Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 29 (1973)

Artikel: Zur Verteidigung Formstechers
Autor: Greenberg, Gershon
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961503

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ZUR VERTEIDIGUNG FORMSTECHERS

von Gershon Greenberg

VORWORT

Die Kontroverse zwischen Hirsch und Formstecher im Jahre 1842 entfaltet sich im Rahmen der frühen philosophischen Systeme des Reformjudentums. Sie begann, als der sechsundzwanzigjährige Samuel Hirsch 1841 in Leipzig *Die Religionsphilosophie der Juden* veröffentlichte. Die intellektuelle Motivation für dieses Werk waren die Angriffe gegen die Juden und das Judentum im deutschen Idealismus und die Notwendigkeit einer definitiven jüdischen Philosophie. Persönlich war er motiviert durch seine Entlassung als Rabbiner 1838 in Dessau. Die beinahe gleichzeitige Veröffentlichung der *Religion des Geistes* des zweiunddreissigjährigen, zukünftigen Rabbiners von Offenbach, Salomon Formstecher, ein Werk, das offensichtlich als Konkurrenz für sein eigenes gemeint war, muss ihn in Schrecken versetzt haben.

Julius Fürst bat Hirsch um eine Besprechung des Formstecherschen Werkes für die Juli — 1842 — Ausgabe des *Literaturblatts des Orients*. Hirsch nimmt für sich in Anspruch, zu hastig akzeptiert zu haben. Hätte er die *Religion des Geistes* vorher gesehen, hätte er seine *Religionsphilosophie der Juden* als Rezension dienen lassen. Aber der Antagonismus in der Besprechung lässt vermuten, dass Hirsch hier eine Gelegenheit sah, einen Vorteil über seinen Widersacher zu erlangen. Hirsch betont die Bedeutung publizierter Diskussionen, damit den Christen gezeigt werde, dass auch die Juden wissenschaftlich sein könnten. Formstechers Antwort war kurz und bitter. Er verwies auf objektivere Rezensenten, z. B. I. M. Jost, der mit der *Religion des Geistes* weniger barsch umgegangen war. Hirschs Entgegnung darauf war böswillig, und er versprach, den Rest seiner Kritik persönlich zu überbringen. An dieser Stelle brach Fürst die Debatte ab — im Namen der Wissenschaft.

Wir behaupten, dass Hirschs Rezension ihre Überzeugungskraft einbüsst, da sie im Widerspruch zu seinen anderen Werken bis zu

diesem Zeitpunkt steht. Unsere Untersuchung ist in drei Hauptabschnitte gegliedert: *Methodologie, Gott und die Welt* und *Geschichtsphilosophie*. Wir werden zuerst die Themen in der *Religion des Geistes* aufzeigen, die Hirsch kritisiert, dann Hirschs ziemlich verworrene Gegenargumentation formulieren und zum Schluss diese Argumentation mit seinen anderen Werken vergleichen. Man wird sehen, dass die Terminologie von Fichte, Schelling und Hegel stammt. So ist es möglich, dass ein Teil der Hirsch'schen Kritik in Hegels Kritik an Schelling übergeht [1].

I. METHODOLOGIE

Die Absicht der *Religion des Geistes* ist, « das Judentum als eine absolut notwendige Erscheinung in der Menschheit hinzustellen und nachzuweisen, ... dass es in seiner wesentlichen Fortbildung sich zur universellen Religion der civilisirten Menschheit erhebe... » [2]. Als ein eher theologisches denn philosophisches Werk setzt es keine Kenntnis vom Wesen Gottes oder seines Weltplans vorraus (118). Formstecher benutzt keine *a priori* Schemata, in die die Weltgeschichte sich einpassen muss, weder ein (Hegelsches) Modell eines werdenden Menschen, noch das Polaritätsprinzip der (Schellingschen) Naturphilosophie (198). Das würde das Judentum auf einen heidnischen Fatalismus, legitimiert aus dem Naturgesetz, reduzieren (XI). Er betont psychologisch-empirische Umstände, verweist aber nur epochenweise auf solche literarische und historische Besonderheiten, die die Entwicklung des geistigen Judentums aus seiner natürlichen Umgebung heraus beeinflussen.

