

Jacques Picard

»Der Ungrund des Widerspruchs«

Zur Aktualität von Moses Mendelssohn

Moses Mendelssohn erwähnt in einem frühen und kaum ausgegorenen Aufsatz einige Gedanken über das Erhabene, die sich in den späteren Schriften über das Theater wiederfinden, den folgenden Befund semiotischer Art. Er sagt unter anderem: Nur der Naive halte das Bezeichnete wichtiger als das Bezeichnende, weil edle Einfalt sich eben nur an den Gegenstand an sich halte, ohne das Verhältnis von Nennung und Benanntem zu verstehen.¹ Dieser Gedanke Mendelssohns ist nicht ungewöhnlich, hat doch das 18. Jahrhundert bereits jene semiotische Unterscheidung gekannt, die im 20. Jahrhundert als Ausdifferenzierung der Zeichenstruktur, als Signifikat und Significans, bekannt werden sollte.² Heute ist diese Unterscheidung, mit der das Zeichen als Träger von Bedeutung als entzaubert erscheint, verbreitete epistemologische Konvention.

Was damals einem jungen Mendelssohn aus dem Diskurskontext seiner Zeit heraus einsichtig war, kehrt in seinem Reifewerk wieder als gesteigertes Bewusstsein, dass die Verschiedenheit der Bedeutungen der Zeichen durch beharrliches, aber notwendigerweise stets unvollständiges Verhandeln von politischen Differenzen zu einem gemeinschaftlichen Band führen müsse. Mendelssohn verknüpft also eine semiotisch-epistemologische Differenz mit ordnungspolitischen Regelvorstellungen und Kommunikationserwartungen. In seinem *Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judentum* vermerkt er zum Zeichencharakter von Wort und Schrift, dass »die Veränderungen, die in den verschiedenen Zeiten der Cultur mit den Schriftzeichen vor-

¹ Moses Mendelssohn: *Über das Erhabene und das Naive in den schönen Wissenschaften*, in: *Ästhetische Schriften*, hg. v. Otto F. Best, Darmstadt 1974, S. 243.

² Vgl. Carola Hilfrich: *Les écrits de Moses Mendelssohn sur le langage et sur l'écriture: commencement oubliés d'un discours judéo-allemand moderne sur les langues*, in: *Revue Germanique Internationale* 17/2002, S. 41–53.

gegangen, [...] von jeher an den Revolutionen der menschlichen Erkenntnis überhaupt, und insbesondere an den mannigfaltigen Abänderungen ihrer Meinungen und Begriffe in Religionssachen, sehr wichtigen Antheil« hätten – und so erscheint ihm deswegen »die Erfindung des Wortes [auch] in den Wissenschaften von großer Wichtigkeit«.³ Die Einsicht in den Zeichencharakter von Schrift, Bild und Worten macht es Mendelssohn notwendig, das Recht auf »Licht und Wahrheit«, das allein dem Allwissenden vorbehalten bleibt, gegen jede Anmaßung einer Inanspruchnahme zurückzuweisen und dem Menschen nur anheimzustellen, sich einzig durch das gemeinsame Glück hegende Handlungen und durch eine gemeinsame Suche auszuzeichnen. Das Gespräch, das solcherart auf gegenseitiger Duldung und Anerkennung beruht, gilt deswegen dem gemeinsamen Entdecken des »Ungrundes des Widerspruchs«.⁴ Dieses Wort ist ein Zitat, das im Text an die Erwähnung der an ihn gerichteten »Lavaterschen Wünsche« nach einer Taufe anschließt. Nicht etwa der »Urgrund des Widerspruchs«, was nur eine neue verborgene Einheit postulieren würde, sondern der »Ungrund«, mit seiner Nichtauflösbarkeit von Differenz, ist Kern und Knackpunkt politischen und menschlichen Aushandelns. Wort und Schrift sind hier, als Träger einer Bedeutung, erst lesbar im Kontext einer ethischen Anleitung zur Praxis. In einer oft zitierten Schlüsselstelle sagt Mendelssohn in seiner Schrift *Jerusalem*: »Ich erkenne keine anderen ewige Wahrheiten, als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargetan und bewährt werden können«.⁵

Mendelssohns Appell zur Bewährung ist deutlich verknüpft mit dem Verzicht auf den Anspruch, eine geoffenbarte Wahrheit stehe über dem rechten Handeln, das sich aus menschenfreundlicher Einsicht ergibt. Aus den Maximen, Lebensregeln und Geboten der Religion lasse sich zwar sehr wohl das vernunftgeleitete Handeln erhellen, aber der Sinn der biblischen Schriften wird nicht aus einer geschlossenen Exegese, sondern vom Leben her durch vernunftgeleitete und kritisch reflektierte Handlungen erkundet. Mendelssohn weigerte sich, in den

³ Moses Mendelssohn: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, und Vorrede zu Manasse Ben Israels ›Rettung ßblcokßer Juden‹*, hg. v. David Martyn, Bielefeld 2001, S. 100 f. Im Weiteren nach dieser Ausgabe zitiert.

⁴ Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 83–85.

⁵ Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 86.

hermeneutischen Zirkel hinein zu springen und einer Sehnsucht nach Parusie anheimzufallen. Damit legte er die Grundlagen dessen, was wir heute als pluralistische Konzeption von ziviler Gemeinschaft, ziviler Religion und ziviler Kultur bezeichnen. Mendelssohn richtete also den Blick auf die gesellschaftliche Realität. Er stellte sich der Frage, wie Staat und Religion zu ordnen wären, um Handlung und Gesinnung, »Bewegungsgründe« und »Wahrheitsgründe« durch »öffentliche Anstalten so einzurichten, dass sie zum allgemeinen Besten übereinstimmen«. In Mendelssohn aufklärender Rhetorik ist Religion eine höchst inspirierende Quelle des Verhältnisses der Menschen gegenüber Gott, die – er nennt alle drei in einem Atemzug – »für die Kirche, Synagoge oder Moschee« gleichermaßen zutrifft, nicht jedoch für die Verhältnisse der Menschen gegeneinander, die allein Gegenstand der bürgerlichen Verfassung sein sollen.⁶ In diesem Konzept werden Einsichten, Gebote oder Lebensregeln sehr wohl unter dem Leitbegriff Offenbarung vermittelt, doch Worte und Schrift behalten »kein Menschenalter ihren Sinn unverändert«, sondern erlangen durch die historische Entwicklung einen neuen Bedeutungsreichtum. Hier haben wir also die bereits erwähnte Unterscheidung von Signifikat und Significans: Jede Schriftlichkeit ist in der Mendelssohn'schen Diktion in sich problematisch, indem das Zeichen, das Schrift-Alphabet der Offenbarung, schon menschliche Konvention darstellt und als anthropologisch-historisches Kulturgut – »Cultur ist ein Fremdling in der Sprache« – einem unausweichlichen Bedeutungswandel unterliegt. Carola Hilfrich und auch Amos Funkenstein haben auf diese »scharfe Wendung zu Fragen über Sprache und Kultur« bei Mendelssohn hingewiesen.⁷

