

HANS LIEBESCHÜTZ

Das Judentum im
deutschen Geschichtsbild
von Hegel bis Max Weber

*Schriftenreihe
wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts*

17

Mohr Siebeck

SCHRIFTENREIHE WISSENSCHAFTLICHER ABHANDLUNGEN
DES LEO BAECK INSTITUTS

Das Judentum
im deutschen Geschichtsbild
von Hegel bis Max Weber

von

HANS LIEBESCHÜTZ



1967

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Dieses Open Access eBook wird durch eine Förderung des Leo Baeck Institute London
und des Bundesministeriums des Innern und für Heimat ermöglicht.

©

Leo Baeck Institut, London

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1967

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk ist seit 04/2024 lizenziert unter der Lizenz ‚Creative Commons Namens-
nennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International‘ (CC BY-SA 4.0).

Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter:

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Printed in Germany

Satz und Druck: Buchdruckerei Eugen Göbel, Tübingen

Einband: Großbuchbinderei Heinr. Koch, Tübingen

ISBN 978-3-16-821162-4 / eISBN 978-3-16-163131-3 unveränderte eBook-Ausgabe 2024

MEINER FRAU

VORWORT

Das Buch möchte die weltanschaulichen und politischen Motive erfassen, die die Darstellung des Judentums in der deutschen Geschichtsschreibung des neunzehnten Jahrhunderts beeinflußt haben. Es war die Zeit, in der die historische Wissenschaft eine Blüte erlebte und mit dem Leben der Nation in breiter und tiefreichender Verbindung stand. Für wichtige Strömungen im Gesellschaftsleben war sie gleichzeitig Spiegel und treibende Kraft. Daher besteht die Wahrscheinlichkeit, daß die Betrachtung des Gestaltenwandels, den Judenheit und Judentum in den durch Fragestellung und Antwort unterschiedenen Interpretationen der Historiker erfahren hat, etwas über die Wirklichkeit aussagt, in der sie sich im Leben der Epoche dargestellt haben. Dabei soll sich unser Thema nicht auf die Behandlung des modernen Judentums in Geschichtswerken und Pamphleten beschränken, sondern auch das zunächst von der protestantischen Kathedertheologie ausgehende Werk zur biblischen und nachbiblischen Geschichte in charakteristischen Vertretern einbeziehen. Diese Erweiterung des Themas war durch die Erwägung veranlaßt, daß die beiden Problemkreise, der biblische und der moderne, in ihrer Behandlung sich gegenseitig beeinflußt haben, eine Tendenz, die sich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts deutlich verstärkt hat. Ein gutes Beispiel dafür ist das Problem des jüdischen Religionsvolkes, wie es die Gesetzgebung des Pentateuchs konstituiert hatte. Hier nahmen idealistische Philosophen wie Hegel und Schleiermacher und die theologischen Exegeten, die sich mit großem Ernst um die Herausarbeitung der Eigenart des Alten Testaments bemühten, Anstoß. Die abendländische Tradition hat das Nebeneinander von geistlicher und weltlicher Sphäre, von Kirche und Staat entwickelt, und das Luthertum mit seinen Erörterungen über das Verhältnis von Glauben und Tun hat solche Fremdheit gegenüber einer durch religiöses Gesetz zusammengehaltenen Gemeinschaft verstärkt. Dem entspricht die Stellungnahme der politischen Historiker, die in der Errichtung und inneren Festigung des deutschen Nationalstaates eine wesentliche Aufgabe des Jahrhunderts erblicken mußten. Sie waren beunruhigt über ein Gebilde, das aus der Antike in die moderne Welt hineinragte und sich in ihr als ein Fremdkörper zu behaupten schien. Freunde und Gegner der Juden waren, bei aller Verschiedenheit der gefühlsmäßigen Reaktion, einig in dieser Hinsicht, wie die Auseinandersetzung von Mommsen mit Treitschke zeigte. Auch das Unternehmen der „Wissenschaft des Juden-

tums“, die eigene Tradition mit den historischen Begriffen der Umwelt neu zu interpretieren und so vor der modernen Welt zu vertreten, hatte sehr wesentlich mit diesem Antagonismus zu tun. Wir werden in einem Kapitel, das sozusagen die Gegenprobe zu dem Hauptinhalt der Schrift bieten soll, darstellen, wie Geiger und Graetz diesen Versuch mit unter sich gegensätzlich gerichteter Tendenz durchführten.

Daß antike Geschichte und moderne Phänomene bei der Erörterung von Judentum und Judenheit so nahe beieinander gesehen wurden, war ein Erbe aus der Welt des Mittelalters, in der der Jude niemals ausschließlich als guter oder schlechter Nachbar gesehen wurde, sondern immer zugleich als der Erbe eines vor tausend Jahren verwirkten Bundes. Aber für unsere Untersuchung ist nicht die mittelalterliche Kirche der gegebene Ausgangspunkt, sondern jene Richtung der Aufklärung, die das alte, schon von der Patristik geformte Geschichtsbild auflöste. Das achtzehnte Jahrhundert hat versucht, die Vergangenheit der Menschheit kosmopolitisch zu sehen, indem es weit über Sinai hinausgehend die Kulturvölker des Fernen Ostens einschloß und damit, wie man glaubte, die primitiven Bewohner des kleinen Palästina aus einer ihnen nicht zukommenden Stellung verdrängte. Die inneren und äußeren Erfahrungen im Zeitalter der Klassik und Napoleons haben demgegenüber wieder Europa mit seiner griechisch-römischen und seiner biblischen Vorgeschichte zum Thema der Weltgeschichte gemacht, die man mit erneuten geistigen Kräften aufzubauen bemüht war. Damit war das Alte Testament wieder in seine frühere Stellung als eine der ursprünglichen Kräfte der Kultur eingesetzt. Aber die historische Bewegung des Jahrhunderts hielt jenes Prinzip der Aufklärung fest, daß auch die klassischen Texte der Religion aus den konkreten Erfahrungen der Menschen, der Individuen und der Gesellschaft, verstanden werden mußten. Auch Pentateuch und Propheten kamen in den Bezirk der Methoden, mit denen man Homer zu begreifen versuchte. Als Ergebnis solcher Kritik legte der Berliner Wilhelm Vatke, den Wellhausen seinen wichtigsten Vorgänger genannt hat, schon in den dreißiger Jahren eine Darstellung vor, in der die weltgeschichtliche Originalität der altjüdischen Leistung stärker herausgearbeitet wurde, als es zuvor geschehen war. Gleichzeitig studierte der Tübinger Kreis um F. C. Baur die Beziehungen von Judentum und Gnosis als Hintergrund für ihre historische Kritik des Neuen Testaments. Durch diese Arbeiten erhielten Philo und die alexandrinische Judenheit ihren Platz in einer weltgeschichtlichen Krisis. Die Rekonstruktion der hellenistischen Periode durch J. G. Droysen schuf den politischen Rahmen, in den die neuen religionsgeschichtlichen Erkenntnisse sich einfügten.

Diese Wiederherstellung der Bibel in ihren Rang als ein großes Kulturgut war ursprünglich verknüpft mit der Tendenz des nachnapoleonischen Zeitalters, den christlichen Charakter der Gesellschaft festzuhalten. Die Problematik, die ein solches Programm für den Eintritt von Juden in das volle Leben ihrer Umwelt mit sich brachte, hat Ranke, den rückhaltlosen Verehrer

der hebräischen Bibel, als Lehrer von Schülern jüdischer Abstammung gelegentlich beschäftigt. Als das Kaiserreich unter konservativ-preußischer Führung gegründet war, verband sich die Frage des christlichen Staates mit der Tendenz, die führende Schicht nach einem bestimmten Modell zu formen und zu erhalten. Gleichzeitig machten sich die ersten Wirkungen der industriellen Gesellschaft und der Technik in der Breite bemerkbar. Man begann den Prozeß der Säkularisierung zu spüren, der die Gegenwart von den spirituellen Werten der Vergangenheit abzuschneiden drohte. In diesem Zusammenhang hat Jacob Burckhardt von seiner Basler Einsiedelei die modernen Juden als die typischen *homines novi* angesehen und darüber seine brieflichen Reflexionen angestellt.

Die Arbeit schließt ab mit zwei historischen Denkern, deren Lebensspanne über 1914 hinausgeht. Eduard Meyer und Max Weber haben beide noch lebhaft auf die Ereignisse von Krieg und Revolution reagiert. Aber sie gehören in der Formung ihres Geistes noch durchaus zum neunzehnten Jahrhundert, an dessen Ende sie beide noch einmal in sehr persönlicher und voneinander sehr verschiedener Weise das Problem der Weltgeschichte aufnahmen. Für beide spielte dabei das Judentum eine beträchtliche Rolle.

Die Welt, mit der wir es in dieser Schrift zu tun haben, ist als Ganzes in mannigfacher Weise unterschieden von der, die sich in den auf sie folgenden Jahrzehnten herausgebildet hat. Unter den Elementen, die der älteren Welt fehlten, sind auch jene, die den Vollzug der Katastrophe des deutschen Judentums möglich machten. Wo Ideen und Bewegungen, die mit der deutschen Geschichtsschreibung des neunzehnten Jahrhunderts zusammenhingen, zu Faktoren der Situation von 1933–45 geworden sind, ist auf diesen ursächlichen Zusammenhang hingewiesen worden. Aber das Ganze der von Hegel und Ranke eingeleiteten Epoche kann man, glaube ich, nicht von Tendenzen beherrscht sehen, die erst durch die Kontingenz eines Epochenwandels entstanden sind.

Diese Arbeit beruht wesentlich auf den gedruckten Büchern, Aufsätzen und Briefen der darin besprochenen Historiker. Für die Materialbeschaffung konnte ich neben den Universitäts- und Instituts-Bibliotheken in Liverpool und London die Universitätsbibliotheken in Göttingen, Hamburg und Marburg benutzen. Professor Werner Kaegi und die Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel halfen mir mit Photokopien und einer Abschrift von selten gewordenen Zeitungsartikeln. Zur Ergänzung habe ich einiges ungedruckte Material benutzt: Der zu früh von uns gegangene Oberrabbiner von Stockholm, Professor Kurt Wilhelm, stellte mir einige Stücke aus der unter seiner Obhut befindlichen Sammlung der Moritz Lazarus Briefe zur Verfügung. Von Professor Viktor Ehrenberg, London, erhielt ich Einsicht in die Briefe, die Eduard Meyer vor, während und nach dem Ersten Weltkrieg an ihn gerichtet hat. Handschriftliches Material zur Geschichte unseres Problems verdanke ich dem Staatsarchiv Basel Stadt, der „Stiftung Preußischer Kultur-

besitz“, zur Zeit der Benutzung in Marburg, jetzt in Berlin-Dahlem, und dem Hamburger Staatsarchiv.

Für das Kapitel über Geiger und Graetz habe ich eine ältere Arbeit benutzt, die ich in „Essays presented to Leo Baeck“, 1953, über Geiger und den Historismus veröffentlicht habe. Die Treitschke, Burckhardt und Weber behandelnden Kapitel erschienen in ihrer ursprünglichen Fassung in Bd. VII, IV und IX des vom Leo Baeck Institut in London herausgegebenen Jahrbuchs, davon der Burckhardt-Aufsatz in deutscher Sprache. Ich habe sie alle drei bei der Bearbeitung für das Buch mehr oder minder durch zusätzliches Material erweitert. Die Existenz dieses Instituts und der Geist, in dem es von Robert Weltsch geleitet wird, waren eine Voraussetzung für den Entschluß, den Problemen dieser Schrift ausführlich nachzugehen. Ein altes Interesse an den theologischen und politischen Voraussetzungen unseres historischen Begreifens und meine Zugehörigkeit zum deutschen Judentum würden für sich allein nicht genügt haben, mir den Mut zu geben, mich so weit und so lange von meinem eng begrenzten Fachgebiet in der mittelalterlichen Geschichte zu entfernen.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	VII
Abkürzungsverzeichnis	XII
1. Kapitel: Hegel und seine Voraussetzungen in der europäischen Aufklärung	1
2. Kapitel: Das Geschichtsbild der Restaurationszeit: Ranke	43
3. Kapitel: Religionsgeschichte im Zeichen des Spätidealismus: Hegel- schule und religiöse Romantik	79
4. Kapitel: Historismus und Wissenschaft des Judentums: Abraham Geiger und Heinrich Graetz	113
5. Kapitel: Das Judentum in der Politik des Bismarckreichs: Heinrich von Treitschke	157
6. Kapitel: Das Streitgespräch um Treitschke	193
7. Kapitel: Das Judentum und die Kontinuität der abendländischen Kultur: Jacob Burckhardt	220
8. Kapitel: Das Geschichtsbild der Bibelkritik: Julius Wellhausen	245
9. Kapitel: Das Judentum in der Weltgeschichte des Altertums: Eduard Meyer	269
10. Kapitel: Soziologische Weltgeschichte: Max Weber	302
Nachwort	336
Anhang: Die 75 Unterzeichner der Erklärung gegen den Antisemi- tismus	341
Bibliographie	343
Personen- und Sachregister	352

VERZEICHNIS DER BEI ZITATEN GEBRAUCHTEN ABKÜRZUNGEN

A. D. B.	= Allgemeine deutsche Biographie.
Boehlich	= W. Boehlich, Der Berliner Antisemitismustreit, 1965.
Brfw.	= J. G. Droysen, Briefwechsel I, II, hrsg. v. R. Hübner, 1929.
BW.	= L. v. Ranke, Briefwerk, hrsg. v. P. Fuchs, 1949.
Gesch. d. A.	= Ed. Meyer, Geschichte d. Altertums I–V, 1907 ff.
G. f. W. J.	= Gesellschaft für d. Wissenschaft des Judentums.
H. U. C. A.	= Hebrew Union College Annual.
H. Z.	= Historische Zeitschrift.
J. B. A.	= Jacob Burckhardt Nachlaß im Staatsarchiv Basel Stadt.
J. B. Briefe	= Jacob Burckhardt, Briefe I–IV, hrsg. v. M. Burckhardt, 1949 bis 1961.
J. Z. W. L.	= Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben.
Kaegi	= W. Kaegi, Jacob Burckhardt, Eine Biographie, I–III, 1947 bis 1956.
Kaphahn	= Jacob Burckhardt, Briefe hrsg. v. F. Kaphahn, 1935.
K. V. W. J.	= Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums.
L. B. I. Y.	= Leo Baeck Institute Year Book.
M. G. W. G. J.	= Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
N. B.	= L. v. Ranke, Neue Briefe ges. v. B. Hoefft, hrsg. v. H. Herzfeld, 1949.
N. D. B.	= Neue Deutsche Biographie.
N. S.	= A. Geiger, Nachgelassene Schriften hrsg. v. L. Geiger, 1878.
R. G. G.	= Religion in Geschichte und Gegenwart.
Schulin	= E. Schulin, Die weltgeschichtliche Erfassung d. Orients bei Hegel und Ranke, 1958.
S. D.	= Sonderdruck.
Simon	= E. Simon, Ranke u. Hegel, 1928.
S. W.	= L. v. Ranke, Sämtliche Werke, 1–54, 1873 ff.
Th. St. Kri.	= Theologische Studien und Kritiken.
Tr. Br.	= H. v. Treitschke, Briefe I–III, hrsg. v. M. Cornicelius, 1913 bis 1921.
Urschrift	= A. Geiger, Urschrift u. Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums, 1857.
Ursprung	= Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, I–III, 1921–1931.
W. Z. f. j. Th.	= Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie.
W. & G.	= M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 2. Aufl., 1925.
Z. f. R. G.	= Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte.

Kürzungen, die unmittelbar auf ein vollständiges Zitat folgen, sind hier nicht aufgenommen.

1. KAPITEL

HEGEL UND SEINE VORAUSSETZUNGEN IN DER EUROPÄISCHEN AUFKLÄRUNG

Die Geschichte der Auseinandersetzung des deutschen Historismus mit dem Judentum beginnt mit dem jungen Hegel. Aber dieser Anfang wird erst verständlich, wenn man ihn gegen den Hintergrund der Wandlungen sieht, die das achtzehnte Jahrhundert an dem von der Kirche geformten Geschichtsbild vorgenommen hatte. Die kirchliche Tradition hatte bei aller Polemik gegen die jüdische Religion und trotz vieler Ausbrüche religiös motivierten Hasses gegen die Judenheit doch durch Mittelalter, Reformation und Gegenreformation die These festgehalten, daß die hebräische Bibel ein Grundbuch der Christenheit darstelle. Diese Stellung des Alten Testaments als ein wichtiger Bestandteil des europäischen Erbes wurde von dem radikalen Flügel der Aufklärung verneint. Es ist wohl bekannt, daß diese Bewegung, die mit der Vernunft die überlieferte Lehre und Praxis des Christentums zu meistern beanspruchte, ihren Ursprung im englischen Deismus gehabt hat¹.

I

Seitdem die Revolution von 1688 für England das Zeitalter der Konfessionskämpfe beendet hatte, umfaßte die geltende Doktrin gleichmäßig den Glauben an die Vernunftreligion und an die christliche Heilsgeschichte, die die Patriarchen und die Sinai-Offenbarung in traditioneller Weise einschloß. Dabei war in der geistigen Atmosphäre des frühen achtzehnten Jahrhunderts die Überzeugung lebendig, daß die Vernunft, die sich fähig gezeigt hatte, von dem Gefüge der Welt eine systematische Einsicht zu gewinnen, auch imstande sein müsse, die Aufgabe des Menschen im Makrokosmos im Sinn des Weltbau-meisters zu erkennen. Inhaltlich also konnte man von der Offenbarung in der Schrift keine zusätzliche Kenntnis erwarten. Aber für die herrschende Meinung blieb die Kirche mit ihrem Fundament im Evangelium die unentbehrliche

¹ *E. Troeltsch*, Deismus. Schriften IV, 433 f.; *L. Stephen*, History of English Thought in the XVIII c; *W. Dilthey*, Das achtzehnte Jhrh. und die geschichtliche Welt. Schriften III, 209–268.

Autorität für die *Moral* der Menschen. Es war daher wesentlich, die Lehre von ihrer göttlichen Stiftung, die die Vorgeschichte im Alten Testament einschloß, aufrechtzuerhalten².

Gegen dieses Kompromiß richtet sich in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts der Angriff der Deisten. Ihr radikales Programm einer reinen Vernunftreligion war wesentlich eine Reaktion gegen die geistige Haltung des konfessionellen Zeitalters, die im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert zu endlosen Religionsverfolgungen, Bürgerkriegen und zu einer Intensivierung der Machtrivalitäten in Europa geführt hatte. Für unseren Zusammenhang ist es wichtig, daß die calvinistischen Sekten in Westeuropa den Anspruch erhoben hatten, die Gesellschaft auf Grund des Bibelworts zu reformieren. Zu diesem Zweck verlangten sie vom Staat Gesetzeskraft für die Forderungen ihrer Predigt. Bei der Neutralität des Neuen Testaments gegenüber Fragen der sozialen Organisation, waren es im wesentlichen Texte aus der hebräischen Bibel in der Form von Vorschriften und Beispielgeschichten gewesen, auf die sich die Vorkämpfer kirchlichen Einflusses berufen mußten. Schon die katholische Kirche des Mittelalters hatte in der levitischen Ordnung des Alten Testaments das Vorbild für ihre eigene Organisation gesehen³. Aus dieser Lage heraus muß die Auswahl der Argumente, mit denen die deistische Minderheit die Voraussetzungen einer Kirchenherrschaft für alle Zukunft untergraben wollte, verstanden werden. Wenn der Mensch seinen Glauben und seine Ethik rein auf der Vernunft ruhen lassen wollte, mußte die Idee der Heilsgeschichte zerstört werden. Zu diesem Zweck diente der Nachweis, daß die jüdische Volksgeschichte, wie sie die Bibel erzählt, in keiner Weise durch einen Charakter besonderer Heiligkeit von den Wegen des gemeinen Menschentums abgesondert sei. Darum sammelte man alle Stellen, in denen die Aufklärung des Jahrhunderts Laster und Gewalttätigkeit als Motive in den Handlungen biblischer Heroen zu spüren glaubte. In diesem Zusammenhang spielte der Religionskrieg gegen die Kanaaniter im Buch Josua und der Realismus der Samuelbücher eine wichtige Rolle. Davids Kämpfe im Aufstieg zur Macht und ihre Behauptung boten ein populäres Beweismaterial aus der Lebensgeschichte „eines Mannes nach dem Herzen Gottes“. In diesem Sinne warnte Lord Shaftesbury (1671–1713) die Autoren seiner Zeit davor, diesen jüdischen König zum Stoff zu wählen oder den Versuch zu machen, Ereignisse wie den Auszug aus Ägypten mit Hilfe einer „ägyptischen Anleihe“ den Menschen wohlgefällig zu machen. Keine Kunst der Musen würde imstande sein, eine solche Leistung zu vollbringen. Diese Kritik richtet sich gegen den Geist

² B. Willey, *The Eighteenth-Century Background* (Penguin Books), 1962, S. 9–20; *The Seventeenth-Century Background* (Penguin Books), 1964, S. 250–258; H. Liebeschütz, *Die politische Interpretation d. A.T. bei Thomas v. Aquino u. Spinoza*, *Antike und Abendland*, Bd. 9, 1960, S. 39–62.

³ N. L. Torrey, *Voltaire and the English Deists*, 1930, bietet einen umfassenden Überblick über die Polemik gegen das A.T.

des fanatischen „Enthusiasmus“, den der gräfliche Literaturkritiker und Theoretiker der Ästhetik durch das jüdische Volk mit seiner antiken Erbschaft vertreten glaubte⁴.

Die deistische Lehre, die sich im frühen achtzehnten Jahrhundert am Rande der englischen Gesellschaft bildete, hatte keinen bestimmten Klassencharakter. Die Schriftsteller, die diese meist anonym veröffentlichte Literatur verfaßten, gehörten verschiedenen Schichten der Bevölkerung an. Neben dem Mitglied des Oberhauses standen kleine Handwerker mit selbsterworbenener Bildung, während Matthew Tindal (1657–1733), ein gelehrter Jurist, All Souls in dieser Gruppe vertrat⁵.

Wenn wir von unserer Zeit auf die Aufklärung zurückblicken, wirkt es merkwürdig, daß diese radikale Bewegung für eine allen Menschen gemeinsame Religion eine ausgesprochene Tendenz gegen das heilige Buch der jüdischen Minderheit hatte. In der Geschichte der Diaspora und ihres Wiedereintritts in die europäische Gesellschaft sehen wir den Deismus als eine der Kräfte, die an der Verweltlichung der Kultur arbeiteten und so an wichtiger Stelle die Scheidewand untergruben, die die Bekenner einer fremden Religion in ein Sonderdasein bannte. Dabei bestand offenbar die Möglichkeit einer liberalen Anerkennung des Judentums und seiner antitrinitarischen Lehre für einen deistischen Schriftsteller. Als John Toland (1671–1722) mit seiner Schrift „Christianity not mysterious“ die deistische Polemik gegen den großen Kompromiß zwischen Staatskirche und Vernunft begann, behandelte er das Judentum als einen Bundesgenossen. Er verwendete gelehrte Studien über die Entstehungsgeschichte des Kanons der neutestamentlichen Schriften, um für das judenchristliche Evangelium der Ebioniten den Anspruch als ältestes Dokument für den Glauben des Urchristentums geltend zu machen. Er war überzeugt, auf diese Weise einen schlichten Monotheismus, in Kontinuität mit der mosaischen Doktrin, als den eigentlichen Inhalt der evangelischen Verkündigung zurückgewonnen zu haben. So wollte er Christentum und Lockes Philosophie zu wirklicher Übereinstimmung bringen. Er benutzte eine Stelle bei Strabo, in der die heutige Altertumswissenschaft ein kulturgeschichtliches Fragment des Poseidonios sehen möchte, um Moses als einen ägyptischen Priester darzustellen, der in seiner philosophischen Denkart den Tierkult seiner Umwelt nicht ertragen konnte. Er wanderte aus und gründete in Jerusalem eine Religionsgemeinschaft nach seinen Ideen. Toland zeigte dabei ein starkes Interesse an der mosaischen Gesetzgebung, in deren Vorschriften er eine ideale Verfassung sah. Er stellte die These auf, daß eine volle Verwirklichung dieser Gesellschaftsordnung das israelitische Reich vor der Zerstörung durch inneren Streit und äußere Feinde bewahrt haben würde. Im wirklichen Verlauf der Dinge hat ihr Vorhandensein in der Bibel die jüdische Nation durch siebzehn

⁴ L. Stephen, *Engl. Thought* II, 23; *Wiley, Eighteenth Century*, 67–69. Letter concerning Enthusiasm § 2, *Characteristics* ed. J. M. Robertson, II, 1900, S. 22.

⁵ L. Stephen, I, 85 ff.

Jahrhunderte der Zerstreuung am Leben gehalten⁶. In diesem Zusammenhang deutet Toland an, daß die Juden sich wieder in Palästina sammeln könnten; sie würden dort durch die Einführung der mosaïschen Verfassung wieder zu größerer Macht kommen. In diesem Gedankengang sieht man deutlich den Einfluß von Spinozas Theologisch-Politischem Traktat in eigenartig kritischer Abwandlung. – Toland hatte Spinozas Naturphilosophie gegenüber, deren Substanzbegriff er weiterzubilden versuchte, eine ähnliche Verbindung von respektvoller Beachtung und ausgesprochener Kritik gezeigt⁷. – Der Theologisch-Politische Traktat hatte die aristotelische Tradition der europäischen Staatstheorie auf den Pentateuch angewandt, um durch eine historische Interpretation des Gesetzes als Verfassung für ein Volk, das in Kanaan eine Herrschaft erobern und festhalten sollte, seine religiöse Gültigkeit für Juden und Nichtjuden der Gegenwart aufzuheben. Dabei hat auch Spinoza die Möglichkeit einer Wiederherstellung des jüdischen Staates in Palästina erwähnt, die sich aus der Wirkung der rituellen Absonderung ergeben könnte, wobei er aber den Geist jüdischer Frömmigkeit nur als hemmenden Faktor ansetzt⁸. Toland hat Spinozas Anregung aufgenommen, aber unter völliger Umkehrung der religionskritischen Tendenz. Dieses Bild des Willens zur Verständigung mit dem Judentum in Tolands Schriften wird abgerundet durch die Tatsache, daß er im Jahre 1714 ein anonymes Pamphlet zur Verteidigung einer Einbürgerung der Juden veröffentlichte, die die Wichtigkeit ihrer wirtschaftlichen Leistung als Beweisgrund ausführt. In dieser Schrift beruft er sich auf ein italienisches Pamphlet des Venetianer Rabbiners Simon Luzzatto, um zu beweisen, daß die Juden niemals die Absicht hatten, außerhalb Palästinas Menschen zu ihren Riten und Gebräuchen zu bekehren, weil ihre Religion nur für die eigene Nation und Republik bestimmt sei⁹. In diesem Zusammenhang fällt eine Bemerkung gegen Leute, die sich mit starken Worten

⁶ *J. Toland*, *Amyntor or a defense of Milton's Life*, 1699, S. 94 ff.; *Origines Judaicae*, 1709; *Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity*, 1718. Die von ihm benutzte Quellenstelle bei *Strabo*, XVI, 760 C ff., dazu *Is. Heinemann*, *Poseidonios über die Entstehung der jüd. Religion*. M. G. W. J., Bd. 63, 1919, S. 113 bis 121; *K. Reinhardt*, *Poseidonios, Ursprung u. Entartung der Kultur*. 1928, S. 6 bis 34.

⁷ Appendix to *Nazarenus*, S. 1. Die Stelle ist besprochen bei *S. Ettinger*, *Attitude of European Society towards the Jews*, *Scripta Hierosolymitana*, VII, 1961, S. 216, Anm. 90. – Entsprechende Kritik an Spinozas Naturphilosophie: *Letters to Serena*, 1704, S. 129; 137 f.

⁸ *Spinoza*, *Theol.-Pol. Trakt.*, Kap. III, *Opera ed. C. Gebhardt* vol. III, S. 55 f.

⁹ *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland*, 1714, Neudruck 1939, San Francisco, Sutro Branche, *Occasional Papers*, Engl. Ser. Nr. 7, S. 41–65; S. 20 zur Widerlegung von Spinozas Kritik wird Luzzatto als Autorität zitiert (über ihn: *Graetz*, *Gesch. d. Juden* X, 149–154); *M. Wiener*, *John Toland and Judaism*, *H. U. C. A.*, 1941, S. 14–42; *Ettinger* l. c., S. 216–218; *F. Heinemann*, *Rev. of Engl. Studies*, Bd. 20, 1944, Nr. 78, S. 125–146, gibt den biographischen Hintergrund. *M. Arkin*, *West European Jewry in the Age of Mercantilism*, *Historia Judaica* XXII, 1960, S. 97–101, behandelt die wirtschaftlichen Umstände.

viele Mühe geben, gegen die Juden die stets von diesen vertretene These der beschränkten Gültigkeit ihrer Satzungen zu beweisen. Es ist deutlich, daß diese Polemik wieder Tolands geistigem Nachbarn Spinoza gilt.

Diese Verbindung des Kampfes für eine Vernunftreligion mit der Fortsetzung der puritanischen Sympathie für die Gedanken und Menschen des Alten Testaments hat offenbar bei radikalen Reformern zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts kein Verständnis gefunden. Der eifernde Prädikant, der das biblische Gesetz, wie er es verstand, der Gemeinde durch die Macht seines Wortes aufzwingen wollte, war dieser Generation noch zu nahe, als daß die Sache der Naturreligion durch eine Verbindung mit dem Mosaismus gestärkt werden konnte. So nahm die deistische Agitation nach Toland jene Richtung, die mit ihrer Polemik gegen die hebräische Bibel jede Wiederbelebung des Puritanertums in ihren Voraussetzungen treffen wollte.

Darum rückt ein so wichtiger Vertreter der Bewegung wie Matthew Tindal wieder nahe an Spinozas Position heran. Er führt aus, daß die sinaitische Gesetzgebung für die nichtjüdische Welt nicht verkündet worden sei und jedenfalls für sie keine bindende Kraft habe. Beim Geben dieser Sätzung handelte Gott nicht als Regent des Universums sondern als König der Juden auf Grund des besonderen Bundes, den er diesem Volk auferlegt hatte. Übrigens binden die mosaischen Gesetze auch Juden nur für eine bestimmte Epoche, und außerhalb Kanaans sind sie zum großen Teil ohne praktische Anwendbarkeit¹⁰. Das ist sehr deutlich eine Zusammenfassung der These, für die Spinozas Traktat den Beweis führen will. Wenn der Gedanke bei Tindal ohne seinen Namen geht, liegt das vermutlich an der Tatsache, daß ein klares Zitat aus der Schrift des pantheistischen Philosophen, der damals als Hauptvertreter des Atheismus galt, auch unter den Radikalen keine Empfehlung war. Noch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ist Voltaire mit der Erwähnung Spinozas sehr vorsichtig gewesen¹¹.

Trotz dieser offensichtlichen Benutzung des Traktats bei Tindal möchte ich nicht behaupten, daß die ganze antijudaistische Wendung des deistischen Schrifttums letztlich in Richtung und Form auf Spinozas Konflikt mit der Religion seiner Väter beruht. Wir haben von C. Gebhardt gelernt, daß hinter der Bibelkritik Spinozas auch die allgemein politische Absicht steckte, Jan de Witt in seiner von den Calvinisten mit Sinaiworten bekämpften Politik der Toleranz wissenschaftlich zu unterstützen¹². Das bedeutet, daß Spinozas Ideen dasselbe Ziel und dieselben Gegner hatten, denen auch das deistische Schrifttum galt.

¹⁰ *Tindal*, *Christianity as old as Creation*, 1732, Kap. 12, S. 173 ff., über ihn: *L. Torre*, *Voltaire and the Engl. Deists*, S. 104 ff.

¹¹ *Lettre X à Mgr. le Prince de Brunswick*, *Oeuvres* (ed. Moland), XXVI, 523 f., dazu *P. Vernière*, *Spinoza et la Pensée Française avant la Révolution*, II, 1954, S. 507–515.

¹² *C. Gebhardt*, *Einleitung zur deutschen Ausgabe d. Traktats* (Meiner), 1955, S. XVIII–XXIV; *St. Dunin Borkowski*, *Spinoza II*, 1933, S. 71–75.

Es lag in ihrer Situation, daß hier und dort für die Selbständigkeit der weltlichen Sphäre gekämpft wurde und daß dabei die theokratische Gesetzgebung des Pentateuchs als Bollwerk der Gegenseite gesehen wurde. Hobbes hatte schon fast zwanzig Jahre vor dem Erscheinen von Spinozas Traktat die Kritik am Alten Testament mit einer verwandten Tendenz gegen klerikalen Einfluß verbunden¹³.

II

L. Stephen hat aus der Statistik der Entgegnungen auf deistische Pamphlete – Tindals Schrift von 1730 hatte mehr als 20 Bestreitungen ins Feld gerufen – den Schluß gezogen, daß das Interesse an der deistischen Bewegung in England bei Freund und Feind noch in demselben Jahrzehnt abgeflaut ist¹⁴. Der konfessionelle Friede und der ungehemmte Fortschritt wissenschaftlicher Forschung waren keine günstige Voraussetzung für eine Streitschriftenliteratur, die hauptsächlich in Erfahrungen des siebzehnten Jahrhunderts ihre Wurzel hatte. Die Weiterleitung des deistischen Impulses geschah im wesentlichen in Frankreich.

Hier hatte die Großmachtpolitik der Monarchie in ihrer Beanspruchung der Nation die Grenzen überschritten, die durch die Struktur des Staates in seiner ungeplanten Zusammensetzung aus modernen und traditionellen Elementen gesetzt waren. Die Schriftstellerklasse, die in diesem Land alter literarischer Kultur an Zahl und Begabung bedeutend war, stand den Aufgaben der Verwaltung ganz fern. Aber die aus dem Geist des zeitgenössischen Rationalismus erwachsene Idee, daß sich die bestehenden Schwierigkeiten durch eine große Vereinfachung veralteter Institutionen im Sinne des Naturrechts lösen ließen, brachte die Männer der Literatur in die nächste Nachbarschaft zur Politik. Es lag im Charakter dieser Gedankenwelt und ihrer Kritik an den bestehenden Zuständen, daß die in ungebrochener Fortsetzung mittelalterlicher Einrichtungen als Kirchenmacht fortlebende Religion ein Angriffsziel der literarischen Philosophen wurde. Hier liegt die Voraussetzung für die Wirksamkeit der Ideen des englischen Deismus aus den ersten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts auf dem Kontinent während der zweiten Hälfte dieses Säkulums der Aufklärung. Das Regime Ludwigs XV. wollte wenigstens die Fassade katholisch-kirchlicher Rechtgläubigkeit aufrechterhalten. Im Gegensatz zu England blieb die Wirksamkeit der Zensur und ihrer mannigfachen unkoordinierten Organe unverändert bestehen. Ihre Maßnahmen brachten eine gewisse Unsicherheit in das Leben der Schriftsteller; sie waren aber bei der allmählich fortschreitenden Zersetzung der Macht nicht imstande zu verhindern, daß durch Umgehungen mannigfacher Art das gedruckte Wort ein infolge des Eingreifens der staatlichen Aufsicht besonders interessiertes Lesepublikum erreichte¹⁵.

¹³ *Leviathan*, Kap. XXXII f.

¹⁴ L. Stephen, *Engl. Thought*, S. 68 f.

¹⁵ P. Gay, *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*, 1959, S. 66–87.

Voltaire, dessen Selbstbewußtsein als Schriftsteller ihn in einen häßlichen Konflikt mit einem hohen Adligen gebracht hatte, war gezwungen gewesen von 1726 bis 1728 in England zu leben. Er fand dort eine Gesellschaft, in der Denker wie Locke und Newton in Freiheit ihr Werk hatten tun können, und wo im Alltagsleben die Herrschaft des gesunden Menschenverstandes es möglich gemacht hatte, daß Bekenner der verschiedenen Religionen zusammen arbeiteten: In der Londoner Börse handeln Anglikaner und Quäker, Presbyterianer und Baptisten miteinander; es herrscht kein Mißtrauen zwischen Christen und Juden; nur der Bankrotteur wird als „ungläubig“ gebrandmarkt. Nach getanen Geschäften geht jedermann seinen eigenen Weg, der eine in die Kirche, der andere in die Synagoge, der dritte ins Gasthaus. Alle sind zufrieden¹⁶.

Voltaires Religion hat immer dem Deismus nahegestanden. Sein Glaube an ein höchstes Wesen hatte keinen Raum für dogmatische Definitionen und für Kirchenmacht. Für ihn mußte der Weltengrund abgesondert sein von allem Irrsal und der Gewaltsamkeit des Lebens, die er im Dasein des Alltags sehr realistisch einschätzte, und in reiner Güte und wohlwollender Toleranz sein Wesen haben. Er sah im Christentum die Fortsetzung des am Sinai konstituierten auserwählten Volkes und damit ein Hindernis für die Ziele einer religiösen Reform, wie sie ihm vorschwebte. Als er um 1760 an der Schweizer Grenze in Ferny bei Genf einen vor den Eingriffen des französischen Regimes als sicher geltenden Herrensitz gekauft hatte, wurde kompromißloser Kampf für seine religiösen Ziele ein Hauptanliegen seiner Schriftstellerei.

Aber schon zwanzig Jahre früher hatte er begonnen, ein Bild der Weltgeschichte zu formen, das zu solcher religiösen Polemik paßte. Damals fing seine Arbeit am „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations“ an, die sich bis 1756 ausdehnte. Die Kulturgeschichte der Menschheit von Karl dem Großen bis ins siebzehnte Jahrhundert war sein Thema. Bei diesem Versuch war es für ihn wesentlich, den biblischen Rahmen der Sukzession der Großreiche im Sinne der Prophezeiung bei Daniel, nach der noch Bossuet im Jahr 1681 seine Vorlesungen über die Anfänge des Abendlandes aufgebaut hatte, zu zerbrechen. Er wollte Indien und besonders China, mit seinem Meister Konfuzius, ihren Platz im Werden menschlicher Bildung anweisen. Dagegen sah er das antike Judentum in der Enge geistiger Barbarei, die genau der räumlichen Beschränkung seiner ursprünglichen Existenz im syrischen Winkel entsprach.

Dabei hat eine Wendung, die sich seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts in dem wissenschaftlichen Betrieb der Universalgeschichte angebahnt hatte, seinen literarischen Feldzug vorbereitet. Die allmähliche Erschließung

¹⁶ H. Graetz, Voltaire u. die Juden, M. G. W. J., Bd. 11, 1868, S. 161–179; 200 bis 224, besonders 162 ff. – R. Pomeau, La Religion de Voltaire, 1956, S. 130; Gay, l. c. S. 52; P. Gay, The Party of Humanity, 1964, S. 97–108. – Lettres philosophiques ed. G. Lanson I, 74.

der fremden Kontinente hatte von der Anthropologie und Völkerkunde her zu Fragen geführt, auf die weder die Bibel noch Augustins Gottesstaat Antwort gaben¹⁷.

Andererseits kam es in Weiterbildung humanistischer Quellenstudien durch gelehrte Benediktiner und Jesuiten zur Ausarbeitung kritischer Methoden auf dem Gebiet der Kirchengeschichte; dabei führten Probleme der Chronologie, die mit den zentralen Aufgaben der Urkundenkritik zusammenhingen, auf die Erörterung von Mitteln, verschiedenartige Systeme der Zeitrechnung zum Ausgleich zu bringen. Das erweckte Interesse konnte kaum an der Schwierigkeit vorbeigehen, daß die Zeitangaben der biblischen Geschichte mit Daten der antiken Geschichte des Orients, wie sie durch die klassische Literatur überliefert waren, nicht übereinstimmten. Der vermehrte Reiseverkehr brachte gleichzeitig Beschreibungen und Bildwerke jener alten Monumente, die im nahen oder fernen Osten noch über der Oberfläche standen, in die Gelehrtenstuben. Die 1655 in Holland veröffentlichte These von einer präadamitischen Menschheit, die Isaak de La Peyrère aus dem doppelten Schöpfungsbericht der Genesis herausgesponnen hatte, sollte die Ergänzung der biblischen Berichte für die nichtjüdische Menschheitsgeschichte erleichtern. Diese Lösung war dem biblischen Text gegenüber offensichtlich phantastisch und gewaltsam, aber die Frage, die auf diese Weise beantwortet werden sollte, hat die Zeitgenossen ernsthaft beschäftigt¹⁸.

Es war hauptsächlich die Entdeckung von Indien und China als Hochkulturen, die die Sonderstellung des jüdischen Volkes in der Vorgeschichte des Abendlandes in Frage stellte, zumal die Welt des Konfuzius in den jesuitischen Missionaren sympathisierende Interpreten gefunden hatte. Sie erkannten in dem Reich der Mitte eine Morallehre, die die Tugend von der Vernunft bestimmt sein ließ. Die Jesuitenväter hatten von der Kirche die Berücksichtigung der chinesischen Philosophie bei der Missionsarbeit verlangt, und Voltaire war von seinem Besuch einer jesuitischen Lehranstalt her mit dieser Auffassung wohl vertraut¹⁹. Der lockere Aufbau seiner Kultur- und Gesellschaftsgeschichte, in der im ganzen das Nebeneinander vorherrscht, machte die Einfügung von Indien und China, ohne Aufwerfung der Frage nach einer der Erweiterung angemessenen Theorie des universalhistorischen Zusammenhangs, möglich. Für seine Kritik an der Bibel benutzte Voltaire, außer dem Schrifttum der Deisten, biographische Artikel aus dem „Dictionnaire Philosophique“ des

¹⁷ W. Kaegi, Voltaire u. der Zerfall des christlichen Geschichtsbildes, in: Historische Meditationen I, 1942, S. 221–248; A. Klempt, Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jh., 1960, S. 106–123.

¹⁸ L. Strauß, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft, 1930, S. 32–60; Klempt, l. c. S. 31–105.

¹⁹ G. Atkinson, Les relations de voyages du XVIII^{ème} sc. et l'évolution des idées, 1924, S. 82; Klempt, l. c. 106–124; R. Pomeau, l. c. S. 57–60.

Pierre Bayle (1645–1705), der ein Kritiker der Metaphysik Spinozas, aber auch ein guter Kenner seines Traktats gewesen war²⁰.

Voltaire hat in der zuerst 1765 veröffentlichten universalhistorischen Einleitung in die Fragestellung seiner Geschichtsbetrachtung die Juden als ein vergleichsweise junges Volk bezeichnet, ganz außerstande, die Kulturvölker der alten Welt, Chaldäer, Ägypter, Phöniker und Griechen, zu belehren. Die Juden waren damals immer die Lernenden, blieben dabei aber ganz unbekannt, bis sie sich nach Errichtung des Alexanderreiches den Griechen angeglichen hatten. Die im Pentateuch berichteten Abenteuer Abrahams haben den wissenschaftlichen Erklärern die größten Hindernisse geboten, aber, wie Voltaire in durchsichtiger Fiktion behauptet, die Leser müssen diese Erzählungen der Juden, die sie verachten, doch als wahr annehmen, weil die Kirche sie sanktioniert hat. Der Abraham des Pentateuchs ist als Chaldäer gezeichnet, weil es, um in menschlicher und nicht in theologischer Weise zu sprechen, für eine geringwertige und barbarische Nation, die auf den engen Raum Kanaans beschränkt war, als Ehre galt, einen weisen Chaldäer unter ihren Vorfahren zu haben²¹. Es ist aus Voltaires Lebensgeschichte wohlbekannt, besonders aus dem unerfreulichen Geldhandel mit Abraham Hirschel in Berlin, daß er in der Anwendung seiner Invektiven keinerlei Grenzziehung zwischen den Juden der biblischen Periode und seinen Zeitgenossen vornahm. Als ihm einmal ein sephardischer Jude Pinto eine kritische Erwiderung auf einen antisemitisch gehaltenen Artikel „Juden“ im „Dictionnaire Philosophique“ zusammen mit einem verehrungsvollen Begleitbrief sandte, antwortete Voltaire ebenso höflich, daß er bedauere, den Irrtum begangen zu haben, die Fehlritte von Individuen einer ganzen Nation zur Last gelegt zu haben, und versprach Revision. Er redete seinen Korrespondenten als Mitphilosophen an und gab ihm zu verstehen, daß man in solcher Eigenschaft die Aufdeckung der gefährlichen Seiten der menschlichen Natur als etwas Notwendiges anerkennen müsse. Irgendwelche Folge hat diese Korrespondenz nicht gehabt; der Artikel blieb ungeändert. Der Briefwechsel fiel in das Jahr 1762, als Voltaires deistischer Feldzug gegen die Bibel in voller Stärke eingesetzt hatte²². Wenn wir diese Polemik im Rahmen seines ganzen Werks betrachten, ergibt sich, daß ihr wesentliches *Motiv* doch nicht in der Zone triebhafter Abneigung liegt. Sie ist für Voltaire, wie schon für den englischen Deismus, ein Instrument des Kampfes gegen das kirchlich verfaßte Christentum, das als Erbe des Alten Bundes mit Jehova im Namen der weltumfassenden Gottheit der Naturreligion angegriffen wird. Das in der Freiheit seiner Altersresidenz entstandene Schrifttum, das den Kampf unverhohlen zum Thema hat, macht diesen Zusammenhang völlig klar.

²⁰ H. T. Mason, Pierre Bayle and Voltaire, 1963, S. 25–31; 104–111.

²¹ Kap. 16, 39, 41, 49 Oeuvres complètes ed. Moland, XI, 1930, S. 46 f.; 112 ff.; 118; 147 f. – H. Emmrich, das Judentum bei Voltaire, bietet eine Übersicht über das sehr umfangreiche Material in Voltaires Werken.

²² Oeuvres, XLII, 182 ff.; Th. Bestermann, Correspondence, 1953, Bd. 49, S. 98, 131; dazu H. Graetz, M. G. W. J., Bd. 11, S. 203.

In seinen Betrachtungen über die mittelalterliche Gesellschaft im Zeitalter der Kreuzzüge betont Voltaire, daß die Christen sich für das jüdische Volk interessieren müssen, weil ihre eigene Religion als Ganzes von ihm stammt, und dazu Einzelheiten in Sitten und Gebräuchen. Die Christen sind Juden ohne Beschneidung. In diesem Zusammenhang erwähnt er mit Zustimmung die Klage mittelalterlicher Rabbinen, daß die Kirche ein Volk mit Plünderung und Verhetzung heimsuche, dessen Schriften und liturgische Gesänge sie in ihrem Gottesdienst braucht²³. Die Verbindung beider Motive, die streitende Kirche als böses Erbe aus dem antiken Judentum und die Judenverfolgung als ein Höhepunkt des sinnlosen Fanatismus, der sich gegen das eigene Selbst wendet, bildet einen wichtigen Bestandteil seiner Kampfschriften gegen das Christentum. Die taktische Möglichkeit, das Christentum mit diesem Fanatismus gegen seine Mutterreligion zu belasten, hat an einzelnen Stellen dazu geführt, dem Volk, dessen Bibel der Polemiker mit verstärktem Eifer den Charakter der Heiligkeit und des menschlichen Wertes abspricht, doch einen Platz anzuweisen, der näher an der Vernunft ist, als das Denken und Tun der herrschenden Kirche. In solchem Zusammenhang erscheint Jesus, der zum Vorwand phantastischer Doktrinen und religiöser Verbrechen gebraucht worden ist, gerade in der Schlichtheit seiner dogmenlosen Verkündung, die noch nichts von der streitenden Kirche weiß, als Jude; sogar Paulus hat ihn so gesehen, und die gewaltsam auf ihn gedeuteten Prophezeiungen aus dem Alten Testament beweisen, daß die Verfasser des Neuen Testaments diese Betrachtungsweise überhaupt für selbstverständlich gehalten haben²⁴.

Voltaire sieht die Weiterentwicklung der Christengemeinde zur Großkirche wesentlich als die Wirkung der spätantiken Umwelt. Die doktrinäre Basis dieser Umgestaltung entstand nicht in Rom, dessen frühe Bischöfe Voltaire als unwissende Halbjuden charakterisiert, die nur etwas von der finanziellen Seite ihres Amtes verstanden. Der geistige Prozeß der Dogmenbildung spielte sich in Alexandrien ab. Hier lebten griechisch gebildete Juden, die von ihren Genossen in Jerusalem verachtet wurden, weil sie die Bibel in der Übersetzung lasen; sie sind deshalb zum Christentum übergetreten. In dieser Umwelt, in der der Platonismus mächtig war, wurde Jesus zum Logos, die Bibel zu einer Allegorie, die auf Jesus deutete. Diese Metamorphose gab dem Christentum die Möglichkeit seiner großen Ausdehnung. Es konnte den Menschen dieser Zeit Verheißungen geben, die sie in ihrer Angst vor dem Weltuntergang brauchten. Aber die Machtergreifung der Kirche seit Constantin führte zu einer auf Gewalt beruhenden Gemeinschaftsbildung, von der sich Jesus voll Horror abgewandt haben würde²⁵. Man sieht, daß Voltaire im Zuge dieses Arguments seiner Polemik die Nachwirkung des Pentateuchs gegenüber den aus der Zivilisation der Spätantike wirkenden Kräften zurücktreten läßt.

²³ *Essay sur les moeurs* III, Kap. 103, *Oeuvres*, XII, 162 f.; *Dieu et les hommes*, Kap. 33, *Oeuvres*, XXVIII, 208.

²⁴ Ebendort, S. 203.

²⁵ Kap. 38, S. 224 f.; Kap. 33, S. 203.

Aber er vergaß darüber keinen Augenblick, daß die Entwertung der biblischen Geschichte ein wesentlicher Teil der von ihm geplanten Aufklärung war. In demselben Pamphlet „Dieu et les hommes“ von 1769 erklärt er die Erzählungen vom Ursprung des jüdischen Volkes für ebenso unglaubwürdig wie die entsprechenden Legenden der Römer, Franken und Engländer. Dagegen akzeptiert er als wahrscheinlich die ihm aus klassischen Quellen bekannte Erzählung der ägyptischen Judenfeinde, wonach die Juden ursprünglich arabische Landstreicher waren, die als Plünderer in die Grenzgebiete des Nilandes eindringen und verstümmelt wieder in die Wüste zurückweichen mußten²⁶.

Andererseits hat Voltaire in demselben Jahr 1769 in einem Brief an d'Alembert die Tatsache hervorgehoben, daß die Juden in ihrer Mitte eine Richtung geduldet hätten, die weder an Unsterblichkeit noch an Engel geglaubt habe. Aus dieser Gruppe habe man sogar Hohepriester zugelassen. Diese Tolerierung der Sadduzäer wird hier von Voltaire als etwas ganz Ungewöhnliches dargestellt. Dabei wird sofort hinzugefügt, daß diese Duldsamkeit unter einem barbarischen Volk möglich gewesen ist. Dadurch wird das Argument gegen die Kirche zugespitzt, die in einem wichtigen Punkt der Moral von einem sonst tiefstehenden Volk beschämt werden soll²⁷. Daß aber diese Wendung seiner Polemik mit der Haupttendenz seiner Kritik an der Bibel im Widerspruch steht, ist offensichtlich.

Voltaires Interesse, und das gilt im ganzen auch von seinen deistischen Vorgängern, ist in der Hauptsache nicht darauf gerichtet, das Judentum zu verstehen. Seine Bibelkritik soll letztlich das Christentum belasten. Der Realismus, mit dem die jüdische Volksgeschichte in der Bibel erzählt wird, dient ihm dazu, den Abstand dieser Texte, die die Kirche als Heilige Schrift bewahrt und nachgeahmt hat, von dem Geist humanitärer Aufklärung wieder und wieder nachzuweisen. Auf der anderen Seite wendet er die Leidensgeschichte der Juden gegen die Kirche als den Ursprungsort des Unheils, wenn ein solches Argument für seinen jeweiligen Leser zu passen scheint. Letztlich spiegelt sich in dieser wechselnden Rolle des Judentums in Voltaire's Polemik das Nebeneinander von Zusammengehörigkeit und Gegensatz wider, das das Verhältnis von Synagoge und Kirche seit Paulus beherrscht hat.

III

Die Spätzeit der Aufklärung, in die Voltaire mit seinem letzten Lebensjahrzehnt hineinragt, hat in England mit einer neuen Welle des Klassizismus ein großes Geschichtswerk hervorgebracht, das die Erhebung des Christentums mit einem gewissen Heimweh nach der durch den Untergang der Antike ver-

²⁶ Kap. 14, S. 158; Kap. 39, S. 225.

²⁷ Oeuvres, XL, 126; Lettre IX, Sur les Juifs à S. A. le Prince de Brunswick, Oeuvres, XXVI, 516 (die Überlegenheit der jüdischen Philosophen des Mittelalters).

schwundenen Welt betrachtete. Wir werden sehen, daß sich damit eine Haltung andeutete, die für die geschichtstheoretischen Reflexionen des jungen Hegel sehr bedeutsam geworden ist.

Edward Gibbon (1739–1794) hat in seiner Autobiographie erzählt, wie ihm der Gedanke gekommen ist, der Geschichtsschreiber des Untergangs der antiken Welt zu werden, als er auf der Ruinenstätte des römischen Kapitols saß und von der Stelle, wo sich früher der Tempel des Jupiter erhob, den Vespergesang der Bettelmönche hörte²⁸. In der Ausführung wurde der Text des skeptischen Gelehrten und großen Schriftstellers sehr viel nüchterner als die romantische Sentimentalität dieser Anekdote erwarten läßt. Aber die Absicht, den Aufstieg des Christentums auf eine Weise zu verstehen, die sich scharf von der kirchlichen Denkart absetzte, ist unverkennbar ein wesentliches Motiv des Werkes. Das Zeitalter Trajans und Marc Aurels, in dem vor der Machtergreifung des Christentums der philosophische Gedanke die Regierung der Welt beeinflußte, war für ihn die glücklichste Zeit der Menschheit. Gibbon sieht die Ursache für den Niedergang des römischen Staates und seiner Zivilisation in erster Linie in der Ausdehnung des Reiches, die gleichzeitig das Gefühl der Zusammengehörigkeit und den Trieb zu politischer und militärischer Leistung in der Masse der Untertanen schwinden ließ. Dieser Prozeß war, wie Gibbon betont, lange vor der Zeit wirksam gewesen, in der die Kirche zur Macht im Reiche gekommen war. Aber das Eindringen der neuen Religion in das schon ohnehin geschwächte Gefüge des Imperiums beschleunigte entscheidend den Prozeß des Niedergangs.

Wichtige Abschnitte von Gibbons Werk dienen dem Nachweis, daß die kirchliche Lehre von dem Sieg des Christentums als dem Werk der göttlichen Vorsehung eine unnötige Hypothese darstelle²⁹. Er bestreitet die kirchliche Sicht mit ihren Wunderberichten keineswegs, aber er schiebt sie beiseite, indem er sich ausdrücklich auf die „sekundären“ Ursachen beschränkt und den Eindruck in seinen Lesern erweckt, daß diese zur Erklärung vollständig ausreichen. Die Leute der Kirche haben die Sieg bringende Entschlossenheit, die jeden Kompromiß mit dem Heidentum ablehnte, von den Juden übernommen, nachdem sie deren Glauben von der Beschränkung auf eine Nation befreit hatten. Diese Abwandlung verstieß eigentlich gegen den Wortlaut des von der Kirche kanonisierten Alten Testaments; die mosaische Offenbarung hatte als unabänderlich gelten sollen. Gibbon sah in der unerschütterlichen Überzeugung der christlichen Gemeinde, daß Glaube und Unglaube unausweichliche Folgen für das Schicksal des Menschen nach dem Tode haben müßten, die

²⁸ The Autobiography of E. Gibbon, 1896, S. 302. Über Gibbons Auffassung von Christentum und Antike: *W. Rehm*, Der Untergang Roms im abendländischen Denken, 1930, S. 120–130; *F. Meinecke*, Entstehung des Historismus I, 247–251. Zum Ganzen des Werks: *J. Bernays*, Gesammelte Abhandlungen II, 1885, S. 206–254.

²⁹ The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, ed. *H. Milmann*, 1838, Kap. 15, II, 260, 272, 295, 310 ff., 353 f.

stärkste Waffe in der Auseinandersetzung mit dem Heidentum. Mit der Festigkeit ihres Denkens und Wollens brachten die Christen die Hoffnungen und Befürchtungen, die in einer sinkenden Welt auch bei den Heiden die Individuen bewegt hatten, in eine bestimmt vorgezeichnete Bahn. Ihr siegreicher Jenseitsglaube lenkte die Energien, die in der antiken Gesellschaft noch vorhanden waren, auf ein Ziel außerhalb der Welt des Staates und machte damit den Niedergang des antiken Menschentums endgültig.

Die Kritik an dem überlieferten Geschichtsbild der Kirche hat Gibbon durch Vorbehalte verdeckt, deren Wirkung er durch seine ironische Behandlung sofort wieder aufhob. Das Werk und sein literarischer Erfolg bleiben charakteristisch für die Haltung der englischen Gesellschaft am Ende des Aufklärungszeitalters. Die wachsende Skepsis gegen den optimistischen Glauben an die Macht der Vernunft, der die erste Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts beherrscht hatte, konnte die Aufnahmebereitschaft für eine freigeistige Verteidigung der vorchristlichen Antike nicht herabsetzen.

Es sind zwei Gesichtspunkte, unter denen diese von Gibbon repräsentierte Haltung für den europäischen Hintergrund unseres Problems von Bedeutung gewesen ist. Wir finden einmal bei ihm die ausgesprochene Absicht, das Ganze der Geschichte, einschließlich Kirche und Christentum, als Menschenwerk anzusehen, und zweitens antwortet er von dieser methodischen Voraussetzung aus mit einem entschiedenen Nein auf die Frage, ob die Ablösung des antiken Heidentums durch die biblische Religion als ein Fortschritt anzuerkennen ist. Diese These hat offensichtlich eine erhebliche Bedeutung für die Beurteilung der hebräischen Bibel bei jenen Denkern, auf die der Klassizismus einen mehr oder minder starken Einfluß geübt hat; wir nennen hier nur Hegel am Beginn und Jakob Burckhardt in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Es ist deutlich, daß die Einschätzung des Beitrags, den das Judentum zur Weltgeschichte geliefert hat, sehr wesentlich beeinflußt werden mußte, wenn der Wandel, den das Christentum in die Welt gebracht hat, herabgewertet wurde. Abgesehen von dieser Neubelebung des Streites der Griechen gegen die Juden, bedeutete schon die Umformung der Heilsgeschichte in einen Prozeß, der aus menschlichem Tun und Leiden erklärt werden soll, eine Krisis für die Interpretation des antiken Judentums. Man kann die rationalistische Polemik gegen das Alte Testament als das Ergebnis einer Umstellung von theologischer zu geschichtlicher Betrachtung verstehen, für die die passenden Grundbegriffe noch nicht bereit waren.

IV

Es ist oft bemerkt worden, daß die deistische Polemik, die im Frankreich Voltaires eng mit den Fragen sozialer und politischer Reform verknüpft war, beim Übergang nach Deutschland im wesentlichen wieder eine Kritik der Theologie wurde, soweit solche Absonderung bei der Betonung der Ethik in

der rationalistischen Religionstheorie möglich war. Als solche erreichte sie ihren Höhepunkt in der „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“, die der Verfasser, der Professor am Hamburger Akademischen Gymnasium Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), als Manuskript in seiner Schublade aufbewahrte. Als Lessing 1771 bibelkritische Fragmente aus seinem Nachlaß veröffentlichte, entstand jener berühmte Sturm der Theologen, den der Dichter mit dem Drama „Nathan der Weise“ abschloß. Reimarus stand in seiner Grundtendenz den englischen Radikalen ganz nahe. Die Bedenken gegen die Handlungen der Männer des Alten Bundes hatten ihn davon abgebracht, Theologe zu werden. In Hamburg war er als Professor der orientalischen Sprachen angestellt, und in seiner Bibliothek, über deren Anschaffungskosten sich Tagebucheintragungen erhalten haben, standen zeitweise rabbinische Bücher in erster Linie³⁰. Sein geheimes Manuskript galt dem Nachweis, daß die historische Offenbarung, die die Bibel zu geben beansprucht, der Ethik eines gebildeten Jahrhunderts in keiner Weise genügt. Nur die dem Menschen von Natur geschenkte Vernunft kann ihm den wahren Weg zur Religion weisen. Wenn er die religiöse Bedeutung der hebräischen Bibel mit dem Nachweis der fehlenden Unsterblichkeitslehre und der Unglaubwürdigkeit ihrer Berichte über wichtige Episoden der Geschichte bestritt, so verfolgte er die gleiche Absicht mit seiner Kritik am Evangelium und an den apostolischen Schriften. Mit der These, daß Jesus von seiner Berufung als messianischer König der Juden in der Nachfolge Davids überzeugt gewesen sei und die Apostel gelehrt habe, ihn als solchen zu verkünden, rückte Reimarus das Neue Testament ganz nahe an das Alte. Erst das Zusammenbrechen dieser Hoffnung auf ein wirkliches Königtum mit der Hinrichtung Jesu hat die Jünger veranlaßt, den Begriff eines übernatürlichen Erlösers als Herrn der Endzeit, wie er im Danielbuch vorlag, aufzunehmen und ihn durch Erfindung der Auferstehung für Jesus zu beanspruchen. Mit dieser Interpretation erscheinen beide Testamente gleich unzuverlässig als Tatsachenbericht und ungültig als religiöse Lehre³¹.

Die vorherrschende Richtung der deutschen Aufklärung hat eine andere Lösung des von der Zeit gestellten Problems aufgenommen. Die Kritik am Alten Testament blieb zunächst bestehen, so wie sie seit Ende des siebzehnten Jahrhunderts ausgebildet war. Aber die Anstöße, die man an der christlichen Lehre und der Geschichte der Kirche nehmen konnte, wurden als überlebendes aber überwindbares Erbe der hebräischen Vorgeschichte verstanden. Der Anspruch des Evangeliums, die wahre Religion in Reinheit darzustellen, konnte

³⁰ Lokaler und biographischer Hintergrund: *H. Sieveking*, Karl Sieveking 1787 bis 1847, Lebensbild eines Hamburger Diplomaten, I, 1923, S. 14 f.

³¹ *S. H. Reimarus*, Fragmente des Wolfenbüttler Unbekannten, hrsg. G. E. Lessing, Berlin, 1835. Eine vollständige Ausgabe fehlt, ist aber in Vorbereitung. Eine ausführliche Würdigung der Bibelkritik des Reimarus bei *A. Schweitzer*, Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben Jesu Forschung, 1906, S. 13–26.

jeder Kritik trotzen, wenn man diese Zusammenhänge mit der jüdischen Welt dem eigenen Wesen gegenüber als akzidentell behandelte. Johann Salomo Semler, Professor der Theologie in Halle (1725–1791), hatte diese Anschauung nach ihrer historisch-exegetischen und ihrer religionspolitischen Seite hin ausgearbeitet, bevor ihn im letzten Jahrzehnt seines Lebens Lessings Veröffentlichung aus Reimarus' Nachlaß in eine konservative Abwehrhaltung gegenüber der Kritik trieb³².

Seine gelehrten Studien zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons hatten ihm gezeigt, in den darin enthaltenen Büchern Kern und Schale zu unterscheiden. Auf Grund dieser Einsicht glaubte er imstande zu sein, auf christlichem Grund den Anforderungen des Zeitgeistes zu genügen, ohne dabei „Anstoß und Schaden“ zu verursachen. Zu diesem Zweck sonderte er die Privatreligion des gebildeten Christen von der öffentlichen Religion, in der um der Gesellschaft willen der Lehrgehalt der verschiedenen Konfessionen auf Grund von Verabredungen ein für allemal festgesetzt worden ist. Aber damit ist der praktische Wert der kritischen Arbeit, die das Wesentliche der christlichen Botschaft herausarbeitet, nicht geleugnet. Semler glaubte, daß diese Erkenntnis, offenbar durch einen langen und unmerklichen Erziehungsprozeß, dazu beitragen könnte, das christliche Bewußtsein davon zurückzubringen, jüdische Ideen als göttliche Wahrheiten zu verehren. Denn ein wesentlicher Teil seiner kritischen Arbeit bestand in dem Nachweis, daß die Urheber des Neuen Testaments, in praktisch gerechtfertigter Rücksicht auf das Denken ihrer Umwelt, Vorstellungen aufgenommen hätten, die der echten Botschaft, die sie weitergeben wollten, fremd waren. Die große Menge ihrer jüdischen Zeitgenossen las ihre eigene Bibel in einer Gesinnung, zu der sich schon die Psalmen und die moralischen Lehrsätze der Propheten in Gegensatz gestellt hatten. „Die Nationalordnung und patriotische Gewohnheit äußerlicher Bräuche galt ihnen für den Inbegriff der Religion überhaupt.“ Demgegenüber gab es im Zeitalter des Neuen Testaments auch „verständige Juden“, die ihre Religion vornehmlich danach beurteilten, in welchem Grade sie zur moralischen Besserung und Tugend beitrug. Aber diese Gruppe war klein, wie es nach Semler schon die Natur des alttestamentlichen Kanons als Ganzes mit sich brachte, dessen göttliche Inspiration Semler mit der Begründung leugnete, daß niemand, der diese Sammlung liest, davon moralisch gebessert wird³³. Manche Bücher enthalten „grobe jüdische Vorurteile“, die der echten Lehre des Evangeliums genau entgegengesetzt sind. Der Abstand, den er zwischen der universalen Messiasidee Jesu und dem nationalen Glauben der jüdischen

³² L. Zscharnack, *Lessing und Semler*, 1905; K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*; R. E. f. Pr. Th. u. K., Bd. 14, S. 113 f.; H.-J. Kraus, *Gesch. der historisch-kritischen Erforschung des A.T.*, 1956, S. 93–102.

³³ Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen, 1786, S. 2 f., 5, 24, 26. – *Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanons*, 1771, Teil III, S. 26.

Umwelt setzt, illustriert Semlers Tendenz. Er verdächtigte den Fragmentisten Lessings, der die messianischen Hoffnungen der Evangelien mit dem Glauben an die Wiederherstellung des davidischen Königtums gleichgesetzt hatte, daß er, wenn er auch wohl kein Jude gewesen sei, doch die Sprache eines solchen rede³⁴. Jesus hat den Menschen eine neue Stufe der Religion gezeigt, indem er den jüdischen Partikularismus verwarf, der Abstammung von den Patriarchen, Tempelkult und den privilegierten Besitz der Schrift als Heilmittel ansah. Aber dieser Bruch mit der Vergangenheit ist erst durch Paulus und den Evangelisten Johannes zu klarer Darstellung gekommen. Andere neutestamentliche Schriftsteller haben in ihren echten Text rabbinische Parteimeinungen oder sogar abergläubische Vorstellungen, die sich in ihre Umwelt eingeknistert hatten, aufgenommen. Es war ihnen darauf angekommen, die neu gewonnene Wahrheit jenen Menschen, die ihr Wort zunächst erreichte, dadurch zugänglich zu machen, daß sie sie als Fortsetzung der alten Offenbarung in der Form, in der das jüdische Volk sie damals zu besitzen glaubte, darstellten³⁵. Für uns ist es deutlich, daß Semler durch diese Theorie die Möglichkeit gewann, doktrinelle Verschiedenheiten und starke Abweichungen in den berichteten Tatsachen, wie sie besonders zwischen den Synoptikern und Johannes bestehen, aus einem langsam und mit Rückschlägen verlaufenen Prozeß der Emanzipation des christlichen Schrifttums von der jüdischen Umwelt zu erklären; gleichzeitig konnte er auf diese Weise eine urchristliche Botschaft konstruieren, die vollständig mit den Ideen der Naturreligion übereinstimmte, ohne dabei den guten Glauben oder das religiöse Verständnis der neutestamentlichen Schriftsteller im geringsten anzutasten.

Ganz ähnlich wie Semler mit seiner kritischen Analyse der Bibel, verspricht sich Kant von seiner angewandten Vernunftkritik eine *allmähliche* Umformung der Normen, nach denen Staat und Kirche regiert werden. Seine Religionstheorie geht von der Voraussetzung aus, daß die Gesellschaft in Staat und Kirche zunächst nach den einmal geltenden Gesetzen und Ideen arbeiten muß. Darum setzt er den drei höheren Fakultäten die Aufgabe, als Theologen, Rechtsgelehrte und Mediziner die gültigen Textbücher und Vorschriften (wie die Medizinalordnung) zu interpretieren und die kommende Generation dadurch für ihre Lebensarbeit vorzubereiten. Für die vierte Fakultät aber, die durch freien Gebrauch der Vernunft an Traditionen und geltenden Normen philosophische Kritik zu üben hat, bleibt der Fortschritt durch gesunde Weiterentwicklung als Aufgabe. Daher kann die Religionstheorie des Philosophen die Bibel nicht als Textbuch auslegen, sondern nur zur Illustration ihrer Gedankengänge benutzen. Das geschieht in einem Verfahren, das dem des Theologen analog ist, wenn er die Vernunft braucht, um den Inhalt

³⁴ Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insbesondere vom Zweck Jesu und seine Jünger, 1774, zit. bei P. Gastrow, J. S. Semler, mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing, 1905, S. 218–238.

³⁵ Untersuchung des Kanons, Teil I, S. 42.

der Bibel darzustellen. Bei dem Theologen ist aber, im Gegensatz zum Philosophen, das Schriftwort, nicht das auf die Vernunft gestützte Argument, das Unterscheidungsmittel zwischen Wahr und Falsch³⁶.

Für Kant gehört die vernünftige Religion als Grenzbezirk zur Philosophie. Der Sinn echter Religion liegt in der Verwirklichung der Ethik, die ein Teil des aus der Kraft des Denkens geschöpften Systems ist und hierin ihre völlig ausreichende Begründung findet. Damit ist jede andere Begründung für religiöses Denken und Tun heteronom und damit für Kants Theorie ohne Gültigkeit. Er behandelt Offenbarung und Heilsgeschichte mit Respekt, weil sie in der Wirklichkeit der Gesellschaft als Sanktionen in Kraft sind. Aber als Beweismittel widerstreben sie den methodischen Grundanforderungen der Ableitung aus der Vernunft und kommen daher als solche nicht in Betracht. Kant interessiert sich für die Erweiterung des europäischen Horizonts durch die Völkerkunde als Anthropologe, aber er hält es nicht wie Voltaire für nötig, eine neue universelle Weltgeschichte aufzubauen, um die Bibel aus ihrer zentralen Stellung zu verdrängen. Die Gültigkeit von Vernunftwahrheiten hängt nicht wesentlich von Ansichten über vergangenes Geschehen ab, weder von ihrer Behauptung noch ihrer Widerlegung.

Kants Konstruktionen von historischen Zusammenhängen dienten darum nicht als Beweisgrund sondern zur Veranschaulichung eines Problems; sie waren darum nicht weniger einflußreich. Das gilt ebenso von seinen „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ wie von seiner Einordnung des Judentums, die, wie wir sehen werden, dem jungen Hegel den Anstoß, über Geschichte nachzudenken, gegeben hat. Kants Reflexionen über das Judentum entstehen im Zusammenhang mit seiner Kritik am zeitgenössischen Religionswesen und seinem „Sektencharakter“. Darunter versteht Kant alles, was in dem Antagonismus der Religionsgemeinschaften wirksam ist und damit ihrem eigentlichen Sinn, die Menschheit durch Verwirklichung der Ethik zu vereinen, widerspricht. Für Kant war es die Aufgabe der philosophischen Religionskritik, alles das abzubauen, was in dieser Richtung wirkt. Zu diesem Zweck stellt er die Frage nach dem Ursprung des Sektencharakters im Christentum. Er übernimmt das Material für seine Antwort aus der Bibelkritik des achtzehnten Jahrhunderts. Dabei war es im einzelnen für ihn wesentlich, daß das „écrasez l'infâme“ Voltaires für ihn weder theoretisch noch praktisch in Frage kam. Die Religion der Vernunft sollte aus dem Christentum entwickelt werden. Um so dringender war es, die Elemente zu kennzeichnen, die solcher Idealisierung durch die Philosophie zu widersprechen schienen.

Seine Kritik an der kirchlichen Lehre schnitt tief. Für Kant ist eine Lehre von der Menschwerdung Gottes nur annehmbar, wenn man sie als eine Doktrin von der in Ewigkeit in Gott vorhandenen Idee der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit verstehen darf. Die Vorstellung aber, daß ein wirklicher

³⁶ Der Streit der Fakultäten, 1798, Werke (Akademie Ausg.) VII, 21–29.

Mensch eine zweite göttliche Natur besessen hat, muß ganz aus der Reichweite der philosophischen Theorie bleiben. Ein solches Dogma schließt die Möglichkeit aus, Jesus als ein moralisches Vorbild lebendig werden zu lassen; niemand wird annehmen, daß Menschen so handeln können wie Gott. Dazu kommt noch die Schwierigkeit, daß, vorausgesetzt solche Vereinigung von Gott und Mensch sei möglich, die Gottheit nicht alle, sondern nur einen Menschen damit begnadet hat. Damit ist das wesentlichste Dogma der Kirche beiseite gestellt, weil es nichts zur ethischen Erziehung des Menschen beiträgt³⁷. Die gleiche Absicht liegt Kants Kritik am Alten Testament zugrunde. Die geplante Opferung Isaaks war ein stehendes Thema der Deisten in ihrer Charakteristik des Alten Testaments gewesen. Kant spricht von dieser „Mythe“ als einem Beispiel dafür, daß der Mensch, der eine göttliche Stimme zu hören glaubt, solche Erfahrung aus seinem moralischen Bewußtsein prüfen sollte. Für Abraham hätte die Gewißheit, daß er einem Befehl zur Tötung seines eigenen Sohnes nicht folgen dürfe, unendlich größer sein müssen als seine Annahme, eine göttliche Stimme zu vernehmen³⁸. Die Lehrmethode der apostolischen Zeit ist von der Voraussetzung ausgegangen, daß solche Geschichten des Alten Bundes als symbolische Vorbilder dessen, was im Neuen vor sich geht, angesehen werden müssen. Darum dringt, wie Kant meint, auch die theologische Fakultät seiner eigenen Zeit darauf, solche Erzählungen als Teil der göttlichen Offenbarung, als Gegenstand des Glaubens anzusehen. Die Apostel wollten mit dieser Betrachtungsweise das jüdische Volk mit seiner Vorliebe für den alten Glauben über dessen bevorstehendes Ende trösten, um es damit für den neuen zu gewinnen. Solche Lehrweise hat Sinn nur als Vehikel für den wahren Glaubensinhalt und ist ihrer Natur nach zeitbedingt; sie darf darum mit der wahren Glaubenslehre nicht vermengt werden³⁹.

Das alles bedeutet, daß Kant jene Elemente des Christentums, die für die Kirchenpolitik maßgebend waren, aus einer Anpassung an das antike Judentum ableiten möchte, das für ihn nicht so sehr eine Religion als eine Gemeinschaft von stammverwandten Menschen darstellt, die durch die mosaische Verfassung zu einer Einheit geworden sind. Diese Betonung des politischen Faktors im sinaitischen Bund war, wie wir sahen, von Spinoza in die deistische Polemik gegen das Alte Testament gekommen und wird Kant wahrscheinlich sowohl unmittelbar im Text des Theologisch-Politischen Traktats wie als Argument der Deisten erreicht haben. Kant räumt ein, daß jüdische Individuen ihre persönliche Religion in die ihnen auferlegte äußere Lebensform gelegt haben. Aber die ganz auf Befehl und Gehorsam gestellte Ordnung des äußeren Verhaltens, die Kant in der mosaischen Gesetzgebung findet, bedeutet für ihn durchaus keinen religiösen Glauben. In dem Fehlen des Unsterblichkeitsglaubens im Pentateuch sieht er eine Bestätigung dieser Auffassung. Moses beschränkte sich auf Gebote, deren Erfüllung durch Androhung greifbarer

³⁷ Ebendort, S. 38 f.

³⁸ S. 63.

³⁹ S. 37 f., 65 f.

Maßnahmen erzwungen werden konnte, weil es sich bei ihm darum handelte, Fügsamkeit in einer politischen Organisation zu erreichen⁴⁰.

Hier ist seine Beeinflussung durch die Diskussionen um den englischen Deismus besonders deutlich. Bischof Warburton (1698–1778) hatte als ein wichtiges Thema seiner Verteidigung des göttlichen Charakters der sinaitischen Gesetzgebung das Motiv behandelt, um dessentwillen Moses diese Doktrin von Lohn und Strafe nach dem Tode seinem Volke verschwiegen habe. Der Bischof nahm an, daß der Gesetzgeber sich wohl bewußt war, daß eine solche Lehre einen wichtigen Teil seiner Verkündigung gebildet haben würde. Nach seiner These hatte Moses durch höhere Eingebung Kenntnis davon gehabt, daß Gott für einen gewissen Zeitraum ausschließlich bei den Israeliten Lohn und Strafe in *diesem* Leben austeilen würde. Die Erfahrung dieses Zustandes würde bei dem jüdischen Volk vollständig ersetzen, was sonst im religiösen und gesellschaftlichen Leben durch Jenseitserwartung erzielt werden soll. Das Buch Hiob mit seiner Frage nach dem Leiden des Gerechten entstand, als diese Epoche abgeschlossen war⁴¹. Für Kant mußte dieser Versuch, die Göttlichkeit der Sinai-offenbarung zu retten, eine Herausforderung sein, solche biblische Theologie durch eine philosophische zu korrigieren. Für ihn ist das Fehlen des Unsterblichkeitsglaubens im jüdischen Gesetz der abschließende Beweisgrund dafür, daß das Judentum eine politische Gemeinschaft darstellte, deren Verfassung auf die Erhaltung seiner Sonderexistenz auch unter den ungünstigsten Bedingungen gerichtet gewesen ist. Er zieht daraus eine sehr weitgehende Folgerung: Christentum als ein Glaube, der die Möglichkeit in sich trägt, zur Religion der ethischen Bildung zu werden, hat keinen wesenhaften Zusammenhang mit dem Judentum. Das Verhältnis dieser beiden Erscheinungen der Geschichte beruht auf dem zeitlichen Nacheinander; die ältere ist die Entstehungsursache der jüngeren. Kant gibt an dieser Stelle eine Zusammenfassung⁴² der Kirchengeschichte, gesehen von seiner Idee der wahren Religion. Seine Skizzierung der Papstmonarchie, der Kreuzzüge, der Kriege und Aufstände infolge des Streites der Konfessionen, zeigt keinerlei apologetischen Zug. In allen diesen Ereignissen sieht Kant die Auswirkungen jener Anschauungen, die das Christentum zu einem „Sektenglauben“ gemacht haben. Kirchliche Einrichtungen, die Bibel und jene Traditionen, nach denen sie ausgelegt werden soll, sind nicht Mittel der moralischen Erziehung geblieben, sondern Selbstzweck geworden. Dieser Stand der Dinge geht auf die Tatsache zurück, daß das junge Christentum, als es dem Judentum gegenübertrat, eine konkurrierende Nachahmung eines messianischen Glaubens geworden ist; das bedeutet eine Sekte, die ihren Anhängern das Heil versprach. Alle Religionsstreitigkeiten der Kirchen beruhen

⁴⁰ Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Werke, (Akademie Ausg.) VI, 125 ff.

⁴¹ Warburton, Divine Legislation of Moses, Works, I, 200 f. besprochen bei L. Stephen, Engl. Thought, I, 356–358.

⁴² Werke VI, 125.

auf einer weiteren Teilung in Abarten. Auf diese Weise konnten die jeweils gültigen Satzungen nicht die Evidenz universeller Gültigkeit gewinnen. Es blieb bei einer Art von Volksglauben, der auf Satzungen von beschränkter Gültigkeit gegründet war. Erst die Gegenwart bietet eine Hoffnung, daß das Neue, dessen Durchbruch Kant im Evangelium sieht, die Wirklichkeit gestalten wird⁴³.

In diesem Zusammenhang kommt Kant auf die Fortdauer des Judentums zu sprechen. Für ihn, wie für Spinoza, ist diese ungewöhnliche Erscheinung auf die Tatsache zurückzuführen, daß die mosaische Verfassung wirksam geblieben ist, nachdem der Staat, dem sie als Grundlage dienen sollte, zerstört worden war. Dadurch wurde die Hoffnung auf eine politische Wiederherstellung in einer messianischen Zukunft lebendig gehalten. Es besteht darum kein Anlaß, an dieser Stelle das Eingreifen einer Wunder wirkenden Vorsehung zur Erklärung heranzuziehen, zumal eine solche Verursachung auf zwei ganz entgegengesetzte Weisen gedeutet worden ist, deren einzige Übereinstimmung die Unbeweisbarkeit ist. Die erste Auslegung sieht in dieser fortwährenden Sonderexistenz eines zerstreuten Volkes den Beweis, daß Gott einst sein Reich auf Erden wiederherstellen wird. Die entgegengesetzte Beurteilung liest dieselbe Tatsache einer fragmentarischen Verfassung, die ohne das zugehörige Land weiter existiert, als eine Heimsuchung des Himmels an einem Volk, das einem politischen statt einem ethischen Messianismus gedient hat. Demgegenüber findet Kant eine natürliche Ursache dieses geschichtlichen Phänomens in der Heiligen Schrift, die nach dem Babylonischen Exil Besitz des ganzen Volkes wurde. Erst seit dieser Zeit sind die Juden die Nation des Gesetzes geworden. Kant bringt an dieser Stelle die merkwürdige Hypothese, daß zu gewissen Zeiten für bestimmte Gruppen durch die Schicksale in der Zerstreuung der Besitz der Bibel verlorengegangen sei. In solchen Fällen hätte die christliche oder mohammedanische Umwelt mit ihrem Interesse am Alten Testament die Möglichkeit geboten, das alte Erbe aus der fremden Überlieferung wieder herzustellen. Kant möchte auf diese Weise erklären, warum sich die Hauptsiedlungsgebiete der Juden in christlichen oder islamischen Ländern befinden⁴⁴.

Diese Konstruktion der Religionsgeschichte mit ihrer eindeutigen Beiseitstellung des Judentums hat nicht nur für Hermann Cohen ein tief persönliches Problem geschaffen. Kants Haltung ist auch weiterhin als ein Paradoxon empfunden worden, das nicht nur die neukantischen Schulen angeht. Schon zu seinen Lebzeiten und mit seinem Wissen hatte seine Philosophie jüdische Menschen beeinflusst, die den Weg zum zeitgenössischen europäischen Denken suchten, und diese Beziehungen sind während des neunzehnten Jahrhunderts im deutschen Judentum in ziemlicher Breite wirksam geblieben. Kürzlich hat

⁴³ VI, 130 f.

⁴⁴ VI, 136, Anm. Die Parallele bei *Spinoza*, *Tractatus Theol.-Polit.*, Kap. 3., Ende.

H. Graupe in einer Studie, die das Ganze dieses Problemkreises überblickt, die Theorie vorgebracht, daß Kant, der seine zwei wichtigsten Religionsschriften unter dem Schatten des Wöllner Regimes – während seiner Herrschaft und unmittelbar nach dem Ende – veröffentlicht hat, nur „Judentum“ schrieb, während er wirklich christliche Orthodoxie meinte⁴⁵. Man kann gegen diesen Lösungsversuch sofort einwenden, daß neben der Kritik am Judentum Kants Verwerfung der kirchlichen Rechtgläubigkeit als Glaubensideal ganz unverhohlen ausgesprochen wird. Vor allem aber scheint es wesentlich, daß Kant hier mit seiner Haltung in einer Überlieferung steht, die mit dem englischen Deismus tief ins achtzehnte Jahrhundert heraufreicht und im siebzehnten Hobbes und Spinoza als Wegbereiter hat. Andererseits ist es zweifellos richtig, daß die in der ganzen Bewegung als Mittel der Polemik ausgebildete Bibelkritik dem Vorwurf der Blasphemie in geringerem Maße ausgesetzt war, wenn sie sich hauptsächlich gegen das Alte Testament richtete. Die kirchliche Tradition mit ihren zwei nach dem Grade ihrer Spiritualität abgegrenzten Stufen bot einen gewissen psychologischen Ausgangspunkt.

Aber die Angriffsrichtung der Aufklärung gegen das Judentum wird durch diese taktische Erwägung nicht wirklich erklärt; gerade die nüchterne und durchdachte Formulierung dieser Haltung bei Kant macht den Gegensatz deutlich, der im achtzehnten Jahrhundert zwischen der als Lösung wichtiger Zeitprobleme empfundenen Vernunftreligion und der auf die sinaitische Gesetzgebung gebauten Lebensform gesehen wurde. Die Deisten hatten die Absicht, den Kampf um die *Macht* in der religiösen Sphäre auszurotten; Voltaire wollte einen Glauben, der den Bestrebungen auf Humanisierung der französischen Gesellschaft als Antrieb dienen könnte; Kant sah in der philosophischen Revolution, die er vollzogen hatte, ein Mittel, die kirchliche Tradition in ein Instrument ethischer Bildung zu verwandeln. Die Abstraktion von der Wirklichkeit des Judentums, auf der seine Auffassung, wie die seiner Vorgänger, beruhte, war von zwei Aspekten beherrscht. Einerseits sah er die sinaitische Gesetzgebung als die heteronome Begründung einer Lebensart an, die mit ihrem ausgearbeiteten Ritual eine Menschengruppe in dauernder Absonderung hielt. Der zweite Gesichtspunkt war der Anspruch auf ausschließlichen religiösen Wahrheitsbesitz; die Kriege der Israeliten gegen die Kanaaniter galten in diesem Zusammenhang als Symbol für die historischen Folgen dieser Glaubenshaltung. Für uns ist der Ursprung dieser Denkmotive in den geschichtlichen Zusammenhängen der Aufklärung offensichtlich. Hier lagen die Voraussetzungen seines eigenen geistigen Daseins. Dadurch war er an der Beobachtung gehindert, daß die komplexe Struktur des Judentums theologische Grundbegriffe enthielt, die seiner eigenen Interpretation

⁴⁵ Kant und das Judentum, Z. f. R. u. G., Bd. 13, 1961, S. 308–333, besonders S. 317. Der Aufsatz nimmt mit der Erfahrung eines halben Jahrhunderts das Problem wieder auf, über das Julius Guttman 1908 seinen gleichnamigen Vortrag veröffentlicht hat.

des Christentums näher standen als die entsprechenden Dogmen der kirchlichen Tradition.

Man kann schwerlich Spinozas Wendung gegen die väterliche Religion für diesen Stand der Dinge verantwortlich machen. Es scheint mir allerdings unwahrscheinlich, daß die Übereinstimmungen in den Argumenten nur auf einer *Analogie* in der Beweisabsicht beruhen; sie sind zu konkret, und Spinoza war zu wohlbekannt, als daß man unmittelbare Benutzung des Theologisch-Politischen Traktats ausschließen könnte. Kant hat den Vorgänger in der Geschichte der großen Denker nicht geliebt, und dessen Wort hatte als solches keine Autorität für ihn gehabt. Aber der Traktat bekämpfte die Möglichkeit, das Alte Testament als Grundlage eines theokratischen Regimes in Geltung zu erhalten. Diese Tendenz entsprach genau den Voraussetzungen, mit denen Kant *ohnehin* diese Fragengruppe behandelte. Deshalb war Spinozas pantheistische Metaphysik in der Ethik keine Scheidewand zwischen ihm und dem Traktat. Der gleiche Tatbestand schließt aber auch die Urheberschaft Spinozas für das Ganze der gegen das Judentum gerichteten Tendenz aus. Kant hat den optimistischen Glauben seines Jahrhunderts, daß die Freiheit des Gedankens die Kraft haben würde, das bessere Ich des Menschen zur Herrschaft zu bringen, geteilt und in der Bestimmtheit begrifflichen Denkens ausgedrückt. So empfand er die Forderung, daß die Vorstellungen primitiverer Jahrhunderte, die durch den verwickelten Gang der Kirchengeschichte an der Macht geblieben waren, beseitigt würden, als logisch begründbare Notwendigkeit. Er hat dabei die zeitgenössischen Nachkommen des biblischen Volkes, mit denen er so viel mehr persönlichen Kontakt hatte als die große Mehrzahl seiner akademischen Kollegen, nicht ganz vergessen. Ein Stand der Dinge, in dem Satzungen und Einrichtungen der Kirchen nur noch als Vehikel zur Besserung des Menschen betrachtet würden und nicht mehr als Selbstzweck, eröffnete für ihn die Möglichkeit, daß Katholik und Protestant, ohne ihre ererbten Gemeinschaften zu verlassen, sich als Glaubensbrüder betrachten könnten. Unter solchen Umständen, fügt er hinzu, wäre es vorstellbar, daß auch die Juden in diese Gemeinschaft eingereiht werden, ohne daß man die „Trümmerei“ ihrer Massenbekehrung zum Christentum als verwirklicht voraussetzt. Kant denkt sich ihre Zukunft in einer jüdischen Kirche, die mit den Prinzipien des Evangeliums übereinstimmt, ohne ein Bekenntnis zu Jesus als dem Messias, aber unter Aufgabe des alten „Kleides“, das heißt der mosaischen Satzungen. Kant zitiert für einen solchen Kurs, den er selbst als die Euthanasia des Judentums bezeichnet, den entsprechenden Vorschlag von Lazarus Bendavid, den er für einen sehr guten Kopf dieser Nation erklärt, als den einzigen Weg, auf dem „dies Volk, ohne sich mit anderen Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohl gesittetes und aller Rechte des bürgerlichen Zustands fähiges sich bemerkbar machen würde“⁴⁶.

⁴⁶ Streit der Fakultäten, Werke VI, S. 52. Er erwähnt dort die Lehre aus Mendelssohns Jerusalem vom Judentum als offenbartem Gesetz, das nur durch Gottes

V

Diesen Vertretern der deutschen Aufklärung gegenüber gilt Herder (1744 bis 1803), der Kritiker und Kulturphilosoph aus dem Geist von Sturm und Drang, mit Recht als der eigentliche Begründer eines tieferen Verständnisses für die Eigenart der biblischen Literatur. In seinen Betrachtungen über den „Geist der hebräischen Poesie“ hat er im biblischen Schrifttum eine ursprüngliche Schöpfung aus der Jugend der Menschheit entdeckt, die für immer ihren Wert behalten wird. Er sieht sie zusammen mit Homer und der als Denkmal keltischen Altertums anerkannten Fälschung Ossian als klassische Dokumente jener Welt, in der der Mangel an gesellschaftlicher Sicherheit und guten Sitten das Glück der Völker beeinträchtigte, aber ihrer poetischen Kraft Antrieb und Stoff gab⁴⁷. In diesem Sinn wendet sich Herder gegen die moralische Kritik der Aufklärung an der israelitischen Volksgeschichte und an den Gewalttaten ihrer Helden. Herder betont, daß solche Zensuren ganz und gar die Umstände beiseite lassen, unter denen diese Männer der biblischen Zeit gelebt haben. Als Jakob vor seinem Tode den Söhnen das Land verhiess, dachte er dabei für sie an ein friedliches Hirtendasein, wie er es selbst geführt hatte. Aber die Ereignisse nahmen einen ganz anderen Verlauf. Als Jakobs Nachkommen nach Kanaan kamen, waren sie Träger der sinaitischen Gesetzgebung geworden, die ihrer Natur nach jedes Zusammenleben mit den Ureinwohnern des Landes ausschloß. Darum blieb dem biblischen Volk keine Wahl, sie mußten das barbarische Kriegerrecht jener Zeit gebrauchen, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen wollten⁴⁸.

Herder hat diese Verteidigung der hebräischen Bibel in demselben Jahrzehnt, den achtziger Jahren, verfaßt, während dessen er an den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ arbeitete. Aber der Leser dieses Werkes, der zu dem kurzen Paragraphen über das antike Judentum kommt, wird kaum den Eindruck vermeiden, daß hier der Universalhistoriker eine andere Sprache redet als der Mann, der als literarischer Kritiker die Sache der biblischen Literatur als eine Angelegenheit der Menschheit geführt hatte⁴⁹. Zwar wird dem hebräischen Schrifttum auch an dieser Stelle ein Vorzug vor dem Zend-Avesta der Perser und dem Koran der Mohammedaner zugesprochen, aber diese Feststellungen gehen nicht über die einfache Behauptung hinaus und zeigen nichts von dem einführenden Enthusiasmus der literarischen Schrift. Als zusätzlicher Nutzen wird die allgemein verständliche Art erwähnt, in der die Schrift den Ursprung der Welt und der Menschen erzählt und in

Willen abgeschafft werden könne, als einen Rat der „Klugheit“; die Christen sollen zuerst das „Sektenhafte“ in ihrer Religion abschaffen. Kant findet in dieser Stellungnahme eine große Härte Mendelssohns gegen seine Glaubensgenossen.

⁴⁷ Werke, hrsg. Suphan, XII, 168 (Richterzeit); Reisejournal, Werke I, 442–443.

⁴⁸ XII, 126, S. 6.

⁴⁹ Teil III, Buch 12 § 3. (Hebräer). Werke XIV, S. 58–63.

einigen Büchern eine reine Sittenlehre darbietet; davon ist der Schaden abzuziehen, der durch Verkennung der historischen Bedingtheit biblischer Doktrinen entstanden ist.

Im ganzen findet Herder bei diesem universalhistorischen Überblick die kulturelle Bilanz des Volkes während der Zeit seiner nationalen Existenz dürftig. Weder als Staatsvolk noch in der Kriegführung haben die Juden besondere Leistungen aufzuweisen; auch in den bildenden Künsten und in den Wissenschaften sind sie in keiner Weise hervorgetreten. Wenn man von den Regierungen Davids und Salomons absieht, verläuft die politische Geschichte des Volkes in einem ununterbrochenen Elend. Es fand sich niemand, der die sinaitische Gesetzgebung den Bedürfnissen des Landes und der Zeit angepaßt hätte. Das Gesetz Mosis, das ein Gesetz der Freiheit hatte sein sollen, wurde zu einer Regel für Sklaven. Dieser Abschnitt über das antike Judentum enthält keine Reflexion über seine Stellung in der Religionsgeschichte, ein Thema, das auch in dem Abschnitt über die Entstehung des Christentums nur in sehr begrenztem Umfang behandelt wird.

Es ist deutlich, wie sehr Herder bei seinem Übergang aus dem Bereich der literarischen Kritik in das Feld der Universalgeschichte unter dem Einfluß der Historiographie steht, wie sie die Aufklärung ausgebildet hatte. Der ferne und vorderasiatische Osten, Griechenland, Rom, die germanischen Reiche der mittelalterlichen Christenheit und ihre Auseinandersetzung mit dem Islam waren die großen Blöcke, aus denen sich dieses Geschichtsbild aufbaute, in dem für ein kleines orientalisches Volk nur spärlich Raum und Ideen zur Verfügung standen. Die Gegenwirkung gegen die Herrschaft der kirchlichen Interpretation, die die universalhistorische Macht der Civitas Dei in der christlichen Welt mit der biblischen Geschichte verbunden hatte, blieb einflußreich auch in einer Generation, deren geistige Erfahrungen die Grenzen der Aufklärung überschritten hatten. Die Idealisierung des Fernen Ostens, die die Aufklärung in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts von der Missionspolitik der Jesuiten übernommen hatte, konnte in den folgenden Jahrzehnten der wachsenden Kenntnis nicht standhalten⁵⁰. Der Klassizismus des ausgehenden Jahrhunderts, wie wir ihm bei Gibbon begegneten, füllte die Lücke, und so behielt das säkularisierte Bild der Aufklärung in seinen Hauptzügen seine Gültigkeit.

VI

Der junge Hegel (1770–1831) hat sein Nachdenken über Religion und Geschichte im Bannkreis dieser Probleme angefangen. Der Tübinger Stiffter am Ende seines theologischen Kurses und Lehrer im Hause der Berner Patrizier (1793–1796), deren Vetternpolitik er verachtete, hat sich auf diesem

⁵⁰ E. Schulz, Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke, 1958, S. 67 f.

Feld nicht weit von der Denkart des Aufklärungsjahrhunderts entfernt. Er glaubte mit Kant an das Gute, das aus der freien Entscheidung des Willens kommt und maß an diesem Ideal die Gesetzlichkeit und Konvention, die er in seiner Kirche an der Herrschaft zu sehen glaubte. Die Frage, wie es möglich gewesen sei, daß solche Richtung in einer Institution die Oberhand bekommen konnte, die das Evangelium als Ursprung und Grundlage ihres Daseins beanspruchte, steht am Anfang seines Nachdenkens über geschichtliche Prozesse. Damit ist schon fast erklärt, warum er aus dem Erbe der Aufklärung das Bild des antiken Judentums übernahm, wie es im Dienst des Kampfes gegen die Anstaltskirche vom Deismus ausgebildet worden war.

Obwohl Hegels Stellung zum Christentum sich während des zweiten Abschnitts seiner Hauslehrerzeit, die er in Frankfurt zubrachte, wandelte (1797 bis 1800), hat sich das Bild vom Judentum, wie er es ursprünglich für sich entworfen hatte, nicht verändert, sondern nur noch schärfer ausgeprägt. Das mag damit zusammenhängen, daß er schon in seiner Frühzeit Begriffe der Aufklärung nicht einfach übernommen sondern intensiv durchdacht hatte. Er wollte auch das ihm Antagonistische in seinem Sinnzusammenhang sehen. Das Judentum – auch bei ihm, wie vorher bei den Deisten, ist damals das Alte Testament und sein Einfluß, nicht die zeitgenössische Judenheit der tiefere Anlaß seines Interesses – repräsentierte für ihn Kräfte der Hemmung, die er zu jener Zeit in der christlichen Umwelt und vielleicht in seiner eigenen Person wirksam fühlte. Die Entwicklung seines Systems hat dann für Hegel die Beziehungen geändert, in denen er die Ideen der hebräischen Bibel ursprünglich gesehen hatte; aber ihr Bild blieb im wesentlichen so, wie er es in der Frühzeit geprägt hatte⁵¹.

Man hat kürzlich zugleich mit einer starken Betonung der Bedeutung Hegels für die Entwicklung der Anschauungen vom Judentum die Wichtigkeit dieser *Frühschriften* bestritten, weil Hegel sie unveröffentlicht gelassen hat⁵². Mit solcher Beurteilung ist sicherlich die Kontinuität in Hegels Begriffsbildung und die daraus erwachsene Wirkung von ungedruckten Studien in Gespräch und Lehre unterschätzt. Vor allem aber würde bei einem Denker dieses Ranges eine solche Schriftengruppe auch als historische Quelle wichtig bleiben, wenn ihr Verfasser im Lauf seiner Entwicklung die in ihr enthaltenen Gedankengänge völlig abgebrochen hätte. Auch originelle Gedanken entstehen nicht im

⁵¹ Diese Fortdauer der wesentlichen Beurteilung der jüdischen Religion im Wandel der Systeme ist mit Recht betont bei N. Rotenstreich, *Hegel's Image of Judaism*, *Jewish Social Studies*, Bd. 15, 1953, S. 33–52, besonders S. 42 f. – Seitdem hat H.–J. Schöps, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, *Z. f. R. u. G.*, Bd. 7, 1955, S. 27 bis 33 diesen Problemkreis in den Begriffen einer theologischen Auseinandersetzung mit Hegels emotionellen Reaktionen gegenüber der alttestamentlichen Religion behandelt, während Schulin Hegel in allen Einzelheiten in die Geistesgeschichte seines Zeitalters eingeordnet hat.

⁵² E. Fackenheim, *Samuel Hirsch und Hegel*: in A. Altmann (Hrsg.) *Studies in Nineteenth Century Jewish Intellectual History*, 1964, S. 175.

luftleeren Raum, sondern weisen auf Probleme hin, die in der geistigen Umwelt ihres Urhebers zur Lösung drängen. Der junge Hegel hat mit seinen religionsgeschichtlichen Versuchen die Wertungen des europäischen achtzehnten Jahrhunderts aufs schärfste herausgearbeitet und damit den Hintergrund beschrieben, von dem das universalhistorische Denken des folgenden Jahrhunderts sich in Gegensatz, Abwandlung und Fortsetzung abhebt.

Unfreiheit der Geister ist der Oberbegriff, in dem man Hegels Kritik an seiner Zeit zusammenfassen kann. Das ist genau derselbe Vorwurf, den Spinoza und die Deisten im Sinn hatten, wenn sie ihre Argumente gegen die sinaitische Gesetzgebung formulierten. Auch der Absolvent des Tübinger Stifts, in dessen Kritik an der Bibel sich der Philosoph vorbereitete, sah durch das Christentum den Geist des Sinai auf die Moderne wirken⁵³. Der Sinn jüdischen Daseins war die Absonderung ihrer Gruppe von allem fremden Einfluß. Diese Absicht war in einem Lande wie Palästina, durch das die Handelsstraßen der damaligen Welt gingen, nicht leicht zu erreichen. Diese Schwierigkeit wuchs, als die Römer das jüdische Territorium in ihr Reich einverleibten, und die Krisis für die dauernde Erhaltung der jüdischen Sonderexistenz erreichte ihren Höhepunkt im Jahre 70 mit dem Zusammenbruch der politischen Organisation. Aber die längst vorbereitete Abwehr erwies sich als wirksam. Der Dienst, den das jüdische Volk seinem eifersüchtigen Gott schuldig zu sein glaubte, verlangte den Vollzug unzähliger Handlungen, die keinen anderen Sinn hatten als den Gehorsam gegen das göttliche Wort zu bewähren. Eine solche Gestaltung des alltäglichen Lebens, in dem Tugend und Gottesdienst mit dem Vollzug an sich sinnloser Formeln gleichgesetzt waren, mußte, wie Hegel betont, einen Geist schaffen, der in der Bewahrung auferlegten Gesetzes aufging⁵⁴.

Die starke jüdische Sektenbildung des neutestamentlichen Zeitalters bewies, daß dennoch der menschliche Trieb nach Freiheit noch nicht völlig erloschen war. Hegel erklärt die Erscheinung Jesu aus solchem Widerstand, den ein verbleibender Rest von Individualismus noch zu leisten imstande war. Die evangelische Predigt erscheint in den frühen Manuskripten als eine Verteidigung des freien sittlichen Willens gegen die Ansprüche einer heteronomen Gesetzgebung. Aber ein solcher Versuch wäre in der Welt des jüdischen Volkes

⁵³ Der briefliche Meinungs-austausch des Tübinger Freundeskreises spricht den aktuellen Hintergrund des theoretischen Fragens aus. So Hegel an Schelling Januar 1795, *J. Hofmeister*, Hegel, Briefe I, 1952, S. 16: Die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern, solange ihre Profession mit weltlichen Vorteilen verknüpft in das Ganze des Staates verwebt ist. Aber ich glaube, es wäre interessant, die Theologen, die kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres gothischen Tempels herbeischaffen, in ihrem Ameisenwerk so viel als möglich zu stören.

⁵⁴ Die Positivität der christlichen Religion, 1796, Theologische Jugendschriften hrsg. *H. Nobl*, 1907, S. 224. – Etwa vier Jahre später hat er in Frankfurt seine Reflexionen über die soziale Funktion des jüdischen Gesetzes weiter ausgearbeitet. *Nobl*, S. 148, 371.

nicht denkbar gewesen, wenn die Sache der sittlichen Freiheit nur auf Grund der Vernunft gepredigt worden wäre. Jesus mußte die Autorität seiner Person betonen; zu diesem Zweck begründete er einen Geltungsanspruch auf dem Messiasglauben seiner Umwelt. Damit aber war der Weg eröffnet, auf dem das Christentum eine „positive Religion“ wurde, in der die Freiheit durch die Satzung verdrängt wurde. Jesu Rede wurde *Gebot* des Neuen Bundes⁵⁵. Ein Vergleich zwischen Jesus und Sokrates illustriert die Weltansicht, aus der diese Kritik der Bibel erwachsen ist. Jesus hat einen *fest begrenzten* Kreis von Schülern erwählt. Durch diese Auswahl schuf er die Autorität, die sie in seiner Nachfolge ausübten. Sein Ruf trennte die Jünger von dem Alltagsleben der Gemeinschaft. Jünger zu sein wurde das Wesentliche in ihrem Glauben. Um Sokrates dagegen sammelte sich ein offener Kreis von Freunden, die in Tun und Gebaren dieselben blieben, die sie von Natur waren. Aber der Umgang mit Sokrates hatte ihr Wesen bereichert, und auf diese Weise dem Beitrag der jüngeren Männer zum öffentlichen Leben, der in seiner Art unverändert blieb, einen höheren Rang gegeben. Sie blieben Individuen; auch wenn sie als Folger ihres Lehrers Schulen gründeten, spiegelten diese die ungebrochene Eigenart ihrer Urheber⁵⁶.

An dieser Stelle wird es deutlich, an welchem Ideal damals Hegel, der Freund Hölderlins, die Bibel und seine von ihr beeinflusste Gegenwart gemessen hat. Das Ideal freier Menschlichkeit hatte für seinen Glauben in der Welt der griechischen Stadtstaaten Wirklichkeit besessen. Jenes Heimweh nach der untergegangenen Welt der Antike, das wir in der Spätzeit des achtzehnten Jahrhunderts bei Gibbon fanden, ist ein Grundmotiv der historischen Wertsetzung in dieser ersten Periode von Hegels Entwicklung. Seine Kritik an der Bibel, die aus der jüdischen Gesetzesreligion eine Karikatur macht, hat ihren eigentlichen Sinn in Hegels Glauben an ihr Fortleben im Christentum als ein

⁵⁵ *Nobl*, S. 208: Die Christen sind wieder dahin gekommen, wo die Juden waren, das Charakteristische der jüdischen Religion, die Knechtschaft unter einem Gesetze . . . findet sich auch in der christlichen Kirche. – Im Zusammenhang mit der Erörterung des jüdischen Glaubens an den Messias, der, wie Hegel annimmt, erst durch die Hoffnungslosigkeit der politischen Wirklichkeit mächtig wurde, steht der Lobpreis für den Kampf, mit dem die Juden ihre Staatlichkeit im Jahr 70 verteidigt haben. *Nobl*, S. 224: Das geschichtliche Urteil wird sie über Karthago und Sagunt stellen und höher als Griechenland und Rom, deren Städte überlebten, wenn wir den Sinn, was Unabhängigkeit eines Volkes bedeutet, nicht verloren hätten. – Dies Urteil war für Hegel in vollkommener Übereinstimmung mit jener theologischen Charakteristik, die er von seiner Frühzeit an bis in die Berliner Vorlesungen hinein als „Religion der Erhabenheit“ festgehalten hat: Philosophie der Religion XIII, 97: Mit der Vorstellung Gottes als Herrn hängt es zusammen, daß sich das jüdische Volk dem Dienst Gottes ganz hingegeben hat, daraus erklärt sich auch diese bewundernswerte Fähigkeit, die nicht Fanatismus des Bekehrens war . . . sondern Fanatismus der Hartnäckigkeit, sie beruht allein auf der Abstraktion des einen Herrn.

⁵⁶ *Nobl*, S. 163.