Hirsch behauptet, dass, um von Notwendigkeit sprechen zu können, eine philosophische, d. h. dialektische Notwendigkeit formuliert

[1] Das wird angedeutet in der Dissertation von H. J. Schoeps, *Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit*. Berlin 1934. Vergl. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beitrage zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, erstes Heft, 1801; Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, 1807; *Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Vorrede, 2. Aufl., 1817.

[2] S. Formstecher, *Die Religion des Geistes*. Frankfort 1841, 4.

werden muss. Dieses *a priori* Schema ist die Norm, an der die Geschichte der Religionen abgebildet werden muss. Es beherrscht die Geschichte, und der religiöse Inhalt muss mit ihm identifiziert werden.

Somit gesteht der Philosoph Hirsch dem Theologen Formstecher nicht seinen geheimnisvollen Gott und seine freie, empirische Welt zu. In der *Religionsphilosophie der Juden* jedoch greift Hirsch Hegel wegen dessen dialektischen Systems an, in das die Wirklichkeit um jeden Preis eingepasst wird, gleichgültig, wie stark auch immer sie umgeformt werden muss. Hirsch versuchte, religiösen Inhalt von philosophischer Form sorgfältig zu trennen. Er zeigt eine komplizierte Entwicklung von einem zum anderen auf in der Hoffnung, allein durch die Trennung der beiden die Integrität der Religion erhalten zu können. Bewusst würde er der Philosophie niemals gestatten, in das Territorium der Religionsgeschichte einzudringen und willkürlich herauszunehmen, was sie benötigt. Aber er versagt, mag er sich dessen bewusst gewesen sein oder nicht. Anschauungen, die er für falsch halt, ändert er mit Hilfe der Philosophie einfach ab. Er entscheidet willkürlich, welches die gültigen religiösen Elemente im Christentum sind. (*RJ*, 30 Fn. - 32 Fn.; 32-34; 817-19; 823.)

GOTT UND DIE WELT

a) *Formstechers « kosmologische » Behandlung Gottes*

Nach Formstecher schliesst die innere Anschauung von Gott Zweifel über sein Wesen und sein Dasein aus (I, X). Dennoch steht es der rationalen Wissenschaft frei, die Eigenschaften Gottes zu erforschen. Aufgrund der Beobachtung, dass Veränderungen in der Welt vor sich gehen, die Seiendes in Nichts verwandeln, postuliert er eine unwandelbare Weltseele, die der Träger aller Veränderungen ist. Das ist Gott oder Geist.

Gott manifestiert sich in den metaphysischen Kategorien Geist und Natur; er ist beständig in einem Schöpfungsprozess begriffen. Für Formstecher ist Gott selbstgenügsam, auch ohne diese Manifestationen. Die sich ständig wandelnde Welt lebt durch Gott, aber Gott

wäre er selbst auch ohne sie. Gott bleibt, mit oder ohne Welt. Auf eine zugegebenerweise anthropomorphe Art (21) sagt er, dass Gott, obwohl er will, dass seine Attribute sichtbar werden, die Möglichkeit, niemals eine Schöpfung zu erwägen, hatte wählen können. Die Welt hat ihren Platz nicht einmal neben Gott. Daraus folgt, dass die Wissenschaft uns zwar zu Gott führen kann, die Schöpfung aber, d. h. das Verhältnis zwischen Gott und seiner Erscheinung, ein Mysterium bleibt. Die Erscheinung Gottes vor der Schöpfung und die Art seines Schöpfungsprozesses liegen jenseits menschlicher Erkenntnis. Die Welt hängt von Gott ab, aber Gott ist nicht abhängig von der Welt.