Mit Moses Mendelssohn (1729–1786) steht aber auch ein Philosoph der Aufklärungszeit vor uns, der keineswegs in der gern gepflegten Vorstellung einer umfassenden, neuen ›Aufklärung‹ aufzugehen bereit gewesen war. Seine Skepsis galt einem Aufklärungsbegriff, der die Aufklärung selbst schon als geschichtliche Bewegung verstehen wollte: als eine Bewegung nämlich, die absolute Einheit predigte, wo

⁶ Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 39.

⁷ Amos Funkenstein: *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt a. M. 1995, S. 160–165; zitiert: Carola Hilfrich: »Cultur ist ein Fremdling in der Sprache«. In: Moses Mendelssohns Kulturbegriff, in: Bernhard Greiner u. Christoph Schmidt (Hg.), *Arche Noah. Die Idee der ›Kultur‹ im deutsch-jüdischen Diskurs*, Freiburg i. Br. 2002, S. 25–48.

sie immer noch partikular war, und Universalität in Anspruch nahm, wo bloß eine spezifische Religion oder eine einzelne Kultur gemeint war. Moses Mendelssohns Reserve gegenüber dieser Tendenz, Partikulares in einen totalisierenden oder holistischen Anspruch zu überführen und solche Überführungen geschichtsphilosophisch zu legitimieren, zeichnet sein Leben und Wirken aus. Damit begriff er im Schoß der eigenen Epoche die Problematik der Andersheit, der Differenz als eine politisch-semiotische Konstellation. Er hat damit auch die Konstellation bezeichnet, die den Anspruch der Aufklärung in ihre Krise überführen muss, also jene Entropie, wo vermeintliche Einheit gegen die Andersheit gestellt wird und zur Intoleranz führt. Es gab deswegen für Mendelssohn, angesichts den Erwartungen seiner christlichen Umwelt, auch keinen Anlass, weder von der eigenen Religion oder Tradition abzurücken noch in eine andere Glaubenswahrheit überzutreten. Mendelssohns Aktualität liegt in seiner Einsicht, dass Aufklärung und Kultur, Theorie und Praxis als zueinander widerständige Seiten erst noch zu vermitteln wären.⁸

Die Spannung zwischen universaler Rationalität, in der das Potential zur Verallgemeinerung angelegt ist, und gesellschaftlicher Realität, in der die kulturelle Situation als partikuläre Perspektive, als Wunsch nach einer eigenen kulturellen Identität bzw. Zugehörigkeit manifest wird, macht dieses delikate Verhältnis von Aufklärung und differenten Kulturen bzw. kulturellen Formen des Lebens deutlich. Einerseits spricht Aufklärung aus der Autonomie, die in der Theorie unteilbare Unabhängigkeit benötigt und deren einziges Mittel im Sich-Aufklären selbst besteht; andererseits ist alle gesellschaftliche Wirklichkeit, in der sich Menschen als Bürger und Bürgerinnen vorfinden, schon stets an Kultur gebunden und von deren vielfältigen Formen und Ausdrucksweisen geprägt.⁹ Darin liegt eben der Witz der semiotischen Unterscheidung, wenn das Erhabene nicht dem Naiven anheimgestellt werden soll.

Unbeschadet seiner prinzipiell angenommenen Autonomie und Universalität ist das menschliche Denken gemäß Mendelssohn darauf angewiesen, sich in einem kulturellen Zusammenhang erklären zu

⁸ Dazu vgl. Carola Hilfrich: »Lebendige Schrift«. *Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums*, München 2000, S. 41 ff.

⁹ Dazu Willi Goetschel: *Moses Mendelssohn und das Projekt der Aufklärung*, in: *The German Review* 7, 1996, S. 163–175, bes. S. 171.

müssen und diese kulturelle Bindung an Tradition zu respektieren, ohne sich darin in »edler Einfalt« zu beschränken. Diese Konstellation hat die Suche nach dem gemeinsamen »Ungrund des Widerspruchs« immer wieder vor lokal bedingte, historisch erklärbare Ansprüche gestellt, wenn kulturelle Formen, wie sie in Überlieferungen zum Ausdruck gelangen, sich selbst als universalen Horizont und damit vermeintliches »Endziel« darstellten. Diese wiederkehrenden Verführungen auf dem Feld des Politischen werden dann manifest in messianischen Schwärmereien, geschichtsphilosophischen Einklammerungen, apokalyptischen Ideologien, Ansprüchen auf Weltherrschaft, popularisierendem Reden – Wirkungen, die Isaiah Berlin als die »zügellose«, aber auch »bleibend wirksame« Seite der Romantik charakterisierte.¹⁰ Mendelssohn zog hingegen das Fragmentarische, oder genauer: den philosophisch gewitzten politischen und kulturellen Diskurs vor. Dies macht sein Denken und sein Leben ohne Zweifel zu einem prüfenswerten Modell für Reflexionen unserer Gegenwart. Denn es war Mendelssohn, der radikale Toleranz und politischen Wahn als gesellschaftspolitische Gegenzüge und damit auch die Möglichkeit, dass Toleranz in die Krise kommen kann, überhaupt begriff. Wenn man seine Schriften liest, wird auch deutlich, dass er sich weigerte, seine semiotisch begründete Kritik in eine irgendwie entfernte metasprachliche und metahistorische Aufhebung zu überführen. Er wollte die zu Tage tretenden Spannungen in keinem Fall in chiliastischen Einbildungen, imaginierten Totalitäten oder geschichtsphilosophischen Konstrukten arretiert wissen. Das Wissen um die zeit- und raumgebundene Verschiedenheit der Bedeutungen der Zeichen ließ ihn erkennen, dass der »Ungrund des Widerspruchs« nur auszuloten, nicht aber aufzuheben war.