Element, das zwischen der Moderne und der Wiederherstellung der antiken Geistesart steht. Dieses Motiv ist noch viel ausgesprochener in solchen Ausführungen, die die Möglichkeit einer „Volksreligion“ erörtern, das heißt einer Reform, durch welche sich eine Einheit von Phantasie und Gemüt mit dem Glauben der Menschen herstellen würde, so daß sie imstande wären, ihr Handeln von innen her zu lenken. Auf diese Weise wäre eine Annäherung der Masse an die Vernunftreligion denkbar. Der Sieg des Christentums mit seiner biblischen Geschichte, die im Grunde dem Leben der nordischen Völker fremd bleiben mußte, hat einen solchen Fortschritt religiöser Erziehung unmöglich gemacht. Die Kirche hat die heidnischen Göttergeschichten und die Helden Walhallas als verderblichen Aberglauben im Bewußtsein des Volkes verdammt und unterdrückt. Klopstock hatte nach dem Erscheinen von Macphersons Ossian während der sechziger Jahre in seiner Bardenpoesie von einer Wiederherstellung dieser Welt geträumt; Hegel zitiert von ihm eine Zeile, in der ein keltischer Sänger die griechischen Dichter herausfordert. Aber Hegel lehnt diese nordische Renaissance ab. Der Abstand vom Leben der Moderne ist unüberbrückbar weit. Biblische Gestalten wie David und Salomo leben zwar im Bewußtsein des Volkes; aber darum haben sie doch den Charakter des Fremdartigen, der ihnen von ihrem Ursprungslande, seinem Klima und seiner Gesellschaft anhaftete, nicht verloren.

Der katholische Volksteil hat wenigstens seine Heiligen und ihre Legenden, die fest und dauernd mit einer bestimmten Örtlichkeit verbunden sind. Die Protestanten besitzen nichts, das ihre Phantasie ergreifen und so ihrem Tun eine spontane Richtung geben könnte. Ihnen bleibt nur der Rückblick auf die griechische Welt mit ihrer vollkommenen Einheit von Religion und öffentlichem Leben, wo in Athen jeder Fremde innerhalb eines Jahres Geschichte und Gesetze der Stadt in den kultischen Darstellungen der Feste durch Augenschein in sich aufnehmen konnte⁵⁷. Hinter dieser Griechensehnsucht stand die Hoffnung der neunziger Jahre auf eine tiefgreifende Umgestaltung und Verlebendigung der europäischen Gesellschaft. Die Überwindung des positiven Christentums ist im Mittelpunkt dieses Programms, und der Antagonismus zur jüdischen Gesetzesreligion will die historische Ursache dieses Phänomens treffen. Dabei bleibt Hegels Glaube in dieser Epoche der Gedankenwelt des Jahrhunderts der Aufklärung noch ganz nahe. Die Geschichtsbücher, die den Kern des Alten Testaments ausmachen, können, nach der Überzeugung des sich zum Philosophen wandelnden Theologen, jenem ständig wachsenden Teil der Bevölkerung nichts bedeuten, für den nichts aufnehmbar ist, was er nicht in seiner eigenen Erfahrung nachleben kann. Wenn Moses erzählt, daß er Gott auf dem Berge Sinai *sab*, wird nur ein primitiver Mensch diesen Satz so aufnehmen, wie er geschrieben steht, und davon erbaut werden. Andere wer-

⁵⁷ Nohl, S. 215 f. – E. Wolff, Hegel und die griechische Welt, Antike und Abendland I, 1945, S. 163–181; hier S. 165 Hegels Verhältnis zu Schillers „Götter Griechenlands (1788)“.

den, wie Recha in Lessings Nathan, die Wahrheit dieses biblischen Berichts zu retten versuchen, indem sie der Stelle eine sinnbildliche Bedeutung unterlegen, und damit die ursprüngliche Meinung und Kraft der Aussage zerstören⁵⁸.

VII

Neben dem Griechentum hatte in Hegels Anfängen der reine Ursprung des Christentums, der im Sinn der Ethik Kants gedeutete Kern des Evangeliums, die Welt der Werte dargestellt, die sich für ihn von dem als dunklen Hintergrund gezeichneten Judentum abhob. Während der letzten Jahre des Jahrhunderts, als er Hauslehrer in Frankfurt war, wandelte sich im Zusammenhang mit der zeitgenössischen philosophischen Bewegung sein Verhältnis zu Kant und zum Christentum. Der kategorische Imperativ, die Unterwerfung jeder individuellen Handlung unter das allgemeine Gesetz, erschien ihm nun als Ausdruck einer Sittenlehre, die durch ihr starres Gebot die Einheit der Persönlichkeit zerreißt, indem es die Pflicht als fremdes Element dem Triebleben gegenüberstellt. Im Gegensatz dazu lehrt das Evangelium eine Gesinnung, die auf die Ganzheit des Lebens gerichtet ist, auch wenn die sprachliche Form des Gebotes gebraucht wird. Damit ist auch das christliche Mysterium, die Einheit von Gott und Mensch, in den Bereich der Philosophie gerückt.

Kant hat alle Arten von Frömmigkeit, die im Jasagen zu bestimmten Dogmen und in der Ausführung bestimmter vorgeschriebener Zeremonien Erfüllung finden, in einen Typ zusammengefaßt, trotz aller Unterschiede der Bildung zwischen den Primitiven und den rechtgläubigen Anhängern der „Sekten“ seiner Zeit. Auf der Gegenseite stand für ihn der Gottesdienst des freien Willens, der seinem eigenen Gesetz in Freiheit folgt. Der Hegel der Frankfurter Manuskripte sieht hier keinen absoluten Gegensatz. Auch der Schüler Kants bleibt ein *Sklave* des Gesetzes, das er in der Spaltung seiner Persönlichkeit mit sich selber herumträgt. Nur die Liebe, auf die die Bergpredigt zielt, ist fähig, den Bruch von Gesetz und Neigung zu überwinden. Kants Ethik ist nun ganz in die Nachbarschaft der sinaitischen Gesetzgebung gerückt⁵⁹. Die Interpretation des Judentums, die im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert in jüdischer Lehre und Predigt eine wirkliche Macht wurde, kann sich paradoxerweise auf Hegel als ihrem frühen Vorgänger berufen.

Aber für Hegel bedeutet diese veränderte Zuordnung in keiner Weise eine Milderung seines Gegensatzes zum Judentum, wie das Einleitungskapitel der Frankfurter Aufzeichnungen über den „Geist des Christentums und sein Schicksal“ mit seiner Verschärfung in Begriff und Stil deutlich zeigt⁶⁰. Die

⁵⁸ *Nohl*, S. 218.

⁵⁹ *W. Dilthey*, Die Jugendgeschichte Hegels, Schriften IV, 76 ff.; *Nohl*, S. 210 bis 215; 377 ff.

⁶⁰ Darum auch jene Weiterarbeit (Anm. 54) über die Fragestellung „Positivität des Christentums“: *Nohl*, S. 368–385, 139–151.

deistische Kritik an der mosaischen Offenbarung und an der biblischen Geschichte überhaupt hatte als eigentliches Motiv die utopische Idee der Ersetzung des Christentums oder wenigstens seine radikale Reform durch die Vernunftreligion. Hegel in seiner ersten Periode war hauptsächlich durch Kant mit dieser Bewegung verbunden gewesen. Die Annäherung an ein pantheistisch verstandenes Christentum ließ diesen Impuls aus der Aufklärung in ihm abklingen. Es war die Zeit, als Napoleon die französische Revolution als Mittelpunkt des Weltgeschehens ablöste. Aber Hegel war sich vollkommen bewußt, daß diese Abwandlung seines religiösen Empfindens den Abstand zwischen ihm und dem Alten Testament in keiner Weise verringert hatte. Dazu kam, daß seine dialektische Denkform ein Gegenüber brauchte, von dem aus er die eigene Position festlegen konnte. Die eigenartige Stellung, die das Alte Testament in der kirchlichen Überlieferung seit den Tagen der Patristik einnahm, hatte es für eine solche Funktion besonders geeignet gemacht. Es war einerseits Vorbereitung und Grundlegung, zum anderen aber Gegenspieler, Repräsentant des Überwundenen: es war sozusagen gleichzeitig drinnen und draußen. Die Auflösung der Idee einer von der Vorsehung wunderbar geleiteten Heilsgeschichte mit ihren typologischen Zuordnungen, wie sie sich in der Aufklärung vollzogen hatte, wurde bei Hegel niemals wieder rückgängig gemacht; das gab seiner Dialektik die rücksichtslose Härte in ihrem Vergleich der religiösen Denkformen.

Das Kapitel über das Judentum enthält eine Kritik an Mendelssohns berühmtem Versuch, den Gegensatz zwischen rationalistischer Religionstheorie und Sinaioffenbarung zu überwinden. Dabei war der Sonderbesitz des jüdischen Volkes als Religionsgesetz charakterisiert, das den Vernunftglauben voraussetzt, aber als positive Satzung über ihn hinausgeht. Hegel faßt die Theorie des jüdischen Philosophen in dem Satz zusammen, daß die Trennung von Offenbarung und ewigen Wahrheiten ein besonderes Verdienst der hebräischen Bibel sei. Hegel stimmt dieser These zu, indem er sie radikal entwertet. Im Pentateuch steht die Existenz Gottes an der Spitze der staatlichen Gesetzgebung. Sie ist kein Theorem sondern ein Befehl und hat als solcher volle Wahrheit. „Welche tiefere Wahrheit gibt es für Sklaven, denn die, daß sie einen Herrn haben.“ Aber Wahrheit, die im Bereich philosophischen Denkens Geltung haben soll, setzt ein Verhältnis von Freiheit zwischen Subjekt und Objekt voraus. Eine solche Beziehung war für Hegel im Widerspruch zu der jüdischen Gottesidee, die durch unbedingte Abhängigkeit definiert ist⁶¹.

Wie die deistische Polemik vor ihm, hat Hegel die Figur Abrahams für seine Kritik an der jüdischen Frömmigkeit benutzt, aber die dabei entwickelte Begrifflichkeit ist sein Eigen. Abraham hat das Land, in dem er aufgewachsen war, und seine Familie verlassen. Auch Heroen der griechischen Sage sind als Auswanderer geschildert; aber sie haben ihre Heimat, gezwungen unter

⁶¹ *Nohl*, S. 254.

dem Druck des Krieges, verlassen. Sie suchen eine andere Stätte, wo sie frei und in Harmonie mit der Umwelt leben können. Abraham dagegen hatte sein Land und seine Freunde aufgegeben, um ganz auf sich selber zu stehen. Er war entschlossen, nirgendwo sich mit der einheimischen Bevölkerung fest und dauernd zu verbinden. Er wurde kein Ackerbauer, sondern wanderte mit seinen Herden umher und verzichtete damit auf einen festen Wohnsitz, an dem er zu Hause gewesen wäre. Selbst von den Erscheinungen Gottes an bestimmten Plätzen meint Hegel, daß sie für Abraham keine dauernden Beziehungen zu solchen durch Erfahrung geheiligten Orten gestiftet haben. Abraham hatte mancherlei Geschäfte mit den Landeseinwohnern zu regeln. Sein Verfahren dabei war verschieden, je nach den Umständen. Aber immer blieb er darauf bedacht, daß solche Abmachungen nicht auf ein freundschaftliches Nehmen und Geben herausliefen oder eine entsprechende Gesinnung auf beiden Seiten zur Folge haben könnten. Abrahams Verhältnis zu der Welt als Ganzem entsprach dieser Wahrung des Abstandes im Verhältnis zur menschlichen Umwelt. Weder hier noch dort sieht Hegel bei Abraham irgend ein Zeichen von Unmittelbarkeit. Der Übermacht der Natur gegenüber, die in der Bibel durch die Sintflut symbolisiert ist, hat der jüdische Geist in Abraham die Abwehr gefunden, sie als lebloses Material in der Hand Gottes zu denken. Ihm unterwarf sich der Mensch, um so seine Sicherheit als Gegengabe zu erhalten. Diese Wendung machte jedes Gefühl der Sympathie mit dem Leben der Natur sinnlos⁶². Dem hebräischen Geist wird der griechische gegenübergestellt. Hegel erwähnt in diesem Zusammenhang, wie Deukalion und Pyrrha nach der Flut die Menschen wieder zur Freundschaft mit der Natur einluden; Freude sollte Not und Gefahr vergessen lassen. Abraham war überzeugt, daß sein Gottesdienst ihm die Herrschaft über die geschaffene Welt erwerben und erhalten könnte. Der Heide, welcher seine Laren verehrte, oder seinem nationalen Gott diene, erreichte damit allerdings auch eine Scheidewand zwischen sich und den Menschen, die notwendigerweise anderen Göttern folgten. Dabei war aber die Voraussetzung gemacht, daß auch die Anderen ihre Götter haben⁶³. Für Abraham und die Seinen galt der Satz, daß sie *allein* Gott besitzen. Als sie zum Volk wurden, entstand daraus die Verpflichtung, diesem Anspruch im Bereich ihrer Macht mit allen Mitteln Geltung zu schaffen. Dies Erbe religiös begründeter Gewalttat wurde durch die Einverleibung der jüdischen Geschichte in die kirchliche Überlieferung ins Christentum übertragen. Hegel sieht das Eigentümliche der jüdischen Gegenposition, die er bestreitet, in der Entleerung der Natur und des Menschen von Gehalt und Wert, die für die hebräische Bibel jenseits der Trennungslinie liegen, die die Schöpfung von Gott absondert.

Diese Gegenüberstellung der Erhabenheit Gottes und der Nichtigkeit des Menschen ist für Hegel immer ein Kennzeichen der jüdischen Religion geblieben, obwohl die gefühlsmäßige Reaktion zu dieser Antithese in seiner Berliner

⁶² *Nohl*, S. 245 ff.

⁶³ S. 251, 368.

Reifezeit beträchtlichen Wandlungen unterlag⁶⁴. In den Frankfurter Aufzeichnungen stützte er diese Interpretation auf das Fehlen des Unsterblichkeitsglaubens im Pentateuch. Wir sahen, daß schon die Aufklärung und Kant bis zu einem gewissen Grade diese Betrachtungsweise vorbereitet hatten. Nach Hegel besaßen die Juden kein Gefühl dafür, daß ihre Individualität irgend etwas bedeuten könnte; sie hatten ihr Wollen in die Hände einer höheren Macht gegeben. Darum lag ihnen der Gedanke an die Fortsetzung ihrer persönlichen Existenz fern. Ihr Trieb nach Selbsterhaltung war auf die materiellen Voraussetzungen des Daseins gelenkt. Der Landbesitz, von dem sie ihren Unterhalt zogen, sollte in den Händen ihrer Nachkommen bleiben⁶⁵.

Diese Betrachtung führt ihn zu einer eigenartigen Ableitung der deuteronomischen Gesetzesbestimmungen über Landbesitz aus der von ihm postulierten Mentalität der Juden. Thomas von Aquino, der als Dominikaner ein starkes Interesse für die Sozialethik des Alten Testaments zeigte, hatte die Bestimmungen gelobt, die die Möglichkeiten des Besitzwechsels für ländliches Eigentum beschränkten, und er hatte dabei auf Aristoteles hingewiesen, der in seiner Politik eine gewisse Gleichheit der Landlose als Voraussetzung eines gesunden Staatswesens angesehen hatte⁶⁶. Hegel dagegen konstruiert einen Gegensatz zwischen Lykurg und Solon auf der einen Seite und dem Deuteronomium auf der andern. Die beiden griechischen Gesetzgeber hatten in Sparta und Athen den Geschäftsverkehr in Grundstücken beschränkt, weil sie die gesellschaftliche Grundlage ihrer Verfassungen erhalten wollten. Der griechische Mensch, ein freier Bürger, brauchte den Besitz als Voraussetzung seiner Mitarbeit am Staat, die einen wesentlichen Teil seiner Existenz ausmachte. Die sinaitische Gesetzgebung betrachtet den einzelnen Juden als ein Nichts. Ihre Bestimmungen umschrieben das Ideal, daß das Land nicht wirklich einzelnen Eigentümern gehören sollte, auf deren Namen es stand, sondern ihrem Geschlecht, dem es nicht auf die Dauer entfremdet werden sollte. Hegels Urteil läuft darauf hinaus, daß der jüdische Glaube die ganze Welt, die lebende und die tote, entwertet habe, um des Gottes willen, dem er sich unterworfen hat und von dem ihm allein Hilfe kommen kann. In dieser Weltanschauung ist der Mensch ein Objekt geworden, das sein Schicksal von außen her in Empfang nehmen muß⁶⁷. In diesem Sinn findet Hegel damals für das Judentum die Bezeichnung der Religion des Unglücks und für das Unglück. Sein Gott ist zu ernsthaft, um den Menschen ein frohes Spiel zu erlauben. Wieder ist der Gegensatz zu dem Griechenland, wie es am Ende des achtzehnten Jahrhunderts gesehen wurde, der offensichtliche Hintergrund solcher Urteile.

Aus dieser Haltung der Absonderung von der Natur und den anderen Men-

⁶⁴ *Schulin*, S. 99.

⁶⁵ *Nohl*, S. 254.

⁶⁶ *Summa Theol.* II 1 quaestio 105, art. 2 u. 3 (Antwort und Widerlegung des Einwands 3).

⁶⁷ *Nohl*, S. 254, 373.

schen versteht Hegel die Feindschaft, die den Juden durch die Jahrhunderte entgegengebracht worden ist. In diesem Zusammenhang verweilt Hegel für einen Augenblick bei seinen jüdischen Zeitgenossen. Die gemeinen und unglückseligen Umstände, unter denen sie leben, sind für ihn eine Folge des Schicksals, das ihnen ihre geistige Art schon in der Antike zugezogen hat. Ihre Verwerfung der Welt hat eine ungeheure Übermacht gegen sie herausgefordert, die zu besiegen sie keine Hoffnung haben können. Sie werden diese Mißhandlungen erdulden müssen, so lange sie nicht die Welt in ihrer Schönheit anerkennen und sich so mit ihr versöhnen und, wie wir in seinem Sinn hinzufügen können, so den Gegensatz von Juden und Griechen auslöschen⁶⁸. Man sieht an solchen vereinzelt Stellen, daß Hegel, in seiner Auseinandersetzung mit dem Glauben der hebräischen Bibel, die überlebenden Nachkommen und Erben der Schrift nicht ganz vergessen hatte. Die gedankliche Rekonstruktion des Judentums in Hegels Jugendschriften kann zusammenfassend als Antithese zu dem Glauben verstanden werden, der ihm als religiöses Ideal vor Augen stand. Er suchte damals seinen eigenen Gegensatz zu dem Christentum seiner Umwelt damit zu erklären, daß er deren Haltung auf das Alte Testament und seine Nachwirkung zurückführte. Die Reflexionen dieser Periode wollen die Entfremdung des Menschen, den Abfall der Moderne von der klassischen Einheit des Lebens aus dieser Wurzel ableiten. Bei aller Eigenart seiner Begriffsbildung bleibt dabei das Pathos, das von der radikalen Aufklärung kam, ungebrochen. Am Ende der Frankfurter Zeit tritt in dieser Beziehung eine Wandlung ein, die von der Antithese Vernunft und Wirklichkeit zu dem Bemühen um das Verständnis des historischen Prozesses hinüberleitet und damit die Vorstellung einer Rückkehr zu einem klassischen Zeitalter als Denkmotiv zurückdrängt.

VIII

Hegel wurde sich damals bewußt, daß seine bisherigen Ideen keine genügenden Erklärungen boten für die breite und intensive Verbindung des Christentums mit den harten Widersprüchen der Gesellschaft während der Jahrhunderte, die dem Ende der Antike folgten. Im feudalen Zeitalter wurde es die Religion der Herren und der Leibeigenen; aber auch die Bürger der italienischen Freistädte haben sich zu ihm bekannt. Der Glaube der Menschen hat damals die bildenden Künste auf die Höhe getrieben und die Wissenschaften wieder entstehen lassen. Und doch sind dieselben Schöpfungen der Kultur im Namen des Christentums gebannt und als gottlos geächtet worden. Solche Beobachtungen haben damals Hegel zu der Einsicht gebracht, daß man diesen Gang der Geschichte nicht aus Irrungen der von dem Wege der Ver-

⁶⁸ S. 256 f.

nunft abgewichenen Menschennatur verstehen kann, ohne gleichzeitig eine tiefe Verachtung für diese Entwicklung damit zum Ausdruck zu bringen⁶⁹. Hegel bekennt sich nun zu der Einsicht, daß es gelte, die Eigenart der Epoche, in der die Religion in solchen Verflechtungen erscheint, zu erfassen. Nur auf diese Weise wäre es möglich, dem historischen Prozeß in seiner Ganzheit den Sinn zurückzugeben, den die rücksichtslose Abstraktion der Verstandesbegriffe zu verflüchtigen scheint. Das Ziel der Geschichte ist als Selbsterkenntnis des Geistes in die *Moderne* gerückt⁷⁰.

Als der Berliner Professor in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte ausführte, was er gerade zu Beginn des neuen Jahrhunderts zu denken begonnen hatte, besaß das ursprüngliche Denkmotiv für seine Interpretation des Judentums als Ursprung der positiven Religion keine Gültigkeit mehr für ihn. Wir müssen zusehen, wie weit diese tiefgreifende Veränderung der Fragestellung den Charakter seiner Aussagen über die hebräische Bibel und das Judentum abgewandelt hat.

Man hat mit Recht betont, daß Hegels Behandlung seines großen Themas sich nicht auf den Bereich abstrakter Begriffe und der Reflexion über das von andern Erzählte beschränkt, sondern daß er den Stoff der Universalgeschichte wirklich darbietet. Der Geist entfaltet sich vor dem Hörer in den Eigentümlichkeiten, den Einrichtungen, dem Glauben *der Völker*, die für eine bestimmte Epoche seine Träger zu sein berufen waren. Für unsere Fragestellung ist es dabei nicht unwichtig, daß der Aufbau seines geschichtlichen Weltbildes insofern innerhalb des von der Aufklärung geschaffenen Rahmens geblieben ist, als Hegel China und Indien als Ausgangspunkt in seine Betrachtungen einschließt. Wie seine Vorgänger im achtzehnten Jahrhundert hat er dazu französische und englische zeitgenössische Berichte von Reisenden, Missionaren und Männern der Verwaltung mit großem Interesse verarbeitet, ohne seinerseits dabei dem Gefühl einer sentimentalischen Romantik nachzugeben⁷¹. Das Perserreich, das durch seinen Konflikt mit den Griechen den Übergang zum Westen herstellt, schließt mit den ihm eingegliederten vorderasiatischen Völkern und Ägypten die Schilderung des Orients ab. An dieser Stelle sind Juden und Ju-

⁶⁹ Nohl, S. 139. Das Wesen des historischen Denkens in Hegels Frühzeit ist eindringlich und anregend analysiert in G. Lukács, *Der junge Hegel*, 1948. Die in dem Buch vorgetragene Interpretation gewinnt an Überzeugungskraft, wenn man die strengen Zensuren, die L. gegen das verdunkelnde Übergewicht des theologisch-philosophischen Prinzips bei Hegel richtet, als Korrekturen an der beabsichtigten marxistischen Einordnung einsetzt.

⁷⁰ Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Werke hrsg. G. Lasson, IX, 762, 854 f. beschreibt die Wandlung von der enttäuschten Illusion der Kreuzzüge zur „Tätigkeit“ der Neuzeit. Vgl.: H. Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke*, 1951, S. 262 ff.

⁷¹ Kritik an *Wilhelm v. Humboldts* Bhagavadgita Abhandlung, 1827. Berliner Schriften, hrsg. J. Hoffmeister, 1956, S. 85–153, besonders S. 106–110, dazu *Schulin*, S. 76 ff.; 84 ff.

dentum im Zusammenhang mit den syrischen Nachbarn erörtert. Die folgenden Abschnitte behandeln die Griechen und Römer. Die Darstellung der christlichen Ursprünge gehört bei Hegel zur Geschichte des Untergangs der antiken Welt; in der Weiterentwicklung wird das Christentum zum Prinzip im Aufbau der germanischen Welt. Auf diese Weise sind Judentum und Christentum mit ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Weltperioden voneinander getrennt, eine Anordnung, die nicht ohne Einfluß auf Fragen der weltgeschichtlichen Bedeutung des Judentums in Hegels System bleiben konnte.

Andererseits hat das Griechentum die Stellung als ideales Maß menschlicher Erfahrungen verloren, wie wir nach der Wendung der späten Frankfurter Aufzeichnungen erwarten mußten. Im Gegensatz zu China und Indien, die ihr Fortdauern dem Stillstand ihrer Zivilisation verdanken, vollzieht sich das Schicksal der Hellenen im vollen Rhythmus der Geschichte, der Gestaltungen des Geistes nur eine zeitbegrenzte Existenz gewährt. Die Griechen nahmen auf, was ihre Vorgänger im Orient ihnen überlieferten, bildeten unter Benutzung dieses Erbes ihre Eigentümlichkeiten aus, um dann in der absteigenden Periode selbst wieder der auf sie folgenden Zivilisation der Römer als Stoff zu dienen⁷². Solche Deutung des Geschichtsverlaufs ließ nicht nur die Rückkehr zu den Zuständen der griechischen Welt als unmöglich erscheinen, sondern arbeitete gleichzeitig die historische Bedingtheit aller *Werte* der klassischen Kultur heraus.

Für die Griechen bedeutete die Stadt, wie sie sie mit Tempeln und Altären, mit bürgerlichen Einrichtungen und Lebensgewohnheiten alltäglich vor sich sahen, den Inhalt ihres Daseins. Sie besaßen keine *abstrakte* Idee des Vaterlandes. Als mit Sokrates das *individuelle Gewissen* in ihren Erfahrungskreis trat, war es ein Zeichen des Niedergangs. Daß alle Bürger von dem gleichen Wissen und den gleichen Motiven geleitet wurden, war die eigentliche Voraussetzung ihrer Verfassung, in der alle Entscheidungen durch Beratung und Entschluß in „schöner“ Ordnung herbeigeführt wurden. Dazu durfte die Zahl der Bürger nicht größer sein, als daß sie alle gemeinsam von der Rede eines gebildeten Sprechers erfaßt werden konnten. Die geschriebene Mitteilung kann für diesen Zweck das lebendige Wort nicht ersetzen.

Ein politisches Gemeinwesen von dieser Art war nur in einem Stadtstaat mit einer beschränkten Zahl von Bürgern existenzfähig. Dazu kam, daß Sklavenarbeit eine notwendige Voraussetzung dieser klassischen Demokratie gewesen ist. Die Menschen, die berechtigt waren an der politischen Willensbildung teilzunehmen, durften nicht so tief in Berufsaufgaben verwickelt sein, daß ihr Sonderinteresse sie dem Allgemeinwohl entfremdet hätte. Die Griechen wußten noch nichts von der Idee, daß jeder Mensch als solcher, und nicht nur der Stadtbürger, ein Recht auf Freiheit habe. Die Beschränkung dieses Men-

⁷² Philosophie d. Weltgesch., Werke IX, 530, 616, 638.

schenrechts auf einen begrenzten Personenkreis war für sie natürlich, weil ihnen der Geist nur in konkreter Gestalt faßbar war⁷³.

In welcher Weise hat diese Relativierung des Hellenentums, unter dessen Schatten Hegel sein ursprüngliches Bild des Judentums gezeichnet hatte, dessen Interpretation abgewandelt? Der weltgeschichtliche Rahmen, in dem nun diese Probleme abgehandelt wurden, mußte das durch die unmittelbare Gegenüberstellung erregte Gefühl abschwächen; aber das Wesen des hebräischen Glaubens, den er nun mit dem Begriff der Religion der Erhabenheit in sein System einordnet, ist für Hegel unverändert geblieben. Daß die Perser in ihrer Verehrung des Lichtes ein sichtbares, aber unkörperliches Symbol für das Göttliche ausgebildet haben, gilt ihm als ein Zeichen, daß in ihrer Welt der Mensch im Begriffe ist, einen Bruch zwischen sich und der äußeren Welt zu empfinden⁷⁴. Bei den Juden ist diese Wendung mit voller Bestimmtheit vollzogen. Gott ist reiner Geist; in seiner Abstraktheit läßt er die Welt des natürlichen Daseins unbeseelt; sie ist völlig „Prosa“ geworden. Aus diesem Charakter des Gottesbegriffs leitet Hegel den nationalen Charakter der jüdischen Religion ab. Abraham allein hat solche Einsicht in das Wesen Gottes gehabt und hat sie seinen Nachkommen und dem aus dieser Familie erwachsenen Volke weitergegeben. Das Bewußtsein einer Erkenntnis von unvergleichlichem Wert mußte den Juden das Gefühl einer Sonderstellung der ganzen Welt gegenüber geben. Aus dieser Haltung heraus war es unmöglich für sie, auch nur einen Funken der Wahrheit im Glauben der anderen anzuerkennen. Aber diese Weltansicht mit ihrer absoluten Trennung zwischen Gott und Welt entwertete ebenso das Dasein des jüdischen Individuums und nahm ihm die Freiheit, aus sich, unabhängig von der bestimmten Weisung, den Willen Gottes zu erfüllen. Hegel hat nicht übersehen, daß in der hebräischen Bibel nicht nur von „hartem Dienst“, der den Menschen auferlegt wurde, die Rede ist, sondern daß auch die reine Innerlichkeit der Bußgesinnung und der Andacht in den Psalmen zum Ausdruck kommt. Aber er setzt voraus, daß solche Sehnsucht nach Erlösung auf dieser Stufe nicht zur Erfüllung kommen konnte⁷⁵. In diesem Zusammenhang erinnert Hegel an Spinozas Bemerkung über das

⁷³ IX, 606 ff., 611, 645. Hier nimmt Hegel Nietzsches Kritik an Sokrates als Förderer der Degeneration des hellenischen Stadtstaates voraus und gibt so seinen Anklägern Recht, wobei er allerdings für Sokrates die weltgeschichtliche Rolle geltend macht.

⁷⁴ IX, 414, 424, 511 f.

⁷⁵ IX, 456; 721 f. vgl. die Beschreibung des Judentums als die Religion der Erhabenheit in Vorlesungen über d. Philosophie der Religion XIII 2, S. 80: Der Mensch soll recht tun, das ist das absolute Gebot, und dies Recht tun hat seinen Sitz in seinem Willen. Der Mensch muß daher mit Betrachtung seines Willens beschäftigt sein . . . ob sein Wille gut sei. Die innerliche Untersuchung darüber und die Bekümmernis, wenn er nicht so ist, das Schreien der Seele nach Gott . . . ist ein besonderes Charakteristikum dieser Religion . . . Gott ist im Judentum nur in seiner Einheit bestimmt, nicht das in sich Entwickelnde. S. 81. Diese Abstraktheit der Gottesidee hat zu dem unendlich harten, härtesten Kontrakt geführt.

sinaitische Gesetz als Zuchtrute zur Bestrafung des Volkes, und führt den Mangel an Unsterblichkeitsglauben auf die Lehre von der Einzigkeit des göttlichen Geistes zurück, die nichts für den Menschen übriggelassen hat, seine Leere zu füllen⁷⁶, weil das Subjekt keinen Wert besitzt.

Aus diesen Anschauungen heraus kommt Hegel zu einer Beurteilung der Gesellschaftslehre des Pentateuchs. Sie ist in der Geschichtsphilosophie seiner Berliner Reifezeit dieselbe geblieben wie in seiner Rekonstruktion der jüdischen Geschichte in den Aufzeichnungen seiner Frankfurter Jugend. In der Gesellschaft der alten Hebräer ist nur die Familie von wirklicher Bedeutung, weil an sie die Verehrung Gottes geknüpft ist. Moses hat allerdings an die Möglichkeit gedacht, daß nach seiner eigenen Zeit das Volk einen König an seiner Spitze sehen möchte. Er hat für diesen Fall Regeln aufgestellt, denen der zu Wählende entsprechen sollte. Hegel aber findet, daß diese Bestimmungen im Kapitel 17 des Deuteronomiums nur eine sehr dürftige Anweisung für den Übergang einer nicht zur Reife gekommenen republikanischen Verfassung zur Monarchie gegeben haben. Der Geist der sinaitischen Gesetzgebung läßt nach seiner Meinung keinen Raum für den Staat⁷⁷.

Der Platz des Christentums in Hegels Epochenlehre ist die Spätzeit des römischen Reichs. Es ist die geistige Kraft, die am Ende der ablaufenden Weltzeit in ihr Recht tritt und so die folgende eröffnet. Das Römertum hat die Mannigfaltigkeit der Volkstümer unterdrückt, den Glauben der Menschen an ihre Götter zerstört und nur die abstrakte Macht der Herrschaft über eine undifferenzierte Masse der Untertanen übriggelassen. Dem Kaiser gegenüber waren diese Individuen ohne Recht; es gab in ihrer Welt kein inneres Band, das zwischen ihnen eine Ordnung gestiftet hätte. Unter diesen Voraussetzungen gab es kein Interesse an öffentlichen Dingen; viele suchten in der Welt des Denkens eine Zuflucht. Aber auch die Philosophie dieser Zeit hatte nur die eine Funktion behalten, die Individuen gegen diese Wirklichkeit gleichgültig zu machen. Keine Schule, weder Stoiker noch Epikuräer oder Skeptiker, hatte ihren Folgern irgendeinen positiveren Gehalt zu bieten. Was sie gaben, war der Rat der „Verzweiflung für eine Welt, die nichts Festes mehr hatte“. Diese politische und geistige Lage eines „ungeheuren Schmerzes“ hat dem Christentum den Boden bereitet⁷⁸.

An diesem Punkt von Hegels Betrachtung war die weltgeschichtliche Rolle des Judentums kaum zu übersehen, und der Philosoph hat sich der Anerkennung dieser Tatsache keineswegs entzogen. Die Parallele, in die er das späte

⁷⁶ IX, 457; in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie XIX, 368, ist Spinoza als der eigentliche Bibelkritiker erwähnt, eine Wissenschaft, mit der die Neueren viel Prunk getrieben haben. Hegel hat De Wette, der zu seinen Lebzeiten auf dem Felde der hebräischen Studien als Parallele zu Niebuhr aufgetreten war, niemals genannt, vermutlich, wie *Schulin* (S. 97, Anm. 173) annimmt, wegen der politischen Katastrophe von 1819, die De Wettes Berliner Lehrtätigkeit beendete.

⁷⁷ IX, 457.

⁷⁸ IX, 722–729.

Römertum und das biblische Zeitalter durch die Leitbegriffe Schmerz und Erlösungssehnsucht setzte, zeigt deutlich, wie sehr Hegel in seiner Reifezeit sich dieses Zusammenhangs bewußt war. Aber die Methode seiner Geschichtsphilosophie, die das Wesen der verschiedenen Kulturen von ihren begrifflich erfaßten Gottesvorstellungen ableitete, brachte es mit sich, daß er, trotz solcher Einsicht, die Scheidung, die der Deismus zwischen dem als Vernunftreligion verstandenen Christentum und dem Glauben der hebräischen Bibel gesetzt hatte, im wesentlichen festgehalten hat. Die radikale Trennung Gottes von der Sinnenwelt bleibt für ihn der Kern des jüdischen Glaubens, den er in dem Wandel seiner Interpretation als Kern der Beurteilung festgehalten hat. Daraus zieht er in seiner Geschichtsphilosophie die Folgerung, daß das Judentum seinen Gläubigen keinen Antrieb bietet, das Verhältnis von Mensch und Welt zum schöpferischen Geist auszudenken. Darum mußte diese Religion „stille“ bleiben, bis in einer anderen Epoche das römische Reich und sein Niedergang die Zeit für eine tiefere Einsicht herbeiführten⁷⁹. Das Christentum hatte in Hegels Geschichtsbild die Aufgabe, als geistiges Prinzip in der Epoche der germanischen Völker auch die Welt des Staates zu gestalten. Darum mußte es, nach der Architektur von Hegels System, seine eigentliche Entstehung in der Spätantike haben, das heißt in der Epoche, die mit ihrem Untergang das Werden der modernen Welt vorbereitete. Damit hängt zusammen, daß sich der protestantische Philosophieprofessor gegen eine Theologie ausspricht, die nur dem Text des Neuen Testaments Lehrautorität zuerkennt: Der Sinn der Christusgestalt, wie ihn Hegel im Prolog des Johannesevangeliums ausgesprochen fand, ist erst durch die Philosophie der folgenden Jahrhunderte als Lehre von der Trinität ausgearbeitet worden⁸⁰.

In gewissem Sinn ist die Trennung zwischen Judentum und Christentum, wie sie solchen Geschichtskonstruktionen zugrunde liegt, radikaler als in der Heilsgeschichte, wie sie die kirchliche Tradition durch die Jahrhunderte hindurch gelehrt hatte. Gewiß ist es schon in der Bezeichnung Neues Testament ausgesprochen, daß hier der Menschheit eine Gabe versprochen ist, die vorher nicht erreichbar war. Aber es ist keine Äußerlichkeit, daß dieser Titel der christlichen Botschaft auf eine Weissagung des Propheten Jeremia zurückgeht. (31, 3/34).

Nach der kirchlichen Lehre hat das Alte Testament seine dauernde Bedeutung als die erste Stufe der göttlichen Offenbarung. Noch für Luther wäre es gänzlich unmöglich gewesen, den Antisemitismus seiner späteren Jahre mit einer feindseligen Kritik des Alten Testaments zu begründen. Die Religions-
theorie der Aufklärung beseitigte diese Zuordnung, indem sie dafür die Ge-

⁷⁹ IX, 726.

⁸⁰ IX, 742: Viele glauben: Etwas ist neuplatonisch, um es aus dem Christentum zu verweisen. Ob eine christliche Wahrheit gerade so in der Bibel steht, worauf in neuerer Zeit die exegetischen Gelehrten alles setzen, darauf kommt es nicht allein an.

schichte menschlichen Tuns und Denkens mit ihren Gegensätzen als Grundlage ihres Verständnisses nahm. Für sie hatte die unverfälschte Vernunft in der ursprünglichen Botschaft Jesu keinen übernatürlichen Zusammenhang mit der sinaitischen Offenbarung. Ihre Allgemeingültigkeit machte den Versuch unnötig, sie aus ihrem geschichtlichen Ursprung zu verstehen. Es blieb kein anderer Zusammenhang zwischen der Gotteslehre des Moses und dem Evangelium, als daß die neue Botschaft, bei ihrem Gang in die Welt, nicht ganz frei von den Einflüssen der primitiveren Verkündung geblieben war.

In Hegels System war Gott, der mit seinem Willen die Heilsgeschichte leitet, umgedeutet in den Geist, der sein Wesen durch den historischen Prozeß der Menschheit zum vollen Bewußtsein bringt. Die einzelnen Völker und ihre Kulturen sind die Träger dieser Entwicklung auf einer gewissen Stufe. Es ist wichtig geblieben, daß für Hegel die Ausführung dieser Gedanken den Zusammenhang mit der historiographischen Praxis der Aufklärung nicht verloren hat. Dadurch, daß die Weltgeschichte auch bei ihm mit China und Indien anfängt, bekam die jüdische Religionsgeschichte ihren Platz am Rande der orientalischen Welt, während das Christentum, das nach Griechen und Römern in die Weltgeschichte eintrat, zur abendländischen Welt gehört.

Wie wir sahen, hat Hegel in seinen Berliner Vorlesungen die Bedeutung der Gedankenwelt, die er nun als die Religion der Erhabenheit bezeichnete, in diesem Werdeprozeß durchaus nicht übersehen. Aber schon die Tatsache, daß Judentum und Christentum bei ihm nicht aufeinanderfolgenden Stufen des geschichtlichen Ablaufs angehören, verhindert die Auswirkung des Eindrucks, den die Erhabenheit der jüdischen Gottesidee auf Hegel in der Zeit seiner Reife gemacht hat. Dazu kommt seine eigentümliche Auffassung der historischen Verursachung. Das eigentlich Neue und Schöpferische, das in einem gegebenen Zeitpunkt der Geschichte auftritt, entspringt bei ihm nicht eigentlich aus der Leistung einer vorhergehenden Epoche. Die Dialektik des Geistes, dessen Selbstoffenbarung das Wesen der Geschichte ausmacht, ist bei Hegel der entscheidende Faktor. Das Denken, das die historische Forschung des neunzehnten Jahrhunderts geformt hat, suchte dagegen eine Kontinuität, die auf ursächlicher Verknüpfung in der Zeitenfolge beruhte. Hierin hatte die Idee der Bewährung für die Grundelemente der abendländischen Kultur ihre Begründung. Hegels Geschichtsmetaphysik bietet strenggenommen für eine solche Betonung des Erbes der Jahrtausende keinen Raum.

Schließlich ist auch ein dogmatisches Motiv für die Randstellung des Judentums in Hegels Weltgeschichte wirksam gewesen. Die Interpretation, durch die er das Christentum in sein philosophisches System einbezog, ging ganz wesentlich von den Begriffen der Menschwerdung und der Trinität aus, also von jenen Doktrinen des Christentums, die hauptsächlich als seine lehrhaften Unterscheidungsmerkmale vom Judentum gelten können. In der Aufnahme dieser spezifisch christlichen Lehre hat Hegel den Fortschritt seines Denkens

gegenüber dem Verstandeswissen der Aufklärung gesehen. Hier war Gott als Abstraktum betrachtet und damit eine Mauer errichtet worden, durch die das menschliche Bewußtsein von ihm abgetrennt wurde. Dagegen eröffnete die Idee der Menschwerdung der Vernunft die Möglichkeit, sich ihrer Einheit mit dem göttlichen Geist bewußt zu werden.

Dementsprechend ist auch die Dreieinigkeitslehre bei Hegel behandelt. Der strenge Monotheismus der hebräischen Bibel bot keinen Ausgangspunkt für jene Dialektik des Geistes, in der Hegel sein System entwickelt hat. Dagegen die christliche Trinität bietet ein einprägsames Bild des göttlichen Geistes, der in voller Freiheit das von ihm Unterschiedene und doch letztlich Identische schafft⁸¹. Es ist deutlich, auf welche Bestandteile des Neuen Testaments und der kirchlichen Überlieferung sich diese philosophische Deutung des Christentums stützt. Das Wort, das von Gott ausgeht, um die Welt zu erschaffen, im Prolog des Johannesevangeliums war der Ausgangspunkt, und die Ausbildung dieser Logoslehre mit den Begriffen der spätantiken Philosophenschulen im Rahmen der kirchlichen Lehre die geschichtliche Rechtfertigung für Hegels Interpretation. Es handelt sich also bei ihm um jene Synthese, die das Judentum ausgeschieden hat, als es die hellenistische Literatur abstieß. Daß in diesem Zusammenhang gerade das Johannesevangelium für Hegel von besonderer Bedeutung war, in dem das Judentum als ein fremder Glaube behandelt ist, ist sicherlich nicht ohne Einfluß geblieben.

IX

In allen Stadien seiner Entwicklung hatte Hegels Beschäftigung mit dem jüdischen Volk das religiöse Interesse als Ausgangsstellung gehabt. Der hebräische Glaube erregt seine Feindschaft als ein geistiges Gebilde, das seinem eigenen Ideal entgegengesetzt ist. Als ihm das Christentum zum Schlüssel seines Weltverständnisses geworden ist, wird ihm die Erhabenheit in der Gottesidee des Judentums so wichtig, daß zeitweilig die Herabsetzung der Menschenwürde, die er fortführt für ein Kennzeichen des jüdischen Glaubens zu halten, weniger im Vordergrund steht. Bei allen diesen Reflexionen ist es immer das Judentum als Religion, mit dem er sich auseinandersetzt. Seine

⁸¹ Einleitung zur Philosophie d. Weltgesch. VIII, S. 106. – Seitdem *Dilthey* die Frankfurter Entwicklungsstufe von Hegels Denken als mystischen Pantheismus bezeichnete (Schriften, IV, 43–59), ist man geneigt, von dieser Deutung der Trinität, die gewiß eine zentrale Position in seinem Denken einnimmt, seine Philosophie, und besonders seine antagonistische Stellung zur jüdischen Religion, als Ausdruck einer mystischen Haltung zu sehen. Aber angesichts des starken und positiven Interesses an der *konkreten* Tatsächlichkeit der Perioden, in denen Hegel in seiner Reifezeit das Verhältnis von Mensch und Geist ausdrückt, scheint mir eine solche Einordnung und Antithese ganz unmöglich, ohne den Begriff *mystisch* bis zur historischen Unbrauchbarkeit zu verdünnen.

Eindrücke von der zeitgenössischen Judenheit und ihrem Zustand vor der Emanzipation gehen in dies Bild hinein. Seine Begriffe von der Religion des Schmerzes und des Unglücks weisen deutlich auf diesen Zusammenhang. Aber die sozialen Probleme der jüdischen Existenz sind niemals der Ausgangspunkt seiner Auseinandersetzung mit der hebräischen Bibel geworden. Die literarischen Salons, wie der im Hause Varnhagens, in denen die intellektuellen Nachkommen der friderizianischen Judenheit eine nicht unerhebliche Rolle spielten, waren dem Berliner Professor natürlich bekannt. Er nahm auch Kenntnis von den antisemitischen Angriffen gegen die Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der Emanzipationsgesetze des Napoleonischen Zeitalters. Seine wenigen Äußerungen zu diesen Zuständen und Fragen der jüdischen Zeitgeschichte sind in Ton und Tendenz unter sich verschieden. Die literarisch gebildeten Juden und Jüdinnen seiner Zeit erwähnt er zusammen mit der Kategorie Staatsräte und dem Dichter Kotzebue als Lesepublikum jener Schriften, in denen Fichte in seinen späteren Jahren seine Philosophie mit der Behandlung von Glaube, Liebe und Hoffnung popularisierte und damit sensationelle Wirkungen erzielte⁸². Sehr viel ernsthafter ist seine Kritik an der christlich-germanischen Agitation gegen die Einbürgerung der Juden. Seine Stellungnahme ist in einer langen Anmerkung zu seiner Rechtsphilosophie entwickelt.

Hegel geht davon aus, daß der Staat zwar verlangen kann, daß alle seine Bürger einer Religionsgemeinschaft angehören, weil solche Mitgliedschaft die Individuen am ehesten zum Bewußtsein der Zusammengehörigkeit erzieht. Aber um die Unterscheidungslehren der Bekenntnisse kann und soll der Staat sich nicht kümmern, wenn seine Einrichtungen voll ausgebildet sind. Selbst die Quäker, die keine unmittelbaren Pflichten gegen die politische Gemeinschaft anerkennen, können, wie die Erfahrung lehrt, geduldet werden, weil die Sitten der Gesellschaft und die innere Vernünftigkeit der öffentlichen Einrichtungen solche Absonderung abschwächen und schließlich überwinden. Die Erwägungen bringen Hegel zu der Frage des Staatsbürgerrechts der Juden und des dagegen erhobenen „Geschreis“. Er macht den Gegnern das Zugeständnis, daß es sich dabei nicht nur um eine besondere Religionsgemeinde handele, sondern daß man in den Juden die Angehörigen eines fremden Volkes sehen kann. Es ist möglich, daraus das *formelle* Recht abzuleiten, ihnen die bürgerlichen Rechte zu verweigern. Gegenüber diesem Argument betont der Rechtsphilosoph, daß durch solche Feststellungen die Eigenschaft des Menschseins nicht berücksichtigt wird, die eine keineswegs „flache und abstrakte Qualität“ darstellt. Auf sie gründet sich das Selbstgefühl, als rechtliche Person in der bürgerlichen Gesellschaft zu gelten. Wir erinnern uns, daß eine solche Erwägung genau mit der Kritik übereinstimmt, die wir in der Geschichtsphilosophie gegen den auf den Stadtbürger beschränkten Freiheitsbegriff der

⁸² Vorlesungen über Gesch. d. Philosophie. XIX, 640.

Griechen fanden. Hegel schließt diese Erörterung mit der Erwägung ab, daß das staatsbürgerliche Bewußtsein seiner Natur nach die Kraft besitze, eine Angleichung in Denkart und Gesinnung herbeizuführen. Mit dieser Stellungnahme und ihrer Begründung greift Hegel über die Restaurationszeit, die für ihn in seiner Berliner Epoche sonst nicht weniger bedeutet hat als für seine Universitätskollegen gleichen Ranges, heraus, mit einem Liberalismus, der die Idee eines christlichen Staates auflöst⁸³. Man sieht deutlich, daß diese philosophische Stellungnahme zu einer praktischen Frage der Politik keinen inneren Zusammenhang mit seiner Betrachtung der jüdischen Religion und ihrer weltgeschichtlichen Stellung hat. Man kann wohl in diesem Nebeneinander beider Problemkreise bei Hegel eine Fortsetzung der Aufklärung sehen, deren aktive Sympathie für Humanität und Toleranz ihren Antagonismus gegen die auf die sinaitische Gesetzgebung gegründete religiöse Tradition des Judentums nicht vermindert hatte. Diese Feststellung schließt die Tatsache nicht aus, daß gewisse Kategorien, die Hegel zur Beschreibung der biblischen Religion verwendet hat, wie wir sahen, aus dem Wissen um das Schicksal des jüdischen Volkes in der modernen Welt stammen. Es gibt schon im Mittelalter Auseinandersetzungen von Synagoge und Kirche, die in der Dialektik aus dem Gegensatz der durch die beiden Testamente in der Kirche repräsentierten Schichten entspringen und doch das Bewußtsein vom Dasein, Handeln und Leiden der jüdischen Zeitgenossen als Hintergrund haben.

⁸³ Grundlinien der Philosophie des Rechtes § 270, Werke, (Glockner) VII, 353 ff.

2. KAPITEL

DAS GESCHICHTSBILD DER RESTAURATIONSZEIT: RANKE

Der große Versuch von Aufklärung und Idealismus eine Interpretation des Christentums zu finden, die ihm seinen Platz in einer gewandelten Welt erhalten könnte, hatte zu einer entschiedenen Abwertung des Alten Testaments geführt, mit dem man die eigentliche Trennungswand zwischen der zeitgenössischen Philosophie und dem überlieferten Glauben niederzulegen hoffte. Gewiß hatte eine andere Richtung in dieser Geistesbewegung des achtzehnten Jahrhunderts, für die Herder der klassische Vertreter geworden ist, Ideen entwickelt, kraft derer die hebräische Bibel in das neue Geschichtsbild hätte eingefügt werden können. Aber es war die Idee eines Universalismus, die seit der Aufklärung den Gedanken „Weltgeschichte“ im vollen Wortsinn glaubte verwirklichen zu können und gerade darum diese Betrachtung der Bibel als großes Denkmal der Schöpferkraft des ursprünglichen Menschen nicht zu Worte kommen ließ. Man wollte vor allem die Enge des kirchlichen Weltbildes mit seinem von Jerusalem ausgehenden Heilsweg durchbrechen und suchte daher die eigentlichen Verwandten der abendländischen Geistesart außer in Griechenland und Rom in Indien und China. In den Schichten von Hegels Werk konnten wir den systematischen Abschluß dieser Tendenzen erfassen. Seine theologischen Aufzeichnungen aus der Jugendzeit behandeln das antike Judentum als den eigentlichen Vertreter einer sektenhaft abgeschlossenen Religion der Verneinung aller konkreten Weltinhalte, deren Nachwirkung im Christentum ausgeschieden werden muß. In der Geschichtsphilosophie, die Hegel in der Zeit seiner Reife als Berliner Professor vorgetragen hat, war es die große Perspektive Orient und Okzident, durch die der jüdische Anteil im Geschichtsverlauf in den Hintergrund gedrängt wurde. Das Verhältnis in der Größenordnung von Palästina und den Reichen des fernen Ostens wurde zum Zeichen der weltgeschichtlichen Bedeutung.

Es ist für die Gestaltung unseres besonderen Problems entscheidend geworden, daß die Haupttendenz historischen Denkens im deutschen neunzehnten Jahrhundert wieder zu einer Verengung des Rahmens geführt hat, innerhalb dessen man die Deutung der eigenen Existenz aus der Geschichte gesucht hat. Diese große Phase des Historismus entwickelte sich recht eigentlich als eine Reaktion gegen die Infragestellung der alten Ordnung des eigenen Kontinents

in Staat und Religion durch die große Revolution und ihre Folgen. Damit wurde für die Generation, die ihr Lebenswerk nach 1815 begann, EUROPA wieder das zentrale Thema der Weltgeschichte. In diesem Zusammenhang fand man Moses, David und Jesaja wieder an ihrem alten Platz des Ursprunges von Institutionen und Ideen, während Buddah und Konfuzius außerhalb dieses Gesichtskreises bleiben mußten. Aber diese Wiederherstellung war eng verbunden mit der Neubelebung des Ideenkreises von der grundsätzlichen Christlichkeit von Staat und Gesellschaft, die dem Eintritt der deutschen Judenheit in die volle Teilhabe an ihrer zeitgenössischen Umwelt Schwierigkeiten und Hemmung bereiten mußte.

I

Diese beiden Richtungen mit ihrer Spannung der Tendenz gegenüber dem Judentum, als dem überlebenden Denkmal vorchristlichen Daseins, sind beide gleich stark in dem Mann vertreten, der der Klassiker der deutschen Geschichtsschreibung seines Jahrhunderts geworden ist. Leopold Ranke (1795 bis 1886) hatte seine Studienjahre von 1814 bis 1817 an der Universität Leipzig verbracht, wo er als Theologe eingeschrieben war¹. Seine Abneigung gegen die Vernunftbeweise der systematischen Dogmatik hielt ihn davon ab, einen Abschluß in dieser Richtung zu suchen. Die Lücke füllten klassisch-philologische und philosophische Studien, hinter denen das Interesse am Forschen nach dem Wesen des geschichtlichen Daseins schon spürbar ist. In dem autobiographischen Rückblick von 1863 hat er seine Ablehnung der als Wissenschaft vorgetragenen Glaubenslehre auf Eindrücke zurückgeführt, die die so ganz anders gestimmte Welt der Psalmen damals auf ihn gemacht hat². Der Student versuchte eine eigene Übersetzung zustande zu bringen, die sich so eng als möglich an den Urtext anschließen sollte. Bei der Ausarbeitung, die in einem Heft vom August 1815 erhalten ist, hat er sich in der Form der Darbietung an De Wettes Psalmenkommentar von 1811 angeschlossen, der ihm Herders ästhetisches Bibelverständnis vermittelte³. Ranke schickt eine kurze Einleitung voraus über die besonderen Schwierigkeiten, die bei der Über-

¹ *Ed. Meyer* hat in seiner Geschichte des wissenschaftlichen Vereins von 1816, 1923, S. 5 darauf hingewiesen, daß im frühen 19. Jhrh. Studenten, die sich eigentlich der Philologie und Geschichte widmen wollten, sich als Theologen bezeichneten, weil der mittelalterliche Begriff der Artistenfakultät als einer Vorbereitungsstufe zu den eigentlichen Fachstudien Theologie, Jura und Medizin noch eine große psychologische Bedeutung behalten hatte.

² *Ranke* S. W., 53/54, S. 29 f.: Mich zog nun die Beschäftigung mit diesen herrlichen Denkmälern des grauen, gottinnigen und gottgläubigen Alterthums von den theologischen Fragen, die das Katheder beschäftigten ab; dazu *Schulin*, S. 143.

³ *W. M. L. De Wette*, Commentar über die Psalmen, 1810. – Rankes Übersetzung befindet sich: Ranke Nachlaß Fasc. 38, L 4 in der Staatsbibliothek, Preußischer Kulturbesitz, bisher in Marburg a. d. L., jetzt Berlin-Dahlem.

setzung eines rhythmischen Textes auftreten. Die Behandlung des einzelnen Psalmes beginnt, wie bei De Wette, jedesmal mit einer Charakterisierung des betreffenden Liedes; dann folgt die Übersetzung, die weiterhin im einzelnen durch Bemerkungen zum hebräischen Text erklärt wird. Die autobiographische Rückschau des alten Professors betont, daß der Student dem führenden Kritiker der damaligen Zeit gegenüber eine gewisse Unabhängigkeit gewahrt hätte. Das vorliegende Manuskript zeigt dem Leser unmittelbar das Ergebnis solchen Versuchs, De Wettes Anregungen selbständig weiterzuführen. De Wette hatte den lyrischen Charakter der Psalmen betont und in ihnen vor allem die Sprache des bewegten Herzens gefunden. Aus dieser Einstellung hatte er eine gewisse Zurückhaltung gegenüber allzu bestimmten Zuweisungen an Individuen und historische Situationen bewahrt⁴. In Rankes Einleitung ist dieser Gegensatz von religiös-ästhetischer Betrachtung und historischer Identifikation sehr viel stärker ausgesprochen. Er weist darauf hin, daß ein Dichter keineswegs einen empirisch faßbaren Anlaß zu seiner Schöpfung braucht, weil es sehr wohl möglich ist, daß er aus einer „imaginären Lage schreibt, die durch einen Zufall herbeigeführt ist“. In diesem Fall würden gelehrte Hypothesen nur die Einsicht in die ideelle Welt stören, in der die Dichtung zu Hause ist⁵. Aber diese Skepsis, für die „jede historische Betrachtung unnötig“ scheint, ist schon bei dem Studenten nicht völlig vorherrschend gewesen. Die Überzeugung, daß der Psalter helfen kann, das Handeln von Königen zu verstehen, ist nicht erst eine nachträgliche Reflexion von 1863. Auch De Wette hatte an Stelle der von ihm abgelehnten christologisch-messianischen Auslegung bei der Exegese der Königspsalmen mit Vorsicht historische Deutungen versucht. So hatte er bei der Erklärung des zweiten Psalms die Deutung auf David verworfen, die er bei jüdischen Erklärern des Mittelalters – er nennt Kimchi und Ibn Esra – vorgefunden hatte. Dagegen hielt er die Deutung auf Salomo wegen seiner Beziehung zum Berge Zion für möglich, wenn auch nicht für zwingend. In diesem Fall könne man annehmen, daß der Prophet Nathan den Psalm für den König Salomo gedich-

⁴ De Wette, Einleitung S. 2: Das Wesen der lyrischen Poesie ist Ausdruck der Empfindung, und Empfindung ist die Sphäre, in der sich die meisten Psalmen bewegen.

⁵ Bl. 48 v: Zu Nutz der Psalmenerklärung kann vielleicht auch folgendes dienen. Man hat, um sich die Individualität der Psalmen verallgemeinern und somit verstehen zu können, immer nach einer historischen Individualität gejagt. Da es nun aber keineswegs alle Mal eine empirische Lage des Dichters sein muß, welche ihn auch zu einem lyrischen Gedicht begeistert, sondern oft eine imaginäre ist, die in irgendeinem Zufall ihren Grund hat, so sieht man leicht ein, wie schlüpfrig der Grund ist, auf dem man geht . . . Sey die Lage des Dichters nun aber auch empirisch oder imaginär, ideell muß sie immer seyn . . . und diese ideelle Kunst, die da Feier ist und ein Licht in dem Dunkel, dürfen wir uns nicht durch den Nebel der Gelehrsamkeit zudecken. So dürfte man vielleicht sagen, es sei überhaupt jede historische Betrachtung unnötig.

tet habe⁶. Ranke hat diese Hypothese seines Textbuches nicht wahrscheinlich gefunden. Er malt sich die Gelegenheit aus, für die Nathan, der Salomos Nachfolge unterstützt hatte, (I. Kön. 1, 10/13) den Psalm geschrieben haben könnte und findet den Regierungsantritt als denkbaren Anlaß. Aber er kommt zu der Feststellung, daß der Gehalt des Gedichts mit dem friedlichen Charakter Salomos im Widerspruch steht. „Bei einer Königsweihe“ sucht man „das Volk zu befriedigen, nicht durch wildes Drohen aufzuregen“⁷. „Es hat dieser Psalm ein sonderbares und der Poesie sonst fremdes Aussehen. Hier ist nicht jenes hingebende Vertrauen in den Schutz des Herrn, es ist ein Trotzen auf ein Versprechen... Nicht Jehova, das eiserne Königszepter soll entscheiden; die Ansprüche der unterdrückten Völker werden nicht widerlegt, sondern mit Hohnlachen verworfen. So spricht sich durchaus eine rohe, jugendlich ungebändigte Kraft aus“⁸. Ranke sieht in diesem Psalm eine Schilderung Rehabeams, der die Forderungen des von Ägypten unterstützten Jerobeam und der Nordstämme auf Rat seiner jugendlichen Genossen ablehnte. (I. Kön. 12, 1/14) „Die ungezügelte Kraft, die wir in ihm finden, ist Rehabeams Eigentum, und der eiserne Stab ist von den Skorpionen, mit denen er droht, nicht weit entfernt“⁹.

Dieses Beispiel seiner Interpretation zeigt schon den Abstand seines Bibelverständnisses von der deistischen Kritik der Aufklärung. Wenn man von dem Ganzen seines Lebenswerkes auf diese Frühschrift zurückblickt, möchte man bei dem Zwanzigjährigen schon etwas von den Antrieben wirksam sehen, die zu der Verbindung von politischem Realismus und religiöser Sinnggebung in der Geschichtsschreibung seiner Reifezeit führten¹⁰.

In denselben Zeitabschnitt der Leipziger Jahre gehören auch Rankes Lutherstudien, deren Niederschlag an Lesefrüchten und Reflexionen die Tagebuchblätter von 1816–1817 bewahrt haben. Mit ihren Fichtezitaten und in ihrer geistigen Haltung stehen sie der spekulativen Richtung des romantischen Idealismus näher als der Theologie des Reformators; deshalb hat die Entdeckung dieser Texte Anlaß gegeben, die Wurzeln von Rankes Geschichtsauffassung hauptsächlich in neuplatonischen Philosophemen und in der Symbolsprache, die jene Bewegung aufgenommen hatte, zu suchen. Demgegenüber ist mit vollem Recht ausgeführt worden, daß die eigentümliche Bedeutung seines Lebenswerkes, wie es sich von den zwanziger bis in die achtziger Jahre seines Jahrhunderts entfaltet hat, in der Betrachtung des politischen Tuns der Menschen bestanden hat und sich daher in der Hauptsache gar nicht von der Literatur der späten Goethezeit her verstehen läßt¹¹. Er selbst hat in einem etwa

⁶ *De Wette* zu Psalm 2 S. 107–109.

⁷ Bl. 52 v.

⁸ 52 r.

⁹ 53 r.

¹⁰ Eine späte Würdigung von De Wettes Bedeutung als Übersetzer im Brief an Ernst Ranke vom 30. Dezember 1877, BW. S. 555.

¹¹ Die Fragmente sind gedruckt bei P. Joachimsen, in der Akademieausgabe L. v. Ranke, *Deutsche Geschichte i. Zeitalter der Reformation*, München, 1926, Bd. VI, 311–399. Über die Bedeutung der Aufzeichnungen für die Entwicklung Rankes

zehn Jahre später geschriebenen Brief an seinen Studienfreund, den Historiker Stenzel, die Anfänge seines Interesses an der politischen Geschichte in die Leipziger Jahre datiert. Er habe sie damals auch vor seinem Freunde geheimgehalten, weil sie noch so unbestimmt gewesen seien¹². Das bringt uns unmittelbar an die Jahre hinan, in denen das Weltreich Napoleons gestürzt und die europäische Ordnung der großen Mächte, wie sie in den vorhergehenden Jahrhunderten sich ausgebildet hatte, wiederhergestellt wurde. Die unmittelbare Erfahrung der Zeitgeschichte hat in Rankes Geist die Fragestellung geformt, die seinem Leben das Thema gegeben hat.

Nach seinen eigenen Berichten hat er damals die großen Konflikte der Zeit ohne die starke Leidenschaft verfolgt, von der viele seiner Altersgenossen beherrscht waren. Auch seine Geschichtsschreibung hat sich nicht eigentlich an den Willen der Leser gewandt; sie war nicht darauf gerichtet, politisches Handeln auszulösen, sie sollte dem *Verständnis* des Bestehenden dienen. Aber darum bleibt es doch wahr, daß die innere Form seines Geschichtsbildes von dem Eindruck stammt, den die Auflösung und Wiederherstellung der politischen Welt während seiner Jugend in der Tiefe seines Geistes bewirkt hatte.

Die äußeren Möglichkeiten, die ihn dann auf den Weg zur Verwirklichung führten, sind bekannt genug. Der junge Oberlehrer am Gymnasium in Frankfurt a. O. fand um 1820 in einer dem Lehrkörper zur Verfügung stehenden alten Bibliothek die Folianten, die von der italienischen Politik der Mächte um 1500 in zeitgenössischen Berichten erzählten. Hier hat Ranke den Anfang jener Konstellation der Mächte gefaßt, deren Schicksal für den Rest des Lebens sein Thema wurde. Dabei boten gedruckte Tagebücher und Memoiren die Möglichkeit, durch Vergleichung kritisch festzustellen, wie nahe die Berichte der erzählenden Quellen an die Wirklichkeit von damals herangekommen waren. Die Entdeckung, daß ausführliche Lageberichte venetianischer Botschafter an ihre Regierung ungedruckt in der Berliner Bibliothek und in viel größerer Zahl in anderen europäischen Bibliotheken erreichbar waren, versprach dann eine sehr viel breitere Basis für diese kritische Methode und eröffnete die lange Reihe seiner Archivstudien¹³. Dieser technische Fortschritt, der

und besonders für den Ursprung der Reformationsgeschichte, kritisch: *K. Brandi*, Nachr. d. A. d. W. Göttingen, phil.-hist. Kl., 1946/47, S. 13–23. *C. Hinrichs*, Ranke und die Geschichtstheologie d. Goethezeit, 1954, bringt alle Äußerungen Rankes zusammen, die aus dem Gedankengut der romantischen Philosophie stammen, ohne Prüfung ihrer Bedeutung für das Ganze seines Werkes, siehe *Schulin*, S. 149, Anm. 13. In dieser Hinsicht trifft Brandis Kritik an Joachimsen im Voraus Hinrichs These von der *entscheidenden Bedeutung* der zeitgenössischen Wiederbelebung neuplatonischer Begriffe für das Ganze von Rankes Geschichtsschreibung.

¹² Vom 23. 1. 1825; BW. S. 92. Ranke hat seinem Bruder Heinrich den Beginn s. Arbeit am 15. Jhrh. in einem Brief vom März 1820 angekündigt; BW. S. 16; in demselben Brief S. 18 das berühmte Bekenntnis zur Gotteserkenntnis durch „die heilige Hieroglyphe“ der Geschichte: „... jeder Augenblick predigt seinen Namen, am meisten aber ... der Zusammenhang der großen Geschichte.“

¹³ Der Zusammenhang von Ideen und Ausbildung der kritischen Methode ist er-

es ermöglichte, dieselbe politische Entscheidung von verschiedenen Seiten zu studieren, wurde die Grundlage der kosmopolitischen Objektivität in Rankes Geschichte der Macht.

Es ist deutlich, wieviel in Rankes Leistung durch die zeitgenössische Umwelt und die äußeren Umstände seines Lebens möglich gemacht worden ist. Trotzdem behält das, was er in Aufzeichnungen seiner Frühzeit und vielen Briefen als innere Antriebe seines Lebens bezeichnet, und in Begriffen der idealistischen Philosophie beschrieben hat, seine Bedeutung als ein wesentliches Motiv seines Werkes.

Dieser persönliche Antrieb seines Forschens schuf die Verbindung zwischen den Bemühungen des Studenten um die hebräische Bibel und seinem Werk als Historiker. Er hatte es aufgegeben, Theologe zu werden; er hatte gesehen, daß die Notwendigkeit, seinen Glauben, in dem er sich zeitlebens mit der kirchlichen Tradition verbunden fühlte, in Begriffen auszudrücken und zu lehren, diesen zerstören würde. Er war zu der Überzeugung gekommen, daß was anderen, wie seinem Bruder Heinrich, die Theologie gab, für ihn die Erforschung des Ganges der Weltgeschichte leisten könne. Der spekulative Idealismus seiner Jugendjahre hat für Ranke eine Brücke vom einen zum andern gebildet; das bedeutet, daß die Welt von Fichte und Schelling nicht das Heim seines Denkens bleiben konnte, ebensowenig wie etwas später die von Hegel. Er sah Geschichtsforschung als eine Annäherung an die Spuren göttlichen Weltregiments im Chaos menschlicher Leidenschaften. Er übernahm darum die Bezeichnung „Idee“ für die Formen, die er als Ordnung schaffende Kräfte im Werden der europäischen Nationen durch den Verlauf der Jahrhunderte aufzeigen konnte. Aber alles, was er von diesen Ideen zu sagen hatte, gehörte durchaus in die diesseitige Welt, die er nach kritischer Prüfung aus dem Inhalt der Akten aufbaute¹⁴. Nur in der weltgeschichtlichen Tiefe, aus der diese Ideen herzukommen schienen, und in der Kraft und Dauerhaftigkeit, mit der sie die Mannigfaltigkeit des Abendlandes gestaltet haben, glaubte er ein Transzendieren der Wirklichkeit zu spüren. In diesem Sinn konnte die Erzählung der Ereignisse seine Theologie werden, die in ihrer Art von dem Herrn der Geschichte sprach, obwohl der Systemgeist der idealistischen Spekulation jeden Geltungsanspruch für ihn verloren hatte. Seine innerste Sorge in diesen Jahren, in denen er seinen Weg zum Verständnis der Welt suchte, war die Beobachtung der engen Verflechtung der politischen Entscheidung mit den

örtert in: *H. Oncken*, Aus Rankes Frühzeit, 1922. – Eine kurze Übersicht über Motive und Entwicklung des Werkes: *H. Liebeschütz*, Ranke, Historical Association Pamphlet, 1954.

¹⁴ Rankes Definition: Politisches Gespräch 1836, S. W. 49/50, S. 328 f.: Alle Staaten, die in der Welt zählen und etwas bedeuten, sind erfüllt von besonderen, ihnen eigenen Tendenzen . . . Durch die Verschiedenheiten, welche hieraus entspringen, werden die Formen der Verfassungen . . . allenthalben anders modifiziert. Von der obersten Idee hängt alles ab . . . Denn die Idee ist göttlichen Ursprungs. – Jeder selbständige Staat hat sein eigenes, ursprüngliches Leben.

Umständen von Zeit und Stunde und ihre unlösbare Verbindung mit der unbekehrten und gewaltsamen Natur des Menschen. Das alles schien kaum Raum zu lassen für das Eingreifen einer schöpferischen Macht, der göttlichen Vorsehung. Als er für sein zweites Buch die inneren Verhältnisse der spanischen Monarchie im sechzehnten Jahrhundert erforschte, war er erschreckt über den unerfreulichen Mechanismus der Machtausübung, den er aufgedeckt hatte¹⁵. Diese Reaktion kann nicht wohl nur aus der Befürchtung des Schriftstellers wegen der voraussichtlichen Wirkung auf die Zensur erklärt werden, wenn man sie zusammennimmt mit den gleichzeitigen Äußerungen über die Natur des handelnden Menschen¹⁶. Die Möglichkeit, trotz alledem eine religiöse Sinndeutung der Geschichte aufrechtzuerhalten, sah er in den großen Zusammenhängen, in die das kleine Tun der Menschen sich einordnen ließ. Diese Ideen, mit denen sich die europäische Staatenwelt und ihre Kultur als ein Kosmos aufbauen ließ, wurden aber für ihn kein Ansatz, von dem aus man das Wesen des Absoluten oder sein Wirken auf die Welt in ein lehrbares System bringen könnte. Sie bedeuteten für Ranke nur Spuren dieses Wirkens, eine „heilige Hieroglyphe“, die die Verbindung von empirischer Erkenntnis und religiösem Gefühl ermöglichen¹⁷.

Ranke hat von Anfang an seine Arbeit unter weltgeschichtlichen Gesichtspunkten gesehen, auch wenn er sich um die Erforschung einer ganz bestimmten Weltlage bemühte. Er war sich von vornherein darüber klar, daß sich die großen Entscheidungen der modernen Welt in umfassenden Zusammenhängen vollzogen haben. Aber über diese fachliche Erkenntnis hinaus war sein Suchen „nach der Mär der Weltgeschichte“ durch die Absicht bestimmt, im Ganzen dem überempirischen Sinn des Einzelnen etwas näherzukommen. Er hat seine anfänglichen Zweifel, ob seine Arbeit in dieser Hinsicht ihr Ziel erreichen würde, erst endgültig überwunden, als die Ergebnisse seiner italienischen Archivreise (1828–1831) ihn zur Geschichte der Päpste führten¹⁸. Der

¹⁵ An Heinrich, 27. 3. 1826, BW. S. 98: Ich bin bei der spanischen Staatsverwaltung und über den entsetzlichen Verein von einer vielleicht durchaus nicht erheuchelten Gottesfurcht mit Habsucht, hinterlistiger Politik und ruinierenden Maßregeln erstaunt und empört – Entsprechend an den Verleger Perthes mit Bedenken wegen der Möglichkeit ungünstiger Folgen für seine eigene Stellung, über die er hinwegsehen will. 20. 3. 1826. BW. S. 97.

¹⁶ An Heinrich, Nov. 1826, S. W. 53/54 S. 162: All die Taten und Leiden dieser wilden, heftigen, gewaltsamen, guten, edlen, ruhigen, dieser befleckten und reinen Geschöpfe.

¹⁷ Zur literarischen Vorgeschichte des Symbolbegriffes „Hieroglyphe Gottes“, den Ranke schon 1820, BW. S. 18 für die letzte Absicht seiner Geschichtsschreibung verwendet, siehe: *Hinrichs*, *Geschichtstheologie*, S. 137–141.

¹⁸ *E. Kessel*, *Ranques Idee der Universalhistorie*. H. Z. 178, 1954, S. 278 f. Briefe an Heinrich: Febr. 1827, BW. S. 105 und aus Rom, Anf. April 1830, BW. S. 208: Es setzt sich uns allmählich eine Geschichte der wichtigsten Momente der neueren Zeit fast ohne mein Zutun zusammen. Sie bis zur Evidenz zu bringen, wird das Geschäft meines Lebens sein.

Kampf um die Gegenreformation zeigte ihm den Weg, auf dem der Glaube der Menschen tief in die politische Gestaltung Europas hineingewirkt hatte. Dieses Thema ist in dem weitschichtigen Werk seines langen Lebens nie aus seinem Gesichtskreis geschwunden. Dabei ist sein Zweifel an der Möglichkeit, Gottes Wirken im einzelnen mit den Mitteln des Historikers darzustellen, im Lauf der Jahre nur stärker geworden. Er war sich darüber klar, daß Theologie und Geschichtsschreibung verschiedene Wege gehen müssen und daß sein eigener Beruf ihm damit bestimmte Grenzen setzte¹⁹. Aber darum ist sein Wille, das Ganze der abendländischen Geschichte für eine religiöse Sinndeutung offenzuhalten, nicht schwächer geworden. In dieser Gesinnung hat er noch im neunten Jahrzehnt sein Lebenswerk mit der Weltgeschichte abgeschlossen.

II

In dieser Entwicklung ist das Studium der hebräischen Bibel während seiner Leipziger Studienjahre keine Episode geblieben. Ranke hat immer um den Einfluß des Alten Testaments auf sein geschichtliches Weltbild gewußt. Als der Frankfurter Oberlehrer seine Wendung zur politischen Geschichte vollzogen hatte und an seinem ersten Buch arbeitete, machte er sich Gedanken über die biblischen Erzählungen von den Anfängen des israelitischen Königtums. Damals war sein Bruder Heinrich, der Theologe, der nächste Vertraute, dem er in rückhaltlosen Briefen die Fragen und Zweifel mitteilte, die ihn beschäftigten. Im September 1822 schrieb er ihm über eine erneute Lektüre der Bücher Samuelis und Könige. Dabei ist er zu der Überzeugung gekommen, daß die traditionell kirchliche Deutung dieser Schriften als typologische d. h. bildhafte Vorwegnahme der Offenbarung in den Evangelien nicht die Wahrheit getroffen hat. Was ihm damals wesentlich erschien, war der menschliche Gehalt, die handelnden Personen, deren Schicksal sich im natürlichen Ablauf der Ereignisse, und doch wie wunderbar gelenkt, vollzogen hat. Sauls Erhebung zum Königtum, das mit der Nachtszene bei der Hexe von Endor der unvermeidlichen Katastrophe entgegengeht, beeindruckte den jungen Ranke als eine „hohe, tragische Heldenmär“²⁰.

Diese Erzählungen waren ihm seit seiner eigenen Gymnasiastenzzeit vertraut. Als er sie wieder las, lag die Aufgabe seines Lebens vor ihm. Er wollte das politische Europa im Moment seiner Entstehung erforschen. Die zwei Aspekte dieser Welt, die sein Gemüt am intensivsten beschäftigten, fand er nun auch als Motive dieser biblischen Geschichte. Er sah hier Menschen, die unter dem Antrieb ihrer Leidenschaft sich in Schuld und Unheil verstrickten, wie sie den natürlichen Bedingungen ihres Daseins entsprachen. Und doch war das

¹⁹ F. Baethgen, Zur geistigen Entwicklung R.s in seiner Frühzeit, Rothfels Festschrift, Deutschland und Europa, 1951, S. 337–354.

²⁰ BW. S.31.

Ganze, wie es sich jenseits des Wissens der handelnden und leidenden Personen vollzog, ein wesentlicher Beitrag zum Fortgang des Menschengeschlechtes.

Es ist deutlich, daß die Entscheidung des jungen Ranke, das Wesen des Menschen im Felde politischen Handelns zu suchen, für ihn diese Wiederentdeckung des Alten Testaments möglich gemacht hat. Die Aufklärung und in ihrem Gefolge der junge Hegel hatten auf Grund ihres Religionsbegriffs die Volksgeschichte der Bibel mit ihren Helden als eine Stufe empfunden, die endgültig überwunden werden muß. Für Ranke wurden dieselben Texte zu einer klassischen Quelle über das Verhältnis von Menschenschicksal und Weltsinn.

Als Historiker wollte Ranke nicht wagen, von dieser göttlichen Absicht hinter den Ereignissen in den eindeutigen Begriffen der kirchlichen Dogmatik zu sprechen. So wurde für ihn die biblische Erzählung zum klassischen Beispiel, wie der große Zusammenhang der Geschichte das Tun der „reinen und befleckten Geschöpfe“ zur heiligen Hieroglyphe werden ließ, in der künftige Geschlechter etwas von der göttlichen Vorsehung ahnen sollen.

Als der junge Professor in Wien seinen Forschungen nachging, schrieb er im April 1828 an seinen Bruder Heinrich als seinem theologischen Ratgeber und erkundigte sich bei ihm über ein grundlegendes Problem der historischen Bibelkritik. Er nennt es eine „unglaubliche Verwirrung der Begriffe“, daß man nicht weiß, in welcher Zeit die mosaïschen Bücher geschrieben sind, ob die darin beschriebene Verfassung jemals in Geltung gewesen und wenn, an welchem Punkt der Geschichte.

In dieser Frühzeit steht es für ihn fest, daß die Bibel das einzige Dokument ist, das über die ältesten Weltverhältnisse Zeugnis ablegt; alles andere ist entweder später oder unverständlich²¹. Die Überlegung, daß auch die Bibel ein Gegenstand jener historischen Kritik sein könnte, für deren Ausbildung jene Forschungsreise, in deren Anfängen der Schreiber sich damals befand, so wichtig geworden ist, ist immer nur am Rande von Rankes Gesichtsfeld geblieben.

Die Beunruhigung, durch die damals jene Anfrage bei dem Bruder und Theologen ausgelöst wurde, kam von einem kurz vorher veröffentlichten Buch, in dem sein Berliner Kollege und wissenschaftlicher Gegner Heinrich Leo (1799–1870) seine Vorlesungen „Geschichte des jüdischen Staates“ zum Druck gebracht hatte. Ernst Simon hat gegen Anzweiflungen schlüssig nachgewiesen, daß Leos Stellungnahme Ranke gegenüber einen kritischen Beitrag der *Hegelschule* zur zeitgenössischen Geschichtsschreibung darstellt. Das Buch über das antike Judentum drückt die Auffassung der Schule ebenso aus wie seine Gegnerschaft zu Rankes pragmatischer Interpretation von Macchiavelli und die Bezweiflung der Quellenkritik und historischen Darstellungsart des jungen Historikers²².

²¹ BW. S. 155; eine Antwort Heinrichs, die dogmatische Bedenken gegen historische Bibelkritik äußerte, hat R. im Prinzip zurückgewiesen. BW. S. 164.

²² Ranke und Hegel, 1928, S. 93–101. – K. Mautz, Ranke u. Leo, Dt. Vschrft. f.

Was Leos Behandlung der antiken jüdischen Geschichte anbetrifft, kann man vielleicht noch etwas weiter gehen und die Spuren einer durch mündliche Tradition hergestellten Verbindung zu jenen unveröffentlichten Aufzeichnungen des jungen Hegel sehen, in denen er die deistische Religionskritik am Alten Testament durch seine begriffliche Ausarbeitung verschärft hatte. Leo erklärt es als seine Absicht, den jüdischen Staat der Antike zum Gegenstand einer politischen Betrachtung zu machen und damit einen gemeinsamen Maßstab historischer Beurteilung zugrunde zu legen, den die „Verehrung gewisser Leute für die hebräische Literatur“ zurückgehalten hat.

Nur die bis zum Auszug aus Ägypten reichende Urgeschichte, die viele Jahrhunderte nach Moses aufgezeichnet worden ist, bleibt für Leo als der „tiefste und sittlichste Mythos bestehen, der sich aufzeigen läßt“. Aber auch in diesen Texten finden sich mit Jacobs Betrug und in den Träumen Josephs, inmitten der Geschichte eines einfachen Volkes, Zeichen jenes „schreienden Egoismus“, der die Juden im Gang der Geschichte immer ausgezeichnet hat. Der eigentliche Gegenstand von Leos Kritik ist die hierarchische Gesellschaftsordnung, derentwegen er die mosaischen Bücher mit den Fälschungen der pseudo-isidorischen Dekretalien vergleicht²³. Er sieht in dieser Gesellschaftsform die Abstraktion als Prinzip. Die Juden haben sie von allen Völkern am härtesten ausgebildet, weil sie der ihnen eigentümlichen Denkart am meisten entspricht. „Es scheint allerdings beinahe die Absicht des Weltgeistes gewesen zu sein, an dem jüdischen Volke zu zeigen, wie ein Volk nicht sein soll²⁴.“ Diese Eigentümlichkeit des jüdischen Volkes ist immer gleich geblieben. „Alles haben sie von jeher in ein abstrakt allgemeines verwandelt.“ So ist ihr Staat die Wurzel aller späteren hierarchischen Verhältnisse geworden. „Wie der Jude unserer Zeit sich besonders dadurch auszeichnet, daß er die verschiedensten Gegenstände nur nach dem gemeinsamen Geldwert in Vergleich bringt und zum Mittelpunkt seines eigenen Lebens macht, so sucht er schon in ältester Zeit nur ein abstrakt allgemeines auf; darum haben die Juden zuerst und am zähesten die Einheit des göttlichen Willens behauptet²⁵.“

Rankes Reaktion auf dieses Buch war scharf; in Briefen an seinen Bruder Heinrich und an seinen Freund Ritter bezeichnet er dessen Inhalt als Geschwätz, das auf den Ergebnissen zeitgenössischer Theologie fußend „auf eine fade Weise“ politisiert. Daß hier Monotheismus, hierarchische Gesellschaftsordnung und finanzielle Geschicklichkeit von einem Prinzip abgeleitet sind, wird als Grund angegeben, warum der Verfasser „verruht“ genannt werden muß²⁶.

Litw. u. Geistesgesch., Bd. 27, 1953, S. 207–235 behandelt dieses Thema als Rechtfertigung Leos, indem er in ihm einen Vorläufer moderner Geschichtssoziologie aus der Hegelschule sieht; die Behandlung Rankes als Positivisten im Sinne von Leo und Croce ist sicher nicht sachentsprechend.

²³ Leo, Vorlesungen S. V; 9 ff.; 58.

²⁴ S. 3.

²⁵ S. 2.

²⁶ Aus Wien an Heinrich Ritter. 30. 4. 1828, BW. S. 161; gleichzeitig in gleichem Sinne an den Bruder Heinrich, BW. S. 155.

Als Ranke diese Worte niederschrieb, war er unter dem Eindruck einer Polemik, der Leo einen aggressiv persönlichen Charakter gegeben hatte, während er selbst den ursprünglichen Streitgegenstand, die Interpretation von Machiavellis politischer Theorie, in freundlich kollegialer Weise hatte erörtern wollen²⁷. Aber was die Fragen der jüdischen Geschichte anbetrifft, so war bei Ranke kein literarischer Ehrgeiz im Spiel. Er hatte auf diesem Feld nichts veröffentlicht und auch nicht die Absicht, es in absehbarer Zukunft zu tun. Der Gegensatz zwischen den beiden Männern wäre auch ohne den Hintergrund persönlicher Gegnerschaft von der Sache her scharf und gewichtig gewesen. Im Jahre 1828, also bevor Leo mit seinem Eintritt in den Hallenser Pietistenkreis sich der Bewegung zur Wiederherstellung kirchlich protestantischer Denkweise angeschlossen hatte²⁸, war das Alte Testament für ihn eine Station in der dialektischen Entfaltung des Geistes, bei der es nicht auf den Weg, sondern auf das Ziel ankam. Die List der Weltgeschichte konnte auch an sich negative Kraft als Mittel zur Erreichung des Endziels verwenden. Gegenüber dieser Interpretation der hebräischen Bibel im Gefolge Hegels, die noch einmal die Religionskritik der Aufklärung in den Begriffen des frühen neunzehnten Jahrhunderts ausdrückte, stand Rankes Behauptung der biblischen Geschichte als eines dauernden Wertes im Besitz der Kulturwelt. Für sein Geschichtsbild gab es kein Endziel, zu dem eine im ganzen aufsteigende Entwicklung hinführte. Für ihn war Leos Buch blasphemisch: nicht nur weil es gegen die kirchliche Tradition und den Geist von Luthers Bibelübersetzung sich richtete, sondern weil es ein Schrifttum herabsetzte, das für Ranke durch sein ganzes Leben hin seine Bedeutung bewahrt hat. Noch im hohen Greisenalter hat er neu formuliert, was er einst in den Frankfurter Anfängen seines Gelehrtentums für sich neu entdeckt hatte; die Geschichte des israelitischen Volkes, wie sie in der Bibel berichtet wird, läßt sich verstehen, ohne daß man auf die Wunder Bezug nimmt. Der Historiker kann sich an den natürlichen Zusammenhang halten, ohne daß dadurch der religiöse Sinn für ihn und seine Leser verdunkelt wird²⁹.

Von solcher Feststellung aus läßt sich vielleicht eine merkwürdig formulierte Äußerung verstehen, die sich in dem autobiographischen Diktat von

²⁷ An Leo, Berlin 21. 4. 1826, BW. S. 98 f.; dementsprechend freundliche Worte über Leos Abbruch seiner Berliner Existenz an Ritter im Januar u. Februar 1828, BW. S. 135, 145. – Leo hatte im Zusammenhang mit einer Übersetzung der Briefe Machiavellis, 1826 gegen die Interpretation des politischen Theoretikers polemisiert, die in Rankes kritischer Beilage zu seiner Geschichte der Roman. u. German. Völker stand. Die Polemik wurde persönlich durch einen Generalangriff Leos auf Rankes Buch, auf den dieser sofort antwortete. Wiederabdruck S. W. 53/54, S. 659–670. Die Geschichte dieser Polemik bei *Simon*, S. 96–98.

²⁸ Über diese Entwicklung: *P. Krägelin*, Heinrich Leo, 1908. – Die entsprechend gewandelte Deutung des antiken Judentums: Lehrbuch der Universalgeschichte I (2. Aufl.), 1839, S. 561–568.

²⁹ Weltgesch. I, 1, S. 31 ff.; *Schulin* S. 202 f.

1869 findet. Er grenzt dort sein eigenes Wesen von der aktiven Kirchlichkeit ab, zu der sein Bruder Heinrich sich schon früh durchgerungen hatte. Er selbst habe diese Gesinnung niemals geteilt, „obgleich niemand die Bibel und selbst das Neue Testament höher schätzen und tiefer verehren konnte, als ich“³⁰.

Die patriarchalische Stellung des älteren Bruders zu seinen Geschwistern, die in Rankes jüngeren Tagen eine schwerwiegende Verpflichtung bedeutete, und in seinem Bewußtsein selbst später nicht verblaßte, hat auch in seinem privaten Dasein Vorstellungen des Alten Testaments lebendig gemacht. Als sein Bruder Ernst, der spätere Marburger Theologieprofessor, sich vor dem neunzehn Jahre älteren Bruder 1842 verlobt hatte, fließen Ranke die Worte „der Gott unserer Väter“ in seinen Segenswunsch. 35 Jahre später schreibt er in einem Rückblick auf die Familiengeschichte an denselben Bruder, daß er „fast auch wie die Hebräer an den Gott der Altvorderen glauben“ möchte, der für sie alle eine Quelle des Segens geworden sei³¹.

Seit den vierziger Jahren bekam für ihn der auf das Königtum bezogene Psalter eine besondere Lebendigkeit als ein Mittel, seine eigene Umwelt zu verstehen. Für ihn bedeutete der Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV., daß die Ausübung der Macht und die Entstehung politischer Entscheidungen durch die Freundschaft des Königs aus der Welt der Akten in seinen unmittelbaren Lebenskreis gerückt waren. Dabei war es wesentlich, daß Friedrich Wilhelm sein Amt mit starker Betonung als einen religiösen Auftrag empfand und ausübte. Ranke nahm, im Gegensatz zu der skeptischen Haltung der Mehrzahl der Zeitgenossen, die Gesten und die Rhetorik ernst, mit denen der König seinen Glauben dem Lande gegenüber zum überzeugenden Ausdruck zu bringen versuchte; er sah darin eine Wiederbelebung biblischen Herrschertums³². Als Friedrich Wilhelm das Todesurteil über einen Attentäter zwar bestätigte, aber die Vollziehung des Urteils auf die Zeit seines

³⁰ S. W. 53/54, S. 36. Zu Rankes Wissen um seinen Abstand von der kirchlichen Orthodoxie bei allem Willen zu positiv-christlicher Haltung ist die späte Äußerung an seinen Bruder Ernst charakteristisch: 27. 2. 1885, BW. S. 588: Wir würden beide schwerlich aus einem Pfarrhause hervorgegangen sein, ich am wenigsten. Seine Äußerungen sind besprochen bei *Simon*, S. 77 ff.; dazu die Formulierung in der Ablehnung einer Anregung des Bruders Heinrich, an einer pietistisch zu gestaltenden Erziehungsanstalt mitzuwirken, 28. 12. 1823, BW. S. 51: Ich kann Euer Bestreben a priori tadeln. Ich frage, ob unser Auge Gott sehen, ob unser Ohr Gott hören kann? Ob das Wort nicht ebenso gut Kreatur sei als Baum, Stein, Menschenstirn? . . . In allen Dingen ist Gott; dieses Ding für Gott zu halten, ist Goetzendienst; wie ist es nun mit dem Wort?

³¹ BW. S. 314; 553.

³² *W. P. Fuchs*, L. v. Ranke, Tagebücher, 1964, S. 346. Notiz über die Rede Friedrich Wilhelms IV. bei der Eröffnung des Vereinigten Landtags, April 1847: Die Rede erinnert an die Psalmen: das jüdische Königtum Davids – sie hat etwas Heiliges, Apostolisches, sie ist als Ausdruck persönlicher Gesinnung hinreißend so recht aus einem Kreis eigener Weltanschauung.

Nachfolgers verschob, erregte er bei den Juristen Kopfschütteln. Ranke aber, der gerade wieder die Geschichte von Sauls Königtum gelesen hatte, schlug das Kapitel der Samuelsbücher auf, in dem von David erzählt wird, wie er im Rückzug vor Absalom die Flüche des Simei geduldig ertrug. Ranke war überzeugt, daß Friedrich Wilhelm die Haltung des biblischen Königs nachbilden wollte³³. Der Historiker war dabei von der Überzeugung geleitet, daß in den Psalmen vor allem der Herrscher redet, der im Kampf mit den widerstrebenden Elementen stets dem Verderben nahe ist und nur in der Wendung zu Gott eine feste Richtung für sein Leben gewinnen kann.

Als der König im Jahre 1847 die zum Vereinigten Landtag versammelten Stände seines Landes mit einer Darlegung seiner Grundsätze eröffnete, bemerkte Ranke, ohne die darin vorgezeichnete Politik ganz zu billigen, daß die Rede die Idee eines religiösen Königtums zu einer Klarheit gebracht habe, wie sie seit den Psalmen nicht wieder erreicht worden sei. Es ist dieser Vergleich zwischen dem Hohenzollern und dem königlichen Sänger der Psalmen, der für Ranke überhaupt zum Schlüssel geworden ist, um die Eigenart des Romantikers, seines königlichen Freundes, zu verstehen³⁴.

Als er 82 Jahre alt den Friedrich Wilhelm IV. gewidmeten Artikel in der Allgemeinen Deutschen Biographie schrieb, wurde wiederum der Vergleich des preußischen Königs mit dem jüdischen Herrscher des Psalters ein wesentliches Motiv³⁵.

Den Charakter der biblischen Erzählungen als Modell großer Entscheidungen hat der alte Ranke auch in seiner im gleichen Lebensabschnitt verfaßten Weltgeschichte herausgearbeitet: König Heinrich IV., in seinen Gegensatz zu Papst Gregor VII., hat in der deutschen Geschichte dargestellt, was im Kampfe Sauls mit Samuel vorgeformt war. Der Auszug der zehn Stämme aus dem Herrschaftsbereich der Dynastie Davids war eine Rebellion gegen jene Autorität, deren ungeschmälerte Erhaltung wahrscheinlich für die Selbstbehauptung der Nation unter den Reichen Vorderasiens notwendig gewesen wäre. Aber der in der Bibel berichtete Kampfruf „Israel zu deinen Zelten!“ hat der Revolution gegen Karl I. als Parole gedient, ein Ereignis, von dem die neuere Verfassungsgeschichte Europas ihren Anfang genommen hat³⁶.

Bei all dem blieb die hebräische Bibel für Ranke ein Teil des *christlichen* Erbes Europas; sie war das *ALTE* Testament, zu dem ein Neues Testament gehört. Die kirchlich-apologetische Auffassung, daß der Talmud und die Synagoge die unmittelbare Fühlung mit dem Glaubensgehalt des Buches verloren haben, ist von Ranke in eigenartiger Weise übernommen worden, und er hat, wie wir noch sehen werden, auch gewisse kulturpolitische Folgerungen aus

³³ 26. 10. 1844, An Heinrich, Ranke, BW. S. 329.

³⁴ An Heinrich, N. B. S. 323; Diktat s. Lebensgeschichte, Okt. 1863, S. W. 53/54, S. 30.

³⁵ Abgedruckt S. W. 50/51, S. 449.

³⁶ Weltgesch. I, 1, S. 78 f.

dieser Auffassung gezogen. Aber dabei blieb für ihn die hebräische Bibel ein unersetzlicher Wert im Erbe der europäischen Völker; wir sahen, daß die altkirchliche Auffassung der hebräischen Geschichte als Vorzeichen und Bild der christlichen Erlösung Ranke nicht befriedigte. Diese Theorie hatte keinen Raum für jene Eigenart der hebräischen Schriften, durch die sie in Rankes Denken so vorbildlich geworden waren. Bei dieser Einschätzung spielt ein Grundmotiv von Rankes Geschichtsbild hinein: der *Entwicklungsgedanke* hat für ihn zu allen Zeiten nur eine sehr begrenzte Bedeutung besessen. Die Idee des Fortschritts ist für ihn immer peripherisch geblieben; sie betrifft Technik und Ausbreitung der Kultur, nicht deren eigentliches Wesen. Er ist nicht geneigt, auf eine moralische Besserung zu hoffen, die eine jüngere Generation gegenüber den älteren aufweisen könnte. Die großen Epochen der Menschheit wechseln in der Richtung ihrer Leistung. Der Epiker Homer und der Dramatiker Sophokles sind in ihrer Art nicht zu überbieten. Die bildende Kunst hat zwischen 1400 und 1500 ihren Gipfel erreicht. Das achtzehnte Jahrhundert betonte solche Tätigkeiten, die dem allgemeinen Nutzen dienten, das konnte nur auf Kosten jener Leistungen geschehen, die an die schöpferische Kraft der Phantasie gebunden sind. Der technische Fortschritt, der seine Grundlage in der Ausarbeitung von Methoden aus dem Bereich der exakten Wissenschaften hat, ist kennzeichnend für das neunzehnte Jahrhundert. Solche Leistungen mögen mit ihren Mitteln den Kreis derjenigen erweitern, die als Leser und Kunstfreunde am geistigen Leben Anteil nehmen; auch eine weitere Ausbreitung des Christentums ist durch solche Vervollkommnung der Mittel denkbar. Vielleicht wird dieses technische Zeitalter auch eine Vereinheitlichung der Menschheit herbeiführen. Jedenfalls kann es nicht die Aufgabe des Geschichtsschreibers sein, eine solche Zielstrebigkeit des Geschehens nachzuweisen³⁷. An diesem Punkte hat Ranke seine Gegensätzlichkeit zu Hegel, die in diesem Bereich ihre tiefste Wurzel hat, am stärksten ausgesprochen. Er sah in dessen Geschichtsansicht ein pantheistisches System: Die Menschheit ist der werdende Gott, der sich in der Bewegung des Geistes in einem durchschaubaren Prozeß selber hervorbringt. Im Gegensatz zu dieser Philosophie muß der Historiker die großen Tendenzen, die die Jahrhunderte auszeichnen, nebeneinander sehen, weil sie sich nicht auseinander oder aus einem übergeordneten Begriff ableiten lassen. Darum hebt das Spätere das Frühere nicht auf. In diesem Sinn war für Ranke jede Epoche gleich nahe zu Gott. Der betrachtende Nachfahr darf die Harmonie bewundern, mit der sich beim Abschluß der großen Krisen die Elemente verschiedenen Ursprungs zu einer neuen Einheit zusammenschließen. Die Welt der israelitischen Könige, der Psalmisten und Propheten stellt einen Wert dar, der weder davon abhing noch dadurch aufgehoben wurde, daß unter demselben Volk in einer späteren Periode die in den Evangelien berichtete Verbindung von Gott und Mensch

³⁷ Über die Epochen der neueren Geschichte (Berchtesgadener Vorträge für König Max II.) gedruckt in Weltgesch. Bd. IX, 2, S. 3; 8–12.

sich vollzogen hat. Aber diese großen Epochen, die in ihrem Wert so nebeneinanderstehen, sind selbst ausgelesen als die Ursprünge der abendländischen Kultur. Aus diesen Anschauungen Rankes ist es deutlich, daß das Judentum der nachbiblischen Zeit für ihn nicht zu jenen Momenten gehört, die die Weltgeschichte ausmachen. Saul und David waren nicht durch die Gestalten des Neuen Testaments beschattet. Aber das rabbinische Judentum blieb für Ranke außerhalb jener *lebendigen* Vergangenheit, wenn man vielleicht auch hier und da einen Schimmer von Sympathie feststellen kann, der auf die späteren Nachkommen der Männer und des Geistes des hebräischen Altertums fällt³⁸.

Bevor wir Rankes abschließende Darstellung des antiken Judentums betrachten, müssen wir eine Schwierigkeit kurz besprechen, die sich aus seiner Anerkennung der Selbständigkeit großer Perioden für das einheitlich Ganze seines Geschichtsbildes zu ergeben scheint, wie er es viele Jahre vor der Abfassung der Weltgeschichte in seinen Briefen und in Einleitungen zu seinen Vorlesungen gern als sein eigentliches Anliegen bezeichnet hat.

Es scheint, daß die von uns schon erwähnte Vorgeschichte der klassischen Schriften seines Mannesalters auf diese Frage eine Antwort gibt. Als er 1826 sein zweites Buch über die Osmanen und die spanische Monarchie abgeschlossen hatte, gab er sich Rechenschaft über das damit Erreichte. Er hatte für seine Analyse des Staatsmechanismus jener Zeit ganz unbekanntes Material aus den ungedruckten Berichten der venezianischen Gesandten benutzen können und damit die Grenzen des Wissens deutlich erweitert. Aber er zweifelt, ob er bei dieser Arbeit wirklich etwas über das Wesen menschlicher Dinge gelernt hat. Für sein eigenes Urteil hat sich diese Kluft zwischen Absicht und Vollbringen erst geschlossen, als er aus dem in italienischen Archiven gesammelten Material die Geschichte der Päpste im Zeitalter der Gegenreformation gestalten konnte. (1834/36). In diesem Werk und seinen Nachfolgern über deutsche, französische und englische Geschichte verstand er die Entstehung jener europäischen Ordnung der großen Mächte, die die Krise der Napoleonischen Zeit überwunden hatten, als das Ergebnis eines Zeitalters religiösen Konflikts³⁹. Von diesem Gesichtspunkt aus sah Ranke die Möglichkeit, seine Idee der Weltgeschichte geistig zu verwirklichen. Seine Forschung hatte ihn zu dem Ergebnis geführt,

³⁸ Weltgesch. IX, 2, S. 2, 7. – *E. Kessel*, Rankes Idee der Universalgesch. H. Z. 178, S. 306 f. bringt eine Parallelstelle aus einer Vorlesung der dreißiger Jahre, die aber durch das Bekenntnis des Dozenten zum biblischen Gott, „der da war, und da ist und seyn wird“ einen starken Gefühlston anklingen läßt.

³⁹ An Heinrich, 5. 5. 1827, BW. S. 107: Eigentlich leiden meine Sachen sehr an der Gelehrsamkeit . . . und wer weiß, ob sie den lohnen, der sie genauer studiert. – An Fr. Perthes, Rom, 14. 12. 1829, N. B. S. 131: Aus dem, was ich suche und finde, kann im Grunde nur eine universelle Geschichte der neuen Jahrhunderte hervorgehen. Gebe Gott mir das Glück, einst eine solche in reiner Wahrheit und penetrierender Einsicht schreiben zu können. – Über diese frühe Entwicklung *E. Kessel*, H. Z. 173, S. 275–278.

daß religiöse Haltung und kirchliche Einrichtungen die Individualität der modernen Nationen in der Tiefe beeinflußt haben. Damit hatte Geschichtsschreibung in ihrer eigenen Weise ein Werk getan, das für ihn selbst mit theologischen Begriffen zu vollbringen nicht möglich gewesen war; eine Spur göttlichen Wirkens im menschlichen Tun war darstellbar geworden. Daß die Eigenart der Epochen und die Freiheit des politischen Handelns in großen Entscheidungen doch die Kontinuität nicht aufgehoben haben zwischen den Anfängen höheren Lebens in der biblischen Zeit und der Gegenwart, macht die Mär der Weltgeschichte erzählbar. Es gibt eine Möglichkeit, das Geheimnis der Hieroglyphe göttlichen Wirkens dem Leser mitzuteilen.

III

Ranke hat in seiner Weltgeschichte, wie in der Mehrzahl der das Thema behandelnden Vorlesungen der früheren Jahre, jene stoffliche Erweiterung der Aufklärung durch die Einbeziehung von Indien und China wieder zurückgenommen⁴⁰. Jene Länder, bemerkt er, haben eine Überlieferung, deren Chronologie den Anspruch erhebt, auf ein graues Altertum zurückzugehen. Aber auch „der sachverständigste Scharfsinn“ kann mit den Angaben ihrer Quellen nicht zu einer klaren Erkenntnis kommen. Darum bleibt für Ranke das Altertum dieser Völker fabelhaft. Dazu fehlt in diesen Kulturen jene Bewegung, die die Schicksale eines Volkes zur Geschichte gestaltet. Der Historiker kommt bei ihnen nicht über Beschreibungen von Zuständen hinaus, die sich nicht weit von Naturgeschichte entfernen⁴¹.

Auch die Fortschritte der Archäologie des mittleren Ostens, die im letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts schon die Möglichkeit boten, Ägypten und das Zweistromland in konkreteren Umrissen erscheinen zu lassen, wurden zur Kenntnis genommen, aber nicht eigentlich ausgewertet. Die zeitgenössische Fachkritik hat diesen Mangel stark hervorgehoben⁴². Im ganzen kehrt Ranke zu dem Rahmenwerk zurück, das die griechische Historiographie geschaffen hatte. Ägypten und Babylon vertreten den Orient als Gegenspieler zur europäischen Kulturwelt. Palästina und die Geschichte des jüdischen Volkes waren von der Aufklärung in ihrer Abwertung der kirchlichen Tradition sehr wesentlich unter dem quantitativen Gesichtspunkt der mangelnden äußeren Macht und Bedeutung gesehen worden. Dieser Haltung gegenüber zeigt Ranke eine völlige Abkehr, wie zu erwarten war. Die Weltgeschichte folgt dem Gesichts-

⁴⁰ Die Umgrenzung des Begriffs Weltgeschichte in den Vorlesungen von 1825 bis 1848, *Schulin*, S. 168/187.

⁴¹ *Weltgesch.* I, 1. S. VIII.

⁴² *Ed. Meyer*, *Gesch. d. A.* I, 1, 1907, S. 248: (R.) hielt sich berechtigt, die ergebnisreiche wissenschaftliche Arbeit eines halben Jahrhunderts so gut wie völlig zu ignorieren; so konnte der Versuch nur vollkommen mißlingen.

punkt, der bei Ranke schon in einer Vorlesung Anfang der dreißiger Jahre formuliert ist: „Das erste weltgeschichtliche Ereignis in diesen Gegenden ist die Erhebung des jüdischen Volkes.“⁴³ Von dieser Reaktion gegen die Aufklärung zugunsten der hebräischen Bibel ist wohl auch jene Enthaltensamkeit den archäologischen Entdeckungen gegenüber zu verstehen, die damals hauptsächlich der Kenntnis der orientalischen Großreiche zugute kamen. Als Ranke an die Arbeit ging, seine Weltgeschichte zusammenzubringen, hatte er seinen Bruder Ernst, der in Marburg biblische Exegese lehrte, gebeten, ihm die neuere Literatur zur orientalischen Umwelt zu schicken, da diese Bücher in Berlin immer ausgeliehen seien⁴⁴. Aber bei der Ausführung blieb es trotz Hieroglyphen und Keilschrifttexten entscheidend, daß in der Bibel das jüdische Volk seine eigene Geschichte erzählt hat, in einer Weise, die unmittelbares Verständnis über die Jahrtausende hinweg ermöglicht.

Rankes Schilderung der antiken Religionsgeschichte hat als Ausgangspunkt die Annahme einer monotheistischen Uroffenbarung, die zu einem Zeitpunkt jenseits unserer Überlieferung stattgefunden hat. Dieser geistige Besitz der Anfänge ist durch den Fortschritt der Zivilisation verdunkelt worden. Der Ackerbau in den Stromtälern, nach dessen Bedürfnissen das Leben von Individuen und Gesellschaft organisiert wurde, drängte die Anschauung des Göttlichen in eine Verbindung mit den natürlichen Erscheinungen der durch den Menschen geformten Umwelt. Der ursprüngliche Glaube in seiner Reinheit konnte durch den so entstehenden Götzendienst nur hindurchschimmern. Die Baalskulte der semitischen Welt hatten im Gegensatz zu den Ägyptern einen mehr internationalen Ursprung in dem Handelsverkehr, ohne daß damit der Charakter einzelner Völker ganz unwirksam wurde; er führte im Moloch- und Astarte-Kult zu grauenvollen Ausartungen⁴⁵.

Im Gegensatz zu diesen Entwicklungen hat das israelitische Volk die Urreligion in ihrer Reinheit festgehalten. Abraham hat für seine Nachkommen

⁴³ *Schulin*, S. 174.