Hirsch führt als erstes aus, dass Formstechers Anspruch, nichts über die Eigenschaften Gottes zu wissen, einen Beweis des Seins Gottes aus dem Nichts und, paradoxerweise, eine Herleitung des Nichts aus dem Sein einschliesst. Hirsch benötigt für den Glauben keine Gottesbeweise. Ausserdem würde « Da » (von Dasein) Gott räumlich begrenzen und das « Sein » kann vorausgesetzt werden — wenn es keinen Gott gäbe, gäbe es garnichts. Nichts desto weniger sollten wir das Wort « Gott », oder Gott als ontologische Idee oder ontologischen Begriff oder « Geist » beweisen — was Formstechers unerreichte Absicht ist. Zweitens wäre der Lauf der Welt dem Zufall überlassen, wenn Gottes Wesen aus ihr herausgelöst wird, während Gott irrelevant wird. Hirsch fragt nach der Bedeutung Gottes für die Menschheit und nicht, was er für Engel, Mondbewohner oder « für sich » ist.

Hirschs erster Einwand ist bedeutungslos. Formstecher stellt die Existenz Gottes nicht in Frage, Er versucht lediglich, sie rational anzunehmen. Überdies beweist Hirsch seinen eigenen Kriterien nach ebensoviel wie Formstecher. Hirschs Hingabe an einen « relevanten » Gott setzt voraus, dass er erkannt hat, dass die Existanz Gottes « für sich » keine Bedeutung für die Menschheit hat. In seinem zweiten Einwand wendet Hirsch sich gegen Formstechers paradoxen Weg, zuerst Gott nicht in Frage zu stellen, ihn dann aus dem Kosmos zu beweisen, um ihn zum Schluss wieder aus dem Kosmos herauszulösen. Aber Hirsch selbst macht es nicht anders. In seinen Dessauer Predigten (*Die Messiaslehre der Juden,* 6; *Friede, Freiheit und Einheit,* 29) sagt er, dass Gott beständig mit den guten Menschen ist.

In der *Religionsphilosophie* beschreibt er Gottes enge Verbundenheit mit dem Guten in der Welt. Auf der anderen Seite ist Gott geheimnisvoll und existiert ausserhalb der Welt (*MJ*, 6; *FFE*, 29). Es gibt ihn mit oder ohne Juden, er steht über räumlichen oder zeitlichen Bedingungen, er kann zu nichts Endlichem in Beziehung gesetzt werden (*RJ*, 25-6; 48). Gott ist völlig unabhängig von menschlichem Leben (*RJ*, 49). Es ist sinnlos, nach Gottes Tun vor der Schöpfung zu fragen (*RJ*, 547). Es liegt ausserhalb Hirschs Möglichkeiten zu erklären, warum Gott eine vollkommene Welt schafft, dennoch mit dem Schöpfungprozess fortfährt und sogar den Menschen zu ihrer weiteren Vervollkommnung einsetzt. Auch betont Hirsch das prophetische Judentum (*RJ*, 478, 590-610). Mit Hilfe von Prophezeiungen kommuniziert Gott auf eine nicht-menschliche Weise, und es ist nicht möglich, das « wie » des prophetischen Moments zu erfahren. Somit ist Hirschs Gott dem kosmischen Kontext immanent und steht doch — paradoxerweise — völlig ausserhalb dieses Kontexts.

b) *Formstechers « anthropologische » Gottheit*

Nach Formstecher spürt der Mensch, obwohl Gottes Wesen und Handeln für ihn nicht erkennbar sind, einen berechtigten Drang, von Gott als Person zu sprechen. Hier versucht er, zu den höchsten Werten zu gelangen. Der Mensch ist die Krone der Schöpfung; und das Höchste im Menschen sind Freiheit und Selbstbewusstsein. Darum muss auch Gott auf eine übermenschliche Art frei und selbstbewusst sein. Das Ideal der Menschheit sei, das Gute weiterzutragen, d. h. seine naturgegebenen Fähigkeiten durch den Geist zu realisieren. Gott will ebenfalls das Gute in vollkommenster Form. Auf geheimnisvolle Weise vereinigt sich Gottes Streben nach dem Guten mit dem der Menschen.