Naheliegender war, das Verfahren des Sich-Aufklärens auch auf die Deutung der jüdischen Religion und Kultur zu beziehen. Gegenüber den sozial eingeschliffenen Konventionen eine dem Wandel angemessene Deutung des Judentums zu provozieren, und dabei zu einer solchen Deutung *ohne* den rechtlichen Zwang nach dem Spiel eines *Jus circa sacra* zu gelangen, war bei Mendelssohn in der Unmöglichkeit fundiert, Glauben und Gesinnungen zu delegieren oder gar einzufordern. Religion instruiert eine prinzipiell individuelle Existenzweise, in der Totalkonzepte, wie imaginierte Erlösung, kollektive Ermächtigung oder revolutionärer Sturz, unangemessen sind. Religion, im Sinne

¹⁰ Isaiah Berlin: *Die Wurzeln der Romantik*, hg. v. Henry Hardy, Berlin 2004, 203–247.

Mendelssohns naturrechtlich eingebunden, kann deshalb per se kein Rechtsprinzip begründen. Dies annehmen zu wollen, wäre nur eine Form der Idolatrie. Aus einer jüdischen Perspektive, wie sie Mendelssohn konstruierte, ist zudem eine *Scriptura sola*, das heißt eine Theologie ohne mündliche Tradition, die sich im »Ungrund des Widerspruchs« fortdenkt und von der Quelle, der Schrift, immer wieder emanzipiert, undenkbar.¹¹ Solcherart kommt eine Deutung und Betrachtung des Judentums einer aus der Tradition geschöpften Umkodierung gleich, die aus einer theologischen Konstruktion wie auch von kultischen Konventionen weg zu einer ethischen Praxis im Alltag gelangt.

Die Fülle von Mendelssohn-Interpretationen, die sich durch das 19. Jahrhundert ziehen, sind von Alexander Altmann, dem Herausgeber der Werke Mendelssohns, schon eingehend vermerkt worden.¹² Diese Fülle ist wirkungsgeschichtlich durch teils idealisierende, teils Mendelssohn aus dem Philosophiekanon exkludierende, aber auch ihn apologetisch in Schutz nehmende Momente gekennzeichnet. Sie sind von rezeptionsgeschichtlichem Interesse, weil sie gedankliche Reflexe nach dem jeweiligen Bedürfnis späterer Zeit darstellen. Deswegen drängt sich als erstes Verfahren auf, sie zunächst als historisches Material zu verstehen, welches wegzuräumen ist, um Mendelssohn in seiner Epoche selbst zu Gesicht zu bekommen. David Sorkin versuchte als erster, Mendelssohn aus einer verzerrenden Legendenbildung und Stereotypisierung herauszulösen und ihn an seine Epoche zurück zu erstatten; er sieht ihn als Vermittlungsinstanz einer religiösen Aufklärung, die das sokratische und das mosaische Gesicht im Phänomen Mendelssohn sichtbar werden lässt.¹³ Mendelssohn, der es – im Kontext des preußischen Staates gelesen – nie weiter als zum sogenannten Schutzjuden in einer unteren Klassenzuteilung gebracht hatte, lebte nicht nur wirtschaftlich, sondern auch rechtlich in einer prekären Situation. Ohne christliche Freunde, vorab Friedrich Nicolai und besonders Gotthold Ephraim Lessing, der ihm in seinem »Nathan der Weise« eine Denkmal setzte, wäre Mendelssohn gesellschaftspolitisch nicht

¹¹ Dazu Gershom Scholem: *Tradition und Offenbarung als religiöse Kategorien des Judentums*, in: Scholem, *Judaica* 4, Frankfurt a. M. 1984, S. 189–228.

¹² Alexander Altmann: *Einleitung*, in: Moses Mendelssohn, *Jubiläumsausgabe*, Bd. 8: *Schriften zum Judentum* 2, Stuttgart / Bad Canstatt 1983, S. lxvi – lxxviii.

¹³ David Sorkin: *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, London 1996.

denkbar gewesen. Die Provokation durch Johann Caspar Lavater, die übrigens den Basler Staatsschreiber und Freund Mendelssohns Isaac Iselin gegen Lavater aufbrachte, setzte Mendelssohn einem nicht geringen Risiko aus, den preußischen Behörden verdächtig zu werden, wenn seine Entgegnung nicht vorsichtig genug ausfiel. Er war als Jude im eigentlichen Sinne des Wortes ›toleriert‹, nur aufgrund von ›Schutzsteuern‹ geduldet, ohne die Sicherheit eines bürgerlichen Rechts zu genießen.

Dem Verfahren der historischen Kontextualisierung Mendelssohns steht ein alternativer Vorschlag gegenüber. Carola Hilfrich hat vorgeschlagen, eine »Reiteration« von Mendelssohns Schreiben zu wagen, um ihn auch heute angemessen verstehen zu können.¹⁴ Im Rahmen der hier an dieser Tagung aufgeworfenen Frage nach ›Toleranz heute‹ neige ich eher diesem Verfahren zu, ohne deswegen die historische Situierung auszuschließen oder das Interesse an Ideengeschichte, wie es Dominique Bourel vertritt, wenn er Mendelssohn zwischen Leibnitz und Kant ansiedelt, zu negieren.¹⁵ Mein Interesse an Mendelssohn ist, sein Schreiben als anhaltenden Widerstand gegenüber totalisierenden, starr hierarchischen, teleologischen oder hegemonialen Ordnungen allgemeinen Denkens lesbar zu machen. Mendelssohn selbst hatte zum Beispiel am Ende seines 1783 erschienenen ›Jerusalem‹ die Furcht geäußert, dass der eine Verfassung beratende »Congress in Amerika das alte Lied [...] einer herrschenden Religion« anstimmen könnte.¹⁶ Herrschende Religion – das wird heute ohne Zweifel lesbar als Anspruch auf Totalitarismen, die gemäß der Analyse von Hannah Arendt sich in Antisemitismus, Nationalsozialismus und Stalinismus weltlich Bahn brachen.¹⁷ Wir können zu diesen säkularen politischen Theologien, die im Grund der Moderne idolatrisch sind, heute alle religiösen Fundamentalismen und die aus ihnen Profit ziehenden Kräfte des Terrors dazu rechnen.