⁴⁴ 21. 8. 1878, N. Br. S. 662 f.; 1906 hat *Ed. Meyer* im Vorwort seines Buches „Israeliten u. ihre Nachbarstämme“ eine ähnliche Bemerkung über die Schwierigkeit der Bücherbeschaffung für einen Berliner Professor gemacht, aber er ist in dieser Sache weniger zurückhaltend mit seinem Kommentar als sein älterer Fakultätskollege gewesen war. – Die Entdeckung der babylonischen Sintflutsage unter den Assurbanipaltexten hat R. dann doch veranlaßt, um 1880/82 die Hilfe des Marburger Theologen in Anspruch zu nehmen, und eine vergleichende Studie über diese Sage zu schreiben, S. W. 51/52, S. 3 ff. Die Richtung seiner Motivgeschichte bildet einen lehrreichen Gegensatz zu dem Kampfruf „Babel und Bibel“ gegen die Originalität der hebräischen Schrift, den Friedr. Delitzsch zwanzig Jahre später in Gegenwart des Kaisers formulierte. Der folgende Satz illustriert Rankes Haltung S. 7: Die assyrisch-babylonische Tradition enthält nichts als die Rettung eines persönlich untadelhaften Fürsten vor dem allgemeinen Verderben. Eine allgemeine Beziehung zu der Welt hat die babylonische Sage nicht. Diese ist das Überraschende in der israelitischen Tradition. Vgl. *E. Hitzig*, *E. Ranke*, S. 325 ff.; 352.

⁴⁵ *Weltgesch.* I, 1, S. 25 f.

diesen Glauben bewahrt, als er sich der Versuchung erwehrt, durch ein Sohnesopfer den Sitten der Umwelt zu folgen. Die mosaische Schöpfungsgeschichte ist der klare Ausdruck solcher geistigen Behauptung gegenüber dem Naturdienst der Ägypter. Nichts Irdisches haftet an der Gottheit. Der ägyptische Kult des Stieres als Symbol schaffender Naturkraft wird verneint durch die göttliche Verfügung, die den Menschen die Herrschaft über die Tiere gibt. Ranke sieht eine wichtige geschichtliche Auswirkung des Ägyptertums in diesen negativen Reaktionen, die es in dem auswandernden Stamm hervorrief⁴⁶.

Der mosaische Dekalog wird gegen den Vorwurf verteidigt, daß hier das sittliche Handeln dem Gebot des Gesetzgebers unterstellt ist. Ranke entgegnet, daß in solcher Kritik das Wesen des Sinaiwerkes verkannt ist, das in Wahrheit auf die Einheit sittlicher bürgerlicher Ordnung zielt. Der Sabbath, der an die Stelle der mannigfachen Naturfeste der Ägypter getreten ist, soll auch ein Ruhetag für den Sklaven sein; damit ist die Idee der Einbeziehung aller Menschen in den Gottesstaat, wie er sich im Gesetz abzeichnet, angedeutet. „Eine erhabener Inauguration des sittlichen Lebens in die menschliche Gesellschaft kann nicht gedacht werden.“⁴⁷

Das nationale Element in der jüdischen Religion versteht Ranke aus der Notwendigkeit, das Erbe dieses Glaubens in einer feindlichen Umwelt zu behaupten. In diesem Sinne deutet Ranke die Bücher Samuelis und der Könige: Sie geben ein klassisches Beispiel, wie ein Volk seine Verfassung ändert, um besser einem von allen Seiten her ausgeübten Druck widerstehen zu können. Der Übergang zur monarchischen Ordnung bedeutet das Ende der republikanischen Stammesverfassung, die sich unfähig gezeigt hatte, das Heiligtum zu verteidigen. Das Königtum unter David beseitigte alle fremdartigen Elemente und gab der Jehovareligion eine kraftvolle Stellung durch die Niederwerfung der stammverwandten Völker. Vor ihm hatte Saul versucht, sich von der Notwendigkeit der Gewalttätigkeit loszumachen, die sich in der Zeit der Eroberung herausgebildet hatte. In dem darüber entstehenden Kampf mit Samuel hat er eine unvergleichlich bedeutsame historische Stellung erlangt. Aber David hatte vor ihm den „unermesslichen“ Vorzug voraus, daß er König und Prophet in einer Person gewesen ist⁴⁸.

Rankes Behandlung der biblischen Geschichte zeigt einen ähnlichen Verzicht auf Fühlung mit der zeitgenössischen Forschung wie auf dem Felde der orientalischen Archäologie. Als er sich mit den Vorbereitungen zum ersten Bande der Weltgeschichte beschäftigte, hat er über den Septuagintatext und über Josephus als Quellen zur israelitischen Königsgeschichte kritische Notizen geschrieben und dabei den Bruder Ernst konsultiert, nicht ohne das Bedenken zu unterdrücken, daß er sich hüten müsse, mit einem fremden Kalbe zu arbeiten⁴⁹.

⁴⁶ I, 1, S. 30; 32 f.; 37.

⁴⁸ I, 1, S. 49; 79; 63 ff.

⁴⁷ I, 1, S. 37.

⁴⁹ 9. 9. 1882. BW. S. 577.

Aber Bemühungen solcher Art bleiben am Rande der Darstellung. Nach einer Bemerkung seines wissenschaftlichen Assistenten Wiedemann hat Ranke von Wellhausen gewußt⁵⁰. Dessen grundlegende Prolegomena erschienen 1878, als Ranke mit der Ausarbeitung des ersten Bandes beschäftigt war, der keinerlei Einfluß der analytischen Methode des theologischen Kritikers zeigt. In dieser Hinsicht besteht eine offensichtliche Verwandtschaft zwischen ihm und seinem großen Antipoden Hegel, der gegenüber Niebuhrs Auflösung der antiken Quellenberichte zur älteren römischen Geschichte auf der plastisch durchgebildeten antiken Überlieferung als Grundlage der historischen Interpretation bestanden hatte. Weder Ranke noch Hegel waren orthodoxe Supernaturalisten. Das ihnen gemeinsame Denkmotiv kam aus dem Interesse des Idealismus an der Kunstform literarischer Gebilde, die in ihrer Ganzheit die Nation repräsentieren, aus der sie hervorgegangen waren. Es war eine Haltung, die zu Rankes Tendenz, die Anerkennung der welthistorischen Bedeutung der hebräischen Bibel *wiederherzustellen*, vollständig paßte. Die Geschichtsquellen der mittelalterlichen und modernen Zeiten, an denen er seine kritische Methode ausbildete, waren für ihn keine Klassiker in diesem Sinn. Die Aufgabe, die er sich in diesem Felde gestellt hatte, die Rekonstruktion der Vergangenheit durch eine kritische Untersuchung der Beziehung zwischen einstiger Wirklichkeit und der sie widerspiegelnden Überlieferung, hatte ihn zu einem bedeutenden Vertreter *empirischer* Wissenschaft gemacht. Er mußte die Widersprüche in der Tradition aufsuchen und von ihrer Entstehung Rechenschaft geben. Diese Sehweise hatte es mit vielen Tatsachen zu tun, die den ästhetischen Werten eines als Ganzheit befriedigenden Bildes nicht geopfert werden durften. Ein Verstehenwollen, das auf ursächliche Verknüpfung der Vorgänge ausging, konnte nicht anders entscheiden. Die Bibel hat Ranke sehr wohl als ein historisches Buch angesehen; aber sie wurde für ihn kein Gegenstand, der die Anwendung seiner fachwissenschaftlichen Methode forderte, und damit den Blick auf die Nähe und die Erörterung von Widersprüchen. Darum ist seine Betrachtungsweise auf diesem Gebiet dem idealistischen Antrieb seiner Jugend näher geblieben, der auch Hegels Philosophie zugrundelag, wie sehr der Historiker auch dessen System zu allen Zeiten abgelehnt hat. Jene große Richtung der Theologie, die die spekulative Kraft der Epoche in die Richtung auf die kritische Geschichtsforschung umbog, ist wohl in Rankes Gesichtskreis gekommen aber niemals von ihm aufgenommen worden. Auf diesem Feld blieb also seine Betrachtungsweise deutlich unterschieden von jener Schule, der er schon als Leipziger Student in De Wettes Psalmenkommentar begegnet war und die in seiner unmittelbaren Nachbarschaft mit dem Berliner Extraordinarius der Theologie W. Vatke 1835 einen bedeutenden Schritt vorwärts gemacht hatte. Im Gefüge der Weltgeschichte ist es offensichtlich der Begriff der Uroffenbarung, der zwischen ihm und der

⁵⁰ Deutsche Revue Bd. 18, 1893, S. 343.

vom Historismus getragenen Bewegung zur biblischen Religionsgeschichte steht. Es handelt sich dabei um eine Geschichtstheorie, die ursprünglich in der Welt der Aufklärung Bedeutung gewonnen hatte, aber zu Ranke durch Herder und die romantische Spekulation Schellings und Schlegels gekommen war⁵¹. Solch Erbe an idealistischem Gedankengut war in seinen Werken zur politischen Geschichte der Moderne durch das aus Archiven stammende Material in den Hintergrund gedrängt worden. Die Ideen, die in dies Geschichtsbild aufgenommen wurden, waren gänzlich an kritisch gesichertes Tatsachenwissen angepaßt. In der Weltgeschichte ist dies spekulative Motiv der Uroffenbarung ein wichtiges Element der Konstruktion. Auf dem Gebiet der Religion war das Wesentliche von Anfang an gegeben und brauchte so keine Erklärung aus dem historischen Prozeß. Der Geschichtsverlauf wies an wichtiger Stelle etwas Zeitloses auf. Eine besondere Einzelheit zeigt den konkreten Einfluß dieser Anschauung auf Rankes Darstellung des antiken Judentums: In seiner Weltgeschichte spielen die Schriftpropheten nur eine bescheidene Rolle; sie verkünden nur nachdrücklich, was Moses schon gewußt und gesagt hatte. Für diese Ansicht der Weltgeschichte sind sie keineswegs der Durchbruch zum Universalismus. Es war die besondere Funktion des Alterswerks als sinngebender Schlußteil des Ganzen, die der romantischen Idee der Uroffenbarung ihre Bedeutung gab. Ranke schrieb dies Buch in der Überzeugung, daß das Fortwirken jener ältesten Erfahrung höheren Menschentums in der Moderne das geheime Siegel der göttlichen Vorsehung im irdischen Geschehen darstelle, das er zu suchen ausgezogen war.

Bei der Abfassung der Abschnitte, die die Entstehung des Christentums behandeln, stieß Ranke an einer wichtigen Stelle auf einen Widerspruch, den er sehr ernst nahm. In seinem Manuskript hatte er sich gegen den Anspruch verwahrt, daß bei diesem Gegenstand der Historiker über die Grenze des für ihn Wißbaren hinausgehen müsse, um von seinem Glauben an die Menschwerdung des Göttlichen Zeugnis abzulegen. Ranke wollte sich im Bereich seiner Aufgabe daran genügen lassen, die weltgeschichtlichen Umstände aufzuzeigen, die im entscheidenden Moment zusammenkamen. Der Generalfeldmarschall Edwin v. Manteuffel, dem Ranke, nach dem Bericht von Wiedemann, die betreffende Stelle vorlesen ließ, blieb unbefriedigt. Der alte Historiker sah in dem hohen Offizier nicht nur einen Gönner, der als Freund mit ihm fühlte, sondern auch einen höchst verständnisvollen Leser seiner Bücher. Manteuffel hatte bemerkt, daß der Historiker es vermieden hatte, sich eindeutig für die Wahrheit des Dogmas der Menschwerdung zu erklären, wie es kürzlich der alte Kaiser und Moltke getan hatten, um der öffentlichen Meinung ein Vorbild der rechten Glaubenshaltung zu geben. Er forderte Ranke auf, die betreffende Stelle nach ihrem Vorbild zu ändern. Ranke ging sichtlich beunruhigt im

⁵¹ Zur Uroffenbarung: C. Hinrichs, Ranke u. die Geschichtstheologie d. Goethezeit, S. 186 ff.

Zimmer herum, ließ sich die Sätze wieder und wieder vorlesen. Als der Marschall sich verabschiedet hatte, kam er nach einer nochmaligen Lesung zum Entschluß: Die angefochtene neutrale Betrachtung über das Kommen Christi in die Welt, so wie sie im Manuskript stand, müsse so bleiben; es sei wichtig, daß ein solches Ereignis in Begriffen dargelegt werde, die nicht nur für Christen sondern auch für Juden und Mohammedaner verständlich und einleuchtend seien⁵².

Rankes historische Betrachtung der Entstehung des Christentums geht von dem Gegensatz aus, in dem das Judentum, als der nationale Träger der echten Gottesidee, zum römischen Universalreich mit seinem letztlich auf Naturkultus zielenden Religionswesen notwendig verharren mußte. In dieser Lage mußte sich der religiöse Partikularismus der Juden verstärken. Die aus der Vorzeit überlieferte Gestalt des Messias wurde zum Bild eines künftigen Königs, der sein Volk von der Last der *römischen* Herrschaft befreien würde. Christus erschien in dem Augenblick, als der Gegensatz zwischen einem auf Vielgötterei gebauten politischen System und dem als hierarchische Landesverfassung organisierten Monotheismus offenkundig wurde. Er verstand die jüdische Tradition unabhängig von ihrer Verflechtung in die nationalen Tendenzen ihrer Geschichte. Ranke fügt hinzu, daß Jesus auf diese Weise ohne Zweifel den *ursprünglichen* Geist dieser Überlieferung erfaßte. So stand er im Gegensatz zu den Ideen, auf die das kaiserliche Rom seine Herrschaft begründete, ohne die Gedanken zu übernehmen, die um den Tempel in Jerusalem kreisten und die Exegese der zeitgenössischen Schriftgelehrten beschäftigten. In dieser Weise war er gleich entfernt von beiden Mächten, die in Palästina aufeinander trafen. Jesus identifizierte sich mit dem Messias. Er knüpfte auch hier an die alte Überlieferung an; aber sie bedeutete für ihn etwas Neues, ein Gottesreich, das vom Nationalen absah. Nur in dieser Form konnte das alte Erbgut der Menschheit in den geistigen Besitz der neuen Völker übergehen⁵³. Die dadurch gegründete Trennung von Staat und Glauben, so daß diese beiden Grundelemente der Kultur jedes eine eigene Sphäre bestimmen, blieb für Ranke ein Hauptmerkmal der nachantiken Entwicklung.

IV

So blieb Rankes Idee der Weltgeschichte durchaus auf das Christentum als Repräsentant der Religion in der abendländischen Welt ausgerichtet. Dieser Umstand brachte es mit sich, daß für ihn nach dem neutestamentlichen Zeitalter das Judentum keinen Platz unter den geistigen Mächten haben konnte.

⁵² Deutsche Revue 18, S. 233. Der Zwischenfall ist besprochen bei Schulin S. 233. Das Programm der untheologischen Behandlung des Evangeliums: Weltgesch. III, 1, S. 159 f.

⁵³ III, 545 f.

Ranke rechtfertigte dieses Abbrechen, das nicht ohne Bedeutung für seine Haltung in der Praxis war, nicht von dem Tatsächlichen her, sondern mit einer Art religionsphilosophischer Überlieferungskritik. Die jüdische Tradition, wie die Rabbinen des Talmud sie fortbildeten, hatte in seinem Weltbild die *unmittelbare* Berührung mit der Uroffenbarung der Menschheit verloren, auf der die Wahrheit der hebräischen Bibel beruhte; während die griechische Übersetzung der alexandrinischen Synagoge noch etwas von dieser Kontinuität aufrechterhalten hatte. Diese Abwandlung der biblischen Überlieferung durch die Hagada der Rabbinen ist für Ranke ein grundlegendes Ereignis der Religionsgeschichte; der Abstand zwischen Christentum und Islam beruht wesentlich auf ihm. Ranke leitet Mohammeds Lehre wesentlich von den fabelhaften Traditionen ab, die die Rabbinen des Talmud vorgetragen haben. Der Islam nahm sie als echtes Erbe der Urzeit, auf das in Wahrheit nur das Christentum einen berechtigten Anspruch hat⁵⁴.

Diese Unterscheidung zwischen mittelbarem und unmittelbarem Verhältnis zur Wahrheit schließt für Ranke ein gewisses Wohlwollen für die nachbiblische Tradition nicht aus. In einer Kritik der revolutionären Gesinnung Lamenaus' und seiner Feindschaft gegen den weltlichen Staat, kam Ranke auf eine von ihm als talmudisch bezeichnete Parallele zu sprechen, die von eschatologischen Erwartungen handelt⁵⁵. Dort wurde das weltliche Regiment als Werk Samaels betrachtet, das mit dem Erscheinen des Messias sein Ende erreichen wird. Der Niedergang der satanischen Reiche bedeutet den Aufstieg Israels. Ranke fand die Vergleichbarkeit mit Lamenaus in der Identifizierung des göttlichen Prinzips mit der eigenen Partei und in der Verwerfung der bestehenden Mächte als satanische Gegner, deren Sturz eine als messianisch empfundene Zukunft bringen wird.

Dabei zeichnet sich aber für Ranke die Lehre der Rabbinen durch größere religiöse Tiefe und geringere politische Aktualität aus. Ihre Eschatologie war in Zeiten schwerster Unterdrückung gestaltet worden, und in der Staatenwelt, die sie verwerfen, erkennen sie immerhin geistige Kräfte an. Der durch sie verkündete Umsturz hat nichts mit Tagespolitik zu tun und ist daher in keiner Weise vorausberechenbar; er hat seinen Ursprung jenseits der menschlichen Sphäre. Ranke bemühte sich offenbar, das Stück jüdischer Literatur, das er heranzieht, nicht mit dem Antagonismus zu behandeln, den Lamenaus' politische Theorie in ihm erregt hatte.

Als aber im Jahre 1853 die Frage der Aufnahme der neuen Wissenschaft des Judentums in die Berliner philosophische Fakultät zur Debatte stand, hat seine negative Stellungnahme nicht unwesentlich bei der Ablehnung mitgeholfen.

⁵⁴ Weltgesch. Bd. V, S. 96; Analekten zur Weltgeschichte Bd. III, 2, S. 3 f.; 12 f.

⁵⁵ S. W. 49/50, S. 307. Das von ihm in diesem Zusammenhang erwähnte Buch Tofhaarez ist nach einer Mitteilung, die mir Dr. J. G. Weiss, University College London, freundlicherweise zur Verfügung stellte, ein kabbalistischer Traktat des 17. Jahrhunderts.

Max Lenz hat im zweiten Band seiner Geschichte der Berliner Universität den ganzen Hergang dieses Fehlschlags einer Emanzipation jüdischen Gelehrtentums und judaistischer Studien aus den Akten erzählt⁵⁶. Im Sommer des Revolutionsjahres 1848 hatte Zunz einen Antrag an das Kultusministerium gestellt, die soziale Befreiung aus dem Ghettodasein, die sich durch die Märzereignisse vollzogen hatte, durch die Errichtung einer Professur für jüdische Geschichte und Literatur zur Vollendung zu bringen. Zunz erhielt seine Antwort sechs Monate später zu einer Zeit, als die politische Bewegung schon im Abebben war. Dieser im Dezember erfolgten ministeriellen Ablehnung lag ein Fakultätsgutachten vom 9. November zugrunde. Dem vorberatenden Komitee hatte, neben dem Philosophen Trendelenburg und dem Altertumswissenschaftler Böckh, Ranke angehört. Die Professoren hatten das Gespenst einer „Rabbinatsschule“ heraufbeschworen und auf den Widerspruch hingewiesen, der ihnen zwischen der Errichtung einer solchen Professur und der ihr inwohnenden Tendenz zur Erhaltung entfremdender Bräuche und Gewohnheiten auf der einen Seite und der Beseitigung aller gesellschaftlichen und rechtlichen Scheidewände andererseits, zu bestehen schien. Unter dem Gesichtspunkt der *wissenschaftlichen* Aufgaben sah die Fakultät damals das ganze Gebiet der judaistischen Studien für weniger wichtig an als die Geschichte der griechischen Philosophie oder der preußischen Geschichte, Wissensgebiete, für die auch keine besonderen Professuren errichtet waren. Die Fakultät sprach die Absicht aus, einer Habilitation auf dem Felde der Judaistik nichts in den Weg zu stellen, falls sich ein Bewerber mit ausreichender Qualifikation melden würde. Da der Fakultätsbericht Zunz wissenschaftliche Leistung mit Respekt erwähnt hatte, können wir wohl annehmen, daß dieser Hinweis ihm als dem Antragsteller eine bescheidene Möglichkeit des Wirkens eröffnen sollte. Wir müssen dabei bedenken, daß damals der Begriff Privatdozent noch seine volle Bedeutung hatte; keine öffentlichen Mittel standen in diesem Anfangsstadium einer gelehrten Laufbahn zur Verfügung. Infolgedessen hat das Anerbieten keine praktische Bedeutung erlangt.

Im September 1850 wurde von jüdischer Seite ein weiterer Versuch gemacht, die Angelegenheit zu fördern; die Veitel-Heine-Ephraimstiftung reichte einen Antrag auf Errichtung eines Lehrstuhls für rabbinische Wissenschaften ein, für dessen Unterhalt sie einen Betrag von 1000 Thalern zur Verfügung stellen wollte. Die Ablehnung erfolgte unter Zitierung der gegen Zunz Plan angeführten Gründe. Drei Jahre später wiederholte die Stiftung ihren Antrag in veränderter Form. Der versprochene Betrag blieb der gleiche. Er sollte diesmal als Stipendium für zwei Privatdozenten gegeben werden. Sie sollten verpflichtet sein, über das Gebiet der nachbiblischen Literatur Vorlesungen zu halten, so daß sie im Lauf einiger Semester alle Teilgebiete zum Vortrag brächten. Die Stiftung beanspruchte eine gewisse Kontrolle, um die Erfüllung dieses Programms sicherzustellen. Die Vorbereitung der Antwort wurde

⁵⁶ Max Lenz, *Gesch. d. Universität Berlin*, II, 2, 1918, S. 303 ff.

wieder derselben Kommission überwiesen. Aber die Stimmung dem vorgeschlagenen Projekt gegenüber war diesmal freundlicher. Der Kultusminister und vor allem Böckh waren durch die Möglichkeit beeindruckt, den Umkreis orientalistischer Studien an der Berliner Universität ohne zusätzliche finanzielle Belastung erweitert zu sehen. Auf der Gegenseite stand Trendelenburg, der seine Kollegen wieder an die Drohung der „Rabbinerschule“ erinnerte. Aber die Entscheidung kam diesmal von Ranke, der sich im allgemeinen wenig an Auseinandersetzungen um Fragen der Universitätsverwaltung beteiligte. Er formulierte die ganz liberal klingende Bedingung, daß das angebotene Stipendium auch für christliche Dozenten dieser Fächer zur Verfügung stehen müsse. Man dürfe judaistische Studien nicht anders behandeln als z. B. arabistische Disziplinen, in denen gelegentlich Vorlesungen über den Koran geboten werden können, ohne daß eine konfessionelle Beschränkung für Dozenten in Frage kommt⁵⁷. Dieses Argument setzte sich durch. Böckh und der Kultusminister verzichteten auf die Erweiterung der orientalistischen Studien, die einer das Judentum repräsentierenden Wissenschaft in der akademischen Welt eine bestimmte, wenn auch bescheidene Stellung gegeben hätte.

Es war der Sinn von Rankes Formel, auf diese Weise jede Abschwächung der privilegierten Stellung des Christentums in der Universität zu vermeiden. Das nachbiblische Judentum darf nur dann als Stoff im Lehrplan erscheinen, wenn es vollkommen deutlich bleibt, daß solche Vorträge keinerlei normativen Sinn haben. Jede Analogie zur christlichen Theologie oder zur Rechts- und Staatswissenschaft muß ausgeschlossen sein. Eine Einführung in die jüdische Tradition darf in keiner Weise neben Protestantismus und Katholizismus als ein möglicher Weg zur Wahrheit vorgetragen werden. Wir sahen, daß Ranke, im Gegensatz zur Aufklärung und zum Idealismus Hegels, der hebräischen Bibel ihren Platz in der Universalgeschichte wiedergegeben hat, und daß sein persönliches Verhältnis zur Schrift in allen Epochen seines Lebens dieselbe Intimität bewahrt hat. Er hatte, wie wir sahen, die zur Doktrin der Sakramente gehörige Verbindung von Altem und Neuem Testament früh aufgegeben, indem er diese kirchlich-traditionelle Betrachtungsweise durch seine eigene Art Weltgeschichte zu sehen ersetzte. Aber auch so blieb das Buch des antiken Judentums ein Stück der christlichen Grundlegung des Abendlandes. Es war in diesem Zusammenhang, daß die Schrift für ihn eine eigenartige „Nähe zu Gott“ darstellte, und in seinem Gefühl immer wertvoll und lebendig war.

V

Ranke wollte seinen Hörern ein Verständnis der Vergangenheit geben, das sie in eine positive Stellung zu den Religion und Politik bestimmenden Mächten bringen würde. In diesem Sinn hat der Fünfundachtzigjährige seine

⁵⁷ Ebendort, S. 305.

Erinnerung an eine anonym bleibende Gruppe jüdischer Hörer diktiert, von denen er überzeugt war, daß er sie zu „historischen Christen“ gemacht hatte. Als er mit dieser Gruppe einst über sein Erziehungsziel sprach, haben sie keine Einwendung gegen das Prinzip erhoben, daß alle historische Bildung ein Verständnis des Christentums als eine Voraussetzung hat. Aber sie haben ihren Lehrer nicht im Zweifel darüber gelassen, daß der dogmatische Inhalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses ihren formellen Übertritt unmöglich gemacht habe. Darüber hinaus deuteten sie an, daß sie noch durch ein „tiefes Stammesgefühl“ an ihre Religion gebunden seien. Der alte Professor in seinem Rückblick auf längst vergangene Zeiten zeigt deutlich Sympathie für jene jüdischen Studenten, die bereit gewesen waren seine Ideen aufzunehmen, ohne sich dadurch von ihrer eigenen Tradition ganz loszulösen⁵⁸.

Es war das Eindringen der antisemitischen Bewegung der frühen achtziger Jahre in die Stille seiner Studierstube, die Rankes Erinnerung lebendig gemacht hatte. Er hatte den Besuch seines Freundes Senfft Pilsach gehabt, den er als einen Mann respektierte, der, süddeutscher Herkunft, sein Leben streng nach den Idealen märkischen Junkertums gestaltet hatte. Der politisierende alte Gutsbesitzer war gänzlich von der antisemitischen Agitation des Tages erfüllt gewesen. Ranke war, jedenfalls in der Verschwiegenheit seiner Tagebuchaufzeichnungen, geneigt, in dem Streit der Meinungen eine mittlere Stellung einzunehmen. Er bezeichnete die öffentliche Auseinandersetzung, die Treitschke und Mommsen kurz vorher ausgefochten hatten, als einen Gladiatorenkampf zweier führender Geister der Berliner Universität⁵⁹.

Als Pilsach Ende 1882 starb, bezeichnete Ranke die Befürchtungen, die den Hochkonservativen in den Kampf gegen das Judentum getrieben hatten, als eine Selbstquälerei, von der ihn der Tod erlöst habe⁶⁰. Ranke sah weder im Judentum noch in der antisemitischen Agitation eine Gefährdung der Grundlagen von Staat und Gesellschaft. Aber die Möglichkeit, daß eine voll emanzipierte Judenheit, die vollen Anteil an Gericht und Verwaltung nehmen würde, eine Abschwächung der Stellung des Christentums bedeuten mußte, war auch ihm bedenklich. Er war daher nicht abgeneigt, einer solchen Entwicklung auf dem Weg der Gesetzgebung vorzubauen, offenbar in demselben Geist, aus dem er 1853 für die Christlichkeit der Berliner Universität eingetreten war. Andererseits wünschte er in solchem Zusammenhang nicht die

⁵⁸ Tagebuchdiktate aus d. Jahre 1881, H. Z. 151, 1935, S. 332–334. *Friedrich Meinecke*, der den jüdischen Geschichtsforscher Harry Bresslau in seinen 1943/44 niedergeschriebenen Erinnerungen: Straßburg, Freiburg, Berlin 1901–1919 mit dem Willen zur Gerechtigkeit, aber ohne Wohlwollen beschrieben hat, bezeugt (S. 27) eine entsprechende Reminiszenz, die ihm Br., der 1901–04 sein nächster Kollege war, selbst berichtet hat: Als der Privatdozent sich bei Ranke über Hemmungen in seiner Laufbahn beschwerte, bekam er die Antwort: „Aber Bresslau, so treten Sie doch über – Sie sind doch auch ein historischer Christ.“ – Siehe unten S. 206 f.

⁵⁹ H. Z. 151, S. 333.

⁶⁰ Tagebuchblätter, 2. Nov. 1882, S. W. 53/54, S. 643.

Erinnerung an die vortrefflichen Juden zu unterdrücken, die ihm begegnet waren, und für die er Mendelssohn-Bartholdy als hervorragendes Beispiel namhaft machte. In demselben Zusammenhang hat er die Erinnerung an seine jüdischen Schüler und ihr historisches aber nicht bekenntnismäßiges Christentum zu Papier bringen lassen.

In diesen Aufzeichnungen zeigt sich eine gewisse Unentschiedenheit zwischen dem Willen, die Christlichkeit seiner Welt zu erhalten und dem Wunsch, der „anderen Seite“ mit der Objektivität des Historikers gerecht zu werden. Was seine Praxis gegenüber jüdischen Mitarbeitern aus seiner Schule anbetrifft, ist wahrscheinlich sein entschiedenes Eingreifen von 1853 charakteristischer als die liberalen Reflexionen über das historische Christentum seiner Hörer, mit denen der alte Mann sich von der antisemitischen Agitation der achtziger Jahre absetzte.

Es gibt gewisse Anzeichen in dieser Richtung aus der Zeit seiner vollen Amtstätigkeit und seines größten Einflusses. Zu Rankes engstem Schülerkreis gehörte Siegmund Hirsch, (1816–1860), der als Sohn jüdischer Eltern sich unter dem Einfluß des Kirchenhistorikers Neander hatte taufen lassen. – Dieser einflußreiche Lehrer an der Berliner theologischen Fakultät hatte im Zeitalter der Romantik das Hamburger Johanneum noch als David Mendel verlassen; in Berlin trat er als Verteidiger des christlichen Gehalts der Bildung gegen jüdische Aufklärer auf⁶¹. – Hirsch hatte bei dem jungen Professor Ranke in der Mitte der dreißiger Jahre gehört; zwei seiner Kollegnachschriften sind wichtige Quellen für dessen damalige Vorlesungstätigkeit geblieben. Noch 1884 erwähnte Ranke ihn in einer Tagebuchnotiz über seine alten Schüler als einen der fleißigsten Mitglieder des Seminars, in dem er selbst als junger Professor die Methoden mittelalterlicher Quellenkritik ausgearbeitet hatte. Hirschs wissenschaftliches Werk war in der Hauptsache der Regierung des letzten Herrschers aus dem Haus der Ottonen, Heinrich II., gewidmet⁶². Im Jahre 1847 hat Ranke Hirsch, der fünf Jahre früher Extraordinarius in Berlin geworden war, auf gleichem Fuß mit Sybel für einen Lehrstuhl der Geschichte in Jena vorgeschlagen. In diesem Gutachten werden neben den mittelalterlichen Studien des Kandidaten auch seine Kapazität für politische Ideen und ein Interesse an den Verhältnissen der neuesten Zeit erwähnt: Probleme dieser Art hätte er mit wahrer Gelehrsamkeit und in konservativer

⁶¹ *F. Schulzeß*, *Aus drei Jahrzehnten des hamburgischen Johanneums*, 1927, S. 204 f. Als 1847 an der Berliner Universität die Zulassung von ungetauften Juden zur akademischen Laufbahn zur Debatte stand, warf Neander als Gegenargument die jüdischen Literaten, die nach seiner Meinung in der antichristlichen Bewegung eine führende Rolle spielten, in die Debatte. *M. Lenz*, *Gesch. d. Berl. Universität*, I, 1910, S. 614 ff.; II, 2, S. 168 ff. Neander, der in andersartigen Situationen keineswegs charakterlos handelte, blieb ganz ahnungslos, in welche Nachbarschaft von Typen am Rande der jüdischen Geschichte er sich durch diese Stellungnahme einordnete. Siehe unten Kap. III, S. 92 ff.

⁶² *Schulin*, S. 305; *G. Waitz* in *A. D. B. XII*, 498 f.; *Ranke*, *S. W.* 53/54, S. 650.

Gesinnung behandelt. Dieser Absatz hat keine Parallele in dem Zeugnis für Sybel⁶³. Hirsch blieb in Berlin und schrieb 1848 gegen die Revolution in der Kreuzzeitung. Eine Broschüre, die er 1854 verfaßte, um die soziale Wichtigkeit eines auf christlicher Gesinnung gebauten Zunftwesens zu beweisen, faßt seine historisch-politischen Ansichten zusammen. Die Auflösung dieser Korporationen, die als Kontrollorgan gegenüber den Individuen das Gemeinwohl vertreten hatten, hat die Menschen auf den Standpunkt der heidnischen Spätantike zurückgebracht, die für Gott und Menschen nur die Endlichkeit kannte. Dieser Zustand hat dem modernen Arbeiter nur die Alternative Sklavenarbeit oder Erwerb für den persönlichen Genuß übriggelassen. Für jeden Gedanken an das Geschick zukünftiger Generationen fehlt, wie Hirsch betont, die geistige Voraussetzung. Er sieht die Gegenwart beherrscht von dem Gegensatz einer früher ungeahnten Herrschaft über die Fülle der natürlichen Kräfte und der niemals fernen Drohung eines Krieges aller gegen alle⁶⁴.

Um die Zeit, als Hirsch diese Schrift ausgehen ließ, gab es in seiner Generation Historiker, die das Ziel ihres Denkens und Schreibens weniger in der Verteidigung eines organisch erwachsenen Erbes sahen als in der Herausarbeitung der Linien, die zu neuen Entwicklungen führen sollten. In diesem Kreis empfand man die Stellungnahme eines homo novus, der als Verteidiger der bestehenden Mächte auftrat, als unnatürlich und bezweifelte seine Aufrichtigkeit. Sybel schrieb damals an Droysen über Hirsch als „den kleinen Juden“, dessen Laufbahn durch seine Leitartikel in der Kreuzzeitung gesichert erschien, zumal er auf dem Katheder alle Manieren von Rankes Vortragsweise angenommen hatte und seinen Meister in konservativer Gesinnung noch übertraf⁶⁵.

Wenn es sich um einen ungetauften Juden handelt, findet zwischen Ranke und den liberalen Historikern eine Art Rollentausch statt. Max Büdinger, dessen Vater, Moses Mordechai, als Autodidakt sich zu einer geachteten Stellung an einem jüdischen Lehrerseminar in Hessen und Doktor phil. der Universität Marburg emporgearbeitet hatte⁶⁶, war unter Rankes Hörern gewesen und hatte dann bei Sybel mit einer Arbeit über die geistige und politische Stellung des Erzbischofs und Ratgebers Ottos III., Gerbert, doktriniert. Die Marburger Fakultät hatte ihm gleichzeitig die Zulassung zur Privatdozentur gewährt, ohne daß Büdinger glaubte davon Gebrauch machen zu können. Er wandte sich damals Studien der älteren deutschen Stammesgeschichte zu⁶⁷.

⁶³ H. Z. 99, 1907, S. 105, n. 1; Deutsche Revue Bd. 29, 1, S. 85 f.

⁶⁴ Das Handwerk und die Zünfte in der christlichen Gesellschaft. Ein Vortrag auf Veranlassung des evangelischen Vereins für christliche Zwecke, 1854, S. 3 ff.; 32 f., 87 f.

⁶⁵ Vom 16. 6. 1856, *J. G. Droysen*, Briefwechsel II, 417; Droysen äußert sich ganz im gleichen Sinn; so aus Anlaß von Hirschs Kritik an Duncker, Briefw. II, 557.

⁶⁶ Moses Mordechai 1783–1841, *Encyclopädia Judaica* III, 421.

⁶⁷ *C. Varrentrapp*, Einleitung z. *H. v. Sybel*, Vorträge u. Abhandlungen, 1897,

Sybel wurde 1856 Ordinarius in München, wo König Maximilian II. einen Mittelpunkt deutscher Kulturpolitik schaffen wollte. Die in diesem Zusammenhang 1858 gegründete Historische Kommission der dortigen Akademie beschloß umfassende Arbeiten zur älteren bayerischen Geschichte in Auftrag zu geben, deren Leitung Sybel und der dem König nahestehende sowie in der Kommission einflußreiche Ranke Büdinger zugeordnet hatten. Gegen diesen Plan erhob sich in München Widerstand. Für die Lokalpatrioten waren die vom König berufenen, nichtbayerischen Gelehrten „Nordlichter“ oder gar eine „Fremdenlegion“, und Büdingers Person war noch um einen guten Grad bedenklicher als die Protestanten⁶⁸. Am 23. Oktober 1859 schrieb Sybel an Droysen, daß der „süße Plebs der Nativisten“ dagegen agitiert, weil ein Jude „die Geschichte des gläubigen Bayernvolkes schreiben soll“. Wenige Tage später datiert ein Brief Rankes an den König, in dem er erklärt, daß er die Bedenken des Herrschers gegen die Person Büdingers teilt, zumal der Münchner Archivdirektor die Möglichkeit angedeutet hat, einen Bayern katholischen Glaubens zu finden, der das volle Rüstzeug für die geplante wissenschaftliche Arbeit besitzt. Sybels Glaube, daß der König schließlich diese nativistische Opposition überwinden würde, wurde bald durch die Ereignisse widerlegt; aber er konnte seinem Schüler Büdinger in Zürich eine Professur verschaffen. Als sich diesem 1872 die Möglichkeit einer Wiener Professur eröffnete, ließ er sich schließlich taufen. Die Gesinnung der liberalen Historiker während dieser bayerischen Agitation gegen Büdinger ist in einem Brief Droysens zusammengefaßt, der Sybel auffordert „auf die Schanze“ zu gehen, „da Ranke es unzweifelhaft nicht tut.“⁶⁹

VI

Kritiker an Rankes Charakter, unter denen Jacob Burckhardt in seinen Briefen nicht der mildeste war, obwohl er wahrscheinlich das stärkste Bewußtsein von der geistigen Größe seines Lehrers hatte, haben in alldem Rankes Anpassung an die Atmosphäre des Hofes und der Verwaltungsaristokratie gesehen⁷⁰. Die Fülle seiner eigenen Briefe mit ihren aufrichtigen Bekenntnissen hat viele Belege geliefert, daß in diesem Leben jene Züge nicht gefehlt haben, die beim Aufstieg allein durch Begabung und Arbeitskraft schwer

S. 41. – Jüd. Lexikon I, 1927, Sp. 1220 f.; A. Bauer-Bettelheim, Biograph. Jahrbuch, 7, 1905, S. 223 ff.

⁶⁸ P. E. Hübinger, Das historische Seminar der Universität zu Bonn, 1963, S. 59 bis 70.

⁶⁹ Briefw. II, 627 f.; Ranke an Max II, 27. 10. 1859, BW. S. 429, Varrentrapp, S. 97 ff.

⁷⁰ Berlin, 15. 8. 1840, an die Schwester Luise über R. in der Berliner Gesellschaft J. B., Briefe I, 1949, S. 160; Paris, 20. 7. 1843 an den Berner Studienfreund A. Wolters über R. in Versailles, Briefe II, 1952, S. 25. Über das Verhältnis von Lehrer und Schüler: W. Kaegi, J. Burckhardt II, 1950, S. 54–75. Kaegi spricht S. 67 von einem Element Baseler Medisance in diesen Urteilen.

vermeidbar sind. Es ist wahr, Rankes Freude am Verkehr mit Hochgestellten geht weiter als der Abkömmling des Baseler Stadtpatriziats, der es ablehnte, sein Nachfolger in Berlin zu werden, es sich erlaubt hätte. Aber das bedeutet noch nicht, daß seine Stellungnahme zu Gott und Welt letztlich von dieser Schicht seines Wesens bestimmt worden ist⁷¹.

Der Thüringer, dessen Heimat durch die Entscheidung des Wiener Kongresses unter die Hohenzollern gekommen war, hat sich nicht schnell an die Verhältnisse des preußischen Staates gewöhnt. Das Schreiben an Friedrich Thiersch, durch das der Frankfurter Oberlehrer im Jahre 1822 eine Anstellung im bayerischen Dienst zu erreichen hoffte, hat bei seiner Veröffentlichung überrascht durch die Leidenschaft, mit der es sich gegen das Berliner Regime wendet⁷². Damals hatte die Demagogenverfolgung gegen die Freunde Jahns die Existenz seines Bruders Heinrich gefährdet. Der Berliner Extraordinarius, der 1828–1830 in Italien seinen Forschungen nachgehen konnte, war sich bewußt, daß das durch seine ersten Leistungen erworbene Wohlwollen der preußischen Regierung ihm diese Arbeitsmöglichkeiten verschafft hatte. Aber er dachte auch damals noch nicht mit Freude an die preußische Hauptstadt und seine Rückkehr dorthin. Er macht sich Sorge darüber, wie sehr die Knappheit seiner finanziellen Mittel ihn dort beengen wird und zweifelt an seiner Fähigkeit als Dozent, die Studenten in sein Kolleg zu ziehen und festzuhalten⁷³. Um diese Zeit hat Ranke ganz lebhaft mit dem skeptischen Intellektuellen Varnhagen van Ense, dem Ehemann der Rahel Levin, korrespondiert; er hatte in deren Haus in Berlin verkehrt. Der in seiner politischen Haltung Mißtrauen erweckende, aber wegen seiner literarischen Gewandtheit wohlbekannte Varnhagen hatte viel dazu getan, dem jungen Ranke um 1825 aufgrund seines ersten Buches im geistigen Berlin und bei der Regierung einen Namen zu machen⁷⁴. Aus diesem Salon stammt offensichtlich auch Rankes Bekanntschaft mit Heine, den er in Italien getroffen hat und für den er – es war noch vor der Julirevolution – lebhaftes Sympathie zeigte. Ranke war auch mit Graf Platen befreundet. Das hinderte ihn aber nicht, den jüdischen Dichter gegen dessen Angriffe in Schutz zu nehmen. In einem Brief an Varnhagen beschreibt Ranke Heine als einen Menschen, der Geist hat, ohne Ansprüche zu machen, und doch ein eigenes Wesen besitzt⁷⁵.

⁷¹ Wenn es ihm wesentlich zu sein schien, konnte R. auch bei Verhandlungen mit einem befreundeten Hof ein klares „Nein“ sagen. So in seiner Ablehnung, die Aussichten Sybels auf den Münchner Lehrstuhl durch einen gleichwertigen Ersatzvorschlag zu gefährden. 7. 2. 1856, BW. S. 398.

⁷² 28. 4. 1822. BW. S. 28 f.

⁷³ An H. Ritter, Venedig, 6. 7. 1830, BW. S. 216.

⁷⁴ Die Besprechung in der Spenerschen Zeitung vom 12. 2. 1825 abgedruckt: *K. Varnhagen v. Ense, Zur Geschichtsschreibung u. Literatur*, S. 596 ff. Zur späteren Entfremdung: *Th. Wiedemann, L. v. Ranke und Varnhagen v. Ense nach der Heimkehr Rankes aus Italien*, Deutsche Revue, 1901, S. 353 ff.

⁷⁵ An Varnhagen, Venedig, 12. 1828, S. 179; Rom, 10. 10. 1829. S. 197 f.; 25. 5. 1830, S. 212. Nach der Julirevolution und Rankes Versuch für die preußische Re-

In demselben Brief vom Juli 1830 schreibt Ranke von einem anderen jungen Mann, der ihm in Venedig einen tiefen Eindruck gemacht hat. Es war der preußische Kronprinz Friedrich Wilhelm. Nach dessen Thronbesteigung im Jahre 1840 hat sich Ranke sehr betont als Wahlpreuße gefühlt, dem es in dem Land seiner Adoption wohlgegangen ist; er wünscht, daß auch seine Brüder sich unter den Fittichen des Adlers versammeln möchten, „unter denen unsere kleine Heimat liegt“. Aber, fügt er hinzu, für ihn selbst, wenn auch vielleicht nicht für seine Brüder, wäre es ein Bedürfnis, in einem Staat zu leben, „mit dessen Intentionen im allgemeinen verstanden“ er übereinstimme⁷⁶. Diese Worte, die seine Tendenz, mit den Mächten einer ihm freundlichen Umwelt in Harmonie zu leben, umschreiben, aber auch durch eine wünschbare Bedingung etwas einschränken, werden durch sein Lebenswerk bestätigt. Seine Entscheidung für die Erforschung des europäischen Werdegangs war schon mit der Entstehung seines ersten Buches über die germanischen und romanischen Völker um 1500 gegeben. Sie gehört also in eine Zeit, in der seine Opposition gegen die Bedrohung der Unabhängigkeit des Lehrstandes in Preußen ihn zu jener radikalsten Äußerung seines Lebens getrieben hat. Die Entdeckung neuer Quellen in den Archiven, die ihm erlaubten, den geschichtlichen Prozeß bis in die Vorbereitung der Entscheidungen der Regenten und ihrer Kabinette zu verfolgen, gab ihm schon während des Wiener Anfangs seiner großen Forschungsreise das Bewußtsein, daß der Historiker durch sein Handwerk auf Zusammenarbeit mit den Regierenden angewiesen sei⁷⁷. Er kam so zu der Überzeugung, daß man die Kräfte, die die Welt geformt haben, nicht ohne ein Maß von Sympathie verstehen könne. Ohne solches Mitgefühl würde aus dem Historiker ein Moralist, ein Zaungast, der mit seinen Reflexionen neben den Ereignissen einherläuft, ohne ihr Wesen zu verstehen⁷⁸.

Diese Intention des Sehens von Oben festigte sich endgültig in Ranke nach den Pariser Ereignissen vom Juli 1830. Die Fortsetzung der Großen Revolution ließ die Möglichkeit erscheinen, daß die 1815 wiederhergestellte europäische Ordnung durch die Macht einer Volksbewegung zerbrochen werden könnte⁷⁹. In diesem Sinn hat er sich nach seiner Rückkehr in Berlin 1832

gierung als Publizist tätig zu sein, hat *Heine* den Historiker in der Miscelle „Verschiedenartige Geschichtsauffassung“ unter dem Decknamen „rankender Knecht“ scharf angegriffen. *Elster*, *Heines Werke* Bd. 7, S. 294–296. Dazu *Simon*, S. 102–105. Heines Name verschwindet nach 1830 aus Rankes Briefen, und Rankes Name fehlt ganz in Heines Korrespondenz.

⁷⁶ BW. S. 179 f.

⁷⁷ An Varnhagen, Wien, Nov. 1827 (nach Besuchen bei Gentz und Metternich), BW. S. 126 f.

⁷⁸ An den preußischen Unterrichtsminister J. A. Eichhorn, Berlin, 24. 12. 1841, ein Gutachten über den Studienfreund G. A. Stenzel in Breslau. N. Br., S. 285 f.

⁷⁹ An H. Ritter, Venedig, 4. 10. 1830, BW., S. 223: Ich bin über die politischen Ereignisse in der lebhaftesten Bewegung und überzeugt, daß wir unser Leben lang mit den Dingen zu tun haben werden, die sich jetzt anknüpfen.

bereit gezeigt, das Programm der preußischen Regierung, das konservative Politik mit sozialem Fortschritt verbinden wollte, literarisch zu verteidigen. Die Historisch-Politische Zeitschrift brachte es in den Jahren 1832–1836 nur auf zwei Bände; sie war kein journalistischer und darum auch kein politischer Erfolg. Aber ihre, hauptsächlich von Ranke selbst geschriebenen, Analysen der politischen Welt haben ein beträchtliches geistiges Gewicht⁸⁰. Diese Aufsätze wurden zu einer Programmschrift für eine historische im Gegensatz zu einer rational-naturrechtlichen Betrachtung der Welt. In diesem Sinn haben sie auch an einem wichtigen Punkte die Ausbildung der Wissenschaft des Judentums beeinflußt; wie wir in einem späteren Kapitel sehen werden, haben diese Ideen dort geholfen, ein Geschichtsbild zu umreißen, das zugleich Festhaltung an den traditionellen Grundlagen mit der notwendig gewordenen Anpassung an eine neue Situation vertreten sollte. Im Mittelpunkt von Rankes Argument war die Idee der Individualität der großen europäischen Staaten, in welcher ihre Verfassung, ihre Gesetze, ihre Politik die wahre Grundlage haben. Alles Neue, das wirklich Wurzel schlagen und Erfolg haben will, muß diesem Geist entsprechen; diese Überlegung schließt eine einfache Nachbildung anderswo entstandener Vorbilder aus. Der aktuelle politische Sinn dieser Gedanken in einer Welt, die durch die von Paris ausgehenden Ideen und Ereignisse wieder in Bewegung geraten war, ist deutlich. Die Verlebendigung einer mannigfaltig gestalteten Vergangenheit sollte Gegenwart und Zukunft vor schematischer Vereinheitlichung unter der Herrschaft von Formeln, die er für utopisch hielt, bewahren⁸¹.

Diese politische Anwendung geschichtlicher Erkenntnis hatte zu allen Zeiten für Ranke einen religiösen Sinn. „Die historischen Erscheinungen jeder Zeit haben ihre ewige Beziehung zu den göttlichen Dingen; sie haben einen

⁸⁰ J. Varrentrapp, Rankes Historisch-Politische Zeitschrift und das Berliner Wochenblatt. H. Z. 99, 1907, S. 35–119. Rankes Aufsätze: S. W. 50/51. (außer „Die großen Mächte“, S. W. 24, S. 1–40).

⁸¹ Die Inauguralrede als ordentlicher Professor (1836) De historiae et politicae cognatione et discrimine. S. W. 24, S. 269 ff. faßt den geistigen Ertrag dieser Tätigkeit zusammen. Die Rede enthält eine besonders klare Abgrenzung dessen, was Ranke als das eigentlich Geschichtliche empfindet. Die Biologie bleibt außerhalb, weil sie Tatsachen betrifft, die zu den allgemeinen Voraussetzungen der menschlichen Existenz gehören; das gleiche gilt nach Ranke auch für die ökonomischen Bedingungen: Der Staatsmann darf ihre Gesetze nicht übersehen, aber die Wirtschaft ist nicht das Ergebnis der individuellen Triebkräfte, die die Verbindung des Staates mit der Idee und damit mit dem Göttlichen greifbar machen. S. 276; der deutsche Text der Rede stammt von Ferdinand Ranke. – Noch 1880 hat Ranke in einem Tagebuchdiktat bei Gelegenheit eines anthropologischen Kongresses die Gräberforschung als eine naturwissenschaftliche Geschichtsbetrachtung für sich abgelehnt. Er findet den Nachweis der Verwandtschaft des Menschen mit der Tierwelt unbestreitbar, aber unergiebig für das Verständnis der individuellen Erscheinungen, die der Geist auf dieser natürlichen Grundlage schafft; sie bilden den eigentlichen Gegenstand der historischen Forschung. S. W. 53/54. S. 639.

unmittelbaren Wert, ihr Zusammenhang ist zugleich providentieller Natur.“⁸² Aus dieser Gesinnung heraus entschloß er sich um 1877 sein Leben mit jener Arbeit abzuschließen, die er ursprünglich „Allgemeine Ansichten der Weltgeschichte“ nennen wollte⁸³. Diese mehr theoretische und subjektive Fassung des Titels wurde, wohl auf Wunsch des Verlegers, in die einfachere Bezeichnung „Weltgeschichte“ geändert. Der erste Band dieses Werkes enthielt die Abschnitte über das antike Judentum, die wir betrachtet haben. Als Ranke mit dieser Arbeit begann, hatte er die Überzeugung gewonnen, daß Bismarcks Reichsgründung, trotz der revolutionären Züge seiner Außenpolitik, die er nicht ohne Beunruhigung sah, die endgültige Zurückdrängung der radikalen Strömung in Europa bedeutete⁸⁴. Es ist wohl nicht ganz zufällig, daß die Abfassung der Weltgeschichte mit dem Abebben der liberalen Ära des Kulturkampfes und der Wirtschaftspolitik zusammenfiel. Der konservative Kurs mochte, wenn man ihn als den eigentlichen Ausdruck des preußisch-deutschen Regimes im Neuen Reich betrachtet, imstande sein, die Säkularisierung der Welt, wie sie von der Industrialisierung vorwärts getrieben war, zu einem Halt zu bringen. Jene Idee der religiösen Sinnggebung, der er, wie wir sahen, beim Ausdenken und Schreiben der Weltgeschichte nachging, war für ihn nur möglich, solange das Christentum in seiner Gegenwart und für die absehbare Zukunft ein wirksames Element der Zivilisation blieb. Nur unter dieser Bedingung gab es für ihn eine wahre Verbindung von der israelitischen Urzeit zu seinen eigenen Tagen, die eine Meisterhand über dem Ganzen ahnen ließ. Nur im Rahmen dieser Konstellation, in der die Ideen von Griechenland und Rom mit dem germanischen Erbe zusammenkamen, ergab die Geschichte für ihn ein Ganzes, in dem das Walten der Vorsehung dem Gefühl erreichbar war. Ranke war sich bewußt, daß dieses Gebilde, dessen Existenz auf der fortdauernden Wirksamkeit des Christentums in der abendländischen Gesellschaft beruhte, nicht unsterblich war. Der Wunsch, eine Wandlung, die diese Verbindung lösen würde, ins Unabsehbare zu verschieben, war die tiefste Wurzel seines konservativen Bekenntnisses⁸⁵.

⁸² S. W. 49/50, S. 394. (Aus den Bemerkungen zum Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen, 1873).

⁸³ An den Verleger C. Geibel, 9. 4. 1880. BW. S. 568.

⁸⁴ In seinem Rückblick zum neunzigsten Geburtstag S. W. 51/52 sieht er die entscheidende Wendung zur Erhaltung des alten Europa in dem Sieg von 1870/71, den er darum als die eigentliche Veranlassung zu seiner Weltgeschichte angibt. Wie man aus seiner vertraulichen Korrespondenz nach 1866 mit E. v. Manteuffel in den Neuen Briefen gelernt hat, waren seine Vorbehalte Bismarck gegenüber ursprünglich erheblich, so daß die Wendung am Ausgang der siebziger Jahre als Voraussetzung von Rankes endgültiger Deutung des Bismarckreiches bestehen bleibt. Über Manteuffels Gegensatz zu Bismarck: *L. Dehn*, H. Z. 131, 1925, S. 67 ff. *H. Herzfeld*, Politik und Geschichte bei Ranke 1848–71: G. Ritter, Festschrift, 1950, S. 322 ff.

⁸⁵ In dieser Hinsicht besteht zwischen Ranke und Hegel ein gewisser Parallelismus des Epochengeföhls; s. unten Kap. III, S. 81 f.

Es ist offensichtlich, daß diese Weltansicht dem Programm eines christlichen Staates entsprach, der gegenüber den Außenseitern bürgerliche Toleranz erlaubte, solange nicht der Charakter des Ganzen dadurch gefährdet war. Insofern entsprach die Lage von Judentum und Juden unter dem Kaiserreich, wie sie sich während der Jahre, in denen Ranke seine Weltgeschichte schrieb, festlegte, ziemlich genau seinen Ideen, ohne daß der alte Mann, der niemals ein wirksamer Propagandist gewesen war, einen Einfluß auf diese Entwicklung genommen hätte. Die Menschen, die nach 1870 auf der politischen Bühne tätig waren, betrachteten ihn wohl als einen bedeutenden Gelehrten und Schriftsteller, sahen in ihm aber eher einen überlebenden Vertreter der Biedermeierzeit als einen Mitarbeiter in der Welt Bismarcks.

Als ein Historiker, dessen Denken in der Restaurationszeit wurzelte, hat Ranke, im Gegensatz zu der in der Aufklärung herrschenden Richtung, das Alte Testament wieder als ein Grundbuch der abendländischen Kultur betrachtet. An dieser Überzeugung seiner Jugend hat er durch sein langes Leben hindurch festgehalten. Daraus ist eine gewisse Sympathie für das überlebende Volk dieses Buches in ihm lebendig geblieben; aber ihre Auswirkung war begrenzt durch seine Sorge für die Erhaltung der Christlichkeit der Gesellschaft. Dies wichtige Motiv seines politischen Denkens kam bei ihm aus der gleichen Gesinnung wie sein positives Verhältnis zur hebräischen Bibel.

VII.

Unter Rankes Schülern hatten seit der Jahrhundertmitte Ideen Einfluß gewonnen, die das Verhältnis von Geschichtsschreibung und Politik anders sehen ließen, als es sie der Meister ihres Handwerks gelehrt hatte. Sie beanspruchten für den Historiker einen mehr aktiven Anteil an der Neugestaltung der öffentlichen Angelegenheiten als Rankes kontemplative Betrachtung der europäischen Tradition auch nur anstreben wollte. Dieser Kreis der Jüngeren war sich bewußt, daß sowohl die Leistungen der vorhergehenden Generation als auch die Erfahrung der fehlgeschlagenen Revolution von 1848 den Geschichtsschreiber an Stelle des Philosophen zum geistigen Berater des gebildeten Bürgertums gemacht hatten. Ranke hatte die tatsächliche Bedeutung des zeitgenössischen Liberalismus anerkannt, ihm aber eine eigentlich staatsbildende Kraft abgesprochen. Aus seinem Schülerkreis kam nun ein starker Antrieb, diese Bewegung für die Gestaltung der nationalen Zukunft nutzbar zu machen. Heinrich von Sybel (1817–1895) hatte seine Laufbahn mit einer Arbeit über den ersten Kreuzzug begonnen, in welcher die in Rankes Seminar erlernte Quellenkritik die Grundlage darstellte. Als junger Professor in Marburg schrieb er 1851 einen Aufsatz, in dem er die Geltung der Idee des christlichen Staates für seine deutsche Gegenwart bestritt⁸⁶. Er hatte schon

⁸⁶ Die christl. germ. Staatslehre. Kleinere hist. Schriften, 1880, S. 367–414. – S. war als Universitätslehrer und Herausgeber der Historischen Zeitschrift seit

1844 eine, wie es ihm schien, unkritische Verehrung des Germanentums bekämpft, als Georg Waitz (1813–1886), ein hervorragendes Mitglied aus dem alten Schülerkreis von Rankes Seminar, Sybels Theorie über den römisch beeinflussten Ursprung des Königtums der Völkerwanderungsstämme zu widerlegen versucht hatte. Wenn Waitz in dieser These eine Gleichstellung der alten Deutschen mit den Negern, die keiner eigenstaatlichen Entwicklung fähig seien, hatte sehen wollen, hatte Sybel erwidert, daß ein Vergleich mit Neger- und Mulattenstaaten ohne Zweifel statthaft sein würde, wenn in tausend Jahren die Neger mit dem gleichen Abstand auf die europäische Entwicklung zurückblicken könnten, mit dem in der Gegenwart Waitz und er selbst auf die constantinische oder augustäische Zeit hinsähen⁸⁷.

Sybels Aufsatz von 1851 machte es klar, daß seine Gegenkritik von 1844 aus einer geistigen Richtung gekommen war, in der die Wissenschaft der Politik den Weg nach vorwärts weisen sollte, wobei der Zweck mit Notwendigkeit auf das Werkzeug zurückwirkte. Sybel sieht in der christlich germanischen Idee des Staates eine Doktrin, die einer feudal monarchischen Ordnung die ideelle Begründung geben sollte. Sie gehört für ihn zu Lebensbedingungen, die er aus sozialen und nationalen Gründen für nicht länger haltbar ansieht. Die politisch privilegierte Vorzugsstellung des Adels beruhte auf den Besitzverhältnissen des Mittelalters, die dem Grundbesitz diese Position gaben. Die Entstehung des beweglichen Vermögens als ein entscheidender Faktor im Wirtschaftsleben hat die Ausschließung seines Trägers, des Bürgertums, von der politischen Macht mehr und mehr als naturwidrig erscheinen lassen⁸⁸.

Auch die Stellung des deutschen Fürstentums beruht nicht auf ewigen Anlagen der Natur, sondern auf einer Usurpation von Machtmitteln, die dem Kaisertum abgenommen worden sind, nachdem dieses in der ersten Hälfte des Hochmittelalters die Kräfte der Nation für seine eigenen Interessen ausgebeutet hatte. Man sieht an dieser Beweisführung als an einem kleinen Beispiel, wie in der Fragestellung des liberalen Historikers der Akzent vom Nachweis der Kontinuität sich auf die Betrachtung des Strukturwandels und seiner Folgen verlegt hat⁸⁹.

In der gleichen Weise wird von Sybel die fortdauernde Gültigkeit religiöser Institutionen als Grundlage der Gesellschaft bestritten. Seit der Dreißigjährige Krieg die Gleichberechtigung von drei christlichen Bekenntnissen im deutschen Raum erzwungen hat, kann kirchlicher Glaube nicht mehr Maßstab der Politik sein. Gerade das Dogma von der Gnade, das am engsten mit dem moralischen Verhalten der Glieder der Gesellschaft zusammenhängt, war immer am meisten dem Streit der Religionsparteien ausgesetzt. Die Verschiedenheit der Konfessionen und religiösen Richtungen hat sich in Typen

1859 ein außerordentlich einflußreiches Haupt der historischen Zunft.— C. Varrentrapp, Einleitung zu *H. v. Sybel*, Vorträge u. Abhandlungen, 1897. — P. E. Hübiner, *Das historische Seminar*, S. 51–85, 90, 155–166; 170 f., 226 ff.

⁸⁷ *Varrentrapp*, S. 28.

⁸⁸ *Kl. hist. Schr.* I, 400.

⁸⁹ S. 394.

politischer Haltung ausgedrückt, wie man es in dem konservativen Quietismus des Luthertums, dem Republikanismus kalvinistischer Sekten oder dem fanatischen Rechtssinn der Jansenisten kennt. Das bedeutet aber, daß der nachmittelalterliche Staat sich seinen moralischen Antrieb jenseits der Sphäre suchen muß, in der diese kirchlichen Gegensätze miteinander streiten. Der Bildungsstoff, der aus der tieferen Kenntnis der Antike zuwuchs einerseits, und die Entwicklung der Naturwissenschaften andererseits, haben neue Möglichkeiten der geistigen Grundlegung für das Leben des Menschen in der Gesellschaft aufgewiesen. All das soll kein Bruch mit dem Christentum sein, sondern seine Weiterentwicklung zu einem Prinzip der Menschenwürde und der freiwilligen Unterwerfung unter das ideale Gesetz⁹⁰.

Während der junge Sybel in Berlin 1834 bei Ranke studierte, brachten seine musikalischen Interessen ihn in das Haus des Bankiers Abraham Mendelssohn; die Beziehungen zu dessen Sohn Felix stammten schon aus seinem Düsseldorfer Elternhaus. Es besteht gewiß keinerlei ursächliche Verbindung zwischen dem Liberalismus in Sybels Frühzeit und den freundschaftlichen Beziehungen zu diesem Kreis rückhaltlos assimilierter Berliner Juden. Jedenfalls gehört die Erörterung der Stellung von Judenheit und Judentum nicht zum Thema seiner Kritik an der christlich-germanischen Staatsidee⁹¹. Aber rein zufällig ist diese Übereinstimmung in wesentlichen Motiven der Weltanschauung auch nicht gewesen; gewisse Möglichkeiten der Zeit waren damals hier und dort am Werke. Die Forderung des Frühliberalismus auf Beseitigung leblos gewordener Prinzipien und die Säkularisierung der Ethik mußten für den Berliner Kreis, dessen alttestamentarischer Ursprung stets offensichtlicher blieb als das christliche Bekenntnis, von erheblicher Bedeutung sein. Innerhalb der deutschen Bildungsschicht war Ranke damals stärker isoliert als die Verkünder liberaler Ideen, wie sie Sybel in den Aufsätzen seiner Frühzeit ausarbeitete. Dieser Stand der Dinge hat eine gewisse Nachwirkung in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts gehabt. Das wurde deutlich, als Treitschke⁹² mit seinen Artikeln in den Preußischen Jahrbüchern um die Jahreswende 1879/80 auf die Seite Stoeckers trat und mit starken Worten das Ideal eines christlich-germanischen Staates erneuerte. Damals war der Widerstand in den Kreisen, die die Überlieferungen der klassischen Bildung aufrechterhalten wollten, noch stärker als die Zustimmung. Aber die Epoche, in der der Liberalismus eine politische Macht repräsentieren konnte, war damals für Deutschland schon abgelaufen. Seine Bewegung war aus sich heraus beim Lösen der großen politischen Probleme nicht zum Zuge gekommen. Das war nicht nur verursacht durch die Tatsache, daß das staatsmännische Genie der Epoche ein märkischer Junker war, was man an sich vielleicht als einen Zufall ansehen könnte. Es hatte eine tiefer in die Geschichte hineinreichende Begründung in der territorialen Gestaltung Deutschlands mit den Gegensätzen

⁹⁰ S. 405–411.

⁹¹ *Varrentrapp*, S. 5 f.

⁹² Siehe unter Kap. VI, S. 192 f.; cf. 188, 341 f.

der Dynastien und den aus der geographischen Lage hervorgehenden europäischen Verflechtungen.

Eine gewisse Ahnung dieses Gegensatzes von liberalen Ideen und deutscher Wirklichkeit ist bei Sybel schon fünf Jahre nach der Entstehung des von uns besprochenen Aufsatzes festzustellen. Nun beschreibt er die Forderung der Stunde an den Geschichtsschreiber, für den Niebuhr und Ranke die Methode geschaffen haben. Eine neue Haltung zum Staat hat sich als notwendig gezeigt: Bei der Beurteilung der Taten eines Staatsmannes muß man absehen vom Kannegießern des Altliberalismus. Der Historiker muß sich klar machen, was die sachgemäße Forderung der politischen Kunst in einem gegebenen Augenblick sein kann⁹³. In dieser Weise war der Sybel von 1856 nicht mehr weit entfernt von der Haltung, die er als Direktor der preußischen Staatsarchive und offizieller Geschichtsschreiber des Bismarckreichs in den achtziger Jahren einnahm. In seiner Darstellung der Begründung des Reiches durch Wilhelm I. spielt die politische Linke keine wesentliche Rolle. Der Liberalismus, der um 1850 das Weltbild der Restauration aufzulösen bereit war, ist niemals zu einer politischen Macht geworden, die die Stellung der Judenheit im Neuen Reich hätte formen können. Schon deshalb ist die völlige Integrierung der Judenheit in das deutsche Volk auf einer rein weltlichen und gewissermaßen neutralen Grundlage niemals zu voller Wirksamkeit gekommen⁹⁴.

⁹³ Kl. hist. Schr. S. 357–364. Über Sybels Anschauungen im Bismarckzeitalter: H. Seier, Die Staatsidee H. v. Sybels in den Wandlungen der Reichsgründungszeit 1862–71, 1961. (Sybel hat damals eine Vorlesung über Politik gelesen), besonders S. 15, 19, 63, 67.

⁹⁴ Siehe die Rede des Führers des Rheinischen Liberalismus v. Mevissen im Vereinigten Landtag 1847 bei J. Hansen, Gustav v. Mevissen, II, 1905, S. 300–315.

3. Kapitel

RELIGIONSGESCHICHTE IM ZEICHEN DES SPÄTIDEALISMUS: HEGELSCHULE UND RELIGIÖSE ROMANTIK

Wir haben gesehen, wie bei Ranke die Rückwendung zum Abendland als dem eigentlichen Gegenstand universalhistorischen Verständnisses und die Wiederherstellung eines positiven Interesses an der hebräischen Bibel, der die Aufklärung ihre Stellung im kulturellen Erbe bestritten hatte, zusammen gingen. Dabei war für Ranke die Bedeutung des Alten Testaments ein Gegenstand der persönlichen Erfahrung geblieben, die im wesentlichen keinerlei Überprüfung und Neuformulierung durch die Anwendung der historischen Methode bedurfte. Während er mit seiner Arbeit in den Archiven Europas einen neuen Aufbau der modernen Geschichte vornahm, vollzog sich bei anderen die Einordnung des antiken Judentums in das dem Geist der Epoche entsprechende Weltbild durch historisch-philologische Analysen, die von der philosophischen und theologischen Dialektik der Zeit angeregt waren. Daher ist auf diesem Feld die Nachwirkung des idealistischen Denkens, insbesondere der Einfluß Hegels, von Bedeutung gewesen. Der Gegensatz zwischen den Klassikern der historischen Schule und dem großen Systematiker des Idealismus ist zwar mit vollem Recht herausgearbeitet worden. Das Bild des Konfliktes der Ideen und der Fakultätspolitik, das Ernst Simon für beide Richtungen aus dem reichen Material der Berliner Universitätsgeschichte gestaltet hat, bleibt überzeugend.

Aber seither hat der weitere Abstand zwischen uns und den Jahren, als Schleiermacher, Ranke und Hegel in Berlin lehrten, das Interesse an dem gemeinsamen Rahmen verstärkt, der diese erheblichen Gegensätze von Fragestellung und Methode umfaßte. Daß Ranke die individuellen Erscheinungsformen der europäischen Staaten, die er aus dem Material seiner kritisch gesichteten Quellen nachzeichnete, auf Ideen im Geiste Gottes als Ursprung zurückführte, zeigt deutlich die Nachwirkung der idealistischen Philosophie im Aufbau seiner auf Dokumente gebauten Wissenschaft. Andererseits zeigt ein wichtiges Prinzip von Rankes politischer Theorie eine ausgesprochene Verwandtschaft mit Hegels Kritik an der pragmatischen Richtung der Geschichtsschreibung: Für Ranke schließt die individuelle Entwicklung der nationalen Verfassungen die Übertragung eines zum Ideal erklärten Musters aus, wäh-

rend nach Hegel das Wesen aller politischen Entscheidungen von den besonderen Umständen abhängt, in denen jedes Volk sich befindet; diese Struktur des Politischen schließt auch für ihn die Möglichkeit aus, aus der Geschichte abgeleitete allgemeine Regeln als Leitfaden zu benutzen. Hegel war eine Generation älter als Ranke, aber seine Ideen erlaubten einen nicht unbeträchtlichen Spielraum für die Wirkungen einer veränderten Weltlage. Dadurch ist es möglich geworden, daß das Berlin der Restaurationszeit auf zwei Individualitäten von verschiedener Altersstufe und gegensätzlicher Geistesart in verwandtem Sinn wirkte. Bei Ranke hat die formende Kraft dieser Epoche durch sein langes Arbeitsleben hindurch Bestand gehabt; noch sein letzter großer Arbeitsplan, die Weltgeschichte, ist von dem Glauben getragen, daß die Kontinuität der abendländischen Entwicklung in ihren wesentlichen Grundkräften erhalten bleiben wird. Das bedeutet bei allem Wissen um den Gegensatz eine nicht unwichtige Gemeinsamkeit der Gesinnung mit Hegels Philosophie der Geschichte, für die ebenfalls der Durchbruch eines radikal Neuen in irgend einer absehbaren Zukunft ganz außerhalb des Themas liegt. Hegel ist nicht weniger als Ranke ein Urheber der historischen Denkart im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts gewesen.

Für beide enthielt der Geschichtsverlauf, der ihnen als Vergangenheit und Gegenwart vorlag, das Wesentliche für die Erkenntnis des Menschenschicksals¹.

I

Für die Übernahme und Abwandlung der Ideen und Methoden Hegels durch die *historische* Theologie ist Wilhelm Vatkes Biblische Theologie von 1835 ein besonders klares Beispiel. Die Bedeutung dieses Zusammenhanges für das Verständnis des Historismus wird durch die Bemerkung Julius Wellhausens illustriert, daß er in diesem Buch die wichtigste Vorstufe seiner eigenen Forschung gefunden habe². Vatke hat sich selbst als einen Hegelianer betrachtet und sein Werk in der Begriffssprache des Meisters ausgearbeitet³. Dabei ist, von unserem Thema aus gesehen, eine Einschränkung von vorneherein wesentlich. Die Wertung des biblischen Schrifttums beruht bei Vatke nicht auf der Aufklärungskritik, die bei Hegel immer wirksam geblieben war, und auch einen Theologen wie Semler beeinflußt hatte, sondern er folgt der Richtung Herders, auf den ihn De Wette, sein Vorgänger in der kritischen Exegese, gewiesen hatte. Aber Vatke hat seine religionsgeschichtliche Einordnung des Alten Testaments in der Begriffssprache Hegels gegeben. Religion auf der Stufe der Primitivität ist charakterisiert durch den Mangel an einer Unterscheidung von Natur und Geist. Der Mensch sieht sich selbst als einen Teil

¹ Philosophie d. Weltgesch. Werke ed. G. Lasson, Bd. VIII 1930, S. 173 f.; 200.

² Prolegomena zur Gesch. Israels, 1883, S. 14.

³ Biblische Theologie I, 1835, Vorw. VII; S. 591.

seiner Umwelt. Auf der nächsten Stufe hat der Mensch gelernt, daß Geist und Natur im Gegensatz stehen. Hier ist der Platz des antiken Judentums. Auf der dritten Stufe wird die „vollkommene Religion“, das Christentum möglich: hier kann die Welt der sinnlichen Erfahrung als Produkt des Geistes begreiflich werden. Damit ist die Entwicklung des menschlichen Selbstbewußtseins zum Abschluß gekommen⁴.

Vatke setzt Judentum und Christentum gegeneinander ab, wie Hegel es mit zwei in seinem Schema aufeinanderfolgenden Kulturen tut. Auf diese Weise stellt er, im Gegensatz zu seinem philosophischen Meister, den unmittelbaren Zusammenhang zwischen hebräischer Bibel und abendländischer Religionsgeschichte wieder her⁵. Für Vatke zersetzt sich das Spätjudentum durch Parteibildung in Palästina und durch Aufnahme fremden Gedankengutes in Alexandria. In diesem Prozeß bilden sich die Anfänge der neuen Epoche, was daraus hervorgeht, kann nicht mehr aus dem mosaischen Geiste begriffen werden⁶. Auch das Dreierschema, das der Beschreibung des Aufstiegs der hebräischen Religion aus primitiver Naturreligion zugrunde liegt, folgt Hegels Denkweise⁷. Das neue Prinzip einer nach Gottes Willen gestalteten Gemeinschaft existiert in der mosaischen Zeit nur in einzelnen Individuen, die ihre eigene Subjektivität als etwas Besonderes empfinden. Das bedeutet aber, daß die neue Idee noch nicht verwirklicht werden konnte; die religiös Wissenden waren nicht imstande auf den Volksgeist entscheidend zu wirken. Ohne ein Tun solcher Art mußte das Prinzip selbst als abstrakte Form im Denken verharren, ohne sich in der Einzelausführung zu entfalten.

Die zweite Epoche reicht vom achten Jahrhundert bis in die Zeiten des babylonischen Exils. Damals hat sich die Verwirklichung vollzogen, die durch die Reform des Königs Josia bezeugt ist und sich in den Reden der Schriftpropheten reflektiert hat. Nach der Rückkehr aus der Verbannung findet die Subjektivität der Individuen einen Zugang zu dem in der Theokratie objektiv gewordenen Prinzip der Religion. Hiob und die Weisheitsbücher enthalten den literarischen Niederschlag dieses Vorgangs. Diese dritte Epoche in der Geschichte des antiken Judentums hat für Vatke einen großen Vorläufer in der religiösen Lyrik des Propheten Jeremia⁸.

Solange wir Vatkes Werk auf seine Begriffssprache hin betrachten, beherrscht die Eigenbewegung des Gedankens den Vordergrund des Bildes; es ist die innere Logik der Ideen, die im Sinne Hegels die Geschichte vorwärts treibt. Vatke betont, daß es unmöglich sein würde, ohne eine solche Voraussetzung die Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen, die in der Geschichte einer Religion auftreten, als *einheitliches Ganzes* zusammenzufassen. Der traditionelle Begriff der *Heilsgeschichte*, in der die göttliche Vorsehung die Fülle der Ereignisse und Lehren zum Zweck der Offenbarung leitet, fehlt in dieser liberalen Theologie. Es ist diese Lücke, die Vatke durch Anlehnung an

⁴ S. 126 f.; 641–645.

⁵ Vgl. *Schulin*, S. 32.

⁶ S. 169.

⁷ S. 645, 652, 657.

⁸ S. 644.

das System Hegels ausgefüllt hat. Gleich im Vorwort hat er ausdrücklich sein Buch unter dieses Zeichen gestellt.

Aber die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung Vatkes beruht nicht auf seiner Rolle als Fortsetzer spekulativen Denkens im Rahmen der Hegelschule, sondern im Aufbau eines auf Traditionskritik begründeten Sinnzusammenhanges der hebräischen Geschichte. Er selbst würde hier keinen Gegensatz anerkannt haben. Der philosophische Begriff muß sich dadurch als wahr ausweisen, daß er die in den Quellen faßbaren Erscheinungsformen der zu untersuchenden Religion besser als jede andere Annahme zur Einheit, und damit zum Verständnis zu bringen vermag. Dazu müssen Tatsachenfeststellungen und logische Ableitung zusammengehen. Die Idee der Epoche wird zur Hypothese, die sich bei der Bearbeitung des Quellenmaterials bewähren muß. Dieser Arbeitsplan enthält eine klare Abgrenzung gegenüber der Mosaikarbeit eines positivistischen Tatsachenberichtes. Aber die Idee einer Kultur oder eines Zeitalters ist in Vatkes Gestaltung nicht wirklich abhängig von ihrer Stellung im System. Sie unterliegt der Anpassung an den Inhalt dessen, was die Quellen über den betreffenden Zeitraum berichten. Es ist bei der Feststellung dieses empirischen Elements seines Geschichtsbildes, daß Vatke zum Kritiker wird und damit entschieden über Hegel hinausgeht. Dieser hatte an die Wahrheit „ursprünglicher“ Geschichtsschreibung geglaubt, weil sie unmittelbar zum Ausdruck brachte, was in der Welt des Schriftstellers wesentlich war. Was z. B. Herodot oder Thukydides erzählt, besitzt an sich den Charakter echter Historizität, weil der Geist der Ereignisse und das Denken des Schriftstellers eins und dasselbe sind. Deshalb kann, wie Hegel meint, eine kritische Analyse der Berichte nicht der wahre Weg in die vergangene Wirklichkeit sein, sondern nur der Subjektivität des modernen Gelehrten freie Bahn geben. Hegel gibt zu, daß man Livius tadeln kann, weil bei ihm, im Gegensatz zu Herodot, alle Feinde seines Volkes schattenhaft bleiben und bis in die letzte Einzelheit der politischen Konflikte stets Unrecht haben müssen. Aber gerade in dieser parteiischen Enge findet der Philosoph den Geist der Römer wieder, die sich nie damit zufrieden gaben, den großen Gang der Weltgeschichte auf ihrer Seite zu haben, sondern auch „das kleine Recht der Manifeste und Traktate“ für sich beanspruchten⁹. Hegel sah in der kritischen Analyse solcher klassischer Schriften das Zerbrechen einer von der Geschichte geprägten Gestalt¹⁰. Er wollte ein solches Verfahren dem Philologen zugestehen; aber er bestritt die Anwendbarkeit solcher Methoden im Dienst historischer Erkenntnis¹¹.

Mit dieser Kritik der „reflektierenden“ Geschichtsschreibung sollte wesentlich Niebuhrs Rekonstruktion der römischen Geschichte getroffen werden, deren Bildungswert Hegel mit der Bemerkung umschrieb, daß nunmehr kein Gymnasiast wage, an die Historizität einer Figur der römischen Königs-

⁹ Philosophie d. Weltgesch. Bd. VIII, 168 f., IX, 700 f.

¹⁰ VIII, 8; IX, 551.

¹¹ VIII, 175 f.; IX, 663, 697 f.

geschichte zu glauben¹². Im Gegensatz zu dieser zeitgenössischen Richtung hat Hegel auch die Geschichte des antiken Judentums, so wie er sie in der Bibel erzählt fand, als Grundlage seiner Interpretation genommen. Es handelt sich für ihn nicht darum, mit dem Verstande festzustellen, wie sich die Befreiung aus Ägypten eigentlich vollzogen hat, sondern zu verstehen, wie sich dies Ereignis, das Geschichte gemacht hat, in der Erinnerung und Phantasie der Juden gespiegelt hat¹³.

In dieser grundlegenden Frage der Behandlung und Auswertung literarischer Quellen ist Vatke den von Hegel abgelehnten Weg gegangen und gerade damit einer der Begründer der historischen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts geworden. Jene breite Welle politischer, sozialer und theologischer Kritik, die um die Zeit von Hegels Tode durch Deutschland ging, ist als allgemeine Voraussetzung gewiß auch bei Vatke wirksam gewesen. Aber während die Junghegelianer die Dialektik ihres Meisters der neuen Willensrichtung dienstbar machten, kommt es bei Vatke zu dem Rückgriff auf Niebuhrs Methode. Darauf beruht bei ihm, wie bei der Tübinger Schule, der Fortschritt von der Exegese einzelner biblischer Bücher zu einem neuen Geschichtsbild, das die Kritik der Quellen und der darin abgespiegelten historischen Wirklichkeit miteinander verbindet.

Niebuhr, der erfahrene Volkswirtschaftler und Verwalter, hatte festgestellt, daß die historische Überlieferung der Römer über die Frühzeit des Staates im Gegensatz zu allem stand, was in einer wesentlich agrarischen Gesellschaft möglich war. Das war der Anlaß zu seiner Quellenkritik gewesen, durch die er im Jahre 1810 die Entstehung jener Annalenwerke aus den Bedingungen einer viel späteren Epoche zu erklären suchte, in der kein wirkliches Wissen über die Vorzeit vorhanden war. Er gewann dadurch den Raum für ein Bild der Königszeit und der aristokratischen Republik, das sozialwissenschaftlich gesehen realistisch und als Ausgangsstellung für die folgende Entwicklung einleuchtend war¹⁴. Die entsprechende Beobachtung Vatkes war die Tatsache, daß die Gesetzgebung des Pentateuchs ein ackerbautreibendes Volk voraussetzte. Dies große Ereignis konnte nicht aus der Erfahrung der Wüstenwanderung abgeleitet werden, denn ägyptischer Ackerbau, den Moses kennen konnte, war ganz anderer Natur als der im Pentateuch vorausgesetzte. Dieser Widerspruch bot keinen Anstoß, solange man in der rechtgläubigen Überlieferung der Synagoge und Kirche einen göttlichen Ursprung für die mosaischen Texte in Anspruch nahm. Wenn man aber die sinaitische Ordnung mit dem Ziel historischen Verständnisses betrachtete, und damit menschlichen Ursprung voraussetzte, verlangte der Gegensatz zwischen der Wüste als Entstehungsort und dem agrarischen Inhalt der Bestimmungen Beachtung¹⁵.

¹² IX, 687 ff.

¹³ *Nohl*, Jugendschriften, S. 248 f.

¹⁴ *Moritz Ritter*, Geschichtswissenschaft, 1917, S. 314–332.

¹⁵ *Vatke*, Biblische Theologie, S. 209–213.

Vatke untersuchte die Vorschriften der mosaischen Verfassung und kam, wie Niebuhr in seiner Kritik der Berichte über die römische Königszeit, zu dem Schluß, daß in dieser Weise kein Volk regiert werden konnte; sie setzt Fremdherrschaft voraus¹⁶. Vatke vermißte die Definitionen, durch die in historischen Verfassungen legislative und exekutive Gewalten umschrieben werden. Überdies deutet nichts im Pentateuch darauf hin, daß die sinaitische Gesetzgebung ein nomadisches Volk in eine ackerbauende Nation überführen sollte. Vatke sieht die *positive* Bedeutung Mosis in seinem Bruch mit der Naturreligion der Umwelt. Er besaß das Wissen von einem heiligen Willen, dessen Gebote sich im Menschenleben durchsetzen sollen. Er ragte weit über seine Zeitgenossen in seiner prophetischen Größe hinaus. Aber gerade darum konnte in seinem Bewußtsein das System der Theokratie nicht entstehen. Die Systematik des Gesetzes verlangt einen andern Geist¹⁷. Zur Begründung dieser These weist Vatke darauf hin, daß die historischen Bücher, die über die Richter und die Königszeit berichten, keine zahlreiche Priesterklasse in hierarchischer Ordnung kennen und auch nichts von einer Katastrophe melden, durch die eine mosaische Schöpfung solcher Institution vernichtet worden sei.

In diesem Zusammenhang sieht Vatke die im achten Jahrhundert sich erhebende Schriftprophetie als die schöpferische Kraft, die die neue Epoche einleitet. Er betont, daß diese Einsicht in ihre Originalität von der Umkehrung der traditionellen Chronologie abhängt¹⁸. Wenn der Pentateuch als ein fertiges Buch dem Auftreten der Propheten vorangeht, bleibt es unverständlich, warum diese großen Prediger seinen Inhalt so gar nicht ernsthaft und gründlich in sich aufgenommen haben, um mit seiner Autorität die groben Abweichungen ihrer Umwelt in Sitte und Gebrauch zu brandmarken¹⁹. Durch die Umkehrung der Zeitfolge stellt sich ein verständlicher Verlauf her. Die Erfahrung gewaltigen Geschehens rief in bedeutenden Männern Ideen hervor, die ihrerseits den Gang der Welt beeinflussten. Es waren die Propheten, durch welche das hebräische Volk die von dem Eindringen der assyrischen Macht herbeigeführte weltgeschichtliche Wandlung aufnahm. Der Zusammenstoß mit der Großmacht, die wie ein unabwendbares Schicksal ein Land nach dem andern eroberte, schuf die erhabene Vorstellung von Gott als dem Herrn der Weltgeschichte, die aus den alltäglichen Konflikten der kleinen Staaten nicht hätte erwachsen können.

Niebuhr hatte es als seine Aufgabe angesehen, den Ursprung der von ihm verworfenen Tradition über die römische Königszeit und die frühe Republik im Zusammenhang des von ihm konstruierten Geschichtsverlaufs zu verstehen; ebenso hat Vatke sich einer entsprechenden Aufgabe dem mosaischen System der Theokratie gegenüber gesehen. Für ihn war die Erinnerung an die goldene Zeit des Volkes im Reiche Davids und Salomos die Voraussetzung für eine

¹⁶ S. 538 f.

¹⁷ S. 224 ff., 243.

¹⁸ S. 466 ff., Höhepunkt in Deuter. 10, S. 525 ff.

¹⁹ S. 481.

Ordnung, die der Wirklichkeit ein Ideal gegenüberstellte²⁰. Ihr eigentlicher Ursprung lag im Wollen der Propheten, in der Unruhe eines vom göttlichen Auftrag getriebenen Denkens, das sich mit dem tatsächlich Bestehenden nicht zufrieden geben kann. Im Pentateuch, als dem Resultat dieses Strebens, ist diese Bewegung abgeklungen; seine Selbstgewißheit hat den Kampf der Geister hinter sich gelassen. Nur das Rahmenwerk paränetischer Reden zeigt die Nachbarschaft zum Stil prophetischer Predigt²¹.

De Wette, Vatkes Vordermann im kritischen Studium der hebräischen Bibel, hat sein Buch bald nach Erscheinen einer seine Bedeutung anerkennenden, ausführlichen Kritik unterzogen. Es ist wesentlich eine Aufrechnung des theologischen Verlustes, den der Altmeister biblischer Exegese nach der vollständigen Durchführung des Prinzips historischer Verständlichkeit als Ergebnis feststellt. De Wette möchte die Rolle des Moses als wirklicher Gesetzgeber und Urheber theokratischer Institutionen festhalten; er glaubt, daß nur durch solche Voraussetzung das Sündengefühl, das Bewußtsein des Zwiespaltes zwischen Aufgabe und Leistung, welches den Beitrag des jüdischen Volkes zur Heilsgeschichte charakterisiert, als ein wesentliches Element der biblischen Geschichte aufrecht erhalten werden kann. Die Umkehrung der Zeitfolge zwischen Pentateuch und Prophetie, durch die Vatke einen profan-geschichtlichen Denken entsprechenden Zusammenhang in die hebräische Vorgeschichte gebracht hat, zerstört die Voraussetzung dieser für eine heilsgeschichtliche Theologie wichtigen Haltung²².

II

Es war nicht nur die biblische Epoche des antiken Judentums, die unter dem Einfluß der geistigen Bewegung des frühen neunzehnten Jahrhunderts zum Gegenstand einer frischen Interpretation wurde und so in das neugestaltete Geschichtsbild einging. Die philosophische Religiosität der Romantik suchte ein Verständnis des Christentums aus der Dialektik der Gegensätze, die zu seiner Entstehung geführt hatten. Einer solchen Fragestellung bot sich die gnostische Bewegung des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts als ein, bei aller häretischen Phantastik ihrer Spekulationen, geistesverwandter Gegenstand an. Die Antithesen von Heidentum, Judentum und Christentum, die in der Mythologie der gnostischen Lehre ausgedrückt waren, fanden einen Wiederhall in der Geschichts- und Religionstheorie des romantischen Zeitalters und schufen so eine Brücke von der entfernten Vergangenheit in die damalige Gegenwart.

Auch der Alexandrinische Kreis Philos wurde in diese Studien einbezogen, weil eine Verwandtschaft seiner Ideen mit Doktrinen des Urchristentums

²⁰ S. 471–481.

²¹ S. 481, Anm. 1.

²² Th. St. Kri., Bd. X, 1837, S. 950 ff., 973 f., 981, 1003.

offensichtlich war. Es war besonders das Johannesevangelium, das auf diese Beziehung zurückzuweisen schien, und es war gerade diese Schrift des Neuen Testaments, in der die deutsche Bildung der Zeit den Geist des Christentums am reinsten und kräftigsten zu spüren glaubte. Wir bemerkten schon bei Vatke, wie am Rande seiner Theologie des Alten Testaments die Gestalt eines Spätjudentums auftauchte, die ihm nicht mehr als Ausdruck des Mosaismus, sondern als Beginn einer neuen Epoche galt.

Es war kein Zufall, daß gleichzeitig mit solchen theologisch und philosophisch gerichteten Fragestellungen und Konstruktionen von der klassischen Philologie und der politischen Geschichte her der universalhistorische Rahmen für diese Untersuchungen geschaffen wurde. Man entdeckte den Hellenismus als eine besondere Epoche, die zu einem schöpferischen Zusammenkommen von Ost und West geführt hatte. Johann Gustav Droysen (1808–1884) war ein eifriger, wenn auch kritischer Hörer Hegels gewesen und hatte von A. Böckh gelernt, die Literatur der Griechen mit dem Leben der Individuen und der Gemeinschaft zusammen zu sehen²³. Beim Abschluß seiner Studentenjahre an der Berliner Universität hatten die Anfänge der Hieroglyphenforschung seine Aufmerksamkeit auf das ptolomäische Ägypten gelenkt; ihn interessierte Manethos griechische Geschichte des Landes und das in gleicher Sprache verfaßte hermetische Corpus²⁴. Es ist fast 75 Jahre später durch Reitzensteins *Poimandres* zum Gegenstand lebhafter Erörterungen zwischen religionsgeschichtlich interessierten Philologen und Theologen geworden. Bei dieser Beschäftigung wurde es Droysen klar, daß die durch Alexanders Eroberung des Perserreiches eröffnete Epoche, die man vor ihm als die Zeit angesehen hatte, in welcher der griechische Stadtstaat und seine Kultur verfielen, eine ganz eigenartige Bedeutung in der Geschichte der Menschheit gehabt hat. Das dreiteilige Geschichtswerk, das in dem Jahrzehnt 1833–1844 von seiner Feder erschien, rekonstruierte ein Zeitalter, dessen Quellenmaterial schon durch den Klassizismus der Antike beträchtliche Verluste erlitten hatte. Der erste Band des Werkes, die Geschichte Alexanders, beginnt mit dem Aufstieg der mazedonischen Monarchie und ihrer Charakterisierung als der Macht der Zukunft. In diesem Kapitel tritt das politische

²³ Hegel hat in der besonderen Einleitung seiner Geschichtsphilosophie die große weltgeschichtliche Bedeutung des Alexanderreichs betont, dessen Zusammenbringen von Ost und West der Anfang wichtiger Entwicklungen für das Abendland geworden ist. Werke (Lasson) Bd. VIII, S. 230. – Die Richtung der zahlreichen kritischen Bemerkungen Droysens über Hegels Philosophie wird durch einen Vergleich mit Schelling charakterisiert, der damals (10. VI. 1842) in Berlin seine Vorlesungen über Philosophie der Mythologie hielt. Briefw. I, 214: Wahrhaftig, der alte Hegel leistete was darin, die empirische Wahrheit mit Füßen zu treten, aber es waren die Füße einer großen Gedankenwelt, fest und schön und klar in sich. Hier (Schelling) sind es die Spuren und Elefantenfüße des Willens ... und Phantasien.

²⁴ Briefw. I, 24: 10. 3. 1830; I, 120: Febr. 1837 kennzeichnet die hermetische Literatur als obskure Äußerung barbarischen Hochmuts und Aberglaubens aber wichtig für die Kenntnis der Zeit.

Motiv des Gelehrten, das zugleich national und liberal ist, deutlich heraus. Die Makedonier kamen als die Einiger des griechischen Volkes, die durch ihre Leistung veraltete Formen des staatlichen Lebens überwunden haben²⁵.

Für Droysen repräsentierte ihre Monarchie das „Vorwärts“ der damaligen Zeit; sie waren die *Bewegungspartei*, die er für das Deutschland seiner eigenen Tage herbeiwünschte. Aber diese voluntaristische Tendenz, die in der Geschichte ein Programm für zukünftiges Handeln findet oder die eigene Zielsetzung durch Beispiele einer großen Vergangenheit unterbaut, war nur das eine Hauptmotiv in Droysens Entdeckung des Hellenismus. Droysen war sich von Anfang an bewußt, daß die von ihm gewählte Epoche in der Entstehung des Christentums ihren weltgeschichtlichen Sinn erfüllt hat: In den vorausgehenden Jahrhunderten war die biblische Lehre von Jehova auf den engen Raum eines kleinen Landes beschränkt gewesen. Mit ihrer Konzentration auf Gottes Allmacht hatte sie die Juden unter Völkern, deren Blick nach außen in die Mannigfaltigkeit weltlicher Dinge gerichtet war, isoliert. Im Zeitalter des Hellenismus sind griechischer und hebräischer Geist, die tiefsten Gegensätze, die das Altertum aus sich entlassen hat, zusammengekommen, um das Christentum, den Geist der folgenden Weltzeiten, möglich zu machen²⁶. Droysen sah in dieser Entwicklung nicht, wie Hegel, den abstrakten Prozeß eines unpersönlichen Geistes, sondern den Willen Gottes über dem Geschehen. Das Griechentum in seiner Spätzeit wurde auf diese Weise zu einer Kraft in einer mit profanem Material gebauten Heilsgeschichte²⁷.

Vor Beginn der eigentlichen Ausarbeitung seines Geschichtswerkes war Droysens Auffassung noch radikaler, zugleich der Philosophie Hegels verwandter gewesen. Bei seiner Doktorprüfung im August 1831 verteidigte er die These, daß das Christentum der Religion der Griechen näher stehe als das Judentum²⁸. Wir werden noch sehen, daß solche Umwertung der tra-

²⁵ Brief. I, 66 f.: 1. 9. 1834. An F. G. Welcker: Sie wissen schon, daß ich ein Verehrer des Vorwärts bin, Caesar, nicht Cato, Alexander und nicht Demosthenes ist meine Passion. Alle Tugend . . . gebe ich gern den Männern der Hemmung hin, die Gedanken der Zeit sind nicht bei ihnen . . . Der Historiker, meine ich, hat die Pflicht diesen Gedanken einer Zeit als den Gesichtspunkt zu wählen, um von dort aus das andere alles, denn es gipfelt sich darin, zu überschauen. – Droysen, Antrittsrede in der Berliner Akademie, Briefw. II, 888 f. beschreibt die Absichten seiner frühen Forschungen im Rückblick.

²⁶ Geschichte d. Hellenismus, Teil III 2, Gesch. d. Epigonen, 1843, S. 186.

²⁷ Er hat diese Anschauung nach zwei Fronten hin verteidigt, einerseits gegen Hegels Lehre, die die Geschichte nur als Prozeß auffaßt, so in Briefen an seinen Freund A. Heydemann u. den Verleger F. Perthes: Briefw., I, 15 f.: 19. 11. 1829; I, 118: 8. 2. 1837, andererseits gegen die christliche Orthodoxie, die im Heidentum kein Element der Heilsgeschichte anerkennen wollte: Geplantes Vorwort zu Bd. II, 1, der Hellenismus, gedruckt in: Kleine Schriften z. A. Gesch. I, 1893, S. 298–314.

²⁸ Zitiert bei F. Meinecke, J. G. Droysen, H. Z., 141, 1930, S. 261. – Einzelne Begriffe Hegels aus diesem Ideenkreis haben sich bei Droysen gehalten. Wenn er in seinen späten Vorlesungen über Geschichtstheorie von der „großen Historiographie“ spricht, die Israel entwickelte, erwähnt er einschränkend den starren und abstrakten

ditionellen Gegenüberstellung von Monotheismus und Heidentum nicht nur unter dem Einfluß der Geschichtskonstruktion Hegels stand, sondern eine Anschauung romantischer Religiosität widerspiegelte, die in jenen Jahrzehnten überall dort mächtig war, wo Schleiermachers christlicher Platonismus wirkte. Daß Droysen diesen Antagonismus gegenüber der hebräischen Bibel im Laufe seiner historischen Arbeit weitgehend überwand, war, wie mir scheint, wesentlich in der Art seines eigenen Glaubens begründet, der sich gegen die Zeitströmung durchsetzte.

Der Herr der Geschichte, die zentrale Lehre des Alten Testaments, war im Grunde seiner eigenen Lebensanschauung näher als die letztlich pantheistischen Ideen einer Philosophie, die Christentum und Griechentum unmittelbar zusammenbrachte. In diesem einen Punkte war seine Haltung von der Rankes nicht sehr verschieden. Es ist im Zusammenhang unseres Themas vielleicht nicht unerheblich, daß der junge Berliner Extraordinarius und Gymnasiallehrer, der zeitweise das Judentum den beiden Provinzen seiner idealen Welt, der Christlichen und der Griechischen, entgegensetzte, keineswegs durch diese Anschauungen in seinem Verkehr mit Menschen jüdischer Herkunft gestört wurde. 1827 war er durch Böckhs Vermittlung in das Haus von Abraham Mendelssohn als Lehrer des nur ein halbes Jahr jüngeren Felix gekommen, mit dem er bis zu seinem Tod in vertrauter Freundschaft verbunden blieb. Darüber hinaus hat für Droysen die Atmosphäre großbürgerlicher Bildung in dem Hause des Berliner Bankiers viel bedeutet. Positiv jüdische Elemente werden ihm in diesem radikaler Assimilation ergebenden Kreis kaum begegnet sein. Der Sohn Moses Mendelssohns führte seine Kinder dem Christentum zu, und anregende Besucher seines Kreises, wie Heine und Gans, haben für sich einen ähnlichen Kurs versucht. Aber im Herzen blieben sie doch alle *homines novi*, die um die Problematik ihrer Stellung wußten und dadurch in der Auswahl der zeitgenössischen Ideen, aus denen sie ihre Weltanschauung bauten, sehr wesentlich mitbestimmt wurden. Droysens erste Frau Marie (1819–1847), die Enkelin des Kaufmanns und Münzensammlers Benoni Friedländer und Tochter des Buchhändlers Mendheim, stammte aus diesen Kreisen²⁹.

Dualismus von Gott und Welt, „der das auserwählte Volk durch den knechtischen Geist der Furcht“ daran gehindert hat, das Menschenleben zu einer freien ethischen Welt zu entfalten. Historik, hrsg. v. R. Hübner, 1937, S. 304. – Der Unterschied gegenüber Rankes Verhältnis zu den historischen Büchern der Bibel bleibt erheblich.

²⁹ Droysens Eintritt in diesen Kreis wird geschildert in einem Brief von Fanny Mendelssohn, 12. 9. 1828, in: S. Hensel, Die Familie Mendelssohn. I, 1929, S. 189. – Abraham Mendelssohns Anschauungen über Religion, Erziehung und Gesellschaft ebendort S. 99 f. in dem Einsegnungsbrief an seine Tochter Fanny. Dazu: M. Wiener, Religion im Zeitalter der Emanzipation, 1933, S. 41. – Die Korrespondenz zwischen Droysen und Felix Mendelssohn-Bartholdy bei C. Wehner, Ein tief gegründeter Herz, 1959. N. D. B. Bd. IV S. 134 ff.

Im Gegensatz zu Ranke hat die Julirevolution von 1830 Droysen nicht in das konservative Regierungslager geführt. Er blieb mit den liberalen Gruppen der Hauptstadt verbunden. Aber seine Wissenschaft und seine Laufbahn haben ihn in andere Kreise und zu neuen Problemen gebracht. Er ging 1840 als ordentlicher Professor nach Kiel. Seine dortige Lehraufgabe und die dringenden Probleme der umstrittenen Grenzprovinzen haben seine wissenschaftliche Arbeit bald in das Gebiet der modernen Geschichte geleitet. Die der Antike gewidmeten Forschungen traten dem gegenüber in diesen mittleren Mannesjahren in den Hintergrund. Die neue Arbeitsrichtung hat Droysen dann in den fünfziger Jahren dazu geführt, daß er in einem bändereichen Werk mit breiter Benutzung archivalischen Materials das Hineinwachsen der Hohenzollern in die nationale Aufgabe zur Darstellung brachte. Droysen hatte die Geschichte der Nachfolgerstaaten Alexanders bis in das letzte Viertel des dritten Jahrhunderts geführt, als er das große Werk 1843 abbrach. Die Schicksale der Königreiche und Städtebünde, wie er sie aus den fragmentarischen Quellen aufbaute, hatten ihn davon überzeugt, daß es in dieser hellenistischen Welt keine politischen Gebilde geben konnte, die organisch gewachsen aus dem Wesen des Volkes kamen; der Hellenismus kannte das Staatsleben nur als eine äußere Form. Es gab Monarchien, die die Massen eine Zeitlang unbeschränkt beherrschten, bis von dieser oder jener Seite der Verfall einsetzte, der in ihrem Wesen angelegt war. Der religiöse Neubeginn, den Droysen als Ende und Ziel der Epoche ins Auge gefaßt hatte, hatte die Zersetzung der natürlichen Zusammenhänge in der Gesellschaft als Voraussetzung³⁰. Dadurch verlor die Welt, die aus der makedonischen Monarchie hervorgegangen war, ihre Bedeutung als Symbol der Entwicklung, die Droysen für Deutschland erhoffte. Die Geschichte der preußischen Politik verdrängte als Wirklichkeit das Zeichen, dessen Unzulänglichkeit sich erwiesen hatte. Die Entstehung und Frühgeschichte des Christentums blieb damals noch ein Alleinbesitz der Theologen. Das religiöse Interesse des Historikers ging in dem politischen auf; Protestantismus und Katholizismus repräsentierten die Innenseite des Gegensatzes Hohenzollern und Habsburg. Mit dieser Abwandlung seines wissenschaftlichen Interesses geht in gewisser Weise eine Verschiebung der Prioritäten seiner politischen Ziele zusammen. Die Einheit von Freiheit und Macht, die in den Jahrzehnten der Restauration den Gebildeten der Nation als ein umfassendes Ideal im Gegensatz zu der Politik der Regierungen vorgeschwebt hatte, zersetzte sich nach den Erfahrungen von 1848 und dann unter dem Eindruck von Bismarcks Lösungen politischer Probleme seit der Mitte der sechziger Jahre. Es ergab sich für ihn, wie für viele Gesinnungsgenossen seiner Schicht, daß die Aufrichtung und Behauptung nationaler Einheit vordringlicher wurde als der Ausbau liberaler Institutionen³¹. Was aber das Miteinan-

³⁰ Geschichte des Hellenismus, III, 2, Die Epigonen, 1843, S. 175–178; 185.

³¹ Über Droysens politische Entwicklung: O. Hintze, J. G. Droysen und der deutsche Staatsgedanke im 19. Jahrhundert in: Ges. Abhandlungen zur Soziologie

derleben in der Gemeinschaft anbetrifft, sind für Droysen die Erfahrungen seiner Jugend bestimmend geblieben. Ende der siebziger Jahre, als Treitschke in den Preußischen Jahrbüchern die Artikel veröffentlichte, die weiterhin als Proklamation des Endes der liberalen Periode dem Judentum gegenüber verstanden wurden, ist Droysen, der 1859 nach Berlin zurückgekehrt war, dem Fakultätskollegen entgegengetreten, den er sonst mit gutem Recht als Kampfgenossen betrachtet hatte³².

III

Vatke mit seiner Idee einer *Entwicklung*, die Literatur und Religion der Bibel zusammenfaßt, und Droysen in seiner historischen Bewertung der nachklassischen Epoche der Antike repräsentieren beide eine Richtung, die in der Geschichte den Wandel, das Neue als Triebkraft sucht. Dies wissenschaftliche Interesse steht in deutlichem Zusammenhang mit einer allgemeinen Tendenz in Literatur und Politik, die mit der Julirevolution an die Oberfläche kam und bis zur Revolution von 1848 wichtig geblieben ist.

Wenn wir uns aber der protestantischen Kathedertheologie zuwenden, um deren Beschäftigung mit dem Judentum der hellenistischen und neutestamentlichen Zeit auf ihre Tendenz hin zu betrachten, müssen wir erst zu der nächst älteren Stufe der geistigen Entwicklung zurückkehren. Die Romantik, aus der heraus Ranke die auf sich stehende Eigenart seines Werkes entwickelte, hat bei anderen Geschichtsdenkern der Zeit eine sehr viel greifbarere Rolle gespielt und so Haltung und Handeln bestimmt. August Neander (1789–1850), der mit seinem Buch über die Gnosis starken Einfluß auf die religionsgeschichtliche Forschung geübt hat und an einer wichtigen Stelle auch die historische Arbeit der jungen Wissenschaft des Judentums beeinflusste, ist ein führender Vertreter dieser Richtung gewesen³³.

Man hat von Neander gesagt, daß sein ganzes Werk als Kirchenhistoriker darauf gerichtet gewesen sei, die Dialektik aufzuweisen, mit der die von jenseits menschlicher Bereiche kommende Offenbarung auf der Erde aufgenommen worden sei. Diese Haltung habe den frommen Theologen bisweilen dazu geführt, die Grenzen von Kirchlich und Unkirchlich, Orthodox und Häretisch zu verwischen, um die Mannigfaltigkeit individuellen Glaubens zur Dar- u. Theorie der Geschichte, 1964, S. 500–518; dort S. 453–499 auch der ältere Artikel aus d. A. D. B. Bd. 48. – Droysen blieb sich dabei der Gefahr der Verengung des geschichtlichen Interesses durch eine einseitig politische Fragestellung bewußt und kritisierte diese Richtung an anderen, besonders an Sybel. Briefw. II, 534: 10. 3. 1858 an W. Arendt in Brüssel, obwohl seine eigene Arbeit im Grunde unter dem gleichen Einfluß stand: Leider fehlt ihm (Sybel), wie der ganzen Rankeschen Schule, die antike Welt und vielleicht damit das Bedürfnis der großen weltgeschichtlichen Anschauung, die man doch nicht ohne Jesaias und Aeschylus, ohne Aristoteles und Augustinus gewinnt.

³² Briefw. II, 937 f. siehe Kap. 5, S. 188.