Nach Hirschs Ansicht impliziert eine derartige Behandlung des Problems, dass Gott lediglich eine Apotheose der Menschheit ist. Er existiert nur in ihr. Das bedeutet, dass der Rest der Schöpfung bedeutungslos ist.

Aber auch bei Hirsch zeigen sich anthropologische Tendenzen, wenn er von Gott redet, er spricht sie nur nicht aus. Er beschreibt

den Menschen als das Epitom der Schöpfung. Der Mensch ist einzigartig, weil er selbstbewusst ist. Gott ist nur innerhalb des menschlichen Bezugssystems erfassbar (*RJ*, 1-34, 48-9). Und natürlich, in der gleichen Besprechung behauptet er, dass Gottes Bedeutung überhaupt in seiner Bedeutung für die Menschheit liegt.

c) *Gott und Geschichte*

Formstechers Gott hat an der Geschichte teil und zugleich kontrolliert er sie. Hier ist er geheimnisvoll und völlig frei in seinem Handeln. Er wird nicht durch seinen Weltplan bestimmt und er bleibt « unberührt » von den zeitlichen und räumlichen Umstanden, nach denen er sich verändert. (V)

Hirsch bezeichnet das als Machtspruch. Mit einem *salto mortale* sagt er, dass Formstecher hofft, die dialektische Geschichte der Freiheit des Menschen mit Gottes eigener Erlangung der Freiheit in Verbindung zu bringen. Hirsch versucht, das Verhältnis zu rationalisieren. Gott ist unabhängig und frei und erkennt die Notwendigkeit seines Erscheinens in der Welt, um der Menschheit ein Abbild göttlicher Freiheit zu geben. Gott lässt den Menschen Anteil an seiner Gestalt haben, aber der Mensch hat einen willkürlichen Instinkt. Obwohl es Sünde, die Selbstaufgabe ist, bedeutet, wählen die Menschen die Möglichkeit, ihre Freiheit zu vernichten.

In der *Religionsphilosophie* ist Gott transzendentes Prinzip oder Voraussetzung für menschliche Freiheit. Hirsch kümmert sich nicht darum, dass der Mensch auf eine, wie uns scheint, ontologische Weise Gottes gewahr ist. Gott ist der Raum zwischen der potentiellen und der vorhandenen Freiheit des Menschen. Der Mensch verwirklicht seine Freiheit demnach unter göttlicher Führung. Der Mensch erhält seine Freiheit von Gott. Dort, wo Geschichte gleichbedeutend mit Entwicklung von Freiheit ist, manifestiert Gott sich immer stärker in der Welt; dort aber, wo der Mensch sündigt, zieht Gott sich zurück, unberührt (*RJ*, 9-14; 25-30; 35-36; 38-42; 48-9). So bestimmt der transzendente Gott die Geschichte der Freiheit. Aber Hirsch ist nicht imstande zu erklären, wie die Geschichte der Menschheit mit all ihrer Sünde zu Gott in Beziehung gesetzt werden kann.

GESCHICHTSPHILOSOPHIE

a) *Das Judentum als Idee und Erscheinung*

Um zu zeigen, dass das Judentum eine unbedingt notwendige Erscheinung der Menschheit ist, unterscheidet Formstecher in « Judentum als isolierte Einheit » und « Judentum in Beziehung zur übrigen Menschheit ». Zuerst ist es subjektiv, an und für sich, die reine und wahre Idee der immer weiter sich fortsetzenden sittlichen Freiheit. Dann erscheint es in der Weltgeschichte und manifestiert sich in Zeitvorstellungen. Das Judentum ist ebensosehr eine Mischung aus subjektiven und objektiven Wahrheiten wie unveränderliches, absolutes Kriterium. Obwohl sich seine Erscheinung oder sein Gewand im Laufe der Geschichte verändert, soll es so lange auf seine Umgebung einwirken, bis die Weltgeschichte den Vorstellungen des Judentums entspricht (*RG*, 12-3).