In der politischen Auseinandersetzung, in der die unterschiedli-

¹⁴ Hilfrich, »Lebendige Schrift«, hat zu diesem Verfahren den Begriff der *Reiteration* vorgeschlagen.

¹⁵ Dominique Bourel: *Moses Mendelssohn, Begründer des modernen Judentums*, Zürich 2007.

¹⁶ Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 134, dort Fußnote 22. Hervorhebung im Text.

¹⁷ An dieser Stelle weise ich darauf hin, dass Hannah Arendts Studie *Ursprünge des Totalitarismus*, erstmals 1951 auf Englisch erschienen, fast 60 Jahre danach durch Idith Zertal auf Hebräisch publiziert worden ist (Hakibbutz Hameuchad, 2010).

chen Weltteile sich aus ihrer je eigenen Vergangenheit zu begreifen versuchen und gleichzeitig im gemeinsamen Reden von der Globalisierung ihre Identitätsbedürfnisse, ihre kulturellen Verschiedenheiten und ihre Furcht vor Traditionsverlust ausformulieren, ist die Bedeutung und die Wahrnehmung religiöser Konflikte gewachsen.¹⁸ In historischer Perspektive ist diese Wahrnehmung bereits für die 1920er und 30er Jahre in Amerika zu verzeichnen, wenn wir die deutlichen Absagen an einen kulturellen Monismus im Denken von John Dewey, Oliver Wendell Holmes und Randolph Bourne beachten; dies stand damals im Zeichen eines liberal-protestantischen Diskurses, der von jüdischen und afroamerikanischen Intellektuellen, wie Franz Boas oder Alain Locke, sekundiert wurde und seither als ›Pragmatismus‹ und ›Pluralismus‹ firmierte.¹⁹ Horace Kallen, der amerikanisch-jüdische Philosoph dieser Denkrichtung, verstand 1924 unter dem Zionismus gar ein Pluralisierungskonzept für eine ›Amerikanisierung‹ des Judentums, das kulturell mehrstimmig orchestriert sein würde.²⁰ Seit den 1960er Jahren, begleitet von Ölkrise und den Verwerfungen in kommunistischen und kapitalistischen Gesellschaften, ist auch das Wiedererwachen der Religionen spürbar geworden. Es erscheint als Phänomen der sozialen und kulturellen Identitätssuche: Die alten Formen von Existenz sind, wie Saul Bellow vermerkt hat, ausgelaugt und die neuen noch lange nicht in Sicht.²¹ Wo diese Schief lagen in Form von drastischen Gewaltkonflikten und terroristischen Aktivitäten kataklystisch wahrnehmbar und durch Medien ein entsprechendes Gesicht erhalten,

¹⁸ Mitchell Cohen: *In Defense of Shaatnez. A Politics for Jews in Multicultural America*, in: David Biale, Michael Galchinsky, Susannah Heschel (Eds.), *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism*, Berkeley / Los Angeles 1998, S. 34–54.

¹⁹ David A. Hollinger: *Science, Jews, and Secular Culture. Studies in Mid-Twentieth-Century American Intellectual History*, Princeton 1996, S. 17–59. Louis Menand: *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*, New York 2001, S. 337–408. George Hutchinson: *The Harlem Renaissance in Black and White*, Cambridge / London 1995, S. 29–93. Ein bemerkenswertes Zeugnis dieser Frucht findet sich bei Alain Lojce u. Bernhard J. Stern: *When Peoples Meet. A Study in Race and Culture Contacts*, New York / Philadelphia 1942, 2. Aufl. 1946.

²⁰ Horace M. Kallen: *Culture and Democracy in the United States* [1924], hg. ● V. Stephen J. Whitfield, New Brunswick 1988, S. 59–117.

²¹ Saul Bellow, im Gespräch mit Michael Ignatieff und Martin Amis, in: *Voices, Modernity and its Discontents*, London 1987. Dazu vgl. Jonathan Rutherford: *A Place Called Home. Identity and the Cultural Politics of Difference*, in: Ders. (Hg.), *Identity. Community, Culture, Difference*, London 1990, S. 9–27.

wie es der 11. September 2001 vor Augen führte, stellt sich jeder Gesellschaft die Frage nach den Grenzen der Toleranz in einem Zeitalter der Ungewissheiten. Was aus dem Dunkel des 20. Jahrhunderts, insbesondere in den Kriegen, Genoziden und Brüchen der 1910er bis 40er Jahre hervortritt, spiegelt sich, über das Ende des Jahrhunderts hinaus, in Gegenfacetten, in kritischen Theorien, im Rechtswandel, im Postkolonialismus wider. Es handelt sich um Gegenfacetten, die eine Problemanzeige transportieren: den sukzessiven Vertrauensverlust in jene Definitionsmächte, die nach der Abhalfterung einstiger imperialer Projekte und Kriegsideologien nun das Verdienst um Emanzipation, Abolitionismus und Demokratie in der Welt für sich allein beanspruchten. Die Resistenz dagegen, so in Gestalt der Vokabel »Postkolonialismus«, provoziert wiederum das Aufkommen neokonservativer Kräfte. Das mit solcher Emotionalität verknüpfte Interesse findet heute – ernst zu nehmende und deshalb stets kritisch zu prüfende – Resonanzböden, so wenn in konservativ gestimmten Kreisen befürchtet wird, dass die Idee einer universalen Moral preisgegeben und stattdessen in der Gesellschaft eine »religiöse«, sprich: »islamische« Missionierung der »westlichen« Welt propagiert werde.²²

Wenn von Kulturen im Plural die Rede ist, dann ist vorweg zu sagen: »Multikulturalität« ist eine gesellschaftspolitisch begriffene Realität und nicht eine Utopie von Intellektuellen – auch das eine semiotische Unterscheidung, die sich edler Einfalt und naiver Betrachtung entwindet. Vor allem aber ist zu betonen, dass die *Allgemeine Erklärung der Vereinten Nationen*, die Idee der Menschenrechte als Völkerrecht zu etablieren, in einem Moment der Geschichte verkündet wurde, als deutlich war, dass man sich dafür kaum mehr auf die menschliche Natur berufen konnte. Erst der Krieg gegen ein Regime des gesetzlichen Unrechts katalysierte die Idee der Menschenrechte, wie sie seit dem späten 18. Jahrhundert in 150 Jahren ausformuliert wurden, in eine universale Erklärung, international verbindliche Normen zu schaffen.²³ Diese gelten, wie dies auch jüdische Juristen gesehen haben, seither einzig dem Schutz des Individuums, nicht aber dem des Kollektivs,

²² Als ein Dokument solcher Befürchtungen vgl. u. a. Daniel Pipes, *The Danger Within. Militant Islam in America*, in: *Commentary*, 112/4, November 2001, S. 19–24.