³³ Geschichtliche Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, 1818.

stellung zu bringen³⁴. Es liegt im Wesen seiner Einstellung, daß solche Erforschung der Wege des Geistes recht eigentlich erst mit dem Eintritt des Christentums in die Welt ihren Anfang nehmen konnte. Das Buch über die Gnosis stellt Philo in den Vorhof dieser Entwicklung. Für Neander erklärt sich das Ganze seiner Erscheinung aus einem Dilemma, in dem er das Kennzeichen des Verfalls einer positiven Religion erkennen möchte. In Philo alexandrinerischer Umwelt standen auf der einen Seite die Buchstabengläubigen, die mit ihrer Heiligspredung jeder in der Bibel berichteten Tatsache und der Ewigkeitserklärung aller Gesetze und Vorschriften zu Materialisten geworden waren, die den Menschen den Dingen unterwarfen. Ihnen gegenüber stand eine idealisierende Richtung, für die der Text der biblischen Offenbarung zur toten Hülle geworden war, in die man menschliche Ideen hineinlesen konnte. Neanders Philo weiß keinen Weg aus dieser unfruchtbaren Lage, weil er das Christentum noch nicht kennen konnte, in dem allein der Schlüssel zum Sinn der hebräischen Bibel zu finden war. So muß auch er die Schrift seines Volkes durch ein den Griechen entlehntes philosophisches System erklären, ohne wirklich das Verbindungsstück zwischen Plato und Moses zu besitzen. Philo sieht das Ziel der Offenbarung, den pädagogischen Sinn der alttestamentlichen Geschichten und Gesetze, in der Führung zum Geist. Dabei verteidigt er vieles, was er nur als Lockmittel für die Masse zu höheren Zielen verstehen kann. Die Seele braucht den Körper als ihr Haus und der Mensch den Buchstaben des Gesetzes, um darüber hinaus den inneren Sinn zu erreichen. Philo scheidet ein sichtbares Israel (*aisthetos*) von dem Israel des Geistes (*noetos*) und zeigt damit seine kritische Haltung der Frömmigkeit seiner jüdischen Umwelt gegenüber. Dieser Philo bleibt auf dem Wege von der körperlichen Vorstellungswelt, in der die Religion seiner Väter befangen war, zu dem Geist, der für ihn noch nicht gültig offenbart worden ist³⁵. Man könnte vielleicht Neanders Tendenz so ausdrücken: Sein Philo ahnt den Inhalt der Lehre, die im Prolog des Johannesevangeliums verkündigt werden wird; er weiß, daß das Wort in der Welt ist. Aber es ist noch nicht zu ihm gekommen.

Aus der Theorie von Kräften, die bei Philo zwischen Gott, dem Logos und der geschaffenen Welt vermitteln, läßt Neander eine noch jüdisch gerichtete Gnosis entstehen. Ein Engel, der im höheren Auftrag die Welt in Zucht halten soll, wird zum Demiurgen, der die Welt nach dem Gebot eines höheren Willens geschaffen hat. Der Antagonismus gegen Juden und Judentum hat sich dann dieses Vorstellungskreises bemächtigt. In den Randbezirken der frühen Christenheit ist jene Gnosis erwachsen, in der der Gott der hebräischen Bibel als ein in seiner Beschränktheit anmaßendes und auf seine Herrschermacht eifersüchtig bedachtes Wesen gedeutet worden ist. Was die heidnische Umwelt als barbarische Anmaßung und Selbstsucht bei den Juden tadelte, wurde auf das Bild des Demiurgen übertragen, des Gottes, dessen Werk im Anfang von

³⁴ Herzog-Haucke, *Realencycl. f. prot. Theol. u. Kirche*, Bd. 13, S. 679 ff.

³⁵ Neander, *Entwicklung d. gnostischen Systeme*, S. 1–5.

Genesis geschildert worden ist. Christentum und Judentum waren aus ihrem Zusammenhang gerissen und gegeneinandergestellt. In Marcion sah Neander den Mann, der die Spekulation dieser Richtung in praktische Frömmigkeit umgesetzt hat: Die in Christus vollzogene Offenbarung hat keine Verbindung zur heidnischen Philosophie, aber auch gar keine zum Judentum. Es gibt keinen zweiten Weg zum Gott der Liebe. Aus dieser Lage erklärt Marcion die Verfälschung des Neuen Testaments, deren Nachweis die Hauptaufgabe seiner theologischen Exegese gewesen ist. Der Gott des Alten Testaments ist streng, gerecht und mächtig in seiner Vergeltung des Bösen mit Bösem, aber sein Wirken bleibt im Vergleich mit der durch Jesus offenbarten Botschaft in einer niederen Sphäre³⁶.

Diese Geschichte von der Wandlung der Gnosis aus jüdischen Ursprüngen zu vollem Antagonismus gegen die Gottesidee der hebräischen Bibel bot gewiß keine Autorität, mit der der moderne Bearbeiter die Richtigkeit seiner irgendwie verwandten Entwicklung begründen könnte. Niemand würde übersehen, daß sich die Großkirche und die Idee ihrer Rechtgläubigkeit gerade im Gegensatz zu dieser Bewegung gebildet hatte. Wenn wir aber einen Blick auf den Werdegang dieses Mannes werfen, der als junger Professor der Kirchengeschichte dieses Buch geschrieben hat, wird sich zeigen, daß sich in seiner Interpretation alter Doktrinen sein eigener Weg widerspiegelt, der ihn von der Überlieferung seiner Vorfahren zu einem wesentlich vom Johannes-evangelium geformten Christentum geführt hat.

In seiner Spätzeit auf der Höhe seines amtlichen Ansehens ist er uns schon in Rankes Umwelt als ein Verteidiger des christlichen Charakters der Universität gegen den von der Zeitströmung der vierziger Jahre begünstigten jüdischen Anspruch auf Gleichberechtigung begegnet³⁷. Aus seiner Jugendzeit besitzen wir zwei Dokumente aus den Jahren 1805 und 1806, die untereinander trotz ihrer zeitlichen Nähe eine anscheinend gegensätzliche Haltung zeigen. Es handelt sich dabei einerseits um die Rede, die er, damals noch David Mendel, im April beim Abgang vom Hamburger Johanneum in sorgsam aufgebauten lateinischen Perioden unter dem Beifall der zum Schulakt versammelten Honoratioren von Kirche und Staat gehalten hat. Vor ihm hatte ein Mitabiturient, Karl Sieveking, der spätere Senatssyndicus und hanseatische Diplomat, ein Enkel Samuel Reimarus', über das Verhältnis von Bildung und Staatsverfassung geredet. Mendel sprach in Verteidigung der These, daß den Juden das volle Bürgerrecht zu gewähren sei³⁸. Das zweite

³⁶ Ebendort, S. 229, 276–282.

³⁷ Siehe Kap. II, S. 68.

³⁸ Davidis Mendelis, Göttingensis, Oratiuncula de Judaeis optima conditione in civitatem recipiendis habita in discessu e Johanneo in Gymnasium Hamburgense. Direktor F. J. Gurlitt hat diese Rede in dem Schulprogramm des Johanneums von 1805 abgedruckt; ein Neudruck der Gesellschaft der Bücherfreunde in Hamburg, 1956, bringt Sievekings und Mendels Reden zusammen mit einer deutschen Übersetzung, läßt aber das nicht unwichtige Nachwort Gurlitts aus. – *Friedrich Schulteß*, der ein Jahrhundert später an Gurlitts Platz stand, hat diesen Schulakt und die

Dokument, das wir von ihm aus dieser Jugendzeit besitzen, ist die Denkschrift über seinen Glauben, die er dem Pfarrer Bossau an der Katharinenkirche vor seiner Taufe einhändigte³⁹.

In seiner lateinischen Schulrede führt er jene Erscheinungen des jüdischen Daseins, an denen die christliche Umwelt Anstoß nahm, auf die menschliche und berufliche Absonderung der Juden zurück. Er verlangt daher Befreiung von der Sklaverei dieser Absonderung durch die Gewährung der Möglichkeit für jedes Individuum, den Beruf auszuüben, zu dem es nach seiner natürlichen Anlage am besten geeignet ist. Um dieses Ziel erreichbar zu machen, sollen die Juden ihre Riten und Zeremonien, wenn nicht abschaffen, doch so beschränken, daß sie nicht länger einer vielseitigen Tätigkeit in Staat und Gesellschaft entgegenstehen. Der Sprecher fügt hinzu, daß dieses Brauchtum aus der primitiven Nomadenzeit ihrer eigenen Volksgeschichte stammt, und daß die Entstellung der Gottesverehrung durch Ausleger und Priester eine weit verbreitete Erscheinung sei⁴⁰. Die Abiturientenrede schließt mit einem Anruf an die Philosophie als die beste Lehrerin der Menschheit; sie soll bei diesem Werk der Aufklärung den Weg zu Natur und Wirklichkeit weisen; nachdem die Ersten dieses Volkes sich schon der Weisheit zugewandt haben – die Mutter des Sprechers war eine Verwandte von Moses Mendelssohn – bestehe die Hoffnung, daß die Masse bald folgen werde. Aber die christliche Welt muß bei diesem Erziehungswerk helfen⁴¹.

Die für Pastor Bossau verfaßte Denkschrift spricht die Motive von Mendels Beschuß zur Bekehrung aus. Er hatte in der *Prima Plato* mit Leidenschaft gelesen; dann hatten ihm Schleiermachers Reden über die Religion gezeigt, daß das durch die Lektüre des griechischen Philosophen in ihm geweckte Streben im Bereich der Kirche Erfüllung finden könne. Plato hatte in seiner Republik festgestellt, daß die Religion seiner Welt nicht die Kraft habe, der Kunst den Gehalt zur lebendigen Darstellung des Unendlichen zu geben. Das Wunder der Menschwerdung hat diesen Mangel beseitigt. Die Einheit der Menschheit mit dem Unendlichen ist sichtbar geworden. Dem zukünftigen Kirchenhistoriker dient das Judentum als Folie bei der Beschreibung des Glaubens, zu dem

zwei Redner zum Thema einer Ansprache bei der Abiturientenentlassung Ostern 1905 genommen: Aus drei Jahrzehnten des Hamburgischen Johanneums, 1927, S. 203–210 (wieder abgedruckt in der Ausgabe der Bücherfreunde). – Über das nach anfänglicher Abstoßung entstehende Freundschaftsverhältnis von Mendel und K. Sieveking: *Heinrich Sieveking*, Karl Sieveking 1787–1847, I, 1923, S. 60 ff.; 93 ff.

³⁹ Im Auszug abgedruckt bei C. K. Kling, Aug. Neander in: Th. St. Kri., Bd. 27, 1851, S. 524 ff. Seine Haltung wird illustriert durch seine gleichzeitigen Briefe an Chamisso, mit dem er zu dem romantischen Jünglingsverein „Nordstern“ gehörte. *Chamisso*, Werke, hrsg. v. Hitzig, Bd. V, 1839, S. 365–381. – Der Wunsch nach ungehemmtem geistigem Austausch mit Gleichgesinnten in romantischer Neubelebung platonischer Unterhaltungen spielte eine wichtige Rolle bei Neanders Übertritt.

⁴⁰ *Gurlitt*, Programm, S. 25.

⁴¹ S. 25 f.

er sich bekehrt hat. Die neuen geistigen Möglichkeiten, die er vor sich sieht, sollen sich gegenüber der Welt, der er den Rücken kehrt, um so heller abheben. Furcht und Liebe, Entzweiung und Identität, Strafe und Versöhnung sind die Begriffspaare, mit denen Judentum und Christentum gegeneinander gesetzt werden. Das Judentum hat ein Wissen vom Dasein des Unendlichen, aber seine Vorstellungswelt beschränkt sich auf das Endliche. Als Religion der Furcht hatte es die Funktion, das Gegenstück, die Religion der Versöhnung von Individuum und Unendlichkeit, hervorzutreiben⁴².

Es ist sehr unwahrscheinlich, daß die geistige Entwicklung, die den Siebzehnjährigen in diesen Gegensatz zur Religion seiner Vorväter gebracht hat, erst in den Monaten zwischen Schulentlassung und formellem Übertritt stattgefunden hat. Dagegen spricht schon die Berufung auf Plato in der Bekehrungsgeschichte, dessen Lektüre für die Primanerzeit bekannt ist. Auch die Familienverhältnisse deuten in die gleiche Richtung. Es scheint, daß der Vater, Handelsmann in Göttingen, der beruflich und geistig in den alten Verhältnissen beharrte, den Umzug nach Hamburg nicht mitgemacht hat, und die Mutter gehörte, wie wir eben sahen, verwandtschaftlich zu den Kreisen, die bereit waren, ihre geistigen und gesellschaftlichen Probleme durch Übertritt zur Religion der Umwelt zu lösen. Die Tatsache, daß in der Schulrede die Juden als „populares mei“ bezeichnet sind, eine Beschreibung, die keinen Hinweis auf Gemeinsamkeit des Glaubens enthält, deutet wohl an, daß der Sprecher seinen Entschluß schon gefaßt hatte⁴³. Aber wenn das richtig ist, bleibt es psychologisch merkwürdig, warum der junge Mendel, der bald christliche Vor- und Nachnamen von seinen Taufpaten nehmen sollte, sich zu dem ungewöhnlichen Schritt entschlossen hat, vor der Schulgemeinde und Stadtvertretern für das Bürgerrecht einer reformierten, aber nicht zum Christentum bekehrten Judenheit einzutreten.

Direktor Gurlitt hat die zwei Reden seiner Musterschüler im Schulprogramm des Jahres herausgegeben, um, wie er sagt, zu zeigen, was seine Anstalt im Lateinischen zu leisten imstande war. Er hat ihnen ein Nachwort hinzugefügt. Seine Bemerkungen enthalten die Lösung der Schwierigkeit. Er sagt von *Sievekings* Ansprache, daß er an der Wahl des Themas keinerlei Anteil gehabt habe, nur im Stilistischen habe er an wenigen Stellen gebessert⁴⁴. Bei Mendels Rede erwähnt er ebenfalls seine auf wenige Stellen beschränkte Mitarbeit am Ausdruck – ein zweites von dem eifrigen Verfasser selbst ausgefeiltes Manuskript war für die Drucklegung zu spät gekommen –, eine Ablehnung

⁴² Th. St. Kri., Bd. 27, S. 525 ff.

⁴³ Über die Verwandtschaft der Mutter Esther geb. Gottschalk: H. Schröder, *Lexicon Hamburgischer Schriftsteller*, Bd. 5, 1870, S. 481. Demnach war Neander ein Vetter des späteren Hamburger Bürgermeisters Nic. Ferdinand Haller. Über diesen jüdischen Ursprung der Familie Haller, siehe P. E. Schramm, *Hamburger Biedermeier*, 1962, S. 63 f.

⁴⁴ Gurlitt, Programm, S. 29.

der Verantwortung für die Themenwahl fehlt⁴⁵. In seinen weiteren Ausführungen macht der Rektor Johannei es dann ganz klar, daß der Schüler das Programm des Lehrers vorgetragen hat. „Der Inhalt der Rede ist meinen eigenen Grundsätzen über die allen Völkern und Religionsgemeinschaften zukommenden Menschen- und Bürgerrechte bei gleicher Erfüllung der dagegen obligaten Pflichten gemäß.“ Dann geht er dazu über, die Literatur über die Stellung der Juden kritisch zu erörtern, wobei er sechs Gründe anführt, die dagegen sprechen, die Taufe als Bedingung der bürgerlichen Gleichberechtigung zu verlangen⁴⁶. Dabei gibt er Mendels Forderung der Reform des Ritus seiner Autorität; die Weigerung, am Sabbat zu kämpfen dient ihm dabei als Beispiel. Ereignisse aus der antiken Geschichte sollen seine Behauptung illustrieren, daß eine solche Praxis als Aberglauben zu gelten habe: Die Römer haben Jerusalem am Sabbat eingenommen und auch die griechische Geschichte kennt Katastrophen, die aus dem Konflikt zwischen religiösem Brauchtum und militärischer Notwendigkeit erwachsen seien⁴⁷.

Gurlitt hatte den begabten Juden, den er in seine Prima aufgenommen hatte, als Redner herausgestellt, weil er erwarten konnte, daß er als Fürsprecher der Sache seines Volkes in Verbindung mit seiner ungewöhnlichen Fähigkeit in lateinischer Rhetorik auf die bei der Schulfeier vertretenen Häupter von Staat und Kirche Eindruck machen würde. Gurlitts Ideen gehen von der Religionstheorie des Rationalismus und ihrer Kritik an der jüdischen Gesetzesreligion aus. Aber die Gedanken sind dem praktischen Ziel angepaßt, als Argument für eine dem Liberalismus der Aufklärung entsprechende Gesellschaftsordnung ohne Privileg und Entrechtung zu dienen. In seinen Schlußworten geht Gurlitt, vielleicht unter dem Einfluß von Lessings Nathan, noch einen beträchtlichen Schritt weiter: Er spricht von einem alten Juden, der im Traum die Verkündigung eines Messias erlebt. Die Juden sollen in das durch friedliche Verhandlungen wieder gewonnene Palästina zurückkehren, um dort einen herrlichen Staat in weltbürgerlicher Form zu gründen. „Hier könnte aus ihrer Religion, die der natürlichen Vernunftreligion nebst der reinen mohammedanischen so nahe kommt, die unverfälschte Religion hervorgehen und allgemeine Volksreligion werden, wie sie der große Lehrer, welcher das Opfer der Pfaffen wurde, und der eigentlich ihnen angehört, predigte.“ In diesem Staat soll Denkfreiheit und Gleichberechtigung aller Arten von Gottesverehrung gelten. Das Glück aller Völker wird diesem Staat am Herzen liegen⁴⁸. Wenn diese abschließende Utopie auf einem abgerissenen Zettel ohne besondere Kennzeichen von Papier und Druckschrift aufgefunden wäre, würde man sie schwerlich einem Hamburger Schuldirektor von 1805 zuschreiben, sondern sehr viel später datieren und aus einer anderen Umwelt erklären.

Neanders Entwicklung hat ihn von der rationalen Glaubenshaltung Gurlitts, der noch 1806, neben den Freunden Varnhagen und Neumann, sein

⁴⁵ S. 30.

⁴⁶ S. 30 f., 33–35.

⁴⁷ S. 31.

⁴⁸ S. 42.

Taufpate gewesen war, sehr schnell weggeführt, wenn er sie jemals geteilt hat. Schleiermachers romantisches Religionserlebnis ersetzte den Rationalismus der Schulstube. Als er sich zum Studium der Theologie entschlossen hatte, hörte er 1806 den Verfasser der Reden über die Religion in Halle. Die Kriegereignisse zwangen ihn noch in demselben Jahre nach Göttingen überzusiedeln, wo er 1809 seine Studienjahre abschloß. Für kurze Zeit kehrte er nach Hamburg zurück. Die innere Entfremdung zwischen ihm und Gurlitt muß für beide offensichtlich gewesen sein, aber die persönlichen Beziehungen blieben freundlich. Gurlitt hat seinem Schüler, dessen rückhaltlose Hingabe an das gelehrte Studium der Kirchenväter ihn natürlich beeindruckte, die Habilitation an der Heidelberger theologischen Fakultät vermittelt. Aber die romantische Religionserfahrung blieb die Grundlage von Neanders Lebenswerk.

Darüber hinaus wurde der formende Einfluß Schleiermachers zum Kennzeichen jener Generation, die für die Ausbildung geschichtlicher Studien viel bedeutet hat. Darum haben die Ansichten dieses führenden protestantischen Theologen (1768–1834) über das Verhältnis des Christentums zum Judentum eine Wirkung gehabt, die über das Eingreifen seiner Ideen und seiner Persönlichkeit in das Leben und Werk einzelner Zeitgenossen hinausging. Schleiermacher hat seine Antithesen schon in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“, in deren Begriffen Neander den Sinn seiner Bekehrung ausdrückte, in der Zeit der Frühromantik formuliert; er hat aber diese Anschauungen im Wesentlichen auch während seiner Berliner Wirksamkeit festgehalten. In seiner fünften Rede, in der er über die Vielzahl der Religionen handelte, war er 1799 zu der Feststellung gekommen, daß es für seine Zeitgenossen eigentlich nur eine lebendige Religion, das Christentum, gebe. Seine Charakteristik des Judentums hat hier den Zweck, diese These zu begründen. Für seinen Beweis fordert er dazu auf, alles beiseite zu lassen, was er als die Außenwerke des Judentums ansieht, um zu dem eigentlichen religiösen Kern zu kommen, den er als Judentum bezeichnet. Er will von der politischen Seite, durch welche die Religion der Bibel an den Staat geknüpft ist, abstrahieren; auch den moralischen Lehrgehalt hält er nicht eigentlich für wesentlich; ebenso soll auch der auf dem alten Familiencharakter beruhende ordensartige Zusammenhalt, wie ihn die Priester aufrecht erhalten haben, für den Augenblick nicht berücksichtigt werden. Seiner berühmten Definition von Religion folgend, fragt Schleiermacher nach dem Verhältnis von Mensch und Universum, wie es sich im Glauben der hebräischen Bibel ausdrückt. Er findet, daß sich dort die Beziehung zwischen Endlich und Unendlich auf die Vergeltungsidee beschränkt. Der Mensch hat die Freiheit zu handeln und fordert so die Antwort Gottes heraus, die in Belohnung, Züchtigung, Bestrafung besteht. In diesem Sinn erscheint ihm die biblische Religion als dialogisch. Die Heiligkeit der Tradition beruhe auf dem Anspruch, den authentischen Text solcher Zwiesprache zwischen Gott und Mensch zu bieten. Auch die wichtige Rolle der Weissagung in der hebräischen Bibel wird bei Schleiermacher von

dieser Form des Verhältnisses von Gott und Mensch abgeleitet. Ein Zusammenhang zwischen menschlichem Handeln und göttlicher Antwort ließ sich in vielen Fällen nicht anders herstellen als durch den Griff in die ferne Zukunft. Auf gleiche Weise wird die Vorstellung des Messias eingeordnet.

Darüber hinaus bestreitet Schleiermacher dem so als Karikatur gezeichneten Glauben die wahrhafte Fortdauer: Seiner Natur nach konnte seine Lebensspanne nur verhältnismäßig kurz sein. Der Abschluß des biblischen Kanons zeigte an, daß dieses Gespräch zwischen Jehova und den Menschen zu Ende war. Was fort dauerte, war eine leere Hülle, die ohne Leben und Geist nur noch mechanischer Bewegung fähig ist⁴⁹.

Aus dieser Einstellung zum biblischen und nachbiblischen Judentum heraus hat Schleiermacher zu allen Zeiten die Überzeugung vertreten, daß der historische Zusammenhang beider Testamente, der Ursprung des Christentums aus dem Judentum, irgendeine innere Verwandtschaft der beiden Religionen nicht mit sich bringe. In der emotionalen Sprache seiner Frühschrift hat er von dem Haß gesprochen, den die Behauptung in ihm erzeuge, die zeitgeschichtlichen Voraussetzungen hätten irgendwelche Bedeutung für den Charakter einer Religion. Ein wahrer Glaube, der neu in die Welt kommt, ist bedeutend nur durch die Ursprünglichkeit seines Anfangs, nicht durch irgend etwas, was vorhergeht. Genau denselben Standpunkt hat er dreißig Jahre später in seiner Glaubenslehre und den auf sie folgenden Erörterungen vertreten⁵⁰.

Weder das Christentum noch seine Frömmigkeit kann in irgendeiner Weise aus dem Judentum abgeleitet oder als eine Umbildung oder erneuerte Fortsetzung der alttestamentlichen Religion aufgefaßt werden. Schleiermacher bestreitet der hebräischen Bibel den Charakter einer wahren, an das jüdische Volk gerichteten Offenbarung Gottes. Wenn man Ähnlichkeit der Gedanken in beiden Testamenten auffindet, so kann es sich dabei nur um religiöse Vorstellungen handeln, die weder spezifisch jüdisch noch christlich sind und die sich in gleicher Weise auch im geistig fortgeschrittenen Heidentum finden. Der einzige besondere Zusammenhang Jesu mit dem Judentum bestehe in seiner Abstammung, die dadurch aufgewogen werde, daß sehr viel mehr Menschen aus dem Heidentum als von den Juden Christen geworden seien. Das Vorhandensein der alttestamentlichen Schriften im christlichen Kanon erklärt Schleiermacher aus der synagogalen Vorgeschichte des christlichen Gottesdienstes, und vor allem aus dem kirchlichen Bedürfnis, die Wahrheit des Glaubens aus der Erfüllung von Weissagungen zu beweisen. Wir haben gesehen, daß Schleiermacher eine solche Denkform recht eigentlich für jüdisch hält, sie ist für ihn selbst durch die Unmittelbarkeit der Glaubenserfahrung völlig überflüssig geworden⁵¹.

⁴⁹ Werke IV, 1911, (Meiner) S. 384–386.

⁵⁰ Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, § 12, 2, Biblioth. Theol. Klassiker Bd. 13, S. 160 ff. (cf. §§ 107, 133). – Zweites Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke, Th. St. Kr. Bd. 2, 1820, S. 496.

⁵¹ Reden über die Religion, Werke IV, S. 385 f.

Die Schroffheit dieser Polemik ist niemals unbemerkt geblieben. Der Kirchenhistoriker und Neutestamentler F. C. Baur (1792–1860), Neanders liberaler Zeitgenosse in Tübingen, bemerkt in dem Buch, das die Gnosis als Religionsphilosophie interpretiert und damit Schleiermacher und auch Hegel in die Erörterung einschließen konnte, daß niemand nach Marcion dieselbe Antipathie gegen das Judentum gezeigt habe. Es ist wohlbekannt, daß diese Haltung des Berliner Predigers und Professors keineswegs aus irgendwelchen sozialen Spannungen erwachsen ist. Schleiermacher hat bekanntlich zeitlebens den Verkehr mit jüdischen Menschen eher gesucht als gemieden⁵². Die anti-judaistische Haltung stammt von dem romantischen Charakter seiner Religiosität. Wir sahen schon bei seinem Schüler Neander, daß diese Form seines Glaubens mit ihrer Stellungnahme gegen die alttestamentliche Religion des Gebots sehr stark durch die Adoption des Johannesevangeliums als Glaubensgrundlage bestimmt gewesen ist. Das vierte Evangelium ist das eigentliche klassische Dokument des Bruches zwischen Christentum und Judentum. Bei Paulus steht dem starken Widerspruch gegen das Gesetz sein lebhaftes Gefühl seiner jüdischen Abstammung gegenüber. Im Johannesevangelium wird der Unglaube der Juden an die göttliche Natur Jesu auf das Wirken des Teufels zurückgeführt und damit ein Motiv der gnostischen Systeme vorweggenommen. Die Abwandlung der jüdischen Gottesidee, die dem ganzen Evangelium zugrunde liegt, geht vielleicht noch tiefer. Es ist das durchgehende Thema der Schrift, daß Gott Mensch wurde und daß das Heil des Menschen im Himmel und auf Erden nicht in *erster Linie* auf seinem Tun und Lassen beruhe, sondern auf seinem Glauben an dies Wunder, durch das Licht in die Finsternis kam. Dies Evangelium, mit seinem machtvollen Prolog, war darum so wertvoll für die Menschen der Romantik, weil es die Verbindung von unendlichem Geist und menschlicher Gestalt verkündet⁵³. Wir haben gesehen, welche Bedeutung es auch für Hegel gehabt hat. Das johanneische Paradox des ewigen Logos, der mit Christus in die vergängliche Welt kam, wurde ein Element in der deutschen Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts und als ein Teil des romantischen Erbes letztlich auch ein Faktor in der politischen Entwicklung.

⁵² F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis oder Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1835, S. 656–660. – Graetz in: Geschichte der Juden, Bd. XI, S. 166 f., 171 ff., 348 hat Schleiermacher als den geistigen Verführer geschildert, der für seine romantische Religions- und Seelenlehre in den Salons assimilierter Jüdinnen Mission treibt (s. Kap. IV, S. 151 f.). In der Frage der jüdischen Bürgerrechte war Schl. nicht weit entfernt von Gurlitt, wie der politische Teil seiner Antwort auf David Friedländers Versuch zeigt, assimilierten Juden ohne Taufe und Glaubensbekenntnis die öffentliche Stellung von Christen zu verschaffen. – W. Dilthey, Leben Schleiermachers, Anhang S. 111 f. hat kritische Tagebucheinträge veröffentlicht, die durch diese Aktion angeregt waren. Im. Ritter, Gesch. der jüd. Reformation, 1850, Teil II, S. 106 hat Schleiermachers anonyme Flugschrift besprochen: Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter, von einem Prediger außerhalb Berlins.

⁵³ W. Dilthey, Leben Schleiermachers, S. 408.

IV

Wir sahen, daß Vatke eine Verbindung der biblischen Studien mit den Fragestellungen, die damals das historische Denken aufgeworfen hatte, herstellte, indem er das Werden der *alttestamentlichen* Literatur aus der Geschichte des hebräischen Volkes zu verstehen suchte. Die entsprechende Arbeit für das Neue Testament wurde von Ferdinand Christian Baur und seiner Tübinger Schule geleistet, mit der wir in den geistigen Bereich einer nachromantischen Haltung zurückkehren. Baur versuchte, wie Vatke, Hegels begriffliche Erfassung geschichtlicher Perioden und dessen dialektische Methode für ein Werk der Kritik einzusetzen, das als solches ganz außerhalb des Problemkreises lag, den der Meister der Geschichtsphilosophie zu bearbeiten beabsichtigte. Baur hatte schon in der Zeit, als er im Seminar zu Blaubeuren klassische Sprachen unterrichtete, seiner Klasse bei der Lektüre des Livius Niebuhrs Kritik vorgetragen⁵⁴. Als er 1826 Professor der historischen Theologie in Tübingen wurde, hat er im Zusammenhang mit breit angelegten Studien, die das ausgedehnte Feld der Kirchen- und Dogmengeschichte umfaßten, ein System der Kritik des Neuen Testaments ausgearbeitet, das zugleich Literatur- und Religionsgeschichte darstellte. Es ist wohl bekannt, daß dabei für ihn die Frage der Ablösung der Christenheit von ihren jüdischen Ursprüngen im Mittelpunkt dieses großen Prozesses stand, in dem, nach seiner Ansicht, das religiöse Bewußtsein der Kirche sich ausgebildet hat. Der Ausgangspunkt dieser Studien war Baus Analyse der Korintherbriefe, als deren Voraussetzung er das Vorhandensein einer starken Opposition gegen Paulus und seine Trennung der christlichen Verkündung vom mosaischen Gesetz aufzuweisen suchte. Petrus und seine Freunde in Jerusalem standen an der Spitze der Partei, die dem mosaischen Gesetz gegenüber eine konservative Haltung bewahrten und so dem Judentum nahe bleiben wollten. Die Apostelgeschichte, die die Anfänge der Kirche für die Nachwelt darstellen will, hat den Versuch gemacht, diesen Gegensatz des Nein und Ja gegenüber dem mosaischen Gesetz durch eine Synthese der beiden Standpunkte zu überbrücken: Petrus ist von Anfang an ein Heidenapostel gewesen, und Paulus hat immer Wert darauf gelegt, seine Loyalität der jüdischen Tradition gegenüber an den Tag zu legen. Aus dem Widerspruch eines solchen Bildes zu dem offenen Konflikt zwischen Petrus und Paulus, von dem das zweite Kapitel des Galaterbriefes spricht, hat Baur geschlossen, daß die Apostelgeschichte nicht aus einer den Ereignissen naheliegenden Zeit hervorgegangen sein könne; die kirchliche Tradition hatte Lucas, den Begleiter des Heidenapostels, als Verfasser bezeugt. Für Baur steht fest, daß ein längerer Zeitraum vorausgesetzt werden müsse, in dem auch in den Gemeinden griechischer Sprache sich eine weitverbreitete Gegnerschaft gegen die als Revolution empfundene Antithese des Paulus hatte

⁵⁴ W. Diltthey, Ferdinand Christian Baur, 1865, abgedruckt: Ges. Schriften, IV, 1959, S. 409; A. D. B. II, 173–179.

entwickeln können. Nur die Rücksicht auf eine solche machtvolle Opposition würde erklären, warum ein Anhänger der paulinischen Richtung, der vielleicht mit Aufzeichnungen des Lukas gearbeitet hat, solche Umformung des Geschehens hat vornehmen können⁵⁵. Man sieht an diesen Andeutungen, wie Baur hier eine Konstruktion errichtet hat, die gleichzeitig Geschichte und Geschichtsquelle erklärt, indem sie beide als Ursache und Wirkung zusammen sieht. Die dabei ausgearbeitete Methode der Tendenzkritik hat eine Verbindung zwischen der Tübinger Schule und der Wissenschaft des Judentums hergestellt, die uns im nächsten Kapitel begegnen wird.

In seinem Gedenkartikel von 1865 nennt Dilthey den Tübinger Kirchenhistoriker eine objektive Natur⁵⁶. Die Art, wie dieser in seiner historischen Arbeit Schleiermachers Ideen aus dessen Glaubenslehre, die ihn auch bei seinem Verständnis des Christentums geleitet haben, einen veränderten Sinn gibt, können wir als Erläuterung dieser Behauptung brauchen. Wie der Berliner Theologe sah er im Johannesevangelium den vollendeten Ausdruck des mit Gott versöhnten Selbstbewußtseins, das in der Person Christi verkörpert sei. Aber gerade darum datierte er das vierte Evangelium spät in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts und setzte es so an den Rand der echten Tradition über die Worte und Taten Jesu. Die starken Widersprüche in der Chronologie der Wanderungen Jesu zwischen Galiläa und Judäa und im Stil und Gehalt der Reden, die sich beim Vergleich mit den ersten drei Evangelien, den Synoptikern, ergeben, erklärte er aus der literarischen Absicht dieser johanneischen Schrift, der es nur darauf angekommen sei, darzulegen, daß der göttliche Logos in die Welt gekommen und von den Menschen der Finsternis bekämpft worden sei, und diese Lehre durch Wunderberichte zu bekräftigen; alles Tatsächliche in dieser literarischen Komposition dient der Darstellung des hier zum klarsten Bewußtsein gereiften christlichen Glaubens⁵⁷. Es ist deutlich, daß die bei Baur vorwaltende historische Perspektive, zwar die Ideen Schleiermachers völlig bestehen läßt – die zugrunde liegende Beschreibung des johanneischen Lehrgehalts ist bei beiden Theologen durchaus dieselbe – aber dadurch, daß es Baur auf den historischen *Prozeß* ankommt, in dem diese Ideen sich kristallisieren, ist diese Verkündung in ein kontemplatives Medium gesetzt und ohne jenen Willen zum Angriff, den wir bei Schleiermacher und Neander in der Auseinandersetzung mit dem Judentum spürten.

In die gleiche Richtung weist die Art, wie Baur in seinem Buch über die Gnosis Neanders Studien von einem neuen Gesichtspunkt aus weitergeführt hat. Auch er nimmt Philo und das alexandrinische Judentum als den geistigen

⁵⁵ *F. Chr. Baur*, Paulus, der Apostel Jesu Christi, 2. Aufl. 1861, faßt in der Einleitung die Fragestellung seiner Forschungen zusammen, S. 1–18.

⁵⁶ Schriften IV, S. 413.

⁵⁷ Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847, S. 238 f. – Das Christentum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrh., 1853, S. 149 bis 153.

Raum, in dem sich die Bewegung vorbereitet. Aber dadurch, daß er das Heidentum als das dritte Stoffgebiet dieser gnostischen Spekulationen neben Judentum und Christentum setzt, schließt er die fast geradlinige Entwicklung aus, die bei Neander von diesem zu jenem führt. Der in den östlichen Provinzen des römischen Reiches während der Frühzeit der Kirche ihre Umwelt beherrschende Synkretismus ist reflektiert in diesen Welt- und Geschichtstheorien der Gnostiker, bei denen überall die Erscheinung Christi die Vollendung ankündigt, aber Wert und Bedeutung der beiden vorhergehenden Stufen sehr verschiedenartig geordnet sind⁵⁸.

Diese Interpretation spiegelt Baur's eigenes Interesse an der vergleichenden Religionsgeschichte wider, von dem seine wissenschaftliche Arbeit überhaupt ausgegangen war. Er selbst besaß seine protestantische Kirchlichkeit als einen festen und dauernden Besitz, den ihm das väterliche Pfarrhaus mitgegeben hatte. Von hier aus kam ihm Interesse und Verständnis für die große und gegensatzreiche Mannigfaltigkeit der Schriften, Lehren und kirchlichen Institutionen, die im Lauf seines langen Forscherlebens Gegenstand seiner Analyse wurden. Es war gerade die Vielfältigkeit der Erscheinungen, die das für ihn charakteristische, wissenschaftliche Problem stellte. Sein Ziel war die Sichtbarmachung des Prozesses, aus dem die individuelle Art der Phänomene hervorgegangen war. Der damit gegebene historische Relativismus berührte den Kern seines Glaubens nicht. Die Gewißheit der Versöhnung des Menschen mit Gott, wie sie das Urchristentum in der Person Jesu verkörpert gesehen hatte, behielt für ihn volle Geltung, obwohl die Formung dieser Überzeugung im Bewußtsein der christlichen Gemeinde ein wichtiges Thema seiner historischen Arbeit darstellte. Er hat es klar ausgesprochen, daß alles, was dieser Glaube von der Person Jesu und seiner Lehrverkündigung aussagt, unabhängig davon bleibt, was die Forschung über sein Dasein als Mensch und seine Predigt herauszufinden imstande ist. Gerade darum aber wird der kritisch historischen Forschung auf diesem Gebiet der Weg in keiner Weise von der religiösen Anschauung her verlegt. Es handelt sich um zwei Betrachtungsweisen, „die nie vollkommen in der Einheit des Bewußtseins aufgehen werden“.⁵⁹

V

Gleichzeitig mit den frühesten Veröffentlichungen Baur's zur Kritik der neutestamentlichen Schriften ließ 1831 August Gfrörer (1803–1861) sein erstes Werk über den Einfluß des alexandrinischen Judentums auf die Entstehung

⁵⁸ Christliche Gnosis, krit. Anknüpfung an Neander: S. 8, Gnosis als Religionsvergleichung: S. 19 f., Alexandrinische Gnosis: S. 37–41. Baur hat seine Deutung der Gnosis als Religionsphilosophie gegen einen Kritiker verteidigt und genau erklärt: Th. St. Kri., Bd. 10, 1837, S. 520, 532. Baur gibt in diesem Artikel auch eine eindringende Erklärung der Bedeutung des platonischen Timaeus für das alexandrinische Judentum, S. 539 ff.

⁵⁹ Christliche Gnosis, S. 640.

des Christentums erscheinen. Er war seit seiner Gymnasialzeit in Blaubeuren stark beeinflusst von Baur, dem der Band „in Hochachtung“ gewidmet war, aber er gehörte nicht eigentlich in dessen akademischen Schülerkreis. Seine Studienzeit im Tübinger Stift (1821–1825) endete, kurz bevor Baur an der Universität Professor wurde. Nur im Lauf des Jahres 1828 war Gfrörer als Repetent im Stift im unmittelbaren Bannkreis des älteren Theologen. Nachdem er kurze Zeit als Pfarrer tätig gewesen war, benutzte er 1830 eine Vakanz in der Stuttgarter Bibliothek, um sich und seine wissenschaftliche Arbeit von allen Glaubensverpflichtungen zu befreien, die er infolge der radikalen Folgerungen, die er aus Baus Prinzipien zog, im Widerspruch mit seiner Aufgabe sah, das Christentum historisch zu verstehen.

Im historischen Vorlesungsbetrieb des zwanzigsten Jahrhunderts hat sich sein Name wesentlich durch ein bändereiches Werk über Gregor VII. erhalten, in dem er leidenschaftlich die Sache des Papsttums gegen die Monarchie Heinrichs IV. verteidigte. Es erschien in den letzten drei Jahren seines Lebens, nachdem er 1846 Professor im badischen Freiburg geworden und 1853 zur katholischen Kirche übergetreten war. Dazwischen war er 1848–1849 im Frankfurter Parlament als großdeutscher Vertreter der österreichischen Sache gegen die Freunde Preußens tätig gewesen⁶⁰.

Sein erster Versuch, die Entstehung des Christentums in einem umfassenden Überblick der Religionsgeschichte der Zeit darzustellen, kam nicht über das alexandrinische Judentum hinaus. Als Gfrörer sieben Jahre später mit einem neuen Anlauf dasselbe Thema wiederaufnahm, hat er darin eine ziemlich eingehende Betrachtung des jüdischen Problems seiner Zeit als historische Parallele eingefügt. Er suchte in gewisser Weise für die Zeit nach dem Wiener Kongress zu tun, was Theodor Mommsen nach der deutsch-jüdischen Krisis von 1880 in seinem berühmten Kapitel über Judäa und die Juden anstrebte: die Geschichte sollte das Leben lehren. Aber bevor wir darauf eingehen, müssen wir in Kürze die Absicht des Buches von 1831 besprechen, in dessen Vorwort er sich rückhaltlos zu einer historischen Betrachtung bekannt hat, die keinerlei Glaubenslehre als Voraussetzung anerkennt. Als er 1838 zum zweitenmal ansetzte, hatte eine, allerdings zunächst noch langsame und behutsame, Wandlung zu einem positiv christlichen Endziel in ihm begonnen. Der neue Buchtitel ist vielleicht ihr stärkster Ausdruck. Die „kritische Geschichte des Urchristentums“ war eine „Geschichte des Urchristentums“ geworden; deren erster Teil hatte jetzt den Untertitel „Das Jahrhundert des Heils“.⁶¹

⁶⁰ A. D. B. Bd. IX, 139–141; der Artikel in R. G. G., Bd. II, 1565. gibt einen interessanten Hinweis auf den nationalpolitischen Hintergrund seiner religiösen Haltung.

⁶¹ A. F. Gfrörer: 1. Kritische Geschichte des Urchristentums, 1831, (2. Aufl. 1837) I, 1, 2: Philo u. die alexandrinische Theosophie. 2. Geschichte des Urchristentums, 1838, I, 1, 2: Das Jahrhundert des Heils, II, 1, 2: Die heilige Sage, III: Das Heiligtum der Wahrheit. Diese zwei Werke sind manchmal zusammengeworfen worden, sogar bei A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, 1. Aufl. 1906, S. 160 f.

Im Beginn seiner Forschungen nahm Gfrörer die Tatsache, daß der Protestantismus mit seiner grundsätzlichen Leugnung einer autoritären Regierung der Kirche die Grundlage des Offenbarungsglaubens zerstört habe, als für ihn gültige Voraussetzung an. Daraus leitete er seine eigene Aufgabe ab, das Christentum „auf den heiligen Boden der Geschichte zurückzuführen“, aus dem es gekommen sei. Ohne Haß und Vorliebe muß die Zeit mit allen Faktoren, die in ihr wirksam gewesen sind, dargestellt werden. Der Historiker soll sein Werk weder als Protestant noch als Katholik tun, aber auch nicht als Anhänger eines philosophischen Systems, das gerade seine Gegenwart beherrscht. Auf diese Weise soll das Problem von Ursprung und Wesen des Christentums auf die Einfachheit einer mathematischen Aufgabe zurückgeführt werden. Die Kenntnis der Umstände soll die Tat einer außerordentlichen Persönlichkeit verständlich machen⁶². Baur hatte 1824, angeregt durch den Heidelberger G. F. Creuzer, ein Werk zur vergleichenden Religionsgeschichte unter dem Titel „Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums“ veröffentlicht⁶³. In den einleitenden Reflexionen über seine eigene historische Aufgabe griff Gfrörer dies Thema auf mit der Frage, ob es in einer Religion Symbole und Dogmen geben könne, die in einer bestimmten Zeit geprägt, für alle Epochen und Völker Gültigkeit behalten. Nach Verneinung dieser Möglichkeit wird die Annahme geprüft, daß eine spätere Zeit Symbole für eine überlieferte Religion neu schaffen könnte, die einen adäquaten Ersatz für die im Zeitverlauf sinnentleerten Ausdrucksmittel darstellen würden. Der junge Radikale, der mit seiner aus dem Tübinger Stift stammenden Theologie brechen wollte, erklärt ohne Zögern, daß die Geschichte selbst dem Christentum diesen Ausweg verlegt hat, weil in ihm Symbol und Begriff zur Einheit des Dogmas verbunden sind. Deshalb kann sein Glaube nur dort volle und spontane, d. h. nicht auf organisierter Macht beruhende, Geltung erwarten, wo der Inhalt seiner Lehre der Philosophie des Zeitalters entspricht.

Diese grundsätzliche Überlegung führt zu der Gedankenwelt Philo und des alexandrinischen Judentums. Die biblische Gedankenwelt, in der die Volksgeschichte das Symbol der Glaubenswahrheit darstellte, wird als Vorstufe erwähnt und dem Kindesalter der Menschheit zugewiesen. Demgegenüber lehrt Philo die Verborgenheit Gottes, der durch die Vermittlung des Logos mit der Welt verkehrt. Daß er dabei an der besonderen Offenbarung an das jüdische Volk festhält, bringt einen Widerspruch in sein System, in dem Geist und Tugend allen Menschen gegeben sind⁶⁴. Die Materie ist un-göttlich, wie die von den Cäsaren beherrschte Welt; das ist die historische Voraussetzung für die Vorstellung, daß der Logos vom Himmel auf die Erde herabkommen muß, um die Menschheit zu erlösen⁶⁵. In diesem Zusammenhang macht Gfrörer die Randbemerkung, daß solche Vorstellung nur möglich

⁶² Krit. Gesch., 1831, I, 1 Vorrede S. XXXV.

⁶³ *Dilthey*, Baur, S. 410.

⁶⁴ Vorrede z. I, S. XXV ff.

⁶⁵ Vorrede I, 1, S. XXII f. I, 2, S. 6.

ist unter der Herrschaft eines Weltsystems, in dessen Mitte die Erde steht⁶⁶. Die Erfahrungen der Juden unter dem Druck der Römerherrschaft hatten sich mit den Denkformen der Zeit verbunden, um den hebräischen Glauben an den Messias mit der Doktrin des Logos als Welterlöser zusammenzubringen.

Die Parallelen zwischen dem alexandrinischen Judentum einerseits und den Paulusbriefen und vor allem dem Johannesevangelium andererseits, auf die diese Beobachtungen hinzielen, glaubte Gfrörer nur durch die Annahme erklären zu können, daß Philo's Doktrin auf einer vielleicht 200 Jahre älteren alexandrinischen Tradition beruhe, die in Palästina Einfluß gewann, während sie im griechisch sprechenden Judentum Ägyptens literarisch ausgebildet wurde. Auf diese Weise entstanden die geistigen Voraussetzungen für das Christentum. Daher sah Gfrörer 1831 ein Programm für die Fortsetzung seines Werkes vor sich, das Sektengeschichte des Judentums, Untersuchungen über das Verhältnis des Messianismus zum bürgerlichen Zustand der jüdischen Nation und historische Evangelienkritik in sich schloß⁶⁷.

Als er sieben Jahre später die zweite Fassung seines Werkes veröffentlichte, die einen guten Teil dieser Planung verwirklichte, waren die Voraussetzungen seiner Interpretation nicht mehr ganz dieselben geblieben. Wieder bringt das Vorwort Reflexionen über Zweck und Art des Buches. Er nennt David Friedrich Strauß' *Leben Jesu*, das 1835 erschienen war, als den Anlaß, auf den sein eigenes Denken mit einer Richtungsänderung reagiert hatte⁶⁸.

Strauß (1808–1874) war schon während seiner Gymnasiallehre im Seminar von Blaubeuren ein Schüler Baur's gewesen. Er ging im Oktober 1831 nach Berlin, um Hegel's Philosophie unmittelbar von dem Meister zu hören. Als Hegel einen Monat später an der Cholera starb, war es vor allem Vatke, von dem er persönlichen Kontakt mit der Gedankenwelt des Meisters erwartete. Vatke wies ihn auf das Feld der neutestamentlichen Kritik. Diese Anregung hat Strauß in die Richtung des linken Flügels der Hegelschule, wie sie sich nach dem Tod des Philosophen bildete, gebracht. Strauß war zu Vatke gekommen, weil er in ihm einen treuen Verwalter des Hegelschen Gedankengutes sah. Schon dieser Umstand mußte ihn, ganz abgesehen von seiner eigenen geistigen Anlage, davon fernhalten, Vatke auf Wegen zu folgen, in denen er als Historiker über Hegel's Grenzen hinausging. Man könnte vielleicht sagen: Strauß übernahm das Erbe Hegel's ohne die Abweichungen, die aus Niebuhr's auf konkrete Anschauung gerichtete Fragestellungen dazugekommen waren. Das leidenschaftliche Interesse, das Strauß' *Leben Jesu* gleich bei seinem Erscheinen erregte, kam aus der Rückhaltlosigkeit der Kritik, mit der er den Ursprung eines großen Teils der evangelischen Erzählungen und Aussprüche

⁶⁶ Gfrörer begeht dabei den Anachronismus, für Philo das ptolomäische System vorzusetzen, das ein Jahrhundert jünger ist als dieser; da sein Argument nur die zentrale Stellung der Erde voraussetzt, bleibt diese Entgleisung unerheblich.

⁶⁷ Vorrede I, 1, S. XXVI: I, 2, S. 4.

⁶⁸ *Gesch. d. Urchristentums*, 1838, I, 1 Vorrede, S. VI.

auf religiöse Motive der frühchristlichen Gemeinde zurückführte. Sein Buch wurde zu einer Studie über Mythenbildung in geschichtlicher Zeit⁶⁹.

Gfrörer fühlte als Reaktion gegen diesen Radikalismus „eine Liebe zum Christentum“, die er früher nicht gekannt hatte. Vor sich selbst erklärte er sich seine Wendung gegen Strauß als den Gegensatz eines Historikers gegen den Einbruch philosophischer Spekulationen in den eigenen Bereich⁷⁰. Jesus Christus und sein Werk muß aus sich und aus einer genauen Kenntnis seines Zeitalters verstanden werden. Deduktionen im Stil der nachkantischen Metaphysik werden niemals an seine Wirklichkeit herankommen⁷¹. Diese Umschreibung seines eigenen Standpunktes als Verteidiger historischen Denkens gegen philosophischen Dogmatismus erlaubte es Gfrörer im Ganzen und Großen an seiner ursprünglichen Rekonstruktion der geistigen Zusammenhänge im neutestamentlichen Zeitalter festzuhalten. Noch gilt für ihn das Prinzip der freien Forschung. Daß die Reformation dieses Erbe hinterlassen hat, ist ihre eigentliche Rechtfertigung gegenüber „dem Adelsbrief grauen Alters“, der dem Papsttum zukommt. Unter den Herrschern der Kirche hat es Männer gegeben, die ausschließlich auf den rauhen Wegen des Verdienstes die höchste Stufe erreicht haben und so in die Lage kamen, manchmal zum wahren Heile Europas, ihren Fuß auf den Nacken der stolzen Feudalherren zu setzen. Es ist dies Thema, dem Gfrörer die Arbeit seiner letzten Jahre gewidmet hat. In dem Buch von 1838, in dem es beinahe den Zusammenhang zerreißt, ist es an die Oberfläche gekommen als Antwort auf den Stolz des Junghegelianers auf sein eigenes Jahrhundert⁷².

Der Grundgedanke der ersten Fassung, der Zusammenhang zwischen der Philosophie des alexandrinischen Judentums und den zentralen Lehren des Evangeliums, wird aufrecht erhalten. Der zweite Band bringt unter dem Titel „Die heilige Sage“ die Kritik der Evangelien. Sie soll den Leser zu dem Ergebnis führen, daß *Johannes* der beste Zeuge für das Wesentliche in Leben und Person Jesu gewesen ist. Damit kehrt Gfrörer wieder zum Standpunkt der romantischen Theologie zurück, nachdem Strauß das vierte Evangelium als Repräsentanten einer höheren Mythenbildung von den Synoptikern und dem wirklichen Leben Jesu abgerückt hatte⁷³. Gfrörer nimmt an, daß Johannes um 90 n. Chr. in voller Kenntnis der jüdisch-alexandrinischen Philosophie geschrieben und in deren Geist die Reden Jesu geformt habe. Auch Tukydidies, fügt er hinzu, hat die politischen Tendenzen, die dem Geschehen des pelopon-

⁶⁹ H. Benecke, W. Vatke in seinem Leben u. Schriften 1883, S. 71–80; Dilthey, Hegels Berliner Periode, Schriften IV, 255; Baur's Kritik an Strauß' Methode: Kritische Untersuchungen über die Evangelien, S. 73 f.

⁷⁰ Gesch. d. Urchristentums, 1838, I, 1, Vorrede, S. VI ff.

⁷¹ S. XIX.

⁷² S. XV f.

⁷³ Baur hat seine historische Kritik am Johannesevangelium erst mit einer Veröffentlichung in den Theologischen Jahrbüchern von 1844 begonnen; seine Konfrontierung der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte war 13 Jahre älter. (Tübinger Theologische Zeitschrift, 1831).

nesischen Krieges zugrunde lagen, nach den Regeln der zeitgenössischen Rhetorik in die Form von Reden gebracht, ohne damit seiner Geschichte den Charakter der Wahrheit zu nehmen. Ebenso wenig hat Johannes die Echtheit seines Evangeliums damit beeinträchtigt, daß er das ihm Wesentliche in Jesu Erscheinung und Reden in Begriffen der alexandrinisch-jüdischen Philosophie ansah und beschrieb. Gfrörer nimmt dabei einen ungreifbaren Zusammenhang an zwischen der philosophischen Theorie, die in einem Zeitalter formuliert wird, und alle dem, was an Taten und Leiden von wesentlicher Bedeutung gleichzeitig vorgeht. Die Geschehnisse in Rom während der frühen Kaiserzeit waren nahe verwandt mit den Erfahrungen, die dem lateinischen Stoizismus zugrunde lagen. Daher konnte Tacitus im Sinne dieser Philosophenschule seine Geschichte schreiben und doch seinen Lesern das volle Gefühl einer Begegnung mit der vergangenen Wirklichkeit hinterlassen⁷⁴.

Dem entsprechend muß etwas in Jesu wirklichen Reden gewesen sein, das ihre Wiedergabe in den Begriffen des alexandrinischen Juden herausforderte. Daher war die Redeform des vierten Evangeliums kein fremdes Element, das von außen hineingetragen war, während die Synoptiker die Wirklichkeit ihres eigenen Alltags für ihr Bild des Lebens Jesu benutzten. Auf diese Weise versuchte Gfrörer den Gegensatz zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelium, der nach dem Buch von Strauß nicht mehr zu übersehen war, zu Gunsten des von ihm gewählten Glaubenszeugen zu erklären. Gfrörer betont mit Nachdruck die Wichtigkeit der rabbinischen Überlieferung für das Verständnis der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Sie ist im Talmud im gleichen Zeitalter kodifiziert worden wie das römische Recht auf Veranlassung Justinians. In beiden Fällen sollte dadurch ein geistiges Erbe geborgen werden, weil es durch drohende Umwälzungen in Gefahr war, zerstört zu werden. Gfrörer geht auf den von Seiten christlicher Theologen oft erhobenen Einwand ein, daß diese jüdische Literatur ihrer Entstehung nach zu spät sei, um bei der Erklärung des Neuen Testaments in Betracht zu kommen; Parallelen müßten daher auf einer Benutzung der christlichen Quellen durch die jüdischen Gelehrten beruhen.

Dieses Urteil weist Gfrörer ab mit der Erwägung, daß die wachsende Feindseligkeit zwischen Synagoge und Kirche in den Jahrhunderten nach Abschluß des neutestamentlichen Kanon solche Entlehnungen von Seiten der Rabbiner ausschließe; man könne vor dem achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert keine Aufnahmen christlicher Doktrinen in die jüdische Literatur annehmen. Wenn sich also etwa in jüdischen Schriften des zwölften Jahrhunderts Parallelen mit neutestamentlichen oder patristischen Texten finden, müsse für das betreffende Dogma jüdischer Ursprung angenommen werden⁷⁵.

In diesem Zusammenhang macht Gfrörer eine weittragende Bemerkung über das Verhältnis des überlieferten Judentums zur Geschichte: Der quellen-

⁷⁴ Gesch. d. Urchr. II, 2, Die heilige Sage, S. 322 f.

⁷⁵ Gesch. d. Urchr. I, 1. Vorrede, S. XXVI, S. 116 ff., 211.

kritischen Skepsis der Theologen gegen den Talmud begegnet er mit der Beobachtung, daß in der jüdischen Literatur der Unterschied von früher und später eine sehr viel geringere Rolle spiele, als der moderne Theologe, der vor allem zeitgemäß sein wolle, sich vorstellen könne. Der rasche Wechsel der jeweils für einen Augenblick als gültig angesehenen Schulmeinungen seit Hegels Tode hat diesen Zustand für die Gegenwart auf die Spitze getrieben. Solange die Judenheit im Besitz ihrer Traditionen auf sich allein stand, hat sie das vollkommene Gegenbild zu diesem unaufhörlichen Wechsel geltender Werte dargestellt. Das Rabbinat war mit diesem Abschluß des Judentums aus dem Strom der Geschichte durch viele Jahrhunderte hindurch erfolgreicher als die katholische Hierarchie mit der Christenheit, weil diese selbst in die Geschäfte der Welt verwickelt war, mit denen die jüdischen Gesetzeslehrer nichts zu tun hatten. Es gibt daher keine eigentliche Dogmengeschichte des Judentums, die Glaubenslehre bleibt so, wie sie sich einmal gestaltet hatte⁷⁶. Selbst mittelalterliche Sektenbildungen möchte Gfrörer auf Ursprünge zurückführen, die vor der Vollendung des Zauns um die Lehre lagen. Er vermutet für die Karäer die Sadduzäer als Ausgangspunkt, während er die Ideen des Sohar mit den Essenern verbinden möchte.

Über seine eigenen Bemühungen um das Verständnis der nachbiblischen hebräischen Literatur gibt Gfrörer recht genaue Rechenschaft. Er berichtet, daß er in seinem 28. Lebensjahr angefangen habe, die Unterstützung jüdischer Gelehrter für seine Einführung in talmudische Studien zu gewinnen. Er erwähnt Oberrabbiner Maier in Stuttgart und einen jungen Rabbiner Hirsch in Mergentheim; bei diesem hebt er hervor, daß er sowohl den Talmud als den Sohar fließend lesen könne⁷⁷. Hirsch hat die Textstücke für die gemeinsame Lektüre zusammengestellt, die auf die von Gfrörer aufgeworfenen Fragen die Antwort enthielten. Bei diesem Bericht über die Vorbereitung des Buches erscheint auch die neue Wissenschaft des Judentums. Von Rappoport heißt es, daß er sein jüdisches Wissen mit dem philologischen Scharfsinn eines Bentley verbinde. Von Zunz' Buch über die gottesdienstlichen Vorträge meint Gfrörer, daß seit Spinoza kein so gründliches Buch dieser Art von einem Juden geschrieben worden sei wie dieses vortreffliche Werk. Bei dieser Besprechung der allgemein historischen Bedeutung der talmudischen Überlieferung wird der Wiesbadener Rabbiner Abraham Geiger erwähnt, der einen solchen Zusammenhang in Mohammeds Religionsgründung überzeugend bewiesen habe⁷⁸.

⁷⁶ S. 119. Die Parallele zu der Grundidee bei *F. Rosenzweig*, *Geist u. Epochen d. jüd. Gesch.*, Kleinere Schriften, 1937, S. 12–25 ist offensichtlich; aber es ist fast sicher, daß R. bei dieser Gegenüberstellung von Kirche und Synagoge keine Kenntnis seines Vorgängers gehabt hat.

⁷⁷ *Gesch. d. Urchr.* I, 1, Vorrede, S. XXIV. – Joseph Maier (1797–1873) war Oberrabbiner von Stuttgart 1833–1873; er hatte den Vorsitz in der Reformkonferenz von Braunschweig 1844; der König von Württemberg verlieh ihm schließlich den Adel. *Jewish Encyclop.* VIII, 264.

⁷⁸ I, 1, S. 5 f.

Diesen Kontakt mit judaistischen Studien hat Gfrörer hauptsächlich benutzt, um das zu schildern, was er jüdische Erziehung im Zeitalter Jesu nennt, jene Formung der Individuen und der Gemeinschaft, die den messianischen Gedanken ihre volle Wirkungskraft bis in die Katastrophe des jüdischen Krieges hinein gegeben hat. Diese Verknüpfung von Volkscharakter und Schicksal, in der sich ihm die jüdische Geschichte der Zeitenwende darzustellen schien, hat ihn zu dem Exkurs veranlaßt, der die Parallele zu der Gegenwart des nachnapoleonischen Deutschland zieht. Gfrörer sieht die pharisäische Bewegung als die geistige Voraussetzung der talmudischen Literatur und als die Kraft, die dem jüdischen Volk die Form gab, in der es viele Jahrhunderte überdauerte. Sie verwirklichten damit die in der mosaischen Gesetzgebung angelegte Idee, ein Volk, dessen Dasein abgetrennt blieb von dem Leben der anderen Völker. Der Rabbinismus war die einzige mögliche Gestalt, in der die sinaitische Gesetzgebung in diesen späten Zeiten des Altertums Institutionen hervorbringen konnte, die zu dauern versprochen. Die Pharisäer brauchten eine große persönliche Autorität bei den Massen, die ihre Deutung der Schrift annehmen und so ihrer Leitung folgen sollten. Solche Stellung ließ sich nicht ohne geistigen Hochmut aufbauen; selbst Scheinheiligkeit wird von Gfrörer in diesem Zusammenhang als eine unvermeidliche Erscheinung angesehen: Gesellschaftliche Wirksamkeit dieser Art verlangt die Mitwirkung menschlicher Leidenschaft⁷⁹.

Eine ganz andere Seite pharisäischer Volksführung wird mit gleichem Nachdruck betont. Die aus dieser Bewegung hervorgegangenen Rabbiner haben niemals ihren Einfluß dazu gebraucht, sich zu bereichern und so das Volk auszubeuten. Ihre Stellung diente in keiner Weise dem Erwerb. Darum hat es im Judentum keinen Aufstand gegen die regierende Gelehrten-Aristokratie gegeben. Der Rabbiner lebte als Handwerker, wie Paulus als Weber von Zeltbahnen. Keine ihrer Leistungen darf von den Laien bezahlt werden. Die Normen pharisäischen Lebens waren in dieser Hinsicht so streng wie die der Bettelorden in ihrer frühen Blütezeit. Der Schüler des Tübinger Stifts im Beginn seines Rückweges zum Katholizismus geht hier in einer sozialen Bewertung des Pharisäismus bis zu der Behauptung, daß die Papstkirche des späten Mittelalters die Reformation unmöglich gemacht haben würde, hätte sie in ihrer Regierungspraxis, wenn nicht in gleicher, so doch in ähnlicher Weise gewaltet wie die Pharisäer⁸⁰. Gfrörer sieht einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Wirken der Pharisäer, die für ihn in keiner Weise unpolitische Pazifisten sind, und der steigenden politischen Spannung zwischen dem jüdischen Volk und der durch das römische Reich repräsentierten Außenwelt. Eine Dauer, die dem Strome der Geschichte entrückt war, wie sie rabbinische Erziehung in der Erfüllung des mosaischen Gesetzes möglich gemacht hatte, war um keinen geringeren Preis zu kaufen. Die Worte des Tacitus drücken eine natürliche Reaktion der Umwelt gegen eine völlig ungewöhnliche Erscheinung aus⁸¹.

⁷⁹ S. 167, 196 f.

⁸⁰ S. 156–160.

⁸¹ S. 195–198.

Durch diese Lage ist auch die geschichtliche Wirkung der messianischen Überlieferung bestimmt worden. Gfrörer verfolgt ihre reiche Ideengeschichte, wie sie sich in der Apokalypsenliteratur der Zeit abspiegelt, und schildert im Einzelnen ihre verschiedenen, mehr oder weniger von dem Mythos des Zeitalters bestimmten Ausdrucksformen. Das Entscheidende ist für ihn der Sieg jener Tendenz, für die die *Befreiung von heidnischer Herrschaft* das eigentliche Zukunftsideal gewesen ist. Er sagt den Juden nach, daß sie der Gegenwart gegenüber, auf die sie Verzicht leisteten, pessimistischer gewesen sind als irgend ein anderes Volk⁸². Nicht die Wirklichkeit, die sie umgab, sondern die Zukunft, die ihnen im Lichte der alten prophetischen Aussprüche erschien, erregte ihre Phantasie. Gfrörer sieht nur eine Möglichkeit, durch die unter den damals gegebenen Umständen die Katastrophe des jüdischen Krieges zu vermeiden gewesen wäre: Es war die Beziehung der messianischen Hoffnung auf ein rein geistiges und darum universelles Reich jenseits jeder Art von Nationalismus, die den Evangelien zugrunde liegt. Vielleicht, so deutet Gfrörer mit einem leichten Anklang an die Betrachtungsweise Hegels an, liegt in der Unmöglichkeit für das jüdische Volk, wie es durch Charakter und Geschichte geworden war, diesen Weg zu gehen, ein Hinweis auf das Walten des Weltgeistes. Eine große Epoche wurde durch die harten Ereignisse des jüdischen Krieges abgeschlossen. Die Zerstörung des Tempels öffnete den Heiden die Pforte, durch die sie sich der offenbaren Welt nähern konnten⁸³.

Gfrörer empfindet die Atmosphäre, in der sich in Deutschland der Kampf um die Einschränkung oder Wiederherstellung der während der napoleonischen Zeit den Juden gewährten Bürgerrechte abspielte, so sehr als krisenhaft, daß er seine Gegenwart mit den auf das Jahr 70 vorbereiteten Zuständen in Parallele setzt. Der äußere Anlaß dazu in den Pöbelaufständen des Jahres 1819 ist offensichtlich. Wenn er fast zwanzig Jahre nach diesen Ereignissen im Vorwort seiner Urgeschichte des Christentums auf dieses Thema zu sprechen kommt, richtet sich seine harte Kritik beinahe ganz gegen seine Glaubensgenossen. Wenn die Gesetzgebung aufhören wird, den Leidenschaften des Pöbels zu dienen, und die Juden als „weiße Neger“ zu behandeln, werden auch diese aufhören, die Christen ihrer Umwelt zu hassen und als zuweilen einfältige Tyrannen zu behandeln. Grausamkeit und Torheit der Anderen müssen für die Schwierigkeiten, die im Verkehr mit Juden auftreten, die Verantwortung tragen⁸⁴. Aber die ausführliche Behandlung, die er dann als Exkurs in seine Besprechung des Pharisäismus eingefügt hat, zeigt deutlich, daß er dies Problem nicht allein, und vielleicht gerade nicht in dem, was ihm wesentlich erschien, von der Seite des jüdischen Martyriums aus gesehen hat.

Auch hier beginnt er mit der von außen kommenden Drohung. Die Kriege der französischen Revolution seien mit dem Gelde von Adel und Kirche geführt worden. Diese Reichtümer seien in der Zwischenzeit weithin sichtbar in den Besitz jüdischer Individuen gelangt. Das Haus Rothschild und seine Ver-

⁸² S. 197.⁸³ I, 2, S. 443.⁸⁴ I, 1, Vorrede, S. XVI.

bindungen werden in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, sie sind aber zweifellos der Anlaß dieser Reflexion. Die Gefahr sei, daß in der nächsten Epoche europäischer Konflikte diese Reichtümer die Mittel liefern werden, die Heeresausgaben zu bestreiten. Eine nicht auf den kleinen Personenkreis der Hochfinanz beschränkte, sondern allgemeine Verfolgung der Juden würde die Vorbereitung und Kulisse für solche Konfiskation abgeben. Hier deutet Gfrörer die Möglichkeit an, „daß bei uns das Staatsruder je in die Hände fanatischer Menschen kommen könnte, wie es ehemals manchmal der Fall war“.⁸⁵ Erst von diesem Gesichtspunkt aus wird seine Parallele des Konflikts zwischen Juden und Römern mit der Lage seiner eigenen Gegenwart verständlich. Für seine *Kausal*betrachtung ist die jüdische Sonderexistenz, wie sie das Zeitalter des Pharisäertums aufgebaut hat, die eigentliche Wurzel des Konflikts, ohne daß er im geringsten die Gemeinheiten und abergläubischen Vorstellungen, die auf der anderen Seite den Mechanismus der Bedrückung und Verfolgung ins Werk setzten, beiseite läßt oder beschönigt.

Sein Programm ist das der Auflockerung der inneren Trennung zwischen Juden und Nichtjuden, der Abbau der Schranken mit dem Ziel der völligen Assimilation. In dieser Zielsetzung bleibt er in der schon bei Gurlitt ausgesprochenen Richtung. Gfrörer weist auf innerjüdische Entwicklungen hin, die der von ihm gewünschten Absicht zu entsprechen scheinen. Er spricht von Predigten in Synagogen, die sich von den Reden der Kirche nur durch das Fehlen des Namens Jesu unterscheiden. Solche Vorträge legen Aussprüche der Propheten zugrunde, die auch vom christlichen Standpunkt die wertvollsten sind. Aber diese Entwicklung müsse, wie Gfrörer warnt, nicht zu schnell vorwärts getrieben werden, um eine aus der Tradition kommende Reaktion zu vermeiden. Der Staat soll in Schulbildung und Kultus die Verantwortlichkeit für einen gesunden Verlauf übernehmen. Darüber hinaus denkt Gfrörer an eine gesetzliche Regelung der Berufswahl, die die jüdische Konzentration im Handel abbauen soll. Auch Erfahrung im Staatsdienst wünscht er für Menschen jüdischer Abkunft, aber vorerst scheint ihm deren vorheriger Übertritt zum Christentum wünschenswert⁸⁶. Darin sind diese praktischen Vorschläge eines Historikers der Biedermeierzeit den Grundlinien der Judenpolitik im kaiserlichen Deutschland merkwürdig ähnlich, während die universalgeschichtliche Auffassung des Judentums, wie überhaupt sein ganzes Geschichtsbild, noch jener Geistesart des Frühliberalismus gehört, die die Widmung des ersten Werkes an das Haupt der Tübinger Schule andeutete.

⁸⁵ S. 202 f.

⁸⁶ S. 206 f. Gfrörer erwähnt in diesem Zusammenhang seine Billigung des Württembergischen Judenrechts von 1828, das eine Übergangszeit von 20 Jahren festlegte. Dazu S. *Dubnow*, *Weltgesch. d. jüd. Volkes*, Bd. 10, 1929, S. 74.

V

Als Wilhelm Dilthey, der aus einem Studenten der Theologie ein Privatdozent der Philosophie geworden war, 1865 unter einem Pseudonym seinen Aufsatz über Geistesart und Leistung des schon fünf Jahre früher verstorbenen Ferdinand Christian Baur veröffentlichte, kam er am Ende auf die Schwierigkeiten zu sprechen, welchen dessen Tübinger Freunde seit den fünfziger Jahren in ihrer Laufbahn begegnet waren. Dilthey endete seinen Artikel mit einem pessimistischen Ausblick auf die Lage freier theologischer Forschung in seiner Gegenwart. Das Zeitalter universal gerichteter Forschung in der Theologie war zu Ende, wann, so lesen wir zum Schluß, wird eine neue schöpferische Epoche anbrechen?⁸⁷ Rein geschichtswissenschaftlich gesehen, haben die zwei letzten Jahrzehnte des neunzehnten Jahrhunderts eine neue Blüte der historischen Theologie gesehen, die bis zum Beginn des ersten Weltkriegs für die Stellung Deutschlands in der Welt des Geistes nicht unerheblich gewesen ist⁸⁸. Aber jener Epochenchnitt in den fünfziger Jahren, den schon Dilthey auf Wandlungen in Staat und Kirche zurückführte, hat sich nicht nur auf dem Gebiet der Theologie ausgewirkt, sondern tief und dauernd in das ganze Gefüge geschichtlichen Denkens eingegriffen; der Wandel betraf die Haltung der Menschen, aus der ihr Interesse an der Vergangenheit erwuchs⁸⁹. Auch in der älteren Epoche, deren klassische Vertreter wir betrachtet haben, war die Geschichte der europäischen Mächte neben den Fragen der religiösen Sinndeutung der Menschheitsentwicklung wichtig gewesen. Die Erfahrungen des gebildeten Bürgertums nach 1848 verstärkten den Akzent auf der Machtpolitik als dem Felde, wo die dringenden Probleme der Nation ihre Lösung finden konnten. So entwickelte sich eine Tendenz, die universalgeschichtliche Betrachtung durch Fragestellungen einzuengen, die das Werden des Nationalstaates betrafen. Die Entwicklung Droysens, die wir kurz streiften, ist ein gutes Beispiel dafür. Auch dort, wo etwa das lebendig bleibende Interesse am klassischen Altertum dieser Beschränkung entgegenwirkte, ersetzte ein voluntarischer Zug die mehr kontemplative Art der Generationen von Hegel und Ranke. Der Geschichtsschreiber und seine Leser suchten Imperative, die aus der Vergangenheit der

⁸⁷ Schriften IV, 429–432.

⁸⁸ Noch im Jahre 1910 stand der Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt in Berlin unter dem Zeichen der deutsch-protestantischen Theologie als einer geistigen Macht in der abendländischen Welt.

⁸⁹ Der umfangreiche Bericht, den die damals neue H. Z., Bd. 4, 1860, S. 90–173 von einem ungenannten Mitarbeiter der Tübinger Schule brachte, bestätigt mit ihrer apologetischen Haltung Diltheys Urteil. Vor allem die einleitende Bemerkung der Redaktion, daß sie mit dieser Veröffentlichung in keiner Weise der theologisch-philosophischen Frage nach der Berechtigung historisch-kritischer Betrachtung der Offenbarungsdokumente vorgreifen wolle, weist in diese Richtung. Die hinzugefügte Bemerkung, daß die H. Z. sich in ähnlicher Lage befinde, wenn sie die religiöse Überzeugung eines über den Dreißigjährigen Krieg arbeitenden Historikers außer acht ließe, wirkt bei Sybels Haltung fast ironisch.

Gegenwart den Weg wiesen. Auch der späte Gfrörer, der als Großdeutscher und Klerikaler, also gegen die herrschende Strömung des Tages, seine Themen suchte und behandelte, folgte im Grunde der gleichen Richtung, indem er das Religiöse politisch nahm.

Während dieser zweiten Hälfte des Jahrhunderts wurde gleichzeitig die emanzipierte Judenheit ein Teil der politischen Szene und ihrer Kontroversen. In den von uns bisher besprochenen Jahrzehnten nach 1800 war die Stellungnahme zum antiken Judentum und seiner Kulturbedeutung das Wesentliche gewesen; das zeitgenössische Judentum, von dem man nicht recht wußte, wie weit es auf die Dauer die Verbindung mit seiner Geschichte aufrecht erhalten würde, diente gelegentlich als Illustration und wurde nur ausnahmsweise, wie bei Gfrörer, zum Thema. Umgekehrt war die auf politische Willensbildung gerichtete Geschichtsschreibung der zweiten Jahrhunderthälfte oft, wenn auch nicht immer, geneigt, das antike Judentum von Fragestellungen aus zu sehen, die aus dem Dasein der Judenheit in der zeitgenössischen Gesellschaft kamen. Die traditionellen Gesichtspunkte einer theologischen Betrachtung waren damit nicht ausgelöscht, aber sie wurden säkularisiert und nahmen die Form der Kulturkritik an. Bevor wir uns dieser Wandlung in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zuwenden, wollen wir in Kürze einen Einblick gewinnen in die Art, in der das Judentum seinerseits die Ideen des deutschen Historismus für sein eigenes Selbstverständnis und für seine innere Behauptung in der modernen Welt angewandt hat. Auf diese Weise werden wir vielleicht diese oder jene zusätzliche Erkenntnis für das Wesen der Begegnung erhalten, die der Gegenstand des Ganzen unserer Betrachtung ist.

4. KAPITEL

HISTORISMUS UND WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS: ABRAHAM GEIGER UND HEINRICH GRAETZ

Die Ausgestaltung einer modernen Wissenschaft des Judentums, wie sie sich nach wichtigen Vorbereitungen während des neunzehnten Jahrhunderts im deutschen Sprachraum vollzog, hat zu einer Geschichtsbetrachtung geführt, die der Deutung der eigenen Existenz und der geistigen Selbstbehauptung in der Welt dienen sollte. Es ergab sich, daß ein solcher Versuch zu gegensätzlich gerichteten Lösungen führte, für die wir Geiger und Graetz als Repräsentanten gegeneinanderstellen. Wir fragen dabei nach den Motiven historischen Denkens, die hier und dort für den besonderen Zweck aufgenommen und abgewandelt wurden. Für beide Richtungen war der Ausgangspunkt gemeinsam. Die Kritik der Aufklärung an der biblischen Religion, die deren weltgeschichtliche Bedeutung zu zerstören sich vorgenommen hatte, mußte aufgehoben werden. Aus diesem Grunde ist es vielleicht zweckmäßig, Mendelssohns „Jerusalem oder religiöse Macht und Judentum“ als Ausgangspunkt zu nehmen. Diese Schrift war hervorgerufen durch eine Polemik, die Mendelssohns Bestreitung jeder Verbindung zwischen Glauben und Gewaltausübung mit seiner eigenen Bindung an die sinaitische Gesetzgebung widerlegen wollte. Die Antwort des jüdischen Philosophen ging in ihrer Bedeutung über ihren persönlichen Anlaß hinaus. Sie formulierte das Problem, vor das sich der jüdische Glaube bei seinem Eintritt in die moderne Welt gestellt sah. Die Herausforderung von seiten jener Bewegung, die im übrigen die christlichen Voraussetzungen für die Absonderung der Juden verneinte, konnte nicht auf die Dauer unbeantwortet bleiben.

I

Jene Verteidigungsschrift für das Judentum gegen den Vorwurf, daß die sinaitische Gesetzgebung das Vorbild aller Zwangsgewalt im Namen der Religion sei, war 1783 veröffentlicht worden. Das war also beträchtlich früher als Kant, die große Autorität in Mendelssohns geistiger Umwelt, die Religionskritik des Jahrhunderts zum Gegenstand seiner literarischen Arbeit gemacht hatte.

Julius Guttmann hat gezeigt, daß bei diesem ersten bedeutenden Versuch, das Judentum als lebende Kraft in der Welt der modernen europäischen Bildung darzustellen, paradoxerweise die Fragestellung von Spinozas Traktat als Ausgangspunkt gedient hat¹. Die Verbindung zwischen den beiden in ihrer Gesinnung und letzten Beweisabsicht entgegengesetzten Religionstheorien liegt in der von Spinoza übernommenen Voraussetzung, daß die Sonderbotschaft der sinaitischen Gesetzgebung an das jüdische Volk keine philosophische Doktrin über Gott und Mensch bietet, die nur aus der Vernunft, dem Gemeinbesitz der Menschheit, entstehen und begründet werden kann. In dieser Hinsicht bleibt Mendelssohn ein Schüler des Deismus. Dadurch war er in die Lage versetzt, wichtige Motive aus der Schrift des radikalen sephardischen Rebellen gegen die Synagoge zu übernehmen. Aber im Gegensatz zu diesem bleibt es seine Überzeugung, daß der Gehalt der Vernunftreligion, zwar nicht auf der Autorität der sinaitischen Offenbarung beruht, wohl aber als Voraussetzung in ihr enthalten ist. Es gibt also für ihn, in vollem Gegensatz zu Spinoza, keinen Konflikt zwischen Judentum und rationaler Gotteserkenntnis. Es war Spinozas These gewesen, daß Moses den Juden keine Gotteslehre sondern Gesetz und Verfassung gegeben habe, die nicht Glauben sondern Gehorsam verlangen. Daraus nahm Mendelssohn seine Antwort auf die Behauptung der deistischen Kritiker, daß das Judentum durch Offenbarung einer begrenzten Gruppe habe zukommen lassen wollen, was in Wirklichkeit nur aus dem gemeinsamen Erbe der Menschheit geschöpft werden könne.

Für Mendelssohn hat das Judentum die Vernunftreligion als *Voraussetzung* seines Daseins bewahrt. Aber darüber hinaus besteht als das *eigene* Erbe die einst vom ganzen Volk bezeugte Gesetzgebung; sie hat die jüdische Nation befähigt, sich der Verfälschung der Gottesidee zu entziehen, die im Heidentum und im Aberglauben durch die Vermischung der Grenzen zwischen der Bildhaftigkeit religiöser Symbole und der Wirklichkeit des Glaubens überall entstanden ist². Von ihrem Ursprung in Gottes Willen her hat die mosaische Verfassung Staat und Religion zusammengebracht. Gott, der Welterschöpfer, ist gleichzeitig der Herrscher der Nation und als solcher der Ursprung der Gesetze, die Quelle ihrer Autorität. Auf diese Weise haben Frömmigkeit und Loyalität einen und denselben Zielpunkt. Aber darum war doch Ungehorsam gegen das Gesetz kein *Unglaube*, sondern frevelhafte *Tat*. Und so kann die sinaitische Gesetzgebung in keiner Weise eine Autorität darstellen, aufgrund deren das Recht und die Macht der Kirchen zur Bestrafung des Unglaubens ausgebildet worden sind.

Jene Einheit von politischer und religiöser Verpflichtung ist nicht von

¹ Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theol. Polit. Traktat in: Jahresbericht d. Hochschule f. d. Wissenschaft d. Judentums Bd. 48, 1931, S. 33–61.

² Moses Mendelssohns Gesammelte Schriften, 1843, Bd. III, 340 f.; 350; dazu F. Bamberger, Mendelssohns Begriff vom Judentum. K. V. A. W. J. Nr. 10, 1929, S. 4–19; derselbe, Die geistige Gestalt Mendelssohns, Schr. G. f. W. J. Nr. 16 1929.

Dauer gewesen. Schon im Zeitalter Samuels ist der Riß deutlich geworden, der zum Verfall der theokratischen Ordnung geführt hat. Alle Gesetze, die mit den besonderen Bedingungen des Volkslebens in Palästina zusammenhängen, sind dann durch den Verlauf der Dinge in Wegfall gekommen³. Aber das Ritualgesetz mit seinen religiösen Erziehungsaufgaben ist geblieben. Eine Darstellung des Glaubens durch Tun und Lassen, das von göttlichen Geboten abhängt, ist, wie Mendelssohn ausführt, der Gefahr, zum Götzen zu werden, entzogen, die das bildliche Symbol mit sich gebracht hat⁴. Das Ausscheiden der staatlichen Elemente der mosaischen Verfassung hat jede Möglichkeit beseitigt, daß die Geltung von Glaubensinhalten durch politische Gewalt aufrechterhalten werden könnte. In diesem Sinne versteht Mendelssohn die von Spinoza übernommene Deutung des Judentums als Gesetzgebung so, daß er sie als Gegenargument gegen die deistische Antithese Sinaigebot und Glaubensfreiheit verwenden kann.

Diese Umformung war möglich, weil Mendelssohn Spinozas pantheistische Gottesidee, die im Traktat ein durchaus verhüllter Hintergrund der Denkmotive bleibt, in keiner Weise teilte. Für Spinoza wäre der Gedanke, daß die göttliche Vorsehung einer Sondergruppe ein Ritual als Instrument ihrer religiösen Erziehung auf ihren geschichtlichen Weg mitgegeben habe, unvollziehbar gewesen. Es ist zweifelhaft, ob Mendelssohn gesehen hat, daß er mit seiner Grundthese nicht nur Spinozas Pantheismus entgegentrat, sondern auch von den theologischen Grundbegriffen seiner aufgeklärten Umwelt aufs stärkste abwich. Aber die andere Seite hatte keine Zweifel in dieser Hinsicht. Wir sahen, wie Kant sich Mendelssohns Deutung mit der Annahme zurechtlegte, der jüdische Philosoph habe seine These von Naturreligion und Ritualgesetz nur taktisch gemeint. Dieser hatte erklärt, daß nur ein der Sinaioffenbarung entsprechender Akt Gottes die Bindung der Juden durch das Gesetz auflösen könne. Der Königsberger Religionskritiker hielt es für denkbar, daß diese strenge Forderung nur als Gestus an die Christen gemeint gewesen sei, daß auch auf ihrer Seite noch Elemente des Sektencharakters vorhanden seien, deren Beseitigung dem entsprechenden jüdischen Schritt vorangehen müsse. Immerhin betrachtete Kant Mendelssohns Schrift als Zeichen, daß neue und zukunftsreiche Ideen im jüdischen Volke am Werk seien, und fand es nicht klug ihre Wirksamkeit durch konservatives Bedenken zu verzögern⁵. Eine ausdrückliche Polemik, die Mendelssohn im Traktat Jerusalem gegen Lessing richtet, hat besonderes Interesse in unserem Zusammenhang, weil sie die innere Spannung zwischen Historismus und Judentum, wie sie sich in der Wissenschaftsgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts zeigen wird, früh vorweggenommen hat. Es handelt sich dabei um die Geschichtstheorie, die Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ formuliert hat. Hier werden Stufen der religiösen Erkenntnis unterschieden, die mit dem jeweiligen Stand

³ Jerusalem, S. 354; 356.

⁴ S. 340.

⁵ Siehe Kap. I, S. 22 f.

der geistigen Aufnahmefähigkeit in Beziehung stehen. Das eigentliche Motiv, das Lessing bei Aufnahme und Gestaltung dieser Theorie geleitet hatte, war seine Idee, daß für den Menschen seiner Natur nach das Streben nach Wahrheit angemessener und daher bedeutsamer sei als der Glaube an die Vollkommenheit einer erreichten Erkenntnis. Seine Theorie sollte den Weg in die Zukunft freihalten von einer Sperre, die aus einer als absolut verstandenen Vergangenheit entstehen muß⁶.

Demgegenüber zeigt Mendelssohn fast ein gewisses Mißtrauen gegen den Gedanken seines verstorbenen Freundes und geistigen Bundesgenossen. Er bezweifelt, daß man den Begriff *Erziehung*, der im Leben eines Individuums seinen eigentlichen Sinn hat, auf die Folge der Generationen anwenden könne. Dabei stellt er die Frage, von welchem Geschichtsforscher Lessing seine Doktrin genommen habe. In diesem Fall hat Mendelssohn, der sonst den historisch-philologischen Sektor des Wissens nicht als seine Sache ansah, quellenkritischen Scharfsinn, jedenfalls aber guten Instinkt bewiesen⁷. Allerdings hatte schon Lessing selbst mit seinem Hinweis auf das von den Schwärmern des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, d. h. von den Folgern Joachim von Fiore, verkündete ewige Evangelium den Zusammenhang dieser Schrift mit seinen kirchengeschichtlichen Studien angedeutet⁸. Lessings Übersicht der geschichtlichen Entwicklung war abgeleitet von dem patristischen Schema der Glaubensstufen, die das Verhältnis von Altem und Neuem Bund erläutern sollen. Nach dieser Formel bleibt das Interesse des Alten Testaments auf das diesseitige Leben beschränkt, in dem sich auch die Folgen des Tuns in Belohnung und Bestrafung vollziehen. Die jüdische Geschichte hat ihren letzten Sinn als Zeichen für die spirituelle Wahrheit, die sich im Neuen Bund eröffnen wird. Lessings Erziehungsgeschichte ersetzte im Sinn seines Jahrhunderts das Wunder der Zuordnung, das den konkreten Ereignissen der hebräischen Geschichte Sakramentscharakter gab, durch den natürlichen Zusammenhang der im Lauf der Generationen reifenden Bildung.

Mendelssohn erhebt dagegen den Einwand, daß sich solcher Fortschritt, im Gegensatz zu dem der Individuen, nicht auf das Religiös-Sittliche beziehe⁹. Man kann diese seine Einschränkung des Entwicklungsgedankens sehr wohl mit der Idee der natürlichen Vernunft als zeitlosen Wegweiser der Menschen begründen, die wohl Verdunkelung und Wiederaufhellung aber keine wahrhaftige Neugestaltung kennen kann. Für Mendelssohn hat aber sicher der Gedanke an die sinaitische Offenbarung im Vordergrund gestanden, die durch keine spätere Stufe religiöser Erkenntnis überboten werden sollte. Sein

⁶ *Erziehung des Menschengeschlechts* (1777, 1780); Lachmann, Werke XIV, 413 bis 436. Vgl. E. Cassirer, *Die Idee der Religion bei Lessing u. Mendelssohn*, Festgabe d. A. f. W. J., 1929, S. 22–41.

⁷ Jerusalem S. 317 f.

⁸ *Erziehung* §§ 86–90; vgl. H. Grundmann, *Studien über Joachim von Fiore*, 1927; *Neue Forschungen über Joachim v. Fiore*, 1950.

⁹ Jerusalem S. 318.

Nein kam aus dem religiösen Gefühl, das trotz aller Begriffe seiner Philosophie in den traditionellen Werten verankert blieb. Die Verwundbarkeit seiner Position lag in der Absicht, seine persönliche Erfahrung mit Argumenten einer Philosophie zu rechtfertigen, die keinen Anspruch für die Sonderwerte einer begrenzten Gruppe anerkennen konnte.

II

Wir können zusammenfassend sagen: die Kritik der Aufklärung hatte Mendelssohn vor die Frage gestellt, wie sich Vernunftglauben und Gesetzesoffenbarung im Judentum zueinander verhalten. Es war seine Überzeugung, daß seine Theorie die Möglichkeit bot, für das jüdische Volk ohne geistigen Substanzverlust volle Rechte in einer auf der Grundlage der Vernunft sich bildenden Gesellschaft zu beanspruchen. Die „Religion der Emanzipationszeit“ hat sich nicht damit begnügt, das überlieferte Judentum in seinen wesentlichen Umrissen als eine gegebene Voraussetzung anzuerkennen, sondern hat versucht, durch Übernahme des Entwicklungsgedankens über Mendelssohn hinauszukommen. Man kann vielleicht sagen: die jüdische Reformbewegung ging in der Richtung, die Kant in seinen kritischen Bemerkungen zu Mendelssohns Theorie im Sinne gehabt hatte, als er die Aufrechterhaltung des strengen Offenbarungsglaubens unter den Juden mit ihrer sozialen Abschließung zusammenbrachte. Der neue Weg, den die Nachfolger Mendelssohns zu gehen versuchten, sollte zu dem Nachweis führen, daß im Judentum ein organischer Übergang von der Gesetzesreligion zum reinen Vernunftglauben angelegt sei. Der geistige Gehalt gelehrter Forschung von seiten der Epigonen der deutschen Klassik hatte den Glauben geschaffen an die Bedeutung historischer Erkenntnis als Wegweiserin des Lebens. Die neue Wissenschaft des Judentums konnte Antriebe daraus schöpfen, Ähnliches zu leisten wie der Humanismus und seine Altertumsstudien in der religiösen Bewegung des sechzehnten Jahrhunderts. Diese Haltung wird sehr deutlich durch Abraham Geiger (1810–1874) illustriert. Sein Weg hat ihn als Gemeinderabbiner von Wiesbaden über Breslau und Frankfurt nach Berlin geführt, wo ihm in seinen letzten zwei Jahren an der neubegründeten Hochschule für die Wissenschaft des Judentums auch ein akademisches Katheder zur Verfügung stand. Auf allen Stationen seines Lebens war seine Arbeitskraft und sein Interesse gleichmäßig geteilt zwischen gelehrter Forschung einerseits und den praktischen Aufgaben der Gestaltung des Lebens seiner Gemeinde andererseits¹⁰. Seine Art brachte es mit sich, daß er die Arbeit auf beiden Feldern durch eine umfangreiche Polemik zu verteidigen hatte. Dabei ist es für ihn stets wesentlich gewesen, daß diese Seiten seiner Tätigkeit, das gelehrte

¹⁰ Das Sammelwerk Ludwig Geiger: Abraham Geiger, Leben und Lebenswerk, 1910, gibt einen umfassenden Überblick.

Studium und die Durchsetzung seiner Ideen im Gemeindeleben, aus einer Wurzel kamen. Als Historiker und Philologe war es seine Absicht, den Wandel der Epochen aus den Quellen nachzukonstruieren. Die Ziele seiner gelehrten Arbeit waren bestimmt durch die Fruchtbarkeit des Entwicklungsgedankens in den historischen Disziplinen seiner Zeit. Die gleiche Idee bot die Möglichkeit, über Mendelssohns Verteidigung des Judentums gegenüber der Aufklärung hinauszukommen. Die sinaitische Gesetzgebung wurde zu einer, wenn auch wichtigen, Station in einer Geschichte, deren Ziel das Judentum als Vernunftreligion war. Geiger unterschied sich von seinen Kollegen in der Reformbewegung durch die *Intensität*, mit der bei ihm Forschung und Gemeindegearbeit aufeinander zugeordnet waren.

Geiger hat in einer Tagebuchaufzeichnung seiner Jünglingsjahre die erste Regung historisch-kritischen Denkens in sein elftes Jahr zurückverlegt, in eine Zeit, in der ihn die streng altgläubige Atmosphäre seines Frankfurter Elternhauses noch durchaus beherrschte. Er durfte Beckers Handbuch der Weltgeschichte lesen, aber nur unter der Bedingung, daß er die Kapitel über jüdische Geschichte überschlug. Er gehorchte; aber jene Kapitel der griechisch-römischen Geschichte, in denen die Gesetzgeber Minos, Lykurg und Numa Pompilius ihr Werk durch die Autorität von Jupiter, Apollo und der Nymphe Egeria verstärkten, regten in dem jugendlichen Leser für einen kurzen Augenblick den Gedanken an, daß die Moses zuteil gewordene Offenbarung als ein anderes Beispiel des gleichen Verfahrens verstanden werden könnte¹¹.

Von größerer Bedeutung als dieses Symptom frühreifer Anregbarkeit war eine Beobachtung, die Geiger als Bonner Student niederschrieb, die ihm, wie er berichtet, als Ergebnis dreijährigen Studiums der Grammatik und des Wortschatzes der Mischna gekommen war. Er glaubte damals schon feststellen zu können, daß Bibel, Mischna und Gemara den Geist des Judentums auf drei ganz verschiedenen Stufen repräsentierten, und er charakterisiert seine Ergebnisse für Mischna und Gemara: Die ältere Kodifikation begnügt sich mit der allgemeinen Feststellung, daß die in ihr enthaltenen Bestimmungen auf den biblischen Text zurückgehen, oder auf dem Wege der mündlichen Tradition von Gottes persönlicher Mitteilung an Moses herkommen. Die Erörterungen des Talmud konstruieren solche Zusammenhänge in viel bestimmterer Weise, entweder durch mehr oder weniger gewaltsame Auslegung von Bibelstellen oder durch Anrufung dieser oder jener Überlieferungsreihe. Der junge Geiger sieht in diesem Wandel der Methode das Anwachsen der apologetischen Tendenz unter dem fortdauernden Einfluß der durch die Tempelzerstörung und den Aufstieg des Christentums veränderten Lage. All das hatte sich im Bewußtsein der *Mischnalehrer* noch nicht genügend durchsetzen können, um die übernommene Form des Lehrgutes umzugestalten¹². Wir sehen aus diesen Tagebuchaufzeichnungen, wie hier der zwanzigjährige Stu-

¹¹ Tageb. 1826, Nachgel. Schr. V, 1878, S. 7.

¹² Tageb. 1830 ebendort S. 13.

dent als Fragestellung auf sein eigenes judaistisches Gebiet anwandte, was er aus dem Kolleg des Heidelberger Privatdozenten K. F. Hermann für den Zusammenhang von Weltgeschehen und Literatur im Athen der aristophanischen Komödien mitgenommen hatte¹³. Dabei war er schon in dieser Frühzeit ein sehr ausgesprochener Anwalt für die Gleichberechtigung des Judentums in der weltanschaulichen Auseinandersetzung seiner Gegenwart. In der 1833 gedruckten Schrift „Was hat Mohammed aus dem Judentum übernommen?“, die dem Wiesbadener Rabbiner einen akademischen Preis und den Dokortitel einbrachte, reflektiert er über die allgemeinen Voraussetzungen des jüdischen Einflusses auf den entstehenden Islam. Die Idee des Propheten, die bestehenden monotheistischen Traditionen in seiner Neugründung zu vereinigen, war damals möglich, weil es die *scheinbare* Aufklärung der Moderne nicht gab: Es war in seiner Umwelt nicht hergebracht, „das Allgemein Menschliche zum Christentum zu verengen, das Jüdische als spitzfindig und leblos hinzustellen“.¹⁴

Sein Hauptwerk „Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums“ von 1857 bringt die gelehrte Ausführung der Idee, die ihm als Studenten gekommen war. Der Breslauer Rabbiner sieht die abgeschlossene Gestalt des talmudischen Judentums, wie sie in der babylonischen Gemara ihre Darstellung gefunden hat, als das Ergebnis eines Jahrhunderte währenden Entwicklungsprozesses, durch den das biblische Erbe umgestaltet worden ist¹⁵. Die Tatsache, daß keine Erzählung von diesem wichtigen Vorgang des Übergangs existiert, erklärt Geiger mit der überall nachweisbaren Tendenz der Völker, die geltenden Normen und Ordnungen ihres Lebens durch die Herkunft aus der Urzeit zu beglaubigen. In diesem Sinne hat die talmudische Zeit sich in voller Einheit mit der biblischen Ära gesehen¹⁶. Geiger ist sich bewußt, daß sein eigenes Unternehmen, die Wiederherstellung der rechten Zuordnung von Epoche und geistiger Schöpfung, nicht ohne die Umwandlung der Weltanschauung durch die Entstehung des historischen Denkens möglich gewesen wäre. Für seine Rekonstruktion verwandte er Bibel und Talmud als bekannte Größen, die selbst fest umrissen Anfang und Ende des Prozesses bedeuten, um dessen Erkenntnis es geht. Versprengte Bruchstücke älterer halachischer Überlieferung in der talmudischen Literatur dienen als Ausgangspunkt der Analyse. Aber auch Schriften aus dem dritten Teil der hebräischen Bibel und der durch die alexandrinische Septuaginta überlieferten Apokryphen werden herangezogen, um die geistigen Strömungen der Zeit zu kennzeichnen.

Daß David eine Moabiterin unter seinen Ahnen hatte, ist wahrscheinlich eine historische Tatsache; aber die Idylle des Buches Ruth steht im Dienst einer Tendenz, die sich gegen jene herrschende Richtung strenger volkhafter Abgeschlossenheit richtet, wie sie in den Büchern Esra und Nehemia in ihrer

¹³ Ebendort S. 12; über Hermann (1804–1855) A. D. B. Bd. 12, S. 182–184.

¹⁴ S. 33.

¹⁵ Urschrift S. 424.

¹⁶ S. 423 f.

Bekämpfung der Ehen mit stammfremden Frauen dargestellt ist. Das Vertrauen der Ruth auf den Gott Israels wiegt schwerer als ihre nicht-jüdische Abstammung¹⁷.

Im Rahmen von Geigers Argument hat eine solche Betrachtung den Zweck, das Vorhandensein entgegengesetzter Strömungen in der von ihm behandelten Übergangszeit zu illustrieren. Mit seiner Analyse des ersten und zweiten Makkabäerbuches erreichen wir den Kern seiner Beweisführung¹⁸. Er sieht den Einfluß der zwei Parteien wirksam, aus deren Konflikt er den Charakter der Epoche und ihrer Literatur verstehen möchte. Die Vorgeschichte des Talmud wird aus Quellen abgeleitet, die in griechischer Sprache erhalten sind, obwohl die in ihnen berichteten Ereignisse nur einen schwachen, ins Legende verflüchtigten Nachhall in der rabbinischen Literatur gefunden haben. Geiger setzt die beiden Bücher gegeneinander, indem er im ersten die Anschauungen nachweisen möchte, die sich als sadduzäische Parteiansicht zusammenschließen, während der Bearbeiter, der vorgibt, das zweite aus einer älteren, umfassenden Darstellung zusammengeschrieben zu haben, mit derselben Methode als Pharisäer charakterisiert wird¹⁹.

Das erste Buch, in die Spätzeit des Johannes Hyrkan datiert, hat Züge einer der hasmonäischen Dynastie gewidmeten Hofgeschichtsschreibung. Simon, der den Übergang vom Rebellenführer zum Fürsten vollzog, ist der eigentliche Held der Geschichte. Aber neben ihm stehen die Priester als herrschende Schicht. Durch ihre Einwilligung ist Simons Stellung legitim geworden. Das Walten der Hohenpriester Jason und Menelaos, die durch ihre Anpassung an das griechische Wesen die Religionspolitik des Antiochus Epiphanes in Jerusalem vorbereitet haben, wird mit schonendem Schweigen übergangen, während ein anderer priesterlicher Verräter aus einem geringeren Geschlecht, Alkimos, seinen unehrvollen Platz in der Geschichte findet, weil die Schriftgelehrten Verbindung mit ihm gesucht haben²⁰. Zu dieser klassenbedingten Parteinahme passen bestimmte religiöse Anschauungen, die als Voraussetzung zugrunde liegen. Der Unsterblichkeitsglaube ist nicht erwähnt, auch wo der Zusammenhang dazu auffordert, wie bei der letzten Ansprache des Mattathias an seine Söhne. Die ganze Erzählung des Kampfes für den Glauben ist nüchtern und hält sich fern von Wundern an die greifbaren Tatsachen. Die Innehaltung des Sabbatgebotes findet seine Grenze an den Notwendigkeiten des Krieges und der Selbstverteidigung²¹.

Das zweite Buch ist nach Geigers Auffassung in der vorliegenden Form eine pharisäische Gegenschrift, die er um die Mitte des letzten vorchristlichen Jahr-

¹⁷ S. 49–52.

¹⁸ S. 206–230.

¹⁹ Geigers Argument bei der Erörterung des zweiten Makkabäerbuches zielt eigentlich darauf, daß die „Jason von Cyrene“ genannte Quelle fiktiv ist. G. hat diese Folgerung aber nur als möglich angedeutet. S. 228. – Eine neue Behandlung bei E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, S. 27–34, 145–150.

²⁰ Urschrift, S. 215 f.

²¹ S. 216 ff.

hunderts ansetzen möchte, weil er in ihr schon den Schatten der Römerherrschaft zu bemerken glaubt. Die Erzählung wird gänzlich von der Gestalt des Judas beherrscht, dessen priesterliche Abkunft aber nicht behandelt wird. Er ist ein Kriegsführer und Held ohne einen Anspruch auf ein Fürstentum, das hohepriesterliche Würde eingeschlossen hätte²². Dieser Verfasser kennt keine Schonung für die Träger des priesterlichen Amtes, dessen Inhaber Tempel und Opfer vernachlässigt haben, um auf dem Ringplatz dem Spiel zuzusehen, das gegen die Gebote der Thora verstößt. Als Hauptförderer syrisch-griechischer Assimilation erscheinen die Hohepriester Jason und Menelaos. Demgegenüber wird in diesem Zusammenhang die *Frömmigkeit* des Volkes hervorgehoben. In der Einleitung (2, 17) lesen wir, daß Gott Erbe, Priestertum und Reich dem Volk gegeben hat²³. Das Bekenntnis zum Glauben an die Auferstehung der Toten ist klar und nachdrücklich. Von der Erzählung eines Sühneopfers für gefallene jüdische Sünder, das Judas veranstaltet hat, wird die Folgerung abgeleitet, daß der makkabäische Kriegsführer damit seinen Glauben an das ewige Leben der Öffentlichkeit kundgetan habe, weil nur so der Vollzug eines religiösen Rituals für die Toten einen Sinn habe. Engel und wunderbare Vorverkündigung des Kommenden im Traum sind ein wichtiger Teil der Erzählung. Die Unaufhebbarkeit des Sabbatgebots ist ein immer wiederkehrendes Thema. Der Leser wird ermahnt, das auf die Kampfesverweigerung folgende Martyrium als eine Erziehungsmaßnahme Gottes in der rechten Gesinnung aufzunehmen. (6, 12).²⁴

Dieser Aufweis zweier Religionsparteien ist der eigentliche Mittelpunkt des sehr mannigfache Stoffe und Fragen behandelnden Buches. Ihr Gegensatz ist die treibende Kraft jener Entwicklung, die von der Bibel zum Talmud führt. Indem Geiger Wesen und Lehren dieser zwei Gruppen mit ihrer gesellschaftlichen Stellung verbindet und die priesterliche *Aristokratie* der Sadduzäer den *bürgerlichen* Pharisäern gegenüberstellt, bringt er einen, wie wir sagen würden, soziologischen Gesichtspunkt in seine religionsgeschichtliche Analyse. In diesem Zusammenhang scheut er sich nicht vor der Feststellung, daß die tiefere Differenz der beiden Parteien von Anfang an nicht eine religiöse, sondern eine politische und soziale gewesen sei, wie er auch schließlich die Entscheidung dieser Auseinandersetzung in dem politischen Ereignis der Zerstörung Jerusalems und der jüdischen Staatlichkeit findet.

Die Sadduzäer, welche Verwaltung und Gericht innehatten, haben biblische Vorschriften weitergebildet, so weit es die dringenden Bedürfnisse des Lebens erforderlich machten, denn auch ihre Stellung als aristokratische Klasse setzte religiös nationale Autonomie voraus. Aber jene allgemeine Erscheinung, daß in einer Minderheit, die aufgrund der Erbllichkeit Herrschaft ausübt, die Notwendigkeiten der Machterhaltung auf die Dauer stärker sind als die traditionellen Ideale, zeigte sich auch in der jüdischen Geschichte. Wann immer politische Opportunität mit der unbedingten Geltung des Religionsgesetzes in Kon-

²² S. 219.²³ S. 220 f., 223.²⁴ S. 224 ff.

flikt geriet, kam die eigentliche Kraft der Gegenwirkung von der Gegenpartei der Priesteraristokratie, den „Ausgeschiedenen“, den Pharisäern. Geiger betont in diesem Zusammenhang deren *bürgerlichen* Hintergrund, wobei vermutlich der Handwerkerberuf rabbinischer Schulhäupter gemeint ist. Während die Sadduzäer im allgemeinen wesentlich an der Routine des Tempeldienstes interessiert sind, vertreten die Pharisäer als *Demokraten* die religiöse Mündigkeit des Volkes, für das sie als Ganzes priesterliche Heiligkeit in Anspruch nehmen. Da sie aber angesichts des Bibelwortes die abgesonderte Existenz eines Priestertums nicht in Abrede zu stellen wagten, blieb für sie nichts übrig als das gesamte Volk in seiner Lebensform unter die Normen jener äußerlichen Priesterheiligung zu stellen. Dabei vermieden sie sorgsam, den Grundsatz auszusprechen, daß ihre Forderungen einem Wandel der Zeitumstände genügen sollten. Sie sahen es vielmehr als die eigentliche Aufgabe der für sie charakteristischen Schriftgelehrsamkeit an, alles, was sie verlangten, aus dem Wortlaut der Schrift herauszuholen und so zu begründen²⁵.

Eine sehr ausgesprochene Eigentümlichkeit von Geigers Buch ist die Verbindung von höherer Textkritik mit der Rekonstruktion der Sekten- oder Parteigeschichte. Seine Analyse von halachischen Texten geht von der Voraussetzung aus, daß während des Bestehens des zweiten Tempels die Sadduzäer in der Lage waren, die Ausbildung einer Gesetzesinterpretation im pharisäischen Sinn zu verlangsamen. Erst die Zerstörung des Heiligtums im Jahre 70 und der endgültige Abschluß der Epoche durch die Niederlage des Bar Kochba Aufstandes hat dem pharisäischen Rabbinismus freie Hand gegeben. Geigers Benutzung der talmudischen Literatur als historische Quelle geht von der Annahme aus, daß sich die ältere Halacha in einzelnen Bruchstücken erhalten hat, deren Sinn die Analyse des Historikers herausstellen muß. Noch wichtiger ist für Geiger der Einfluß der Parteibildung auf die Textgestaltung der Bibel²⁶. Er betont, daß die genaue Festlegung eines maßgebenden Wortlautes den vollen Sieg des pharisäischen Schriftgelehrtentums zur Voraussetzung hatte, weil erst durch deren Gesetzesexegese jeder Buchstabe der Schrift als Ausgangspunkt der Weiterbildung von Gesetz und religiösem Brauchtum wesentlich wurde. Die ältere Periode hatte keinen Anstoß an einer beträchtlichen Ausdehnung von Textabweichungen genommen, wie sie sich in der Septuaginta und den früheren aramäischen Übersetzungen erhalten haben. Geiger versuchte den Nachweis zu führen, daß in dieser Übergangszeit die Sadduzäer durch Abänderung des biblischen Wortlautes die Zaddokiten der Bibel, die Ahnen ihres priesterlichen Standes, in gesteigerter Bedeutung haben erscheinen lassen, um so ihre eigene Stellung in die klassische Zeit zurück zu projizieren.