Hirsch kritisiert zuerst die *a priori* Unterscheidung in Idee und Erscheinung. Eine Idee kann von ihrer Erscheinung nicht getrennt werden, da es kein Kriterium für die Bestimmung einer reinen Idee gibt. Es kann nicht als Kriterium gelten, dass diese reine Idee immer akzeptiert worden ist. Derartige Ideen sind weder auf das Judentum beschränkt, noch für das Judentum akzeptabel. Religion ist identisch mit der äusserlichen Beachtung der Gebote, dies ist der einzige Gedanke, der sich in der gesamten Literatur von der *Mischna* bis zum *Schulchan Aruch* findet. Und die Ansichten derjenigen, die lieber eine Unterscheidung gemacht haben wollen, werden nicht einmal mehr akzeptiert. Nach Hirschs Auffassung wählt Formstecher willkürlich die Dinge aus, die in sein Konzept passen, und nennt sie dann fromme Erkenntnis. Alles, was nicht zu den gegenwärtigen Umständen passt, wird einfach zur Erscheinung erklärt. Er kapituliert demütig vor der Gegenwart, denn er ist ein «Kind seiner Zeit». Zum zweiten behauptet Hirsch, dass bei Formstecher die Idee in der Erscheinung untergeht. Wenn reine Wahrheit mit weltlichen Dingen vermischt wird, ist das Ergebnis Unwahrheit. Es ist wohl möglich, die Idee in ihrer kultischen Erscheinung rein zu halten, aber das macht nur einen kleinen Teil des Lebens aus. Zum dritten besagt die Formulierung « unbedingt notwendige Erscheinung » gar nichts. Sie kann sich weder auf die Erscheinung beziehen, denn diese ändert

sich mit den äusseren Umständen, noch auf die Idee, denn diese erscheint nicht. Sie kann auch nicht beide zusammen meinen, da Formstecher Idee und Erscheinung sorgfältig auseinander hält. Nur die Idee, die in der Erscheinung wirklich vorhanden ist und diese bestimmt, wird von Hirsch akzeptiert. Es muss gezeigt werden können, wie sie notwendigerweise, d. h. dialektisch, eine angemessene Erscheinung annimmt und alles Unangemessene überwindet.

Diese Haltung steht im Widerspruch zur *Religionsphilosophie*. Hier bezieht sich der Terminus « Notwendigkeit » auf die Übereinstimmung von Subjekt und Objekt, wie er in den « Begriffen », die die Hegelsche Philosophie konstituieren, erscheint (*PR* II, 147-48). In der Besprechung verwendet Hirsch den Terminus « Begriff » für Formstechers Idee von Gott und dem Judentum. Er will, dass die Begriffe alle Erscheinungen dialektisch dominieren. In der *Religionsphilosophie* sollen die philosophischen Formen der Begriffe nur zur Neudeutung oder Wieder-Gabe religiöser Erfahrung oder religiöser Inhalte verwandt werden. Das gilt für die Heilige Schrift der Juden oder jede andere Religionsgeschichte. Unglücklicherweise führt Hirsch seine Absichten nicht aus.

Hirsch beschuldigt Formstecher, seiner Zeit Zugeständnisse zu machen. Aber er selbst konnte das auch nicht vermeiden. Schon in seiner allerersten Veröffentlichung, einer unbeachteten Bar-Mitvah-Predigt aus dem Jahre 1838, betont er, dass die religiöse Idee über und im Gegensatz zu ihrem gottesdienstlichen Gewand in der Gemeinde steht. Obwohl gottesdienstliche Bräuche nicht leichtfertig abgeändert werden sollten, sind sie jedoch keine unantastbare Verkörperung der Bedeutung des Judentums. Jeder einzelne Jude sollte sorgfältig für sich entscheiden, welche Bräuche er aufrechterhalten will. Von seiner Dessauer Kanzel (*MJ*, X - XIV; *FFE*, 26 ff.; 46-59) predigte er, dass rituelle Handlungen zeitgebunden seien, veränderliche Erscheinungen, Symbole der ewigen Wahrheit. Sie sind nur Ausdrucksmittel innerer Religiösität und haben keine Bedeutung in sich selbst.