²³ Dazu Johannes Morsink: *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Draftings and Intent*, Philadelphia 1999, S. 36–91, der die ablehnenden Haltungen einzelner Staaten zur Darstellung bringt.

will sagen: kulturellen oder religiösen Minderheiten.²⁴ Und die Notwendigkeit gesetzlicher Moral lag nicht im utopischen Glauben an die menschliche Vernunft, wozu es nach den Erfahrungen im Genfer Völkerbund keinen Anlass gab, sondern einfach in der Erinnerung an den menschlichen Horror.²⁵ Menschenrechte samt ihren spezifischen Normen bestehen also nicht wegen, sondern gegen die spezifische Natur des Menschen, die letztlich indifferent gegenüber dem Andern ist. Sie entstehen aus historisch-politischen Gründen, aus den »Zeugnissen der Furcht«, und weniger aus Erwartungen, die durch religiöse, moralische oder kulturelle Hoffnungen, die naturgemäß immer partikular oder gruppenspezifisch bleiben, genährt sind.²⁶

Als rechtspolitische Realität erweist sich der geschilderte Umstand als entscheidendes Argument in doppelter Richtung: Einerseits zugunsten des menschenrechtlichen Universalismus, andererseits zugunsten von Pluralismus innerhalb einer partikularen Gemeinschaft selbst. So forderte Monika Maron in ihrer Rede zur Verleihung des Lessing-Preises eine Reformierung des Islams mit Berufung auf Mendelssohn, denn Letzterer sei nicht nur gegen den mächtigen preussischen Staat gestanden, sondern hätte auch gegen das Rabbinat gekämpft, dessen Interesse auf die religiöse und soziale Einschließung des Judentums gerichtet war.²⁷ Dieser Hinweis führt uns zur Gegenfrage, ob denn dadurch nicht auch die Identität, die kulturelle Selbstbehauptung einer Gemeinschaft, verloren gehen könnte. Denn wo Menschen sich an ihrer Herkunft orientieren und wo sich Menschen aus religiöser, geschlechtlicher oder anderweitig lebensideologischer Begründung als Gruppe konstituieren, spielt die Möglichkeit einer Identifizierung mit bestimmten, als stabil erachteten Werten eine erhebliche Rolle. Diese Werte werden zur Tradition erklärt und in neuer Bewusstheit als Fundus der Wertorientierung imaginiert und mittels Rückgriffen legitimiert. Um dies in einer offenen Gesellschaft aller-

²⁴ Vgl. Jacques Picard: *Zwischen Minoritätenschutz und Menschenrecht – Paul Guggenheims Rechtsverständnis im Wandel, 1918–1950*, in: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, IV, 2005, S. 112–130.

²⁵ Isaiah Berlin: *European Unity and Its Vicissitudes*, in: Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, London 1991, S. 204f.

²⁶ Siehe die Diskussionen in Michael Ignatieff, *Human Right as Politics and Idolatry*, hg. v. Amy Gutmann, New York 2001, S. 77 ff.

²⁷ Monika Maron: *Das Licht des Wissens. Was von Lessing und Moses Mendelssohn über den Umgang mit dem Islam zu lernen ist*, in: *Spiegel* 4, 2011, S. #

dings bewerkstelligen zu können, ist eine Auseinandersetzung mit den etablierten Narrativen der Geschichte und Gesellschaft unausweichlich. Im günstigen Fall wird ein Diskurs produziert, der als alternative Fortschreibung von Geschichte und Kultur nachvollziehbar bleibt. Die Deklarationen literarischer und historischer Selbstdeutung sollen den Ausgangspunkt profilieren, durch den am Ende ein neues kulturelle Narrativ einer Minderheit hervorgebracht wird. Für eine Minderheit würde das Fehlen einer solchen Möglichkeit von Alterität bedeuten, dass sich eine Gemeinschaft darin schwächt, ihrer allfälligen Anfechtung oder ihrer Diskriminierung entgegenzutreten zu können.

Die Wirkungsgeschichte des Moses Mendelssohn ist dafür ein einleuchtendes Beispiel. Auf seine Person und auf eine auch explizit als »Zeitalter Mendelssohns« deklarierte Zeitgeschichte bezogen sich jene jüdischen Historiker in Deutschland, wie Heinrich Graetz und Abraham Geiger, welche in der Mitte des 19. Jahrhunderts das Studium des Judentums und der jüdischen Geschichte als Gegennarrativ begriffen – und das heißt, in der Lesart amerikanisch-jüdischer Intellektueller heute, als eine eigentliche »Gegengeschichte«, um der Dominanz der christlichen Geschichtsschreibung und deren theologischer Deutung des Judentums, die weitgehend negativ und judenfeindlich war, begegnen zu können.²⁸ Die jüdischen Historiker des 19. Jahrhunderts verstanden, dass die Sprache einer Minderheit auf die Vergangenheit rekurrieren musste, aber in der Absicht, damit eine Zukunft zu schaffen. Die *Konstruktion der jüdischen Geschichte*, so der Titel eines 1846 erschienen Essays von Graetz, kam einer Innovation gleich, einer – damals noch im Zeichen des philosophischen Idealismus ausformulierten – Historisierung und Erfindung von Tradition, um der Minderheit über die Postulierung eines eigenen modernen Volkbegriffs – im Sinne Benedict Andersons als imaginierte Gemeinschaft – Achtung nach innen, Selbstbehauptung nach außen und bürgerliche Anerkennung im Allgemeinen zu verschaffen.²⁹

²⁸ Siehe Susanna Heschel: *Jewish Studies as Counterhistory*, in: Biale, Galchinsky, Heschel, *Insider/Outsider*, S. 101–130.