²⁵ S. 100–106, 149 ff., 153–158; Sadduzäer und Pharisäer, S. 26. (S. D. von J. Z. W. L. Bd. II, 1863).

²⁶ Urschrift S. 97–100, 159–164.

Geiger hat sehr wohl empfunden, daß die Anlage seines Hauptwerkes, in welchem Textkritik von Bibel und Talmud und jüdische Sektengeschichte ineinander gearbeitet waren, für die Leser unübersichtlich und schwer lesbar sein mußte. Im Jahre 1865 hat er sich darüber in einem Brief an den Straßburger Orientalisten Theodor Nöldeke geäußert, dem er zur Erklärung die Entstehungsgeschichte des im Ganzen nicht vorher geplanten Werkes auseinandersetzt. Er hatte eine Geschichte der Karäer schreiben wollen. Beim Studium ihrer Lehren kam er zu der Überzeugung, daß diese Sekte eine Erneuerung der sadduzäischen Richtung darstelle, deren Erforschung er damit als eine Voraussetzung für das Verständnis ihrer späten Nachfolger erkannte. Damit waren auch die Pharisäer in die Untersuchung einbezogen, ohne die weder die Sadduzäer noch die Karäer, die gegen ihren siegreichen Traditionsbegriff rebelliert hatten, verstanden werden können. Biblische Textkritik und Scheidung der halachischen Traditionen in der talmudischen Literatur erwiesen sich als notwendig, um den Zugang zu den Dokumenten zu gewinnen, in denen sich jene große Spaltung abspiegelt hat²⁷.

Im Zusammenhang dieses Briefes an den christlichen Gelehrten hat Geiger sich nicht die Beziehung ins Bewußtsein gerufen, aus der ihm die methodische Richtung seines Buches gekommen ist. Das Programm der Textkritik, die das Ganze des Werkes beherrscht, weist deutlich auf Baur's Unternehmen, der Daterung und Echtheit neutestamentlicher Schriften nach dem Verhältnis beurteilt hatte, in dem sich Verteidigung des Gesetzes und paulinischer Antinomismus in ihnen abspiegeln. Dabei hatte er gleichzeitig diese Ergebnisse seiner Kritik benutzt, um den Prozeß des Gegensatzes und Ausgleichs dieser Parteien besser zu verstehen.

Geiger hat sich schon 1836 für die Tübinger interessiert. Sechs Jahre nach Abschluß der Urschrift beklagte er sich in seiner Zeitschrift, daß diese protestantische Theologenschule kein Verständnis für die Arbeiten jüdischer Autoren aufbringe, „die unabhängig von ihr unternommen, von selbst in Methode und Ergebnissen ihrem Verfahren auf christlichem Gebiet begegnen“. Geiger selbst hat offenbar in dieser Beziehung ein gewissermaßen neutrales Walten des Zeitgeistes gesehen²⁸. Aus dieser geistigen Nachbarschaft zu den Tübingern

²⁷ Vom 28. 8. 1865: N. Schr. V. 296.

²⁸ N. Schr. V. 89; J. Z. W. L. Bd. II, 232. Eine allgemeine Abwehr der Behauptung, daß seine moderne jüdische Theologie von seinen christlichen Zeitgenossen abhängt, steht in seiner Auseinandersetzung mit dem Neutestamentler *H. J. Holtzmann* in einem Anhang zu seinem Buch „Das Judentum und seine Geschichte“. (Ausg. 1865, Bd. II, 185–196.) – Auf die Parallele von Geiger mit den Tübingern hat schon *F. Boschwitz*, *Wellhausen, Motive und Maßstäbe seiner Geschichtsschreibung*, Marburg, 1938, hingewiesen (s. Kap. VIII, S. 263 f.). Er zieht S. 13, Anm. 16 eine Parallele zwischen Geigers Talmudkritik und der Tübinger Exegese, ohne, wie es scheint, eine Abhängigkeit Geigers anzunehmen. Daß bei der großen Verschiedenheit des Stoffes und seiner Probleme hier und dort, Geiger trotzdem berechtigt war, seine Leistung als selbständig anzusehen, scheint auch mir fraglos.

erklärt sich ein gewisser Nachklang von Hegels Denken, mit dessen System Geigers historische Konstruktionen im ganzen keinerlei Verwandtschaft zeigen. 1866 schrieb er in seiner Zeitschrift gegen Graetz, den alten Gegner aus der Breslauer Zeit, daß dessen Werk keine Geschichte, sondern nur lose Geschichten darbiere: „Ich will keinen künstlich gemachten Pragmatismus, aber ebensowenig ein ideenloses Treiben; aus der Tiefe einer in bestimmten geistigen Richtungen lebenden Gesamtheit müssen doch die Bewegungen hervorgehen“.²⁹

Geigers Wissenschaft des Judentums weist noch einen anderen Zusammenhang mit den geistigen Strömungen seiner deutschen Umwelt auf, der seine Interpretation der Vergangenheit tiefgreifend beeinflusst hat. Wenn wir bedenken, daß Geiger, wie die jüdische Reformbewegung seiner Zeit überhaupt, die Zukunft der Gemeinden und den Sinn ihrer eigenen Predigt ausschließlich als eine religiöse Aufgabe ansah³⁰, erscheint es als merkwürdig, daß er die treibenden Kräfte der von ihm in seinem Hauptwerk behandelten formativen Epoche des Judentums als politischen Konflikt zweier Klassen während einer lang hingezogenen Krisis des nationalen Daseins dargestellt hat. Diese Art der Interpretation gewinnt noch an Bedeutung, aber auch an Paradoxie, wenn wir bedenken, wie eng für Geiger die Verbindung zwischen Wissenschaft und Leben, zwischen der Arbeit am Schreibtisch und der Tätigkeit des Predigers gewesen ist. Darum kann man diesen Widerspruch nicht durch die Annahme lösen, daß Geiger als Forscher durch die aus den Quellen erarbeiteten Tatsachen zu einer Deutung gezwungen worden ist, die den religionspolitischen Absichten des Gemeinderabbiners durchaus nicht entsprach. Das ganze Lebenswerk Geigers war auf die Einheit der Grundbegriffe in Theorie und Praxis gebaut. Der Glaube an die Idee der Entwicklung, der ihm als historisches a priori in seiner Beschäftigung mit der jüdischen Vergangenheit diente, war gleichzeitig das eigentliche Prinzip seiner Tätigkeit in der Gemeinde. In dieser Hinsicht ist es charakteristisch, daß Geiger, als er die Ergebnisse des Buches in seiner Zeitschrift für Wissenschaft und Leben zusammenfaßte, die Pharisäer mit den Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts verglich. Beide Bewegungen haben die Befreiung des religiösen Lebens von partikularistischen Ansprüchen vorwärts getrieben; beide haben der Gegenwart noch etwas zu tun übrig gelassen³¹.

Aber diese Zurückführung des Gegensatzes der zwei Religionsparteien auf den Antagonismus von Klassen, die aus ihrer Lage heraus Fortschritt oder Beharrung zum Programm wählen mußten, wobei den Pharisäern die Rolle

²⁹ J. Z. W. L. Bd. IV, 1866, S. 146. *Max Wiener*, A. Geiger and the Science of Judaism, in: *Judaism, Quarterly Journal*, Bd. II, 1953, S. 41–48 betont den Abstand Geigers von Hegel.

³⁰ Diese Haltung ist das Hauptthema von *Max Wiener*, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, 1933.

³¹ Sadduzäer und Pharisäer, 1863, S. D. S. 34 (nach J. Z. W. L. Bd. II).

der bürgerlich-demokratischen Fortschrittspartei zufällt, wird verständlich aus der von der Politik beherrschten Stimmung der fünfziger Jahre, in denen das Buch entstand. Die große Enttäuschung durch den Fehlschlag der nationalen und liberalen Bewegung von 1848 hatte der Antithese von aristokratischer Selbstbehauptung und demokratischem Fortschritt den Gefühlston gegeben, den Geiger in die Behandlung seiner Probleme hineinrug. Er war, wie wir wissen, nicht der Erste, welcher die fernen Zeiten der Antike mit den Erfahrungen und Emotionen der damaligen Gegenwart in enge Verbindung brachte. Für dieses Jahrzehnt hatte ein klassisches Geschichtswerk die Brücke gebaut. Die drei Bände der Römischen Geschichte, die Theodor Mommsen zwischen 1852 und 1856 veröffentlicht hatte, schlossen ab mit dem vollen Siege Cäsars, des demokratischen Führers, der bestimmt war, eine neue Epoche zu eröffnen. Aber dieser Gegensatz einer Junkerpartei aristokratischer Selbstbehauptung und einer durch diese Herausforderung ins Feld gerufenen Volkspartei als Trägerin der Zukunft war bei Mommsen nicht nur auf die letzte Phase der Republik beschränkt. Der Gegensatz der beharrenden und der vorwärts treibenden Kräfte ist bei ihm ein wiederkehrendes Motiv an entscheidenden Wendepunkten der römischen Geschichte³².

In dieser von politischen Hoffnungen und Bestrebungen beherrschten Atmosphäre wurde für Geiger die Jerusalemer Aristokratie, die mit den Trägern des hohepriesterlichen Amtes versippt war, zu einer Optimatenpartei; ihnen gegenüber wurden die Pharisäer Männer des Volkes, denen die Zukunft gehörte. Die Tendenzkritik der Tübinger Schule hatte Geiger die Anregung gegeben, exegetische Probleme der jüdischen Literatur aus Gegensatz und Ausgleich geistiger Haltungen zu verstehen. Die fünfziger Jahre und Mommsens Werk brachten Antrieb und Vorbild, geistige Kräfte und Konflikte als politische zu begreifen.

Für Geiger und seine Gesinnungsgenossen in der jüdischen Reformbewegung versprach der Entwicklungsgedanke eine neue Lösung der Frage, vor die sich einst Mendelssohn von der Aufklärung her gestellt sah: Man konnte die sinaitische Gesetzgebung als ein Stadium betrachten, über das die Geschichte das Judentum herausführen würde. Für uns ist es klar, daß diese damals zeitnahe Deutung durch die historische Interpretation des biblischen Zeitalters nicht bestätigt werden wird. Die universale Vernunftreligion, die Geiger und seine Freunde als Wesen des Judentums predigten, bietet keinen Schlüssel zur historischen Wirklichkeit. Aber solche Einsicht ist sehr viel leichter erreichbar im Rückblick von jenseits der Epochengrenze, als sie es für die Zeitgenossen war, die im Werden des liberalen Nationalstaates eine Annäherung an ewige Menschheitsziele sahen.

³² Zur Frage des Charakters von Mommsens Römischer Geschichte: *Th. Heuss*, Mommsen und das neunzehnte Jahrhundert, 1956, S. 58–94.

III

Auf die Frage, in welcher Weise Geigers Geschichtsbild dazu dienen konnte, seine Überzeugung von der Gegenwartsaufgabe des Judentums auszusprechen und zu begründen, hat er uns seine eigene Antwort hinterlassen. Dem veröffentlichten Text liegen drei Vorlesungsreihen zugrunde, die er, beginnend mit dem biblischen Zeitalter, 1863 in Frankfurt begann und 1871 in Berlin bis zur Reformation herabführte. Seine Hörer sollten lernen, wie das moderne Judentum mit seinen Pflichten und seinen Möglichkeiten in der Geschichte verwurzelt ist; insofern ist der Band *Das Judentum und seine Geschichte* durchaus das Werk des Gemeinderabbiners. Aber dieser populärwissenschaftliche Charakter des Buches vermindert seinen Wert als Quelle für Geigers Denken nicht. Der Glaube an die Macht des Wissens im Leben gehört, wie wir sahen, zu den stärksten Antrieben seines Lebenswerkes als Gelehrter und Denker. Das universalhistorische Thema war von Herder und Hegel der deutschen Fachwissenschaft als eine richtunggebende Idee ihrer Arbeit überkommen. Für Geiger erschien diese Fragestellung in der Form, daß er das Ganze der abendländischen Geschichte als den Rahmen der jüdischen Leistung und des jüdischen Schicksals zu zeichnen hatte.

Es lag in der Natur dieser Aufgabe, daß es bei ihrer Ausführung deutlich werden mußte, in welcher Weise der Standort im Judentum von seiner Tradition und von seiner Gegenwartslage her die historische Denkform abwandelte. Man kann von vorneherein erwarten, daß die Stellung des *Christentums* in dem umfassenden Erbe, dessen Verständnis sich der Historismus zur Aufgabe gesetzt hatte, eine erhebliche Schwierigkeit für den Aufbau eines Geschichtsbildes darstellen mußte, das zugleich ein Rahmenwerk für eine moderne Theologie des *Judentums* sein wollte. Für den Protestantismus, in dessen Einflußgebiet diese Denkweise ihren Ursprung hatte, konnte die Einbeziehung der sichtbaren Kirche in das wandelbare Weltgeschehen keine Verlegenheit bedeuten, weil solche Betrachtungsweise im Kern schon in der Begründung der Reformation enthalten war. Für die katholische Welt war der Abstand merkbar größer; aber hier hatte schon das Hochmittelalter gewisse Elemente historischen Denkens hinterlassen. Die breite Berührung mit der großen Welt, welche die Stellung der Kirche und im Zusammenhang damit die Politik der Päpste mit sich brachte, hatte gelehrt, die Wandelbarkeit menschlicher Dinge als etwas Wesentliches zu betrachten. Und die Erfahrung, wie die Aufnahme des Aristotelischen Systems die Philosophie der Kirche dauernd verändert hatte, wirkte in der gleichen Richtung.

Wir wenden uns zu Geiger, um zu sehen, wie er die Weltgeschichte um seine Idee von der jüdischen Aufgabe herum aufgebaut hat. Man kann die Tendenz dieser Vorträge in die Formel der Überwindung des Mittelalters zusammenfassen, die dabei sowohl für das Judentum wie für seine Umwelt gilt. Die Freude über die Befreiung aus den Banden der dunklen Epoche, die Ableh-

nung jeder Romantik gibt den Grundton. Das Mittelalter ist die eigentlich christliche Epoche von Europa, in der die Völker durch die Kirche kräftig zusammengefaßt, aber auch im Geist gebunden sind. Der Einzelne gilt nur als Mitglied seiner Gruppe, deren Gesetze er ohne Frage oder Kritik anzunehmen hat. Es ist die Epoche, in der die Menschen hauptsächlich *zurückblicken*; die Weltgeschichte hat ihren eigentlichen Sinn mit der Menschwerdung Gottes erfüllt.

Nur die Erreichung der Anerkennung dieses Tatbestandes blieb noch als Aufgabe übrig. Keine Neuschöpfung war denkbar, das Christentum war der natürliche Feind der Wissenschaft und aller geistigen Werte, die außerhalb seines Bereiches gewachsen waren. Die Judenheit, die in solcher Welt zerstreut lebte, blieb nicht unbeeinflusst von dieser Denkrichtung. Aus der Herrschaft des traditionellen Elements wuchs der unbedingte Glaube an die Vergangenheit; dabei verlor sich jeder geschichtliche Sinn: Talmudische Diskussionen und der Lehrhausbetrieb der eigenen Zeit wurden in die fernste biblische Vergangenheit zurückprojiziert. Doch diese teilweise Anpassung an die Umwelt konnte den tiefen Gegensatz zu den wesentlichen Lehren der herrschenden Religion nicht vermindern und sollte ihn auch gar nicht verbergen. Die dadurch hervorgerufene feindliche Gegenwirkung mußte die partikularen Bestandteile des mittelalterlichen Judentums, seinen Rückzug in die Absonderung und Fremdartigkeit verstärken³³.

Seit dem dreizehnten Jahrhundert setzt im Abendland eine Abwehrbewegung gegen die Herrschaft der Kirche ein; langsam beginnt der Werdeprozeß der modernen Welt; das Christentum selber hat keinen positiven Zusammenhang mit diesem Wachstum einer neuen Welt und ihrer Bildung: „Das Christentum ist nicht modern, und die Moderne ist nicht christlich.“³⁴ Dieser Auszug aus dem Mittelalter ist dann über Humanismus und Reformation allmählich zu dem Umbruch von 1789 und zur Gegenwart weitergegangen. Für seine eigene Zeit macht Geiger das Beispiel des Staates geltend, der eben siegreich die Einigung Deutschlands zustande gebracht hat, eben weil er von jeder romantischen Bindung an die Vergangenheit frei voll den Aufgaben der Gegenwart zugewandt ist. – Die liberale Periode der Bismarckzeit war zu seinen Lebzeiten noch nicht abgelaufen. – Im Bereich der Religion kann das Judentum jedenfalls solche endgültige Absage an das Mittelalter vollziehen, denn im Gegensatz zu anderen religiösen Gemeinschaften gehören seine Wurzeln nicht dem Mittelalter an³⁵. Mit dieser Wendung erreichen wir das Ziel, auf das hin Geigers Geschichtsepochen konstruiert sind. Das jüdische Volk hat in seiner klassischen Zeit die schöpferischen Menschen der Bibel hervorgebracht, deren Geist die rationale Gotteslehre des ethischen Mono-

³³ Ausgabe 1910, S. 122, 143, 181, 184, 326, 378.

³⁴ Polemik gegen Holtzmann im Anhang der 1. Ausgabe der Vorlesungen, 1863, II, 185, 188.

³⁵ Ausgabe 1910, S. 537.

theismus entdeckte, und so die Epoche der Offenbarung darstellt. In der folgenden Periode der Tradition haben die Pharisäer die religiöse Gleichheit in der Gemeinde durch die Idee des allgemeinen Priestertums zur Geltung gebracht. Nach dieser Epoche der Religionsschöpfung eines im eigenen Lande sesshaften Volkstums kam die Zeit des Hinausgehens in die Welt im Mittelalter. Es war eine Periode der Bewährung des wesenhaften Erbes, das erhalten, aber unter dem Druck der Umwelt von einer letztlich wesensfremden und unlebendigen Tradition überdeckt wurde. Die moderne Zeit, die Schritt für Schritt dem Judentum freiere Bewegung in der Welt gewährt, muß auch zur inneren Befreiung der wesentlich jüdischen Werte führen, die in Harmonie sind mit den tiefsten Tendenzen des modernen Geistes. In dieser Zielsetzung steckt das politische Wollen des gemäßigten Liberalen, der für den Mittelweg kämpft, auf dem Ordnung und Freiheit zusammengehen, und zugleich das Programm des Reformtheologen, der durch wahre Bildung die geistige Enge des bloßen „Handelsvolkes“ überwinden will, und so das Judentum reif für die neue Gesellschaft zu machen hofft. Die Rückkehr zu der klassischen Religion der besten Zeiten des Judentums soll die feste Grundlage für die Synthese mit dem freieren geistigen Streben der Moderne schaffen, das Geiger, trotz aller politischen Schwierigkeiten, die er nicht übersieht, besonders in Deutschland als befreiende Kraft zu spüren glaubt³⁶. Das Judentum ist für Geiger eine höhere Lebensmacht, die während der Jahrhunderte des Mittelalters in gesundem Gegensatz zu den Mächten stand, welche damals das geistige Leben der Menschheit beherrschten, und die daher im neunzehnten Jahrhundert ihren Lebenstag haben wird³⁷.

Es ist sehr deutlich, daß der zugrunde liegende Religionsbegriff der Naturreligion der Aufklärungszeit noch ganz nahe steht. Er ist nicht eigentlich eine historische Größe sondern eine im Grunde zeitlose Norm, ein rationales Programm für politische und synagogale Reform. Hier liegt eine unverkennbare Schranke zwischen Geiger und allen Formen des Historismus. Weil die prophetische Religion der Bibel für ihn als Ganzes zeitlose, rationale Wahrheit war, war er im Tiefsten nicht interessiert an der Aufdeckung der nationalen und weltpolitischen Umstände, die zu ihrer Entstehung geführt haben. Und dies führt uns einen Schritt weiter. Für die historische Schule erwächst die Moderne aus mittelalterlichen Wurzeln, für Geiger entsteht sie eigentlich aus dem Nichts. Wenn er von der beginnenden Freiheitsbewegung im dreizehnten Jahrhundert gegen die Hierarchie handelt und, wie wir sahen, die Möglichkeit verneint, daß das Christentum diese Gegenkräfte aus sich entlassen habe, deutet er an, daß möglicherweise ein gewisser Einfluß durch die Existenz des Judentums ausgeübt worden sein könnte, vergleichbar vielleicht mit der Beziehung, die Humanismus und Renaissance über die spätmittelalter-

³⁶ N. S. V, 25, 36, 39. (Tagebucheintragen von 1830 f.); S. 85 (Brief v. 1835); Vorlesungen über das Judentum und seine Geschichte, Ausgabe 1910. S. 387.

³⁷ Vorl. S. 370 f.

lichen Bibelkommentare und Reuchlin mit Rabbinismus und Kabbala gehabt haben³⁸. Aber Geiger ist ein viel zu nüchterner, gewissenhafter Forscher, als daß er auf solche Vermutung einer Seitenlinie in der Entwicklung eine Geschichtskonstruktion gebaut hätte. Andererseits spielt der germanische Faktor der mittelalterlichen Entwicklung in Geigers Epochenlehre gar keine Rolle; das Griechentum steht als ein bloßer Name da. So bleibt die Moderne in Geigers Geschichtsbild ohne Ursprung; sie ist fast ebenso zeitlos rational gesehen wie der prophetische Monotheismus. Beide Begriffsgruppen hatten für ihn eine zu große Aktualität, als daß sie sich ihm der Abstände setzenden Denkform des Historikers gefügt hätten, die er auf innerjüdische Wandlungen, zu denen er größere Distanz hielt, mit beträchtlichem Erfolg anwandte.

Hinter all dem liegt die Schwierigkeit, das Judentum in ein Bild der abendländischen Kulturgeschichte organisch einzufügen, eine notwendige Voraussetzung für den Versuch, das Ganze mit dem Judentum als Mitte darzustellen, ohne die rechte Proportion preiszugeben. Der Westen hatte die biblische Grundlage des Judentums übernommen, aber als „Altes Testament“, was eine nicht gleichgültige Umwandlung bedeutete. Die nachbiblische Synagoge hat der christlichen Welt die Idee ihres Gottesdienstes gegeben; aber das Ganze des Judentums, wie es sich seit der pharisäischen Bewegung ausgeprägt hat, steht neben der werdenden Welt des Abendlandes, ohne recht eigentlich ein Element des großen Geschichtsprozesses zu werden³⁹. Das jüdische Volk im Westen hat für viele Jahrhunderte sein eigenes Dasein neben der Umwelt gehabt, bald in loserem, bald in engerem Kontakt von Mitarbeit, Druck und Abwehr. Geigers Interesse an dieser Geschichte, sein „Wir“ ist ganz auf der jüdischen Seite. Aber der Gedanke, das jüdische Sonderdasein in seiner Eigenart und begrenzten Wirkungsmöglichkeit darzustellen, mußte ihm fernliegen. Im Grunde war auch seine weltgeschichtliche Behandlung des Judentums noch eine Antwort auf die Kritik der Aufklärung von deren eigenen Voraussetzungen aus. Daß für ihn und seine Freunde Mendelssohns Barriere gegenüber dem zeitgenössischen Rationalismus, die Bindung durch die sinaitische Gesetzgebung, ihre volle Wirksamkeit verloren hatte, erleichterte die Durchführung einer solchen Haltung. Aber diese geistige Voraussetzung beschränkte notwendigerweise sein Blickfeld als Historiker. Das gilt nicht nur von seiner Beziehung zu der jüdischen Seite seines Themas. Wie wir sahen, blieb der Prozeß, in dem sich der europäische Geist in Beharrung und Abwandlung gebildet hat, eigentlich außerhalb seiner Fragestellung. Für ihn stand fest, daß der wesentliche Kulturgehalt im Judentum wie in der nichtjüdischen Welt der gleiche ist, oder es wenigstens werden soll in Erfüllung einer *überzeitlichen* Ordnung.

Aus dieser der *Weltgeschichte* gegenüber ahistorischen Einstellung konnte er die klaffenden Lücken übersehen, die seine Konstruktion ließ. Es ist daher leicht, in der gewandelten Atmosphäre von heute die Schwächen seiner Deutung festzustellen. Aber bei einer zusammenfassenden Beurteilung sollte man

³⁸ S. 504, 519 f.

³⁹ Vgl. Kap. VII, S. 235.

nicht vergessen, wie wichtig das Nachleben von Elementen der Aufklärung im neunzehnten Jahrhundert für die Rückkehr der Außenseiter in alle Bereiche der Zivilisation gewesen ist. Darum war es damals ein dringendes geistiges Bedürfnis, die einst so heiß bestrittene Übereinstimmung des jüdischen Erbes mit dieser Richtung des europäischen Geistes nachzuweisen.

Ein solches Argument hatte, wie Max Wiener ausführlich gezeigt hat, im Grunde einen politischen Charakter. Das neunzehnte Jahrhundert, besonders in seiner zweiten Hälfte, verfügte über keine unverbrauchten religiösen Antriebe, die das Judentum bei seinem lange hingezögerten Austritt aus dem Mittelalter hätte aufnehmen und umbilden können. Die eigentliche Lebendigkeit der Zeit lag in der Politik. Aus diesem Zusammenhang wird es verständlich, daß Geiger, obwohl er dem zeitgenössischen Judentum einen ausschließlich religiösen Gehalt geben wollte, in seiner wichtigsten historischen Interpretation die Pharisäer als demokratische Nationalpartei verstand, um sie so in ihrer Haltung als Ausgangsstellung für eine moderne Entwicklung positiv werten zu können.

IV

Auch für einen anderen Aspekt der Wissenschaft des Judentums, wie sie sich in Deutschland entwickelt hat, ist Max Wieners „Religion der Emanzipationszeit“, gerade weil dieses Werk unter dem Schatten des kommenden Umsturzes dieser Welt geschrieben wurde, von bleibender Bedeutung. Hier stellt der Berliner Rabbiner bei der Behandlung seines Vorgängers, dem er bei allem Wandel der Epochen und Anschauungen in seiner Verbindung von Kanzel und Katheder nicht so ganz unähnlich war, eine wichtige Frage: Warum hat Geiger an der Erforschung der voralexilischen Religions- und Literaturgeschichte nicht ernsthaft teilgenommen?⁴⁰

Die Begrenzung seines tätigen Interesses auf die nachexilische Zeit und die Entwicklung der Halacha ist deshalb auffallend, weil er in seiner Gemeindearbeit als Prediger mehr und mehr die prophetische Verkündung als Grundtext wählte. Wiener nimmt an, daß seine ursprüngliche Schulung im Talmud, trotz seiner früh sich regenden Kritik, die Richtung seiner Forschung lebenslang beeinflusst hat. Diese Erklärung ist unzweifelhaft richtig, soweit sie geht. Es bleibt aber eine offene Frage, ob sie die Zurückhaltung eines Führers der jüdischen Reformbewegung, zu dessen Lebzeiten De Wette, Vatke und Graf aufregende Thesen über die Entstehung der Bibel veröffentlichten, wirklich verständlich macht.

Geiger hat diese Theorien und ihre Bedeutung für seine eigene Idee einer Entwicklung im Judentum keineswegs übersehen. Ganz am Ende seines Lebens hat er in einem Brief an Nöldeke auseinandergesetzt, daß die historische Kritik biblischer Quellen, besonders soweit der Pentateuch in Betracht komme,

⁴⁰ Jüd. Religion im. Z. A. d. Emanzipation S. 252 f.

noch sehr weit davon entfernt sei, zuverlässige Ergebnisse zu liefern. Er schloß mit der Hoffnung, daß er selber im Laufe der Zeit noch einiges zur Förderung dieser Studien beitragen werde⁴¹. Diese Bemerkung in einem Brief an einen christlichen Professor stellt offenbar eine vorsichtige Umschreibung des eigentlichen Gegenstandes der Kritik dar, daß nämlich ein für das Judentum wichtiger Wissenszweig ausschließlich in protestantischen Händen lag. Wissenschaftstheoretisch konnte Geiger eine Trennung der Religionswissenschaft nach dem Bekenntnis kaum vertreten. Er wollte, wie er einmal schrieb, keine Gelehrsamkeit jüdischen Gepräges. Er definierte Wissenschaft als Ertrag „der gesamten geistigen Entwicklung der Menschheit, die sich immer mehr von einzelnen zeitlichen und volkstümlichen Einseitigkeiten zu befreien sucht“. Von diesem Gesichtspunkt aus sind Christentum und Judentum Faktoren, die in einer besonderen Weise auf diesen universalgeschichtlichen Prozeß einwirken; dem letzten Ziel geistigen Strebens müssen sie beide untergeordnet bleiben. Zur Beantwortung der Frage, welche von diesen historischen Kräften die Menschheitsaufgabe am meisten gefördert hat, gibt es keine *objektiven* Maßstäbe; sie bleibt vom Standort des Beurteilers abhängig⁴². Im Bereiche solcher Subjektivität ist Geiger bereit, das Nebeneinander einer christlichen und einer jüdischen Wissenschaft anzuerkennen. Man kann in dieser Ausführung einen Versuch Geigers sehen, seinen Abstand von der Bibelkritik protestantischer Theologen in einer Weise auszudrücken, die das Ideal einer für alle verbindlichen Wissenschaft bestehen läßt. Aber daneben stehen andere Formulierungen, in denen die besondere Beziehung von Judentum und Bibel mit starkem Gefühlston als Voraussetzung einer wahren Exegese zum Ausdruck gebracht wird: Die Bibelwissenschaft der Christen, deren Verdienste nicht geleugnet werden können, wird ihrer Natur nach ein Element der Willkür nicht überwinden, weil ihr kritisches Bemühen sich auf fremdem Grund bewegen muß. Dagegen wird die Synagoge imstande sein, in voller Vertrautheit mit dem Stoff das Werk zu sicheren Ergebnissen zu führen, wenn sie erst die Freiheit gewonnen haben wird, die das volle wissenschaftliche Bewußtsein verleiht. Erst dann wird das moderne Judentum die geistige Höhe erreicht haben, die der hebräisch-arabischen Kultur in ihrer Blütezeit eigen war⁴³.

Auch nach solchen Erklärungen bleibt die Frage unbeantwortet, warum Geiger mit seinem großen Interesse an der Aufgabe und seiner Arbeitskraft nicht ernsthaft versucht hat, die Richtung zu diesem Ziel zu weisen. Dabei war er sich vollkommen bewußt, daß ein Hauptproblem seiner eigenen For-

⁴¹ N. S. V, 364 Der Brief ist am 13. Juli 1874 geschrieben. Geiger starb plötzlich am 23. Okt. desselben Jahres.

⁴² N. S. V, 301 f. an Nöldeke, Dez. 1865.

⁴³ W. Z. f. j. Th. Bd. VI, 1845, S. 114. Den Gegensatz zwischen Bibeltext und talmudischer Schriftauslegung hatte Geiger kurz vorher betont, ebendort Bd. V, 53–81; 234–259; dazu G. Klein in: L. Geiger, Abr. Geiger, S. 298.

sung, der Abstand zwischen biblischem und talmudischem Denken, nicht wirklich abschließend bearbeitet werden konnte ohne Behandlung der vor-exilischen Periode mit der gleichen Methode kritischer Analyse, mit der er die Schichten der späteren halachischen Literatur geschieden hatte.

Es liegt nahe, die eigentliche Antwort auf Max Wieners Frage in der gleichen Richtung zu suchen, aus der Mendelssohns Ablehnung der Idee Lessings von einer Erziehungsgeschichte der Menschheit kam. Das Geschichtsdenken des neunzehnten Jahrhunderts hatte eine mittelalterliche Wurzel in der kirchlichen Anschauung, daß das Neue Testament die Botschaft des Alten in einem veränderten Geist weiterführt. Das traditionelle Judentum dagegen hat viele Jahrhunderte überdauert mit dem Glauben an die einmalige Offenbarung am Sinai, zu der alles Folgende nur Erklärung ist. Geiger hatte demgegenüber den Entwicklungsgedanken für einen wichtigen Zeitraum der jüdischen Geschichte als Mittel der Deutung herangezogen. Das schloß für ihn als praktischen Theologen die Möglichkeit ein, daß am Ziel des Weges wieder eine Rückkehr zu dem in Aussicht stand, was ihm immer das Wesentliche der mosaischen Offenbarung bedeutet hatte. Er konnte auf diese Weise eine Unterscheidung zwischen Kern und Schale in der Sinaigesetzgebung machen, weil er den überlieferten Begriff der Offenbarung vom Himmel als die Naturreligion der Vernunft verstand, die so ein Erbe des jüdischen Volkes an die Welt darstellte. Sein Gefühl wehrte sich gegen den Gedanken, daß das Abstände setzende historische Denken dem Heiligtum des biblischen Altertums, zwar vielleicht die Größe lassen, es aber als Gestaltung einer fremden Frühzeit von der Welt des modernen Menschen abrücken würde. Dagegen bot die Religions-theorie der Aufklärung, wenn man sie, nicht ohne eine gewisse Paradoxie, als *jüdische* Geschichtsphilosophie aufnahm, die Möglichkeit, etwas von der traditionellen Idee der wesentlichen Unabänderlichkeit der biblischen Botschaft im Judentum zu bewahren. Dieser Bedeutungswandel der Aufklärung im Reformjudentum führt uns vielleicht eine Schicht tiefer in die Verursachung der Grenze zwischen Geiger und dem historischen Denken seiner Umwelt hinein als die soziologische Voraussetzung der Emanzipation und das vorherrschende Zeitinteresse an Politik, auf die wir zuerst trafen.

V

Es ist die Eigentümlichkeit Geigers, daß er die im frühen neunzehnten Jahrhundert erwachsenen Methoden historischer Forschung in den Dienst einer Deutung des Judentums stellte, die im wesentlichen durch Ideen der Aufklärung bestimmt blieb. In dieser Beziehung stand sein Breslauer Gegner, der nationale Geschichtsschreiber Heinrich Graetz (1817–1891), den Umweltstendenzen im Zeitalter der Restauration näher, wenn er dem Rationalismus der Reformen das Bild des historischen Judentums gegenüberstellen wollte. Im Zusammenhang unseres Themas entsteht hier die Frage, welche

Motive historischen Denkens er für diese Aufgabe benutzte, und wie er sie dafür anpaßte.

Seine bedeutende Erstlingsschrift, „Gnosticismus und Judenthum“, die er 1846 veröffentlichte, weist auf den Einfluß der Tübinger Schule, auf den wir auch bei Geiger trafen. Das Buch hat eine Widmung, die wie ein Programm lautet: „S. Ehrwürden, dem Herrn Landrabbiner Samson Raphael Hirsch, dem geistvollen Kämpfer für ein geschichtliches Judentum in Liebe und Dankbarkeit...“ Im Text wird neben Baur auch Neander erwähnt, als ein Gelehrter, der die chaotische Überlieferung gnostischer Lehren in übersichtliche Ordnung gebracht habe. Als seine besondere Leistung wird dabei auf seine Unterscheidung zwischen jüdisch und christlich bedingter Gnosis hingewiesen. Graetz hat auch später, als er in seiner Geschichte der Juden das Urchristentum behandelte, dessen historische Interpretation durch Baur und seine Schüler als eine „glänzende Seite des deutschen Geistes“ bezeichnet⁴⁴. Ein solches friedliches Nebeneinander der Gegensätze wie in der Widmung und dem Inhalt seines ersten Buches wäre aber zehn Jahre später schwerlich möglich gewesen.

Der junge Graetz will diese Anregungen aus dem Bereich der protestantischen Kathedertheologie dazu benutzen, um die bisherige hauptsächlich literargeschichtlich gerichtete Arbeit der jungen Wissenschaft des Judentums durch eine die dogmatischen Gehalte des Judentums behandelnde Untersuchung zu ergänzen. Er betont in diesem Zusammenhang, daß gerade die Entfaltung des jüdischen Lehrbegriffs als Antwort auf das Eindringen fremder Glaubenselemente die Stellung des Judentums in der Weltgeschichte besonders gut definiere. Durch solche Bemühungen soll der geistige Kern freigelegt werden, der durch „mittelalterliches Mißgeschick“ mit einer „abstoßenden Schale“ umgeben und so unkenntlich geworden ist⁴⁵. Man sieht an diesem Programm, daß Graetz, ebensowenig wie Geiger oder auch Zunz, die praktischen Aufgaben der Emanzipationszeit bei seinen Forschungsaufgaben aus den Augen verloren hat. Das Programm des Kulturvereins, an dessen Ausarbeitung Zunz einen wichtigen Anteil genommen hatte, ist für die nächste Generation wirksamer geworden als es für den ursprünglichen Kreis hatte sein können⁴⁶.

Diese Einleitung vergißt aber auch die innerjüdischen Gegner nicht, die ihrem Willen zur Einordnung des Väterglaubens in die zeitgenössische Vorstellungswelt ohne Rücksicht auf dessen historische Wirklichkeit nachgegeben

⁴⁴ H. Graetz, *Geschichte der Juden*, III,1, 282, Anm. 3; *Gnosticismus und Judenthum*, 1846, S. 4. Die neueste Behandlung seiner Welt: *Das Breslauer Seminar, Gedächtnisschrift*, hrsg. von Guido Kisch, 1963. Siehe besonders E. J. Cohn, S. 187–204, Max Grunwald, S. 308–313, Kurt Wilhelm, S. 336–338.

⁴⁵ *Gnosticismus und Judenthum*, Vorwort, S. V.

⁴⁶ S. Ucko, *Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums (Motive des Kulturvereins von 1819)* in: *Ztsch. f. d. Gesch. d. Judentums in Deutschland*, Bd. V, 1–34.

haben. Auch der Gnostizismus ist für Graetz eine Zeitströmung, der das damalige Judentum angepaßt werden sollte. Dem Dualismus der antiken Modeströmung entspricht der Pantheismus der Moderne; in diesem Sinn ist der Gnostizismus ein Spiegelbild der Gegenwart. Diese Einstellung hat Graetz in der Überzeugung bestärkt, daß die in jüdischer und christlicher Polemik enthaltenen Fragmente gnostischer Lehrmeinungen ein System metaphysischer Spekulation repräsentieren, das für die Zeit des Kaisers Hadrian dem entsprach, was Stoizismus und Epikuräertum für die hellenistische Periode geleistet hatten⁴⁷.

Gerade die judaistische Richtung des Urchristentums, die im Gegensatz zum Paulinismus an der Geltung des Gesetzes festhielt und breite Kontakte mit ihrer ursprünglichen Gemeinschaft hatte, machte für ihre Religionstheorie starke Anleihen beim Gnostizismus⁴⁸. Graetz' Absicht ist, aus einzelnen Stellen der Literatur des tanaitischen Zeitalters, die Abwehr des Judentums gegenüber der Gefahr der Überfremdung darzustellen. Rabbi Akiba ist als die entscheidende Figur in dieser Selbstbehauptung gezeichnet. Seine gegen den Dualismus gerichtete Formel in den Sprüchen der Väter bezeichnet die kritischen Punkte, an denen die Zeitströmung in den jüdischen Bereich einzudringen drohte: Gegen die gnostische Lehre vom Weltprozeß behauptete Akiba das Walten einer göttlichen Vorsehung, die keinen Gegensatz von Güte und Gerechtigkeit in der Attributenlehre zuläßt und damit keinen Unterschied zwischen Gott und Weltenschöpfer. Der Mensch behält die Freiheit des Handelns, auf der sein wahres Verdienst beruht, im Gegensatz zu einer Idee der Erlösung, die eine übernatürliche Erkenntnis zur Voraussetzung hat.

Auf derselben Linie liegt das Akiba zugeschriebene Verbot, die spekulative Auslegung der Schöpfungsgeschichte und des beim Propheten Ezechiel beschriebenen Wagens den Ungebildeten vorzutragen; eine weitere Verbreitung gnostischer Ideen und gleichzeitig der Einfluß des judenchristlichen Schrifttums sollte verhindert werden⁴⁹.

Die Selbsterhaltung des jüdischen Monotheismus durch Gesetzeslehrer, die die geistigen Strömungen ihrer Umwelt mit wachsamem Interesse beobachteten, ist das eigentliche Thema des jungen Graetz. Das Ergebnis entspricht seiner konservativen Tendenz. Sein Werk ist keine Vorarbeit für eine Dogmengeschichte des Judentums geworden. Im Gegensatz zu ihm hatte sich Geiger bei seinen Untersuchungen über das Pharisäertum näher an die protestantische Entwicklungslehre der Tübinger gehalten, die dann im letzten Viertel des Jahrhunderts bei Adolph Harnack aus diesem Kampf gegen die Gnosis die Großkirche und ihre Lehre hervorgehen ließ. Demgegenüber wollte

⁴⁷ Gnosticismus, S. 2-5.

⁴⁸ Ebendort S. 22, 29. Vgl. *H. J. Schöps*, Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis, 1956; *Jean Daniélou*, *The Theology of Jewish Christianity*, 1966.

⁴⁹ S. 89-99.

Graetz an einem klassischen Beispiel darstellen, wie der zeitlose Gehalt des Judentums gegen eine einflußreiche Zeitströmung verteidigt worden ist. Als am Beginn des neuen Jahrhunderts, hauptsächlich durch religionsgeschichtliche Arbeiten von Altphilologen das Interesse an der synkretistischen Spekulation der nach-hellenistischen Epoche wiederbelebt wurde, hat Leo Baeck in seinen Midraschforschungen die Fragestellungen von Graetz und Manuel Joel wiederaufgenommen. Dabei hatte er ein stärkeres Gefühl des Abstandes, der zwischen seiner jüdischen Theologie und der Denkweise der religionsgeschichtlichen Schule bestand, als es in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts möglich gewesen war⁵⁰.

VI

Graetz hatte keinen Zweifel, daß das Prinzip des „historischen Judentums“ das Mittel gegen jene abstrakte Auffassung darbot, die er mit seiner Wissenschaft bekämpfen wollte. In dem gleichen Jahr 1846 wie die Schrift über Judentum und Gnostizismus veröffentlichte er vier Zeitschriftenartikel, die eine Skizze des Verlaufs der jüdischen Geschichte darstellen und so ein Programm der künftigen Lebensarbeit umreißen⁵¹. Der Inhalt der ganzen Arbeit ist ein Versuch, das Wesen des Juden in der Folge seiner Epochen zu erfassen und so über die Einseitigkeit der bisherigen Interpretationen mit ihren kontradiktorischen Gegensätzen hinauszukommen. In der einleitenden kurzen Übersicht über die Ideen seiner Vorgänger, deren Parteiansichten er durch seine Fragestellung aufheben möchte, findet sich auch ein kurzer Hinweis auf die Definition des Judentums als unbedingter Gehorsam gegenüber der sinaitischen Offenbarung, wie Samson Raphael Hirsch sie erneuert hatte. Das Bekenntnis rückhaltloser Zustimmung, mit dem Graetz zehn Jahre früher die „Neunzehn Briefe über das Judentum“ für sich als bindende Richtschnur anerkannt hatte, war am Ende seiner akademischen Studien in Breslau in dieser Form für ihn nicht mehr gültig. Der Respekt ist noch geblieben, wie die Widmung der Schrift über die Gnosis zeigt, aber die Gefolgschaft ist dem Gefühl eines gewissen Abstands gewichen⁵².

Aber die Ideenwelt, die er durch die neue Betrachtungsweise entwurzeln wollte, sah Graetz in jenen Deutungen, durch die das Judentum in eine Doktrin verwandelt wurde, über deren Verhältnis zu zeitgenössischen Systemen

⁵⁰ Ich hoffe bald auf diesen Zusammenhang zwischen Baeck und der Breslauer historischen Schule genauer eingehen zu können.

⁵¹ Die Konstruktion der jüdischen Geschichte, eine Skizze. Der ursprüngliche Abdruck war mir nicht zugänglich. Zeitschr. f. d. religiösen Interessen des Judentums, Jahrg. 3, 1846, S. 81–97, 121–132, 361–381, 413–421. Ich zitiere nach dem von *Ludwig Feuchtwanger* herausgegebenen Neudruck, Schockenbücher 59, 1936, mit Anmerkungen, Bibliographie und einer wohlhabgewogenen Würdigung.

⁵² Graetz, Brief an Hirsch vom 15. Dez. 1836, bei Feuchtwanger S. 99.

der Philosophie man diskutieren konnte. Abraham Geigers Breslauer Wirksamkeit hatte den jungen Graetz als Publizisten auf den Plan gerufen im Widerspruch gegen dessen Predigt des Judentums als moderne Vernunftreligion. Damals war er sich bewußt geworden, daß diese Anpassung an die geistige und gesellschaftliche Situation das Gefüge der von ihm lebendig gefühlten Gemeinschaft auflöste, deren Eigenart und Charakter durch viele Generationen hindurch aufgebaut und erhalten worden war. Graetz hatte von den Tübinger Theologen für seine Dissertation fachwissenschaftliche Anregung empfangen. Seine Stellungnahme zur Reformbewegung brachte ihn unter den Einfluß der *deutschen historischen Schule*, die damals in politischer Geschichtsschreibung und Gesetzgebung eine konservative Richtung vertrat.

S. Baron hat schon in seinem Jubiläumsaufsatz von 1917 darauf hingewiesen, daß die Arbeit des jungen Graetz von 1846 in der Nachbarschaft zu Ranke gesehen werden muß⁵³. Beide wollen die Ideen, die in Theorie und Praxis den Weg weisen sollen, aus dem Gang der Geschichte ablesen. Beide stehen in bewußtem Gegensatz zu den Anschauungen, die die Gestaltung der Gegenwart auf irgendeine Metaphysik der Vernunftwahrheiten gründen wollen. Baron schränkt aber diese Verwandtschaft der geistigen Haltung durch die Bemerkung ein, daß Ranke zu allen Zeiten seine Wissenschaft als *Universalgeschichte* gesehen habe, während Graetz sein Denken und Forschen in den Dienst der nationalen Sache gestellt habe⁵⁴. Das ist offensichtlich richtig, wenn wir die Themenwahl der beiden vergleichen. Auch das schriftstellerische Temperament, das hier und dort die Feder führt, mag zu solcher Gegenüberstellung einladen. Ranke spricht als Sachwalter deutschen Geistes und deutscher Politik mit ruhiger, fast leiser Stimme; es fehlt ihm, wie wir sahen, die Absicht, seine Leser in bestimmter Richtung zur Tat zu drängen. Aber darum bleibt, gerade für unsere Fragestellung seines Einflusses auf den jungen Graetz, doch entscheidend, daß die von ihm gesuchte „Mär der Weltgeschichte“ sich für ihn in dem Mit- und Gegeneinander der *Nationen* abspielt. Die Ideen, die für Ranke als Bindeglied zwischen der Geschichtswelt und der göttlichen Vorsehung wichtig waren, drückten sich für ihn in den Tendenzen aus, die der Verfassung und Lebensform der großen europäischen Nationen ihren Charakter gegeben haben. Von diesem Standpunkt aus war für ihn das Programm der deutschen Linken, das nach der Pariser Julirevolution die liberale französische Verfassung als Modell für die Lösung der deutschen Probleme gebrauchen wollte, als geschichtswidrig unannehmbar. Darum konnte er in den dreißiger Jahren als Publizist der preußischen Regierung für den konservativen Fortschritt eintreten. In diesem Sinne sollte sein Aufsatz über „Die großen Mächte“ dem gebildeten Leser beweisen, daß die Eigentümlichkeiten der europäischen Nationen zu tief verwurzelt seien, als daß

⁵³ Graetzens Geschichtsschreibung. M. G. W. J. 62, 1918, S. 5–15.

⁵⁴ S. Baron, ebendort S. 8.

ein Volk von dem anderen Verfassung oder gar Revolutionsergebnisse übernehmen könnte⁵⁵.

In genauer Parallele zu diesem Gedankenkreis wollte Graetz mit seiner Konstruktion der jüdischen Geschichte nachzuweisen, daß ein revolutionärer Gestaltenwandel den Charakter des Judentums zerstören würde, und daß für das Fortleben in der modernen Welt ein solcher Eingriff ganz unnötig sei. Der Rationalismus der jüdischen Reformpartei hatte dieselbe Bedeutung für Graetz wie das Programm einer radikalen Verfassungsänderung für Ranke. Beide wollen für ihren Bereich organisches Wachstum, das die Vergangenheit in Gegenwart und Zukunft fortleben läßt. Auch die Art, in der Ranke den Glauben von Reformation und Gegenreformation als Motiv der staatlichen Entwicklung herausgearbeitet hat, mag Graetz als Bestätigung seiner eigenen Feststellung vorgeschwebt haben, wenn er das Nebeneinander von Religion und Politik als der beiden Mittelpunkte judentümlichen Lebens kennzeichnet.

Graetz spricht es am Schluß seiner Schrift von 1846 aus, daß eine objektive Geschichtsbetrachtung, die alle Seiten des Lebens zu ihrem Gegenstand macht, der beste Sachwalter für die jüdischen Interessen sein würde. Aber er fühlt sich im Augenblick des Schreibens noch nicht imstande, diesen Weg der Zukunft einzuschlagen⁵⁶. Er überträgt Rankes *Tendenz*, seine Verteidigung des Bestehenden und seine Abwehr der radikalen Kritiker auf den eigenen Bereich. Aber Gehalt und Form seiner Konstruktion der jüdischen Geschichte stammen deutlich aus Hegels Schule.

Die Konstruktion der jüdischen Geschichte, die der junge Graetz als Wegweiser für seine kommende Arbeit entworfen hat, geht überall von der Voraussetzung aus, daß es sich im Ganzen und im Einzelnen seines Themas um die eine bestimmte Idee handelt, die hinter allen Erscheinungen des durch Jahrtausende reichenden Ablaufs sichtbar gemacht werden kann. Auch die „scheinbaren Irrgänge des Zufälligen“ können als Abschnitte dieses Prozesses, durch den der Grundbegriff des Judentums sich in konkrete Gestalten umgesetzt hat, aufgefaßt werden. Dabei bleibt für Graetz diese Idee, die Herrschaft des Geistes über die Natur, die von der sinaitischen Offenbarung her alle judentümlichen Werte hervorbringt, von Anfang an identisch; sie steht oberhalb der Geschichte. Schon mit diesem Ansatzpunkt ist der Abstand von Ranke klar bezeichnet. Der Historiker der romanisch-germanischen Völker sah die Ideen, die ihm seinen großen Gegenstand verständlich und darüber hinaus zu einer Hieroglyphe der göttlichen Vorsehung machten, aus dem Gang der Ereignisse erwachsen. Politische Entscheidungen haben die großen Komplexe Christentum, Antike und Germanentum in verschiedenartigen Kombinationen zusammengebracht. Die so entstandenen Formenwelten haben das Schicksal ihrer Nationen für Jahrhunderte bestimmt, ohne daß Ranke

⁵⁵ „Das politische Gespräch“ S. W. Bd. 49–50, 314–339 ist Rankes wichtigste theoretische Schrift aus dieser Zeit seiner Publizistik.

⁵⁶ Konstruktion S. 95 f.

diese entscheidenden Tendenzen als Begriffe definiert oder als historisches Apriori der Entwicklung einander gegenübergestellt hätte.

Das liegt anders bei Hegel. Seine Geschichtsphilosophie läßt sich, besonders bei einem Blick aufs Ganze, der den Reichtum an konkreten Einzelheiten beiseite lassen kann, als eine Folge von Ideen verstehen. Jede einzelne bestimmt den geistigen Bereich des Volkes oder der Völkergruppe, die jeweils als ihr Träger berufen ist. Diese Ideen brauchen letztlich keine historische Erklärung, weil sie ihrem Wesen nach aus der metaphysischen Sphäre des absoluten Geistes stammen. Bei Hegel vollzieht sich jede Stufe der Verwirklichung des Geistes in drei Stadien der nationalen Entwicklung. Graetz wendet dieses Schema auf die jüdische Geschichte an⁵⁷. Jede der beiden älteren Epochen vertritt eins der Elemente, die zusammen das Wesen des Judentums ausmachen. Die vorexilische Zeit vertritt wesentlich das politische und soziale Dasein, die Sphäre, in der sich die sinaitische Ordnung verwirklichen soll; die Jahrhunderte nach der Rückkehr dienen der Pflege des religiösen Lebens. Die dritte Periode, die von der Zerstörung des zweiten Tempels in die Gegenwart reicht – der Mangel an chronologischer Proportion verrät die Herkunft des Einteilungsschemas aus einem fremden Sachbereich – wird als Zeit der Reflexion über das Wesen des judentümlichen Daseins definiert. Der Abschluß der aktiven Beteiligung an den Welthändeln hat Kräfte frei gemacht, die nun nach Innen gewandt der Gemeinschaft ihr theoretisches Selbstbewußtsein schaffen. Die Zerstreuung in alle Welt dient diesem Zweck durch die Ermöglichung der Kontakte mit fremden Geistesschöpfungen, die in den Dienst dieses Prozesses gezogen werden können, wie Aristoteles' System in der arabischen Welt. Als Gegengewicht gegen diese kosmopolitische Tendenz dient die Ausbildung der Gesetzeswissenschaft durch die Lehrer der talmudischen Literatur: sie schaffen die geistige Grundlage einer Disziplin, die den nationalen Zusammenhalt fördert⁵⁸. Es ist deutlich, daß nicht nur die Dialektik des Dreierschemas sondern auch besonders die Charakterisierung der dritten Periode als Zeitalter der sich selbst verstehenden Intelligenz nicht ohne Hegels Philosophie denkbar gewesen wäre.

Dabei scheint dieser Einfluß der Berliner Geschichtsphilosophie in einem gewissen Widerspruch zu der Hauptabsicht des werdenden Historikers zu stehen. Wir sahen, wie sich seine Einleitung gegen jene Interpretation des Judentums richtet, die durch Angleichung oder Gegensatz ihren Gegenstand von den Gesichtspunkten der die Gegenwart beherrschenden Systeme aus betrachtet. Graetz bestritt, daß auf diese Weise ein volles und daher gültiges Bild gewonnen werden könne. Demgegenüber verspricht sich Graetz von der Betrachtung des Geschichtsablaufs eine Einsicht in die Totalität judentümlichen Daseins. Er scheint am Ende selbst gefühlt zu haben, daß sein Programmwurf, zumal die Betonung der Lehrentwicklung als das Kenn-

⁵⁷ Ebendort S. 22, 38, 48, 50 f., 95 f.

⁵⁸ S. 58–60.

zeichen der letzten 1800 Jahre, seiner eigenen Absicht nicht ganz gerecht werden konnte. Der schon erwähnte Hinweis am Ende, daß eine geschichtliche Betrachtung aller Seiten der jüdischen Existenz eine Aufgabe sei, die erst die Zukunft erreichbar machen würde, scheint auf eine gewisse Selbstkritik zu deuten. Es ergibt sich die Frage, warum Graetz für seine Darstellung des jüdischen Religionsvolkes diese dialektische Form gewählt hat, die ihn gegen seine eigentliche Absicht in der Nähe des Spätidealismus festhielt, während in der deutschen Umwelt die historischen Studien sich mehr realistischen und konkreten Fragestellungen zuwandten.

Die als Abschluß seiner akademischen Studien verfaßte Monographie über Judentum und Gnostizismus gibt vielleicht den ersten Anhaltspunkt. Die von Hegel beeinflusste Dogmengeschichte der Tübinger Schule hatte ihn bei dieser bedeutenden Anfängerarbeit dazu veranlaßt, die talmudische Literatur als Quelle für die doktrinellen Auseinandersetzungen auszuwerten, in der das Judentum seine Eigenart gegen die gnostische Strömung in seiner Umwelt behauptete. In dem geschichtsphilosophischen Versuch beginnt die dritte, die reflektive Phase des Judentums mit der philosophischen Haggada, deren Entstehung dort aus der Abwehr gegen die griechische Philosophie, das Christentum und den „überall hereinbrechenden Gnostizismus“ abgeleitet wird⁵⁹. Eine Bemerkung von Graetz über den Mangel an Gegenwart im Judentum, das zwischen Vergangenheit und Zukunft sein Leben führt, zeigt ihn ganz in der Nähe des Gfrörer der dreißiger Jahre, das heißt im Bereich der Tübinger Schule⁶⁰.

Graetz selbst hat am Ende seiner Skizze kurz von der Bedeutung gesprochen, die Hegels Darstellung des Judentums als Teil der orientalischen Religionsgeschichte für ihn gehabt hat. Er ist die Wege des Philosophen gegangen, um in Antwort auf diese Herausforderung zu zeigen, daß die berühmte Methode, sachentsprechend angewandt, zu Resultaten führen kann, die dem Judentum gerecht werden. In diesem Zusammenhang erwähnt Graetz seinen Breslauer Professor der Philosophie, den Hegelianer C. J. Braniß (1792–1873), als einen Denker, der wenigstens dem antiken Judentum gerechter geworden sei als sein Meister. Er hatte dem hebräischen Glauben, neben den klassischen Vertretern des Heidentums einerseits und dem Christentum andererseits, eine selbständige Rolle als Verfechter der freien Geistigkeit gegenüber dem Glauben an die Naturgebundenheit zugewiesen⁶¹. Schon zu Beginn seiner akademischen Laufbahn hat Braniß in einer Schrift über Schleiermachers Glaubenslehre die christliche Doktrin von der menschlichen Erlösung in Jesus so erklärt,

⁵⁹ S. 62.

⁶⁰ S. 18 f.: so ringt das Judentum nach einer Gegenwart, die ihm fehlt, und im Bewußtsein dieser wenig entsprechenden Wirklichkeit rückwärts nach Sinais Flammenbusch und vorwärts auf das Zeitenideal der Propheten... dazu vgl. *A. Gfrörer*, *Gesch. d. Urchristentums* I,1, S. 197. Siehe Kap. III, S. 106 f.

⁶¹ Konstruktion S. 94.

daß von diesem eine neue Kraft ausgegangen sei, den Geist von den Hemmungen durch die Natur mehr und mehr zu befreien und ihn so zu der das Dasein beherrschenden Macht zu erheben. Auf diese Weise wird das Gottesbewußtsein der Menschheit ganz und gar aus dem Bereich der Sinnlichkeit herausgehoben. Die Formel, die für Graetz das Wesen des Judentums treffender umschreibt als der Begriff des Monotheismus, ist die Überwindung des Natürlichen durch das Geistige, weil durch sie die Verbindung des Religiösen mit einer das staatliche und gesellschaftliche Leben regelnden Gesetzgebung ihren Sinn bekommt. Jede Verehrung des Naturwesens als solches muß zurückgedrängt werden, weil es eine Konzession an das Heidnische darstellt⁶². Man sieht, daß Graetz die Grundbegriffe Geist und Natur, die bei ihm, wie in der idealistischen Spekulation seiner Umwelt, eine wichtige Rolle in der Geschichtskonstruktion spielen, in einer Sinnggebung übernommen hat, die durch seinen Breslauer Lehrer aus der Hegelschule für dessen liberales Christentum vorgeformt worden war. Man kann in Braniß' Schriften auch sonst auf Zeichen einer Gesinnung treffen, die den jungen Juden auf dem Weg zu seinem Lebensberuf als Historiker anziehen mußte. Braniß betonte gegenüber Schleiermacher die enge Verwurzelung Jesu in der jüdischen Tradition. In dieser Beziehung, so führt er aus, ist gar kein Unterschied zwischen ihm und einem schöpferischen Philosophen wie Aristoteles. Für beide bilden Volkstum und Literatur ihrer Umwelt die Voraussetzung der eigenen Leistung⁶³. Braniß hat an dieser liberalen Gesinnung, die der Philosophie das volle Recht zuspricht, im Namen der Vernunft theologische Fragen zu behandeln, auch nach 1848 festgehalten. Damals begünstigte, wie wir sahen, die Kulturpolitik von Regierung und Fakultäten eine konservativere Richtung. In einer Breslauer Rektoratsrede von 1854 hat er das liberale Prinzip gegen Julius Stahl entschieden vertreten. Dieser hatte in der dritten Auflage seiner Rechtsphilosophie die Forderung erhoben, die Philosophie müsse umkehren. Braniß benutzte die akademische Funktion, die den Höhepunkt seiner eigenen Laufbahn darstellte, um seinen entschiedenen Widerspruch an die Öffentlichkeit zu bringen: die Vernunft ist der wahre Offenbarungsträger der Menschheit, die sich in der Folge ihrer Generationen mehr und mehr mit dieser Kraft durchdringen muß. Darum kann keine Rede von einer Umkehr sein, die die Philosophie in den Dienst der Kirche stellen würde. Für das deutsche Volk bedeutet das Erbe Lessings mehr als die Forderung des Pastor Goetze⁶⁴. Man versteht, daß solche Haltung seines akademischen Lehrers Graetz den Zugang zu dessen Gedankenwelt und damit zur Geschichtstheorie Hegels leichtgemacht hat.

⁶² Ebendort S. 11–15. *Braniß*, Über Schleiermachers Glaubenslehre, ein kritischer Versuch, 1824, S. 194.

⁶³ *Braniß*, Glaubenslehre S. 106 f.

⁶⁴ Über die Würde der Philosophie und ihr Recht im Leben der Zeit, Rede bei Antritt des Rektorats, 1854, S. 16, 25.

Über dieses gewissermaßen biographische Motiv hinaus gab es noch einen sachlichen Grund von Bedeutung für Graetz, seine Theorie der jüdischen Geschichte mehr im Anschluß an Hegel als im Gefolge der mehr empirisch gerichteten historischen Schule zu entwickeln. Er hatte, wie wir sahen, die erste seiner drei Perioden im Anschluß an die historischen Bücher der Bibel als eine Zeit vorwiegend politischer Interessen und Taten charakterisiert. Das Volk in seiner rohen Natürlichkeit war damals so wenig von der Gottesidee und ihrem Sinn für die Gestaltung des Lebens berührt, daß es eine unbeschränkte irdische Macht an die Stelle der Theokratie setzte. Erst nach der Teilung des Reichs in der Spätzeit dieser Epoche bringt die Prophetie, „das Prachtgebilde des jüdischen Geistes“, die entscheidende Wirkung hervor, die das vorher nur an einzelnen Erscheinungen heraustretende religiöse Motiv zur vollen Herrschaft führt⁶⁵. Diese Umschreibung der israelitischen und jüdischen Staatlichkeit in ihrem Verhalten zu judentümlichen Vorstellungen ist nicht wesentlich verschieden von den Feststellungen, die bei Vatke und später bei Wellhausen zu der Theorie von einer Entwicklungsgeschichte von Bibel und Judentum geführt haben. Die Annäherung an Hegel erlaubte es Graetz, die Idee der sinaitischen Offenbarung, die als formende Kraft des Judentums über allen Perioden waltet, aus der Geschichte herauszunehmen und sie dem Zustand der Landnahme und des Königtums gegenüberzustellen als eine geistige Aufgabe, die sich in dem jugendlichen Volkstum noch nicht verwirklichen konnte. Graetz hat es vermieden, auf den Wegen Niebuhrs auch die Idee selbst in das Thema des historisch zu Begreifenden einzubeziehen. Sonst wäre es schwierig gewesen, in der von ihm geschilderten Welt des ursprünglich Politischen das Vorhandensein eines theokratischen Geschichtsverständnisses und einer theokratischen Gesellschaftsordnung im strengen Sinne des Wortes zu erklären und anzuerkennen. Die Anpassung an Hegels Stil und besonders sein Begriff der autonomen Bewegung des Geistes boten eine Möglichkeit, dies Dilemma zu vermeiden.

VI

Es scheint von vorneherein wahrscheinlich, daß diese durch die Programmschrift vorweggenommene Struktur des Geschichtsverlaufs in der Ausführung durch ein vielbändiges Werk, gegründet auf eine unabsehbare Reihe von Einzeluntersuchungen, sich nicht aufrechterhalten lassen würde. Graetz begann 1853 sein Magnum Opus mit der talmudischen Periode (Bd. IV), die sich chronologisch und stofflich mit seiner Gnostiksschrift berührte, und behandelte dann die makkabäische und römische Zeit. Er erreichte in stetem Fortschritt 1870 mit dem als Nummer XI bezeichneten Band den von ihm beabsichtig-

⁶⁵ Konstruktion, S. 31.

ten Abschluß seiner Diasporageschichte in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Bis 1876 hatte er auch die Darstellung der biblischen und vor-makkabäischen Periode abgeschlossen. Er hat die Gestalt, die das Werk bei der Ausarbeitung annahm, in den Einführungen verschiedener Bände besprochen⁶⁶. Dazu kommen briefliche und literarische Formulierungen über die Art seines jüdischen Glaubens, die mit leitenden Ideen seiner Historiographie offensichtlich zusammenhängen.

Graetz hat das Thema seiner Arbeit als eine Verbindung von Volks- und Weltgeschichte gesehen. Die geographische Verbreitung der jüdischen Gemeinden im islamischen und christlichen Kulturbereich, ihre Gruppierung um wechselnde Mittelpunkte und die trotzdem ungebrochene Kontinuität ihres Daseins in der Epochenfolge ereignisreicher Jahrhunderte scheinen dieser Doppelbedeutung der Geschichte Berechtigung zu geben, obwohl es sich nur um die Darstellung der Schicksale einer Nation handelt. Das Universale als leitender Gesichtspunkt verbindet die historiographische Absicht von Graetz mit den Motiven seiner deutschen Zeitgenossen. Aber der Charakter seines Themas, das Religionsvolk ohne geographische Abgrenzung und ohne eigene Politik, gab dem weltgeschichtlichen Rahmen einen Sinn, sehr verschieden von der umfassenden Einheit des Geschehens, die Ranke auch dann vorschwebte, wenn er die Einzelheiten einer diplomatischen Verhandlung ausarbeitete. Der Charakter des Gegenstandes und in enger Verbindung damit das Temperament des Schriftstellers geben bei Graetz den gleichen Begriffen einen anderen Gehalt. Er fand seinen Stoff unter drei Kategorien: die Entwicklung des jüdischen Denkens und seiner Literatur, die Entwicklung der Institutionen, die dem Geist den Körper gegeben haben, und das Martyrium, das die Schicksale des jüdischen Volkes gekennzeichnet hat. Es ist vor allem dieser dritte Aspekt, der die Stimmung des Werkes beherrscht. Er nimmt die Stellung ein, die bei den Geschichtsschreibern der europäischen Völker die politischen Ereignisse einnehmen, welche in Wirkung und Gegenwirkung die Entwicklung vorwärts treiben oder zum Stillstand bringen. Die Bedeutung dieses Gesichtspunkts für Graetz kam nicht eigentlich aus dieser Analogie und nicht nur aus dem gewaltigen Umfang des Materials, das die Annalen der Jahrhunderte dem jüdischen Historiker für dieses Thema darboten. Wesentlicher war die Natur seines eigenen Glaubens, aus dem er das Ganze seiner Arbeit gestaltete. Seine Erneuerung der Theorie, daß der Gottesknecht im zweiten Teil des Jesaiabuches das *Volk Israel* darstelle, das hier den königlichen Davidsprossen der älteren Propheten ersetzte, ist für ihn viel mehr gewesen als ein Werkzeug der biblischen Exegese. Das Volk, das durch den Haß und die Verachtung der Umwelt seit den Zeiten der Antike bis in den Anfang der Moderne verfolgt

⁶⁶ Die Aufeinanderfolge der Bände bei Ph. Bloch, Dr. H. Graetz, S. 41, 47 f., 49 f. Diese Biographie ist seit der 2. Auflage dem Bd. I. der *Gesch. d. Juden* auf S. 1–72 vordruckt worden. Die allgemeinen Einleitungen gehören zu den Bänden IV, V, VI. Die folgenden Zitate aus der Geschichte nach den Ausgaben von 1900 ff.

wurde, ist am Ende dieses Martyriums in den Jahrhunderten, die den Schrecken des Spätmittelalters folgten, dem nationalen Tod im Versagen seines geistigen Lebens sehr nahe gewesen. Das Wunder seiner Rückkehr zum Leben und zu kraftvollem Wirken ist für Graetz eine Bestätigung jener weltgeschichtlichen Funktion als das messianische Volk, die ihm der Prophet am Ende der ersten großen Heimsuchung des babylonischen Exils zugeschrieben hatte. Auf diese Interpretation der jüdischen Geschichte glaubte Graetz den Beweis für die Bedeutung des Judentums in Gegenwart und Zukunft bauen zu können⁶⁷.

Es ist diese Ideengruppe, in der der Nationalismus seiner Geschichtsauffassung den religiösen Gehalt empfing, durch die der literarische Vorkämpfer gegen die Reformbewegung seine Verbindung mit dem traditionellen Judentum aufrecht erhielt. Er war sich der Grenzen dieser Übereinstimmung sehr bewußt. In einem der kürzlich veröffentlichten Briefe an Hess rät er seinem Verbündeten aus dem Lager des Sozialismus ab, den Talmud zum Gegenstand eines apologetischen Feldzuges zu machen. Er bezeichnet das große Sammelwerk als eine wichtige Durchgangsstation in der Geschichte des jüdischen Daseinskampfes, aber fürchtet, daß ein Unternehmen, das diese Literatur zur Hauptlinie jüdischer Verteidigung machen will, damit eine Autorität aufrichten würde, die dem auf das Papsttum gestützten Dogmatismus der katholischen Kirche entsprechen würde⁶⁸. Mit solchen Bedenken, deren Formulierung sich allerdings in einer vertraulichen Mitteilung findet, ist Graetz der Anwendung des Entwicklungsgedankens auf das Judentum, wie ihn die Reformer vertraten, nicht sehr fern. Aber er war im höchsten Maß kritisch gegen die Tendenz dieser „Religion der Emanzipationszeit“, die Einheit des religiösen mit dem nationalen Element im Judentum aufzulösen. Als 1864 sein alter Widersacher Geiger als Breslauer Rabbiner durch den konservativeren Manuel Joel abgelöst wurde, mochte er in seinen Berichten an den Freund in Paris kein gutes Wort über ihn sagen, weil er die entnationalisierte Liturgie seines Vorgängers ohne Änderung übernommen habe⁶⁹.

Es liegt in der Natur einer Diasporageschichte, daß hier die Umwelt sehr viel mehr bedeuten muß als den Hintergrund, von dem sich die Ereignisse abheben. Die Grundidee, welche Graetz bei seiner Arbeit vorschwebte, daß die messianische Würde des jüdischen Volkes durch sein Martyrium begründet sei, wies aber diesen Teil seiner Arbeit in bestimmte Grenzen. Die Weltgeschichte löst sich in eine lange Reihe von Pilgerorten auf, an denen sich die Lei-

⁶⁷ Briefwechsel einer englischen Dame über Judentum und Semitismus, 1883, S. 64–68. Graetz war schon 1864 in Wien in einen Religionsprozeß verwickelt worden zusammen mit L. Kompert, weil dieser als Herausgeber im Jahrbuch für Israeliten 5624 einen Aufsatz veröffentlicht hatte, in dem Graetz die betreffenden Stellen der Exilspropheten auf die Juden als das Messiasvolk gedeutet hatte. *H. Graetz, Briefe an Moses Hess*, hrsg. Edm. Silberner, Giangiacomo Feltrinelli Annali IV, 1961, S. 354 f. mit ausführlichen Erklärungen und Belegen des Herausgebers.

⁶⁸ An Moses Hess Brief 10 vom 30. 10. 1864. S. 355.

⁶⁹ Brief 8 vom 26. 9. 1863. S. 352.

den Geschichte des jüdischen Volkes vollzogen hat, oder wo sie zeitweise durch das Wohlwollen der Regierenden aufgehalten worden ist. Nach der Natur der Dinge mußten dabei Christentum und Kirche eine beträchtliche Rolle spielen. Graetz hat die Evangelien als Zwanzigjähriger zuerst gelesen, und die Gestalt Jesu hatte ihm einen bedeutenden, wenn auch zwiespältigen, Eindruck gemacht⁷⁰. Als er seine Geschichte mit der Epoche der Tanaiten begann, die zugleich das neutestamentliche Zeitalter war, stand er vor der Tatsache, daß die aus dem Evangelium erwachsene Religion, die während vieler Jahrhunderte als leidenschaftlicher Feind des Judentums erschien, doch zugleich dessen dauernde Bedeutung für die Kulturentwicklung begründet hat. So kam er zu dem Entschluß, die Entstehung des Christentums als ein Kapitel der jüdischen Geschichte zu behandeln. Er wurde auf diese Weise der Bahnbrecher für Leo Baeck und Claude Montefiore, die den Versuch in unserer Generation erneut haben. Es war wiederum die Tübinger Schule, die ihm für seine Neuerung mit ihrer Grundthese den Weg wies. Die Unterscheidung zweier gegensätzlicher Richtungen im Urchristentum, der Judenchristen, die den Inhalt des alten Glaubens festhielten, und der Folger des Paulus, die das Gesetz verwarfen, enthielt die zwei Gesichtspunkte, die er für seine Geschichtsauffassung brauchte⁷¹.

Als Graetz 1856 den dritten Band seines Werkes veröffentlichte, der die Zustände und Ereignisse während der Makkabäerzeit und der römischen Herrschaft behandelte, hat er darin sowohl für die evangelischen Schriften wie für Paulus Raum gefunden. Seine Interpretation der Lehre Jesu beruht auf einer Tendenzkritik, die bei ihm von David Friedrich Strauß abgeleitet wird. Graetz will auf diese Weise in den Evangelien den Kern absondern, der noch als unverfälscht jüdisch verstanden werden kann. In diesem Sinn hebt er die Absicht der evangelischen Predigt hervor, die Vorschriften des Judentums mit dem im Gemüt begründeten Verhältnis des Israeliten zu seinem Gott zusammenzubringen. Auch das aus der essäischen Gedankenwelt stammende Bekenntnis zur Armut, das Jesus im Verkehr mit Niedriggestellten und Sündern verwirklichte, wird in der gleichen Weise gewertet. Andererseits führt Graetz die Fähigkeit, die gesellschaftlichen Außenseiter und die Ungebildeten anzuziehen, auf die Praxis des Wundertuns zurück, die er als wesentlichen Teil des evangelischen Bildes ansieht. Jesus wollte „die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel retten“, er hat als Jude und für Juden gepredigt. Wo die evangelischen Berichte von einer Kampfstellung sprechen, wie in der Bergpredigt oder bei der Tempelreinigung, sind sie durch eine

⁷⁰ Aus den ungedruckten Tagebüchern des jungen Graetz (1833–1856) zitiert bei Ph. Bloch in der Einleitung zu Bd. I, S. 15 f. Reuwen Michael, Jerusalem, beabsichtigt das in Jerusalem befindliche Manuskript zum erstenmal vollständig und mit Kommentar herauszugeben. – M. Brann hat 1917–1920 in den Jahrgängen 61 ff. der M. G. W. J. die Tagebuchhefte der frühen Lebensjahre ausgiebig zitiert.

⁷¹ Gesch. d. Juden IV, Kap. 5, S. 74–85.

spätere Tendenz geformt. Graetz gibt dabei zu, daß die Jerusalemer Schriftgelehrten dem Galiläer gegenüber, den sie für einen ungelehrten Rivalen halten mußten, kalt geblieben sind; vielleicht haben sie auch an seinen Heilungen am Sabbat Anstoß genommen. Der religiöse Nationalismus der Zelotenpartei mußte den Prediger des Friedens als Gegner empfinden⁷².

Aber die Katastrophe kam aus dem messianischen Bewußtsein, von dem Jesus selbst nur mit Vorsicht gesprochen hat, so daß die Quellen kein eindeutiges Verständnis erlauben. Der Anspruch auf die Sohnschaft Gottes wird zum Anlaß des Prozesses gegen den Mann aus Galiläa, welcher der Messias hatte sein wollen. Nach Jesu Tod haben die Jünger mit Hilfe der den Schriftsinn vergewaltigenden Auslegung, die sie von den Pharisäern übernommen hatten, den Nachweis geführt, daß alle Ereignisse der evangelischen Geschichte zum Auftreten des wahren Messias gehören⁷³.

Dabei hat Saulus aus Tarsus die entscheidende Rolle gespielt. Die Behandlung dieses Mannes, der als Apostel Paulus zum zweiten Stifter des Christentums wurde, ist bei Graetz auf einen anderen Ton gestimmt als seine Kapitel über die evangelische Botschaft; in ihm hat der Geist der Verfolgung seinen Ursprung. Er wird eingeführt als ein Mensch, der von seiner hellenisierten Umwelt eine gute Schulung überzeugender Rhetorik mitgebracht hat und so von den schwerfälligen Fischern und Handwerkern aus Galiläa absticht. Seine Beziehungen zur Tradition jüdischer Schriftgelehrsamkeit waren lose. Graetz verwirft die Angabe der Apostelgeschichte, daß er ein Schüler Gamaliels gewesen sei, (22, 3) als sagenhaft und möchte eher einige Winkellehrer in Tarsus als seine Meister auf diesem Gebiet annehmen. Gerade darum war seine Bindung an die überlieferten Werte nicht stark genug, ihn von radikalen Entscheidungen zurückzuhalten, für die er durch eine Anlage zur Schwärmerei und durch seine Neigung, Vorstellungen seiner Phantasie für Wirklichkeit zu halten, disponiert war. Graetz läßt seine Entwicklung von Saulus zu Paulus von der Reflexion über die Möglichkeit einer Erfüllung der prophetischen Weissagungen von der Bekehrung der Heidenwelt ausgehen. Der Übertritt der Königin Helene von Adiabene und ihre Pilgerreise vom Tigris nach Jerusalem mögen, wie er meint, diesen Gedankenzug ausgelöst haben. Die zahlreichen Vorschriften des Gesetzes können das Hindernis sein, das solcher Vollendung der Menschheitsgeschichte im Wege steht. Die Erinnerung an den rabbinischen Ausspruch, daß das Gesetz im Zeitalter des Messias, nach Erfüllung seiner Erziehungsaufgabe, seine Bindekraft verlieren werde, mag ihm die Richtung gewiesen haben. Der Jesusglauben der Christen, dem er ursprünglich heftig widerstanden hatte, wurde ihm ein wichtiges Problem. Es fand seine Lösung durch die persönliche Erfahrung der Erscheinung des Verstorbenen und Wiedererstandenen. Damit eröffnete sich für Paulus die Aussicht auf eine neue Lehre und ein großes Tätigkeitsfeld. Judentum und Christentum

⁷² Bd. III, 1, Kap. 11, S. 282, Anm. 3, 294, 284 f., 295 f., 291 ff., 301 f.

⁷³ Ebendort 301 ff., 307–313.

traten als selbständige Welten gegeneinander. Der Bund des Gesetzes war durch einen Glauben abgelöst, der Freiheit bedeutete. Paulus war in den Besitz einer Botschaft gekommen, durch die das Heidentum als Ganzes gewonnen werden konnte. Seine Auffassung siegte. Damit war die Kirche auf den Weg gewiesen, auf dem sie ein Werkzeug des Martyriums für das jüdische Volk geworden ist⁷⁴.

Es ist offensichtlich, daß diese Deutung einer weltgeschichtlichen Entscheidung aus der Reflexion und psychologischen Anlage eines Individuums nicht überzeugt und als religionsgeschichtliche Theorie eigentlich überrascht bei einem Autor, der seine gelehrte Laufbahn mit Untersuchungen über die gnostische Bewegung begonnen hat. Für Graetz war Paulus wesentlich als Ursprung eines Hauptmotivs seines Geschichtswerks, der Feindschaft des Christentums gegen das Judentum. Wir können wohl sagen, daß er gerade darum geneigt war, die Zeichnung seiner Gestalt zu vereinfachen.

Eine handgreifliche Lücke in Graetz' Kapitel über Paulus erklärt sich am leichtesten aus dem gleichen Grunde. Es ist bekannt, daß Paulus, trotz seines Antagonismus gegen den alten Glauben, ein lebhaftes Gefühl für die Bedeutung seiner jüdischen Stammesangehörigkeit aufrecht erhalten hat. Aus diesem Konflikt zwischen seinem neuen Glauben und seiner alten Loyalität sind die Betrachtungen erwachsen, die er in den Kapiteln 9–11 des Römerbriefes über die zukünftige Aufgabe des jüdischen Volkes niedergeschrieben hat. Seine Bekehrung sollte die Christianisierung der Welt und damit die Geschichte abschließen. Diese Theorie hat die Judenpolitik der Kirche wesentlich beeinflußt. Ihre Existenz hat es den Päpsten unmöglich gemacht, die Ausrottung des Judentums zu dekretieren. Weder in der Spätantike noch im Hochmittelalter, als die Kirche Willen und Macht besaß, die Glaubenseinheit der Gesellschaft durchzusetzen, ist das Judentum schlechthin verboten worden. Graetz geht nicht auf die Frage ein, warum volkstümliche Bewegungen religiöser Art so häufig zu schweren Verfolgungen und Maßnahmen der politischen Machthaber geführt haben, die weit über die Regeln päpstlicher Politik hinausgingen. Auch die innere Dialektik christlichen Denkens mit seiner ambivalenten Stellung zum Alten Testament gehört nicht zu seinem Thema. Der Sieg der paulinischen Richtung hat das Christentum gegen das jüdische Volk gesetzt, der selbstüchtige Machtwille von Päpsten und Herrschern hat diese Feindschaft weiter vorwärts getrieben. Diese Erscheinung braucht zu ihrer Erklärung keine Ideengeschichte. Wo ein Papst wie Gregor I. den Juden einen wirksamen Schutz angedeihen ließ, wird diese Haltung auf freundliche Züge seines Charakters zurückgeführt, nicht auf Grundbegriffe seiner Weltanschauung⁷⁵. Die berühmten Kapitel des Römerbriefes haben keine Bespre-

⁷⁴ Bd. III,2, Kap. 12, S. 409–425.

⁷⁵ Bd. V. Kap. 2, S. 44 ff.; In Bd. VII, Kap. 1, S. 4 f. erwähnt er einen Schutzbrief des Papstes Innocenz III. für die Juden, in dem die paulinische Theorie als Begründung angeführt ist. (Es handelt sich um das Schreiben vom 16. 1. 1205 an König

chung in seinem Pauluskapitel gefunden, weil Graetz für ihre Wirkung in der Geschichte des Mittelalters keinen Platz hat. Das Leiden des Messiasvolkes konnte in der Erzählung nur abgeschwächt werden durch eine Darstellung des Widerspruchs historischer Motive hinter den Handlungen seiner Gegner.

Graetz ist neuerdings oft gerade von seinen Nachfolgern auf dem Felde der Judaistik getadelt worden, weil er der Sozialgeschichte kein Interesse zugewandt hat. Sein Unterlassen von Archivstudien hängt offensichtlich, sei es als Folge, sei es als Ursache, mit dieser Begrenzung zusammen. Die literarischen Quellen, die er in einem ganz ungewöhnlich weiten Umfang beherrschte, boten für diese Seite der Vergangenheit keine ausreichende Grundlage. Wir dürfen dabei nicht übersehen, daß in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts Geschichtsschreibung in großem Stil auch ohne ausgesprochenes Interesse für gesellschaftliche Wandlungen und ihren Einfluß möglich war. Es ist bekannt, daß gegen Ranke, der für seine Geschichte die ungedruckten Materialien der Archive in großem Umfange heranzog, die gleiche Kritik einer zu engen Begrenzung seiner Aufgabe erhoben worden ist wie gegen Graetz⁷⁶. Aber der Umstand, daß die wirtschaftliche Funktion der Judenheit für viele Jahrhunderte der abendländischen Entwicklung ihre wichtigste Verbindung mit der Umwelt darstellte und recht eigentlich das ersetzte, was in der Geschichte der Völker die Außenpolitik bedeutet, macht diese Begrenzung der Fragestellung besonders wirksam. Die Sozialgeschichte hätte eine Handhabe geboten, die Vielzahl der Biographien und Schilderungen von Ereignissen, deren Erforschung das Material für die jüdische Geschichte geliefert hatte, zu einer Einheit des historischen Ablaufs zusammenzufassen. Andererseits paßt diese geringe Berücksichtigung des Problemkreises „Gesellschaft“ durchaus in den Stil einer Geschichtsschreibung, wie Graetz sie von seiner leitenden Idee aus beabsichtigte. Ebenso wenig wie für ihn die innere Entwicklung des Christentums als Schlüssel zum Verständnis des jüdischen Schicksals wesentlich war, fühlte er einen Anlaß, sich die Epochen der Sozialgeschichte zu vergegenwärtigen, um das Verhältnis von Juden und Nichtjuden in größerer Konkretheit vor sich zu sehen. Er würde vermutlich bei solcher Arbeit das Gefühl gehabt haben, als *advocatus diaboli* aufzutreten.

Philipp Augustus von Frankreich.) Er bemerkt dazu, es handele sich bei diesem Argument um eine „verkehrte Anschauung“, die bei dem Oberhaupt der Kirche das natürliche Gefühl der Menschlichkeit ersetzt habe. Der paulinische Ursprung der Theorie ist nicht angedeutet.

⁷⁶ Moderne Kritik an Graetz bei G. Herlitz, *Three Jewish Historians* in: L. B. Y. IX, 1964, S. 78–83; Reaktion des späten neunzehnten Jahrhunderts gegen Ranke bei K. Lamprecht, *Ranques Ideenlehre und die Jungrankianer* in: *Alte u. Neue Richtungen in der Geisteswissenschaft*, 1896, S. 43 f. – Über Rankes Behandlung der Gesellschaft: R. Vierhaus, *Ranke und die soziale Welt*. 1951, S. 99–116; vgl. auch oben Kap. II, S. 73, Anm. 81.

VII

Mit dem Leitmotiv „Martyrium“ hat Graetz den Gegensatz ausgedrückt, der zwischen der jüdischen Geschichte und der Entwicklung der europäischen Nationen besteht, die das Thema der zeitgenössischen Historiographie bildeten. Aber dieser Gesichtspunkt schafft kein Rahmenwerk, innerhalb dessen die Wandlungen in Schicksal und Gestalt der jüdischen Gemeinschaft *verstanden* werden könnten, weil die Verursachung der Zustände und Ereignisse aus einer Umwelt kommt, die bei solcher Sicht als fremdes Element an der Außenseite des Themas bleibt. Hier ist der Gegensatz zu Rankes Art, der auch beim Schreiben einer Nationalgeschichte Universalhistoriker war, besonders deutlich.

Wir müssen nun zusehen, wie weit das zweite Leitmotiv, mit dem Graetz den Inhalt seines Werkes charakterisiert hat, „die Lehre“, diese Lücke geschlossen und die zahllosen Einzelheiten zu einem Ganzen zusammengefügt hat. Graetz hat aus seiner Programmschrift den Begriff der wissenschaftlichen Selbsterkenntnis als Kennzeichen der langen dritten Periode, die mit der Tempelzerstörung von 70 begonnen hatte, übernommen. Diese Bewegung erreicht ihren Höhepunkt in der geistigen Blütezeit, die mit dem Gaon Saadja im zehnten Jahrhundert beginnt und bis zum Tode des Maimonides dreihundert Jahre später andauert. Das Judentum hat damals, angeregt durch die Bestreitung seiner talmudischen Überlieferung, die von den Karäern ausging, einen neuen Ausdruck für seine geistigen Werte gefunden. So wurde die Synagoge zur Stätte der Wissenschaft zu einer Zeit, als die Kirche „von mönchischer Unwissenheit“ beherrscht wurde⁷⁷. Nach dem Tode des Maimonides hat die Bekämpfung der Philosophie und des freien Denkens das geistige Leben in der Judenheit überhaupt zum Stillstand gebracht. So ist der große Aristoteliker auch für Graetz ein Höhepunkt seiner Geschichte. Aber der methodische Zweifel, den dieser gegen die Denkart des Maimonides erhebt, macht den Abstand klar, den der moderne Historiker des jüdischen Volkes zwischen sich und dem mittelalterlichen Systematiker empfunden hat. Die Voraussetzungen, mit denen Maimonides sowohl in der Religionsphilosophie als in seiner Behandlung des jüdischen Religionsgesetzes das talmudische Judentum mit Begriffen der griechischen Philosophie interpretiert und Bibelstellen durch eine gewaltsame Auslegung damit in Übereinstimmung gebracht hat, sind für Graetz ungültig geworden⁷⁸. Er hat seinen Gegenstand nicht als den historischen Weg zur theoretischen Wahrheit über Gott und Welt aufgefaßt, wie man es vielleicht nach der Benutzung Hegels, für den das Christentum eine derartige Rolle gespielt hatte, in Graetz' Frühschrift erwarten könnte. Es war *kein Lehrsystem*, auf das sich seine leidenschaftliche Loyalität dem Judentum gegenüber bezog. Die Ideen, die ihm in der jüdischen Geschichte

⁷⁷ Bd. V, Kap. 8, S. 230.

⁷⁸ Bd. VI, Kap. 10, S. 289 f.; Kap. 11, S. 310 f., 320–323.

entgegentreten, haben ihren eigentlichen Wert für ihn als Zeichen der Freiheit des Denkens in einer lebendigen und ihres eigenen Wesens sicheren Gemeinschaft, nicht als Wegweiser zur letzten Erkenntnis. Darauf wies schon die in der Programmschrift vorgebrachte Bemerkung, daß die Eigenart jüdischen Denkens nicht eigentlich durch den Begriff des Monotheismus gekennzeichnet sei, sondern durch die Einheit von Gott, Volk und Land, wie es im Pentateuch beschrieben ist. Zacharias Frankel, der Führer der konservativ-historischen Richtung des deutschen Judentums, der ihm dann den Weg zu akademischer Wirksamkeit im Breslauer Seminar eröffnete, hat damals als Herausgeber der „Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums“ in einer großen, entschieden formulierten Fußnote gegen eine solche „Lokalisierung“ des Religiösen protestiert⁷⁹. Für Graetz bedeutet gerade sein Zurückweichen von der abstrakten Doktrin ein Abstandnehmen von der Art des für ihn hauptsächlich durch Geiger repräsentierten Liberalismus. Wir sahen, wie dieser versucht hatte, von der klassischen Einfachheit der ursprünglichen *Lehre* aus eine Anpassung an den wissenschaftlichen Zeitgeist zu gewinnen.

Der historische Ort, den Graetz in der Geschichte des jüdischen Volks Maimonides zugewiesen hat, zeigt deutlich seine Skepsis gegenüber einem System, das Gott, seine Gebote und die Welt in klarem Zusammenhang dargestellt hat: Maimonides' großer Versuch, Glauben und Gesetze des Judentums in eine Ordnung zu bringen, die jeden Zweifel ausschloß, hat als Wirkung eine tiefe Spaltung der jüdischen Gemeinschaft hinterlassen. Menschen einfachen Glaubens standen gegen die theoretisch Veranlagten, die nach einer rationalen Rechtfertigung für Bekenntnis und Tun verlangten. Dieser Zwiespalt zusammen mit dem gleichzeitigen Druck der Kirche – das dreizehnte Jahrhundert sah den Höhepunkt päpstlicher Macht – haben eine Lähmung in das Geistesleben getragen, die auch die hebräische Poesie nicht unberührt ließ⁸⁰, und das philologische Studium der Bibel beeinflusste. In dem so entstehenden Vakuum konnte, wie Graetz meint, die Geheimlehre der Kabbala entstehen. Die fortwauernde Spaltung zwischen rationaler Weltdeutung und unbedingtem Glauben an die Tradition erlaubte das Wachstum ihres Einflusses. Die ganze Kraft der Zersetzung, die diese Bewegung nach der Überzeugung des Breslauer Historikers von vornherein in sich getragen hat, kam im siebzehnten Jahrhundert zutage, als die kabbalistische Lehre von Safed aus die Herrschaft über den Geist der europäischen Judenheit gewann. Die großen Streitigkeiten nach dem Abfall von Sabbatai Zewi, die innere Lebloigkeit der damaligen Talmudstudien, die Auflösung des jüdischen Gemeinschaftsgefühls hat Graetz in diesem Zusammenhang gesehen. Erst in Mendelssohns Auftreten glaubte er den Hinweis zu finden, der dieser Epoche des Niedergangs ihren geschichts-

⁷⁹ Z. Frankels kritische Anmerkung ist zitiert und besprochen bei *H. Cohen*, Graetzens Philosophie der jüdischen Geschichte in: *Jüd. Schriften*, Bd. III, 1924, S. 206.

⁸⁰ *Gesch. d. Juden* Bd. VII, Kap. 1, S. 1 ff.; Kap. 3, S. 58 ff.

philosophischen Sinn gab. Die Stellung der alten Autoritäten mußte untergraben werden, um für die Kräfte des Neuen Raum zu machen⁸¹.

Ein paar Jahre nachdem Graetz sein großes Geschichtswerk abgeschlossen hatte, gab er in Form eines *anonym* erschienenen Briefwechsels mit einer in Deutschland lebenden Jüdin aus der englischen Gesellschaft eine Bekenntnisschrift heraus. Hier zieht Graetz das Ergebnis seiner Lebensarbeit, indem er als Antwort auf Fragen und Einwendungen seinen Glauben an den dauernden Wert der jüdischen Existenz begrifflich zu umschreiben sich bemüht. Diese Ausführungen machen es klar, daß für ihn das Ergebnis der jüdischen Geschichte keine theoretische Weltanschauung gewesen ist. Sein entscheidendes Argument ist der Gang der jüdischen Geschichte als Ganzes, das besondere Schicksal der Juden unter den Völkern der Welt. Dabei fällt ein starker Akzent auf den Wiederaufstieg der Judenheit nach dem Niedergang und der inneren Auflösung seit dem Spätmittelalter und während der ersten Jahrhunderte der Neuzeit. Die Wendung, die seit dem späteren achtzehnten Jahrhundert einsetzt, ist für Graetz der wichtigste Beweis für die Aufgabe seines Volkes in Gegenwart und Zukunft⁸². Wie wir schon sahen, hat er in diesem Zusammenhang die Bedeutung, die der Gottesknecht von Jesaja 53 immer für seine Geschichtsauffassung gehabt hat, auseinandergesetzt.

In den Briefen an Moses Hess, in denen er sich übrigens in keiner Weise mit dem Sozialismus des Freundes identifiziert, spricht er davon, daß sie beide Spinozisten sind, Hess ganz und gar, Graetz zu dreiviertel. Was bedeutet dieser Vorbehalt? Wie das Spinozkapitel seiner Geschichte zeigt, hat Graetz, was selbstverständlich ist, die historischen Werturteile des Theologisch-Politischen Traktats bestritten⁸³. Es ist ganz unwahrscheinlich, daß er in dieser Hinsicht dem Verfasser von „Rom und Jerusalem“ eine andere Meinung zutraute. Aber weder für Spinoza noch für Hess, den naturalistischen Löser der Welträtself, konnte planende Vorsehung ein Attribut der Gottheit sein, weder was die Individuen noch was die Völker anging. Im Gegensatz dazu widerstrebt der Glaube des Historikers an die messianische Aufgabe des jüdischen

⁸¹ Bd. X, Kap. 5, S. 154 als Einleitung zu Kapitel 6 und 7, die die beiden Zertrümmerer des alten Judentums, Spinoza und Sabbatai Zewi, von diesem Gesichtspunkt aus zusammenbringen. – Kap. 10, S. 294 ff. schildert den Tiefpunkt des Niedergangs seit dem Spätmittelalter im siebzehnten Jahrhundert als gesellschaftliche Zersetzung, die sich dann besonders in dem Streit der Rabbiner um Eibeschutz äußert. S. 354 f.; Kap. 11, S. 405 f. sieht den Sinn dieser Ereignisse als negative Vorbereitung einer besseren Zukunft.

⁸² Briefe einer Dame über Judentum und Semitismus, 1883. Der Ertrag dieser Schrift soll den Opfern des ungarischen Ritualmordprozesses von Tiz-Esslar, 1883, zugute kommen. Dort S. 16–30 mit starker Betonung der wirtschaftlichen Bedeutung der Juden im neunzehnten Jahrhundert; Ablehnung des Glaubens an Sozialismus bei Anerkennung des talmudischen Geisteserbes in den ökonomischen Systemen von Ricardo, Marx und Lassalle. S. 36.

⁸³ Briefe an Moses Hess, Brief 36 vom 28. 9. 1868, S. 388; Gesch. d. Juden X, Kap. 6, S. 171 ff.

Volkes der völligen Loslösung von seiner theologischen Wurzel, eine Tendenz, die dem theoretischen Materialismus seines sozialistischen Freundes und nationalen Gesinnungsgenossen fremd bleiben mußte. Durch Rückgreifen auf eine jüdische Auslegung hat Graetz seine Lieblingsprophetie zur tragenden Idee seines Geschichtswerkes gemacht und damit gerade dort eine klare Abgrenzung gegen die Gedanken der Umwelt vorgenommen, wo er von ihr Anregung empfangen hatte.

Jene Richtung des zeitgenössischen Geschichtsdenkens, bei der die Breslauer Schule das Modell einer historisch konservativen Zielsetzung vorfand, benutzte den Begriff des „Volksgeistes“. Damit konnte ein im langsamen Werden gewachsener Gehalt der nationalen Geschichte ausgedrückt werden, der gegen den Zugriff einer von Tagesströmungen bestimmten Reform geschützt werden sollte⁸⁴. Es ist offensichtlich, daß wir mit dieser Tendenz nahe an die Absicht herankommen, aus der Graetz seine Geschichte schrieb, deren eigentlicher Held das Volk war. Die Verwendung des Begriffs hätte ihm die Möglichkeit gegeben, aus dem Mosaik unendlich vieler Einzeltatsachen des Leidens und des Denkens ein einheitliches und doch konkretes Bild des Volkstums zu zeichnen, das als solches abge sondert war von dem Wesen anderer Nationen. Graetz hat diesen Weg vermieden. Das Wort Volksgeist und die Denkart, die es umschrieb, war für ihn belastet durch die Verbindung mit der Romantik. Er wußte aus der Geschichte des frühen neunzehnten Jahrhunderts, daß diese Bewegung, die in der gebildeten Welt der nach-napoleonischen Zeit die Aufklärung endgültig abgelöst hatte, im Gegensatz zu Judentum und Judenheit stand. Mit ihrer Vorliebe für das ursprüngliche Germanentum und das christliche Mittelalter stellte sie eine Gegenbewegung zur französischen Revolution dar, die die rechtliche Gleichstellung der Juden gefordert hatte. Die Romantik hatte die ideologische Einkleidung für die gefährlichen antisemitischen Zusammenrottungen in deutschen Städten geliefert. Andererseits sah Graetz in bedeutenden Vertretern der Romantik eine Macht, die die jüdische Substanz während einer kritischen Periode zersetzt hatte. Das Leben der Berliner Salons, durch das begabte Frauen und Männer dem Judentum entfremdet wurden, war für ihn ein Werk der Auflösung sittlicher Normen durch eine intellektuell gesteigerte Erotik. Von solcher Kritik der auf Mendelssohns Welt folgenden Epoche blieb ihm auch Goethe, der Verfasser der Wahlverwandtschaften, nicht ganz verschont⁸⁵. Vor allem war Schleiermacher, dieser „gnostische Prediger“, für ihn ein Repräsentant der Romantik, die ihm das feindliche Lager darstellte. Wie wir sahen, hatte Graetz schon bei seinem Lehrer

⁸⁴ E. Rothacker, Savigny, Grimm, Ranke... zur Frage nach dem Zusammenhang der Historischen Schule, H. Z. 128, 1923, S. 415–445. – Über Rankes Zurückhaltung dem Begriff „Volksgeist“ gegenüber: R. Vierhaus, Ranke in d. sozialen Welt S. 64 f. Bei ihm hat wesentlich der Staat die Funktion der Kollektivpersönlichkeit übernommen, für die Graetz keine Verwendung haben konnte.

⁸⁵ Gesch. d. Juden XI, Kap. 5, S. 146, 167 f. (die Wahlverwandtschaften als Verderber des Familienlebens).

Braniß eine kritische Einstellung zu diesem Führer einer modernen Theologie lernen können, der mit seiner Johanneischen Doktrin das Neue Testament von seiner Verbindung mit der hebräischen Bibel hatte abschneiden wollen⁸⁶. Der Häretikernamen aus der antiken Kirchengeschichte, mit dem er Schleiermacher belegte, zeigt deutlich, daß Graetz damals sein zwanzig Jahre älteres Buch über die Abwehr der Gnosis durch die tanaitischen Lehrer nicht vergessen hatte.

Dieser sehr lebendige Antagonismus zur Romantik, der ihn zur Vermeidung eines Grundbegriffes führte, welcher an sich seinen Absichten entgegengekommen wäre, hat offensichtlich noch eine andere bedeutende Auswirkung in seinem Werk gehabt. Er hat zu der negativen Charakterisierung beigetragen, die, wie wir sahen, die mystischen Strömungen in der jüdischen Geschichte seit dem späten Mittelalter zu Symptomen des Niederganges macht. Es ist kein Zufall, daß Martin Buber, als er diesen Teil des jüdischen Erbes für die gebildete Welt des zwanzigsten Jahrhunderts wieder belebte, die chassidische Vollendung dieser Bewegung als eine Schöpfung des sich erneuernden Volksgeistes auffaßte. Der Ablauf der Zeit und die geistigen Erfahrungen, die sie mit sich gebracht hatte, haben diese Annäherung an die Ideen der Romantik möglich gemacht, die für den nationalen Historiker des Judentums fünfzig Jahre früher noch außer Reichweite lag.

Dabei hat vielleicht noch ein anderes Motiv bei Graetz mitgewirkt. Sein Interesse an theologischen Problemen war begrenzt⁸⁷. Er war auf diesem Feld zu skeptisch, um verwickelten Gedankengängen bei der Suche nach der religiösen Wahrheit mit Interesse und Sympathie zu folgen. Er suchte lebendig zu halten, was ihm für seinen Glauben an den fortdauernden Sinn der jüdischen Existenz brauchbar schien. Seine gelehrte Arbeit sollte sich in dieser Richtung in der jüdischen Gesamtheit auswirken, um ihren Willen zur Aufrechterhaltung der angestammten Eigenart und zum Kampf um das Recht zu stärken. Aber das Bild von der Zukunft des messianischen Volkes hatte in seinem Geist die bürgerlichen Formen seines Jahrhunderts und seiner Umwelt angenommen⁸⁸. Die religiösen Spekulationen, deren lebende Zeugnisse er in Osteuropa fand, repräsentierten für ihn etwas Chaotisches und Ordnungswidriges, ein Element, das die Tendenz hatte, den von Mendelssohn angebahnten Epochenwandel rückgängig zu machen.

Man kann trotzdem von seiner geistigen Art nicht sagen, daß sie dem Hauptstrom des deutschen Lebens seiner Zeit konform war. Graetz blieb in seinen wesentlichen Zügen ein harscher Kritiker seiner Umwelt, von der er

⁸⁶ Siehe oben Anm. 62/63.

⁸⁷ *G. Scholem, Zur Frage der Entstehung der Kabbala, S. D. des K. V. W. J., 1928, S. 5; Judaica, S. 120–122.*

⁸⁸ Daß er die Finanzmacht der Rothschilds in seinem Jahrhundert ganz ernsthaft als ein Argument für die religiöse Sinngebung der jüdischen Existenz verwenden konnte – Briefw. einer engl. Dame, S. 30 – zeigt diese Säkularisierung seines Messianismus in einer extremen Spitze.

überzeugt war, daß sie von dem Weg zur wahren Menschlichkeit, den die Aufklärung gewiesen hatte, abgefallen sei. Mit gutem historischen Grund spürte er in der deutschen Politik seiner Zeit den Einfluß der Romantik und fühlte sich ihr gegenüber als der Anwalt eines besseren Rechtes. An sich war diese Außenseiterstellung nichts Individuelles; sie wurzelte in der Lage der Judenheit, deren Bürgerrechte nur durch einen Umbau vieler überkommener Institutionen der Umwelt gesichert und ausgebaut werden konnten. Aber sein persönliches Temperament und wohl auch sein Überblick der Ereignisse nach 1815, für die der Historiker berufsmäßig das bessere Gedächtnis hatte, gaben seiner Kritik eine Rückhaltlosigkeit, die die Männer der Praxis in den Gemeindestuben, aber auch die jüdischen Liebhaber der deutschen Literatur als unmöglich empfanden. Er wußte, daß die durch den Wiener Kongreß wiederhergestellten alten Mächte die Tendenz hatten, die Juden von der Teilnahme am öffentlichen Leben auszuschließen. Er sah mit Unruhe den im Zeitalter der heiligen Allianz erneuerten Bund der Monarchie mit der Kirche, die in seinem Geschichtsbild kaum etwas anderes war als der Ursprung des Martyriums seines Volkes. Seine kritische Wachsamkeit verfolgte diese Verbindung überall, wo er sie am Werke sah, so im Frankreich Napoleons III.⁸⁹ Aber seine eigentliche Sorge galt der Entwicklung der deutschen Dinge. In den sechziger Jahren, als sein Werk sich rasch der Behandlung des neunzehnten Jahrhunderts näherte, mußte er die Erfahrung machen, daß das nationale Programm der deutschen Einigung nicht, wie er gehofft hatte, im Sinn der Paulskirche weitergebracht wurde, sondern daß die Machtpolitik des preußischen Staates die Szene beherrschte. Wir wissen aus seinen Briefen an Hess, daß er sich während dieser Jahre als Fremder in dem Lande gefühlt hat, das ihm die Ideale von Mendelssohn und Lessing über Bord zu werfen schien. Nachdem Bismarcks Erfolg 1871 die dauernde Bedeutung der Ereignisse von 1866 sichergestellt hatte, war er am Ende des Jahrzehnts bereit, seine politischen Urteile über das deutsche Volk abzuwandeln⁹⁰. Aber solche Zugeständnisse an eine veränderte Welt bedeuteten keine Veränderung seiner Haltung. Er blieb ein Vorkämpfer für das Naturrecht der Aufklärung gegen die Selbstbehauptung

⁸⁹ Briefe an M. Hess, Brief 34 vom 27. 1. 1868, S. 387 über die Erhaltung der päpstlichen Herrschaft in Rom.

⁹⁰ Der Band XI machte in seiner ursprünglichen Fassung, die 1870 erschien, reichlich Gebrauch von dem Begriff „Deutscher Michel“, um die Niederlagen des Volkes im Kampf für die politische Freiheit zu erklären. Treitschkes Polemik (siehe unten Kap. V. S. 185 f.) fand reichlich Material für ihre Anklage der Deutscheindlichkeit. Die hier zitierte 2. Auflage des Bandes von 1900 ist hinsichtlich der politischen Polemik (die antikirchliche und jüdisch-puritanische Kulturkritik bewahrte den ursprünglichen Charakter) durch M. Brann (Vorwort S. VII) überarbeitet in Übereinstimmung mit der Schlußerklärung von Graetz zum Streit mit Treitschke (1879), die jetzt in der Textsammlung von *Walter Boehlich*, *Der Berliner Antisemitismusstreit*, 1965, nach dem Text in der Schlesischen Presse vom 28. Dez. 1879 abgedruckt worden ist. Graetz' Stimmung zwischen 1862 und 1871 ist sehr rückhaltlos ausgedrückt in seinen privaten Mitteilungen an Hess: Briefe, S. 349, 384, 387, 395, 396.

der alten Mächte. Sein Glaube an die Demokratie war absolut und nicht, wie bei Heine, durch sein Wissen gehemmt, daß in deutschen Städten häufig gerade die Kleinbürger und Handwerker die Träger der Judenfeindschaft gewesen waren. Er hat die Überzeugung ausgesprochen, daß in einer Welt, die wirklich frei geworden wäre, das Christentum nicht länger existieren würde⁹¹. Die seinem heutigen Leser naheliegende Überlegung, daß eine solche Umwälzung auch das innere Leben und das Schicksal des Judentums in der Tiefe treffen würde, hat keinen Raum in seinem Geschichtsbild.