b) *Die « wesentliche Entwicklung » des Judentums (RG, 4)*

Formstechers Interpretation der Geschichte kann als drei konzentrische Kreise aufgefasst werden. Der innerste ist das Judentum

als reine Idee, der zweite das Judentum in seiner Erscheinung, sich um sich selbst drehend, und der äusserste ist das Judentum, wie es in der Menschheit erscheint (XI).

Das Judentum selbst beginnt mit einer vorhistorischen Offenbarung. Der Mensch steht auf der Grenze zwischen Natur und Geist. Gott offenbart das ethische Ideal der Beherrschung der Natur durch den Geist, das Ähnlichkeit mit Gott bedeutet. Als das Bewusstsein dieses Ideals den Menschen veranlässt, sich zu ändern, beginnt die historische Offenbarung. Der Mensch schämt sich, weil er vom Baume der Erkenntnis gegessen hat und versucht, aus seinem Schlummer zu erwachen, Formstecher nennt das die « objektive » Zeit der jüdischen Geschichte. Sie ist charakterisiert durch die Eingebungen der Propheten von aussen und den isolierten theokratischen Staat der Juden. Als der Mensch sich vom passiven Empfänger zum aktiven Beurteiler seiner Umwelt wandelt, tritt er in ein « objektiv-subjektives » Stadium. Der Geist beginnt, die Natur gemäss dem sittlichen Ideal zu veredeln. Die Offenbarung nimmt räumliche und zeitliche Formen an. Der Mensch fängt an, sich reflektierend zu manifestieren. Das zeigt sich in dem Bemühen der Rabbiner, die Heilige Schrift zeitgemäss zu interpretieren. In dieser Zeit bilden sich Traditionen und Bräuche heraus. Die « subjektive » Zeit beginnt mit der Übernahme der Kontrolle der Umwelt durch die Vernunft. Offenbarung wird als Selbsterkenntnis erfahren. Dieses philosophische Selbstbewusstsein der Juden beginnt mit Mendelssohn.

Das Judentum hält äusserst streng an dem Ideal fest. Andere Religionen sind in ihren Erfahrungen und Auffassungen der Natur stärker als einer Offenbarung verhaftet. Aber Juden und Nicht-Juden durchschreiten gemeinsam die verschiedenen Stufen der Geschichte. Israel muss, das ist Bestandteil der Realisierung des ethischen Ideals, anderen helfen, die Natur durch den Geist zu beherrschen, bis sein Einflussbereich die gesamte Menschheit umfasst. Das Christentum und der Islam helfen Israel, indem sie heidnische Rollen annehmen, um das Ideal mit anderen teilen zu können. Jesus selbst ist beispielhaft für die Rückkehr des Geistes aus der Natur zu sich selbst.

Hirsch sagt, dass Formstecher notwendigerweise das Wesen des Judentums mit seiner wesentlichen Entwicklung zur Universalreligion der Menschheit identifiziert. In dieser Eigenschaft ist das Juden-

tum aber nur Teil der Wahrheit. Die ganze Wahrheit wird es erst mit der Erfüllung der Geschichte sein. Mehr noch, sobald das Judentum mit der übrigen Menschheit zusammentrifft, bedeutet das seinen Untergang. Kurz gesagt, das Judentum verrät sich selbst, wenn es an der Geschichte teil hat.