²⁹ Heinrich Graetz: *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte. Eine Skizze* [1846], Berlin 1936. Der Autor von 1846 sah sich in seinem Essay selbst als im »Zeitalter Mendelssohns« lebend. Zur geschichtstheoretischen Einordnung vgl. das Nachwort von Ludwig Feuchtwanger in dieser Ausgabe des Schocken-Verlages. Zum Begriff der imaginierten Gemeinschaft vgl. Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London / New York 1991, S. 155–163.

Ohne eigene Geschichte keine gemeinsame Zukunft: Perspektiven lassen sich, so die Erkenntnis, nur durch eine Erinnerung gewinnen, als einem kognitiven Akt, mit dem ein Zugang zur Welt und gleichzeitig der Ausbruch aus Festlegungen durch äußere Vorurteile und dominante Deutungen möglich ist. Allerdings – und dies ist die Grenze – unterliegt eine solche Anstrengung, die »Sub«-Version zu leisten, einer erheblichen Voraussetzung, die zu ignorieren in die Enge und Selbstausschließung führen müsste: Werden die historischen und aktuellen Wechselwirkungen zwischen dem eigenen »Ort« mit der »Welt« verzerrt oder verkürzt wahrgenommen, entstehen holistisch Muster von Inklusion und Exklusion.³⁰ Die Entwicklung einer Selbstdeutung über Geschichte und Zukunft ist darauf angewiesen, sich selbst kritisch mit der Beziehung von Ort und Welt auseinanderzusetzen, wenn sie nicht in den gruppenspezifischen Innenbereichen kleben bleiben will. Als Votum ließe sich heute beispielsweise das Ringen um die Rolle und Stellung der Frau im Judentum anführen.³¹ Auch Marons Deutung des Islams in ihrer Lessing-Rede, die auf Mendelssohns bzw. seine Auseinandersetzung innerhalb der eigenen Reihen im 18. Jahrhundert rekurriert, ist ein – auch die Legendenbildung stärkendes – Votum, das in der Fortschreibung der Emanzipationsdebatten seit dem 19. Jahrhundert steht.³² Allgemeiner formuliert: Findet dieser Vorgang und die Beleuchtung dieser Konflikte im kulturellen oder historischen Narrativ einer Gemeinschaft keinen Platz, riskiert jede Gruppe, dass sie von außen fixiert bleiben wird, weil sie im Innern kulturell nicht innovativ genug zu werden vermag und an Tabuzonen kleben bleibt. Die Überwindung von Selbsteinschlüssen allerdings garantiert keineswegs das Ausbleiben von Feindschaft, wie das Beispiel des Antisemitismus seit 1870 zeigt, der sich weniger gegen religiös-orthodoxe als vielmehr gegen säkular-liberale Juden richtete. So bieten Fixierungen wie ebenso die Durchbrechung dieser Fixierungen mittels Reformen leider den Feinden einer zivilen Gesellschaft und den Gegnern eines selbst- und kulturbestimmten Deutungsangebotes argumentativ oft gleichermaßen Stoff für ihre offenkundige Nichtbelehrbarkeit.

³⁰ Talcott Parson, *Structure and Process in Modern Society*, New York 1960, S. 16 ff.

³¹ Für die Schweiz vgl. Valérie Rhein: *Zwischen Religionsgesetz und sozialer Konvention. Die Frau im Judentum*, in: *Frauenfragen*, Zeitschrift der Eidgenössischen Kommission für Frauenfragen (EFK), Bern 2010, S. 69–74.

³² Auf die Legendenbildung um die Person Mendelssohns, die zwischen Verehrung und Ablehnung schwankt, ist oben schon verwiesen worden.

Nur auf den ersten und oberflächlichen Blick mag deswegen die Tatsache der Pluralität von Kulturen und Religionen zu irgendwelchen Relativierungen des Menschenrechtskonzepts Anlass geben, so wenn etwa behauptet wird, dass die menschenrechtliche Emanzipation lediglich einem ›westlichen‹ oder europäischen Kulturerbe einzuordnen wäre. Für ein interkulturelles Menschenrechtsgespräch und für das Aushandeln gegenseitiger Anerkennung erweist sich aber, dass ein reduzierender Rückgriff auf unverrückbare Werteformeln nicht ausreichend ist – gerade angesichts der Unrechts- und Genoziderfahrungen, die in den unterschiedlichen Regionen des Globus feststellbar sind. Vielmehr bezeichnet die dem menschenrechtlichen Universalismus eingeschriebene Aufklärung jenen Anspruch auf Mündigkeit des Individuums, das sich in unterschiedlichen kulturellen Kontexten verwirklichen will und dafür auf die Idee der Gerechtigkeit angewiesen bleibt.³³

Dass heute die Berufung auf geoffenbarte Wahrheiten und auf gesellschaftliche Privilegien, in welchem kulturellen oder religiösen Lebenszusammenhang auch immer, nicht mehr ausreicht, lässt uns an Mendelssohn denken. Moses Mendelssohn in Zürich, in New York, in Jerusalem, in Islamabad oder in Mumbai würde uns heute vermutlich darauf hinweisen, dass den differenten Welt- und Schriftdeutungen innerhalb von lokalen Gesellschaften gerecht zu werden, nicht leicht fällt und auch ziemlich paradox erscheint. Er würde vielleicht wiederum von der gemeinsamen Suche nach dem ›Ungrund des Widerspruchs‹ reden – diesmal von der anderen Seite, von der Allgemeinheit des Sich-Aufklärens her, um die Argumente zu sammeln. Es erschiene ihm wohl unmöglich, sich auf universale Werte zu berufen, wenn damit exklusiv Ansprüche partikularer Moral begründet werden sollen. Den Kommentatoren der deutschen Bundesverfassung, die den ersten Artikel zur Unantastbarkeit der Menschenwürde als überpositives, transzendenzhaltiges Fenster bezeichneten, das von Sonderinteressen nicht in Anspruch genommen werden dürfe, würde er ohnehin zustimmen.³⁴ Ob er sich Forderungen einer ›affirmativ action‹ anschließen

³³ Vgl. Daniel Thürer: *Modernes Völkerrecht. Ein System im Wandel und Wachstum – Gerechtigkeitsgedanke als Kraft der Veränderung*, in: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, Heidelberg Journal of International Law 60, 2000, S. 557–603.

