms in Karl Philipp Moritz' Reisen eines Deutschen in Italien in den Jahren 1786 bis 1788. In: *Goethe Yearbook* 6, S. 143–167.

– (2000): *Karl Philipp Moritz*, Stuttgart: Reclam (= Literaturstudium).

Mendelssohn, Moses (1998): *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Band 23: Dokumente II. Die frühen Mendelssohn-Biographien, bearb. von Michael Albrecht, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

[Moritz, Karl Philipp (1786a):] [Rez. von *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings*]. In: *Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*, 10. St., 24. Januar 1786.

– (1786b): Ueber des Herrn Professor Engels Vorbericht zu Moses Mendelssohns letzter Schrift. In: *Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten* Nr. 30, 22. Februar 1786.

– (1786c): Ueber Moses Mendelssohn. In: Ders., *Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen*. Erstes Vierteljahr, Berlin: Unger, St. 2, S. 17–24; St. 4, S. 49–53; St. 7, S. 97–101; St. 9, S. 129–133.

– (1786d): *Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen*. Erstes Vierteljahr, Berlin: Unger.

Nehren, Birgit (1992): Eine Dokumentation zum Streit über den Tod Moses Mendelssohns. In: *Aufklärung* 7, H. 1, S. 93–116.

Nicolai, Friedrich (1786): [Nachruf auf Mendelssohn, 7. Januar 1786]. In: *Allgemeine deutsche Bibliothek*, Bd. 65, 1. St., Berlin und Stettin: Nicolai, S. 624–631.

Niggel, Günter (1977): *Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlagen und literarische Entfaltung*, Stuttgart: Metzler.

Rambach, Friedrich (1801): Memorabilien Salomon Maimons. In: Ders. (Hg.), *Kronos. Ein Archiv der Zeit*. Erster Band: Januar bis April, Berlin: Frölich, S. 20–22.

Ribbe, Wolfgang: Der wirtschaftliche und politische Status der Juden in Brandenburg-Preußen im Zeitalter des Merkantilismus. In: Marianne Awerbuch/Stefi Jersch-Wenzel (Hg.), *Bild und Selbstbild der Juden Berlins zwischen Aufklärung und Romantik*. Beiträge zu einer Tagung, Berlin: Colloquium-Verlag, S. 1–19 (= Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin; 75).

Scholem, Gershom (1984): Drei Typen jüdischer Frömmigkeit. In: Ders., *Judaica* 4, hg.

von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 262–286 (= Bibliothek Suhrkamp; 831).

Schulte, Christoph (1998): Salomon Maimons Lebensgeschichte. Autobiographie und moderne jüdische Identität. In: Karl E. Grözinger (Hg.), *Sprache und Identität im Judentum*, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 135–149 (= Jüdische Kultur; 4).

– (2002): *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, München: Beck.

[Schulz, Johann Heinrich (1786):] *Der entlarvte Moses Mendelssohn oder völlige Aufklärung des räthselhaften Todverdrusses des M. Mendelssohn über die Bekanntmachung des Lebßingschen Atheismus von Jacobi*, Amsterdam [i. e. Berlin: Suhr].

Teller, Jürgen (1989): Das Lösungswort Spinoza. Zur Pantheismusdebatte zwischen 1780 und 1787. In: Hans-Dietrich Dahnke/Bernd Leistner (Hg.), *Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*. Bd. 1, Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag, S. 135–192.

Tscheggey, [Samuel Gottlob] (1801): Ueber Salomon Maimon und seine letzten Stunden, von Herrn Prediger Tscheggey in Freystadt. In: Friedrich Rambach (Hg.), *Kronos. Ein Archiv der Zeit*. Erster Band: Januar bis April, Berlin: Frölich, S. 22–30.

Wagner-Egelhaaf, Martina (2000): *Autobiographie*, Stuttgart/Weimar: Metzler (= Sammlung Metzler; 323).

Weissberg, Liliane (1994): Erfahrungsseelenkunde als Akkulturation. Philosophie, Wissenschaft und Lebensgeschichte bei Salomon Maimon. In: Hans-Jürgen Schings (Hg.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposium 1992, Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 298–328 (= Germanistische Symposien-Berichtsbände; 15).

Werner, Jürgen (1999): »Können Sie mir auf die Spur verhelfen, wer zuerst den Diogenes den rasenden Sokrates genannt habe?«. In: Herbert Kessler (Hg.), *Das Lächeln des Sokrates. Sokrates-Studien IV*, Kusterdingen: Die graue Edition, S. 217–245.

Wiedemann, Conrad (1986): Zwei jüdische Autobiographien im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Glückel von Hameln und Salomon Maimon. In: Stéphane Moses/Albrecht Schöne (Hg.), *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 88–113 (= Suhrkamp Taschenbuch; 2063: Materialien).

Wieland, Christoph Martin (1984): *Sämtliche Werke. IV*. Band 13: Nachlaß des Diogenes von Sinope; Gedanken über eine alte Aufschrift, Hamburg/Nördlingen: Greno (Repr. der Ausgabe Leipzig: Göschen, 1795).

Winkler, Octavia (1988): Nachwort. In: Dies. (Hg.), *Salomon Maimons Lebensgeschichte*.

Von ihm selbst geschrieben. Ausgewählt und mit einem Nachwort und Anmerkungen versehen von O. W., Berlin: Union-Verlag, S. 197–210.

Wolf, Norbert Christian: *Karl Philipp Moritzens endgültige Erhebung zum Klassiker*. Über Alessandro Costazzas große Arbeit zu Moritz und der Ästhetik des 18. Jahrhunderts (<http://iasl.uni-muenchen.de/rezensio/liste/wolf.html>; ins Netz gestellt am 30. 10. 2001).

Wolff, Sabattia Joseph (1813): *Maimoniana. Oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimon's*. Aus seinem Privatleben gesammelt von S. J. W., Berlin: Hayn.

Wuthenow, Ralph-Rainer (1974): *Das erinnerte Ich. Europäische Autobiographie und Selbstdarstellung im 18. Jahrhundert*, München: Beck.

Zangwill, Israel (1925): Maimon the Fool and Nathan the Wise. In: Ders., *The Works*, Vol. IV: Dreamers of the Ghetto, London: Globe Publishing, S. 259–299.

Zoeppritz, Rudolf (Hg.) (1869): Aus F. H. Jacobi's Nachlaß. Ungedruckte Briefe von und an [Moritz, Karl Philipp (1786a):] [Rez. von Moses Mendelssohn an die Freunde Leßings]. In: *Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*, 10. St., 24. Januar 1786.