Die *Religionsphilosophie* scheint diese Ansichten zu unterstützen. Die anderen Kulturen werden in die ewigen Prinzipien des Judentums sublimiert. Israel nimmt an der geschichtlichen Entwicklung nicht teil. Es repräsentiert die unerschütterliche These, die neben allen anderen antithetischen Religionen herläuft, bis sie die Welt in einer absoluten Synthese kontrolliert. Damit wird das wunderbare, vom Leiden geprägte Überleben Israels kontrastiert mit der unvermeidlichen Selbstzerstörung der bösen Nationen. Die Kriege der Heiden sind Gott fremd (cf. *MJ*, XII), und deshalb beteiligt sich Israel, obwohl es sie bedauert, nicht. Israel ist das sich niemals wandelnde Beispiel, dem die anderen zu folgen haben. Tun sie es nicht, müssen sie vergehen. Das Christentum dient als Missionar, der anderen die Botschaft Israels bringt. In einer Reihe seiner Dessauer Predigten führt er einen entscheidenden Gedanken ein (*FFE*, XIX). Israel wird charakterisiert als das Gefäss, das das Beste aller anderen Kulturen in sich aufnimmt. Jede Nation trägt mit ihrer einen, überragenden Eigenschaft zur Grösse Israels bei, um dann zu vergehen. Als These der Geschichte ist Israel von dem, was seine Antithesen anbieten können, abhängig. Also ist Israel, wie Hirsch selbst sagt, den anderen Nationen nicht überlegen. Beide gehören dem selben « Körper » an, und jedes hat eine notwendige Funktion. Der Verlauf der jüdischen Geschichte hängt von dem ab, was andere hervorbringen (*MJ*, XII).

SCHLUSSBETRACHTUNG

Hirsch hat Formstecher angegriffen; manchmal wegen Dingen, die seinen eigenen Werken widersprachen, manchmal wegen Dingen, die er, unabsichtlich wohl, selbst ebenfalls getan hat. Im allgemeinen lehnt er Formstechers Neigung zum Geheimnisvollen und Paradoxen und seinen Hang zum Dualismus ab. Hirsch also verlangt eine

philosophische Notweidigkeit, die den religiösen Inhalt beherrscht. Das steht im Widerspruch zu seiner Kritik an Hegel, ist aber ironischerweise eine unbewusste Tendenz, die sich in Hirschs gesamtem Werk findet. Er lehnt Formstechers lose Verbindung zwischen Gottes Wesen und seinen Eigenschaften ab, denn das bedeutet, dass der Lauf der Welt dem Zufall überlassen wird und Gott für die Menschheit irrelevant ist. Aber Hirsch selbst schlittert auch immer wieder in das Vokabular jemandes, der an eine Gottheit *sub specie aeternitatis* glaubt. Hirsch kritisiert die anthropologische Art, in der Formstecher die Frage Gottes behandelt, ist aber selbst auch nicht in der Lage, sie zu vermeiden. Er lehnt Formstechers Beschreibung eines Gottes, der an der Geschichte teilhat, ohne dass diese auf ihn einwirkt, ab. Aber auch Hirschs Gott hat eine transzendente Dimension und wird einzig und allein von der historischen Entwicklung der Freiheit, die er selbst festgesetzt hat, berührt. Beide haben eine paradoxe Auffassung von Gott. Hirsch kritisiert Formstechers *a priori* Unterscheidung zwischen Idee und Erscheinung, obwohl er in der *Religionsphilosophie* die Bedeutung einer Trennungslinie zwischen philosophischen Begriffen und der Erscheinung religiöser Erfahrungen hervorhebt. Seiner Meinung nach geht bei Formstecher das Wesen das Judentums in der übrigen Menschheit unter wegen seiner humanistischen Behandlung der Geschichte. Aber in Hirschs dialektischer Interpretation der jüdischen Geschichte ist die Herrschaft der Geschichte durch die unerlässlichen Beitrage der Nicht-Juden limitiert.