³⁴ Theodor Maunz, Günter Dürig u.a.: *Grundgesetz, Kommentar*, Nrn. 2 und 5 zu

könnte, bleibt aber ungewiss. Nationale Kulturdefinitionen, geschlechtliche Bevorzugungen, religiöse Privilegierungen oder esoterische Exklusivität mögen zwar durch moralische Erklärungen gestützt erscheinen, um kulturelle Differenz oder Herstellung von Gerechtigkeit oder auch nur Prestige zu beanspruchen. Aber solchen Erklärung mangelt letztlich Evidenz: Was universal gültig sein soll, kann nicht mit einer Berufung auf Partikulares begründet werden. Weit eher laufen solche Erklärungen auf seichtem Grund auf: Sie leben von der Weigerung, die eigene Tradition, das eigene Haus auf die Unteilbarkeit von Grundrechten hin zu befragen. Anders gesprochen: Die Suche nach dem *Ungrund der Widersprüche* ist nicht abgeschlossen. Solange das Problem der Entfremdung des Menschen in den jeweiligen religiösen und kulturellen Provinzen nicht verstanden und eine gegenseitige Anerkennung nicht verhandelt werden kann, bleibt diese Geschichte offen.

Die Praxis, die sich für Mendelssohn damals als zentrale Frage stellte, ist als Problem – auch nach Immanuel Kant und der Genese der Bürger- und Menschenrechte – geblieben. Gewandelt hat sich die Theorie in ihrer lokalen bzw. kulturell spezifischen Sedimentierung, indem ein globalisiertes Rechtsvokabular, das die Demokratie als öffentliche Vernunft zum Gegenstand hat, auf abrufbare Bilder und Referenzen aus den unterschiedlichen Kulturen angewiesen ist, um vermittelbar zu sein. Amartya Sen hat in dieser Hinsicht eine scharfsinnige, kluge Reflexion mit zahlreichen Materialien aus den in Indien wirkenden Gerechtigkeitsvorstellungen beigetragen.³⁵ Sein Plädoyer zielt nicht auf die Ausformulierung einer perfekten, umfassenden Gerechtigkeit, die dem kantianischen Idealismus genügen würde, sondern eher auf das ergebnisorientierte Aushandeln eines Terrains, auf dem sich Ungerechtigkeit vermeiden und überwinden lässt. In dieser Hinsicht ist Sen also ein Mendelssohn und überdies Isaiah Berlin verwandter Denker. Immerhin hat dieses Terrain seine Fixpunkte auf der Karte: Zu den minimalen Kernbeständen eines Schutzkatalogs der Menschenrechte, der durch seine Universalität über religiösen, kulturellen und politischen Ideologien steht, gelten heute – neben der Unversehrbarkeit von Leib und Leben und der Respektierung grundsätzlicher Aspek-

Art 1; und Hermann Mangoldt, Friedrich Klein, *Das Bonner Grundgesetz, Kommentar*, 3. Aufl., Bonn 1989, Bd. 1, S. 34.

³⁵ Amartya Sen: *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2010.

te der Menschenwürde in der Privatsphäre – die Verbote der Diskriminierung, der internationale Straftatbestand des Genozids und die Ächtung von Willkürverfahren im Justizbereich.³⁶ Die Genese dieses Kataloges bringt zu Bewusstsein, dass selbst die großen Prinzipien der Gleichheit, der Freiheit und der Gerechtigkeit konfliktuell in einem steten »Ungrund des Widerspruchs« stehen, der politisch gemeinschaftliches Entdecken erfordert.

Dass das Verbot der Diskriminierung immer noch auf Konstrukte wie »Religion«, »Rasse«, »Farbe«, »Geschlecht« und »Herkunft« bezogen werden, macht die Hartnäckigkeit der Vorurteile deutlich, gegen die Mendelssohn einst in den Kampf zog. Es gab in historischer Perspektive sehr gute Gründe, dass beispielsweise die Indische Union in der UNO den – erfolgreich eingebrachten – Antrag stellte, das Wort »Farbe« in die Erklärung der allgemeinen Menschenrechte aufzunehmen (das Wort ist im Text hinter der Vokabel »Rasse« platziert), ist »Farbe« doch ein beredter Ausdruck für die Geschichte der Kolonien, in denen mehr als die Hälfte aller Menschen einst gelebt hatten.³⁷ Im Abstand von mehreren Jahrzehnten aber sind diese Signifikanten zumindest als problematisch zu betrachten. Jedenfalls kontrastiert die Diktion der Vermeidung heute, zumindest in als »westlich« apostrophierten Gesellschaften, mit der lauten Propagierung des farblich und sexuell »multikulturell« Attraktiven, dem morphologisch-visuelle Qualität und entsprechende Beachtung in Moden und Medien zukommt. Ali Sethi hat uns jedoch am Beispiel seiner Heimat Pakistan letzthin deutlich gemacht, wie Vorurteile als Kategorien verschoben werden können. Anstelle der »Rassen« oder »Farben« treten heute wiederum auch die »Religionen« als Konstrukte auf den Marktplatz des Politischen und seiner Reden. In den Schulen erwirbt man sich löbliche Punkte durch die nachgeplapperte These, wonach die Hindus und Muslime des Subkontinents historisch zwei distinkte und separate *Nationen* wären (»Two Distinct and Separate Nations«).³⁸ In dieser Reihung wird Religion

³⁶ Zur Diskussion eines interkulturellen Normenkonsenses vgl. Alison Dundes Renteln: *International Human Rights. Universalism Versus Relativism*, Newbury Park 1980; dazu auch Heiner Bielefeld: *Menschenrechte – universaler Normkonsens oder eurozentrischer Kulturimperialismus*, in: Manfred Brocker u. Heino Nau (Hg.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997, S. 256–268.

³⁷ Morsink, *Universal Declaration*, S. 102–105.

³⁸ Ali Sethi: *Two Distinct Nations*, in: *New York Times*, June 11, 2010.

zum wichtigen, hoch geplusterten Glied einer Kette, das ethnische, nationale und letztlich implizit »rassische« Begründungen oder Erklärungen für Krieg, Krisenbewirtschaftung und gesellschaftliche Konflikt austragung aufführt.