Er hat Geschichte und Politik, Vergangenheit und Gegenwart mit Entschiedenheit vom Standpunkt des jüdischen Volkes beschreiben wollen, und das bedeutete, wie wir gesehen haben, für das Verständnis der Entwicklung der Diaspora eine Begrenzung des Gesichtsfeldes. Aber es bleibt trotzdem einseitig, ihn einfach als einen jüdischen Nationalisten zu betrachten, der gegen die Umwelt die Sache seines Volkes ohne Hemmung vertreten hat. Als Charakter erscheint er aus einem Guß. Aber seine historische Situation hat in sein Denken und sein literarisches Werk starke Widersprüche gebracht. Sein Bekenntnis zum deutschen Patriotismus, mit dem er seinen Streit mit Treitschke abschloß, hat tiefere Wurzeln als die bloße Taktik eines Gelehrten, der zugleich Dozent am Rabbinerseminar und Honorarprofessor an der Universität war⁹². Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, daß er den Wiederaufstieg des Judentums aus Erniedrigung und Auflösung, der für seinen Glauben an die Geschichte entscheidend war, auf Mendelssohn und dessen Bildung durch den Geist der deutschen Aufklärung zurückführte. Ein zionistischer Gelehrter, der anläßlich der hundertjährigen Wiederkehr seines Geburtstages wichtige Arbeit für die Deutung seines Lebens und seines Werkes geleistet hat, fand ihn in mancher Hinsicht in die Vorurteile seiner Zeit verstrickt. Josef Meisl hat in diesem Zusammenhang hervorgehoben, daß jüdisches Solidaritätsgefühl Graetz niemals daran gehindert hat, einen Wesensunterschied zwischen deutscher und polnisch-russischer Judenheit zu empfinden, daß er das Jiddische als einen verderbten Dialekt abgelehnt und die im Osten gepflegte „witzelnde“ Talmudinterpretation als etwas fremdes empfunden hat. Aus der gleichen Haltung kam bei Graetz auch seine Charakterisierung des Chassidismus als eines „Verdummungssystems“.⁹³

⁹¹ Brief an Hess 35 vom 31. 3. 1868, S. 388: Mit diesem (dem Christentum) ist eine absolute politische Freiheit nicht verträglich, wenigstens nicht in Europa.

⁹² S. Dubnow hat diese Erklärung als Ausfluß ideologischer Unsicherheit streng kritisiert. Weltgesch. d. jüd. Volkes, Bd. X, S. 30 f. – Graetz' Ernennung zum Honorarprofessor in Breslau unter dem Kultusminister Mühler auf Antrag der Universität und seine sehr begreifliche Befriedigung darüber: Brief an Hess 40 vom 23. 1. 1870, S. 392.

⁹³ Graetz und das nationale Judentum, der Jude, Bd. 2, 1918, S. 471–478. – Seine Biographie, Heinrich Graetz, eine Würdigung des Historikers u. des Juden, 1917, ist eine Jubiläumsschrift zum hundertjährigen Geburtstag, aber durchaus nicht unkritisch. Dort auch ein Kapitel über Jost als Graetz' Vorläufer.

Aber dieser Gebrauch einer rationalistischen Denkweise zur Interpretation des Judentums hatte bei Graetz von jeher eine deutliche Schranke; die durch literarische Tradition und Brauchtum getragene nationale Substanz durfte nicht geschädigt werden. Es war an dieser Front, daß die Denkart der deutschen historischen Schule für ihn und den wissenschaftlich begründeten Konservatismus der Breslauer Richtung wichtig wurde. Inwiefern seine Abneigung gegen die Idee des Volksgeistes und auch die Natur seines eigenen Themas die Auswirkung dieser Übernahme beschränkte, haben wir gesehen. Der Umwelt gegenüber hat er weder als Historiker noch als politisch interessierter Staatsbürger jemals die Zurückdrängung der rationalistischen Aufklärung durch historisch-konservatives Denken in sich aufkommen lassen. Dieser Dualismus geht deutlich zurück auf die Erfahrung seiner Jugend, in der das Bewußtsein der Befreiung aus der Abgeschlossenheit einer noch ganz mittelalterlichen Existenz durch das moderne Denken mit der Entdeckung einer nationalen Substanz in der jüdischen Tradition und der Sorge um ihre Erhaltung zusammenkam. Auf diese Weise vereinigte Graetz die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts mit dem historischen Denken des neunzehnten, indem er dessen romantische Elemente beiseite zu lassen sich bemühte.

Geiger, der mit seinem Widersacher das Jugenderlebnis der intellektuellen Befreiung teilte, war im Gegensatz zu diesem darauf ausgerichtet, die religiöse Wahrheit als wesenhaften Kern aus der jüdischen Tradition herauszuarbeiten. Die Schranke, die bei Graetz dem Rationalismus aus seinem nationalen Bewußtsein heraus gesetzt war, fehlte bei Geiger, für den die theologische Zielsetzung maßgebend blieb. Hier war damals im Bewußtsein der allgemeinen Bildung die Anerkennung des irrationalen Elements im Glauben noch weitgehend mit der romantischen Bewegung verbunden. In dieser Lage blieb Geiger ein Schüler der Aufklärung. Eine entgegengesetzte Richtung wäre für einen Denker und Prediger, der seine Botschaft religiöser Erneuerung den Gemeinden des Zeitalters der Emanzipation bringen wollte, auch kaum möglich gewesen.

Graetz konnte diese Problematik durch die Begrenzung seines theologischen Interesses vermeiden. Er vermochte dem aus der Aufklärung stammenden Einwand des national beschränkten Charakters der sinaitischen Offenbarung mit seinem Glauben an die Wirklichkeit des Messiasvolkes zu begegnen. Das Zurücktreten der Doktrin verminderte für ihn die Notwendigkeit der Rationalisierung der Glaubensinhalte. Geiger hatte von seiner Intention aus keine Möglichkeit des Ausweichens in einen Bezirk, wo das Bestehende als solches gerechtfertigt ist. Er benutzte den Entwicklungsgedanken in der Form, welche ihm die zeitgenössische Kathedertheologie der Protestanten bot, um die Scheidung von Wesen und Erscheinung durchzuführen, ohne daß er die ursprüngliche Fremdheit dieser Begriffswelt dem Judentum gegenüber ganz überwinden konnte. Dieser Mangel an Folgerichtigkeit, der daraus in seinem historischen Denken entsprang, liegt für uns Nachgeborene fast auf der Ober-

fläche. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß er aus der bedeutenden Absicht eines Mannes stammt, der auf Kanzel und Katheder, als Lehrer und Forscher ein Leben lang den Plan verfolgte, die Idee der religiösen Erneuerung des Judentums durch die Wissenschaft in die Wirklichkeit umzusetzen.

5. KAPITEL

DAS JUDENTUM IN DER POLITIK DES BISMARCKREICHS: HEINRICH VON TREITSCHKE

Die Schule der politischen Geschichtsschreibung, deren respektvoller Gegensatz zu Ranke uns schon bei Sybel und Droysen begegnete, brachte ein stark voluntaristisches Element in die Betrachtung der Vergangenheit. Rankes Rekonstruktion des Aufstiegs der großen europäischen Mächte hatte noch ein gut Teil jener kontemplativen Haltung bewahrt, mit der Denken und Dichten der deutschen Klassik die Stellung des Menschen in der Welt zu verstehen versucht hatten. Gewiß ist der Gedanke, auf die politische Bildung seiner Leser zu wirken, Ranke nicht ganz fremd geblieben. Der von ihm im Jahre 1831 angenommene Auftrag des preußischen Ministeriums als Herausgeber einer Zeitschrift zu schaffen, die Geschichte und Politik im Titel verband und sich an alle Angehörigen der Berufe mit akademischer Vorbildung wenden sollte, war durchaus im Einklang mit den Anschauungen des jungen Historikers gewesen. Dieser Versuch, der wissenschaftlich und literarisch wertvolle Ergebnisse aus Rankes Feder brachte, politisch aber ins Leere ging, war von vornherein begrenzt gewesen. Die Absicht war, um Verständnis für Taten und Unterlassungen der preußischen Regierung zu werben; es war kein Appell an den Bürger, durch sein Wollen und seine Mitarbeit der Politik einen neuen Antrieb zu geben. Auch in seiner Geschichtsschreibung wollte Ranke das Interesse und die Sympathie seiner Leser auf jene Kräfte lenken, die im Laufe der Jahrhunderte jeder einzelnen Nation des germanisch-romanischen Völkerkreises ihre Sonderart gegeben hatten. Der Historiker wollte seine Zeitgenossen lehren, die Tagesereignisse und ihre Probleme in ihrer historischen Perspektive zu sehen. Rankes Forschen und Darstellen war nicht durch das Verlangen angetrieben, in der Vergangenheit die Entwicklungslinien aufzufinden, die die Gegenwart verpflichteten, den vollen Sinn der Geschichte durch Umgestaltung des Gegebenen zur Erfüllung in der Zukunft zu bringen. Für Ranke war der Dualismus Österreich-Preußen eine charakteristische Erscheinung des deutschen Lebens, die er als Ergebnis der Geschichte verstehen wollte, ohne im geringsten zu ihrer Beseitigung aufzurufen. In dieser Hinsicht waren die beiden Historiker, die in der Literaturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts als Schriftsteller neben ihm stehen, waren Mommsen (1817 bis

1903) und Treitschke (1834–1896) Vertreter einer anderen Gesinnung. Für diese beiden war die Errichtung eines Staates, der im Rate der Nationen die Sache des deutschen Volkes einheitlich und stark vertreten konnte, ein wesentliches Anliegen ihres Lebens. Für Treitschke war es allezeit das entscheidende Motiv hinter seinem Forschen und Schreiben. Mommsens Lebenswerk, das das römische Altertum in all seinen Aspekten und Zeiten umfaßte, blieb dem Bereich der reinen Gelehrsamkeit stärker verhaftet. Es war keine bloße Phrase literarischer humilitas, wenn er in seinen Briefen an Otto Jahn die Arbeit an der Römischen Geschichte als „Geschichtsklitterung“ bezeichnete. Den eigentlichen Sinn seiner Wissenschaft sah er stets in dem kritischen Verständnis der Dokumente antiken Lebens, die die Brücke von der Gegenwart zur Vergangenheit bilden. Trotzdem bleibt das, was er „cum ira et studio“ als Geschichtsschreiber im engsten Sinn des Wortes geleistet und gewirkt hat, repräsentativ für seine eigene Geistesart und die seiner Generation. Die tätige Sorge um das Verhältnis von Staat und Nation war ein wichtiges Motiv, das von seiner Tätigkeit als Journalist und Abgeordneter in die Problemstellung seiner Wissenschaft hineinreichte. Die drei ersten Bände der Römischen Geschichte, auf denen sein literarischer Ruhm hauptsächlich beruht, entstanden unter dem Einfluß der großen Enttäuschung über den Fehlschlag der deutschen Revolution von 1848. Das Wagnis dieses großen Versuchs, die klassische Staatsbildung der Antike in Gelingen und Versagen, als Vorbild und als Warnung im neunzehnten Jahrhundert lebendig werden zu lassen, lag in der durchgeführten Vergegenwärtigung einer entfernten Vergangenheit. Nicht nur die Partei- und Amtsbezeichnungen der Moderne, sondern auch ihre politischen Erfahrungen und emotionellen Reaktionen sind in den historischen Stoff hineingetragen¹.

I

Treitschkes *Deutsche Geschichte*, in ihren fünf Bänden zwischen 1879 und 1895 erschienen, behandelt nach einer ausführlichen Vorgeschichte im ersten Band als eigentliches Thema die Zeit von 1815 bis 1847. Die Fragwürdigkeit des deutschen Dualismus in dieser Periode, die durch Bismarcks Leistung von 1866 und 1870/71 zu Ende gekommen ist, soll in allen Einzelheiten aufgezeigt werden. Der Leser wird über alles unterrichtet, was die zukünftige Lösung vorbereitet hat, und erfährt alle Hemmnisse, die diesen Erfolg verzögerten. Neben den politischen Ereignissen und der Verwaltungsarbeit behandelt diese Geschichte auch Poesie und bildende Kunst, Journalistik und Wissenschaftsgeschichte, soweit die geistige Arbeit auf diesen Gebieten nach

¹ Siehe die Charakteristik bei *F. Gundolf*, *Cäsar im 19. Jahrh.*, 1926, S. 56–65, die mir nicht überholt scheint. „Geschichtsklitterung“: Mommsen-Jahn, Briefwechsel, 1962, S. 167, Brief 136 vom 22. 10. 1853.

Treitschkes Meinung zur Entstehung des nationalen Staates beigetragen oder ihn verzögert hat. Zu diesem umfassenden Bilde gehören auch industrielle Entwicklung und die Handelspolitik. Diese Breite der Behandlungsweise ist in mancher Hinsicht eine Wiederbelebung des universellen Geistes, der die geistigen Interessen in Deutschland um 1800 charakterisierte². Aber die mannigfachen Stoffe und Ideen, die in Treitschkes Behandlung eingehen, werden bei ihm in den festen Rahmen der nationalen Entwicklung eingefaßt und danach beurteilt. Schon bei Beginn der Veröffentlichung war die Reichsgründung nicht ein Ereignis, dessen Gestalt noch unbestimmt in der Zukunft lag, sondern ein sehr bestimmtes Gebilde von höchstem Wert, das vor allen möglichen Gegnerschaften geschützt werden mußte. Infolgedessen können wir bei jedem einzelnen Bande bis zu einem gewissen Grade feststellen, welche Gefahren für die deutsche Monarchie den Verfasser beim Schreiben besonders beschäftigten.

Dieser Einbruch des politischen Wollens in die Gestaltung des Geschichtsbildes verwandelte die Fragestellung, in der das Judentum zum Thema wurde. Im deutschen Frühhistorismus hatte es sich dabei, wie wir gesehen haben, wesentlich um die Stellung des Judentums in der Weltgeschichte gehandelt. Nachdem die Aufklärung und, mit anderem Akzent, der junge Hegel in ihrer Auseinandersetzung mit der kirchlichen Epochenlehre das Alte Testament degradiert und an den Rand gedrängt hatten, brachte die theologische und historische Arbeit der Restaurationszeit die Wiedereinsetzung der hebräischen Bibel als eine der Grundlagen der abendländischen Kultur. Für die politische Geschichtsschreibung der zweiten Jahrhunderthälfte wurden die zeitgenössische Judenheit und ihre in der Zwischenzeit an Bedeutung gewachsene Teilnahme an der modernen Welt ein Thema, das seinerseits das in der Mitte des Jahrhunderts diskutierte Problem der Christlichkeit des europäischen Staates neu belebte.

Die ausführliche Behandlung der Judenheit und ihrer Stellung im deutschen Leben beginnt bei Treitschke im dritten Bande (1885) an dem Punkte, wo er die Vorbereitung der Pariser Julirevolution von 1830 und die Voraussetzungen ihrer Wirkungen auf Deutschland bespricht. In diesem Zusammenhang hat er ein Kapitel gebracht, das die Beziehungen zwischen politischem Radikalismus und jüdischem Literatentum behandelt. Hier sieht Treitschke Kräfte am Werk mit der Tendenz, die Geschichte von ihrer natürlichen Bahn abzulenken. Darum faßt er seine Deutung unter dem Schlagwort „Der Einbruch des Judentums“ zusammen. Die Männer, deren Wirksamkeit er so charakterisieren will, waren Schriftsteller, die politisches Interesse mit litera-

² W. Hock, *Liberales Denken im Zeitalter der Paulskirche*, 1957, S. 22 ff. erörtert den Abstand zwischen der Generation von 1848 und der deutschen Klassik. Über Treitschkes geistige Ausgangsposition: W. Bußmann, *Treitschke, Sein Welt- und Geschichtsbild*, 1952.

rischer Kritik vereinigten. Treitschke spricht von ihren Erzeugnissen als journalistischer Poesie und bezeichnet den Zeitabschnitt, in dem diese Gruppe den Vordergrund beherrschte, als die häßlichste und am wenigsten schöpferische Epoche der deutschen Literaturgeschichte³. Im Gegensatz zu dieser hemmungslosen Grobheit der allgemeinen Charakteristik zeigt sich in der unmittelbar darauf folgenden Besprechung der beiden Männer, die Treitschke als Führer dieser Bewegung heraushebt, die Bemühung um ein mehr ausgeglichenes Urteil: In Ludwig Börne findet er einen wesentlich aufrichtigen und warmherzigen Charakter, der durch seine dauernd festgehaltene Rolle des angriffslustigen Kritikers verdeckt, aber nicht zerstört wird. Er stellte sich vor, er könne durch seine unaufhörliche Kritik den furor Teutonicus gegen deren Objekte in Bewegung setzen. Der Historiker findet ein Wort der Anerkennung für seine Leistung als Theaterkritiker. Ohne durchgebildeten Sinn für das Schöne ließ er auf diesem Feld sein Urteil durch gesunden Menschenverstand leiten. So gelang es ihm zuweilen, wertvollen Kunstwerken, wie den Dramen Heinrich v. Kleists, beim Publikum zur Anerkennung zu helfen. Der Abschnitt über die Frühwerke Heinrich Heines verbirgt nicht, daß Dichtungen des jüdischen Lyrikers auf Treitschke, der seine Feder auch in dieser Richtung versucht hatte, Eindruck gemacht haben. Er spricht von Heines feiner Empfindung für das rechte Wort in einem gegebenen Zusammenhang und von der Begeisterung, die seine besten Schöpfungen möglich machte; das echt rheinländische Temperament seiner Schriften wird mit Befriedigung festgestellt. Wo der Historiker von den Grenzen in Heines Begabung spricht, bleibt er durchaus im Bereich der literarischen Kritik. Er findet einen Mangel an durchhaltender Kraft, wie sie beim Aufbau eines großen Werkes nötig sei. Der „Rabbi von Bacharach“ dient als Beispiel einer umfassenden Planung, die Bruchstück geblieben ist⁴.

In einem späteren Kapitel mit der Überschrift „Das souveräne Feuilleton“ spricht Treitschke in einem anderen Ton über Heines Pariser Zeit. Sein jüdisch-französischer Esprit wird dem Ernst des deutschen Geistes gegenübergestellt, dessen Geschichte nach Hegels und Goethes Tod in diesem Abschnitt dargestellt wird. Das Ganze gehört zu Band IV, der das Eindringen des französischen Liberalismus nach Deutschland zum Thema hat.

Man sieht hier deutlich, daß Treitschkes Wille, Gestalten wie Börne und Heine mit gerechter Anerkennung ihrer geistigen und menschlichen Qualitäten zu zeichnen, genau dort aufhört, wo er glaubt, in ihrer Leistung das Jüdische als Erbe und als Lebenssituation wirksam zu sehen. Treitschke hat die Vorstellung einer rassisch-biologischen Festlegung menschlichen Wesens

³ Deutsche Gesch. im 19. Jahrh. III, 1908, Abschn. 9, S. 714.

⁴ Börne, ebendort S. 705–710, S. 724–727. – Heine III, 711–714; IV, Abschn. 7, S. 419–424. Der junge Mommsen hat dasselbe Thema „Jung Deutschland“ im Jahre 1837 vor seinen Mitstudenten behandelt. Seine Würdigung von Börne ist abgedruckt bei L. Wickert, Theodor Mommsen, Eine Biographie I, 1959, S. 73 ff.

nicht angenommen. Seinen Argumenten liegt generell die Voraussetzung zugrunde, daß der Jude die Möglichkeit hat, das Deutschtum in sich aufzunehmen und so, wie wir wohl in Treitschkes Sinn fortfahren könnten, ein neues Leben zu beginnen. Er nennt Moses Mendelssohn als den Anfänger einer solchen Bewegung. Sein Kampf gegen den Radikalismus im Schrifttum jüdischer Literaten ist in der Behauptung zusammengefaßt, daß bei solcher Agitation das Deutschtum nur als Fassade angenommen worden ist, die den eigentlichen Ursprung ihres Denkens und Sagens verdeckt. Zur Erklärung dieses Phänomens macht er die Annahme, daß das aschkenasische Judentum, im Gegensatz zu den Sefardim Westeuropas – er überschätzt deren zahlenmäßige Bedeutung und Verbreitung – eine starke Hemmung gegen jede wirkliche Anpassung an Denk- und Lebensweise seiner okzidentalen Umgebung entwickelt hätte. Der Mangel an Selbstachtung, das Produkt des osteuropäischen Ghettolebens, hätte jene satirische Neigung hervorgerufen, die sich zerstörend gegen die eigene Existenz wenden könnte, wenn sie nicht durch den altererbten Stolz des erwählten Volkes ausgeglichen worden wäre. Wenn nun der Jude, enttäuscht in seinen Bemühungen um Gleichstellung, seine Macht des Hohnes gegen seine Umwelt richtet, fehlt dieses positive Gegengewicht; die Verneinung bleibt ungemildert. Im Zeitalter der Restauration hatte das Judentum die Geduld verloren, weil die deutschen Regierungen in oft schwieriger Situation die Forderung der vollen Emanzipation nicht geraden Weges erfüllen konnten. Daraufhin verwandelte sich die ehrenhafte Figur des deutschen „Michel“, der in volkstümlicher Tradition lebendig geblieben war, unter jüdischen Händen in die Karikatur eines Einfaltspinsels, der „seine Freiheit wie seine Großmutter liebt“ und so die Tyrannei seiner Herrscher mit Demut erträgt. Als Gegenstück im jüdischen Weltbild weist Treitschke auf die Bewunderung für Frankreich, wo seit 1789 die Revolution die Geschichte ausgelöscht hat. Man konnte daher den Versuch machen, die Gesellschaft auf vollkommen rationaler Basis wieder aufzubauen. Für den jüdischen Journalismus war dieses zweifelhafte Experiment, die Quelle einer nie endenden Unsicherheit, ein allgemein gültiges Vorbild. Damit war die Aufforderung gemeint, die deutsche Frage in entsprechender Weise zu einer befriedigenden Lösung zu führen. Treitschke weist in diesem Zusammenhang auf einen Gegensatz hin, den eine andere Schule mit den Begriffen Ideologie und Wirklichkeit ausgedrückt haben würde: Die Nachahmung der französischen Politik würde zwar die deutschen Dinge keineswegs vorwärts bringen, wohl aber den Interessen der Judenheit dienen, die auf diese Weise als Neuankömmlinge mit jedermann auf gleicher Ebene stehen würden. Die Unfertigkeit der politischen Einrichtungen hatte die Entwicklung des nationalen Lebens fühlbar verzögert und so auch hier eine Ungeduld hervorgerufen, die die jüdische Deutung des politischen Zeitgeschehens dem Volk völlig verständlich machte. Der Haß, mit dem die Führer der deutschen Reform um 1810 bei ihrer Vorbereitung

der Erhebung gegen Napoleon jede Annäherung an Frankreich beantwortet haben, war zwanzig Jahre später völlig vergessen⁵.

Diese Kritik an einem Schrifttum, das Treitschke unter die vom Ziel ablenkenden Faktoren einordnet, wird in der Deutschen Geschichte passend ergänzt durch das uneingeschränkte Lob, das Julius Stahl zuteil wird, der als Jude in Bayern geboren, nach seiner Taufe ein gläubiger Christ und treuer Verteidiger der preußischen Monarchie geworden war. Er wird dem Leser geschildert als ein ernsthafter Mann mit orientalischen Zügen, der den Haß aller Liberalen erregte. Nach seiner Ernennung zum Nachfolger von Gans in der juristischen Fakultät der Berliner Universität hatte er die Feindseligkeit der Studenten zu überwinden, denen sein Bruch mit Hegels Lehre mißfiel. Stahl war für Treitschke der einzige politische Denker von Bedeutung unter allen Philosophen jüdischer Abstammung. Sogar ein Spinoza, dessen zwei politische Traktate durch die dialektische Kraft des Arguments wirken, hatte den Mangel an staatsbürgerlicher Erfahrung, ohne die viele Generationen seines Volkes dahingelebt hatten, nicht in sich überwinden können. Stahls Leistung, eine Ausnahme, welche die Regel bestätigt, beruht gänzlich auf seiner ungeteilten Hingabe an deutsches Denken. Diese Feststellung drückt genau die Kategorie aus, mit der Treitschke alles zu verstehen sucht, was er aus jüdischem Ursprung positiv zu bewerten Anlaß findet. Dabei könnte man in seinem Absatz über Stahl zwischen den Zeilen lesen, daß Treitschke bei der Schilderung des Mannes an jüdische Ernsthaftigkeit und Willensstärke als Faktoren in dessen Entwicklung gedacht hat; ausgesprochen hat er solche Erwägung nicht⁶.

In dem Jahr, das der Revolution von 1848 zuvorging, berief Friedrich Wilhelm IV. die Vertreter der preußischen Provinzen zu einer Ständeversammlung nach Berlin. Bei der Besprechung von Verfassungsfragen kam auch die Rechtslage der Juden zur Erörterung. Es handelte sich darum, Hardenbergs Werk von 1812 auf die im Wiener Kongreß erworbenen Provinzen auszudehnen. Liberale Vertreter verlangten damals die Beseitigung aller Rechtsbeschränkungen, eine volle Gleichberechtigung, wie sie in Frankreich Louis Philippes schon in Geltung war. Die preußische Regierung hatte sich aber für einen konservativen Kurs entschlossen und beabsichtigte die Schranke bestehen zu lassen, die den ungetauften Juden von der Ernennung zu allen Posten ausschloß, in denen die Autorität des Staates zu vertreten war. Überdies sollten in der Provinz Posen diejenigen Juden, die als Individuen nach dem Urteil der zuständigen Behörde noch nicht die Bedingung einer gewissen

⁵ Dtsch. Gesch. III, 703–705; IV, 433 f.

⁶ V, Abschn. 1, 1908, S. 55; Abschn. 5, S. 415 ff.; vgl. *J. Heckel*, Der Einbruch des jüd. Geistes in das deutsche Staats- und Kirchenrecht durch J. Stahl, H. Z. 188, 1936. – Diese Nazipolemik richtet sich gegen *G. Masur*, J. Stahl, 1931, das Werk eines Meinecke-Schülers, in dem Stahl als eine Figur der deutschen Geschichte behandelt wird.

sozialen Anpassung erfüllten, unter Fremdenrecht bleiben, eine Bestimmung, die die Betroffenen auch von Freizügigkeit im Königreich ausschloß. Im Zusammenhang mit seiner Verteidigung dieser Regierungsvorlage bringt Treitschke eine allgemeine Überlegung über den Charakter der Judenfrage, wie er sie bei Abfassung seines fünften Bandes in den neunziger Jahren ansah: Jede Gesetzgebung, führt er aus, ist gezwungen, Judenheit und Judentum von der Religion aus zu definieren. Die Folge ist, daß jede Bestimmung, die einen Unterschied zwischen Jude und Nichtjude festlegt, dem Prinzip der religiösen Toleranz zu widersprechen scheint, die keine auf das Glaubensbekenntnis gegründete Unterscheidung zuläßt. Damit wäre jede Gesetzgebung dieser Art als eine Abweichung von der Linie definiert, die in Preußen seit dem achtzehnten Jahrhundert eingehalten worden ist. Treitschke geht darauf aus, diesen Widerspruch mit folgender Ausführung als nur scheinbar zu erweisen. Wenn die königlichen Behörden darauf bestehen, daß nur die Taufe den Zugang zu vollem Bürgerrecht öffnet, so tun sie dies in der Annahme, daß es sich dabei nicht um eine Bekehrung, sondern um ein Zeichen gesellschaftlicher Einordnung handelt. Das betreffende Individuum beabsichtigt mit diesem Akt zum Ausdruck zu bringen, daß es sich in jeder Weise in Deutschland zu Hause fühlt und darum alle Gewohnheiten und überlebte Traditionen abzulegen bereit ist, die Abstände verewigen. Nur so, findet Treitschke, kann ein Mann jüdischen Ursprungs die Fähigkeit erwerben, als Vertreter des Königs aufzutreten. Der kleine Mann würde nicht bereit sein, Befehl und Führung von jemand anzunehmen, der in mancher Beziehung noch zu einem fremden Volk gehört⁷.

Dieser kleine Exkurs in der Erzählung der Verhandlungen von 1847 ist nicht unwichtig, weil Treitschke hier einen Grundsatz formuliert, nach dem die Praxis während des Kaiserreichs im großen und ganzen stillschweigend verfahren ist. Aus seiner Formulierung dürfen wir den Schluß ziehen, daß er auch für die Gegenwart die Tendenz der Juden, diesen Stand der Dinge durch Presse und Parlament abzuändern, als einen Versuch betrachtet, die deutsche Ordnung in ihrem Eigeninteresse zu stören.

Nach unserer bisherigen Übersicht erscheint das Judentum in der Deutschen Geschichte wesentlich als ein Problem in der Entwicklung des deutschen Staates. Aber wieder und wieder begegnen Urteile, die jedenfalls unmittelbar mit dieser Sphäre nichts zu tun haben. Sie setzen voraus, daß der Historiker in dem Lebensabschnitt, als er die Deutsche Geschichte schrieb, in dem Aufstieg der Juden in die Reihen des deutschen Mittelstandes und in der Vertretung der dazu gehörigen Ansprüche eine Gefahr für die Erhaltung des positiven Christentums als eines wesentlichen Bestandteils deutschen Lebens sah. Enttäuschte Erwartungen schufen bald nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. eine Stimmung intensiver Kritik, die infolge der romantischen

⁷ V, Abschn. 8, S. 680 ff.

Geistigkeit des Königs den kirchlichen und theologischen Bereich einbezog. So kam es, daß manche Gruppen den jüdischen Außenseiter als möglichen Bundesgenossen ansahen, wenn die Freiheit religiösen Denkens angegriffen schien. Man zitierte Lessings Nathan, um zu beweisen, daß Judentum und Christentum als Religionen ebenbürtig seien. Solche Deutung des deutschen Klassikers weist Treitschke mit Verachtung ab. Diese Verfechter jüdischer Gleichheit legen in Lessing ihren eigenen Stumpfsinn hinein, indem sie behaupten, daß der große Dichter den Islam, die Religion der Gewalt, und das Judentum, das seit Jahrhunderten als lebloser Körper seine Existenz weiterschleppt, als dem Christentum gleichwertig angesehen hätte. Für radikale Vertreter eines liberalen Protestantismus schrumpfte damals ihr Glaube zu einem Kampf gegen Rom und römischen Einfluß ein. So kamen sie zu der von Treitschke als „ungeheuerlich“ gebrandmarkten These, daß der Protestantismus dem Judentum näher stehe als der Katholizismus⁸. Heine hatte diese Anschauung aufgenommen, um eine Verbindung eines säkularisierten Judentums mit der als Freiheitsbewegung und erste Vorbereitung der Moderne aufgefaßten Reformation Luthers herzustellen⁹. Als Treitschke nach dem Ende des Kulturkampfes die späteren Bände seiner Deutschen Geschichte schrieb, gehörte die Idee einer möglichen Front zur Erhaltung deutscher Überlieferungen zu seinen Voraussetzungen. Es war für ihn undenkbar geworden, daß irgendwelche moralischen oder spirituellen Werte von jenseits der Grenze der beiden christlichen Bekenntnisse in die deutsche Gesellschaft einfließen könnten. Religiöse Toleranz im vollen Sinn, das Suchen nach einem Verständnis der religiösen Werte hinter den Verschiedenheiten von Gebrauch und Doktrin, konnte es für ihn dem Judentum gegenüber nicht geben. Er konnte wohl in publizistischen Äußerungen von den ehrwürdigen Traditionen sprechen, die auch den Christen heilig seien. Aber in allen seinen ernsthaften Auseinandersetzungen mit dem Judentum war es eigentlich keine Religion, die er vor sich sah, sondern eine politische Gemeinschaft eigener Art, deren gleichberechtigter Einbau in das deutsche Leben eine völlige Säkularisierung bedeuten würde.

Als Beispiel solcher Gesinnung, die bei jeder Gelegenheit dem positiv Christlichen entgegentrat, nicht aus religiösem Gefühl, sondern zur Durchsetzung politischer Ansprüche, erscheint in der Deutschen Geschichte der Königsberger Arzt und demokratische Politiker Johann Jacoby. Seine starre Überzeugungstreue ist nicht ganz ohne Sympathie gezeichnet; sie wird auf die Anpassung des ostpreußischen Juden an die Haltung seiner Umwelt zurückgeführt¹⁰. Wir begegnen ihm hier als dem Mittelpunkt eines Kreises aufgeklärter Juden, die den Reden des Armeepredigers Rupp gegen die Dreieinigkeitslehre Resonanz geben oder den Reformversuchen des Deutschkatholi-

⁸ V, 618.

⁹ Darüber: *Herm. Cohen*, Jüd. Schr. II, S. 35 ff.

¹⁰ V. Abschn. 3, S. 138 f.; Abschn. 4, S. 352. – *R. Adam*, Joh. Jacobys politischer Werdegang 1805–1840, H. Z., 143, 1931, S. 58–62.

zismus ihre Sympathie ausdrücken. Jacoby wird dabei als Spinozist gezeichnet, der niemals eine Synagoge besuchte und doch sich zum Sprecher seiner Glaubensgenossen machte. Dieser Gegensatz ist überzeichnet: am Ende der dreißiger Jahre, fünf Jahre nachdem Jacoby in der Öffentlichkeit literarisch für die Judenemanzipation eingetreten war, hat er sich für die Reform des Synagogenkultus in Königsberg eingesetzt. Und im Jahre 1869 vertrat er mit Berthold Auerbach die Prominenz bei einem Vortrag, den der junge Hermann Cohen über die kulturgeschichtliche Bedeutung des Sabbats hielt¹¹. Aber es bleibt bestehen, daß in seinem Leben und in seiner geistigen Entwicklung der religiöse Gehalt des Judentums weniger bedeutete als seine Rechtsstellung. Von hier kam ihm der Antrieb, als radikaler politischer Reformers aufzutreten, der die Vernunft in der Wirklichkeit durchsetzen wollte¹². Es ist diese Haltung, von der Treitschke die Formel nahm, die seinem Bild des deutschen Judentums zugrunde lag. Trotz seiner gelegentlichen Erwähnung hatte er kein Interesse für den religionsgeschichtlichen Zusammenhang, den die Kirche durch das doppelsinnige Verhältnis von Altem und Neuem Bund ausgebildet hat. Er hatte weder Hegels negatives, aber intensives Interesse am Alten Testament noch Rankes Vorliebe für die hebräische Bibel und dessen Sorge um die weltgeschichtliche Kontinuität. Es ist im Grunde so, daß bei Treitschke der auf die Gegenwart drängende Pragmatismus der politischen Geschichtsschreibung die dem Historismus eigentümliche Universalität beträchtlich eingeengt hatte.

II

Diese Tatsache kommt besonders deutlich heraus in einem kleinen Exkurs seiner Vorlesung über Politik, in dem er versucht, seiner Auffassung der Gegenwartslage des Judentums einen weltgeschichtlichen Hintergrund zu geben. Die Religionsgeschichte ist aufs äußerste zusammengedrängt. Die Bewahrung des reinen Monotheismus hat den Juden einst einen Platz in der Geschichte gewonnen. Aber neben dieser Begabung für die Religion, wie sie der semitischen Rasse eigentümlich ist, ist den Juden eine besondere Leidenschaft für den Handel eigen, durch die nationale Grenzen und Beschränkungen des Volkstums ihre Bedeutung für sie verlieren. Nach ihrer Zerstreuung in die Welt behielt die Judenheit ihren stammhaften Zusammenhang als ein Volk ohne Staat, das auf seine Umwelt hochmütig herabblickt. In der internationalen Zivilisation des Hellenismus und im römischen Reich hatten sie eine gewisse Funktion in der Verschmelzung der Nationen, welche das Menschenmaterial des Weltreichs hergegeben hatten. In der Frühzeit des Mittelalters waren sie die einzige Gruppe, die mitten unter den deutschen Bauern

¹¹ Cohen, Jüd. Schr. II, 175, 469.

¹² V, 6/8.

mit Geld umgehen konnte. Dieses Verhältnis war völlig verändert in der zweiten Hälfte des Mittelalters. Die Arier hatten in der Zwischenzeit alles gelernt, was im Geschäftsbetrieb nötig war, und damit war die soziale Rolle des Juden ausgespielt. In dieser Situation der gesellschaftlichen Überschüssigkeit zeigte sich, was in dem Charakter dieses Volkes gefährlich war: die Macht zu spalten, verbunden mit der Fähigkeit, die Gestalt anderer Nationen als Maske zu tragen. Es gibt, und damit kommt Treitschke zu dem Schluß, auf den der ganze historische Exkurs ausgerichtet war, nur einen Weg der Erlösung für die Juden aus solchem Dasein: Sie müssen ihre internationale Verbindung aufgeben und echte Glieder der Nationen werden, unter denen sie leben¹³.

Dieser schnelle Überblick kann offensichtlich keinen Anspruch machen, einen Beitrag zur Erkenntnis der älteren jüdischen Geschichte zu geben. Der Exkurs dient im Rahmen der Vorlesung über Politik zur Illustration einer Anschauung über die sozialgeschichtliche Stellung des Judentums, die der Sprecher aus seiner historischen Rekonstruktion des deutschen neunzehnten Jahrhunderts ableiten zu können überzeugt ist. Jede Kritik dieses Stückes seines geschichtlichen Weltbildes muß Treitschke auf diesem, seinem eigenen Gebiet aufsuchen. Aber die Art, wie Treitschke hier seine Vorgänger auf diesem ihm fremden Gebiet benutzt und umformt, ist nicht uninteressant. Für die hellenistisch-römische Zeit ist Mommsens Begriff „Element der Dekomposition“ benutzt ohne tendenziöse Umdeutung. Darüber hinaus hat Toni Oelsner mit Recht auf W. Roschers Aufsatz über das Judentum im Mittelalter als Treitschkes wesentliche Quelle hingewiesen¹⁴. Treitschke hat diesen Vertreter der historischen Nationalökonomie intensiv studiert, seit er im W. S. 1852/53 als Leipziger Student dessen Grundriß zu Vorlesungen über die Volkswirtschaft durchgearbeitet hat¹⁵. Roschers Beitrag zur Geschichte der Juden im Mittelalter wirkte auf die gelehrte Welt als eine logisch durchdachte Zusammenfassung von Tatsachen, die damals als gesichert angenommen wurden und, soweit sie das eigentliche Mittelalter betreffen, noch heute in der Diskussion Berücksichtigung verlangen können. Soweit wir aus dem gedruckten Text der Vorlesungen über die Politik entnehmen können, hat Treitschke Roschers Namen in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. Er hat die Tendenz von Roscher so umgebogen, daß sein ganzer Paragraph einer diskreten Polemik gegen seinen Lehrer gleichkommt. Der Aufsatz, 1875 zuerst veröffentlicht, war 1878 in die dritte Auflage von Roschers wirtschaftsgeschichtlichen Aufsätzen aufgenommen worden, die einen

¹³ Politik, Vorlesungen, hrsg. v. Cornicelius, Bd. I, 1899, S. 294.

¹⁴ W. Roscher, Die Juden im Mittelalter, betrachtet vom Standpunkt der allgemeinen Handelspolitik, abgedruckt in: Ansichten der Volkswirtschaft vom gesch. Standpunkt II, 1878, S. 321–354. – Toni Oelsner, Wilhelm Roscher's Theory of the Economic and Social Position of the Jews in the Middle Ages, A Critical Examination, Yivo Annual of Jewish Social Science, XII, 1958–59, S. 176–195.

¹⁵ W. Bußmann, Treitschke, Welt- und Geschichtsbild, 1952, S. 157.

weiten Leserkreis im gebildeten Bürgertum hatten. – 1879 ist Treitschke vor der Öffentlichkeit in die antisemitische Agitation eingetreten. – Das Jahr der ersten Veröffentlichung gibt einen Hinweis auf die Absicht, die Roscher zu diesem besonderen Thema geführt hatte. Die neue Darstellung eines alten historischen Themas sollte der Bewegung entgegentreten, die in der Judenheit den Sündenbock für den zwei Jahre früher erfolgten Zusammenbruch der europäischen Konjunktur sehen wollte. Die große Welle der Prosperität, die nach dem Kriege von 1870/71 die industrielle Entwicklung Deutschlands vorangetrieben hatte, hatte ihr vorläufiges Ende gefunden. Politische Agitation zeichnete einen Typus des jüdischen Geschäftsmannes nach dem Bilde einiger wohl bekannter Finanziers und Spekulanten, um für die aus der Krise erwachsenen Verluste und Schäden eine greifbare Ursache zu bieten. Diesem Treiben trat Roschers historische Analyse entgegen mit dem Nachweis des Hintergrundes der mittelalterlichen Judenverfolgungen, die, wie immer in solchen Zeiten, wieder als Beispiel für eine natürliche Reaktion herausgestellt wurden. Roscher bewies, daß diese Ereignisse nicht die Folgen jüdischer Taten und Unterlassung gewesen seien, sondern emotionelle Reaktionen ausgelöst durch gesellschaftliche Veränderungen, an denen die Juden nur durchaus passiv teilgenommen hatten. – Mitte der sechziger Jahre hatte Otto Stubbe, Professor der deutschen Rechtsgeschichte, mit gleicher Absicht sein Buch über die Juden im Mittelalter veröffentlicht¹⁶. – Roschers Grundidee war, daß die Juden so lange den Schutz der Mächtigen genossen, als sie in ihrer Eigenschaft als Träger spätantiker Handelstechnik unersetzlich waren. Als im Laufe des Hochmittelalters ein einheimischer Kaufmannsstand sich bildete, wurden die Juden aus dem Fernhandel verdrängt; der Adel hatte keinen Grund mehr, die Andersgläubigen gegen Handelsrivalität zu schützen, die ein Motiv der Judenverfolgungen wurde. Das andere Motiv war bedingt durch die Wichtigkeit des Geldhandels für die Existenz der spätmittelalterlichen Gemeinden. Stockungen im Gesellschaftsleben, die zu Kreditkrisen führten, fanden in Judenverfolgungen einen Ausgleich. Treitschke übernimmt die Konstruktion seines Lehrers hinsichtlich des Ablaufs der mittelalterlichen Wirtschaftsgeschichte, besonders die Beschreibung der jüdischen Rolle als Vermittler von der Spätantike zum Frühmittelalter, aber er biegt Roschers Theorie um an der Stelle, wo sie auf die Beurteilung der Gegenwart anwendbar wird. Er postuliert zu diesem Zweck eine Verpflichtung der Juden, in dem Augenblick ihre Sonderstellung aufzugeben, in welchem sie ihre ursprüngliche Funktion in der Umwelt verloren hatten. Damit kann er das große Versäumnis konstruieren, das diese Verfolgungen begründet und gleichzeitig zu seiner eigenen

¹⁶ Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, sozialer und rechtlicher Beziehung, 1866; über ihn: *Levin Goldschmidt*, Vermischte Schriften I, 1901, S. 679 und *G. Kisch*, Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters, 1955, S. 199–209.

Stellungnahme in der Gegenwart hinüberleitet¹⁷. Dabei bleibt die Glaubensfrage des vierzehnten Jahrhunderts als entscheidender Faktor auf beiden Seiten völlig ausgeschaltet, was bei der persönlichen Haltung Treitschkes in seiner Spätzeit auffällig ist. Wir werden im nächsten Kapitel sehen, wie um 1850 der junge Jacob Burckhardt in seinen Aulavorträgen über Kultur des Hochmittelalters die Tragik der jüdischen Situation aus dem religiösen Konflikt ableitet¹⁸. An dieser Stelle zeigt sich, ganz abgesehen von Treitschkes politisch-historischen Betrachtungen des modernen Judentums, auf die wir zurückkommen werden, die Verengung seines Geschichtsbildes durch die Konzentration auf das Problem des deutschen Nationalstaates als beherrschender Mitte. Wir sahen, wie mächtig in der älteren deutschen Geschichtsbetrachtung die Frage der Stellung des Alten Testaments in der Universalgeschichte das Denken beschäftigt hatte und wie dadurch Themen der patristischen und mittelalterlichen Geschichtstheorie in verweltlichter Form bei Hegel und, wieder ganz anders, bei Ranke lebendig blieben. Diese Tradition hat keinen Raum in Treitschkes Denken. Eine weitere Abwandlung in diesem durch Roschers Aufsatz angeregten Exkurs verdient Beachtung. Roscher, dem noch Eduard Meyer seine wahrhaft universalhistorische Bildung nachgerühmt hat, war überzeugt gewesen, daß die Entwicklung der Nationen einen gewissen Parallelismus der Epochen aufweist, in der Weise, daß man sinnvoll von einem Mittelalter der griechischen Antike sprechen kann¹⁹. Solche Herausarbeitung von Formelementen des Soziallebens, die sich in verschiedenartigen Abläufen an entsprechender Stelle wiederholen, hat sich in der Fachwissenschaft als fruchtbar erwiesen, solange man sich dabei an greifbare Dokumente hält und nicht von einem im voraus gegebenen System zu dessen Aufrechterhaltung deduziert. Für Roscher war die weitgehende Spezialisierung einer Bevölkerungsgruppe auf den Handel, wie er sie schon für das Judentum im römischen Reich annahm, das Ergebnis einer Spätzeit der Zivilisation. Er sieht die abendländische Judenheit im Besitz einer Wirtschaftstechnik, die im Mittelmeerraum überlebt hatte und die dann die Juden zu den „jungen“ Völkern brachten, denen sie fremd war. Soweit ist ihm Treitschke, wie wir sahen, gefolgt. Aber den Appell an seine Gegenwart, den Roscher aus seiner Konstruktion ableitet und mit dem er seinen Aufsatz schließt, daß man Verstandesbildung, Ruhe und Ordnung nicht in der Weise überschätzen solle, wie es in Spätzeiten der Zivilisation geschieht, hat er nicht mit aufgenommen. Roscher hatte in diskreter Weise diese Warnung, kein Handelsvolk zu werden, mit zwei asiati-

¹⁷ Politik, S. 293 f.

¹⁸ Siehe unten Kap. VII, S. 230 ff.

¹⁹ Zu Roschers historischen Begriffen: *M. Weber*, *Ges. Aufsätze z. Wissenschaftslehre*, 1922, S. 3–41. Roschers Lehre vom Kreislauf der Epochen geht wesentlich auf die verfassungsgeschichtlichen Konstruktionen bei Plato und Aristoteles zurück. Als Grundlage einer Parallelisierung von antiker und moderner Entwicklung ist sie auch später wirksam geblieben; Eduard Meyer hat unser Problem unter ihrem Einfluß behandelt. Siehe unten Kap. IX.

schen Parallelen zum jüdischen Volk, den Armeniern und den Chinesen, verbunden, auf die er am Schluß zu sprechen kommt²⁰. Treitschke hat die Gelegenheit, die Linie zu den Juden auszuziehen und sie als Repräsentanten des Greisenalters der Zivilisation zu kennzeichnen, nicht wahrgenommen. Neben jener Verdrängung des universalhistorischen Interesses in einer Geschichtsschreibung, die zugleich Publizistik sein will, lag es nicht auf der Linie seines Arguments, das jüdische Schicksal als ein Beispiel eines überall vertretenen Prozesses aufzufassen. Ihm lag daran, das Phänomen Judentum, die Nation jenseits aller Grenzen, als einzigartig im Gegensatz zu der natürlichen Ordnung der Völkerwelt darzustellen.

Wenn wir Treitschkes Deutung des Judentums im Rahmen seines Geschichtsbildes als Ganzes betrachten, wird die Vereinfachung deutlich, die dem Willen dient, in der Vergangenheit Erscheinungen aufzuzeigen, die als Grundlage für Urteile und Forderungen hinsichtlich der Gegenwart des Historikers, der gleichzeitig Publizist ist, dienen können. Jüdischen *Individuen* gegenüber fühlt er sich frei, Gerechtigkeit, und damit ein komplizierteres Bild, zuzulassen, dem Judentum als Ganzes versagt er dies Zugeständnis.

III

Wir versuchen nun in Treitschkes Erfahrungen und Entwicklung die Ursprünge der Haltung zu finden, aus denen heraus er die Deutsche Geschichte schrieb und dem Judentum gegenüber Stellung bezog. Seine politische Tätigkeit während der siebziger Jahre war hauptsächlich verknüpft mit seiner Mitgliedschaft im Reichstag, dem er von 1871 bis 1884 angehörte. Seit der zum Kriege von 1866 führenden Krise hatte er gelernt, in Bismarck die Kraft zu sehen, von der die Erfüllung und Bewahrung alles dessen abhing, was er für die Nation gewünscht hatte. Im Parlament schloß er sich der national-liberalen Fraktion an, die damals für die Durchführung der vom Kanzler geplanten Gesetzgebung eintrat. Es handelte sich wesentlich um die Vereinheitlichung von Gerichtsverfassung, Handel, Münze und Bankwesen in den verschiedenen Territorien des Reiches. Die allgemeine Stimmung war zu Beginn der siebziger Jahre noch liberal. Die Wirtschaft war nach dem gewonnenen Kriege in schneller Ausdehnung begriffen; sogar die Gutsbesitzer in den östlichen Provinzen neigten zum Freihandel; noch war die Kornausfuhr des Großgrundbesitzes nicht durch eine übermächtige Konkurrenz von Übersee gehemmt.

Aber die Rechte der Volksvertretung waren begrenzt. Eine Gruppe in der nationalliberalen Partei war entschlossen, die Beseitigung der bestehenden Schranken zu erreichen: sie wünschten Vertrauensleute in der Regierung und ständige Kontrolle über Größe und Zusammensetzung der Wehrmacht.

²⁰ Roscher, Ansichten d. Volkswirtschaft, S. 350 f.

Treitschke setzte sich solchen Bestrebungen von Anfang an entgegen. Als in den Jahren 1871 und 1874 die Regierung Gesetzesvorlagen einbrachte, die den Heereshaushalt für einen Zeitraum von mehreren Jahren festlegen sollten, setzte sich der Historiker mit aller seiner Kraft dafür ein, weil durch eine derartige Gesetzgebung die Landesverteidigung von der Kontrolle durch wechselnde Mehrheiten unabhängig werden würde. Für ihn war das Entscheidende die Sicherheit Deutschlands in einer feindlichen Welt, die er gänzlich abhängig sah von der Schlagkraft des Militärs unter monarchischer Leitung; die Macht, die dies Instrument nationaler Größe geschaffen hatte, sollte es weiter erhalten und führen. In den Briefen dieser Zeit können wir das Wachsen seines Ärgers abmessen, der denjenigen Liberalen galt, die seine Hierarchie der Werte nicht teilten. Die Richtung, welche in dem neuen Staat demokratische Kontrolle als eine Macht einbauen wollte, erschien ihm mehr und mehr als ein Ausdruck oder Werkzeug des jüdischen Geistes. Die gefühlsgefüllte Dialektik seines Denkens brauchte eine greifbare Verkörperung der Strömungen, denen er sich entgensetzte. Der Abgeordnete Eduard Lasker, ein Führer des linken Flügels der Nationalliberalen, bedeutete für ihn dies Mittelding zwischen politischer Wirklichkeit und Symbol²¹.

In dem posthumen Druck der Vorlesung über Politik, die Treitschke mit wachsendem Erfolg jeden Winter seit 1874 an der Berliner Universität las, finden wir eine Charakteristik dieses Gegners. Er ist gezeichnet als ein Mann von rein formaler Begabung und sehr großem Tätigkeitsdrang, aber ohne jeden wirklich politischen Instinkt. Treitschke sieht in ihm den Typus eines Mannes, der geboren ist, ein Untertan zu bleiben, weil er ganz unfähig ist, seine Haltung in Übereinstimmung mit den Verantwortlichkeiten einer veränderten Lebensstellung zu bringen. Laskers ganzer Scharfsinn hatte kein anderes Ziel als herauszufinden, welche Abwehrtendenzen eine im öffentlichen Interesse notwendige Maßnahme bei den Untertanen des Staates finden könnte, um dann die entsprechenden Reaktionen vor die Öffentlichkeit zu bringen und mit aller Kraft zu vertreten²². In diesem Zusammenhang macht Treitschke es klar, daß für ihn eine tiefe Kluft existierte zwischen der Gruppe, die im Namen

²¹ Treitschkes Briefe, hrsg. v. Max Cornicelius III, 463, 4. 10. 1878: Ich habe nicht bloß gegen die politische Torheit, sondern auch die Eitelkeit, Kleinlichkeit und sittliche Schwäche von Laskerleben und Co. einen gründlichen Ekel bekommen. – Über Treitschkes parlamentarische Tätigkeit siehe *Andreas Dorpalen*, H. v. Treitschke, 1957, S. 180–188.

²² Politik I, 142: Der Abgeordnete Lasker war der Typus eines regierten Menschen. Alles, was in der Gesellschaft laut wurde, erkannte er mit scharfem Spürsinn und machte es sofort geltend. – Diese Bemerkung gehört offenbar zu einer Fassung der Vorlesung, wie sie nach Laskers Tod im Jahre 1884 gehalten wurde. Der Gegensatz zwischen den beiden Männern wurde akut am Ende der siebziger Jahre, während die Haltung der Nationalliberalen zu Bismarcks neuem Kurs noch in der Schwebelage war. Tr. Br. III, 459, 495, 500 f. Dazu vgl. den Nachruf seines parlamentarischen Kollegen *Ludwig Bamberger*, Schriften Bd. II. 1897 f. S. 81–116; dessen Kritik an Treitschkes

des Monarchen die Autorität des Staates aufrechterhält und so als herrschende Klasse den Verlauf der Dinge von oben sieht, und denjenigen, die ihres Lebens Werk als Untertanen verrichten und die Welt von diesem Gesichtspunkt aus ansehen. Ein wirklicher Staat kann nicht ohne diesen Gegensatz existieren. Treitschke fand dieselbe Bedingung erfüllt in dem England vor der Parlamentsreform von 1832, obwohl dort die Souveränität in einer oligarchischen Körperschaft ruhte. Die Frage, ob das zu seiner Zeit eingeführte demokratische Wahlrecht für das herrschende Parlament mit der Fortdauer des englischen Regierungssystems durch Repräsentation vereinbar sei, wird von dem Lehrer der Politik auf dem Berliner Katheder offengelassen²³.

Als Treitschke im Jahre 1873 den Ruf an die Universität der Reichshauptstadt angenommen hatte, kam er bei seinen Überlegungen über den Charakter der neuen Aufgabe zu dem Schluß, daß in Zukunft er sich nicht mehr auf den Kampf gegen das Nichtwissen würde beschränken können, wie er es in Heidelberg getan hatte, das ihm nun als ein vergleichsweise abgelegener Winkel des deutschen Südwestens erschien. Statt dessen würde er in Berlin die halbgebildeten und barbarischen Meinungen eines „sinnlichen“ Radikalismus sich gegenüber haben, deren Träger sich obendrein vormachen, daß sie Idealisten seien. Dieser Umriß seiner zukünftigen Aufgabe in Berlin zeigt genau dieselben Züge wie seine Schilderung der Person und der Politik Laskers. Gesellschaft, das bedeutet in diesem Zusammenhang die Summe der Individuen, rebelliert gegen die höheren Notwendigkeiten des Staates im Namen von Freiheit und menschlicher Sympathie. Treitschke findet in diesem Gegensatz den Konflikt zwischen der politischen Pflicht und dem sinnlichen Wohlbehagen des Individuums, für das eine machtvolle Presse unter jüdischer Führung eintritt. Dabei hält er es in seinen Feststellungen über die Zugehörigkeit eines Journalisten zum Judentum nicht unbedingt für nötig, den dokumentarischen Beweis oder zuverlässige Berichterstattung abzuwarten. Bisweilen nimmt er sein persönliches Gefühl für Stil und Tendenz eines Artikels als Grundlage, auch gegen die Meinung seiner Mitarbeiter bei der Herausgabe der Preußischen Jahrbücher, und er greift nicht immer fehl mit dieser intuitiven Methode; die Sympathie eines Journalisten für englisches Denken dient ihm als Merkzeichen²⁴.

Wir müssen versuchen, die historische Umwelt zu sehen, in welcher dieser Gegensatz zwischen Treitschkens Nationalismus und der Haltung jüdischer

D. Gesch. IV. ebendort, S. 173–211; sein Beitrag zum Streit um Treitschke: Deutschtum und Judentum, jetzt bei *Boehlich*, S. 149–179.

²³ Politik I, 141 f.

²⁴ Tr. Br. III, 432, an Hermann Grimm, 28. 7. 1876: . . . von Macaulays absoluter Unfähigkeit, Kunst und Philosophie auch nur zu verstehen, ahnt der gute Mann gar nichts. – (S. E. Köbner, Herausgeber des Hannöverschen Couriers, hatte einen Artikel für die Preußischen Jahrbücher geschrieben, der von Wehrenpfennig angenommen war.)

Parlamentarier und Journalisten sich abspielte. Wir versuchen zunächst die Situation der Juden in den Rahmen der deutschen und der europäischen Geschichte zu stellen. Der Nationalstaat, die Grundlage der modernen Zivilisation des Abendlandes, hatte in Westeuropa während des Spätmittelalters Gestalt angenommen. Deutschlands Entwicklung in derselben Richtung war verzögert infolge des Zusammenbruches der hegemonialen Stellung, die es bis in die erste Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts hinein gehabt hatte. Diese Verschiedenheit der Chronologie im geschichtlichen Ablauf hatte beträchtliche Folgen für den Charakter des deutschen neunzehnten Jahrhunderts. Während einer Epoche, in der England seine Kräfte dem liberalen Ausbau seiner Verfassung und seiner Gesellschaft widmen konnte, setzte sich in der deutschen Mittelklasse das Ideal eines Staates, der die Nation machtvoll repräsentieren konnte, als oberster Wert durch. Infolgedessen entspricht für Deutschland die politische, preußisch gerichtete Schule der Geschichtsschreibung dem, was Butterfield in seiner Kritik des englischen Denkens im neunzehnten Jahrhundert die Whig-Deutung der Geschichte genannt hat. Es ist offensichtlich, daß jene deutsche Interpretation der Vergangenheit unter der Leitung des Willens zur Nation in Treitschke ihren stärksten Ausdruck gefunden hat. Die politische Tendenz, die die bewegende Kraft im Deutschland der nach-napoleonischen Zeit darstellt, bedeutet an sich keineswegs einen Konflikt der Interessen zwischen der jüdischen Minorität und ihrer Umwelt, besonders als, seit der Jahrhundertmitte, die Anpassung der Judenheit an die Lebensart der deutschen Mittelklasse offensichtlich geworden war. Beide Gruppen wünschten die Beseitigung veralteter Einrichtungen im öffentlichen Leben, die den Weg zu politischer Reform zu versperren schienen. Der Ruf nach Freiheit klang gleich auf beiden Seiten. Aber diese Harmonie hatte als Voraussetzung die Fortdauer der Verbindung zwischen der Befreiung des Individuums von einer verjährtten Ordnung und der Lösung des Problems der nationalen Einigkeit. Für die Judenheit, deren volle Emanzipation noch auf Jahrzehnte ein Gegenstand der Erörterung blieb, hatte Freiheit im Sinn von bürgerlicher Gleichheit und Regierung in Übereinstimmung mit dem Volkswillen Priorität; denn ein solches Programm hatte eine unmittelbare Rückwirkung auf die Situation der Juden. Die Verbindung dieser Forderungen mit dem Ziel des Nationalstaates war zu ihnen durch ihre frischen Kontakte mit der deutschen Mittelklasse gekommen. Nach dem Fehlschlag der Revolution von 1848/49 hatte die liberale Bewegung schließlich die Führerschaft an das von Bismarck geleitete Preußen abzugeben. An diesem Punkt begann eine Entwicklung, die dazu führte, daß der Ruf Freiheit mit stärkerer Betonung und größerer Endgültigkeit auf seiten der jüdischen Außenseiter erhoben wurde als bei ihren christlichen Nachbarn in den liberalen Parteien²⁵.

²⁵ J. Tourys Buch wird umfassendes Material über die Entwicklung der jüdischen Haltung vorlegen.

Die politische Struktur des Reiches, wie es sich nach 1866 und 1870/71 gestaltete, gab dieser Verschiedenheit der Einstellung Dauer und Nachdruck. Die Hohenzollern-Monarchie in ihrem Aufstieg zu europäischer Bedeutung hat den Stufenbau der Gesellschaftsschichtung, der im Zeitalter des Absolutismus überall zu finden war, sorgfältig bewahrt. Die Junkerklasse, d. h. die adligen Gutsbesitzer der ostelbischen Provinzen, war seit dem achtzehnten Jahrhundert das wichtigste Instrument der königlichen Regierung in Heer und Verwaltung. Durch Steins und Hardenbergs Reformen hatte sie zwar ihre Monopolstellung verloren. Aber das überkommene Modell einer Gesellschaft, geführt von einer herrschenden Klasse, in der Benehmen und Handlungsweise durch anerkannte Traditionen bestimmt waren, blieb in Kraft. Es galt als die einzig mögliche Garantie für das Fortbestehen der Dynastie und erwies sich als leistungsfähig im Zeitalter der Restauration nach den napoleonischen Kriegen. Dieser Charakter des preußischen Staates war weiter verstärkt worden, als um 1860 Wilhelm I. in enger Zusammenarbeit mit seinem Kriegsminister von Roon eine umfassende technische Reform der preußischen Armee durchsetzte²⁶. Die geistige Atmosphäre in Deutschland zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts war so gewesen, daß von Boyen, der als preußischer Kriegsminister im Jahre 1814 die Heeresverfassung ausarbeitete, mit der die allgemeine Wehrpflicht in Friedenszeiten eingeführt wurde, dabei dem Einfluß Kantischer Ideen Raum gegeben hatte. Diese Absicht drückte sich in der selbständigen Stellung der Landwehr aus, d. h. jener Jahrgänge, die ihre Zeit der Ausbildung mit dem stehenden Heer verbracht hatten und für einige weitere Jahre die Verpflichtung hatten, als Reserve im Fall einer Mobilmachung bereitzustehen. Boyen hatte die Landwehr als eine Schule einer staatsbürgerlichen Gesinnung geplant, weitgehend unabhängig von den Berufssoldaten der stehenden Armee und mit Bürgeroffizieren aus den gebildeten Ständen. Roon beseitigte diesen Abstand; er brachte die stehende Armee und ihre Reserven schon in der Friedenszeit eng zusammen und stärkte damit die technische Leistungsfähigkeit des Heeres beträchtlich. Der Typ des Reserveoffiziers entstand als Bindeglied zwischen den zwei Teilen der Armee; er war im Beruf ein Zivilist; aber er wurde ausgewählt nach seiner Anpassungsfähigkeit an das Können, die geistige Haltung und die Manieren der Berufs-offiziere, unter denen der ostelbische Adel noch eine beherrschende Stellung einnahm. Der technische Fortschritt ging zusammen mit einer erheblichen Steigerung des altpreußischen Einflusses im Staat²⁷. Vor 1866 begegnete Roons Reform starker Opposition durch die liberalen Parteien, welche versuchten die politischen Folgen auszugleichen, und dabei einen kräftigen Rückhalt an der Mittelklasse fanden, deren Stimmen ihnen Majoritäten im Abgeordnetenhaus gaben. Die großen Siege der trotz dieses Konflikts nach dem

²⁶ *Gerh. Ritter*, Staatskunst und Kriegshandwerk I, 1959, Kap. 5 und 6; II, Kap. 5.

²⁷ *F. Meinecke*, H. v. Boyen, II, 1899; Boyen und Roon, H. Z. 77, 1896, S. 207 ff.

Willen der Regierung umgebildeten Armee in den Kriegen gegen Österreich und Frankreich machten einen starken und nachhaltigen Eindruck auf die öffentliche Meinung. Die neue Armeeorganisation hatte einen sehr beträchtlichen Einfluß auf die Gestaltung der deutschen Gesellschaft unter dem Kaiserreich²⁸.

Mit Ausnahme einiger Bayerischer Regimenter konnte kein Jude vor 1914 zum Reserveoffizier gewählt werden, wenn er kein Arzt war. Es war ein Stand der Dinge, der bei jedermann mehr oder minder deutlich als Symbol der eigenartigen Stellung der deutschen Juden empfunden wurde, deren politische Unterprivilegierung in schlagendem Gegensatz zu ihrer offensichtlichen Stärke im wirtschaftlichen und kulturellen Leben stand.

Seit 1869 besaßen sie von Gesetzes wegen alle Staatsbürgerrechte, sie konnten wählen und gewählt werden, und sie waren ganz häufig als aktive Mitglieder der Stadtparlamente zu finden. Aber der Verwaltungsapparat des Staates in all seinen Verzweigungen, der mit vollem Recht als Rückgrat der Gesellschaft galt, war für jeden Juden verschlossen, der nicht in aller Form den Zusammenhang mit der Überlieferung seiner Vorfäter durch den Übertritt zu einer der christlichen Kirchen aufgab. Die Idee hinter dieser mächtigen Konvention blieb unausgesprochen trotz vieler Parlamentsdebatten, aber sie ist leicht ablesbar von jenem Paragraphen in Treitschkes Politik. Das Gefühl für den Abstand zwischen der herrschenden Klasse und den Untertanen mußte auf beiden Seiten lebendig erhalten werden. Die Zulassung eines erklärten Außenseiters in die Klasse der Männer, die die monarchische Autorität zu vertreten hatten, würde diese Grenze verwischt haben²⁹. Die politische Neuorientierung von 1879, durch die maßgebende Kreise des deutschen Bürgertums sich mit den Vertretern des altpreußischen Interesses verbanden, hat die weitere Ausbildung und das Fortbestehen dieser Konvention wesentlich unterstützt. In den frühen siebziger Jahren hatte vor allem die Universitätsverwaltung unter dem Erziehungsminister des Kulturkampfes Falk die Möglichkeit einer liberaleren Haltung gezeigt; aber diese Episode endete mit dem Abbruch des Kulturkampfes.

Die Bekenner des Judentums wurden von solchen Tätigkeiten ferngehalten, in denen sie beauftragt gewesen wären, über die geistige Haltung, Disziplin und nationale Zusammenarbeit zu wachen. Sogar von niedrigen Graden, die die Autorität des Staates im Alltagsleben vor Augen hielten, wie der Polizist oder der Postbote, waren Juden im allgemeinen ausgeschlossen, weil diese unteren Stufen des Beamtentums sich aus der Klasse der langdienenden Unteroffiziere des stehenden Heeres rekrutierten.

In entsprechender Weise wie die jüdischen Bürger wurde das Judentum als Religion der Minderheit behandelt. Die Synagoge braucht nicht länger das

²⁸ *G. Ritter* II, 129, 356.

²⁹ *Politik* I, 138 ff.

halbe Versteck des Hinterhauses. Neue Synagogen konnten an den Hauptstraßen errichtet werden. Treitschke spricht von der Neuen Synagoge in der Oranienburger Straße als dem hervorragendsten modernen Gebäude für gottesdienstliche Zwecke, das die Hauptstadt aufweisen konnte. Er fügt hinzu, daß eine solche Beobachtung nicht als Tadel gegen die Judenheit gerichtet ist, sondern vielmehr den Christen gilt, deren Eifer im Kirchenbau erlahmt war³⁰. All das änderte nichts an der Tatsache, daß unter dem Kaiserreich das Judentum ganz ausgesprochen die private Religion einer Minorität blieb. Alle Versuche, für die Wissenschaft des Judentums eine rechtlich definierte Stellung an einer Universität zu erreichen, schlugen fehl. Die „Hochschule“ in Berlin, die 1883 das Recht einer juristischen Person beantragte, das für die Annahme von Legaten Vorbedingung war, erlangte diese Stellung nur unter Aufgabe ihres Namens. Die ursprüngliche Bezeichnung, die der Aufgabe, welche die Gründer der Anstalt gesetzt hatten, genau entsprach, mußte zu „Lehranstalt“ verwässert werden³¹. Nachdem die Weimarer Republik die Wiederherstellung des Namens „Hochschule“ zugelassen hatte, verlangte das Naziregime natürlich wieder die Rückkehr zur Lehranstalt während des letzten Stadiums dieser geschichtlich nicht unwichtigen jüdischen Institution.

Die Tatsache, daß alles, was die Macht im Staate begründete, in Bismarcks Reich unter dem starken Einfluß des altpreußischen Vorbilds organisiert war, hat keineswegs den Ausschluß aller liberalen Elemente von dem Aufbau des Regimes mit sich gebracht. Der Kanzler war sich vollkommen bewußt, daß die Errichtung des Nationalstaates ohne die Vorbereitung durch den sozialen und politischen Aufstieg der Mittelklassen nicht möglich gewesen wäre. Die Ordnung, für welche die Verfassungen von 1867 und 71 den Rahmen gegeben hatten, erlaubte den gesellschaftlichen Kräften freies Spiel in den Bezirken der Wirtschaft und der Kultur. Diese Anerkennung liberaler Prinzipien schloß die Idee der Unabhängigkeit des Richters von der Macht des Staates ein. So entstand eine offensichtliche Lücke in der Schranke, welche den ungetauften Juden von der Verwaltung staatlicher Hoheitsrechte zurückhielt. Juden wurden als Amtsrichter, zu Beisitzern am Landgericht zugelassen und wurden in sehr vereinzelt Fällen auch in die höheren Stellen befördert³². Von zahlenmäßig größerer Bedeutung war die Tatsache, daß der Staat freie Konkurrenz in den gelehrten Berufen erlaubte und seine eigene Verantwortung wesentlich auf die Kontrolle von Ausbildung und Befähigungsnachweis beschränkte. So geschah es, daß der Arzt, der Rechtsanwalt aber auch der Journalist und der

³⁰ Deutsche Kämpfe, Neue Folge, 1896, S. 34. – Treitschke hat die neue Synagoge 1871 selbst besucht. Tr. Br. III, 321, an seine Frau, 28. 4. 1871. Der Brief ist nicht vollständig abgedruckt.

³¹ *Ism. Elbogen*, Festschrift zur Einweihung des neuen Heimes, 1907, S. 67.

³² E. Hamburger bereitet Studien über die öffentliche Laufbahn als Beamter und Parlamentarier vor; ein Überblick über die Ergebnisse: L. B. I. Y. IX, 1964, S. 206 bis 238.

Literat, der als Dramaturg, Schauspieler oder Kritiker mit dem Theater zu tun hatte, sowohl in den jüdischen Gemeinden wie im deutschen Leben ihre Rolle spielten. Die starke Zunahme des jüdischen Elements in diesen intellektuellen Berufen, wie sie sich in Mitteleuropa wenige Jahrzehnte nach den ersten Anfängen der gesetzlichen Emanzipation entwickelte, erwuchs aus einer Kombination von bestimmten Zügen der deutschen Geistesgeschichte mit dem sozialen Erbe eines durch Jahrhunderte fortgesetzten, intensiven und weit verbreiteten „Lernens“ in einer Bevölkerungsgruppe, die gleichzeitig von den meisten normalen Beschäftigungen des Mannes in der Welt abgeschnitten gewesen war. Der Gegensatz zwischen Freiheit der sozialen Bewegung und politischer Beschränkung, wie er die Stellung des deutschen Judentums in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts beherrschte, mußte diese Zusammendrängung noch verstärken.

Alle diese Umstände zusammen bilden den Hintergrund zu Treitschkes Haltung. Für ihn war der Staat der Reichsgründung und besonders die Weiterentwicklung, die er Ende der siebziger Jahre nahm, die rechte Ordnung für Deutschland. Der jüdische Parlamentarier und Journalist wünschte dieses Reich so weiterzuentwickeln, daß die Schranken, die ins Leben der Individuen einschnitten und das Dasein in der Gemeinschaft beschatteten, wegfielen. Diese Wortführer wußten dabei sehr wohl, daß sie eine ausgesprochene Majorität ihrer Gruppe, die meisten nicht ohne Bildung und Neigung, über diesen Gegenstand entschiedene Ansichten zu formulieren, hinter sich hatten. Diese Herausforderung, der Wille, einen Zustand zu ändern, den er als endgültig wollte, brachte Treitschke in ein gewisses Dilemma. Er sah eine derartige Agitation durchaus als einen Fremdkörper im Leben der Nation an und hatte den stärksten Wunsch, ihr Halt zu gebieten. Andererseits hielt bei ihm die wachsende Bedeutung sozialistischer Ideen, die in konservativer Gestalt auch in seiner akademischen Nachbarschaft Vertreter gefunden hatten, seinen alten Glauben an eine Sphäre der Freiheit für die rein gesellschaftlichen Betätigungen des Menschen aufrecht. Daher blieb ihm der Gedanke fern, durch staatliche Kontrolle den Raum zu beschränken, in dem Juden als Rechtsanwälte und Journalisten arbeiten durften.

Er hat auch nicht den rassischen Ursprung aus einer fernen Völkerwelt zur Grundlage seines Angriffs auf jüdisches Wesen gemacht, obwohl er für seine propagandistische Behandlung dieser Fragen im Kolleg vor Studenten von auffallenden körperlichen Zeichen jüdischer Abkunft durchaus Gebrauch machte. Er hatte immer wieder betont, daß seine Forderung an die Juden, sich völlig zu assimilieren, die Annahme eines biologischen und darum absoluten Gegensatzes ausschloß. Er selbst sah diese Haltung als ein Festhalten an der liberalen Lehre, die im Gegensatz zu überlebenden Vorstellungen aus der Feudalzeit das Zutrauen zu der Kraft der Staatsidee verkündigt hatte, alle Schichten der Bevölkerung zu einem Ganzen zu vereinen. Daneben war sicher-

lich ein persönliches und darum unausgesprochenes Motiv in dieser Hinsicht wirksam. Treitschke bewahrte eine stolze Erinnerung an den Ursprung seiner Familie von böhmischen Protestanten, die sich den Religionsedikten der Habsburger durch Flucht in die sächsische Verbannung entzogen hatten, um ihren Glauben zu bewahren. Gute Freunde, wie in Heidelberg der Theologe Hausrath und in Berlin der Philosoph Dilthey, berichten, wie sehr der nationale Historiker in seiner Jugend mit seinem schwarzen Haar und seinem leidenschaftlichen Temperament ihnen als ein durchaus slavischer Typ erschien³³. Es lag nicht in seiner Art, den Angriff auf den Gegner wesentlich auf ein Argument zu stützen, das die wichtigste Grundlage seines eigenen Daseins irgendwie in Frage gestellt hätte. Als Treitschke sich im Jahre 1879 dem antisemitischen Feldzug in voller Öffentlichkeit anschloß, nahm er das Programm der naturalistischen Rassenlehre, die damals beim Rechtsradikalismus als zeitgemäße Interpretation des nationalen Gedankens durchaus in Gebrauch war, nicht auf³⁴.

Dafür wurde in ihm der alte religiöse Gegensatz lebendig. Er sah sich in dieser Frage als Verteidiger des Christentums gegen eine Kraft der Verweltlichung; das Judentum als Religion hatte, selbst als Antagonist, keinen Platz in seinem historischen Weltbild.

IV

Von seinen Anfängen aus gesehen, war der Weg zu dieser Position nicht einfach gewesen. In den Jahren, in denen Treitschke als Student und junger Dozent seinen eigenen Weg zu finden trachtete, fehlte ihm jede Sympathie für das überlieferte Religionswesen in all seinen Verzweigungen. Der Dreißigjährige bedauerte, daß sich die Redeweise der Pfaffen, die ihm selbst gänzlich fremd geblieben war, zwischen ihn und seinen Vater gestellt hat, der „die heilige Schwachheit“ gehabt hat, den Sohn nach der Religion zu fragen³⁵. In diesem Ton schreibt Treitschke in den Leipziger Anfängen seiner akademischen Laufbahn an Franz Overbeck, von dem er damals sagte, er sei der einzige nahe Freund, den er unter *Theologen* besitze. Er begründet diese persönliche Erfahrung mit dem Charakter des Stoffes, der in dieser Fakultät durchdacht

³³ A. Hausrath, Zur Erinnerung an H. v. Treitschke, 1901, S. 8 f.: ... mit seinen schwarzen Haaren, dem mächtigen Schnurrbart, den er damals noch trug, und seinen eifrigen Gestikulationen, konnte er den Slaven nicht ableugnen ... Man konnte sich diese ritterliche Gestalt wohl auch als Hussite, als Ziska denken. Später erzählte er mir, daß seine Vorfahren vertriebene böhmische Protestanten waren. – Auch W. Dilthey, Erinnerungen an deutsche Geschichtsschreiber, Ges. Schriften, X, 1960, S. 231, betont die Ähnlichkeit seiner Erscheinung mit einem hussitischen Kriegshauptmann.

³⁴ Politik I, 279: Die eigentlichen Kulturträger und Bahnbrecher waren im Mittelalter das süddeutsche Volk, das keltisch gemischt ist, in der neueren Geschichte die slavisch gemischten Norddeutschen.

³⁵ Tr. Br. II, 324 an Overbeck 7. 4. 1864.

und vorgetragen wird. Die Mischung von Wissen und Glauben muß unvermeidlich die Bildung eines Mannes verderben, der sein Leben in solchen Studien hinbringt. Overbeck hat solche geistige Verkrümmung vermieden, weil er sein Gebiet, die Kirchengeschichte, in Forschung und Lehre ganz ohne persönlichen Glauben behandelte.

Für ihn hatte das theologische Lehramt die Aufgabe, den zukünftigen Pfarrern, die bei ihm hörten, die Kenntnisse zu vermitteln, die sie als Werkzeug im geistlichen Amt brauchen würden. Den Glauben, durch den dies Material zu einer religiösen Botschaft werden kann, wollte Overbeck der persönlichen Entwicklung seiner Studenten überlassen. Ihn selbst interessierte sein Lehrgegenstand als ein großes und verwickelt Gebilde, das tiefe Einblicke in die Natur des Menschenwesens gestattet. Wie Treitschke mit Befriedigung feststellte, teilte Overbeck die gesunden Überzeugungen von David Friedrich Strauß. Der junge Dozent der Staatswissenschaft berichtet von sich selbst, daß er den ganzen Karfreitag bei der Lektüre des Leben Jesu verbracht und sich gefreut habe über den Mut, mit dem der radikale theologische Kritiker seine Überzeugung vertrat³⁶. Nach dem Tode Treitschkes hat Overbeck Reflexionen eines alten Mannes über diese Freundschaft aufgezeichnet, die auch ihm einst viel bedeutet hatte. In diesem Rückblick möchte er das Band, das zwei Menschen von sehr verschiedenem Temperament zusammenhielt, in der rückhaltlosen Anerkennung der diesseitigen Werte des Lebens sehen. Er sieht in Treitschkes Leben die Leidenschaft des religiösen Glaubens, die seine Vorfahren aus Böhmen in die Verbannung getrieben hatte, ganz und gar in politische Leidenschaft umgeformt. Das Vaterland war seine Religion, nicht das Christentum. Der ganze Mann ging in seinem Werk als Patriot auf. „Daneben nahm er kaum etwas, am wenigsten sich selbst, ernst.“³⁷

Für den früheren Teil seines Lebens stimmt diese Charakteristik völlig mit Treitschkes Selbstzeugnissen aus seiner Jugendzeit überein. Sein Vertrauen in den Aufstieg eines geeinten Deutschlands unter preußischer Führung beruhte auf einem ihm innewohnenden Gefühl für den sinnvollen Verlauf der deutschen Geschichte; der Mangel eines großen Abschlusses würde das Ganze als lächerlich dem Spotte aussetzen. Noch im Jahr 1864 drückt er in den Anfängen seiner Freiburger Lehrtätigkeit die Überzeugung aus, daß dieser sein Glaube an die Vorsehung in der Geschichte ihn nicht zu einem wirklichen Christen machen kann.

Er erkennt in der Geschichte eine Kraft, die den menschlichen Handlungen Sinn gibt, trotz der Mangelhaftigkeit, mit der jede einzelne von ihrem indi-

³⁶ III, 43 an seine Braut 9. 4. 1866; II, 210, an Hugo Meyer 29. 3. 62; II, 321, an Overbeck über Strauß, 9. 4. 64. – *F. Overbeck*, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 1873.

³⁷ *F. Overbeck*, Christentum und Kultur, hrsg. v. C. A. Bernoulli, 1919, S. 192: Vermutlich hatte sich ihm die religiöse Leidenschaft, welche einst die Vertreibung seiner Vorfäter aus Böhmen herbeigeführt, ganz in politische Leidenschaft verwandelt.

viduellen Ausgangspunkt her belastet ist. Aber er sieht sich ganz außerstande, diese Führung des Schicksals mit dem persönlichen Gott der biblischen Geschichte gleichzusetzen. Er findet in dem Wort Spinozas „Omnis determinatio est negatio“ ein gültiges Urteil, das als Schranke zwischen ihm und einer theistischen Deutung seines Vertrauens in den Sinn der deutschen Geschichte stehen bleibt³⁸.

Wir haben schon gesehen, daß zwanzig Jahre später der politische Historiker diesen idealistischen Pantheismus, der in Deutschlands geistiger Entwicklung seit Lessings geheimem Spinozismus eine wichtige Rolle gespielt hatte, nicht länger als Ersatz für positive Christlichkeit gelten ließ. Man kann diesen Wandel seiner Anschauung von zwei Seiten aus zu verstehen suchen. Persönliche Umstände in seinem Leben gaben ihm in seinen mittleren Jahren einen Antrieb, die Macht, von der das Schicksal der Individuen abhängt, mehr in persönlicher Gestalt sich gegenüber zu sehen. Schon in der Kindheit hatte er Perioden von Depression gekannt, die mit seinem Gehörleiden zusammenhängen; in einem frühen Zeitpunkt seiner Laufbahn mußte er Taubheit als ernstes Hindernis hinnehmen. Seit 1870 begann seine Frau an Anfällen von Melancholie zu leiden, die während der achtziger Jahre lange Perioden der Trennung nötig machten. Im Jahre 1881 starb sein Sohn Otto an Diphtherie in seinem elften Jahr³⁹. Um diese Zeit findet er Anlaß, Overbeck zu tadeln für die gefühllose Dialektik eines Briefes, der ihn gerade im Augenblick dieses Verlustes erreicht hatte. Der skeptische Theologe war nun Professor in Basel und stand in Gedankenaustausch mit Nietzsche, der eine zeitlang sein Kollege dort gewesen war. Dieser Einfluß hatte die Entfremdung verstärkt, die aus der Tatsache erwachsen war, daß der theologische Radikale in Basel nicht die Leidenschaft teilen konnte, mit der der Berliner Geschichtspräsident auch die kulturelle Entwicklung im neuen Reich bejaht wissen wollte. Treitschke betont in seiner Antwort, daß nur die Annahme des einfachen Christenglaubens ihn befähige, den Tod des Sohnes mit demütiger Ergebung in einen höheren Willen zu tragen⁴⁰.

In dieser Absage an Overbeck wird gleichzeitig das andere Motiv der Wandlung von Treitschkes religiöser Anschauung sichtbar. Schon lange bevor er sich aus innerer Erfahrung berechtigt fühlte, das Bekenntnis zum positiven

³⁸ Tr. Br. II, 324 f., an Overbeck, 7. 5. 64; II, 96, an Nock, 11. 7. 60, ein Freund aus seiner Studentenverbindung, der schließlich ein badischer Minister wurde. – Ein Vergleich mit Graetz (siehe Kap. IV, S. 150 f.) zeigt die zeitgenössische Ähnlichkeit einer politisierten Religion bei starker Verschiedenheit ihrer traditionsgegebenen Elemente.

³⁹ Drei Jahre später schreibt er an seinen Kollegen Max Lehmann, Tr. Br. III, 567: Die Zeit tut wenig, solchen Schmerz zu lindern, weil diese Prüfung unserem blöden Verstand so unnatürlich, so unbegreiflich erscheint. Da hilft nichts als Ergebung. Gott weiß, warum er uns prüft, und wer von uns darf sich rühmen, den Kindersegen verdient zu haben?

⁴⁰ Tr. Br. III, 534 (1881): ... und ich finde nur Trost in den einfachen Wahrheiten des Christentums, zu denen mich jede ernste Lebenserfahrung der letzten 15 Jahre immer wieder zurückgeführt hat.

Christentum abzulegen, hatte ihn der Wandel seiner politischen Anschauung in diese Richtung gewiesen. Die neue Überzeugung, daß nicht Ideen und Verfassungsprogramme aus bürgerlicher Mentalität den deutschen Einheitsstaat bauen würden, sondern im wesentlichen die existierende Macht und Autorität der preußischen Monarchie, teilte Treitschke mit vielen seiner liberalen Freunde. Aber diese Veränderung der politischen Perspektive hatte bei seinem Temperament eine tiefere Wirkung auf das Ganze seines Weltbildes als bei den meisten seiner Gesinnungsgenossen der kleindeutschen Schule. Mehr und mehr sah er in dem Rationalismus naturrechtlichen Denkens nur die Ohnmacht, der Wirklichkeit Herr zu werden. Und diese Beobachtung war für ihn in gleicher Weise gültig für das Verständnis der Religion wie für das der Politik. Seine breitangelegten Studien des neunzehnten Jahrhunderts boten ihm Anlaß, die Junghegelianer der dreißiger Jahre und die Versuche freisinniger Reform, die mit „Lichtfreunden“ und „Deutschkatholiken“ in dem folgenden Jahrzehnt bei Protestanten und Katholiken auftraten, kritisch zu prüfen. Bei dieser Gelegenheit erscheint auch Strauß in wesentlich anderem Licht als einst in den Leipziger Tagen⁴¹. Er vermißt nun in ihm die Kraft der genialen Naturgewalt, die im unverwechselbaren Wort ihren Ausdruck findet und den Leser in der Tiefe ergreift. Als Historiker der evangelischen Geschichte macht Strauß in seiner kritischen Klugheit gerade dort halt, wo die Darstellung einer großen Persönlichkeit hätte beginnen sollen⁴². Treitschke sah in diesen intellektuellen Bewegungen des Jahrhunderts die oft verwirklichte Möglichkeit einer Verbindung zwischen religiösem und politischem Radikalismus. Er war überzeugt, daß jene Tendenz zu einer umfassenden Kritik der religiösen und kirchlichen Überlieferungen nichts wesentliches zur Entwicklung des deutschen Staates beigetragen hätte. Es ist charakteristisch, daß der Tübinger Ch. F. Baur und seine Evangelienkritik eine sehr viel kürzere Erwähnung findet als die zur Kritik herausfordernden Thesen seiner radikaleren Kollegen von der theologischen und philosophischen Fakultät. Baur's fachwissenschaftliche Haltung bot keine Gelegenheit für den Historiker in seiner Spätzeit, ihn auf die Gegenseite zu stellen; andererseits war der Treitschke der achtziger Jahre nicht geneigt, einen der Gründungsväter der historisch-kritischen Theologie, die gerade damals Weltbedeutung gewann, als großen Vertreter deutschen Geistes im wissenschaftlichen Zeitalter zu würdigen.

Der Vorkämpfer der Monarchie als der einzigen wirksamen Garantie

⁴¹ Über den Wandel in seiner Beurteilung von D. F. Strauß schreibt er am 22. 10. 1890 an R. Hayn, Tr. Br. III, 619: „Ich bin ja selbst, obwohl soviel jünger als Sie, erst im Jahre 1870 durch den Voltaire über Strauß ins Reine gekommen.“ – Dagegen schrieb er im November 1870 an seinen Verleger Hirzel, der ihm den Voltaire zugeschickt hatte, Tr. Br. III, 291: . . . ein vortreffliches Buch, leider las ich ihn gerade beim Ausbruch des Krieges in einem Augenblick, da mir V. noch widriger war als gewöhnlich.

⁴² Deutsche Geschichte IV, Abschn. 7, S. 477–481.

nationaler Einheit und Macht sah politische und kirchliche Traditionen als Einheit. Er brauchte eine Religion, die eine metaphysische Basis und einen gefühlsgeladenen Ruf zur Anerkennung der Autorität und zu einem Leben loyalen Gehorsams darstellen konnte. Zu solcher Gesinnungserziehung bot der deutsche Historismus in seiner uneingeschränkten Breite, wie ihn die Tübinger repräsentierten, keinen Beitrag.

In dieser Haltung, wie sie besonders den nach Beendigung des Kulturkampfes geschriebenen Bänden der Deutschen Geschichte zugrunde liegt, sehen wir die Idee des christlichen Staates wieder aufsteigen, die, wie wir bei Sybel beobachteten, der frühe Liberalismus auflösen wollte. Damals war der Blick der nationalen Partei auf die Notwendigkeit einer *neuen Schöpfung* gerichtet gewesen, die aus den weltlichen Kräften der modernen Gesellschaft aufgebaut werden sollte. Demgegenüber ist das Kulturprogramm des späten Treitschke, das seiner „Deutschen Geschichte“ als Hintergrund dient, nicht einfach eine Rückkehr zu Rankes fast quietistischer Betrachtung und Bejahung der Christlichkeit als der bestehenden Macht. Nicht nur das Temperament des jüngeren Historikers und die liberalen Paragraphen der Reichsverfassung, sondern die Weiterentwicklung der Zivilisation in ihrer ganzen Breite gaben Treitschkes politischem Christentum den Charakter eines Kampfprogramms gegen die Zeit. Die Änderung seiner Gesinnung hat sich nicht leicht und schnell in ihm vollzogen. Im Jahre 1868 schrieb er, damals Professor in Heidelberg, an Overbeck über die Trivialität der rationalistischen Eiferer, die nach seiner Meinung einen Schrecken der alten Universitätsstadt darstellten. Im Gegensatz zu diesen Kreisen pries er damals die Tiefe und den Ernst eines orthodoxen Theologen⁴³. Aber noch fünf Jahre später schreibt er wieder an Overbeck, daß er sich aus dem unversöhnlichen Widerspruch von Wissenschaft und Glauben nur durch Fernhalten von der Kirche retten kann⁴⁴. Ende der Siebziger kennzeichnet er die Berliner Aufklärung durch einen strengen Tadel gegen die jüdische Presse, die solchen Eifer zeigt, kirchliche Streitigkeiten zu berichten⁴⁵. Es ist offensichtlich, daß er diese Art der Berichterstattung als einen Angriff auf die Religion aus dem Lager des Gegners ansah.

⁴³ Tr. Br. III, 244 an Overbeck, 5. 4. 68; der rechtgläubige Theologe E. Herrmann war der spätere Präsident des Berliner Oberkirchenrats.

⁴⁴ Tr. Br. III, 375 an Overbeck 28. 10. 73. Einige Monate vor diesem Brief hatte er berichtet, daß sein religiöses Empfinden stärker würde. III, 356, 1. 11. 72 an Salomon Hirschel, der Strauß, Alter und Neuer Glaube, verlegt hatte.

⁴⁵ An den Heidelberger Theologen Hausrath: III, 454 (1878): Und hätten Sie die Haltung unserer Judenpresse verfolgt und gelesen, wie das Tageblatt wörtlich „écrasez l'infame“ rief bei Gelegenheit der Händel wegen des Apostolicums, so würden Sie wohl zugeben, daß nicht bloß eine freie christliche Richtung, sondern auch schlechte, irreligiöse, kirchenfeindliche Tendenzen in dieser unklaren Agitation ihr Wesen treiben.

V

Wenig später als diese briefliche Mitteilung erfolgte der öffentliche Schritt seiner Artikel über die Judenfrage, eine Aktion, durch die Freund und Gegner gleichmäßig überrascht und beeindruckt wurden. Der Streit begann im November 1879 – der erste Band der Deutschen Geschichte war kaum drei Viertel Jahre früher erschienen – auf den letzten Seiten eines politischen Überblicks in den Preußischen Jahrbüchern. Drei Antworten auf jüdische Kritiker erschienen im Dezember und März des folgenden Jahres⁴⁶.

Die Erfahrung, daß das freie Spiel der Kräfte nicht fähig gewesen war, das Gleichgewicht zwischen Güterherstellung und Bedarf auf die Dauer zu erhalten, machte überall großen Eindruck auf die Menschen, die über Wirtschaft und Politik nachdachten. In Deutschland hatte die Krise einen besonderen Charakter. Das Einströmen von Gold nach dem Sieg über Frankreich hatte eine Treibhausatmosphäre der Kapitalanlage und Spekulation geschaffen, die den darauf folgenden Rückschlag um so empfindlicher machte. Die sozialdemokratische Bewegung, die damals durchaus nicht nur von der Regierung und den konservativen Kreisen als Gesellschaftsfeind schlechthin angesehen wurde, wuchs. Aber auch auf der Rechten erhob sich ein deutlicher Protest gegen die modernen Formen des Kapitalismus.

Dabei war der jüdische Anteil an der Wirtschaftsentwicklung der letzten Jahrzehnte notwendigerweise weithin sichtbar. In der Mitte des neunzehn-

⁴⁶ Treitschkes Artikel sind abgedruckt in *Deutsche Kämpfe*, Neue Folge, 1896, S. 21–28: Unsere Aussichten; S. 29–46: Herr Graetz und sein Judentum; S. 47–63: Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage; S. 64–66: Zur Judenfrage, Nr. 1–3, wieder gedruckt als Broschüre, *Ein Wort über unser Judentum* (1880). – *Walter Boehlich*, *Der Berliner Antisemitismusstreit*, 1965, bietet eine sehr nützliche Neuauflage der oft schwer erreichbaren Streitschriften und Zeitungsartikel von beiden Seiten. Das Nachwort (S. 237–263) erörtert die Beweggründe, aus denen Treitschke 1879 seiner alten Abneigung Raum gab, indem er sich der Propaganda gegen das Judentum anschloß. B. sieht die auslösende Ursache in der Empfindlichkeit des Verfassers der Deutschen Geschichte, die damals gerade von jüdischen Presseleuten kritisiert wurde (S. 256–260). Dies bewußte Beiseiteschieben der politischen Motivierung (S. 256 f.) ist ganz unhaltbar. Das Gefühl der Verpflichtung, als Verteidiger des preußischen Militärstaates gegenüber allen Änderungsversuchen aus der Sicht einer sozial-humanitären Demokratie tätig zu sein, ist für Treitschke als Abgeordneter und Publizist durch das ganze vorhergehende Jahrzehnt nachweisbar, ebenso wie seine Sorge um die Gewinnung der öffentlichen Meinung für diese Haltung. Man kann diesen zureichenden Beweggrund für seine Aktion von 1879 nicht durch eine psychologische Hypothese ersetzen, deren Hauptverdienst ist, einen groben Keil auf einen groben Klotz zu setzen. B.'s Vorwurf, daß man durch Heranziehung des Konfliktmotivs der Bezeichnung von Treitschke als „Antisemit“ aus dem Weg hat gehen wollen, hängt an der Definition dieses Begriffs, dessen Ausdehnung ganz willkürlich ist. B.'s eigene Darstellung stimmt mit seinem weniger entschlossenen Vorgänger darin durchaus überein, daß Treitschkes Haltung in Theorie und Praxis von jener breiten Bewegung verschieden gewesen ist, in die seine akademische Agitation gegen das Judentum eingemündet ist.

ten Jahrhunderts erforderte der steigende Umfang des Eisenbahnbaus und die als Ursache und Wirkung damit verbundene beschleunigte Industrialisierung eine Ausweitung des bestehenden Bankwesens und all dessen, was damit zusammenhing. Die deutsche Judenheit, zahlenmäßig stärker als die entsprechenden Gruppen in Westeuropa, war imstande, die Lücke zu füllen. Die mittleren und kleinen Städte Deutschlands hatten seit Jahrhunderten am Rande des europäischen Wirtschaftslebens existiert; darum war ihr Bürgertum allein nicht ausreichend stark an Mitteln und Initiative, den Forderungen der neuen Entwicklung zu genügen. Die neue Welle industriellen Wachstums nach 1871 fand den jüdischen Finanzmann und Unternehmer noch in der Frontlinie – das Zeitalter des Privatbankiers war noch nicht an sein Ende gekommen, und die Einschränkung der jüdischen Unternehmung durch Riesenorganisationen mit bürokratischer Verwaltung nach staatlichem Muster war noch eine Sache der Zukunft –. Weder Jude noch Christ waren immun gegen die Versuchung, durch rücksichtslose Spekulation schnelle Gewinne zu machen.

Im Januar 1878 trat Adolf Stoecker in die Öffentlichkeit. Bismarck bereitete damals die neue Politik vor, die mit einem Programm des Schutzes der nationalen Produktion parlamentarisch gesehen auf ein Bündnis der agrarischen und industriellen Interessen zielte. Stoecker war damals einer der Prediger am Berliner Dom, der Kirche des Hohenzollern Hofes. Er berief eine Massenversammlung in einem Arbeiterbezirk mit dem Zweck, eine Arbeiterpartei ins Leben zu rufen, die zugleich christlich, monarchisch und sozial sein sollte. Sein erster Angriff galt dabei der sozialdemokratischen Partei, die damals in Deutschland eine ausgesprochene Tendenz gegen die Kirche in ihrer Propaganda pflegte. Bei diesem ersten Versuch Stoeckers fehlte jeder Angriff gegen die Juden. Bei dem Entwurf seines Reformprogramms für die Wirtschaft konnte er sich auf den Rat Adolf Wagners stützen, der an der Berliner Universität damals als ein Führer der Kathedersozialisten stärkere Eingriffe des Staates in das Erwerbsleben befürwortete. Dieser erste Anlauf des Hofpastors schlug völlig fehl. Die Arbeiterklasse ließ sich durch ihn nicht gewinnen. Darauf machte er im September 1879 einen zweiten Anfang mit einer Rede gegen die zeitgenössische Judenheit als Vertreterin des Kapitalismus in seiner verhängnisvollsten Form. Auch diesmal hatte er bei den Schichten, aus denen die Sozialdemokraten sich rekrutierten, keinen Erfolg. Aber unter den Berliner Handwerkern und kleinen Ladenbesitzern fand er starken Widerhall für eine antisemitische Bewegung. Er zog die Folgerung und ließ die Bezeichnung „Arbeiter“ vom Titel seiner Partei fallen⁴⁷.

⁴⁷ Über Stoecker siehe S. Kähler, Stoeckers Versuch eine christlich-soziale Arbeiterpartei . . . zu begründen (1878), in der Festschrift für F. Meinecke, Deutscher Staat und deutsche Parteien (1922) S. 227–265; W. Frank, Hofprediger Adolf Stoecker und die christlich-soziale Bewegung (2. Aufl. 1934). Der Verfasser begann diese politische Biographie als Student in München nach dem Hitlerputsch von 1923, und wurde der Diktator der Historiker unter der Naziherrschaft, die er beschloß nicht zu überleben. Sein Interesse galt Stoeckers Absicht, eine Massenbewegung zu schaffen und zu kon-

Treitschke war während der akademischen Sommerferien von 1879 ins Ausland gereist. Als er im Herbst zurückkam, fand er die Atmosphäre der Hauptstadt mit intensiver politischer Erregung geladen. Er konnte Stoeckers Planung einer stärkeren staatlichen Kontrolle der Wirtschaft nicht zustimmen; denn er hatte diese ganze Richtung als Vorstufe der sozialen Revolution in zwei umstrittenen Artikeln der Jahrbücher fünf Jahre früher mit aller Kraft angegriffen. Aber er kam sofort zu dem Schluß, daß die neue Bewegung, wie sie im September erfolgreich begonnen hatte, sich in der rechten Richtung bewegte und so versprach, ein wirksamer Bundesgenosse in dem Kampf um die Wiederherstellung der monarchischen und religiösen Autorität in den breiten Massen der Großstädte zu werden. Er vermied, Stoeckers Parteiprogramm zu unterschreiben, aber er beeilte sich, seine Zustimmung zu der antisemitischen These des Hofpredigers auszudrücken, die nunmehr den Kern in dessen Agitation bildete. Seine erste publizistische Äußerung über die Judenfrage vom 15. November wurde überall als ein wichtiges Ereignis empfunden. Der Berliner Historiker hatte sich für eine Bewegung erklärt, die mit einem wesentlichen Prinzip bürgerlichen Denkens, wie es das Jahrhundert bis dahin verstanden hatte, brach.

Die Zeitgenossen, Freund und Feind, waren sich einig, daß diese Entscheidung das Wesentliche in seiner Veröffentlichung war und nicht die Weiterbenutzung liberaler Begriffe in seinem Argument und in seinem Programm. Auch diejenigen seiner Freunde und Kollegen, die ihm auch auf diesem Wege die Gefolgschaft nicht verweigerten, wie Wilhelm Dilthey, sprachen in diesem Sinn von seinem „Schlag gegen die Juden“⁴⁸.

Was er damals in der Polemik formulierte, wurde ein Teil seines historischen Weltbildes. Nicht nur die Vorlesungen über Politik, sondern auch die späteren Bände der Deutschen Geschichte stehen unter dem Einfluß der Schlußfolgerungen, die er aus der wirtschaftlichen und politischen Krisis der späten siebziger Jahre gezogen hatte. Die Artikel und Polemiken, mit denen er um die Jahreswende 1879/80 seine Stellungnahme zur Judenfrage zuerst abhandelt, und die man als ein Ganzes betrachten kann, weil sie auch als solches gewirkt haben, erörtern ökonomische Probleme nur am Rande. Das Haus Rothschild als Mittelpunkt jüdischer Finanz wird erwähnt, der Güterschlächter in den Dörfern und ganz allgemein der Zinswucher, wobei nicht vergessen wird, daß auch Christen daran teilnehmen. Die Zunahme der jüdischen Bevölkerung, von der Treitschke vermutet, daß sie durch Zuwanderung aus dem Osten verursacht sei, ist als ein Faktor in Erwägung gezogen, der die Lage schwieriger gemacht hat. Aber im Jahre 1881 beim vierten Abdruck dieser Jahrbuchartikel in Broschürenform fügt der Verfasser an dieser Stelle eine

trollieren; er ist daher nicht in Versuchung, den konservativen Demagogen zu idealisieren. Vgl. Meinekes Besprechung *Hist. Ztschrft.* 140, 1929, S. 151–154.

⁴⁸ Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen York von Wartenberg, 1923, S. 30 f.

Fußnote an. Neues statistisches Material über den natürlichen Bevölkerungszuwachs der deutschen Judenheit lasse immerhin die *Möglichkeit* offen, daß die Zuwanderung von jenseits der deutschen Grenze nicht ganz die von ihm angenommene Bedeutung gehabt habe⁴⁹.

Der Kern der Polemik Treitschkes ist hier, wie überall in den später veröffentlichten Bänden der Deutschen Geschichte, gegen den Willen der Juden gerichtet, ihre eigene Identität und ihren stammhaften Zusammenhang zu behaupten, während sie an dem Leben der europäischen Nationen teilnehmen. Er ist der Meinung, daß der Weg der Assimilation, den er für die Lösung der Frage hält, schon von Individuen wie Gabriel Rießer und Felix Mendelssohn erfolgreich betreten worden ist. Er gibt zu, daß die Gemeinschaft als Ganzes dieses Ziel nur in der Annäherung erreichen kann und es niemals völlig verwirklichen wird. Jüdischer Journalismus als Instrument, mit dem die Gruppe ihre aus der Sonderstellung folgenden Tendenzen zur Geltung zu bringen versucht, erhält einen breiten Raum in seinem Argument. Dabei gibt er zu, daß veraltete Gesetze, durch die die Juden beinahe von allen gelehrten Beschäftigungen ausgeschlossen waren, zu der starken Beteiligung an diesem Beruf der Zeitungsberichterstattung beigetragen haben⁵⁰. Treitschke vermeidet die konkreten politischen Ziele dessen, was er als jüdisches Programm und Zeichen eines gefährlichen, weil fremden, Gemeinschaftsgefühls empfindet, zu erörtern oder auch nur namhaft zu machen, obwohl ihn selbst diese Streitfrage über das Ausmaß demokratischer Kontrolle im deutschen Staate nahe anging.

Dafür behandelt er sehr ausführlich die Beurteilung des modernen Deutschlands und seines Christentums durch H. Graetz, der ihm auf seinen ersten Artikel mit einem Zeitungsaufsatz geantwortet hatte. Treitschke hat das umfangreiche Werk dieses Mannes, der für ihn das Fremdvolk auf deutschem Boden verkörpert, nie als Ganzes zu sehen versucht, und niemand würde aus seiner ausführlichen Polemik erkennen, daß der Breslauer Historiker in seiner nationalen Interpretation sich mit Recht im Gegensatz zu der im Judentum der Emanzipationszeit vorherrschenden Denkrichtung fühlte. Treitschkes Polemik beschränkt sich auf Band XI, der dem neunzehnten Jahrhundert gewidmet ist, bis 1848 reicht und seiner eigenen „Deutschen Geschichte“ chronologisch und in gewissem Grade auch der Gesinnung nach, parallel läuft. Die zweite Hälfte von Band XI, beginnend mit dem Niedergang Napoleons, war die Hauptquelle von Treitschkes Zitaten; diese Kapitel gaben

⁴⁹ Deutsche Kämpfe, Neue Folge, S. 32, Anm. 1. Der jüdische Kritiker, dessen Einwendungen gegenüber Treitschke zeitweise nachgeben mußte, war Dr. med. S. Neumann, einer der Gründer der Hochschule, siehe Elbogen, Festschrift (1907) S. 6 ff. Ende 1883 ist Treitschke mit einem neuen Artikel in den Jahrbüchern „die jüdische Einwanderung in Preußen“ aufgrund einer gerade eingeführten Religionsstatistik auf seine ursprüngliche Behauptung zurückgekommen.

⁵⁰ Ebendort S. 23, 25, 28. Die Aufgabe kann niemals ganz gelöst werden... Aber der Gegensatz läßt sich mildern, wenn die Juden wirklich... tolerant werden.

dem Historiker des deutschen neunzehnten Jahrhunderts einen außerordentlich großen Vorsprung an Wissen und Sachverständnis⁵¹. Die Quellen und die Probleme dieser Epoche waren weit entfernt von dem ausgedehnten Studiengebiet, in dem Graetz als Pionier Bahn gebrochen hat. In seiner Beurteilung der literarischen und politischen Entwicklung des neunzehnten Jahrhunderts hatte Graetz den alten Streit von Synagoge und Kirche wieder aufgenommen. Die Bekehrungen, welche die Romantik unter den Berliner Juden verursacht hatte, war, wie wir sahen, eine Quelle des Ärgers. Wesentlicher war die politische Enttäuschung des Radikalen über die Entwicklung der deutschen Staatsangelegenheiten. Diese ganze Haltung gab seinem Gegner reichlich Gelegenheit, seine eigene Sache gegen den Geschichtsschreiber der Juden in der Rolle des Verteidigers einer gerechten, wohl gegründeten Ordnung zu führen, die als Voraussetzung gegenseitiger Toleranz Respekt verlangen kann. Man kann schwerlich behaupten, daß Treitschke die *politische* Stellungnahme seines Gegners in der damals allein vorliegenden Fassung des Bandes von 1870 verfälscht habe, wenn man Graetz' Briefe an Hess mit der Beschreibung seiner politischen Stimmung bei Abfassung des Bandes als Kommentar gelten läßt.