In Hirschs Angriffen scheint sich seine eigene Unentschlossenheit oder Frustration widerzuspiegeln, und er scheint Formstecher für sein eigenes Versagen verantwortlich zu machen. Vielleicht ist er auch bereit, nur um Formstecher zu übertrumpfen, seine eigene Position zu verändern. Man könnte sogar mutmassen, dass er indirekt mit seinem Widersacher übereinstimmt. In diesem Fall dürfte er ein Muster für die unvermeidlich paradoxen Wege dialektischen Denkens sein.

BENUTZTE WERKE

a) Primarliteratur

Formstecher Salomon, *Die Religion des Geistes.* Hermann, Frankfurt am Main, 1841. (*RG*)

— *Israelitisches Andachtsbüchlein zur Erweiterung und Ausbildung der ersten Religiösen Gefühle und Begriffe.* 1836.

— « Zur Geschichte der Eschatologie im Judentum », in Geiger, *WZJT* IV, 1839, 239 ff.

Hirsch Samuel, *Was ist Judenthum und was dessen Verhältnis zu andern Religionen? Predigt zur Einsegnungsfeier seiner beiden Zöglinge Theodor und Oskar Heymann gehalten am 17. Juni 1838 von Samuel Hirsch, jüdischen Predigtsamtscandidaten.* Carl Heymann, Berlin, 1838.

— *Friede, Freiheit und Einheit. Sechs Predigten, gehalten in der Synagoge zu Dessau.* H. Neuburger, Dessau, 1839. *(FFE)*

— *Predigt zur hundertjährigen Geburtsfeier Sr. Hochfürstl. Durchlaucht unseres hochseligen Herzogs Leopold Friedrich Franz.* H. Neuburger, Dessau, 1840.

— *Das System der religiösen Anschauung der Juden und sein Verhältnis zum Heidenthum, Christenthum und zur absoluten Philosophie. Erste Hauptabtheilung: Die Apologetik.*
Erster Band: Die Religionsphilosophie der Juden. Für Theologen aller Konfessionen, so wie für gebildete Nichttheologen dargestellt und mit erläuterten Beweisstellen aus den Talmudim und Midraschim versehen.
Die Religionsphilosophie der Juden oder das Prinzip der jüdischen Religionsanschauung und sein Verhältniss zum Heidenthum, Christenthum und zur absoluten Philosophie dargestellt und mit erläuterten Beweisstellen aus der heiligen Schrift, den Talmudim und Midraschim versehen. Heinrich Hunger, Leipzig, 1841. *(RJ)*

— *Die Messiaslehre der Juden in Kanzelvorträgen. Zur Erbauung denkender Leser.* Heinrich Hunger, Leipzig, 1843. *(MJ)*

— « Die Religion des Geistes von Dr. S. Formstecher. » *Literaturblatt des Orients.* Hg. Julius Fürst, Leipzig, 1842. Spalten 433-444; 561-565; *Beilage* Nr. 38, 1842, 1-8.

b) Sekundarliteratur

Bamberger Bernard J., « Formstecher's Jewish History », *HUCA* 1950/51, 1-35.

Bernfeld Simon, *Da'at Elohim.* Warsaw, 1897.

Fischer Kuno, *Hegels Leben, Werke und Lehre.* Karl Winter, Heidelberg, 1911.

— *Schellings Leben, Werke und Lehre.* Karl Winter, Heidelberg, 1923.

Lewkowitz Albert, *Das Judenthum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts.* Marcus, Breslau, 1935.

Maybaum Ignaz, « Samuel Formstecher », (sic) in *MGWJ*, 1927, 88 ff.

Michelet C.L., *Schelling und Hegel,* Berlin, 1839.

Philippson Ludwig, hg., *Allgemeine Zeitung des Judenthums,* Jahrg. 5, 1841, 605-06; Jahrg. 6, 1842, 122-23.

Schoeps Hans-Joachim, *Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit,* Bd 1. Vortrupp, Berlin, 1934.

Seligmann Casar, *Geschichte der jüdischen Reformbewegung von Mendelsohn bis zur Gegenwart.* Frankfurt am Main, 1922.

Wiener Max, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation.* Philo, Berlin, 1933.