Wir können hier von einer Theologie sprechen, die in der Tradition der ethnizistischen Politik – mit ihrem Machtanspruch auf den Körper und das Denken – steht. Es wäre beispielsweise auch zu untersuchen, wie in Israel der politische Diskurs unter den jüdischen Israelis, die aus aller Welt zugewandert sind und eigene Traditionsbezüge eingebracht haben, bezüglich »Religion«, »Rassen« und Farbzuschreibungen geführt wird, wenn es um die Verortung der Nation geht. Oder mit welchen entsprechenden Vokabeln Palästinenser ihre Auseinandersetzung im Zuge eines *nation-buildings* führen. Oder wie in Irland sich »Religion« als Teil sozialer Verhältnisse in einem politischen Konflikt über Jahrhunderte eingenistet hat. Oder wie in der Schweiz eine medial hochgefahrte Debatte über Minarette als Symbol des Politischen *versus* die Privatheit des Religiösen inszeniert wird. Überhaupt lohnt sich die Frage, welche neue Funktion »Religion« als Substitut für Sozial- bzw. Körperpolitik und seine Inszenierungen in den Metaphern von »Blut« oder »Farben« oder »Geschlecht« an irgendeinem Punkt der Welt spielt, und inwiefern damit soziale Ungleichheit und eine partikular gemünzte Inanspruchnahme von monetären, schulischen, sexuellen oder anderweitigen Privilegien begründet werden.

Immerhin und bei all solcher Skepsis gegenüber dem hier problematisierten Enthusiasmus der Menschenrechtsrhetorik und einem entsprechenden Missbrauch durch ideologische Propagandisten – durch den menschenrechtlichen Universalismus wurde auch die reflexive Distanz gegenüber der eigenen Tradition gewonnen, mit denen in Europa der Diskurs der Verständigung mit Menschen anderer Herkunft oder Orientierung über eine gesicherte und friedliche Koexistenz geführt werden konnte. Darin sind europäische Juden präsent.³⁹ Es geht – verallgemeinert gesprochen – um die Innovation einer *community of communities* und einer Kultur der Kulturen, um eine gemeinsam geteilte Gemeinschaft, wie sie in den Gedanken der deutsch-jüdischen und besonders auch den schottischen Aufklärern in zentralen Ansätzen

³⁹ Ein Plädoyer dazu bietet Diana Pinto: *Juden im multikulturellen Europa?*, in: *Babylon 19*, 1999, S. 119–127. Ebenso das Vorwort bei Biale, Galchinsky, Heschel, Insider/ Outsider, S. 1–13.

ausformuliert worden ist. Pluralismus innerhalb einzelner Religionen und Kulturen ist – vielleicht und vermutlich – ein Schlüssel für die Selbsterhaltung einer Gruppe, für die Reaktualisierung der eigenen Gemeinschaft in einer komplex gewordenen Welt. Jedenfalls aber ist Pluralismus einer, wenn auch nur einer der Faktoren, um Toleranz in multireligiös und multikulturell gewordenen Gesellschaften auf die Dauer zu etablieren. Dahinter öffnet sich dann das Feld des sozialen Kapitals, die Frage nach Gerechtigkeit, das Erfordernis der Umverteilung, die Debatte über Eigentumspolitik, das Skandalon um den Besitz von fremdem Leben und Körpern. In den Worten Mendelssohns: »Wer die Wahrheit liebt, liebt den Frieden« – was ein konkretes Verfahren der Verhandlung der Andersartigkeit im Zeichen universal verfasster Regeln meint, die den Fragen nach Gerechtigkeit und Ausgleich zu entsprechen imstande sind.⁴⁰ Wenn dies in Normen und Formen des Zusammenlebens überführt wird, dann im Bewusstsein der Universalität der Menschenrechte – nicht als einer neuen Idolatrie, die gegen Traditionen und Innovationen des kulturell Anderen gesetzt werden, sondern als 360-Grad-Blick, der gewitzt aus historischen Erfahrungen die vielen »Provinzen des Menschen« (Elias Canetti) mit Besonnenheit und Scharfsinn zu wägen weiß.

Was mit Mendelssohns Werk und Beispiel vorliegt, ist keine Apologie der einen oder anderen Seite von Judentum, sondern eine politisch-semiotische Theorie, in der die Bereiche von Recht und Religion, von Politik und Theologie aufgetrennt und entflechtet werden. Dieser Gewinn an Autonomie steht nicht gegen die Tradition, sondern wirkt als deren Fortschreibung durch die Neubestimmung der Rolle von Religion, aber auch jener des Staates, an deren Anfang der einzelne Mensch unbesehen seiner Herkunft und Bindung gestellt wird. Denn Tradition ist, wie Hermann Levin Goldschmidt aus Zürich, der Stadt, in der einst Lavater wirkte, betont hat, nicht festgefügt, sondern dynamisch auf die Welt hin angelegt, weshalb Mendelssohn, der diese Spannung produktiv gemacht hat, ihm als der »erste bewusste Jude auf dem Boden der Neuzeit« erscheint – die beste Verkörperung der »Freiheit für den Widerspruch«.⁴¹ Mendelssohns *Jerusalem* definiert die Ver-

tragstheorie nicht, wie noch bei John Locke, dem es um die Vermeidung von Bürgerkriegen »aller gegen alle« ging, als eine einseitige Kompetenzübertragung vom Individuum an den Staat als Inhaber von ordnender Macht. Eher postuliert Mendelssohn die gegenseitige Kodierung von Verträgen im Zeichen des Friedens, wodurch das Partikulare durch stetes Aushandeln sich dem »Ungrund des Widerspruchs« annähert und behutsam, aber durchaus zwingend – und in einem langen, sehr langen Prozess des Lernens – den universalen Boden gewinnen will.

⁴⁰ Mendelssohn, *Jerusalem*, S. 134.

⁴¹ Hermann Levin Goldschmidt: *Das Vermächtnis des deutschen Judentums*, Werke Bd. 2, Wien 1994, S. 25. Vgl. auch Hermann Levin Goldschmidt: *Freiheit für den Widerspruch*, Werke Bd. 6, Wien 1993.