Trotzdem spürt man in Treitschkes Behandlung von Graetz nicht weniger von der Leidenschaft des alten Glaubenskampfes als bei seinem Gegner. Überhaupt kann man sagen, daß die stärksten Worte bei Treitschke dort fallen, wo er auf Einwendungen jener jüdischen Kritiker antwortet, die die gesetzliche Gleichberechtigung ihrer Religion gegen ihn ins Feld führen. Demgegenüber vertritt Treitschke die Forderung, daß die Juden in religiöser Hinsicht sich als eine geduldete Minderheit fühlen und betragen sollen. Diese starke Ablehnung der Emanzipation des *Judentums*, die über die gesetzliche Gleichstellung der jüdischen Individuen hinausgehen würde, wird von ihm begründet mit der Sorge, daß bei solcher Niederlegung der Schranken zwischen den Religionen der *christliche* Charakter des deutschen Volkes verlorengehen würde. Die Erklärung in seiner Geschichte, daß die Behandlung von Protestantismus, Katholizismus und Judentum als verschiedene Gebilde gleicher Art ein verderblicher Irrtum sei, geht auf diese Auseinandersetzung von 1880 zurück. Die Forderung, wie sie Moritz Lazarus in seiner Gegenschrift vertrat⁵², daß man auch das Judentum als einen Teil des deutschen Lebens an-

⁵¹ Über Graetz' Verhältnis zum deutschen Historismus siehe oben Kap. IV. S. 136 ff. Graetz' Antworten auf Treitschkes Kritik am Bd. XI und auf dessen Gegenerwidmung: Schlesische Presse Nr. 859, 907 vom 7. 12. 79. und vom 28. 12. 79; siehe *Reuven Michael*, Graetz contra Treitschke, Bulletin des Leo Baeck Instituts Jrg. 4. Nr. 16. S. 307–310, 314–317. Die Texte jetzt bei Boehlich, S. 25–31, 45–52. – S. Dubnows derbe Kritik an Graetz' apologetischem Verzicht auf die Beanspruchung nationaler Autonomie steht Weltgeschichte Bd. X, S. 22. – Die jüdischen Zeitgenossen in Deutschland waren umgekehrt erschreckt durch den Charakter von Graetz' Werturteilen über deutsche Kultur und Politik; siehe Übersicht bei Michael, S. 317–319.

⁵² Siehe Kapitel 6 S. 212 ff.

sehen sollte, war ihm ein Angriff gegen den Geist der deutschen Gesittung und der deutschen Institutionen. Die Normen deutschen Daseins würden ihren Charakter verlieren, wenn sie ihren Grund in positiver Christlichkeit aufgeben müßten und ihr eigentliches Fundament keine Alleingültigkeit mehr beanspruchen könnte. Diese leidenschaftliche Betonung der religiösen Seite ist nicht ganz einfach zu verstehen bei einem Mann, dessen Patriotismus noch in seinen dreißiger Jahren ganz unabhängig von irgend einer Beziehung zur Kirche gewesen war. Er hat auch in dem Streit von 1880 sich gegen die Annahme gewehrt, er habe seine alte Überzeugung vom Staat als einer weltlichen Macht, die gegen jedermann zu unparteilicher Gerechtigkeit verpflichtet sei, aufgegeben. Daß dieser Grundsatz in Wirklichkeit für den Treitschke von 1880 nur noch eine begrenzte Geltung hat, ist schon von befreundeten Zeitgenossen bemerkt worden. Was ist das letzte Motiv dieser Wandlung? Eine ähnliche Sorge, daß der Abbruch aller traditionellen Bindungen und Unterschiede zu einer allgemeinen Säkularisierung des Lebens, zum Absterben seiner tieferen Antriebe führen müßte, ist damals auch von Männern empfunden worden, die diesen subtilen Gegenstand nicht in die Arena des politischen Kampfes trugen. Wie wir noch sehen werden, war bei solcher Gesinnung sympathische Nähe aber auch ein entschiedener Abstand von Treitschkes Haltung möglich. Es hieße zu weit gehen, wenn man in dem Verfasser der Streitartikel und der „Deutschen Geschichte“, auch bei seinen Reflexionen über den Charakter und das Schicksal der Kultur, nur den Politiker oder mit Overbeck den Mann sehen wollte, der nichts ernst nahm als seinen Patriotismus. Aber, wenn wir seine ganze damalige Tätigkeit am Schreibtisch und im Hörsaal zusammen betrachten, können wir den Eindruck nicht vermeiden, daß bei dieser betonten Einbeziehung der Verteidigung des Christentums in seine Behandlung der Judenfrage politische Taktik auch *ein* Motiv war. Der Publizist in ihm wählte aus Instinkt oder mit Überlegung in Wort und Schrift das kräftigste Mittel, um Hörer und Leser zu gewinnen. Man wird die Tatsache nicht übersehen können, daß Treitschke sich in dem Augenblick zu einer öffentlichen Sympathieerklärung mit der antisemitischen Bewegung entschloß, in der er allzuvielen Elemente „des Schmutzes und der Roheit“ anerkennen mußte, als Stoecker mit der Aufnahme dieser Agitation die ersten bedeutenden Erfolge gezeitigt hatte. Es kann kein Zweifel sein, daß Treitschke in seinem Hörsaal einen politisch wirksamen Kontakt zu den Studenten durch eine leidenschaftliche Rhetorik erzielte, die auch das demagogische Mittel, den Gegenstand seiner Angriffe der Lächerlichkeit und dem Hasse auszusetzen, keineswegs scheute. Max Weber ging zu seinen Vorlesungen während der achtziger Jahre; wir werden auf die bekannte Tatsache, daß er von Treitschke, der nach 1871 die Forderung nach Seemacht und Weltgeltung mit gleicher Leidenschaft aufnahm wie vorher das Ziel der nationalen Einheit⁵³, beeinflusst war, noch zurückkommen müssen. Aber das Prin-

⁵³ Tr. Br. III, 421 an Gust. Freytag 19. 12. 75: Es ist doch mit allen seinen Sünden

zip der strengen Trennung von akademischer Lehre und politischer Agitation, das so wesentlich für seine eigene Entwicklung und Wirkung geworden ist, hat er im ausgesprochenen Gegensatz gegen die Atmosphäre von mystischem Nationalismus entwickelt, die er in Treitschkes Hörsaal kennen gelernt hatte⁵⁴.

Zur Herstellung der emotionalen Verbindung zwischen Sprecher und Hörer spielte sicherlich die Aufnahme des alten Streitgesprächs mit der Synagoge in moderner Form für den Berliner Professor eine ebenso wichtige Rolle wie in den Massenversammlungen des Hofpredigers. Das Bild des Juden als des Feindes der Erlösung und alles dessen, was gut ist, war im Spät-Mittelalter als ein Symbol volkstümlicher Religiosität voll ausgebildet worden. Die Reste dieses Bildes im öffentlichen Bewußtsein waren stark genug, um zu Leben und Wirksamkeit zu kommen, als die Umstände eine weltliche Funktion für solches Symbol boten.

Treitschke selbst war damals überzeugt, daß seine Ablehnung einer gesetzlichen Verschlechterung des jüdischen Bürgerrechts, die Anerkennung von Verdiensten jüdischer Individuen und die Elemente rationaler Analysis in seiner Beweisführung das Wesentliche seiner Stellungnahme ausmachten. Die Mittel, durch die er in seinem Hörsaal auf seine Studenten wirkte, waren nach seiner Überzeugung durch akademische gute Sitte von jeder öffentlichen Diskussion ausgeschlossen. Als 75 Männer von Bedeutung im öffentlichen Leben, darunter Kollegen von der Berliner Universität, in der Presse gegen die Aufnahme der antisemitischen Agitation durch Universitätslehrer protestierten ohne Namen zu nennen, war Treitschke der Meinung, daß eine solche Erklärung nicht gegen ihn gerichtet sein könne. Als der alte Droysen, für viele Jahre sein Gesinnungsgenosse als politischer Historiker, ihm das Gegenteil bestätigte, war er erstaunt⁵⁵.

Es ist kein Zweifel, daß der Treitschke von 1880 die Fortsetzung eines menschlichen Verhältnisses zu einem jüdischen Kollegen oder Freund für mög-

ein glorreiches Jahrhundert ... und auch den Zusammenbruch der englischen Seemacht, die offenbar dem vergangenen Jahrhundert angehört, hoffe ich noch zu erleben. – Treitschkes Kollege K. W. Nitzsch berichtet seinem Freund Maurenbrecher am 9. 7. 77. Arch. f. Kulturgesch. X. 88, daß Treitschke sich in der Schweiz „weiter über John Bull amüsiere und skandalisiere, von dessen Jämmerlichkeit er immer ganz voll ist“. – Fried. Paulsen, Aus meinem Leben, 1910, S. 157 berichtet von einer haßerfüllten Vorlesung über englische Philosophie und Denkart; dazu von einem triumphierenden Ausbruch im Sprechzimmer nach dem Fall von Khartum und dem Tod General Gordons. W. Bußmann, Treitschke als Politiker, H. Z. 177, 1954, handelt S. 260–269 über die Rolle, die England als der eigentliche Gegner des Kaiserreichs nach 1871 in Tr.'s Denken einnahm.

⁵⁴ Wolf. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik S. 8–11, siehe S. 323 f.

⁵⁵ Treitschkes Anfrage bei Droysen, Tr. Br. III, 524, 13. 11. 1880. – Droysens Antwort: J. G. Droysen, Brfw., 1929, S. 237. 16. 11. 1880. Die Erklärung der Fünfundsiebzig ist wiedergedruckt in: Deutsche Kämpfe N. F. S. 116 f.; die Namen der Unterzeichner sind weggelassen. Siehe Anhang S. 341 f.

lich gehalten hat und daß ihm die Gefährdung solcher Beziehung durch sein politisches Vorgehen Sorge machte. In seiner politischen Theorie drückte sich diese persönliche Erfahrung so aus, daß der Jude, der den Willen zur vollen Bejahung seiner Umwelt hat, die Fähigkeit besitzt, deutsches Wesen in sich zu verwirklichen und damit das *jüdische Wesen abzustreifen*. Dabei spielte die Taufe in seinem Kreis keine wesentliche Rolle. Treitschke war sich über den zweifelhaften Wert dieses Akts als Mittel der Auslese für seinen Zweck vollkommen klar⁵⁶, obwohl er ihre Begünstigung durch die Verwaltungspraxis als Mittel auf lange Sicht verteidigte. Was er wollte, war eine Bekehrung zum Deutschtum, die für ihn alle spirituellen Werte einschloß. Bei aller Betonung des Christentums als der Grundlage deutschen Lebens hat er auch in seiner Spätzeit kein persönlich positives Verhältnis zum Kirchentum gewonnen. Ein alter Freund aus der Heidelberger Zeit, der Theologe Hausrath, blieb während dieser Jahre mit ihm in Fühlung. Er war überzeugt, daß der neue Kurs, der den „Gegner aller Pfaffen“, der protestantischen wie der katholischen, zur kulturpolitischen Zusammenarbeit mit streng konservativen und orthodoxen Pastoren und Kirchenführern nötigte, auch damals dem eigenen Wesen des Historikers fremd blieb. Die Geschichten, die Hausrath aus dieser Zeit von seinem Freund berichtet, sollen zeigen, daß er sich dieses Widerspruchs bewußt war. So hat Treitschke Stoeckers Person und Sache gegen wachsende Kritik verteidigt. Als ihn aber bei einem offiziellen Diner der Minister von Puttkammer neben Stoecker plazierte, weil er seit 1880 als mit liberalen Leuten verfeindet galt, bat er, wie er dem Heidelberger Freund erzählte, dem Herrn vorgestellt zu werden. Im Persönlichen wünschte er nicht identifiziert zu werden⁵⁷. Man sieht, innerlich hatte er die Brücken zu seiner liberalen Vergangenheit nicht ganz abgebrochen. Seine Stellung in der Geschichte der Judenfrage ist davon nicht unbeeinflusst geblieben, ohne im Entscheidenden dadurch bestimmt zu sein.

Es ist dabei wichtig, seine Haltung zu jüdischen Individuen von derjenigen zu scheiden, die er dem Judentum als Ganzes gegenüber einnahm. Es war der Ursprung seiner schmerzhaften Überraschung, daß die Freunde, mit denen er zusammen ein Liberaler gewesen war, diesen Aspekt seiner neuen Politik stärker sahen als jenen. Aber, was er in seinem Programm für die Judenheit als positiven Beitrag anbot, war in Wahrheit eine Utopie; er baute die leidenschaftliche Forderung einer vollständigen Assimilation für eine breite Schicht auf seine Erfahrung in dem engen Kreis akademischer Bildung, deren Mitglieder eine gesicherte Existenz in der deutschen Gesellschaft hatten. Der Rest, d. h. eine sehr große Majorität, mußte notwendigerweise für alle absehbare Zeit draußen bleiben. Es war kein Zufall, daß in seiner Geschichte die Juden alles, was als gut an ihnen anerkannt wird, aus ihrer Anpassung an die deutsche Welt geschöpft haben. Das Judentum ist keine positive Kraft in

⁵⁶ Vorlesungen über Politik I, 297 f.

⁵⁷ Hausrath, Treitschke 102 ff.; 130 f.

seinem Geschichtsbild. Gewiß, kein Glauben an eine Rassentheorie zwang ihn, den Ursprung des Christentums aus der hebräischen Geschichte abzuleugnen. Es blieb für ihn sogar möglich, wie wir sahen, von jüdischen Traditionen zu sprechen, die auch den Christen ehrwürdig seien. Aber solche Sätze bleiben Randbemerkungen des Publizisten zur Verteidigung des wesentlich liberalen Charakters seiner Stellungnahme. Schon die Verengung des eigentlichen historischen Interesses auf die Entwicklung des Nationalstaates trennte jene Probleme der antiken Religionsgeschichte, die die zeitgenössische Kathedertheologie unter dem Zeichen des Historismus stark beschäftigten, von all dem, was in seinem Geschichtsbild wirklich lebendig wurde. Vor allem aber war für ihn das Judentum seit vielen Jahrhunderten keine echte Religion mehr, sondern nur ein überlebtes Relikt einer solchen mit der gefährlichen Kraft, eine internationale Gesellschaft zu bilden, die dem, was für ihn die gesunde Haupttendenz der modernen Geschichte bedeutete, entgegenwirkte.

Das Judentum war also für ihn eine Gesellschaftsform, gegen die er als eine fremde Macht im deutschen Leben zu Felde zog, wobei er sicherlich nicht ganz übersehen konnte, daß für seine Zeit die große Mehrzahl der Juden gar keine Möglichkeit haben würde, aus diesem Zusammenhang ihres Daseins hervorzutreten. Indem er dieses Judentum als den Repräsentanten der Säkularisierung und Feind aller christlichen Tradition sah und eindrucksvoll darzustellen versuchte, kam es, gewollt oder ungewollt, zu jenem Appell an die emotionalen Reaktionen, die Jahrhunderte religiösen Streites mit dem Judenbild verbunden hatten; auf diese Weise hat der als Schriftsteller mächtigste unter den deutschen Historikern des neunzehnten Jahrhunderts wesentlich dazu beigetragen, die Irrationalität religiöser Polemik in den modernen Kampf um die Macht in der deutschen Welt überzuleiten.

Es ist sicher nicht Aufgabe des Historikers, einen Staatsmann oder Schriftsteller für Entwicklungen verantwortlich zu machen und Gleichsetzungen vorzunehmen mit Bewegungen, die erst Jahrzehnte nach dem Tod des Besprochenen aus Verhältnissen, die zu seiner Zeit kaum im Einzelnen vorstellbar waren, sich verwirklichten. Aber diese Norm bedeutet in keiner Weise einen Verzicht auf die Verfolgung von Ursachketten, die von einem Zeitabschnitt in den andern führen. Es ist ein wesentlicher Charakterzug des historischen Prozesses, daß Ideen, die in einer gegebenen Situation entstehen und menschliches Handeln beeinflussen, im Lauf der Zeit unter veränderten Umständen zu Wirkungen führen, die von der Absicht ihrer Urheber weit entfernt sein können. Es ist offensichtlich bei der Abschätzung der Nachwirkung einer Persönlichkeit die Aufgabe, das Ausmaß der Entfremdung festzustellen, die die auf ihn zurückführbaren Motive in einer späteren Epoche durchgemacht haben. Wenn wir diese Fragestellung auf Treitschkes Anteil an der Formung der Hitlerbewegung anwenden, dürfen wir gewiß nicht übersehen, daß er in seinen Auseinandersetzungen die Rassenlehre als Grundlage der Nationalidee abgelehnt und die Petition um Aufhebung der jüdischen Bürgerrechte nicht unter-

stützt hat. Trotz dieser Vorbehalte muß es doch für diesen Zusammenhang als wesentlich gelten, daß der Verein Deutscher Studenten, der für den aktiven Antisemitismus in der Studentenschaft ein dauerndes und um 1930 sehr wichtiges Zentrum geschaffen hat, mit vollem Recht auf Treitschkes Hörsaal als seinem Ursprungsplatz zurückblickte⁵⁸. Die Teufelsgestalt des Juden, die der Nationalsozialismus als Regierungsinstrument handhabte, ist nicht nach 1870 erfunden worden. Aber es bleibt wahr, daß Treitschke das meiste dazu beigetragen hat, eine Betrachtungsweise in die Welt der deutschen *Bildung* einzuführen, durch die das Judentum allem positiv Wertvollen wesensfremd erschien.

⁵⁸ Treitschke hat sich seinerseits als Mentor dieser studentischen Organisation betrachtet. Brief an seine Frau v. Juli 1881, Tr. Br. III, 531.

6. KAPITEL

DAS STREITGESPRÄCH UM TREITSCHKE

Einer der Unterzeichner der Gegenerklärung in der Nationalzeitung war Theodor Mommsen. Obwohl er die Abwanderung nach rechts, die viele Liberale damals mit Treitschke vollzogen hatten, nicht mitmachte, hatte er bis dahin dem Werk und der Persönlichkeit Treitschkes freundschaftlich gegenübergestanden, eine Haltung, die durchaus erwidert wurde. Die Jahrbücher-Artikel änderten dieses Verhältnis. Mommsen fand es notwendig, der Öffentlichkeit klarzumachen, warum er einen Protest, der die Meinungen und Äußerungen eines angesehenen und wohl bekannten Kollegen betraf, mit unterzeichnet hatte¹. Zu diesem Zweck schrieb er die Broschüre „Auch ein Wort über unser Judentum“. Sein Hauptinteresse darin galt den politischen Umständen, die solche Erklärung von seiten des Herausgebers der Preußischen Jahrbücher möglich und zugleich unheilverkündend gemacht hatten. Er vergleicht die politische Atmosphäre der damaligen Gegenwart mit der Stimmung, die geherrscht hatte, als die Nation für ihre Einigung kämpfte und keine Unterscheidung aus Gründen von Ursprung oder Klasse zuließ.

¹ Wiederabgedruckt in Th. Mommsens Reden und Aufsätze, 1912, S. 410–426. W. Boehlich, S. 208 f.; 210–224. Der biographische Hintergrund: A. Heuss, Theodor Mommsen und das neunzehnte Jahrhundert, 1956, S. 199–202; 274. Albert Wucher, Theodor Mommsen, 1956, S. 195, Anm. 52 hat auf eine Wiederaufnahme dieser Polemik in einem fachwissenschaftlichen Zusammenhang hingewiesen: Gesammelte Schriften VI, 555 ff. Hier gibt Mommsen einen satirischen Kommentar zu einer Petition kleinasiatischer Provinzen an den Kaiser Maximinus, die kurz vor dem endgültigen Sieg Konstantins und der Kirche um Ausrottung der die bestehende Religion gefährdenden und gottlosen Christen gebeten haben, S. 562: Die Antisemiten – Christus war ja auch ein Semit – hatten es also vor anderthalb Jahrtausenden weiter gebracht als ihre heutigen Gesinnungsgenossen. Unsere offenbaren Antisemiten haben es bis jetzt noch nicht erreicht, daß ihre Petitionen... von Regierungswegen in jeder kleinen Landstadt öffentlich angeschlagen wurden... – Gleichzeitig hat Mommsen damals ein Vorwort zu einem Buch gegen die russischen Judenverfolgungen geschrieben, das der Brüsseler Professor L. Errera französisch veröffentlichte. 2. Aufl., 1903, deutsch: Das russische Judentum, 1903. – Ed. Schwarz, in seiner Göttinger Gedenkrede von 1904 (abgedruckt: Ges. Schriften I, 281 ff.), hat die Meinung geäußert, daß M. nichts in seiner politischen Tätigkeit so ernst gewesen sei wie die Bekämpfung des Antisemitismus. Dazu: A. Momigliano, Secundo Contributo alla Storia degli Studi Classica, 1960, S. 423.

Er sieht hinter Treitschkes Vorgehen die Absicht, das volle Bürgerrecht auf einen engen Kreis zu beschränken, der rein germanische Abstammung nachweisen kann, orthodox im Glauben ist und sich bereit erklärt, die Privilegien der Junkerklasse aufrechtzuerhalten. Es ist augenscheinlich, daß Mommsen in seinem Gegner einen politischen Schriftsteller sah, der den Versuch gemacht hatte, den neuen Kurs der deutschen Politik, das Bündnis zwischen klerikalischen und agrarischen Interessen, durch einen demagogischen Angriff gegen ein besonders verwundbares Ziel zu verteidigen. Man muß in diesem Zusammenhang daran denken, wie tief die starke Abneigung, mit der Mommsen den Sieg der alten Ordnung über die liberalen Kräfte nach 1848/49 hingenommen hatte, sein literarisches Werk beeinflusste. Das Pathos, mit dem er in den damals geschriebenen Bänden der Römischen Geschichte die Degeneration der aristokratischen Republik und die Wiederherstellung einer staatlichen Ordnung durch den Feind des Senats, Caesar, beschrieben hat, stammen aus dieser Erfahrung². In diesem Sinne sieht er in Treitschkes Vorgehen einen Versuch, eine unerfreuliche Vergangenheit durch bedenkliche Mittel am Leben zu erhalten. Dabei gilt seine Sorge vorwiegend der Zukunft Deutschlands, wie sie nach dem Erfolg solcher Bestrebungen zu erwarten ist. Diese Einstellung auf eine Prognose macht seine Ausführung von 1880 so aufschlußreich. Er fürchtete, daß nach solchem Beispiel der „Kappzaum der Scham“, der bis jetzt eine emotionelle Propaganda des Hasses im Kreise des gebildeten Bürgerstandes zurückgehalten hatte, seine Wirksamkeit verlieren werde. Als Folge sah er voraus, daß die Entwicklung von Deutschlands öffentlichen Angelegenheiten in einer bedeutend verschlechterten Atmosphäre vor sich gehen würde.

Mommsen sah die dringendste Aufgabe, welche die Nation zu lösen hatte, in der Verschmelzung der Gruppen, die das Reich vorläufig nur äußerlich zusammengebracht hatte. Er sah in der nun von Treitschke unterstützten Bewegung ein gefährliches Hindernis auf diesem Wege. Eine Agitation zur Mobilisierung jener Instinkte des Menschen, die Haß und Abstoßung in die Gesellschaft einführen, ist notwendigerweise den lebenswichtigen Zwecken einer nationalen Politik entgegengesetzt. Reaktionen solcher Art einmal entwickelt, würden sich nicht eindämmen lassen und würden ihre Auswirkung nicht auf eine Gruppe als Gegenstand ihres Angriffs beschränken lassen. Überdies bestreitet Mommsen durchaus, daß die soziale Lage irgend eine Veranlassung böte, die Juden von der wünschenswerten Synthese aller in Deutschland lebenden Gruppen auszuschließen. Caesar hat ihnen beim Bau seines mittelmeerischen Reiches eine privilegierte Position gegeben. Er betrachtete sie als ein „Ferment der nationalen Dekomposition“, wegen ihrer Fähigkeit, die regionalen und rassischen Sonderheiten der Bevölkerung des Imperiums abzuschleifen und so ein Werkzeug zu bilden, das den Zusammenhalt der

² F. Gundolf, *Cäsar im neunzehnten Jahrhundert*, S. 56–66. A. Wucher, Mommsen, S. 52–61.

von römischen Legionen und Verwaltern beherrschten Welt zu befördern half³. Im Gegensatz zu ihren Vorvätern in der Antike sah der Historiker Roms in den literarischen Hervorbringungen der zeitgenössischen deutschen Judenheit den Prozeß der Integration in ihre Umwelt weit fortgeschritten. Heine ist ein deutscher Dichter, obwohl er unverständlich bleiben würde für jeden Leser, der die Geschichte der Verfolgungen beiseite läßt. Sein Geist und sein Fühlen bleibt von diesen Erinnerungen bestimmt. Dennoch sehen wir einen deutlichen Gegensatz zwischen den modernen Beiträgen zu den Literaturen, deren Sprache die heutigen Juden im Alltag brauchen, und den entsprechenden Schriften des hellenistischen Zeitalters. Damals haben gelehrte Männer die griechische Sprache gebraucht, die in der Umwelt ihrer Gemeinden herrschend war; das Gesamtergebnis ihrer Leistungen blieb jüdisch, die alexandrinische Literatur. Mommsen schließt an diese Darlegungen für seine christlichen Mitbürger eine Warnung an die Juden. Er glaubt an die *Möglichkeit* außerhalb des Christentums zu bleiben und doch einen Teil der deutschen Nation zu bilden. Der alte Liberale bewahrt den Respekt für eines Mannes Überzeugung, auch wenn sie eine Seite menschlichen Daseins betrifft, die für ihn selbst ihre wesentliche Bedeutung verloren hatte. Aber er kommt zu dem Schluß, daß diejenigen, für die das Judentum nur eine Konvention bedeutet, die ernste Gefahr in Betracht ziehen sollten, die ein Leben in zwei Gemeinschaften in sich schließt. Man kann zum Christentum als Ungläubiger ja sagen, weil es das einzige Band bedeutet, das die Kulturen und Gesellschaften Europas vereinigt. Mommsen läßt keinen Zweifel darüber, daß eine Massenbekehrung der Juden aus diesem rein weltlichen Gesichtspunkt heraus die beste Lösung der strittigen Frage sei.

Über die Motive dieses Rats werden wir noch klarer sehen, wenn wir uns von der politischen Broschüre von 1880 zu der Geschichtsdarstellung wenden, die er fünf Jahre später als das Kapitel „Judäa und die Juden“ in seinem berühmten Buch über die römischen Provinzen während der Kaiserzeit drucken ließ⁴. Das eigentliche Thema dieses Abschnittes ist die Entwicklung des Konflikts zwischen Judenheit und römischer Regierung mit ihrem Höhepunkt im jüdischen Krieg Vespasians und, zwei Generationen später, in der Niederwerfung des Bar Kochba Aufstands unter Hadrian. Der deutliche Pragmatismus dieser Erzählung, in der sich politische Probleme des neunzehnten Jahrhunderts und die Analyse antiker Strömungen und Gegensätze

³ *Treitschke*, Deutsche Kämpfe, N.F. S. 125 hatte diese Phrase aus der Röm. Gesch. III, 550 zitiert, als Antwort auf eine erste Pressenotiz Mommsens zur Erklärung seiner Unterschrift unter den Protest der Fünfundsiebzig. Mommsen gibt daraufhin in seiner Kampfschrift eine Erklärung, was er im Zusammenhang der Römischen Geschichte mit dem Worte gemeint hat.

⁴ Das Werk bildet Bd. V der Römischen Geschichte. Der IV. Band, der von Cäsars Tod bis zu Diocletian die Kaisergeschichte hätte darstellen sollen, ist niemals geschrieben worden. Darüber neuerdings: *A. Heuss*, Mommsen, S. 94–98; *V. Ehrenberg*, Heidelberger Jahrb. IV, 1960, S. 94–104.

gegenseitig erläutern, zeigt die Umgestaltung des Universalismus der Goethezeit in der politischen Schule der Geschichtsschreibung⁵. Mommsens Thema ist die tiefgreifende Verschlechterung der Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden während des Zeitraums vom Anfang der christlichen Ära bis ins dritte Jahrhundert⁶. Den Abstand des Anfangs vom Ende der Periode sieht Mommsen in dem Gegensatz des lebhaften literarischen Verkehrs zwischen Griechen und Juden, den die alexandrinische Literatur spiegelt, und der Abgeschlossenheit, in der sich die zum Talmud führende Überlieferung bildete⁷. Am Anfang der Kaiserzeit war es noch möglich, daß in einem ästhetischen Traktat nebeneinander Homer, mit seiner idealisierenden Beschreibung Poseidons, und Moses mit dem Bericht über die Erschaffung des Lichtes als literarische Vorbilder gepriesen wurden. Die Auflockerung des heidnischen Glaubens durch die philosophische Aufklärung der gebildeten Klasse machte auf ihrer Seite solche Vergleiche möglich. Auf der anderen Seite hatte Philo, der wichtigste Vertreter einer Synthesis griechischen und hebräischen Denkens, die allegorische Methode aufgenommen, mit der die stoische Schule die homerischen Götter dem Denken der Gebildeten im hellenistischen Zeitalter angepaßt hatte. In seinen Schriften verwandelten sich die biblischen Geschichten in eine Erörterung theologischer und ethischer Ideen. Die gesellschaftlichen Voraussetzungen für diese Angleichung waren 300 Jahre früher geschaffen worden, als die Nachfolger Alexanders ihre Herrschaft über die orientalischen Völker im östlichen Mittelmeergebiet mit der Gründung griechisch sprechender Städte festigten. Beim Aufbau dieser Siedlungen brachten sie eine große Anzahl von Juden zusammen, denen sie, wie Mommsen ausführt, den Gebrauch der griechischen Sprache auferlegten. Die hellenistischen Könige nahmen an, daß die Gruppe durch politische Fügsamkeit und soziale Anpassung ihren Zwecken dienlich sein würde; sie übersahen den harten Kern der Gemeinschaft, die zähe Selbstbehauptung in allen Fragen, die das Wesen ihrer religiösen Verpflichtungen betrafen. So entstanden wichtige jüdische Niederlassungen, unter denen Alexandria tonangebend blieb. Die Mitglieder dieser Gemeinden, die in größerem oder geringerem Grad das Recht der Selbstverwaltung besaßen, blieben letztlich in Loyalität der Nation verbunden, die ihr politisches und religiöses Zentrum in Jerusalem hatte. Die Tatsache, daß ein hoher Prozentsatz dieser Juden von Proselyten abstammte, machte keinerlei Unter-

⁵ A. Heuss, Mommsen, S. 58–98 erörtert den Charakter seiner Geschichtsschreibung. Sein großes Thema, die römische Nation in ihren Schicksalen und Einrichtungen, scheidet ihn ohne weiteres von den preußischen, neudeutschen Historiographen wie Droysen und Treitschke. Aber er hat mit dieser Schule die Betonung des Willens als des wesentlichen Elements in der Geschichte gemeinsam; Rom ist für ihn das klassische Modell, an dem aufbauende und zerstörende Kräfte abgelesen werden können. Rankes Werk mit seiner Betonung der Jahrhunderte des Absolutismus, als der Zeit, in der das moderne Europa geschaffen wurde, bildet das Gegenstück zu dem politischen Erziehungswillen der ganzen Gruppe.

⁶ Röm. Gesch., V. Kap. 11, S. 487–552.

⁷ S. 551.

schied. Alle wurden durch das gemeinsame Band des Gesetzes zusammengehalten, obwohl sie das Hebräische der Bibel mit der völlig andersartigen Sprache ihrer hellenistischen Umwelt vertauscht hatten. Philos Auslegung der Tora als ein Lehrbuch angewandter griechischer Philosophie sollte nach seiner Absicht in keiner Weise dem Schriftwort die Bedeutung als Band der Zerstreuten nehmen⁸.

Im Westen des Mittelmeergebietes war das Gefühl der Zusammengehörigkeit schwächer, wo Lateinisch die herrschende Umgangssprache war und das Städtewesen nicht auf die Planung der hellenistischen Könige zurückging. Diese Tatsache erklärt, warum kein Konflikt von dauernder Bedeutung in diesem Teil der antiken Welt entstand. Die Katastrophe wuchs aus der okzidentalischen Herrschaft über Judäa, dem wahren Mittelpunkt der östlichen Diaspora. Der jüdische „Kirchenstaat“ oder der „Rabbinerstaat“ – Mommsen braucht beide Bezeichnungen in gleicher Bedeutung, wenn er von der Verfassung des jüdischen Palästina spricht – fügt sich nicht in den Rahmen der römischen Reichsregierung, die ihrer Natur nach im Augenblick der Krise unbedingten Gehorsam verlangen mußte. Der offene Konflikt, der auf beiden Seiten alle üblen Möglichkeiten, die Fanatismus in sich schließt, an die Oberfläche brachte, führte nicht nur zur Zerstörung von Jerusalem als politischem Zentrum und als Stadt, sondern auch zu einer schrecklichen Verschlechterung der jüdischen Position im Römischen Reich⁹.

Josephus und einige moderne Historiker bringen den Ausbruch des jüdischen Krieges mit dem politischen Antagonismus zwischen Römern und Parthern zusammen. Diese Deutung verdeckt, wie Mommsen meint, die wahren Ursachen. Keine kühnen Projekte eines Staatsmannes, sondern die Empfindungen der bäuerlichen Masse in Palästina, wo wenig Wissen um die Welt, aber ein leidenschaftlicher Glaube zu Hause waren¹⁰, bildeten den Nährboden für Stimmung und Haltung, die den Ausbruch unvermeidlich machten.

Die Römer schlossen aus dieser Erfahrung, daß alle politische Macht aus den Händen der Judenheit genommen werden mußte, um jeder Möglichkeit einer Störung des Regiments in den östlichen Provinzen zuvorzukommen. Das Judentum hat diese Entscheidung überlebt, aber die Anziehungskraft, die es im Beginn der Epoche auf seine Umgebung ausgeübt hatte, wurde vom Christentum übernommen. In dieser Situation befreite sich die neue Religion von allen Bindungen an die Nation, aus der sie hervorgegangen war. Die Entfremdung zwischen Judenheit und Umwelt wurde schreckenerregend. Bittere Enttäuschungen und Hoffnungslosigkeit wurden die Kennzeichen einer Gemeinschaft, die dem Dienst eines Religionsgesetzes lebte und die weltliche Tätigkeit des Alltags mit Nichtachtung ansah. Der frische Luftzug, der jede gesunde politische Entwicklung kennzeichnet, war unwiderruflich ausgeschlossen. Die heidnische Umwelt antwortete mit arroganter Verachtung. Mommsen endet diese geschichtliche Übersicht mit einem Blick auf die Gegen-

⁸ S. 492–497.

⁹ S. 499.

¹⁰ S. 428 f.

wart, die offensichtlich beim Schreiben des ganzen Kapitels seinem Denken nie fern gewesen war: Das Erbe aus der Zeit von Vespasian und Titus ist noch im neunzehnten Jahrhundert eine Last geblieben¹¹. Dabei hat Mommsen, wie wir sahen, keineswegs die Lage und die Haltung der Judenheit in den zwei Epochen, unter Römern und Deutschen, gleichgesetzt. Aber seine Darstellung ist geformt durch die Annahme, daß aus dem Studium der antiken Katastrophe eine Lehre für die Lösung des modernen Problems gefunden werden könne. Nur eine Gesellschaft, in der die Religion keine Machtstellung besitzt oder Einfluß ausübt, kann frei sein von dem Druck der Feindseligkeit, die in der Geschichte sich durch viele Jahrhunderte zwischen Synagoge und Kirche angesammelt hat¹².

Alle Tatsachen, die im Laufe des Kapitels vorgebracht werden, verbinden sich zu einem Ganzen, wenn wir sie als die Grundlage eines solchen Urteils betrachten. Die Geschichte wird zum Argument gegen jede Organisation der Gesellschaft, die zentrale Kontrolle von religiösen Institutionen zuläßt. Diese Analyse eines Klerikalismus, der in einer längst versunkenen Zeit eine Minderheit zum Gegenstand des Hasses von seiten ihrer Umgebung gemacht hat, ist getragen von der Angst, daß Ereignisse im Römischen Reich ihre Wiederholung in der Neuzeit finden könnten. Treitschke hatte sich als Politiker und Publizist durch zeitgenössische Ereignisse und Bewegungen überzeugen lassen, daß es vielleicht notwendig und jedenfalls politisch richtig sei, die Juden im Interesse der deutschen Monarchie als eine Gefahr anzusehen. Mommsen *fürchtete für die Juden*. Er sieht voraus, daß der Gegensatz der Gruppen, die durch eine, wie es ihm scheint, unvernünftig gewordene religiöse Orientierung gegen einander abgesetzt sind, für einen demagogischen Agitator die Gelegenheit schaffen wird, eine Katastrophe herbeizuführen. In einer Kultur, die durch eine Epoche der Aufklärung hindurchgegangen ist, muß nach seiner Überzeugung Politik rein weltlich ausgerichtet sein. Diese Haltung bewahrt die Tradition des Liberalismus der Jahrhundertmitte durch eine Verbindung mit politischem Humanismus: Mommsen vertritt die Idee eines *Staates der Bürger* gegen jedes Eindringen von theokratischen und klerikalischen Einflüssen, die aus biblischer oder kirchlicher Lehre abgeleitet werden können. Von diesem Gesichtspunkt aus hatte er Bismarcks Kampf gegen Ansprüche der katholischen Kirche während der siebziger Jahre unterstützt. In der Lage, wie sie sich seitdem herausgebildet hatte, fiel Sicherheit für die Judenheit mit den wahren Interessen des neuen deutschen Staates zusammen. Rücksichtslose Agitation, wie Stoecker sie erfolgreich geführt und Treitschke als berechtigt erklärt hatte, kann möglicherweise die Zerstörung der deutschen Judenheit erreichen; aber

¹¹ S. 541 f.; 550 ff.

¹² Mommsens Antagonismus gegen religiös gebundene Loyalität, die imstande ist, Macht in der Welt auszuüben, war in seiner Umgebung wohl bekannt. L. Wickert, Mommsen, Bd. I, S. 98–108; 351–365 weist nach, daß Mommsen schon in seiner Jugend dieselbe Haltung gezeigt hat.

auf diesem Wege würden jene primitivsten Instinkte des Menschen an die Oberfläche kommen, die die größte Gefahr für eine noch in Bildung begriffene Gesellschaft darstellen. An dieser Stelle liegt der Grund, warum Mommsen so stark auf Verbindung von Politik und Religion reagiert, die er bei Treitschke als ein Kampfmittel im konservativen Interesse aufgenommen sieht. Ebendeshalb möchte er das Fortleben des Alten Bundes in der modernen Welt beendet sehen, weil diese jüdische Sonderexistenz den politischen Mythos fortwuchern läßt und damit eine vollkommene Verweltlichung der Politik hindert.

Ein Punkt, der in seiner Polemik gegen Treitschke als den Vertreter einer neuen Massenwerbung für die alte Ordnung enthalten ist, wird von ihm nicht eigentlich ausgesprochen. Mommsen sagt am Anfang seiner Flugschrift, daß dieser Angriff gegen die Judenheit die Absicht verdecke, die hierarchische Ordnung der deutschen Gesellschaft unter der Führung der Junkerklasse zu erhalten, und die Deutschen von dem Ziel fernzuhalten, als „Bürger“ die Politik ihres Staates in eigene Hand zu nehmen. Mommsen vermeidet zu sagen, daß der bekämpfte jüdische Einfluß in Politik und Presse, von seinem eigenen Standpunkt gesehen, die richtige Tendenz darstelle. Er erklärt nachdrücklich die Pflicht, die Ehre der Juden als Mitbürger zu verteidigen¹³. Aber er bezeichnet sie nicht als Bundesgenossen, die an sichtbarer Stelle die gute Sache vertreten. Man kann taktische Gründe für diese Zurückhaltung annehmen oder, und das scheint wahrscheinlicher, er empfand einen Unterschied im Motiv der politischen Einstellung zwischen ihm selbst und seinen jüdischen Freunden.

Das bringt uns zu der Tatsache, daß die beiden Historiker, die als Gegner den Streit um die Judenfrage vor der deutschen Öffentlichkeit führten, im Grundbegriff bei der Beschreibung der Judenfrage übereinstimmten. Beide sehen die Möglichkeit eines Konflikts zwischen dem Wesen eines modernen Nationalstaates mit seiner Forderung unbedingter Loyalität und dem Fortbestand einer Volksgruppe, deren internationaler Zusammenhang auf einer uralten religiösen Tradition beruht¹⁴.

Es kann kein Zweifel sein, daß diese Übereinstimmung ihre Wurzel in der deutschen liberalen Tradition hat, von der beide herkommen. Wir sahen, wie schon im Vormärz die Richtung, die Politik und Bürgertum zusammenbringen wollte, gleichzeitig der Idee der Einigkeit der Nation gegenüber dem

¹³ Seine Flugschrift endet mit den Worten, Reden u. Aufsätze, 426: ... wenn ein Teil meiner Mitbürger von einem Berliner Universitätslehrer, der zugleich noch manches andere tut als dozieren, gemäßhandelt wird, dann stecke ich den Professor in die Tasche, und ich rate Herrn v. Treitschke das gleiche zu tun.

¹⁴ Graetz hat versucht, Jacob Bernays, den klassischen Philologen, der damals Universitätsbibliothekar in Bonn war, zu einer Veröffentlichung gegen den „Preis“ zu veranlassen, den Mommsen mit seiner Todeserklärung des religiösen Judentums für seine „gnädige“ Haltung verlangte. Der Text des Schreibens bei R. Michael, L. B. I. Bulletin, IV, 1961, S. 321.

Widerstand der alten Territorialmächte zu dienen beabsichtigte. Die Folge war, daß man sich die Befreiung des Judentums aus der Absonderung durch ein minderes Recht nur so vorstellen konnte, daß die jüdischen Individuen ihren Platz in dem deutschen Bürgertum fänden und dessen Ideale teilten. Wir sahen, daß Mommsen diesen Prozeß der nationalen Vereinheitlichung des Stammhaften auch auf *deutscher* Seite noch als unvollendet ansah und den Juden eine Funktion in dieser Entwicklung zudachte. Bei dem Treitschke von 1880 war auch in den Verfassungsfragen der Abstand von dieser liberalen Phase der deutschen Nationalpolitik sehr deutlich, aber die Begriffswelt seines Programms hat die Zeichen seiner geistigen Herkunft bewahrt; diese Kontinuität der politischen Sprache hat seiner Kritik und seinen Forderungen, auch vor dem eigenen Bewußtsein, den Anschein der Mäßigung gegeben.

Aber diese Gemeinsamkeit einer wichtigen Voraussetzung, die Ablehnung eines pluralistischen Elements im Aufbau des Nationalstaates, hat die Härte und die Bedeutung des Gegensatzes zwischen den beiden Gelehrten in keiner Weise abgemildert. Der Konflikt von 1880 hat ihre Freundschaft für immer beendet. Als im Jahre 1895 die sehr lange verzögerte Aufnahme in die Mitgliedschaft der Preußischen Akademie Treitschke ein Jahr vor seinem Tode zuteil wurde, fühlte Mommsen, der seit Jahrzehnten in der gelehrten Gesellschaft eine führende Stellung inne hatte, das als einen persönlichen Schlag.

Der Gegensatz in der Haltung der beiden Männer gegenüber dem deutschen Judentum fand nach ihrer eigenen Meinung seinen sprechendsten Ausdruck in der Einbeziehung des religiösen Gegensatzes zwischen Judentum und Christentum in Treitschkes Kritik an der zeitgenössischen Welt¹⁵. Durch diesen zusätzlichen Inhalt seiner Polemik wurde, ob gewollt oder ungewollt, das emotionell geladene Bild des Juden, wie ihn das Spätmittelalter als das volkstümliche Symbol des Bösen geschaffen hatte, der Hintergrund seiner rationalen Kritik. Es war gleich damals Freund und Feind klar, daß an dieser Stelle ein zum mindesten logischer Bruch in seinem Argument, das noch den Staat als eine weltliche Anstalt betrachtete, vorlag, und daß sein Postulat der religiösen Toleranz fragwürdig geworden war¹⁶. Gegen Einwürfe solcher Art pflegte sich Treitschke auf den wesentlich liberalen Charakter seiner Forderung an die Juden zu berufen. Aber die Tradition, der er sich durch diese Wendung seiner öffentlichen Polemik anschloß, kam mit großer Macht an die Oberfläche in Treitschkes Hörsaal. Es waren Emotionen aus dieser alten

¹⁵ Treitschke hat seinen Abstand von Mommsens Weltansicht in seiner Antwort klar formuliert, *Deutsche Kämpfe* N. F. S. 137, *Boeblich*, S. 228: M. geht mit einigen Worten über den religiösen Gegensatz hinweg. Ich stehe anders als er zum positiven Christentum... und kann daher die Schmähungen der jüdischen Presse gegen das Christentum nicht mit Stillschweigen übergehen, sondern ich betrachte sie als Angriff auf die Grundlagen unserer Gesinnung, als Störung des Landfriedens.

¹⁶ *Hausrath*, Treitschke, S. 120f. H. findet Treitschkes Vorgehen unzweckmäßig; seine eigene Haltung zeigt aber einen merklichen Abstand von Mommsens Pathos und auch von dem Liberalismus seines eigenen Aufsatzes über Geiger von 1862, s. S. 249.

Quelle, die ihn und seine Studenten verbanden, wenn sie den Kampfreden des Professors mit jubelndem Beifall folgten. Eine wohl begründete Konvention des akademischen Berufs hinderte Mommsen, die Lehrtätigkeit seines Kollegen im Druck vor der Öffentlichkeit zu besprechen, aber seine Andeutungen lassen keinen Zweifel, daß er darum wußte. Er hatte der Minorität den Rat gegeben, ihre Sonderexistenz aufzugeben, wenn irgend das Gewissen einen solchen Schritt erlaubte. Er wollte diese neue Welle der demagogischen Agitation beseitigen, indem er ihr das Angriffsziel entzog. Aber er haßte eine Bewegung, welche die Massen durch Appell an die Leidenschaften zu leiten versuchte. Solche Art der Politik bedeutete für ihn einen Rückschritt in das mythologische Denken einer vergangenen Zeit, die nicht hätte erneut werden dürfen.

Wenn wir, achtzig Jahre später, auf die Urteile dieser zwei führenden Historiker des neunzehnten Jahrhunderts über das Verhältnis von Religion und Politik zurückblicken, um sie an unseren Erfahrungen zu messen, erreichen wir kein einfaches Ergebnis.

Einerseits hat die Geschichte Mommsens Prognose der Folgen, welche die politische Bewegung von 1880 für das Schicksal der Judenheit und die Zukunft Deutschlands haben würde, bestätigt. Treitschke hatte Stoeckers Agitation gegen die Welt des liberalen Bürgertums im Wesentlichen gebilligt. Was er damals als eine Auflehnung der Jugend zur Verteidigung der Ordnung Bismarcks in Staat und Gesellschaft ansah, endete mit der nationalsozialistischen Revolution und den von ihr herbeigeführten Katastrophen. Mommsens scheinbar kühle Betrachtungsweise hatte besser als Treitschkes leidenschaftlicher Patriotismus gesehen, welche Folgen eine radikale Agitation dieser Art für das Volk in der Mitte Europas, für seine politische Orientierung und für seine Handlungen haben würde. Andererseits hat das zwanzigste Jahrhundert Mommsens optimistische Ansicht, die er zu einem gewissen Grad mit Spinoza teilt, enttäuscht: Er glaubte, daß die Entfernung religiöser Streitfragen aus dem öffentlichen Leben eine tolerantere und mehr harmonische Gesellschaft schaffen würde. Ein Typ der Masseneinwirkung, der für ihn nur als Ergebnis der Verbindung von Religion und Politik denkbar gewesen war, wurde in einer leidenschaftlich *ungeistlichen* Welt ein Instrument der Machtausübung. In jener neuen Lage hat sich eine paradoxe Entwicklung vollzogen: Ein Lehrstück aus der mittelalterlichen Erbschaft des Abendlandes, die kirchliche Idee einer Sphäre, in der kein weltlicher Machthaber Rechte ausüben darf, erhielt eine neue Funktion als spirituelle Grundlage des individuellen Gewissens gegen den Anspruch unbedingten politischen Gehorsams.

Von dieser Entwicklung aus fällt ein eigentümliches Licht auf die Vorstellung, daß der Eintritt des jüdischen Außenseiters in die moderne Zivilisation eine Hauptursache der Säkularisierung, der Umwandlung spiritueller Antriebe in für gesellschaftliche Zwecke wirkende Kräfte, gewesen sei. Beim Rückblick von unserer Gegenwart wird es deutlich, daß eine starke Tendenz

dieser Art von den Abwandlungen des politischen Lebens, der neuen Gestalt des Staates ausgegangen ist, der seit den Revolutionen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts in steigendem Maße die emotionellen Kräfte der Individuen in seinen Bereich gezogen hat. Es ist für uns heute sehr deutlich, daß schon der junge Treitschke selbst in diesem Zusammenhang steht, wenn er in Auseinandersetzung mit John Stuart Mill seinen Freiheitsbegriff entwickelt und dabei den weltlichen Charakter der Kultur des Staates aufs stärkste betont. Das Judentum ist durch diese Bewegung aus der Absonderung in die Welt zurückgebracht worden, wurde daher als ihr Repräsentant angesehen und hat sich auch in manchen weithin sichtbaren Individuen als ihr Exponent gefühlt. Diese Tatsache verdeckte für die Mehrheit der Zeitgenossen die Wurzeln dieser Erscheinung in der allgemeinen Kulturentwicklung. Die konservative Gegenströmung in der deutschen Bildungswelt während der letzten Jahrzehnte des neunzehnten Jahrhunderts wollte gleichzeitig das Christentum und die monarchischen Voraussetzungen der Machtpolitik im Denken und Fühlen verankern und half auf diese Weise den Prozeß weiterzutreiben, den man aufhalten wollte. Die Wirkung, die von Treitschkes Schriften und Vorlesungen in seinen späteren Jahren ausging, ist wahrscheinlich das eindrucksvollste Beispiel für die Aufsaugung der Religion durch das politische Pathos.

Wir betrachten nun die Erörterungen, die sich an den Streit zwischen Treitschke und Mommsen anschlossen, und versuchen dabei festzustellen, was im Umkreis der damals aufgeworfenen Fragen um 1880 von den mannigfachen Standorten, die für Christen und Juden möglich waren, ins Bewußtsein trat und eine Stellungnahme begründete.

II

Unter der Minderzahl Berliner Kollegen, die in diesem Streit Treitschkes Seite nahmen, erregt der Historiker K. W. Nitzsch ein gewisses Interesse¹⁷. Er war Schleswig-Holsteiner wie Mommsen und war während der Universitätszeit sein Freund gewesen. Seitdem war er politisch und wissenschaftlich andere Wege gegangen. Als Professor in dem damals ausgesprochen liberalen Königsberg hatte er sich während der preußischen Konfliktszeit rascher und nachdrücklicher für Bismarcks Sache entschieden als seine Kollegen. Eine politische Haltung, wie er sie bei dem „liebenswürdigen“ Altphilologen Ludwig Friedländer fand, der preußisch-deutschen Patriotismus mit Bekenntnis zur Fortschrittspartei verband, charakterisierte er in seinen Briefen an Droysen als unlogisch und menschlich unbefriedigend. Dafür nannte ihn Mommsen

¹⁷ G. v. Below – M. Schulz, Briefe von K. W. Nitzsch an W. Maurenbrecher, 1861 bis 1880, Arch. f. Kulturgesch. VIII, 1910. – Below-K. Vogel, Briefe an W. Schrader, ebendort X, 1912.

schon 1869 „einen Verehrer des brutalen Despotismus“¹⁸. Damals waren die beiden auch wissenschaftlich verschiedene Wege gegangen. Als Historiker ist Nietzsche heute noch oder wieder durch sein Interesse an den gesellschaftlichen Voraussetzungen der politischen Geschichte und durch seinen Universalismus anregend; er versuchte die römische Ständegeschichte und die agrarische Verfassung des Feudalalters zusammen zu behandeln. Er empfand es bitter, daß die großen Fachleute seiner Zeit, Mommsen mit der Altertumswissenschaft und Ranke mit seinen Archivstudien zur neuzeitlichen Politik, zerrissen hatten, was er als natürliche Einheit empfand. Gegenüber diesem durch Konzentration überlegenen Fachwissen empfand er bei Treitschke, trotz dessen weitgehender Beschränkung auf die neueste Zeit, eine geistige Verwandtschaft in der Freiheit des Schriftstellers von der Herrschaft der Zunft und der wissenschaftlichen Technik¹⁹.

In dem Kampf der Streitschriften fand er eine Bestätigung der Stellungnahme Treitschkes in den Forderungen seiner jüdischen Gegner, die, wie er brieflich feststellt, über das hinausgingen, was er selbst vorher für möglich gehalten hätte²⁰. Es handelt sich dabei um das Ziel, das wohl damals zuerst von Graetz als die Emanzipation des *Judentums* im Unterschied von der Gleichstellung der jüdischen Individuen bezeichnet worden ist. Das Judentum sollte als ein Faktor des deutschen Geisteslebens eingeordnet und gewertet werden. Nietzsche erwähnt in diesem Zusammenhang die These des Marburger Cohen, der Judentum und Protestantismus zusammengebracht hatte, indem er in Luthers Reformation eine auf das Judentum führende Befreiungsbewegung sah. Nietzsche nimmt Anstoß an der „zahmen Beurteilung“, die diese Einführung des Judentums in die moderne *deutsche* Religionsgeschichte gefunden hat²¹. Er fürchtet offenbar, daß die Durchsetzung solcher Anschauungen in der gebildeten Welt die Ausschaltung jeder positiv christlichen Tradition aus dem öffentlichen Leben und ihre Ersetzung durch einen *abstrakten Monotheismus* bedeuten würde.

Diese Bemerkungen eines Berliner Kollegen haben für uns eine gewisse Bedeutung als Hinweis für die Beurteilung der religiösen Polemik als wichtigen Bestandteil in Treitschkes Darstellung des Judentums. Es handelt sich dabei eben nicht nur um die psychologische Entwicklung eines Individuums,

¹⁸ Vom 14. 4. 1865; 23. 4. 1867. J. G. Droysen, Brfw. II, 862; 887–; 12. 7. 1863 war seine Charakteristik *Friedländers* noch sehr viel freundlicher gewesen. II, 809.

¹⁹ 22. 1. 1876 an Maurenbrecher, Arch. f. K. VIII, 362.

²⁰ 11. 1. 1881 an W. Schrader, Arch. f. K. X, 105 f.: Die drei genannten hiesigen Streitschriften (Breßlau, Lazarus und P. Cassel) haben mich erst vollständig aufgeklärt über die Weltanschauung, mit der man es in diesen Kreisen zu tun hat. Und ebenso instruktiv ist das Benehmen der christlichen Kreise. B. hat ausgerechnet, daß auf der ganzen Universität nur 12 zu Treitschke hielten. Diese allgemeine Einwirkung des Judentums zeigt doch klar, wie alles zusammenhängt.

²¹ 27. 2. 1880 an Maurenbrecher, Arch. f. K. VIII, 465: am Ende hat der Marburger Cohn (sic!) recht; zwischen Judentum und Protestantismus besteht für eine gewisse „wissenschaftliche“ Auffassung der Religion wirklich kein Unterschied.

für das etwa, wie Overbeck andeutete, das Glaubenswort eine Metapher für seinen Patriotismus gewesen wäre. Nitzsch sprach für jene geistige Strömung im Bürgertum, die, in einer gewissen Rückwendung zu den Motiven des politischen Denkens im Zeitalter der Restauration, die Befestigung der in der Tradition verwurzelten Werte als zeitgemäße Aufgabe betonte, und so die Religion in die politische Sphäre einbezog. Daß die politisch-wirtschaftliche Neuorientierung von 1879 parlamentarisch nur durch die Wiederherstellung des Friedens mit der katholischen Kirche möglich gewesen war, gab dieser Kombination religiös-kultureller und politischer Ideen einen besonderen Antrieb. Es war kein Zufall gewesen, daß Hermann Cohen sein Marburger Ordinariat dem Minister Falk verdankte, der für die preußischen Kirchengesetze während des Kulturkampfes verantwortlich war. Er hatte die Ernennung gegen den Widerstand einzelner Mitglieder der Fakultät durchgesetzt, die einen ungetauften Juden als Vertreter des Gesinnungsfaches der Philosophie bedenklich fanden²².

Vielleicht die aufschlußreichsten Zeugnisse für diese Strömung finden wir in den vertraulichen Äußerungen des berühmten Briefwechsels zwischen dem Philosophen Wilhelm Dilthey (1833–1910) und dem Grafen Paul York von Wartenburg (1835–1897). Es ist hauptsächlich der schlesische Gutsbesitzer und Geschichtstheoretiker, der sich fast leidenschaftlich gegen die geistigen Voraussetzungen von Mommsens Stellungnahme wendet. Er charakterisiert ihn als einen Mann, der im römischen Privatrecht zu Hause ist und dadurch allen Sinn für die öffentlichen Angelegenheiten verloren hat. Sein Mangel an Erfahrung in der Verwaltung des Staates läßt diese falsche Einstellung ungehemmt hervortreten. Hinter solcher Feststellung steht die charakteristische Verneinung des Wertes parlamentarischer Tätigkeit als Dienst am Gemeinwohl oder Stätte politischer Erfahrung. Für York ist die Bindung eines Menschen an den Boden im Gegensatz zu der Beweglichkeit des Handelsstandes die Voraussetzung aller echten Politik. England kann das Übergewicht Londons und das Latifundienwesen, das die arbeitenden Menschen vom Lande entfernt, nur deshalb ertragen, weil seine herrschende Schicht nach wie vor in ihrem Grundbesitz wurzelt. Der Pauperismus, der die moderne Gesellschaft überall bedroht, läßt sich nur durch eine Beschränkung der Freizügigkeit kontrollieren. Weil Mommsen niemals Politik als Bewahrung einer so verstandenen Gesellschaft aufgefaßt hat, erwartet York nichts von seiner Leistung als Historiker, das über die Kleinarbeit hinausgeht, die Daten und Tatsachen aller Art korrigiert. Die Richtigkeit der Deutung, an der sich der wahre Historiker bewährt, ist an die Richtigkeit des Wollens gebunden. Im Gegensatz zu Mommsen ist Treitschke ein „Mensch, bei dem das Herz Verstand ist und Empfindung die Leuchte der Gedanken ist“²³.

²² *Jul. Ebbinghaus*, Die Berufung Cohens auf den Marburger Lehrstuhl, Arch. f. Philosophie, Bd. 9, S. 90–92.

²³ *W. Dilthey, P. York v. Wartenburg*, Briefwechsel 1923, S. 19, 43 vom 9. 5. 1881

Der heutige Leser, dem Soziologie und Psychoanalyse eine gesunde Skepsis in die Unbedingtheit seiner eigenen Gedanken und Reaktionen geben können, wundert sich vielleicht etwas bei solchen glatten Gegenüberstellungen von Gut und Böse. York wurde trotz aller Ernsthaftigkeit seiner philosophischen Bildung in der Entschiedenheit seiner Urteile niemals durch die Reflexion gehemmt, wie sehr die eigene Stellungnahme durch den Umkreis seiner Erfahrungen bestimmt und mit den wirtschaftlichen Bedingungen seiner eigenen Existenz in Übereinstimmung war. Andererseits wäre es unrichtig, dieses Bekenntnis zu Treitschke in einem Briefwechsel, der gar keine andern Zwecke hat als den Austausch von Ideen, nur aus sozialen und wirtschaftlichen Ursprüngen zu verstehen. Aus allen Ausführungen seiner Briefe spricht die Sorge um die Säkularisierung des Daseins durch das Zweckdenken der neuen Gesellschaft. Dilthey ist in dieser Korrespondenz sehr ausgesprochen der empfangende Teil; sein Wissen um die geschichtliche Bedingtheit seiner Gegenwart macht seine Äußerungen ein sehr viel milderer Echo der bei aller Verstandeskultur urwüchsigeren Überzeugungen des Grafen. 1880 war er, damals noch Professor in Breslau, in einem Brief an Treitschke entschieden von Mommsens Flugschrift abgerückt. Er empfand es mit Schmerz, daß die überragende Bedeutung Treitschkes nicht anerkannt und der natürliche Zusammenhang von Geschichtsschreibung und Publizistik übersehen war²⁴. Seit 1884 war er in Berlin in der gleichen Fakultät mit Mommsen und unterhielt gute gesellschaftliche Beziehungen mit dem großen, alten Mann. Er berichtet an York, daß Mommsen nun doch an der Kaisergeschichte arbeitet; es handelt sich um jenen Band V, der das Schicksal der römischen Provinzen von Augustus bis Diokletian behandelt. Dilthey findet, daß Mommsen etwas müde von philologischer Kleinarbeit und Parteipolitik sei; vor allem aber wendet er ein, daß man dieses Zeitalter des anhebenden Christentums wohl nicht ohne Religion sollte schreiben dürfen und gar nicht „ohne jedes Heimweh des Geistes nach einem himmlischen Reich“. Mit der Mindestforderung dieser letzten Worte beschreibt Dilthey offenbar die Haltung, in der er selbst die Erscheinungen der positiven Religionen in der Geschichte als Abwandlungen einer allgemein menschlichen Anlage, die zum Theismus drängt, zu begreifen sucht²⁵.

York ist sehr viel bestimmter in seinen Anforderungen an positive Religiosität des Historikers. Wenn er dieses Problem erörtert, bleibt Mommsen

und vom 18. 6. 1884. – In einem Brief über die Kathedersozialisten, 7. 3. 1883, erwähnt York Stoecker als einen „Totengräber“, den die Konservativen unter sich haben, S. 33.

²⁴ Clara Misch, *Der junge Dilthey 1852–1870*, 1933, S. 316f. vom 13. 1. 1881. Die dort im Anhang abgedruckte Briefstelle enthält keine Bemerkungen über den Gegenstand des Streites; da das Original im Kriege verlorengegangen ist (nach freundlicher Mitteilung von Herrn Prof. Misch, Göttingen), läßt sich nicht mehr feststellen, ob der abgedruckte Text am Anfang und Ende vollständig ist.

²⁵ 10. 2. 1884 Briefwechsel, S. 39.

ganz außer Betracht. Dafür finden wir eine entschiedene Kritik an Rankes Art, weil er, wie wir gesehen haben, mit vollem Bewußtsein seinen religiösen Glauben im Hintergrund seines Geschichtsbildes gelassen hatte. York kennzeichnet ihn als ein großes Okular, für das das Geschehen der Vergangenheit ein Spiel *sichtbarer* Kräfte ist, das seiner Natur nach für die unsichtbare Macht der Religion keinen Platz hat. York möchte deshalb in seiner Geschichtschreibung die Haltung des Deismus sehen, obwohl er natürlich weiß und zugibt, daß Ranke in seinem persönlichen Glauben dogmatisch gebunden blieb. Gerade weil der historische Prozeß in seiner harten Rücksichtslosigkeit gegen die Normen der Humanität nichts Erbauliches bietet, muß der Mann, der Weltgeschichte schreiben will, ein positiver Christ sein. Nur als solcher kann er sich in vollkommenem Vertrauen auf Gott „dem Walten der geschichtlichen Kräfte“ öffnen „ohne Gefahr ihnen zu erliegen“. Die Darstellung des Historikers muß getragen sein von dem Gefühl der Nähe zu der Kraft, welche die Geschichte schafft²⁶.

Wir haben für unseren Zweck solche Ausführungen nicht zur Ergründung oder Kritik ihres geschichtsphilosophischen Sachgehalts zu erörtern. Wir erwähnen sie als Zeugnis einer geistigen Strömung in dem Zeitalter, in dem der deutsche Liberalismus abebbte. Es war unter ihrem Einfluß, daß Treitschke für sich entschied, daß man das Positive in Staat und Religion zugleich verteidigen müsse.

Diese Richtung war nicht gleichbedeutend mit einer einfachen Wiederaufnahme der Idee des christlichen Staates, wie sie sich im Gegensatz gegen die französische Revolution in der ersten Hälfte des Jahrhunderts ausgebildet hatte, und noch von Friedrich Wilhelm IV. als Regierungsprogramm proklamiert worden war. Seitdem hatten die deutschen Verfassungen den weltlichen Staat als das geltende Recht erklärt, das man in den Kreisen der Bildung förmlich umzuwerfen nicht geneigt war. Das Ziel war vielmehr, innerhalb des konstitutionell gegebenen Rahmens die Christlichkeit der weltlichen Gesellschaft durch die Praxis der Verwaltung so weit als möglich sicherzustellen. Wie wir wissen, geschah das, insofern die Judenheit in Betracht kam, mit einer beträchtlichen, erst gegen Ende der Periode um 1910 langsam und ungleich abnehmenden Wirksamkeit.

III

Was waren die Gedanken, welche die deutsche Judenheit dieser Richtung, die nun in Treitschke einen weitvernehmbaren Ausdruck gefunden hatte, entgegengesetzte? Wir illustrieren ihre Stellungnahme durch die Antwort, welche der Historiker Harry Breßlau (1848–1928) seinem berühmten und rangälteren Berliner Berufskollegen gegeben hat²⁷. Er hat sich mehr Arbeit gemacht

²⁶ 6. 7. 1886; 17. 12. 1890, S. 60; 113.

²⁷ Zur Judenfrage, Sendschreiben an Prof. H. v. Tr. 1880. *Boehlich*, S. 52; eben-

als die meisten Schreiber von Pamphleten auf beiden Seiten und uns daher einige sachliche Informationen über den politischen und sozialen Hintergrund der damaligen Bewegung gegeben, die noch heute von Interesse sind. Sein eigener Standort war am Rande der jüdischen Gemeinschaft. Seine Kampfschrift gegen Treitschke hat bei aller Entschiedenheit der Sprache diese besondere Stellungnahme als Voraussetzung. Es ist deshalb vielleicht nützlich, einige biographische Bemerkungen der Betrachtung seiner Schrift vorzuschicken. – Der damalige Extraordinarius fühlte sich als Schüler Droysens, der seine Habilitation 1872 veranlaßt hatte. Dem Studenten hatte einst Ranke für eine Preisarbeit über Heinrich II., den letzten Herrscher aus der Ottonen Dynastie, nur ein *accessit* zugewilligt. Als er aber am Ende seines Lebens bei der Ausarbeitung der Weltgeschichte die deutsche Kaiserzeit wieder vornahm, machte er starken Gebrauch von Breßlaus Forschungen und gab seinen Assistenten gegenüber mit Lächeln seinen früheren Irrtum zu²⁸. In Theorie und Praxis wurde Breßlau ein Meister in der Kunst der Kritik mittelalterlicher Geschichtsquellen. Der wohl begründete Ruf seiner sachlichen Tüchtigkeit verschaffte ihm das Wohlwollen Althoffs, des Universitätsreferenten im Preußischen Kultusministerium, der aber trotzdem die Beförderung des ungetauften Juden in ein Berliner Ordinariat verhinderte²⁹. Dafür bahnte er ihm 1890 den Weg zu einer entsprechenden Stellung in Straßburg. In der charakteristisch nüchternen Rechenschaft über Beruf und Laufbahn, die Breßlau kurz vor seinem Tode niederschrieb, hat er diese Hemmungen besprochen, ohne dabei das Wort Jude zu erwähnen, das in dieser Autobiographie nur im Zusammenhang mit der historischen Kommission beim Israelitischen Gemeindebund vorkommt, die 1885 unter seinem Vorsitz gegründet wurde³⁰. Mit dieser Art von Diskretion, die nicht aussprach, was jedermann wußte, bewahrte er ein Stück gesellschaftlicher Konvention des neunzehnten Jahrhunderts, das heute etwas fremdartig wirkt. Dabei waren seine biographischen Beziehungen zur jüdischen Welt gar nicht unerheblich. Als Student war er Erzieher im Auerbachschen

dort S. 91–95 eine sehr entschiedene Antwort auf Treitschkes Entgegnung als Nachwort der im gleichen Jahre erschienenen zweiten Auflage.

²⁸ Breßlaus eigener Bericht bei: *S. Steinberg*, *Geschichtswissenschaft in Selbstdarstellungen* II, 1926, S. 35 f. Dem zugrunde liegt Wiedemanns Bericht, *Deutsche Revue* Bd. 18, 3, 1893, S. 233. Ein anderer Assistent des alten Ranke hat in einem Brief an Br. den starken Einfluß von dessen historischen Anschauungen auf das Bild der deutschen Kaiserzeit in Rankes Weltgeschichte betont. Der Schluß dieses Schreibens mit der Namensunterschrift fehlt anscheinend, aber der Schreiber nennt sich den eigentlichen Redakteur des Bandes VII der Weltgeschichte und erwähnt seine geschichtstheoretische Arbeit (*H. Z.* Bd. 64; 1889 S. 18–55); beides macht die Zuweisung an Paul Hinneberg sicher. – Diese umfangreiche Sammlung von an Br. gerichteten Briefen, die sich auf dessen Berufstätigkeit beziehen, ist im Besitz der Staatsbibliothek, Preußischer Kulturbesitz und ist jetzt wieder von Marburg nach Berlin-Dahlem übertragen worden. Die auf die Monumenta bezüglichen Briefschaften befinden sich noch in München.

²⁹ *Steinberg* II, 44 f.

³⁰ Ebendort, S. 59 f.

Waisenhaus gewesen, und unmittelbar vor seiner Habilitation war er Oberlehrer am Frankfurter Philanthropin. Er hat alle Briefe, die irgendwie seine berufliche Sphäre betrafen, sorgfältig gesammelt; so sehen wir, daß er mit dem Mainzer Rabbiner Salfeld in freundschaftlichen Beziehungen blieb; die Briefe von Ludwig Geiger machen ein dickes Paket aus. Als im Jahre 1904 der Akademisch-Historische Verein in Berlin, dem Breslau durch 25 Jahre angehört hatte, sich in eine farbentragende Verbindung „Holsatia“ umformte und Breslau um weitere Mitarbeit bat, lehnte er schroff ab, wobei er wiederum den eigentlichen Grund – die Eintrittssperre für jüdische Studenten – offensichtlich nicht ausdrücklich erwähnt hat³¹. Auch der Vorsitz in der Jüdisch-Historischen Kommission war für ihn keineswegs eine Formalität. Joel Müller, Talmuddozent an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, hinterließ bei seinem Tod 1895 ein geplantes Werk über die Responenliteratur als Quelle der Sozialgeschichte vom dreizehnten zum fünfzehnten Jahrhundert unvollendet. Damals hat Breslau mit Salfeld, Rabbiner Siegmund Maybaum und Ludwig Geiger korrespondiert, um das Werk, an dem auch der Jurist Otto Opet beteiligt war, mit Hilfe von Paul Rieger, der gerade mit H. Vogelstein die Geschichte der römischen Juden abgeschlossen hatte, zu Ende zu führen³².

Aber Breslaus Interesse am Judentum und seiner Geschichte ging nicht über den Bereich der Selbstachtung hinaus. Die Fortdauer der jüdischen Existenz war ihm kein Anliegen. Als 1907 der Straßburger Orientalist Nöldeke einen Artikel zu Gunsten eines Bibliothekars der Berliner jüdischen Gemeinde schrieb, der wegen seiner Agitation für das Aufgeben der jüdischen Identität sein Amt verloren hatte³³, ging Ludwig Geiger bei seiner brieflichen Polemik gegen Breslau von der Voraussetzung aus, daß dieser hinsichtlich des Judentums mit seinem Straßburger Kollegen übereinstimme. Dieser Glaube an die Möglichkeit der völligen Assimilation durch das rückhaltlose Bekenntnis zur deutschen Nationalidee, ging bei Breslau zurück auf seine politische Erfahrung im Zeitalter der Reichsgründung und des Kulturkampfes. Damals schien es, als ob in Bismarcks Welt die Loyalität dem Staat gegenüber etwas Wesentlicheres bleiben würde als die in der Vergangenheit wurzelnden Gegensätze der von der Religion her definierten Gruppen. Es blieb Breslau verborgen, daß die politische Kursänderung am Ende der siebziger Jahre einen tief-

³¹ Die Verbindung bemerkt in ihrem Antwortschreiben, das ihr Bedauern ausdrückt, daß andere Altmitglieder, wie der Historiker Lenz, nicht ausgetreten seien, was als Argument sinnlos wäre, wenn Br. den eigentlichen Grund ausgesprochen hätte. Lenz hat übrigens seinerseits Br. mitgeteilt, daß er und andere mit dem neuen Couleurwesen nicht einverstanden seien, ohne schroffe Folgerungen zu ziehen.

³² Die Briefe sind hauptsächlich vom Dezember 1895; die Gemeindegarbeit, die Rieger nach seiner Anstellung als Rabbiner in Potsdam zu leisten hatte, scheint das Werk zum Stillstand gebracht zu haben.

³³ Über Nöldeke und den Fall Jacob Fromer siehe *Herm. Cohen*, Jüd. Schr. II, S. 369–377.

greifenden Umschwung bedeutete. Er hat noch bei den Reichstagswahlen von 1878, ein Jahr vor Treitschkes Artikel in den Preußischen Jahrbüchern, mit dem zukünftigen Gegner in einem Wahlkomitee des zweiten Berliner Wahlkreises zusammengearbeitet, um den Fortschrittsmann durch einen der Regierung genehmen Kandidaten zu ersetzen³⁴. Daß die Ereignisse bald darauf diese politische Partnerschaft in Entfremdung verwandelten, kam ihm ganz unerwartet; ebenso war Treitschke erstaunt, daß sich Breslau gegen ihn gewandt hatte, weil er ihn mit seiner Kritik in keiner Weise meinte. Er konnte sich diese Reaktion nur aus der Überempfindlichkeit des deutschen Judentammes erklären³⁵. Tatsächlich war Breslau einer aus der nicht sehr zahlreichen Gruppe von Menschen, deren individuelle Begabung, Neigung und Schicksal einen Lebensweg geformt hatten, den Treitschke als Beleg für die Möglichkeit seines Programms der Judenassimilation anführen konnte. In Straßburg fand er, neben seiner umfassenden Lehr- und Forschertätigkeit, Zeit und Anlaß als nationalliberaler Vorkämpfer des Deutschtums sichtbarer als die Mehrzahl seiner Kollegen tätig zu sein³⁶, und er mußte daher beim Zusammenbruch von 1918 als Siebzjähriger die sofortige Vertreibung aus Stadt und Land erleben, wo er fast dreißig Jahre gewirkt hatte. Er fand schließlich in Heidelberg einen Arbeitsplatz und schrieb dort sein letztes Buch, die Geschichte der 1817 vom Freiherrn von Stein gegründeten Monumenta Germaniae Historica, in deren Rahmen er einen großen Teil seiner Forschungsarbeit geleistet hatte³⁷.

³⁴ Steinberg II, 49.

³⁵ Deutsche Kämpfe, N. F. S. 48.

³⁶ Im Kriege 1914–1918 hatte Br. einen großen journalistischen Erfolg, als er mit einem Artikel „Kopenhagen und Belgien“, den er im Berliner Tageblatt veröffentlichte, in den Propagandastreit eingriff; er bekam eine Reihe von Briefen, in denen Industrieunternehmen Sonderabdrucke zur Verteilung an ihre ausländischen Geschäftsfreunde verlangten. Damals interessierte sich Br. auch für die leidenschaftliche Agitation, die Ed. Meyer gegen die angelsächsische Welt richtete. M. dankt ihm für sein Interesse und für Auskunft über Amerika. – 1901 hatte er Dietrich Schäfer als Historiker nach Straßburg zu ziehen versucht. Sch. teilt ihm in einem Brief (25. Aug. 1901) mit, daß ihn die badische Regierung in Heidelberg festgehalten hat, und dazu erwähnt er ein anderes Motiv: „Besonders die Aussicht, in nicht zu ferner Zeit, vielleicht schon in nächster Zukunft, einen katholischen Kollegen zu bekommen, kann den Reiz der sonst in mancher Beziehung lohnenden Aufgabe nicht erhöhen.“ Diese vertrauliche Andeutung bezog sich auf eine von der Regierung geplante, durch ihren Lehrauftrag gebundene Geschichtsprofessur, der die Fakultät im Namen der freien Wissenschaft opponierte. Sie wurde errichtet und dem Sohn des Zentrumsführers Spahn übertragen. Breslau bewahrte ihm gegenüber kühlste Reserve, wie aus einem vier Jahre später von Br. verfaßten Briefentwurf, der einen Privatdozenten gegen eine von Spahn beabsichtigte Stundenplanänderung schützen sollte, hervorgeht. – Daß um die Jahrhundertwende ein Mann wie Schäfer, der sich in seinem historisch-politischen Denken stets zu Treitschke und den alldeutschen Forderungen bekannte (s. Kap. IX, S. 292 f.), sich mit einem Juden in derselben Front gegen den politischen Katholizismus wußte, illustriert ein wenig die Wandlung, die sich in den folgenden dreißig Jahren vollzogen hat.

³⁷ Die wichtigste Würdigung *P. Kehr*, Neues Archiv der Ges. f. ä. d. Geschichts-

Als er seinen offenen Brief an Treitschke richtete, war ein voller Erfolg in seiner amtlichen Laufbahn noch durchaus ungesichert. Aber seine Sprache zeigt sehr deutlich, daß er sich schon damals seiner Stellung in der gelehrten Welt bewußt war; sein Stil drückt das Motiv seines Eingreifens aus: Er schreibt, weil es gegen sein Gefühl von menschlicher Würde verstoßen würde, wenn er durch Schweigen im Sinne Treitschkes die Deutung erlaubt hätte, daß der Angriff gegen die jüdische Gemeinschaft ihn nichts anginge.

Er schließt von vornherein alles aus, was in seinem Sinne eine Religionsdisputation wäre. Nur an einer Stelle kommt er den Fragen dieses Gebietes nahe, um Treitschkes Warnung vor einer deutsch-jüdischen Mischkultur zurückzuweisen, die aus einem ungehemmten Aufstieg der Judenheit entstehen würde. Demgegenüber betont er die Tatsache, daß die Bildung des deutschen Volkstums seit seinen Ursprüngen unter dem Einfluß des Alten wie des Neuen Testaments vor sich gegangen sei. Die Texte, die das Studiengebiet des mittelalterlichen Historikers darstellen, bieten besonders reichliches Material, diesen Einfluß des hebräischen Gedankens in lateinischer und deutscher Sprachform zu illustrieren³⁸.

Aber Breßlaus eigentliches Problem ist rein weltlich und politisch. Es handelt sich für ihn um die Frage der Nationalität oder „wenn Treitschke es so haben will, der Rasse“. Die Eingliederung der Juden in den neuen Nationalstaat ist sein Thema. Er beginnt mit der Vorgeschichte der antisemitischen Bewegung, als deren jüngster Verteidiger der Professor der neueren Geschichte aufgetreten ist. Er zeigt, wie diese Richtung zuerst 1875 in der Kreuzzeitung im Dienst einer extrem konservativen Opposition gegen Bismarcks Bündnis mit den Nationalliberalen in die Öffentlichkeit trat. Die damals während des Kulturkampfes vorherrschende Richtung sollte als Ergebnis jüdischen Einflusses gebrandmarkt werden. Diese Parole wurde gleich von der Zentrumspresse aufgenommen; die Germania, die Breßlau als gesinnungsechter Nationalliberaler mit dem Attribut „Römisches Jesuitenblatt“ belegt, stand dabei an der Spitze. Breßlau zählt zwölf derselben Partei angehörige Provinzblätter, die die gleiche Parole aufnahmen: Das Judentum wurde als die treibende Kraft in diesem Kampf einer protestantischen Regierung gegen die katholische Kirche dargestellt. Als Abschluß dieses Abschnittes über die ultramontane Vorgeschichte bringt Breßlau die Drohung der Ratibor-Leobschützer Zeitung, daß Katholizismus und Protestantismus auf dem Rücken des Judentums ihren Frieden schließen würden³⁹. Die polemische Absicht dieser mit wissenschaftlicher Akribie der Datierung vorgenommenen Übersicht ist augenscheinlich. Der deutsche Leser wird darüber aufgeklärt, in

kunde Bd. 37, 1928, S. 251–266, die dort S. 259 behandelte große Enttäuschung seines Lebens, die Nichtwahl zum Präsidenten der Monumenta im Jahre 1902, wurde in den folgenden 10 Jahren durch die Entwicklung der Monumenta, die die Leitung der wichtigsten Abteilungen in seiner Hand vereinigte, abgeschwächt.

³⁸ Sendschreiben S. 4; 11 f.

³⁹ S. 8.

welche Gesellschaft von Bismarckgegnern sich der Herausgeber der Preußischen Jahrbücher mit seinen gegen das Judentum gerichteten Artikeln begeben hat.

Mit ähnlicher Genauigkeit geht Breßlau der Frage des jüdischen Einflusses auf die Presse nach. Er hat festgestellt, daß sich unter den Herausgebern der großen deutschen Zeitungen kaum Juden befinden und illustriert die Leichtfertigkeit entgegengesetzter Behauptungen durch das Beispiel der *klerikalen* Kölner Volkszeitung, die ihren liberalen Rivalen, die Kölnische Zeitung, ohne die geringste Begründung in der Zusammensetzung ihres Mitarbeiterstabs als Judenblatt bezeichnet hat. Der jüdische Anteil am zeitgenössischen Journalismus beschränkt sich, wie Breßlau betont, im wesentlichen auf den Kreis der Berichterstatter und Korrespondenten. In diesem Zusammenhang gibt Breßlau zu, daß die Behandlung kirchlicher Fragen, die in den Bereich eines jüdischen Reporters fallen, Anforderungen an seinen Takt stellen, die oft nicht erfüllt worden sind.

Die Forderung der Eindeutschung der Juden wird von ihm durchaus aufgenommen; er weiß nur von wenigen ultraorthodoxen Rabbinern als deren Gegner im jüdischen Lager. Gegen den Vorwurf eines zu langsamen Fortschrittes verteidigt er seine Gruppe mit der Bemerkung, daß Moses Mendelssohn diese Bewegung begonnen habe, indem er die „widerwärtige Sprache der Ghetti“ durch ein reines Deutsch ersetzte. Für Graetz – der Disput bleibt wieder wesentlich auf den elften Band beschränkt – lehnt Breßlau jede Verantwortung ab. Man kann ihn, meint er, ebensowenig als einen Repräsentanten einer Absonderungstendenz der deutschen Juden betrachten, wie in der historischen Zunft Ono Klopp, der welfische Gegner der kleindeutsch-preußischen Lösung, als Vertreter des reinen Germanentums gilt.

Breßlau hat die Folgerung aus diesem Urteil gezogen, als er 1885 in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der Historischen Kommission des Israelitischen Gemeindebundes die Zuwahl von Graetz verhinderte. Als Grund galt für die Akte der Mangel an technischen Qualifikationen bei der älteren Generation jüdischer Gelehrter. Bei der Richtung von Breßlaus eigener Forschungsarbeit könnte man es einleuchtend finden, daß er von den leitenden Männern eines Unternehmens, das die Bearbeitung der Quellenschriften der deutsch-jüdischen Geschichte als Aufgabe hatte, Vertrautheit mit den Methoden der kritischen Textedition erwartete. Aber es ist ganz unwahrscheinlich, daß Breßlau die andere Seite übersehen hat: die umfassende und überragende Kenntnis, die Graetz in einer durch Jahrzehnte fortgesetzten Arbeit von den Ereignissen der jüdischen Geschichte und den zur Verfügung stehenden Berichten erworben hatte. Breßlau hatte niemanden, der in dieser Hinsicht und in der Möglichkeit, einen interessierten Nachwuchs an die Arbeit zu bringen, an den Lehrer am Jüdisch-Theologischen Seminar heranreichte. Die Folgen dieses Veto für das Unternehmen sind nicht ausgeblieben⁴⁰. Um Breßlau in

⁴⁰ *Josef Meisl*, Heinrich Graetz, 1917, S. 82 f. gibt einen Bericht über die vorhandene Information im Archiv des Gemeindebundes und druckt einen Brief von

dieser Hinsicht gerecht zu werden, muß man annehmen, daß sein eigentliches Motiv nicht die Technik, sondern die Grundsätze der Geschichtsanschauung betraf. Wir haben gesehen, daß die von Graetz ausgebildete Art der judozentrischen Betrachtung des Lebensraums der Diaspora, die im elften Band ihren schrillsten Ausdruck gefunden hatte, ihn scharf von den Idealen der deutschen Historiographie getrennt hat. Der Gegensatz der beiden Männer wurzelte letztlich in der Tatsache, daß Geschichtsschreibung im neunzehnten Jahrhundert eine politische Aufgabe hatte. Beide, der jüdische Nationalist und der deutsche Nationalliberale jüdischer Abkunft, wollten eine Historiographie, die eine ihren Anschauungen entsprechende Haltung der jüdischen Menschen in Deutschland rechtfertigte. Breßlaus Glauben, daß eine offizielle Anerkennung von Graetz als Geschichtsschreiber seiner Gemeinschaft das Verhältnis von Juden und Deutschland, das sich 1885 noch in einer unentschiedenen Krisis befand, gefährlich verschärfen würde, war unter den Umständen des neunzehnten Jahrhunderts nicht ganz grundlos.

Dem entspricht, daß die Schrift gegen Treitschke die Arbeit der jüdischen Gelehrten in der deutschen Welt sehr ernst nimmt. Als positiver Beweis für den Fortschritt der Assimilation wird ein Beitrag zur akademischen Statistik geboten; Breßlau zählt 70 Universitätslehrer jüdischer Herkunft, die durch ihre Leistung die Fähigkeit der Juden zur Mitarbeit an der deutschen Kultur beweisen sollen⁴¹. An dieser Stelle wird es besonders deutlich, wie sehr um 1880 die Welt der Bildung noch wesentlich unter dem Einfluß des liberalen Gedankens stand, der auf beiden Seiten die Begriffe liefert, mit denen das Problem der Assimilation diskutiert wird.

In eine ähnliche Richtung der politischen Einstellung geht der Abschluß von Breßlaus Argument mit dem nachdrücklichen Hinweis auf die breiten Schichten des jüdischen Mittelstandes in den Städten als der eigentlich typischen Bevölkerungsgruppe. Das übliche Literatenschema verbaut den Ausblick, indem es den Juden entweder als Trödler oder Wucherer auf der einen Seite aburteilt, und auf der anderen zum Ausgleich den „edlen Juden“ als Ausnahme erscheinen läßt. Diesem Zerrbild gegenüber steht die Wirklichkeit der jüdischen Gemeinden, in denen die große Mehrzahl in stiller Arbeitsamkeit ihr Leben fristet, gleich entfernt von dem ostentativen Luxus der Geldaristokratie und von dem Schmutz des Daseins als Althändler oder Geldleiher⁴². Es ist offenbar dieser Mittelstand, auf den Breßlau seine Hoffnung einer fortschreitenden Assimilation im Laufe der nächsten Generationen gesetzt hat. Es ist diese Gruppe, deren Dasein und Aussichten er zu verteidigen sich berufen fühlt.

Graetz über die Angelegenheit vom 16. 10. 1886 an den Vorsitzenden der Organisation, Geh. Sanitätsrat Christeller. Zur Beurteilung von Breßlaus Vorgehen: Ph. Bloch, Einleitung z. Graetz, *Gesch. d. Juden*, Bd. I, 66 f. – Ismar Elbogen, Von Graetz bis Dubnow in: G. Kisch, *Das Breslauer Seminar*, 207 ff. bietet ein sorgsam abgewogenes Urteil, das auch die positiven Leistungen der Kommission einschließt.

⁴¹ S. 20 f.; 17.

⁴² S. 24 f.

Die Fortdauer des deutschen Judentums ist kein Gegenstand seiner Sorge. Der Verzicht einer Erörterung der religiösen Frage ist mehr als nur eine Erklärung sachlicher Unzuständigkeit. Für ihn, wie für Mommsen, gehört der Streit um den Glauben zur Vergangenheit, er hat keine eigenständige Bedeutung in der Gegenwart und gehört nicht in die Betrachtung der Zukunft. Breßlau spricht diese Überzeugung nicht aus, aber sie folgt zwingend aus seinem Gedankengang. Das Wertvolle an dem Sendschreiben ist seine saubere Tatsächlichkeit. Das Argument bleibt nüchtern wie die positivistische Wissenschaft, in der Breßlau ein Meister wurde. Jeder Anflug von Sentimentalität, die dem Sachverwalter einer bedrängten Minderheit leicht in die Feder kommt, fehlt. Aber für den rückblickenden Betrachter ist dieser Appell an beide Seiten, die nationalliberale Politik fortzusetzen, ein Traktat gegen die Zeit. In dem Augenblick des Schreibens war Bismarcks Entscheidung für den neuen Kurs, mit dem die Rechtsschwenkung des deutschen Bürgertums eng zusammenhing, schon in Wirksamkeit getreten. Die Motive, die triebhaften und die spirituellen, die als Faktoren in dieser Wandlung bei Deutschen und bei Juden enthalten waren, werden von Breßlau beiseite geschoben. Gerade dadurch entsteht die Klarheit seines Gegensatzes zum späten Treitschke. Für Breßlau ist das Zusammenleben der Gruppen wirklich ein rein weltliches Problem. Aber es handelt sich bei diesen irrationalen Kräften nicht nur um die Ursachen der Schwierigkeiten von 1880, sondern auch um Tendenzen, die der um 1880 festgelegte Kurs auslösen mußte. Darum erscheint für unseren Rückblick aus einem Abstand von 85 Jahren Breßlaus realistische Bestandsaufnahme durch die zugrunde liegende Absicht einer endgültigen Eindeutung der Judenheit fast utopisch. Sie wäre vielleicht nicht in diese Perspektive gerückt, wenn nicht die europäische Katastrophe von 1914 jene Entwicklungen in Deutschland abgebrochen hätte, die sich in der zweiten Dekade des zwanzigsten Jahrhunderts angebahnt hatten. Aber die sachlichen und chronologischen Grenzen unseres Themas verbieten uns, solchen Erwägungen nachzugehen.

IV

Wir müssen noch einen kurzen Blick auf die Antworten werfen, die Treitschke aus dem Lager derer bekam, die die Fortdauer des Judentums in seiner religiösen Sonderexistenz innerhalb des deutschen Volks als ihre Aufgabe betrachteten. In dieser Hinsicht ist Moritz Lazarus (1824–1903) vielleicht der wichtigste Zeuge, weil seine Antwort, die nicht nur Treitschke sondern auch Mommsen galt, eine Weltanschauung skizziert, die für das folgende halbe Jahrhundert eine erhebliche Bedeutung im Leben der deutschen Juden gewinnen sollte. Seine Wissenschaft, die Völkerpsychologie und Sprachphilosophie, die er mit Steinthal zusammen damals als Honorarprofessor in Berlin an der Universität und als Dozent an der Kriegsakademie

vertrat, hatte ihn weniger weit von seinen Wurzeln in der jüdischen Gemeinschaft fortgeführt als es Breßlau bei seinem Studium des christlichen Mittelalters geschehen war. Infolgedessen entsprachen Lazarus' Ideen den Empfindungen jener breiten Mittelschicht, auf deren soziale Bedeutung Breßlau so nachdrücklich hingewiesen hatte, viel mehr als dessen kühles Absehen von der religiösen Tradition.

Lazarus brachte zur Durchführung seiner Ideen von Selbstverteidigung und Selbsterziehung ein Komitee von 28 Berliner Notabeln zusammen und wurde damit ein Vorläufer des Centralvereins, der dasselbe Ziel mit einer breit angelegten Bewegung verfolgte und auf diese Weise einen erheblichen innerjüdischen Einfluß ausübte⁴³. In seinen Ausführungen, betitelt „Unser Standpunkt“, begrenzte er das Gebiet der Anpassung; nur für Sprache, Sitten und Gebräuche wollte er eine dahingehende Forderung gelten lassen. Aber das Verlangen, auch die Religion in diesen Prozeß einzubeziehen, würde bedeuten, daß sie nur als eine provinzielle Sonderangelegenheit gälte und so zugunsten des großen Ganzen aufgegeben werden könnte. Eine solche Vorstellung hat keinen Raum im Judentum, das sich stets bewußt war, in seinem Glauben etwas zu besitzen, das von besonderem Wert für die eigene Gruppe und für die Menschheit sei. Lazarus will diese Anschauung, die an sich nichts mit Eigendünkel zu tun hat, festgehalten wissen und kommt so zu dem Schlusse, daß *Treue* gegen das Vaterland *Treue* gegen die Religion einschließe⁴⁴.

Dabei ist er der These Treitschkes nicht ganz aus dem Wege gegangen, daß das spezifisch Christliche, in seiner katholischen wie in seiner protestantischen

⁴³ Unser Standpunkt. Zwei Reden an seine Religionsgenossen, 1881. Als Folge seines Auftretens kam das jüdische Komitee vom 1. 12. 1880 unter seinem Vorsitz zusammen, darunter Ch. Steinthal, H. Breßlau, Sanitätsrat Neumann, der Mommsenschüler O. Hirschberg, Geh. Kommerzienrat Liebermann; darüber Lazarus an Paul Heyse vom 11. 12. 1880: So habe ich denn, wie Du gelesen haben wirst, auf den 1. Dezember ganz allein eine Einladung an etwa 200 der notabelsten jüdischen hiesigen Männer ergehen lassen und ihnen eine Rede geredet. In Folge derselben ist ein Comité zur Abwehr eingesetzt, dem ich natürlich präsidieren muß. So ist Dein alter Freund wieder einmal Moses in der Wüste, in der die Rauchsäulen dicker sind als die Feuersäulen. Dein alter Freund, der den Frieden liebt und braucht, wie der Fisch das Wasser, muß wieder einmal Vorkämpfer, mehr nolens als volens sein, weil ich müssen muß. – Ich verdanke die Kenntnis dieses und der in der folgenden Anmerkung zitierten Briefe der freundlichen Mitteilung von Prof. K. Wilhelm, Stockholm, die er mir gar nicht lange vor seinem von uns allen beklagten Hinscheiden zugehen ließ. Er arbeitete damals im Auftrage des Leo Baeck Instituts New York an der Fertigstellung der von David Baumgardt hinterlassenen Ausgabe der Lazarus-Steinthal Briefe.

⁴⁴ Unser Standpunkt, S. 38. – Als praktischer Politiker fand er dennoch – mit Recht – in Mommsen eine Erklärung der Bundesgenossenschaft. Auf eine Anfrage von Julius Bleichröder vom 13. 12. 1880, ob er wirklich die Verbreitung der Broschüre wünsche, antwortete er: Allerdings wünsche ich dringend, daß die Mommsensche Broschüre, welche in der *Prinzipalfrage* ganz für uns entscheidet, so viel wie möglich verbreitet werde. Gibt er uns am Schluß auch einen Rat, so werden *wir selbst* uns überlegen, wie weit und ob wir ihn befolgen sollen.

Form, einen wesentlichen Anteil am Aufbau der deutschen Nation gehabt habe, und es darum wichtig sei, das Fortwirken dieses Elements zu sichern und vor Verdrängung durch fremde Einflüsse zu schützen. Lazarus entgegnet mit einer Entschiedenheit, die Treitschkes besonderen Ärger hervorrief: Das Judentum ist ganz in demselben Sinn deutsch wie das Christentum. Aber seine Begründung beschränkt sich in diesem Punkt auf die Religionsstatistik und die Paragraphen der modernen Verfassungen; jedes Land hat heute Bekenner verschiedener Religionen unter seinen Bewohnern und jede Religion hat Anhänger in mannigfachen Nationen. Dem Einwurf, daß das Judentum sich durch ein besonderes Gefühl seines stammhaften Zusammenhangs auszeichne, begegnete er mit dem Hinweis, daß auch Engländer, Deutsche, Skandinavier sich ihrer gemeinsamen germanischen Abstammung bewußt seien, ohne daß solches Bewußtsein mit ihrer nationalen Gesinnung und den darauf beruhenden Pflichten in Konflikt käme⁴⁵. Es ist deutlich, daß solche Begriffe nicht eigentlich der Erkenntnis dienen; weder kann die Natur des Judentums so verstanden, noch das hinter Treitschkes religionspolitischen Angriffen liegende Problem wirklich aufgeklärt werden. Dieser geistige Mangel ist am stärksten von dem Mann empfunden worden, der damals für die gleiche Sache, den deutschen Charakter der jüdischen Religion, stritt, aber für diesen Zweck die von Lazarus definierte Formel ungenügend fand. Es war Hermann Cohen, der sein Bekenntnis in der Judenfrage gleichzeitig zu einer Streitschrift gegen Treitschke und gegen Lazarus und Graetz ausgestaltet hat, und damit begreiflicherweise sehr viel Anstoß bei seinen jüdischen Freunden erregte, während Treitschke sich, im Gegensatz zu der Reaktion seines Freundes Nitzsch, im Wesentlichen mit ihm einverstanden erklärte⁴⁶. Der philosophische Radikalismus, mit dem der Marburger sein Judentum durch „echte Idealisierung“ in den deutschen Bereich gerückt hatte, ließ Treitschke damals den Anspruch übersehen, den Cohen gleichzeitig für dieses Judentum

⁴⁵ Was heißt national? 1880, S. 26 f.

⁴⁶ Ein Bekenntnis zur Judenfrage. Jüd. Schr. II, 73–94. Zu dem innerjüdischen Streit über die Schrift siehe *Cohen*, Zur Verteidigung, ebendort S. 95–107; dazu die Anmerkungen von Br. Strauß, ebendort S. 470–472 und F. Rosenzweigs Einleitung, Jüd. Schr. I, S. XXVI–XXX. – Ein kräftiger Nachklang dieser Kampfesstimmung findet sich noch 1899 in einem am 19. 12. von Lazarus diktierten Brief an den Berliner Gemeinderabbiner Siegmund Maybaum: ... da erschien eine Broschüre über die Judenfrage von diesem Menschen, worin er mir, seinem Mitarbeiter, mit einer unglaublichen Kritik in den Rücken fiel, mich angriff und Treitschke gegen mich verteidigte. Glücklicherweise erregte die Sache wenig Aufsehen. Die Juden waren klug, die Christen anständig genug über so wahnwitziges Gebahren zu schweigen; nur Herr von Treitschke natürlich hat die Unterstützung dankend angenommen. – Bei der Beurteilung dieser, das sachliche der Probleme ausklammernden Betrachtung muß man berücksichtigen, daß unmittelbar vorher Cohens tief feindselige Kritik von Lazarus' Ethik des Judentums erschienen war. Jüd. Schr. III, 1–35. Eine nüchterne Gegenüberstellung der Standpunkte, die von beiden Männern vertreten wurden, bleibt ein Desideratum zur jüdisch-deutschen Geschichte des späten neunzehnten Jahrhunderts.

als einen lebendigen Bestandteil der deutschen Kultur erhob. Cohen bejahte nämlich durchaus Treitschkes These von der tiefgreifenden Bedeutung der politischen Einheit, die jedem Bürger die Pflicht auferlegt, sie in Dasein und Bewußtsein zu verwirklichen. Damit war ausdrücklich die Forderung zugestanden, daß die politische Einheit den religiösen Glauben als einen wesentlichen Gehalt einschloß. Es ist deutlich, daß der Demokrat Cohen, während der den Juden gegenüber liberalen Ära des Kulturkampfes, den Glauben an die Bedeutung der Reichsgründung als einer Phase menschlichen Fortschritts in sein Weltbild aufgenommen hatte. In diesem Sinne beurteilte er Treitschkes Unterstützung Stoeckers als einen Schritt vom rechten Wege, den man von einem „Führer der nationalen Partei“, als den er bisher Treitschke betrachtet hat, nicht erwarten konnte. Aber auch er glaubt, daß die Nation nur dann ihre Einheit verwirklicht hat, wenn auch das Wesentliche des religiösen Glaubens in diesen Prozeß einbezogen ist. Er rückt sehr deutlich von der Anerkennung der Mannigfaltigkeit als Prinzip des Gesellschaftslebens ab, das Lazarus vertreten hatte⁴⁷.

Aber die so gefaßte Einheit ist für Cohen nicht durch die Aufgabe der jüdisch-religiösen Sonderart zu erreichen. Er polemisiert in diesem Zusammenhang, indem er von der wohlbekanntesten Tatsache ausgeht, daß für viele keine religiöse Loyalität zwischen ihnen und der Taufe steht. Solcher Reflexion über nicht vorhandene religiöse Bedenken entgegnet Cohen mit der Forderung „Schafft sie Euch an“. Diese Pflicht der Treue gegen das religiöse Erbe braucht keine Stütze in einem Dogmenglauben, hat ihren Sitz im Herzen der Menschen, ihr Verlust bedeutet geistige Verarmung⁴⁸. Damit nimmt Cohen auf seine Weise die Sorge auf, die hinter Treitschkes Urteilen und Argumenten als eine Stimmung der konservativen Zeitkritik greifbar ist; auch er will das religiöse Motiv als Antrieb des modernen Lebens erhalten wissen. Der Glaube, daß Judentum und Christentum in dieser Hinsicht nicht nur gleichwertig sondern gleichartig sind, ist der Kern von Cohens Stellungnahme.

Es ist wohlbekannt, daß die Anschauung, die er von da an für sein ganzes Leben festgehalten hat, sich zunächst auf eine enge Verwandtschaft von Protestantismus und Judentum beruft, die Cohen von Heine übernommen hatte. Er hat die betreffenden Abschnitte von Heines Aufsatz „Zur Geschichte von Religion und Philosophie in Deutschland“ (1836) schon in der anonym 1867 erschienenen Schrift über des Dichters Verhältnis zum Judentum mit Zustimmung behandelt. Luther hat nach Heine die gnostisch-dualistischen Elemente des Christentums, die er auf indischen Gnostizismus zurückführt, mit Hilfe der jüdischen Bibel zurückgedrängt und damit den Raum geschaffen, in dem die Philosophie des deutschen Idealismus wachsen konnte. Sein Übersetzungs-

⁴⁷ Jüd. Schr. II, 86 f. Eine Parallelstelle im gleichzeitigen Nachwort zum Sabbatvortrag ebendort, S. 70.

⁴⁸ S. 68.

werk an der hebräischen Bibel war entscheidend für seine Leistung, auf der die neuere deutsche Schriftsprache beruht⁴⁹. Der Marburger Philosophieprofessor von 1880 hat dies im Umkreis der Hegelschen Linken entstandene Lutherbild übernommen. Der Reformator „gesegneten Angedenkens“ hat durch seinen Bruch mit der katholischen Hierarchie die Voraussetzung geschaffen, die im neunzehnten Jahrhundert die Befreiung des modernen Juden von der Bindung an den Talmud möglich machte. Jene Auffassung des Messianismus, durch den er die Grundlage eines ethischen Sozialismus werden konnte, wird von Cohen in diesem Zusammenhang als eine Fernwirkung von Luthers Werk angesehen. So erscheint in diesem religiösen Bekenntnis eines Philosophen sein jüdischer Glaube als eine Synthese frommer Pietät mit dem als Mittel zur Freiheit aufgefaßten Protestantismus. Die religiöse Entwicklung des Judentums verläuft „in der geschichtlichen Tendenz des deutschen Protestantismus“⁵⁰.

In diesem Sinn bekam für ihn damals auch das Zentrum des spezifisch christlichen Glaubens, die Lehre von der Menschwerdung Gottes, einen Sinn, den Cohen an die Predigt der israelitischen Propheten von Gottes Gebot, das in der Sittlichkeit aufgeht, anschließen konnte. Für ihn bedeutete die Inkarnation, daß der Mensch imstande ist, Gottes Gebot in seinen Willen aufzunehmen und so als ein autonomes Wesen zu handeln. Ohne die Vorstufe der christlichen Doktrin wäre die Entstehung der philosophischen Idee unverständlich⁵¹.

Mit dieser Feststellung erreicht er den Punkt, von wo er die Grenzlinie zwischen dem Christentum, wie es tatsächlich besteht, und seiner Idee des Judentums ziehen kann. Gott muß allen Geschöpfen gegenüber der Unvergleichliche bleiben. Diese Idee darf nicht in der Menschwerdung aufgehen. Die Bewahrung dieses Prinzips bleibt für den Kantianer, der bei der Durcharbeitung der Ethik seines Meisters den Gott der Bibel, den Gott seiner Väter, als notwendigen Abschluß des Idealismus erkannt hatte, die alleinige, aber fortdauernde Aufgabe des Juden in der Welt. Auf diese Weise wird er beitragen zu dem, was Treitschke als die „reinere Form“ des Christentums von der Zukunft erhoffte. Durch diese Theorie verbindet Cohen das Gegensätzliche in seinem Standpunkt: die Behauptung der religiösen Einheit von Juden und Christen im deutschen Volk und die Forderung der Aufrechterhaltung einer jüdischen Sonderexistenz um des Glaubens willen.

Für sein eigenes Gefühl war seine religiöse Position so stark, daß er, sicher in ihrem Besitz, alles, was für ihn an die Peripherie gerückt ist, aufzugeben für möglich hielt. In diesem Sinn hat er damals die Verlegung des Sabbath auf den Sonntag vorgeschlagen und angedeutet, daß im Lauf der Jahre das Konnubium die Rassenunterschiede zwischen Juden und Deutschen ausgleichen würde. Er kennzeichnet es als eine Übertreibung und als ein unpassendes Witzwort, wenn Lazarus von sich gesagt hat: „Das Blut bedeutet mir blut-

⁴⁹ S. 35–39.

⁵⁰ S. 78; 93.

⁵¹ S. 76 f.

wenig“. Cohen übernimmt das Wunschziel, die Einheit der Nation müsse sich in einem körperlichen Typ ausprägen; er begründet das mit dem Wort: „Die Tora ist nicht den Engeln gegeben.“⁵²

Für ihn war damals kein Widerspruch zwischen diesem Programm äußerster Assimilation und seiner deutlichen Zurückweisung des, wie er zugibt, in Wohlwollen und Gerechtigkeitssinn gegebenen Ratschlags Mommsens, das Christentum als Repräsentanten europäischer Einheit anzunehmen. So stark war sein Glaube an die Mächtigkeit seiner philosophischen Gottesidee.

Einem Jugendfreund, der als Rabbiner im amerikanischen Mittelwesten diese Antwort an Treitschke gelesen hatte und die Zugeständnisse an das Christentum als Verrat am angestammten Glauben empfand, antwortete er in dessen Zeitschrift. Er betonte, daß alles, was er über die Verbindung mit dem Protestantismus gesagt hätte, nur die kulturhistorische Wahrheit betreffe, ohne die das moderne Judentum in seinen Voraussetzungen nicht verstanden werden könne. Ein solches Verstehen ist aber nach seiner Überzeugung durchaus verschieden von einem Bekenntnis. Darum kann eine derartige Anerkennung des religiösen Wahrheitsgehalts im Christentum in keiner Weise als Abfall von der eigenen Religion gedeutet werden.

Für den Zusammenhang unserer Betrachtungen ist das Wesentliche in diesen Ausführungen Cohens volle Zustimmung zu der Idee, daß die politische Einheit der Nation ihre sichere Grundlage im Geistigen, im humanitären Gehalt der Religion haben müsse. Diese Haltung bedeutete für ihn kein Zugeständnis an einen neuen Nationalismus, wie er sich damals erhob. Cohen war sich bewußt, daß er in seiner Weise an dem liberalen Erbe einer früheren Generation festhielt, die den nationalen Staat und die Gesittung des deutschen Klassizismus als eine ungeteilte Aufgabe empfunden hatte. Die Erfahrung seiner Lehr- und Forschungstätigkeit in Marburg während der Amtszeit des Kultusministers Falk hatte in ihm das Gefühl verstärkt, daß solche Gesinnung Wirklichkeit werden könne⁵³. Diese Haltung, und nicht die subalterne Sorge eines Apologeten, dem eine schrille Stimme aus dem eigenen Lager eine peinliche Störung seiner Taktik bedeutet, stand hinter seiner entschiedenen Weigerung, den von Treitschke hart angegriffenen Graetz durch sein Argument mit zu verteidigen. Er nennt seinen Breslauer Lehrer einen Historiker, „der immerhin solches zwar bedingtes Ansehen sich erworben hat“, einen „Palästiner“, das heißt einen Mann, der keinen Zugang zum deutschen Geist gesucht hat⁵⁴. So konnte Treitschke, gegen den Cohen bittere Worte gefunden hatte, weil er in seinen Artikeln eine Ermutigung der zur Judentaufe verlockenden Verwaltungspolitik fand, im Ganzen in dieser Gegenschrift eine Unterstützung seiner Sache sehen, ein Zeugnis aus dem jüdischen Lager für die Möglichkeit der Verwirklichung seines Programms⁵⁵. Die Tatsache, daß

⁵² S. 82; 88.

⁵³ S. 98.

⁵⁴ S. 86; 100.

⁵⁵ Treitschkes Äußerung in der Februar-Nummer der Preußischen Jahrbücher 1880 abgedruckt. Deutsche Kämpfe N.F. 1890, S. 66: soweit ich urteilen kann, die am

Cohen bei jüdischen und christlichen Zeitgenossen den Verlust an religiöser Substanz kritisch betonte, mußte dem Geschichtsschreiber des neunzehnten Jahrhunderts als eine Annäherung an die kulturpolitische Richtung erscheinen, als deren Sprecher er sich ansehen durfte.

Aber in Wirklichkeit war schon damals der Abstand zwischen beiden Männern sehr groß. Verwandte Begriffe decken nicht gleiche Inhalte. Cohen hatte die Christen, mit denen er in Beziehung stand, als Männer „von religiöser Bildung und einer das achtzehnte Jahrhundert nicht ausschließenden nationalen Gesinnung“ bezeichnet⁵⁶. Seine Gottesidee des kritischen Idealismus und sein die Aufklärung bejahendes Bekenntnis zur nationalen Idee waren bei ihm doch schon damals das Ergebnis einer intensiv jüdischen Auswahl aus dem deutschen Erbe. Seine Forderung jüdischer Fortdauer, die als Folgerung eines abstrakten Arguments etwas kraftlos erschien, hatte tiefe Wurzeln in Cohens Geist und Gemüt. All das hat nicht gehindert, daß Cohen im deutschen Raum während der folgenden Jahrzehnte auf einen äußerlich begrenzten, aber darum nicht unwichtigeren Kreis einen sehr intensiven Einfluß vom Katheder ausgeübt hat⁵⁷. Aber er hat es auch spüren müssen, daß der Geist und die Politik des nationalen Programms, mit dem er noch 1880 zu einer sachlichen Verständigung zu kommen hoffte, nicht in seine jüdisch-christliche Synthese hineinging. Er hat trotzdem an dem Wesentlichen dieses Glaubens festgehalten. Die paradoxe Dialektik seiner Kriegsschrift „Deutschtum und Judentum“, die jener späten Epoche seines Lebens angehört, in der die väterliche Religion den Hauptgegenstand seines philosophischen Bemühens bildete, war nicht einfach das Ergebnis eines durch die Zeitverhältnisse überhitzten Patriotismus⁵⁸. Er verteidigte 1915 wie 1880 die Voraussetzungen seines eigenen geistigen Daseins. Auch 1915 hatte er auf zwei Fronten zu fechten. Die Kriegspropaganda der Westmächte bestritt den Zusammenhang von aufgeklärter Humanität und deutscher Staatsidee; während ganz nahe seiner eigenen Welt der Zionismus die Echtheit des Übergangs vom deutschen Idealismus zum Judentum bezweifelte. Beide griffen auf diese Weise jene Position an, die er für sich auf Treitschkes Herausforderung hin formuliert hatte. Gewiß, die 35 Jahre und ihre Erfahrungen hatten seine Ansichten und seine eigene Gestalt, wie sie Juden und Christen erschien, beträchtlich abgewandelt.

tiefsten durchdachte und am wärmsten empfundene unter den Erörterungen meiner Gegner. Es widerstrebt mir mit dem Herrn Verfasser über Einzelheiten zu rechten... In vielem Wesentlichen bin ich mit ihm einverstanden; denn er verlangt, daß unser Judentum auf eine nationale Sonderstellung innerhalb der deutschen Nation verzichte. – Diese Empfehlung der Schrift Cohens ist einen Monat später als ein Artikel, der sich scharf gegen Lazarus' Vortrag: Was ist national? wendet, erschienen.

⁵⁶ Jüd. Schr. II, 77.

⁵⁷ Eine eindrucksvolle Schilderung des alten Geheimrats in seiner Marburger Umwelt in *Boris Pasternaks* älterer Autobiographie *Safe Conduct*, London 1959, S. 186 bis 222.

⁵⁸ Jüd. Schr. II, 237–301.

Es war ihm mehr und mehr bewußt geworden, daß der eigentliche Raum, in dem seine Ideen wirken konnten, der jüdische war. Im Gegensatz zu der Unterscheidung von Mitte und Peripherie in dem Bekenntnis von 1880, war sein Interesse an allem, was der Erhaltung der jüdischen Existenz dienen kann, immer intensiver geworden. In diesem Zusammenhang hat er am Ende seines Lebens auch sein Urteil über Graetz neu gefaßt. Er findet nun starke Worte der Pietät für seinen Lehrer, den er unter die „Großen in Israel“ rechnet; er rühmt die umfassende philologische Bildung, die sein universalhistorisches Werk möglich gemacht hat. Aber er hält seine alten Bedenken aufrecht gegenüber der Parteilichkeit dieses jüdischen Historikers, der in seinem elften Bande weder der jüdischen Reformbewegung noch dem Geist und der Politik des deutschen Volkes gerecht geworden war⁵⁹. Cohen selbst hat im Rückblick auf die Jahrzehnte die Einheit seines Weges zum positiven Judentum und den Beginn seiner Rückkehr mit dem Bekenntnis vom Jahr 1880 bezeichnet.

Indem er daran festhielt, das Judentum aus Kants kritischem Idealismus zu interpretieren, blieb für ihn auch die Antwort gültig, die er Treitschke auf sein Infragestellen der religiösen Einheit zwischen Deutschen und Juden gegeben hatte.

⁵⁹ Ebendort II, 446–453 (1917); III, 203–217; *Graetzens Philosophie der Geschichte* (1907).

7. KAPITEL

DAS JUDENTUM UND DIE KONTINUITÄT DER ABENDLÄNDISCHEN KULTUR: JACOB BURCKHARDT

I

Die zur Bismarckzeit führende Entwicklung und die Probleme, die sich nach 1871 daraus ergaben, haben, wie wir sahen, auf die Perspektive gewirkt, unter der Judentum und Judenheit von den deutschen Historikern der Periode gedeutet wurden. Von dieser Tatsache aus ergibt sich für die Einordnung Jacob Burckhardts eine Vorfrage¹.

Das Werk des großen Baslers war, wie er selbst wollte und wußte, in seiner weltumspannenden Weite doch wesentlich durch den Charakter seiner heimatlichen Umwelt bestimmt. Gewiß, die gesellschaftlichen Veränderungen der Zeit waren hier nicht weniger spürbar als in den übrigen Ländern von West- und Zentraleuropa. Aber in den großen Kämpfen um die Macht in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, die am Ende des Zeitalters zum Umsturz des europäischen Staatensystems führten, blieb die Schweiz in der Rolle des neutralen Beobachters. Es war diese besondere Voraussetzung seines Daseins, die Burckhardt von dem Hauptstrom der deutschen Geschichtsschreibung schied. In einem Jahrhundert, in dem die Politik als positiver Wert Inhalt und Richtung der deutschen Historiographie in ihren verschiedenen Schulen beherrschte, kreiste Burckhardts Denken um Fragen, die das Schicksal der Kultur betrafen. Das letzte Ziel seines historischen Forschens galt der Erkenntnis der Bedingungen künstlerischer Produktivität. Hier lag das stärkste Motiv seiner Themenwahl und ein wichtiger Ansatz für seine Interpretation der behandelten Geschichtsepochen. Es war eine bei aller Überzeichnung nicht unbrauchbare Kennzeichnung dieses Sachverhaltes, als Otto Westphal, der radikale Dogmatiker der Reichsgründung von 1871, ihn unter die „Feinde Bismarcks“, d. h. unter die Führer der geistigen Opposition versetzte². Er

¹ Ich verdanke Professor W. Kaegi wertvolle Hinweise und Fotokopien von Burckhardt-Texten in mir unbekanntem und von England aus schwer zugänglichen Schweizer Blättern. Der inzwischen verstorbene Direktor des Staatsarchivs Basel/Stadt Dr. P. Roth verschaffte mir die Erlaubnis der Jacob-Burckhardt-Gedächtnis-Stiftung, den ungedruckten Nachlaß J. B.'s zweimal einzusehen.

² Während seiner großen italienischen Studienreise ist Ranke der Idee einer Kultur-

sah die begriffliche Loslösung der „Kultur“ aus der Bindung an das Staatsbewußtsein als den Kern im Lebenswerk des Schweizers, der sich damit seiner Meinung nach von der deutschen klassischen Tradition abgeschnitten hatte. Aber solche Formulierungen des politischen Tageskampfes während der zur Machtergreifung der Nazipartei führenden Krisis *können* ihrer Natur nach nur Halbwahrheiten sein. Rückblickend kann heute niemand bezweifeln, daß Burckhardts Schülerverhältnis zu Ranke, in dem seine lebenslange Sorge um die Kontinuität der europäischen Bildung ihre Formung erhalten hat, ihm volles Bürgerrecht unter den Klassikern des deutschen Historismus sichert. Dazu kommt für unser Problem der Einfluß der protestantischen Bibelforschung in ihren frühen Stadien.

Andererseits gibt gerade sein besonderer Standort seinen Deutungen und Reflexionen verstärkte Bedeutung für unsere Fragestellung. Diese Wichtigkeit wird nicht aufgehoben durch die Bitterkeit der Kommentare, mit denen er dem engen Kreis seiner Vertrauten gegenüber, wesentlich in seinen Briefen an alte Freunde, den sozialen Aufstieg der Juden im deutschen Sprachraum während der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts begleitete.

Wir wollen versuchen, diese persönlichen Reaktionen zur Gegenwartsgeschichte im Zusammenhang zu sehen mit der Stellung, die Burckhardt dem Judentum in der alten wie in der mittelalterlichen Geschichte gegeben hat, und betrachten zu diesem Zweck die Vorlesungsreihe über Weltgeschichte der Antike, die er zuerst 1854 ausgearbeitet hat. Er hat diese Hefte für drei Wiederholungen jeweils durchgearbeitet, um sie an neue Veröffentlichungen anzupassen, und hat sie 1870 zuletzt benutzt³. Es ist wahrscheinlich, daß die charakteristischen Züge des Abschnitts über das hebräische Altertum der ursprünglichen Fassung angehören. Die Wirkung, die während seiner theologischen Semester in Basel 1838–39 die Vorlesungen De Wettes auf ihn ausgeübt haben, ist noch sehr deutlich zu fassen. De Wette hatte in der Schweizer Universität einen Zufluchtsort vor den Berliner Demagogen-

geschichte der Renaissance auf Grund der Parallelentwicklung von Poesie und bildender Kunst nahe gekommen: Brief an Heinrich Ranke, Apr. 1830. S. W. Bd. 53/54, 234. Das beherrschende Interesse an der Gestaltung Europas durch die großen Mächte in Staat und Kirche hat diese Studien auf ein Nebengleis geschoben; darüber *H. Oncken*, Aus Rankes Frühzeit (1922) 62 ff. Es ist letztlich dieser Glaube an die politische Macht, die als Wille Gottes das Wesen der Geschichte ausmacht, welcher Burckhardt von Ranke trennt. Die frühe Kritik an Ranke in Bs. Brief an seinen ersten historischen Mentor, den Freiburger Professor H. Schreiber (vom 2. Oktober 1842): „Die Totalität der Anschauung, die seine Schriften bei dem ersten Anblick zu geben scheinen, ist illusorisch“, hat ihr eigentliches Ziel in der Bindung der Geschichtsschreibung des Meisters an die Politik der Regierungen. Der ganze Text bei *Max Burckhardt*, J. B. Briefe I, (1949), 217. Eine umfassende Erörterung des Verhältnisses von Lehrer und Schüler bei *W. Kaegi*, Jacob Burckhardt, Eine Biographie, I, 1947, S. 445–453; II, 1950, S. 54–75.

³ J. B. A. 207, 124. Dazu *Kaegi* III, S. 550–558 über Form und Inhalt des Manuskripts und seine verschiedenen Schichten.

verfolgungen gefunden. Burckhardt hat als Student sein Kolleg über Jesaja mit besonderer Sorgfalt nachgeschrieben, und die weltgeschichtliche Rolle, die des Professors Vorlesung über Alte Geschichte dem Prophetismus zuschreibt, ist noch deutlich von dieser Anregung bestimmt⁴. Die prophetische Predigt wird von Burckhardt als eine großartige Reaktion gegen die kanaäischen Kulte der Vegetationsgötter beschrieben: Jehova war niemals ein Naturgott gewesen. Wenn man versuchte, ihn als konkrete Erscheinung zu fassen, erschien er als die Gewalt des Feuers, die sowohl zerstört als auch reinigt. Aber solche sinnliche Auffassung wird mehr und mehr überwunden⁵. Allmacht und höchste Gerechtigkeit werden seine Attribute, von der die Heiligkeit und Gerechtigkeit seines kommenden Reichs abgeleitet sind. Der Stammgott ist der Richter des Weltendes geworden über die Völker, die alle seiner Hände Werk sind. Bei diesen Sätzen des Vorlesungsheftes findet sich die Randbemerkung „Dämmerung einer Weltreligion“.⁶ Die Bildlosigkeit des Kults – jenes Unterscheidungsmerkmal zum Griechentum, gegen das die klassizistische Kritik am Alten Testament sich gerichtet hatte – wird mit der Bemerkung verteidigt, daß sie kein Schade sei, weil ohnehin aus bloßen Naturgöttern keine schöne Menschenbildung entstehe. De Wette hatte gelehrt, den Zusammenhängen von Weltgeschichte und Bibel nachzugehen. Burckhardts Vorlesungen weisen darauf hin, daß die deuteronomische Reform des Königs Josia durch den Niedergang der assyrischen Macht möglich geworden war. Damals, so betont er, ist die Theokratie, der Hauptinhalt des Judentums bis auf den heutigen Tag, hervorgetreten, während gleichzeitig Jeremia, „unendlich kühn“, sein Wissen um den Untergang von Stadt, Tempel und Land kundgibt und, indem er alle Gebote auf das Innere des Menschen bezieht, einen Neuen Bund verheißt⁷.

In dieser Weise sind die Propheten die einzigartigen Vertreter sittlicher Paränese gewesen, die in der antiken Geschichte aufgetreten sind. Seitdem im neunten Jahrhundert ihre Tätigkeit historisch bedeutsam wurde, war ihre Rolle von der der griechischen Orakel, die in besonderen Fällen das Ergebnis von Handlungen und Ereignissen voraussagen zu können beanspruchten, durchaus verschieden. Die prophetische Weissagung zielte auf eine nahe, berechenbare Zukunft, und ihre Sprüche waren Warnungen vor einem falschen Wege, den Volk, Priester, vor allem aber die Herrscher angesichts eines gräßlich drohenden Schicksals zu gehen im Begriff waren⁸. Diese Aufgabe, als Politiker im Namen Gottes unter ihr Volk zu treten, ohne dem Priesterstand anzugehören, hat Stil und Rhythmus ihrer von symbolischen Handlungen

⁴ *Kaegi III*, 450–452; 470–472.

⁵ *J. B. A.* 207, 124, Bl. 26 a. B. zitiert zu diesem Abschnitt Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel*. Über die durch eingelegte Blätter hervorgerufene Schwierigkeit der Paginierung siehe *Kaegi III*, 550 f., Anm. 70, 71.

⁶ Bl. 27, 1.

⁷ Bl. 28, 1, 2.

⁸ Die Anregung durch De Wettes Vorlesung ist hier besonders deutlich. Burckhardts Kollegheft, *J. B. A.* 207, 13; Nachschrift S. 1.

begleiteten Reden bestimmt, aber auch über den mündlichen Vortrag hinaus Niederschrift und Sammlung solcher öffentlichen Äußerungen veranlaßt. Sie diktierten ihre Botschaft oder schrieben sie eigenhändig nieder, um sie im Volke zu verbreiten oder in die Ferne zu schicken. Sie haben so die Volksgeschichte durch drei Jahrhunderte begleitet; es gibt sicher keine Parallele zu dieser geschichtlichen Erscheinung.

Burckhardt hat diese Einschätzung der Prophetie, zu der er von dem Lehrer seiner theologischen Studienjahre angeregt wurde, niemals vergessen. In den Vorlesungen seiner späteren Jahre erscheinen an einzelnen Stellen die Gestalten der jüdischen Prophetie als Hintergrund, von dem sich der behandelte Gegenstand abheben soll. Wenn er von dem Gebet für die Vaterstadt spricht, in dem bei Aeschylus Dichtung und Glaube der Hellenen zusammenkommen, schließt er den Absatz mit dem Hinweis auf die Bibel: „Nur einer in der alten Welt hat noch gewaltigere Töne dieser Art anzustimmen vermocht; Aeschylus wünscht und betet; Jesaias in seiner Vision des künftigen Jerusalems weissagt und schaut das Geweissagte schon als ein Vollendetes.“⁹

Wir sahen im Anfang unserer Betrachtung, wie die Griechenverehrung des deutschen Idealismus ein Geschichtsbild schuf, in dem der hebräische Glaube mit seiner scharfen Scheidung von Gott und Welt als Folie für die hellenische Weltfrömmigkeit diente. Ranke, für den die historischen Bücher der Bibel als ein Vorbild der eigenen Lebensarbeit eine unmittelbare und persönliche Bedeutung hatten, übernahm diese dialektische Scheidung von Griechen und Hebräern nicht. Die Frage erhebt sich, wie Burckhardt, wenn er die Epochen der Universalgeschichte betrachtete, das Verhältnis von Juden und Griechen bestimmte. Die Einleitung seiner Vorlesungen über Alte Geschichte zeigt, daß seine Definition des Themas sich nicht weit von den Gesichtspunkten seines Berliner Lehrers entfernt hat. Nur solche Völker und Kulturen sind zu betrachten, deren bleibende Leistungen als Faktoren in der Entstehung der europäischen Zivilisation wirksam geworden sind. Damit bleibt China ganz außerhalb dieser Geschichtskonstruktion. Das hebräische Altertum behält seinen Platz, aus dem das Denken der Aufklärung es zu verdrängen gesucht hatte¹⁰. Die zweite Einleitung hat als Hauptziel eine Verteidigung der Beschäftigung mit dem klassischen Altertum gegenüber dem Herrschaftsanspruch der fortschreitenden Technik. – Der Streit der zwei Kulturen ist offenbar keine Schöpfung des zwanzigsten Jahrhunderts. – Burckhardt ist überzeugt, daß geschichtliche Betrachtung nicht aus Selbstzufriedenheit mit den Leistungen

⁹ W. Kaegi, Über das Prophetische beim jungen Burckhardt, in *Histor. Meditationen*: 2. Folge, 1946, S. 175–197, weist S. 196 darauf hin, daß das Kapitel 60, auf das diese, wie die berühmte Parallelstelle in den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, Gesamtausgabe VII, 170, sich beziehen, in den Vorlesungen De Wettes, die nur bis zu Kapitel 35 gingen, nicht behandelt worden sind.

¹⁰ Erste Einleitung, J. B. A. 207, 124, Bl. 1. Von Indien heißt es, daß nur die allerälteste Zeit, wegen der prähistorischen Verwandtschaft und der späteren Berührung mit den vorderasiatischen Reichsbildungen, zu behandeln sei.

der jeweiligen Gegenwart, sondern aus einer Skepsis entspringt, die darauf verzichtet hat, eine eindeutige Formel für den Sinn menschlicher Existenz aufzustellen. Geschichte fragt nach dem Wandel der Gestalten, unter denen, handelnd und leidend, das im Kern unwandelbare Wesen des Menschen erscheint. Solche Betrachtungsweise verhindert den Glauben an ein vollendetes Glück in der Zukunft und kann darum auch kein Zeitalter der Vergangenheit als verwirklichte Utopia verehren. In allen Epochen beschattet das Leiden der Menschheit ihre Leistungen und bleibt darum ein wesentliches Motiv in allen großen Themen der Weltgeschichte. Wir sehen, wie hier Burckhardt in der Abweisung einer teleologischen Konstruktion der Weltgeschichte mit Ranke übereinstimmt und doch der Welt in einer ganz anderen Stimmung gegenübersteht. Der Humanist in ihm macht einen bescheidenen Vorbehalt: „Vorlieben darf man haben, aber das ist Geschmacksache“. Dicht daneben steht ein starkes Bekenntnis zum Altertum als der Urheimat der modernen Welt. „Und wenn wir auch von Völkern abstammen, die neben den großen antiken Kulturvölkern noch im Zustand der Kindheit geschlummert haben, so fühlen wir uns doch als die wahren Nachkommen der letzteren, weil ihre Seele auch auf uns übergegangen ist, ja ihre Arbeit, ihre Bestimmung und Schicksal, in uns weiterlebt“; in diesem Sinn spricht der Historiker von der speziellen „Sachrichtigkeit“ der Antike für uns¹¹.

Die Vorlesungen über griechische Kulturgeschichte, an denen Burckhardt seit 1869 gearbeitet hatte, führen aus, was die Einleitung zum Kolleg über Alte Geschichte skizziert hatte: das Griechentum als der Ursprung der abendländischen Kulturwerte. Die Sachrichtigkeit seiner Schöpfungen in Literatur und bildender Kunst ist das eigentliche Thema. Die Wahl der Aufgabe zeigt, was für ihn „Vorliebe“ und „Geschmacksache“ des Historikers bedeuteten. Die Überzeugung, daß menschliche Entwicklung niemals eine Utopia glückseligen Lebens gekannt hat, ist durchaus festgehalten: das griechische Reich der Schönheit erhebt sich für Burckhardt im Gegensatz zu dem Streit und den Leiden der von dem Ehrgeiz und den ungebändigten Leidenschaften der Individuen beherrschten Wirklichkeit.

Das Judentum berührt diesen Kreis, der für ihn das zu wahrende Erbe einschloß, an einigen Punkten in Verwandtschaft und im Gegensatz. In der Genesis bringt Jehova alle Tiere des Feldes und die Vögel zum Menschen, damit er ihnen Namen gebe; aber diese Beziehung zur Welt ist eingeschränkt durch die überwiegende Macht, die die Idee des Gottesstaates auf die Phantasie der Juden ausgeübt und die ihrem Geist die Freiheit genommen hat. Auch das Leben der Griechen kennt eine entsprechende Bindung. Das Individuum gehört dem Stadtstaat, dessen Bürger er ist, aber der Geist bleibt frei, sich dem Ganzen der Welt zuzuwenden¹². Herodot schreibt, damit die wunderbaren Taten der Griechen und der Barbaren nicht der Vergessenheit anheimfallen;

¹¹ Bl. 2/1, 2 v.

¹² Griech. Kulturgesch. (Gesamtausgabe 1929) IV, 12; III, 410.

weder Juden noch Ägypter wären, wie Burckhardt dazu bemerkt, solcher umfassenden Sympathie fähig gewesen. Die Weltoffenheit der Griechen hat in ihrer Sprache, die alles, was in die Sinne fällt, mit ursprünglicher Kraft auszudrücken imstande ist, das rechte Instrument. Dagegen bleibt für Burckhardt das Hebräische, das er während seiner theologischen Studienzeit mit Eifer getrieben hatte, eine Ursprache, die freilich im Werk des Jesaja das Höchste geleistet hat, ähnlich so wie am anderen Ende der Entwicklung Shakespeare, trotz seiner weiten Entfernung von den schöpferischen Ursprüngen, einen Höhepunkt des nationalen Vermögens darstellt. Vom Hebräischen meint Burckhardt, daß es nicht eigentlich fähig sei, philosophisches Denken auszudrücken, weder Plato noch Aristoteles könne man ohne Verkürzung des Sinnes in diese Sprache übersetzen. Die Fähigkeit, Philosophie im menschlichen Geist entspringen zu lassen, ist daher für Burckhardt ein Unterscheidungsmerkmal zwischen Griechen und Juden¹³. Von diesem Gesichtspunkt aus erörtert er auch die Entstehung des Dialogs als Mittel, gegensätzliche Weltansichten darzustellen. Er gibt zu, daß das Buch Hiob dieses literarische Mittel für eben diesen Zweck gebraucht. Aber er schwächt dieses Zugeständnis ab durch die Erwägung der Möglichkeit, daß dieses Werk vielleicht erst in die persische Zeit des Judentums gehöre und daher möglicherweise jünger sei als der griechische Dialog der Sokratiker¹⁴.

Andererseits hat der Baseler Historiker selbst sich zeitlebens der Philosophie gegenüber in einem deutlichen Abstand gehalten. Er hat nicht nur seine eigene Unfähigkeit, die Welt in abstrakten Begriffen nachzubilden, betont, sondern auch die Philosophen harsch und grundsätzlich kritisiert, wenn sie, wie Plato im Staat, das Leben dogmatisch zu meistern beanspruchen. Seine tiefe Sympathie gehörte den Jahrhunderten des frühen Griechentums, als das mythische Denken Helden und Götter verherrlichte, und hat die in späte Zeit hineinreichende Fortdauer dieser epischen Tradition aus dem Willen der Nation, ihre Jugend festzuhalten, erklärt¹⁵.

Trotzdem kann kein Zweifel bestehen, daß Burckhardt das Reifen des griechischen Geistes zur Stufe philosophischer Bewußtheit als einen wichtigen Teil des Erbes ansah, den das Abendland von der Antike übernommen hat. Dabei bleibt er skeptisch gegen alle Geltungsansprüche metaphysischer Lehren, wie sie die Griechen entwickelt haben, und auf eine Frage, die ihm persönlich wichtig ist, das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit im menschlichen Leben, findet er selbst bei Aristoteles nur eine ganz unzureichende Erörterung als Antwort.

Die wahre Leistung, zu der die hellenische Nation durch ihre außerordentliche spekulative Begabung befähigt wurde, ist hier ganz im Sinne des Lessingwortes gesehen. Das Suchen nach Wahrheit ist das Eigentümliche des voll-

¹³ III, 280; 304; IV, 17.

¹⁴ II, 379 f.

¹⁵ Über das wissenschaftliche Verdienst der Griechen: Aulavortrag 1881. J. B. A. 207, 171. Bl. 2 f.; Griech. Kulturgesch. II, 359 ff.

endeten Menschentums. Und gerade die Vielfältigkeit und die Widersprüche, mit denen die philosophischen Schulen auf die großen Fragen antworteten, vor die das Leben die Griechen gestellt hat, haben die Haltung *freier Untersuchung* als Erbe hinterlassen¹⁶. Demgegenüber vertritt für den Burckhardt der Griechischen Kulturgeschichte das Judentum eine Anschauung der Welt, die durch ihren Anspruch göttlichen Ursprungs durch die Jahrhunderte unabänderlich festgelegt ist. Eine gewisse Parallele bietet die Beurteilung des Islams als einer großen Erscheinung, die doch außerhalb des inneren Kreises einer im Sinne von Burckhardt gefaßten Kulturgeschichte bleiben mußte. Es war die Idee der Theokratie, die er als das dauernde Merkmal des Judentums auffaßte, und von der aus auch der Islam ihm begreifbar wurde. Das Werk Mohammeds bedeutete für Burckhardt die große Vereinfachung der Welt, die Vernichtung des Mythos, in dem für ihn das Bildhafte in allen Bereichen verwurzelt war. Ein Historiker, der die Kultur weitgehend nach ihrer Kraft beurteilte, die schöpferische Phantasie anzuregen, mußte Judentum und Islam nahe beieinander sehen¹⁷. Aber für das Judentum wurde solche Abwertung eingeschränkt durch Burckhardts persönliche Erfahrung mit jenen Büchern des biblischen Schrifttums als Ausdruck schöpferischer Augenblicke im Dasein der Menschheit, die das theologische Studium seiner Jugend in sein Leben gebracht hatte. Burckhardts Betrachtungsweise bei dem Vergleich von Griechentum und Judentum hat ihn, im Unterschied zu Ranke, mit Aufklärung und Klassizismus verbunden. Aber die von Herder begründete Tradition, die De Wette und Vatke in die im frühen neunzehnten Jahrhundert aufsteigende historische Theorie eingeführt hatten, und an der er teilhat, gab seiner Stellungnahme ihren besonderen Charakter.

II

Dank einer Entdeckung W. Kaegis können wir die Entwicklung des Problems Judentum in der christlichen Gesellschaft in Burckhardts Denken bis in die Anfänge seiner Schriftstellertätigkeit verfolgen. Eine anonym erschienene Novelle, „Der schwarze Tod“¹⁸, gehört zu der Gruppe von journalistischen Arbeiten, mit der der Student die Italienreise von 1838 finanziell vorbereitete. Das Motiv „Ritter und Jüdin“ mag ihm von Scotts *Ivanhoe* gekommen sein; wichtiger ist die tragische Umformung einiger charakteristischer Züge aus der Fabel von Lessings „Nathan der Weise“¹⁹: Der junge Edelmann Ludolf von Dagsburg, der während der Pestzeit dem angesehenen Arzt Levi von Straßburg als Schutzwache ins Haus gelegt wird, verliebt sich in dessen Tochter Ruth, wie der Tempelherr in Recha. Im Gegensatz zu seinem Vorbild bleibt

¹⁶ Verdienst der Griechen Bl. 6. v. 7, 8.

¹⁷ Historische Fragmente Nr. 21–23. Gesamtausgabe VII, S. 266–272; dazu E. Schulin, S. 296 f.

¹⁸ Kaegi, I, 549–551. Die Novelle ist gedruckt in der Zeitschrift „Wanderer in der Schweiz“, Jahrgang 4 (1838) in Fortsetzungen von S. 117 ab.

¹⁹ Akt 4, Sz. 4; Akt 5, Sz. 8.

er ihr aber nicht treu, nachdem er die schöne Adelheid, Tochter des Grafen von Erstein, bei der Leichenfeier ihrer Mutter gesehen hat. In dem Augenblick, in dem in Straßburg der Feuertod der ganzen Gemeinde, außer Levis und der Seinen, vorbereitet wird, spielt Ruth ihrem ungetreuen Freund Gift als das vom Vater verordnete Wundermittel in die Hand, durch das dann Adelheids Vater und sie selbst umkommen. Inzwischen hat Ludolf erfahren, daß er in Wahrheit ein Bruder der Grafentochter ist; er ist einst durch den Anschlag eines verbrecherischen, erblüsternten Veters aus dem Elternhaus geraubt worden und auf Veranlassung des weisen Levi durch einen Klosterbruder in die Hand des Herrn von Dagsburg gegeben worden, der ihn als Sohn aufzog. In der Vorgeschichte von Lessings Nathan hat ein Reitknecht, der Klosterbruder Bonafides der Handlung, die Recha dem Nathan gebracht, in der so der Tempelherr am Schluß seine Schwester erkennen muß. Der Charakter des Nathan, der die Leidenschaft der Welt mit seiner Weisheit überwindet, ist bei Burckhardt in der Zeichnung des jüdischen Arztes bewahrt. Die Schrecken in Straßburg haben so wenig seine Menschenliebe brechen können, wie in Nathans Leben der Feuertod von Frau und Kindern in Gath. Aber der Basler Student hat bei der Übertragung des Stoffes in die Zeit der großen Pest, für die er sich auch sonst damals interessiert zu haben scheint²⁰, eine Umformung vorgenommen, in der sich die Grundauffassung des Historikers über die Stellung des mittelalterlichen Judentums im voraus abzeichnet. Ruth ist kein Christenkind wie Nathans Tochter, sondern eine Jüdin, die gegen den Willen des Vaters Wege findet, das ihr selbst und ihrem Volke angetane Unrecht an den Christen zu rächen, bevor sie freiwillig das Schicksal ihrer Volksgenossen teilt.

Burckhardt läßt keinen Zweifel, daß das Motiv, welches die volkstümliche Bewegung zur Beseitigung des judenfreundlichen Rats in Straßburg und zur Ermordung der ganzen Gemeinde treibt, der Irrglaube an die Vergiftung der Brunnen als Ursache der Pest ist; aber daß die Straßburger Judengemeinde wirklich einmal den Entschluß gefaßt hat, als Rache für die erlittene Unbill, Christenkinder in der Synagoge zu kreuzigen, und daß dieser Entschluß nur durch Levis überlegene Menschlichkeit vor seiner Verwirklichung vereitelt wird, ist ein wesentlicher Teil der Vorgeschichte in Burckhardts Novelle, ein Zug, der mit dem Charakter der Ruth genau zusammengeht²¹.

²⁰ *Kaegi*, I, 550.

²¹ Ein zehn Jahre jüngerer, anonymer Artikel im „Intelligenzblatt der Stadt Basel“, 4. Jahrgang vom 10. Juli 1848 über die französische Tragödin Rachel, den Professor Kaegi nach brieflicher Mitteilung Burckhardt – wesentlich auf Grund stilistischer Erwägungen – zuschreiben möchte, enthält die Worte, die auch den Charakter der Ruth in der Novelle umschreiben könnten: „Der Wirkungskreis dieser Künstlerin ist die Nachtseite, der dämonische Theil der menschlichen Natur, die Glut des Hasses, die Mänadenwuth getäuschter Liebe... der Hohn des Stolzes... Die andere Seite der weiblichen Natur, die jungfräuliche Innigkeit... liegen dieser dämonischen Macht ferne.“

Im Gegensatz zu Lessing wollte der jugendliche Schriftsteller den *gegenseitigen* Haß zeichnen, wie er aus der mittelalterlichen Situation entsteht.

Diese Grundhaltung dem mittelalterlichen Judentum gegenüber, in der die Sympathie mit den Opfern einer sinnlosen Verfolgung mit der Ableitung der treibenden Leidenschaft aus einem tiefliegenden Gegensatz der beiden Gruppen zusammengeht, ist von Burckhardt festgehalten worden, als er sich im Anfang seiner Lehrtätigkeit als Historiker mit dem Thema beschäftigte.

Im Winter 1849/50 hielt der junge Basler Extraordinarius stark besuchte öffentliche Abendvorlesungen über die Blütezeit der mittelalterlichen Kultur²². Das erhaltene Vorlesungsmanuskript bietet einen voll ausgearbeiteten Text, der aber niemals veröffentlicht worden ist. Erst Kaegis Biographie hat die Bedeutung dieser Jugendarbeit ans Licht gebracht²³. Wir haben hier, zehn Jahre vor dem Erscheinen der „Kultur der Renaissance“, ein Vorspiel, die Interpretation einer großen Epoche, die ohne irgendwelche begriffliche Gewaltsamkeit im Anschaulichmachen der mannigfachen Erscheinungen die geistige Einheit aufzeigt. Das Thema ist das Hochmittelalter, wie es sich unter dem Einfluß der gregorianischen Kirchenreform entwickelt hat. Es ist die echte Blütezeit der Kirche, die nicht nur äußerlich eine überragende Machtstellung erlangt, sondern für einige Generationen die schöpferische Macht geworden ist, die alle Lebensgebiete durchdringt und gestaltet²⁴. In diese Welt ist das Bild des Judentums als eine Randerscheinung hineingezeichnet.

Zu Beginn des Vortrages über dies Sonderthema spricht der Vortragende von der Großartigkeit, die dem Judentum gerade in Augenblicken des Erliegens unter Verfolgung eigen sei²⁵. Andererseits betont Burckhardt die Tiefe des Gegensatzes, in dem die hochmittelalterliche Gesellschaft mit ihrem Ritterwesen, kirchlicher Hierarchie, Klöstern, Burgen und Wallfahrten zu einer Gemeinschaft gestanden hat, die ihre ganz und gar andersartige Lebensweise hartnäckig festgehalten hat. Dabei war die Judenheit für die regierenden Schichten unentbehrlich, bis im vierzehnten Jahrhundert die italienischen Geldleute ihre wesentliche gesellschaftliche Funktion übernahmen²⁶. Ein solches Verhältnis wie dieses zwischen Christ und Jude ist nach Burckhardts Meinung nicht völlig unerhört in der Weltgeschichte, ist aber in seiner besonderen Art und Intensität doch ohne genau entsprechende Parallele. Im Kampf der Christen und Sarazenen in den Kreuzzügen diente wenigstens der Moral-

²² Eine humoristische Schilderung seines Auftretens vor „150 Damen“ bei diesen Abendvorträgen in einem gleichzeitigen Brief an eine Berliner Freundin, Emma v. Bayer: J. B., Briefe III, S. 120.

²³ *Kaegi*, III, 326–349.

²⁴ Solche Einschätzung der universellen Bedeutung der gregorianischen Kirchenreform, die sich von jeder Bindung an eine der streitenden Mächte freihält, erscheint uns heute als ein Ergebnis der Arbeit des 20. Jahrhunderts. Sie bildet 1849/50 durchaus den Kern von Burckhardts Deutung des Hochmittelalters.

²⁵ J. B. A. 207, 171, Bl. 27 d.

²⁶ Bl. 28 a.

kodeks einer ritterlichen Gesellschaft als Bindeglied, und die Spannung in der indischen Gesellschaft zwischen Brahminen und Paria ist die emotionelle Folge einer dauerhaft etablierten Gesellschaftsordnung, während das Verhältnis von Romano-Germanen und Semiten bei ständiger Berührung sich in dem fieberhaften Zustand einer nicht endenwollenden Krisis befindet.

Es ist deutlich, daß die Charakterisierung der jüdischen Situation im Hochmittelalter, wie wir sie in diesen historischen Vorträgen vor uns haben, noch stark beeinflußt ist von dem Eindruck, den ein Jahrzehnt früher die Berichte über die Katastrophe zur Zeit des schwarzen Todes auf den Studenten gemacht hatten. Burckhardt datiert in seiner Interpretation des Mittelalters die Verschärfung des Judenhasses auf die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, als gleichzeitig mit dem vollen Sieg der Kirche der Märtyrerkult von Kindern beginnt, die als Opfer von Ritualmorden betrachtet werden. „Überall zeigen sich die Vorboten der gräßlichen Ereignisse von 1348.“²⁷

Burckhardt setzt die Entwicklung dieser hochmittelalterlichen Krisis ab gegen die verhältnismäßig friedlichen Zustände der vorhergehenden Periode, in der die Kirche noch nicht in demselben Grade Geist und Gesellschaft des Mittelalters beherrschte. Im Reiche Karls des Großen standen die Juden unter dem Schutz der toleranten Politik des Herrschers, der ihre Tätigkeit als Ärzte und als diplomatische Agenten im Verkehr mit dem Orient zu gebrauchen wußte. Wo er ihre Tätigkeit hemmte, wie auf dem Gebiet des damals allgemein geübten Sklavenhandels, war er darauf bedacht, bei seinen Maßnahmen den Charakter einer Sondergesetzgebung gegen die Juden zu vermeiden²⁸. Noch unter Karls unmittelbarem Nachfolger dauerte diese günstige Stellung des Judentums im Reich fort. Der Kampf des Erzbischofs Agobard gegen die soziale Machtstellung der jüdischen Gemeinden blieb vergebens; aber die wachsende Bedeutung des Klerus für die gesellschaftliche Ordnung nach dem Zusammenbruch der karolingischen Macht bezeichnet den Anfang „ihrer bösen Zeit“. Die Vorstellung, daß „Gott die Juden als Strafe für Christi Tod in die Gewalt der Kirche gegeben“, gewinnt Macht über die Gemüter²⁹, während gleichzeitig im islamischen Spanien, wo „die Christen mit den Juden die gleiche Sarazenen-toleranz genießen“, ihre wissenschaftliche Produktivität und ihre gesellschaftliche Stellung alle Kennzeichen einer Blütezeit tragen³⁰.

Den Übergang der Juden vom Warenhandel zur Geldleihe, welche den sozialen Hintergrund ihres Verhältnisses zur christlichen Umwelt im Hochmittelalter bildet, hat Burckhardt nicht übersehen. „Die Juden scheinen zu ihrem Unglück mehr und mehr dem Handel entsagt und den Wucher angenommen zu haben. Hatten sie überhaupt die Wahl? Als Kaufleuten fehlte ihnen mehr und mehr das Vertrauen der Käufer. Fabrikanten sind sie im Mittelalter nie gewesen und konnten sie jetzt weniger sein als je, da alles

²⁷ Bl. 28 a; 29 b.

²⁸ Bl. 28 c.

²⁹ Bl. 28 c.

³⁰ Bl. 28 b/c.

Persönliche immer schwieriger wurde, und so blieb nur der Wucher.“³¹ Es ist deutlich, daß der Historiker den Wandel der wirtschaftlichen Funktion wesentlich als eine Folge der veränderten religiösen Atmosphäre ansieht. Ihm schien eine Proportion zu bestehen zwischen der Höhe des jüdischen Zinsfußes und der Stärke des christlichen Hasses. Wenn infolgedessen durch ganz Frankreich die Zahlung der Judenschulden eine ernste Sorge für die Bevölkerung wurde, sieht Burckhardt in diesem Zustand ein Zeichen für die Unvorsichtigkeit der Gläubiger, die es so weit hatten kommen lassen, getäuscht durch die Überlegung, daß der Schuldner eines Tages wieder als Bittender zu erscheinen habe. Die Hörer werden hier an den Optimismus der modernen Staatsgläubiger als ein verwandtes Phänomen erinnert³². Das Unbehagen über die wachsende Größe und Bedeutung des Staatskredits in der modernen Gesellschaft wird in Burckhardts späterer Lebenszeit ein wesentliches Kapitel seiner Kritik an der zeitgenössischen Welt bilden.

In den Vorträgen von 1850 hat er es durchaus nicht vermieden, sein eigenes Urteil über die der Katastrophe zueilende Entwicklung zusammenfassend zu formulieren. „Die neu zunehmenden Verfolgungen sind von seiten der religiösen Toleranz gesehen durchaus abscheulich. Kein Ausdruck genügt.“³³ Er spricht von dem Selbstmord, durch den sich ganze Gemeinden ihren Bedrängern und der erzwungenen Taufe entziehen und nennt ihn „gerechtfertigt, wenn irgendwo in der Geschichte“. Eine Randbemerkung des Manuskripts vergleicht diese Ereignisse mit der Haltung der Karthager bei der Eroberung der Stadt durch die Römer, als ihre letzte Verteidigungsstellung auf der Burg unhaltbar geworden war. „Die Geschichte kann sie nur hochachten.“³⁴

Aber dieses moralische Urteil über religiöse Intoleranz und Märtyrermut ist auch damals nicht Burckhardts letztes Wort in der Sache. Er sucht die Katastrophe zu verstehen als das Ergebnis des Gegensatzes zweier nationaler Individualitäten, die im gleichen Raume beieinander wohnen und deren Lebenstendenzen unvereinbar sind. In dieser Richtung sucht er die Lösung des Widerspruchs, daß einerseits die Päpste gewaltsame Verfolgungen zu verhindern suchten, während andererseits der ganze Aufbau des Kirchenregiments und alle in diesem Rahmen getroffenen Maßnahmen während der Periode die Voraussetzungen solcher Ausbrüche irrationaler Leidenschaft geschaffen haben³⁵. In der loser gefügten Gesellschaft des Frühmittelalters war mehr Raum für Gruppen von besonderer Art gewesen. Die stärkere Tendenz zu kirchlich-politischer und geistiger Zentralisierung, die seit der gregorianischen Reform in Europa vorherrschend wurde, mußte mit Notwendigkeit die Gegensätze heraustreiben.

Dieser Tatsache gegenüber findet Burckhardt den einzig möglichen „ver-

³¹ Bl. 29 a.

³² Bl. 29 b.

³³ Bl. 28 d.

³⁴ Bl. 29 c.

³⁵ Bl. 28 d: Die Kirche ist nicht direkt schuldig an den eigentlichen Greueln (mehrere Päpste Beschützer). Sie hat oft abgemahnt und die Verfolger exkommuniziert; aber indirekt konnte sie nicht anders als beständig auf solche Krisen hinwirken.

söhnlichen Standpunkt“ in einer Sehweise, die der Haltung des Chemikers gegenüber dem Naturprozeß entspricht, wenn er beobachtet, wie von zwei Stoffen der stärkere den schwächeren vertilgt, weil er nicht assimiliert werden kann³⁶. Der böse Wille der Individuen, welche die jüdische Katastrophe des Mittelalters mit ihren hemmungslosen Leidenschaften herbeiführten, war für Burckhardts historische Betrachtungsweise nicht ihr letzter Grund. Die eigentliche Ursache lag in der gesellschaftlichen Situation, die alle Möglichkeiten menschlicher Natur, die ihr entsprachen, mobilisierte und die entgegenstehenden unwirksam machte³⁷.

Was Burckhardt mit solcher Notwendigkeit meint, wird weiter ausgeführt in dem folgenden Vortrag, der den Konflikt der von der Kirche geführten Gesellschaft mit einer anderen Gruppe von Außenseitern als Thema hat. Als die Kirche um 1200 dem Höhepunkt ihrer Macht und Bedeutung nahe war, sah sie die Sektenbildung der Ketzer als Rivalen neben sich. Auch in diesem Fall übersieht Burckhardt nicht den Anteil persönlicher Schuld in den Freveln gegen die Menschlichkeit, zu denen der Kampf gegen die häretischen Gruppen führte. Aber Verwirklichung und Behauptung von kirchlichen Herrschaftsansprüchen ist für ihn nicht die tiefste Ursache der Erscheinung. Die Intoleranz ist für ihn eine notwendige Eigentümlichkeit dieser Kultur; auch die Ketzer wären wahrscheinlich nicht weniger rücksichtslos gewesen, wenn sie die volle Macht gehabt hätten³⁸. Die Bestreitung der hierarchischen Kirche durch die Ketzer war nur die Folgerung aus ihrer Verneinung eben dieser Religiosität, durch welche die Kirche die Epoche geformt hatte. Das Hochmittelalter hatte einen „Durst des Positiven“. Für dies Zeitalter war eine biblische Geschichte als Beleg der Verbindung von Mensch und Gott nicht ausreichend ohne die Begleitung einer Legende aus der Welt der Maria und der Apostel. All das wurde greifbar gemacht durch eine unendliche Zahl von Reliquien, deren wichtigste das heilige Grab war. Daß das menschliche Dasein überall auf Gottes Wirken stieß, wurde in einem sehr konkreten Sinn verstanden. „In diese Welt frommer Illusionen, die Laien und Priester als Notwendigkeit umfaßte und zugleich so viel wahre, erlebte Religion, heilige Liebe enthielt, griff nun der Ketzler schneidend und kalt ein.“³⁹

Die Religion des Hochmittelalters ist intolerant bis zur Grausamkeit, aber gleichzeitig auch der Mittelpunkt der schöpferischen Kräfte der Zeit. Das Schicksal der Juden, nicht weniger als der Ketzer, ist durch ihren Gegensatz

³⁶ Bl. 29 e.

³⁷ Bl. 29 b.

³⁸ Bl. 30 b: Die Intoleranz lag in der Zeit. Kein Einzelner schuldig... Dieser Contrast war nur mit Blut zu lösen, wer von beiden auch den Anfang des Kampfes machte. Den Päpsten, besonders Innocenz III., bleibt immerhin noch ein Teil persönlicher Schuld. 30 c. Aber mit einem Loblied auf die Toleranz fertigt man dergleichen nicht ab. Die edleren Katholiken sind gewiß mit Angst und Schrecken in diesen Kampf gegangen. Parallele mit der Judenverfolgung, auch hier eine Art von Unverträglichkeit durch Kampf beseitigt.

³⁹ Bl. 30 b.

zu der religiösen Zentralmacht bestimmt, ohne welche das Leben der Epoche nicht denkbar gewesen wäre. Burckhardt hatte sich die historische Einordnung der Judenverfolgungen dadurch möglich gemacht, daß er sie als einen unveröhnlichen *nationalen* Antagonismus auffaßte⁴⁰. Aber das Wort bedeutet in keiner Weise, daß er damit die religiösen Begriffe, in denen die Beteiligten selbst den Konflikt verstanden, der Oberfläche ihres Bewußtseins zuweisen wollte, um so die ganze Erscheinung im letzten Grunde aus einem Gegensatz weltlicher Interessen abzuleiten. Für ihn bleibt der Charakter beider Gruppen, der großen und der kleinen, in der ganzen Breite ihres Tuns und Lassens in der Welt bestimmt durch die Vergangenheit ihrer Religion und durch die Gegenwart ihres Konflikts im Glauben, aus dem alles andere folgt.

Wir sahen, daß Burckhardt die Wichtigkeit des Übergangs der Juden vom Fernhandel zur Geldleihe nicht weniger betont als die moderne Forschung. Aber hier besteht ein charakteristischer Unterschied. Die heutige Betrachtungsweise ist geneigt, die Entstehung einheimischer Kaufmannsgilden mit ihrer dem jüdischen Wanderhändler überlegenen Wirtschaftstechnik und ihren gesellschaftlichen Beziehungen als einen selbständigen Kausalfaktor in die Entwicklung einzusetzen⁴¹. Burckhardt dagegen erwähnt als Ursache nur die veränderte religiöse Atmosphäre, welche die Umwelt gegen die Glaubensfremdheit des Juden empfindlich und mißtrauisch machte, der seinerseits unter dem Einfluß der Zeitstimmung in der immer intensiveren Pflege des Rituals die andere Seite der Welt als unrein empfand.

Es ist diese ökonomische Seite der zum Hochmittelalter führenden Entwicklung, welche dem heutigen Leser der Vorlesungen am ehesten den Eindruck geben wird, daß die Vermehrung des Wissens während des letzten Jahrhunderts das Wesen des Bildes der Epoche verändert hat. Aber der in Burckhardts Deutung betonte Faktor der veränderten religiösen Haltung hat darum in keiner Weise seine Geltung verloren. Das gilt nicht weniger für die Erklärung des jüdischen Schicksals im Mittelalter als für das Verständnis der ganzen Epoche. Es bleibt auch heute unbestreitbar, daß die eindrucksvolle Einheit der Kultur des Hochmittelalters von hier aus am ehesten begriffen werden kann. Es ist diese Betrachtungsweise, die Burckhardt die Möglichkeit gab, in dem Zeitalter Gregors VII. mehr zu sehen als den Kampf von Kaisertum und Papsttum⁴². Es bedeutet für ihn den Durchbruch von Kräften, die

⁴⁰ Bl. 28 d: Ruhiger kann man sie (die zunehmenden Judenverfolgungen) betrachten von seiten der nationalen Intoleranz, so schrecklich sie auch da sind. Ein Existenzkampf zwischen zwei durchaus unverträglichen Individualitäten, wie dergleichen schon sonst in der Weltgeschichte vorkommt.

⁴¹ Die Rolle der jüdischen Fernhändler im Frühmittelalter ist neuerdings eindringlich beschrieben in: *F. Roerig*, Magdeburgs Entstehung und die ältere Handlungsgeschichte, Deutsche Akademie zu Berlin, Vorträge und Schriften. Heft 49 (1952).

⁴² Bl. 3 a: Die Schuld auf beiden Seiten genau abzuwägen ist nicht unseres Amtes; die persönliche Zurechnung hier undurchführbar. Es ist ein großer providentieller Kampf, welcher Kräfte weckt, Nationalitäten entwickelt, die Geister zu einer, wenn

schließlich mit der Kathedrale des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts den Höhepunkt mittelalterlicher Architektur und Plastik möglich machen, welche „bei aller Ungleichartigkeit ihrer Ausbildung das einzig würdige Gegenbild zur Kunst der Hellenen bildet“⁴³.

Es ist die große historiographische Leistung dieser Vorlesungen von 1849/50, daß hier gregorianische Kirchenreform und Kreuzzüge mit der humanistischen Renaissance des zwölften und der Gotik des dreizehnten Jahrhunderts als Phasen einer einheitlichen Bewegung zusammengefaßt sind, in der sich zum erstenmal die abendländische Kultur in reifen Formen ausprägt. Dabei ist es wichtig im Sinn zu behalten, daß für Burckhardts subjektives Urteil diese Epoche des Hochmittelalters und ihre Kunst niemals das Zeitalter des verwirklichten Ideals bedeutete. Es ist eine Welt, deren Zentrum zwischen Rhein und Loire, d. h. für seine Sehweise im Norden lag, während Burckhardts Wahlheimat schon sehr früh im Leben das zu aller Zeit ungotische Italien⁴⁴ und für die Frühzeit der Kultur das klassische Griechenland waren und blieben. Burckhardts lebendiges Interesse für das Mittelalter kam nicht aus der romantischen Sehnsucht eines Kunstfreundes, sondern aus dem Wissen des Historikers aus Rankes Schule, daß damals die Synthese antiker christlicher und germanischer Kräfte sich verwirklicht hat, auf der seitdem die Schöpferkraft europäischer Kultur beruhte. Diese Anschauung liegt hinter den Worten „wer nie eine Jugend gehabt noch verstanden hat, hat deshalb kein Urteil über das Mittelalter“⁴⁵. Gewiß ist damit auch ausgedrückt, daß das Geschichtsbild der Vorlesungen aus jenem Gefühl stammt, das in einem gleichzeitigen Brief Burckhardts als „motus gegen die Zeit“ definiert wird⁴⁶.

auch langsamen Reife bringt. Es ist albern zu fragen, ob sich der europäische Geist nicht besser ohne die Kirche entwickelt hätte. Man versuche es zu denken, man nehme ab, was unterblieben wäre. Es war eine große historische Notwendigkeit.

⁴³ Bl. 36 a; die Fortsetzung lautet: „Nirgend ein so mächtiges Gefühl so gleichmäßig streng in nothwendig erscheinende Formen gefaßt. So ohne Willkür und Schwachheit. Schon die ökonomische Möglichkeit befremdet uns. Diese Kirchen, der Stolz ihrer Städte, schon der Bau in bürgerlichen Händen. Der Stil nicht Sache priesterlicher Geheimweisheit. Allerdings religiöser Irrtum, Indulgenzbriefe und Predigt. Man gab um Sündenverzeihung, um ein frommes Werk zu tun. Aber schon, daß viele es sich etwas kosten ließen, war das Zeichen eines mächtig entwickelten Gefühls. Wir sollten froh sein, daß jene Geschlechter nicht auch schon Eisenbahnen bauten. Die Nachwelt wird sie und uns richten.“

⁴⁴ „Dies Land und sein Genuß ist ein notwendiges Supplement meines ganzen Wesens und Lebens. Dort und nur dort finden sich die Centren, um welche meine Phantasiebilder sich crystallisieren können.“ Brief an v. Tschudi, vom 18. 11. 1839. J. B. Briefe I, 125. Wenn Burckhardt zwanzig Jahre später das Zeitalter des Castiglione mit den Worten charakterisiert „eine alte vergangene Welt der Courtoisie und doch kein Mittelalter mehr, sondern für uns verständlich“. (Brief an v. Preen vom 3. 7. 1870, *Kaphahn*, J. B. Briefe [1935] S. 329), so bedeutet die damit angedeutete Distanzierung vom Mittelalter keinen Bruch mit der Anschauung der Vorträge.

⁴⁵ Bl. 2 c.

⁴⁶ Brief an Geibel vom 21. 4. 1849, J. B. Briefe III, 109.

Aber mit dieser frühen Opposition gegen den Fortschrittsglauben der Zeit hat sich Burckhardt nicht zu den politischen Theoretikern der Restaurationszeit gestellt, die dem zeitgenössischen Europa mit seinen Revolutionen und Machtkämpfen die Rückkehr zur Einheit unter päpstlicher Autorität als Heilmittel verschrieben. Diese Verbindung der Länder in West- und Mitteleuropa, die mit dem Aufbau einer wirksam zentralisierten Kirchenverwaltung seit der Mitte des elften Jahrhunderts fortschreitet, stellt für ihn gewiß ein wesentliches Element der abendländischen Kultur in ihrer ersten Reifezeit dar. Aber das gilt in vollem Sinne nur für eine beschränkte Zeit, die mit dem vollen Sieg des Papsttums über die Staufer zu Ende geht. Seitdem verliert die Kirchenherrschaft ihre lebendige Funktion und damit ihren echten geistigen Gehalt. Im Spätmittelalter ist die schöpferische Kraft der Zeit vertreten durch die werdenden Nationen, die sich im Widerstand gegen das um seine bloße Macht kämpfende Papsttum erheben⁴⁷.

Aber der Ausschluß des Judentums aus der abendländischen Gesellschaft, der durch die Integration der Kultur um die kirchliche Mitte seinen ursprünglichen Antrieb bekommen hatte, ist auch in der Epoche der bestrittenen Kirchenmacht weitergegangen. Wir haben gesehen, daß Burckhardt die Brutalität dieses Vorganges weder verhüllt noch beschönigt.

Wir sahen, daß er selbst seine Begegnung mit den großen Figuren der hebräischen Bibel niemals vergessen hat, aber die Hörer der Basler Vorträge konnten nicht im Zweifel sein, daß für Burckhardt das europäische Judentum nicht zu Kräften gehörte, welche die große europäische Tradition aufgebaut haben⁴⁸. Seine Schilderung der Tragödie des mittelalterlichen Judentums enthält keinerlei Reflexion über die Christen und Juden gemeinsame biblische Grundlage. Die ganze Darstellung geht von der Voraussetzung aus, daß jede der beiden Gemeinschaften dies gemeinsame Erbe in entgegengesetzter Richtung entwickelt hat.

Dabei weiß er von den Beiträgen, welche das mittelalterliche Judentum der kirchlichen Wissenschaft in biblischer Exegese und Philosophie geleistet hat, und nennt Ibn Esra und Maimonides vor seinen Hörern⁴⁹. Aber solche Beziehungen bleiben für ihn peripherisch und daher ohnmächtig gegenüber den Gegensätzen, wie sie sich zwischen Kirche und Synagoge in einer intensiv religiösen Atmosphäre entwickelt haben. In den Worten, die er dem heroischen Widerstand der jüdischen Gemeinden gegen die überwältigende Macht der Verfolgungen widmet, fühlt man den Respekt vor der Aufrichtigkeit und Stärke der Religion, die solche Haltung möglich macht, aber der Leser

⁴⁷ Bl. 32 a: Der innere Abfall hatte schon am Ende des dreizehnten Jahrhunderts begonnen, die Völker hatten die mehr und mehr absterbenden Formen sich zwar fortwährend gefallen lassen, aber sich unmerklich von ihnen abgewandt.

⁴⁸ In einem Brief an v. Preen vom 10. 9. 1891 (*F. Kaphahn*, J. B. Briefe, 493) berichtet B., daß er den Prediger Salomonis wieder durchgelesen hat und empfiehlt seine Denkweise als ein Heilmittel gegen den Sozialismus.

⁴⁹ Bl. 28 c.

seiner Aufzeichnungen bleibt keinen Augenblick im Zweifel, daß es für ihn ein völlig *fremder* Glaube ist.

Für ihn ist das Judentum in der Gestalt, in der es nach Europa gekommen ist, als Ganzes nicht in die westliche Geschichte eingegangen. In jenen Vorgang des geistigen Werdens, mit dem das Mittelalter, wie wir sahen, einen so wichtigen Platz in Burckhardts Geschichtsbild einnahm, hat er das Judentum nicht einbezogen. Es ist nicht neugeschaffen worden in jenem Sinne, in dem für ihn Papsttum, Kunst und Mystik des Hochmittelalters neue Schöpfungen sind, und bleibt daher für seine Sicht außerhalb der Ursprünge des europäischen Geistes.

In den reichlich hundert Jahren, die seit den Basler Vorträgen verflossen sind, ist die Bedeutung der jüdischen Philosophen und Gelehrten in der Geschichte des mittelalterlichen Denkens, zumal als Vermittler zwischen Islam und Christentum, noch sehr viel stärker hervorgetreten, als es zu Burckhardts Zeit erkennbar war⁵⁰. Dazu kommt hinsichtlich der Grundlegung der mittelalterlichen Kultur der hauptsächlich durch die katholische Liturgieforschung erbrachte Nachweis des Zusammenhangs zwischen hellenistischer Synagoge und christlichem Gottesdienst⁵¹. All das zusammen bedeutet keine unerhebliche Korrektur der Anschauungen von der Isolierung des Judentums in einem von kirchlichem Geist beherrschten Zeitalter. Und doch möchte ich meinen, daß dieses neue Wissen den Kern der Position Burckhardts nicht antastet. Es handelt sich für ihn darum, daß die Reife mittelalterlicher Kultur, die geistige Durchformung des Daseins, ihrer Natur nach mit einer Exklusivität erkaufte werden mußte, die eine Nation fremden Glaubens ausschloß. Dies Ergebnis wird nicht durch die Tatsache in Frage gestellt, daß das Judentum selbst zur Entstehung jener Synthese, die dann zur Grundlage späterer, freierer Entwicklung wurde, Wichtigeres beigetragen hat, als man 1850 wissen konnte. Für Burckhardts Interpretation ist es wesentlich, daß das

⁵⁰ S. Muncks Entdeckung, daß der „Avencebrol“, dessen fons vitae eine Hauptquelle für neuplatonische Tendenzen in der christlichen Scholastik war, den jüdischen Dichter und Philosophen Gabirol bezeichnet, war gerade fünf Jahre vorher veröffentlicht worden. Um die Jahrhundertwende unternahm Jacob Guttman in Breslau seine Untersuchungen über den Einfluß der jüdischen Religionsphilosophie als Vorbild der hochscholastischen Synthese von biblischem Monotheismus und griechischer Philosophie. Über den Anteil jüdischer Stoffvermittlung bei dem großen Übersetzungswerk des 12. Jahrhunderts, das die Entstehung des lateinischen Aristotelismus und seiner Naturwissenschaft möglich machte – ein Feld, für das Steinschneiders Forschungen in den Handschriftensammlungen von großer Bedeutung waren – siehe *Ch. H. Haskins*, *Studies in the History of Science* (1924), S. 9–14; 17 f.; 96; 118 f.; 281 f. – *B. Smalley*, *The Study of the Bible* (1952), S. 149–195; 329–355, stellt, ursprünglich angeregt durch Herbert und Raphael Loewe und L. Rabinowitz, den Einfluß der rabbinischen Exegese auf die Bibelerklärung der Victoriner und Bettelorden dar.

⁵¹ Zusammengefaßt bei *Th. Klausner*, *Abendländische Liturgiegeschichte* (1949), S. 4 f.; vgl. auch *G. F. Moore*, *Judaism I* (1927), 281–307.

Judentum als solches *nicht* in die neue Schöpfung einging, die im elften und zwölften Jahrhundert aufwuchs und im dreizehnten zur Reife kam. Hier sah er den Ursprung der jüdischen Tragödie des Spätmittelalters, und es scheint, als ob der Fortgang der Erforschung des Mittelalters ihm darin recht gegeben hat.

III

Diese kontemplative Betrachtung der Judenheit aus der Ferne, die in ihrem Schicksal ein eindrucksvolles Beispiel für die unvermeidlichen Disharmonien im Werden der großen Kulturen der Menschheit sieht, ist bekanntlich für die spätere Lebenszeit des Historikers nicht charakteristisch geblieben. Sie wurde zurückgedrängt durch die steigende Bedeutung, welche, zumal in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, die Nachkommen jener mittelalterlichen Märtyrer in der modernen Gesellschaft gewannen. Was an Achtung und Sympathie für das Judentum in den Basler Vorträgen von 1850 nachweisbar ist, galt der Opferbereitschaft, die dieses Volk für seine Religion gezeigt hatte.

Aus dieser Verwurzelung kam für Burckhardt der tragische Gehalt, der dieser Geschichte ihre Würde gab. Das zeitgenössische Judentum, das in den späteren Jahren sein Interesse erregte, erschien ihm als ein ausschließlich *weltliches* Phänomen. Er sah jüdische Menschen in steigendem Maße am Aufbau des demokratischen Industrie-Zeitalters mitwirken, dessen umwälzende Kraft er fühlte, das aber für ihn wesentlich die Unterbrechung der Verbindung mit Alt-Europa und den Verlust aller menschlichen Tiefe bedeutete. Der soziale Aufstieg des Judentums wurde für ihn zum Symbol dieser neuen Zeit. Ein politischer Agitator im Sinne Treitschkes ist er auch damals in keiner Weise geworden. Wir dürfen für unsere Betrachtung nicht vergessen, daß sich fast alle seine kritischen Äußerungen in vertraulichen Briefen an Freunde befinden⁵². Auch eine zusätzliche Notiz in einem Vorlesungsheft, auf die wir

⁵² Auch so halten sich seine emotionellen Kritiken in den Grenzen des Kollektiven. Wenn er von Individuen spricht, vermeidet er ihr Judesein zu erwähnen, auch wo er, wie bei Heine, sich dessen bewußt sein mußte (J. B. Briefe III, 233, 238). Er spricht einmal von dem „alten Juden Crémieux“ als einem Finanzier, der durch sein Vorbild als Subskribent die schnelle Abzahlung der Kriegsschuld an Deutschland eingeleitet hat (Brief vom 6. 3. 1871, Kaphahn, 339), aber die Erwähnung der „Sache“ und ihres Eindrucks auf den Schreiber dem deutschen Beamten gegenüber ist als Ausdruck seiner Sympathien für Frankreich gedacht. Ein andermal nimmt er für Offenbach gegen R. Wagner Partei (Brief vom 27. 2. 1876, Kaphahn, 390) und erwähnt des jungen Wagner Abhängigkeit von Meyerbeer (Brief an Max Alioth vom 6. 3. 1882, Kaphahn, 449). Abraham Geigers Sohn, Ludwig, dem er die Herausgabe der „Kultur der Renaissance“ von der dritten Auflage an gänzlich überlassen hat, hat ihm „bei einem Besuch persönlich und seither durch die Lektüre seines Petrarka sehr zugesagt“ (Brief an B. Kugler vom 30. 10. 1875, Kaphahn, 385); über die weitere Entwicklung dieses Verhältnisses, das bei aller Zurückhaltung auf Burckhardts Seite freundlich blieb, *Kaegi*, III, 753–756.

ihrer Wichtigkeit wegen gleich zurückkommen werden, ist nur für den beschränkten Hörerkreis von künftigen Historikern niedergeschrieben worden. Seine Neigung, einem Kollektiv von Menschen, denen gegenüber er sich als isoliertes Einzelwesen fühlt, eher mit Abneigung als mit Sympathie zu begegnen, ist beträchtlich älter. Seinen Freunden gegenüber hatte er nie damit zurückgehalten, daß er menschlichen Physiognomien gegenüber empfindlich war, die dem kommenden Zeitalter der Massen verwandt zu sein schienen. In einer Zeit, in der er für sich eine bescheidene Sicherung der Existenz und Freiheit der wissenschaftlichen Arbeit durch eine Anstellung in der preußischen Hauptstadt zu erreichen hoffte, berichtet er von seinem Widerstreben, sonntags einen Spaziergang zu unternehmen, weil er dabei zu viele Berliner auf einmal zu sehen bekomme⁵³.

Etwas später berichtet er, daß ihn der Anblick des jüdischen Publikums, das die Berliner Theater füllt, beim Kunstgenuß stört und daß er lieber ganz auf den Besuch der Aufführungen verzichtet⁵⁴. Das war drei Jahre vor den Basler Saalvorträgen. Die fortschreitende Industrialisierung Westeuropas seit 1870 hat bei Burckhardt das Gefühl gesteigert, in einer weltgeschichtlichen Krise zu leben, deren Katastrophe, die unverhüllte Beherrschung auch der Oberfläche der Dinge durch die primitiv-elementaren Kräfte der neuen Epoche, sich rasch näherte. Er wußte sich dabei in starkem Gegensatz zu dem Glauben an einen eindeutigen Fortschritt in Wissenschaft und Leben, den er als unablässig weiter drängende Kraft bei seinen Zeitgenossen wirksam sah. In dieser Einstellung hat er Schopenhauer, „den Philosophen“, mit Sympathie zitiert. Aber der Verfasser von „Die Welt als Wille und Vorstellung“ ist sicher nicht sein Wegweiser zu dieser Haltung gewesen, die das ganze Dasein des Basler Professors in der gelehrten Einsiedelei seiner späteren Jahre bestimmt hat.

Diese Reaktion Burckhardts auf die große Veränderung der Welt, die er während seiner Lebenszeit sich vollziehen sah, hat ihre Wurzel in einer geistigen Eigenart, die zum erstenmal im Leben des Zwanzigjährigen Ausdruck fand. Er hatte sich damals entschlossen, das Studium der Theologie aufzugeben, weil die kritische Wissenschaft es ihm unmöglich gemacht hatte, die Glaubenssätze der Kirche als für sich gültig anzuerkennen. Aber er vermochte diese Entwicklung keineswegs als einen geistigen Fortschritt schlechthin für sich zu deuten, weil er sich vor dem Dämon, „der völligen Verweltlichung in

⁵³ Brief an Ed. Schauenburg vom 25. 3. 1849, J. B. Briefe III, 63. Emotioneller Ausdruck der Abneigung gegen Landschaft und Bevölkerung kommt in den Briefen dieser Jahre häufig vor; ebendort: S. 48; 50; 94 und Bd. I (aus den Jahren 1840/42) S. 138; 158; 203. Aber in der Depression seiner Privatdozentenzeit in Basel erscheint ihm auch seine Vaterstadt so „langweilig und philiströs“, daß er für die Aussicht eines Winters in Berlin dankbar ist. An das Ehepaar Kinkel: J. B. III, 36.

⁵⁴ Brief an das Ehepaar Kinkel vom 11. 9. 1846. J. B. Briefe III, 69. Von seiner Sensitivität gegen jede Nachbarschaft in Theater und Konzert spricht er auch sonst: *Kaphahn*, 384, 408.

der Anschauung und der Behandlungsweise aller Dinge“ fürchtete⁵⁵. Das Studium der Geschichte, dem er sein Leben widmen will, und der Rückzug nach Italien mit seiner Einheit von Kunst und Natur, erschienen ihm schon damals als die Heilmittel der Zukunft. Aber für das Ganze seines künftigen Daseins formuliert der Jüngling das Programm des „liebenden Verzichts“⁵⁶. Während der folgenden Epoche seiner Studienjahre in Deutschland ist diese Haltung früher Resignation überlagert durch den Enthusiasmus, mit dem er sich dem Kult der Freundschaft und der Poesie, dem rheinischen Land und seiner Geschichte zuwendet. Aber sie bleibt in der Tiefe als Kern seines Wesens und beeinflusst ganz wesentlich das werdende Weltbild des Historikers. Burckhardt hat das große Erbe der Aufklärung, das Bekenntnis zur geistigen Freiheit und Verantwortlichkeit des Individuums, in keiner Epoche seines Schaffens verleugnet⁵⁷. Aber die Deutung der Geschichte als eine gerade Linie des Fortschritts durch die allmähliche Entwicklung der Vernunft war für ihn unmöglich geworden. Die Verkettung von Licht und Schatten in der menschlichen Leistung blieb eine seiner wesentlichen historischen Kategorien. Das Griechenbild seiner späteren Jahre, das die Welt der Schönheit in Kunst und Poesie als Befreiung aus unerträglichem Druck des Existenzkampfes deutete, ist vielleicht das eindrucksvollste Ergebnis dieser seiner Sehweise. Für die eigene Zeit, die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, schien ihm der Verlust bei weitem zu überwiegen. Die wachsende Macht des Verstandes untergrub, wie er glaubte, die schöpferischen Kräfte der Phantasie wie die moralischen Voraussetzungen echter Staatlichkeit.

In dieser Gesinnung las er während der achtziger Jahre Ernest Renans Abschlußband seiner Geschichte der Ursprünge des Christentums, in dem der Sieg der trinitarischen Rechtgläubigkeit als eine verhängnisvolle Entwicklung charakterisiert worden war, weil sich damals das Christentum von dem rationalen Theismus seiner jüdischen Ursprünge endgültig getrennt hatte. Ein „unitarisches“ Christentum, in der Einfachheit seiner Grundlehren ohne Metaphysik und Mystik, wie es im dritten Jahrhundert noch möglich gewesen war, hätte die Entstehung und Ausbreitung des Islam in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches überflüssig und damit unmöglich gemacht. „Welcher Fanatismus wäre damit verhindert worden.“ Die Theokratie der Offenbarung konnte niemals das freie Individuum schaffen, das sein Leben durch die Vernunft gestaltet⁵⁸. Von diesem Grundgedanken aus sieht Renan auch die Ent-

⁵⁵ Brief an v. Tschudi vom 1. 12. 1839, J. B. Briefe I, 130.

⁵⁶ Brief an J. Riggenbach vom 12. 12. 1838, J. B. Briefe I, 97.

⁵⁷ Die briefliche Ermahnung an einen melancholischen Schüler: „Aber von der Freiheit dieses neunzehnten Jahrhunderts profitieren wir doch gerne und verdanken ihm unsere objektive Betrachtung aller Dinge“ (Brief an A. Brenner vom 17. 10. 1855, Kaphahn, 221) spricht eine bleibende Überzeugung über die Voraussetzung seines Geschichtsbildes aus.

⁵⁸ Marc-Aurèle et la fin du monde antique, (1882) 588; 605; 631 f.

wicklung der mittelalterlichen Wirtschaft in unnatürliche Bahnen gedrängt. Die Feindseligkeit gegen den Reichtum macht Industrie für 1000 Jahre unmöglich. Nur der Jude darf Geld handhaben. Er wird gezwungen reich zu sein und aus demselben Grunde verurteilt⁵⁹. Burckhardt hat diese Stellungnahme des französischen Religionshistorikers in einem Einlegeblatt behandelt, als er eine aus den sechziger Jahren stammende Universitätsvorlesung „Über die Kultur des Mittelalters“ wieder vornahm. Es mag 1882 oder bei der nächsten Wiederholung 1884 gewesen sein⁶⁰. Die Polemik gegen Renan ist an der Stelle eingefügt, wo der Vortragende die Abwendung der Westgoten vom Arianismus berichtet, eine Veränderung, die zu einer wesentlichen Verschlechterung der Stellung des Judentums auf der Pyrenäenhalbinsel geführt hat. Burckhardt sieht in dem Arianertum der Westgoten eine späte Abart jener, dem Judentum nahen, Form des christlichen Glaubens, dessen Verdrängung Renan beklagt hatte. Burckhardt führt Beispiele an, um zu zeigen, daß die Juden im Frühmittelalter mit ihrer Sympathie auf der arianischen Seite gegen den Katholizismus gestanden haben. Gegen die Ansicht des liberalen Franzosen, daß die Wirtschaftsentwicklung des Mittelalters durch den Sieg der christlichen Orthodoxie unterbunden worden sei, setzt er sein Urteil: „Hätte sich dagegen der Arianismus behauptet, so wären die Juden schon in ein oder zwei Jahrhunderten die Herren des gesamten Besitzes geworden und hätten schon damals Germanen und Romanen für sich arbeiten lassen. Es hätte gar kein Mittelalter gegeben.“ Die Unterdrückung des Judentums durch die orthodoxe Kirche in periodischen, mit der Absicht der Vernichtung unternommenen Verfolgungen, wie er sie im Anfang des Zusatzes definiert, gehört also im Geschichtsbild des späten Burckhardt zu den Bedingungen, durch welche die Grundlegung der europäischen Kultur vor vorzeitiger Kommerzialisierung geschützt worden ist.

Das bedeutet eine ausgesprochene Revision der eigenen Ansicht, wie er sie in den Abendvorträgen von 1850 vertreten hatte. Dort hatte er betrachtet, was geschehen wäre, wenn die Duldsamkeit des Frühmittelalters, die den Juden ein friedliches Dasein gewährleistete, gedauert hätte. Die erhebliche Bedeutung, welche dieser andere Kurs für die gesamte Entwicklung gehabt hätte, betonte er auch damals: „Hätten die Juden so fortleben können wie unter den Karolingern oder den spanischen Kalifen, wir hätten eine andere Weltgeschichte. Ganz Europa enthielte lauter halbierte Völker – denn auch die Juden hatten damals Ackerbau.“ Diese Reflexion von 1850 schließt mit den beinahe resignierenden Worten: „Es sollte nicht sein.“⁶¹

Man hat gelegentlich diese Einstellung des alten Burckhardt als ein Ergebnis der Zeitkritik in den Schriften von Constantin Frantz angesehen, dessen An-

⁵⁹ S. 588.

⁶⁰ J. B. A. 207, 130, Bl. 18. Diese Polemik ist abgedruckt in Bd. VII der Gesamtausgabe (1929), S. 253 f.; 264. Zur Chronologie dieser Vorlesung siehe *Kaegi*, III, 325.

⁶¹ J. B. A. 207, 172, Bl. 28 d.

schauungen er in einem Brief mit Zustimmung zitiert⁶². Aber solcher Einfluß geht schwerlich über Anregung zum Argumentieren hinaus: die Substanz von Burckhardts Haltung kam aus der ihm ganz eigentümlichen Sorge um das, was für ihn das große Problem seiner Gegenwart war. Er brachte die Rückkehr der Juden in die europäische Gesellschaft, von der sie das späte Mittelalter ausgeschlossen hatte, mit jener Wandlung zusammen, durch die er die Kontinuität der Kultur, den Zusammenhang mit „Alteuropa“⁶³, gefährdet sah. Der Aufstieg des Judentums war für ihn mit der Herrschaft kommerzieller Werte, der Industrialisierung, dem Zeitalter der organisierten Massen in einem Sinnzusammenhang verbunden. Der jüdische Journalist ward ihm zum Verkünder des Zeitalters, das mit 1789 begonnen hat und in seinem unheimlichen Bewegungsdrang die Wiedererrichtung einer stabilen Ordnung unmöglich macht; der jüdische Jurist ist der immer bereite Sachwalter jedes geschäftlichen Interesses. Die berühmten Briefstellen, in denen das Ende der Epoche des liberalen Optimismus durch eine kulturfremde Militärdiktatur vorausgesagt wird, sprechen auch von dem voraussichtlichen Schicksal des Judentums. Es wird, so heißt es in der Form der Warnung, seine weithin sichtbare Stellung im Zeitalter des ruchlosen Optimismus mit der Wiederentziehung seiner bürgerlichen Rechte bezahlen müssen⁶⁴.

IV

Das Zeitalter, gegen dessen Kommen Jacob Burckhardt sich im innersten Herzen gewehrt hat, ist nun unser eigenes geworden, in dem wir, anders als er in seinen Tagen, alle miteinander unser Leben einzurichten haben. Diese grundlegende Wandlung, das Ergebnis der sechs Jahrzehnte seit Burckhardts Tod, und das Ende des deutschen Judentums, geben uns vielleicht den Abstand, um Burckhardts Beurteilung der Stellung des Judentums auf ihren

⁶² Brief an v. Preen vom 17. 5. 1872. *Kaphahn*, 345. (Der Karlsruher Stadtdirektor war bekanntlich für den späteren Burckhardt der wichtigste Korrespondent über politische Fragen.) Es handelt sich dabei um Frantz' Kritik des „nationalliberalen“ und zentralisierten Bismarckreiches, die er damals in dem Buch, „Das neue Deutschland“ (1871) vorgelegt hatte. 1874 erschien seine Schrift „Der Nationalliberalismus und die Judenherrschaft“, die den Gegensatz zwischen Judentum und allem historisch Gewachsenen zum Gegenstand hat. – In der Schrift „Deutschland und der Föderalismus“ steht eine Charakteristik Stahls als jüdischem Denker, die bei aller Gewalttätigkeit auch heute nicht ohne Interesse ist (S. 196 des Neudrucks von 1921).

⁶³ Das Stichwort, das die Werte zusammenfaßt, die B. gegen die Bewegungen seiner Zeit festhalten will, ist anscheinend als Ausdruck seiner Reaktion gegen die Vorboten der Revolution von 48 von ihm aufgenommen und dann festgehalten worden. Brief an H. Schauenburg vom 5. 3. 1846. J. B. Briefe II, 210, dazu die Anmerkung des Herausgebers S. 313.

⁶⁴ Brief an v. Preen vom 2. 1. 1880. *Kaphahn*, 428 f.; ähnliche Äußerungen: *Kaphahn*, 351 u. 456 vom 3. 10. 1872 u. vom 23. 12. 1882, beide an v. Preen.

Wahrheitsgehalt hin zu befragen. Wir müssen dabei, und das gilt besonders von seinen emotionellen Äußerungen über die *homines novi*, nicht vergessen, daß er bei aller Treffsicherheit in der Zeichnung einer künftigen Gewaltherrschaft, doch bei weitem die wirklichen Schrecken der Katastrophen des zwanzigsten Jahrhunderts nicht geahnt hat. Und alles, was wir von ihm wissen, schließt die Möglichkeit aus, daß er die Illusionen jener Leute mit irgendwelcher Sympathie begleitet hätte, welche die Größe ihrer Nation mit „zeitweiliger“ Barbarei zu erkaufen bereit waren. Wenn seine einzelnen Äußerungen über die Judenheit Gelegenheitsurteile mehr oder weniger vertraulichen Meinungsaustausches blieben, so stand doch dahinter eine sehr bestimmte Anschauung von der geschichtlichen Stellung des Judentums als des ewigen Außenseiters der abendländischen Entwicklung. Und gerade hier scheint ein fruchtbarer Ansatz für die jüdische Forschung zu liegen, die nach dem Wesen der eigenen Geschichte fragt, eine Möglichkeit, der Wahrheit näher zu kommen, als es mit den Begriffen des Emanzipationszeitalters möglich war. Die endlose Dauer des jüdischen Mittelalters und seine fortwirkende Bedeutung müssen sich dem Verständnis entziehen, solange man von einer an sich bestehenden Harmonie des monotheistischen Glaubens ausgeht, die durch Wellen des religiösen Fanatismus immer wieder überdeckt und unwirksam geworden ist. Zwischen dem Jacob Burckhardt der Basler Vorträge von 1850 und Franz Rosenzweig, der von gänzlich anderen Voraussetzungen und Fragestellungen zu der Deutung des Judentums als einer Gemeinschaft außerhalb der Welt und der Geschichte kam, besteht eine eigentümliche Übereinstimmung⁶⁵.

Aber wie steht es mit jener Abwandlung des Bildes, in Burckhardts Spätzeit, als der in die Gesellschaft zurückkehrende Außenseiter von ihm zugleich als wirksame Ursache und als deutliches Symbol des kommenden Zeitalters der Masse und des Traditionsabbruches angesehen wurde? Vielleicht ist auch auf diese, offensichtlich schwierigere Frage eine Antwort möglich, wenn wir daran denken, welche Art Leistungen aus der Synthese von Judentum und Europa, wie sie im neunzehnten Jahrhundert möglich wurde, zu *universaler* Bedeutung gekommen sind. Daß Marx, Freud und Einstein in dieser historischen Rolle keine Wettbewerber in unserem Lager haben, die mit vergleichbarer Stärke in anderer Richtung wirksam waren, scheint unbestreitbar zu sein. Die drei Namen bezeichnen gewiß in keiner Weise verschiedene Seiten *eines in sich einheitlichen Weltbildes*, wie unsere Fragestellung überhaupt eine Beschränkung auf das ausschließt, was sie als Schulhäupter und Gründer einer bestimmten Art des Denkens und Handelns bedeuten. Der Einfluß des Pro-

⁶⁵ Die wichtigste Stelle in dem großen Brief an Rudolf Ehrenberg vom 31. 10. 1913, in dem er seine eigene Rückkehr zum Judentum erklärt. F. R. Briefe (1935), S. 72; 74. R. gibt hier seine Erklärung der „Weltverneinung“ der Synagoge. Das gleiche Motiv vom „Nichtmitdeichen“, der „Uneigenheit“ im Briefwechsel mit Rosenstock (7. 11. 1916) ebendort S. 690. Von dieser Voraussetzung aus hat Rosenzweig die Idee entwickelt, daß das Judentum der Macht der Zeit in der Geschichte entzogen ist: „Geist und Epochen der jüdischen Geschichte“, Kleine Schriften (1937) S. 12–25.

gramms einer Philosophie, die die Welt erkennt, um sie zu ändern, ist nicht geringer bei den Gegnern des Marxismus als bei seinen Folgern – sie entspricht gewissen Problemen der industriellen Gesellschaft und Möglichkeiten der politischen Gestaltung – und von der neuen Psychologie des Unbewußten gilt Ähnliches, während die mathematische Analyse der Natur, ein Feld, auf dem der Anteil jüdischer Mitarbeiter zahlenmäßig überdurchschnittlich groß und charakteristisch ist, wie auch das verwandte Feld medizinischer Forschung von dieser Art der Parteilung unberührt bleibt. Aber eins ist diesen drei Gebieten des Denkens und Handelns bei aller Verschiedenheit gemeinsam: Die Kräfte, die von ihnen ausgehen, haben wesentlich dazu beigetragen, daß die Älteren unter den Lebenden die gegenwärtige Welt als eine neue Epoche empfinden im Gegensatz zu der Zeit, in der sie geboren wurden und aufwuchsen. Es ist genau diese Situation, die Burckhardts Sorge um die gefährdete Kontinuität zwischen Gegenwart und Alteuropa und damit seiner ganzen Geschichtsbetrachtung ihre Aktualität gibt. Und wir können kaum zweifeln, daß wir damit die Wurzel von Burckhardts Antagonismus gegen das Judentum erfassen.

Aber gegen diese seine Beurteilung scheint es ein *argumentum ad hominem* zu geben, das sozusagen die andere Seite unseres Themas darstellt. In der jüdischen Gesellschaft, wie sie sich in der deutschsprachigen Welt seit 1800 langsam ausgebildet hat, gab es eine unverhältnismäßig breite Schicht von Menschen, für die die Aufrechterhaltung der Verbindung mit den klassischen Werten europäischer Kunst und Literatur zum Lebensplan gehörte. Viele Juden dieser Art fanden den Weg zu den Büchern und Briefen Jacob Burckhardts, weil für sie das Alteuropa seiner historischen Sicht den Weg aus der herkömmlichen Enge in eine geistige Weite eröffnete, die jenseits der sozialen und politischen Schwierigkeiten, die ihr eigenes Dasein beschatteten, zu liegen schien, und in der sie sich darum mit gutem Gewissen zu Hause fühlen durften. Der Basler Historiker, der die Wichtigkeit des *mittelmeerischen* Erbes so eindrucksvoll vertrat, gehörte offensichtlich nicht zu den unbedingten Bekennern des Glaubens an politische und militärische Macht als den Kern der Geschichte, der für einen Juden der Emanzipationszeit nicht ohne innere Gewaltbarkeit annehmbar war.

Eine verwandte Möglichkeit der Grenzüberschreitung aus einer durch politische und gesellschaftliche Bedingungen festgelegten Situation hat seit der Jahrhundertwende der Stefan George Kreis geboten. Es mag für das Verständnis Burckhardts sowohl als für die historische Beurteilung des jüdischen Daseins in der deutschen Welt förderlich sein, in Kürze beide Erscheinungen zu vergleichen. Es ist wahrscheinlich, daß die Zahl der jüdischen Intellektuellen, die sich zu des rheinischen Dichters „Staat“ rechneten, kleiner war, als die Gruppe derjenigen, die in dem Alteuropa des Baslers eine geistige Heimat fanden. Andererseits waren jene aktiver und darum für die Öffentlichkeit sichtbarer. Bekenntnis und Werbung waren ein wichtiges Lebenslement für

die Menschen, die sich um die „Blätter für die Kunst“ scharten. Der Glaube an eine bestimmte Lebensanschauung gab ihnen das Gefühl einer Verwurzelung im „geheimen Deutschland“, die in größere Tiefe reichte als die Alltagsdiskussion über die Beförderung zum Reserveoffizier oder die Abwehr antisemitischer Angriffe.

Von George aus gesehen, war ein wertvoller Beitrag der jüdischen Mitglieder seines Kreises ihre besondere Fähigkeit, das Erlebnis seines Dichterdaseins so auszusprechen, daß es auch für die Welt draußen verständlich und vielleicht überzeugend wurde. Wenn Gundolf Shakespeare und Goethe, wenn Kantorowicz den letzten Staufenkaiser Friedrich II. so darstellten, daß weite Kreise der deutschen Bildung aufhorchten, so war ihr intensives Bemühen um den Gegenstand untrennbar mit der Absicht verbunden, der Welt zu bezeugen, daß durch George eine neue Erkenntnis der Größe von Dichtern und Helden möglich geworden war.

Burckhardts unwirscher Individualismus schloß jeden Gedanken an eine Gruppenbildung, in der er selbst der Mittelpunkt gewesen wäre, aus. Seine rückhaltlose Zeitkritik sollte nur von den Freunden gelesen werden, an die er seine Briefe richtete, und der Gedanke an die Bildung einer Schule, die seine Forschungsrichtung weiter fortführen würde, lag ihm ganz fern. Wenn er wissenschaftliche Leistungen fand, die auf seinen Wegen weitergingen, erkannte er sie in ihrer sachlichen Richtigkeit mit Kühle und persönlichem Abstand an. Aby Warburg, für den dann Burckhardt der eigentliche Patron seiner dem lebendigen Fortwirken der Antike gewidmeten Lebensarbeit wurde, hatte ihm 1892 seine Doktordissertation über zwei Gemälde Botticellis, die „Geburt der Venus“ und den „Frühling“, gesandt. Burckhardt schickte ihm die Schrift nach offenbar sorgsamer Lektüre mit verbindlichem Dank zurück. Er habe an der Arbeit feststellen können, wie ungemein die Erforschung der Frührenaissance an „Vertiefung und Vielseitigkeit“ gewonnen habe. Als bleibende Leistung Warburgs rühmt er die Interpretation des „Frühlings“ und die Aufhellung der Florentiner Umwelt, in der Botticelli gelebt und gemalt habe. Neben einer Berichtigung von „Kleinigkeiten“ weist er den jungen Gelehrten als Thema zukünftiger Arbeit auf den Einfluß mystischer Theologie in anderen Gemälden des Meisters hin⁶⁶.

Ich weiß nicht, ob der alte Professor, wenn junge Männer, wie A. Warburg oder C. Neumann⁶⁷, ihn als ihren Meister anerkannten, sich irgendwelche

⁶⁶ A. Warburg, Gesammelte Schriften I, 37; 93 f., 209; 308. G. Bing, Aby M. Warburg (1958) S. 17 f., 30 ff. Eine Photokopie von Burckhardts Brief: J. B. A. 208/70.

⁶⁷ C. Neumann, dessen Radikalismus geistigen Assimilantentums dann auch in Burckhardts Haltung keine Genüge fand, sondern sich schließlich im Gegensatz zu ihm zu Rembrandt als dem Repräsentanten des nordischen Christentums bekannte, hat diesen Prozeß mit einem hohen Grad von Bewußtheit durchlaufen. Vgl. seine Autobiographie in „Kunstwissenschaft in Selbstdarstellungen“ Bd. I (1925) S. 3–5; 7; 25. Er nahm in seinen gehaltvollen und einflußreichen Arbeiten über Burckhardt einen Bruch in der Entwicklung von dessen geschichtlichem Weltbild während seiner

Gedanken darüber gemacht hat, ob in dieser ihrer Haltung eine damals weniger als solche anerkannte und doch charakteristische Seite des deutschen Judentums sich ausdrückte. Jedenfalls sah und würdigte er die künstlerischen und literarischen Interessen seiner jüdischen Zeitgenossen *sachlich*, soweit er sie in seiner eigenen Lebensordnung unterbringen konnte. Georges Wissen, daß eine Elite jüdischer Jugend im Dienst seiner Idee wertvoll sein könnte, lag ihm schon deshalb fern, weil er für seine Sache keine Bewegung wollte. Aus diesen Gründen konnte um 1910, und vielleicht noch zu Beginn der Weimarer Zeit, ein unbeteiligter Beobachter der Meinung sein, daß sich die jüdischen Menschen in Georges Umwelt eine Stellung gewählt hätten, die mit ihrer Herkunft besser und fruchtbarer zusammenpaßte als die private Gesinnung der verstreuten Burckhardtleser. Georges jüdische Freunde und Folger hatten sich keineswegs über den Charakter und die Haltung ihres Meisters getäuscht. Aber der starke Voluntarismus hinter Georges Ideen der Menschenformung gab diesen eine Prägung, die unter den gegebenen Umständen eine von ihm unbeabsichtigte Verbindung mit jenen politischen Tendenzen herstellte, die den Juden seines Kreises den Boden abgrub, auf dem sie standen. Es lag in der Natur jener Einwirkung auf eine zu erzielende Öffentlichkeit, die George wollte, daß sie sich schließlich der Kontrolle durch die Bewegung, von der sie ausgegangen war, entziehen mußte. Die Konflikte innerhalb der deutschen Gesellschaft nach der Katastrophe des ersten Weltkrieges haben die Planung einer neutralen Zone geistiger Erziehung jenseits der Politik, in der das jüdische Problem keine Bedeutung gehabt hätte, utopisch gemacht. Burckhardts Kritik an Demokratie und Massenzivilisation stand in gar keinem Widerspruch zu der Richtung der „Blätter für die Kunst“; aber seine Scheu vor dem öffentlichen Aussprechen und Werben zeigt doch wohl ein tieferes Verständnis für die Gegenkräfte der Zeit, denen er kein Pfand geben wollte. Seine Gesten waren weniger einladend gewesen. Aber, weil er nur der Lehrer von Individuen sein wollte, und gar nichts für eine Gruppenbildung zu tun entschlossen war, blieb das Alteuropa seiner historischen Vision im Sturm bestehen, nicht nur für seine jüdischen Leser.

mittleren Lebensperiode an, einen Vorgang, den er aus antichristlichem Sentiment ableitete. Die Richtigkeit dieser Deutung wurde schon von *K. Löwith*, J. B., *Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936) S. 375 bestritten und ist durch die umfassende Darstellung dieser Lebensperiode in *Kaegis* drittem Bande endgültig widerlegt worden.

8. KAPITEL

DAS GESCHICHTSBILD DER BIBELKRITIK: JULIUS WELLHAUSEN

I

Julius Wellhausen (1844–1918) veröffentlichte im Jahre 1874 seine Schrift „Pharisäer und Sadducäer“; im Untertitel ist ihr Thema als eine „Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte“ bezeichnet. Es war sein erster Vorstoß auf diesem Gebiet der Historiographie und gab sich, in bescheidenem Format gedruckt, fast wie eine Gelegenheitschrift, verfaßt, um der Göttinger Theologenfakultät für die Verleihung des Dokortitels Dank zu sagen. Der junge Greifswalder Alttestamentler, der noch all seine Zeit und Kraft der Vorbereitung seiner Vorlesungen widmen mußte, entschuldigte sich, daß er der Fakultät seiner alma mater noch kein Ergebnis freier Studien auf dem eigenen Gebiet der Exegese überreichen konnte, sondern sich mit einer Studie begnügen mußte, die bei der Vorbereitung einer Vorlesung über jüdische Geschichte entstanden war.

Zwei Jahre später kam Ulrich v. Wilamowitz als klassischer Philologe nach Greifswald, und beide Männer empfanden bald, daß sie die Erforschung des hebräischen und des griechischen Altertums in verwandter Gesinnung betrieben. Als Wilamowitz im Herbst 1878 eine Tochter Mommsens heiratete, sandte er dem Schwiegervater Wellhausens Schrift über die Parteibildung im antiken Judentum und erhielt eine kurze aber gewichtige Bestätigung des großen Eindrucks, den er damit hervorgerufen hatte: „Der Fernstehende gewinnt den Einblick in einem Prozeß ohne Beispiel und als dessen Produkt das rätselhafte Judentum doch einigermaßen begreiflich wird.“¹ Diese Bemerkung war ein Jahr vor dem Erscheinen von Treitschkes Artikeln geschrieben, die Mommsen zu öffentlicher Teilnahme im Streit veranlaßten. Wir sehen nun, daß ihn die Stellung des jüdischen Volkes in der modernen Gesellschaft schon vorher in seinen Gedanken beschäftigt hatte. Wellhausens Arbeit ließ

¹ *Mommsen-Wilamowitz*, Briefwechsel 1872–1903. 1935, S. 57. Der Zettel hat kein Datum; der Herausgeber F. Hiller v. Gärtringen hat ihn im November 1878 eingereiht. – *Wilamowitz*, *Erinnerungen*. 1920, S. 188–191 behandelt seine Freundschaft mit Wellhausen.

wieder jene Verbindung von Altertumsstudium und Gegenwartsproblemen in ihm lebendig werden, die bei der Entstehung der ersten drei Bände seiner Römischen Geschichte nach dem Fehlschlag der deutschen Revolution von 1848 so fruchtbar gewesen war. Bei Erscheinen der Provinzialgeschichte in Band V berichtet Wilamowitz über Wellhausens starke und uneingeschränkte Befriedigung beim Lesen des Kapitels über Judäa und die Juden².

Für uns entsteht nun die Frage, inwiefern sich Wellhausens Darstellung der Zeit zwischen Abschluß der Bibel und der Entstehung des Christentums mit den Gegenwartsfragen der deutschen Gesellschaft im letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts berührt hat. Fragestellung und Argumente der Arbeit zeigen *keinerlei* Tendenz, das Thema im Zusammenhang mit Tagesfragen zu behandeln. Wellhausen wollte einfach zeigen, welche Kräfte und Ideen damals das Judentum geformt haben. Die Tatsache, daß es bis zum Jahr 70 noch Aufgaben *politischer* Selbsterhaltung für die von Jerusalem gelenkte Gemeinschaft in Palästina gegeben hat, ist für seine Untersuchung wesentlich. Seine Beurteilung der Quellen ist von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, und in der Darstellung erscheinen die Sadduzäer als die Partei der Anpassung an die tatsächlichen Gegebenheiten der Lage, während die Pharisäer die religiöse Richtung vertreten, welche die Zukunft des Volkes bestimmt hat.

Über die Stellung der für sein Thema so wesentlichen Frömmigkeit der Gesetzeserfüllung im Zusammenhang der älteren Religionsgeschichte des Volkes hat sich Wellhausen in einem bald nach Veröffentlichung des Buches geschriebenen Briefe ausgesprochen. Die Prophetie, führte er aus, reiche nicht für sich allein aus, das Judentum zu erklären. Der ihm im Ganzen nahestehende liberale Alttestamentler Bernhard Duhm hatte in seiner Theologie der Propheten diese große Bewegung seiner Meinung nach zu stark isoliert. Das Werden einer das Leben wirklich umfassenden Gesetzgebung beruht nach Wellhausen auf einer anderen, stärker im Volksleben verwurzelten Strömung³. Gewiß hatte Jeremia den alten Bund zwischen Gott und Volk, wie er unter den Königen im Tempel zu Jerusalem seinen Mittelpunkt gefunden hatte, durch eine neue Gemeinschaft der Gesinnung ersetzen wollen. Aber von dieser Idee, wie überhaupt von der vorexilischen Prophetie, erwuchs unmittelbar kein Plan zur Schaffung von Einrichtungen, durch welche die Wirklichkeit hätte umgeformt werden können. Selbst die Ausarbeitung eines Modells nach der Art des platonischen Staates lag den Propheten fern. Der Schwung und die Reinheit ihrer religiösen Verkündung beruhte auf diesem Abstandnehmen. Es war die Verbindung ihrer Imperative mit Opferdienst und Ritual, die dem Gefühl der breiten Masse entgegenkam, welche die Voraussetzung für den Fort-

² Briefwechsel S. 251, Brief vom 20. 1. 1885.

³ Brief an A. Dillmann vom 18. 12. 1876, gedruckt bei E. Barnikol, W.'s Briefe aus seiner Greifswalder Zeit, Wissensch. Zeitschr. d. Univ. Halle-Wittenberg, Bd. 6, 1956–1957, S. 705.

bestand des Glaubens im Exil und zur Wiederherstellung der Gemeinschaft in der Heimat darbot. Erst auf diese Weise konnte sich das Gefühl der Zusammengehörigkeit in sichtbarer Weise ausdrücken. Das war aber eine Lebensbedingung für das Dasein der Diaspora unter Heiden, wie sie seit dem Exil einen wichtigen Bestandteil der Gemeinschaft ausmachte. Wellhausen spricht von prophetischen Priestern, die von Ezechiel bis Esra diese Richtung gründeten. Sie haben mit ihrem Doppelerbe an prophetischem Pathos und ritueller Pedanterie die Vereinigung der Gegensätze im späteren Judentum vorgebildet⁴. Dieser Grundplan, die Verwirklichung der Heiligkeit in der ganzen Breite des Lebens, verlangte einen Stand der Schriftgelehrten, die als Kenner der Tradition die Anpassung an die im Alltag auftauchenden Fragen vollzogen. Auf diese Weise wurde die Vollkommenheit der Religion Sache des gelehrten Könnens. Die Pharisäer sind eine Partei, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, das Volksleben mit der Lebensform zu durchdringen, wie sie von den Schriftgelehrten ausgebildet wurde. Von Anfang an ist die *Ver schulung* der Religion auch ihre Sache gewesen. Damit war ihre Ernsthaftigkeit im Verlauf der Generationen der Verknöcherung ausgesetzt⁵. Die Sadduzäer, ihre Gegenspieler, waren noch in der Zeit Jesu die Repräsentanten der Jerusalemer Familien, aus denen sich die höheren Amtsträger des Tempeldienstes rekrutierten; sie beherrschten deshalb das Synhedrium. Sie waren von Haus aus konservative Verteidiger der von Esra geschaffenen Ordnung auf der Grundlage des Gesetzes. Aber in der Praxis ist für sie Herkunft und Familienzusammenhang wichtiger als das priesterliche Amt. Daher haben sie keine Sympathie für die schulmäßige Weiterbildung der Tradition, wie sie die pharisäische Sorge für das Volksleben notwendig machte⁶.

Wellhausen gibt seine eigene Deutung dieser Parteispaltung als eine kritische Weiterführung der Arbeiten Geigers, von dem er übernommen hat, was man in unserem Jahrhundert die soziologische Fragestellung nennen würde. Er sieht das Hauptverdienst seines rabbinischen Vorgängers in der Kritik der talmudischen Überlieferung als Geschichtsquelle, in dem Nachweis, daß hier eine von bestimmter Tendenz hervorgerufene Umformung vorliegt. Aber der protestantische Alttestamentler geht in dieser Richtung weit über Geiger hinaus, indem er den in der rabbinischen Literatur erwähnten Unterschieden in der Gesetzesauslegung der beiden Gruppen jede historische Bedeutung abspricht. Als beide Parteien vor dem Jüdischen Krieg noch in Wirklichkeit nebeneinander existierten, und die Sadduzäer ihren Charakter dadurch be-

⁴ Phar. u. Sad. S. 12–15. Die neuere jüdische Forschung sieht eine engere Verbindung zwischen den Pharisäern und dem Aufstand gegen Rom, siehe: G. Allon, *The Attitude of the Pharisees to the Roman Government and the House of Herod*, in *Scripta Hierosolymitana VII*, 1961, S. 53–78.

⁵ Phar. u. Sad. S. 19; 119.

⁶ S. 50–56; S. 120 am Ende einer Charakterisierung der Psalmen Salomonis als Ausdruck pharisäischer Stellungnahme.

kamen, daß sie die Macht ausübten, habe ihr Gegensatz nicht auf solchen Theorien beruht⁷.

Vor allem lehnte Wellhausen Geigers Beschreibung der Pharisäer als einer patriotischen Partei von Demokraten ab, die ihren priesterlichen Gegnern gegenüber den Fortschritt vertreten hätten. Wir haben früher gesehen, wie der Entwicklungsbegriff, den Geiger zur Vertretung seines theologischen Standpunktes brauchte, ihn zur Aufnahme dieser Termini der zeitgenössischen politischen Geschichtsschreibung veranlaßt hatte. Wellhausen gibt die Volks-tümllichkeit der Pharisäer in gewissen Krisenzeiten zu. Aber er vergleicht ihre Stellung mit derjenigen der Klostergeistlichen und ihrer Volksseelsorge im Hochmittelalter. Damit will er den tiefen Abstand bezeichnen, der die pharisäische Elite von den breiten Massen trennte, die damals notwendigerweise außerhalb allen gelehrten Betriebes bleiben mußten; damit war jede demokratische Gleichheitsidee im Leben des Judentums ausgeschlossen. Bei den Sadduzäern hielt Wellhausen die von Geiger als Wurzel der konservativen Haltung betonte priesterliche Funktion für sehr viel weniger wichtig als die Familienverbindungen⁸. Dieser Akzentverschiebung liegt eine gegensätzliche Bewertung der Quellen zugrunde. Das Neue Testament und Josephus gelten Wellhausen als die wichtigsten Zeugen für sein Thema; den Historiker des jüdischen Krieges hat er für diesen Zweck besonders durchgearbeitet, weil, wie er meinte, er von der modernen Theologie vernachlässigt worden sei⁹. Er betont, daß diese Schriftengruppen den Ereignissen und Zuständen, deren Schilderung es gilt, zeitlich beträchtlich näher stehen als die Mischna. Von Gfrörers Argument (s. oben Kap. 3, S. 106) hat Wellhausen keine Notiz genommen; er hat wahrscheinlich in dem ehemaligen Tübinger einen Konvertiten und ultramontanen Politiker gesehen, der nicht mitzählte. Geiger, so meint er, würde seine bleibenden Ergebnisse einfacher und darum überzeugender gewonnen haben, wenn er sie unmittelbar aus den griechischen Quellen abgeleitet hätte, anstatt den Weg über eine komplizierte Talmudkritik zu nehmen¹⁰. Die Fehlerquellen in den griechischen Texten, die Gegnerschaft des Neuen Testaments gegen die Pharisäer und die Neigung des Josephus, die verschiedenen Richtungen des jüdischen Volkslebens in das Gewand hellenischer Philosophenschulen zu kleiden, sind bekannt und können daher bis zu einem gewissen Grade ausgeglichen werden, besonders mit einer wirklichen Kenntnis der jüdischen Geschichte. In diesem Zusammenhang gibt Wellhausen eine genaue Rechenschaft über seine, wie er betont, eng begrenzte Kenntnis der rabbinischen Literatur, deren Bedeutung für sein Thema er gleichzeitig mit jenen quellenkritischen Erwägungen bestreitet. Darüber hin-

⁷ S. 121 ff.

⁸ S. 8; 20 f.; 120. Geigers Anschauungen sind von ihm zusammengefaßt in Sadducäer und Pharisäer, 1863, S. 25 ff., S. 2 der J. Z. W. L. Bd. II.

⁹ Wilamowitz, Erinnerungen, S. 188.

¹⁰ Wellhausen, Phar. u. Sad., S. 122.

aus bemerkt er, daß der Charakter des talmudischen Schrifttums als einer Sammlung von Material ohne durchgehenden Zusammenhang es gestatte, eine einzelne Stelle auf ihren Aussagewert für das Zeitalter Jesu zu prüfen ohne Kenntnis des Ganzen, aus dem sie herrührt¹¹. Es ist kaum möglich, diese Verzichtleistung eines Mannes, der die philologische Grundlage historischer Interpretation sein Leben lang als Gewissenspflicht betrachtet hat, wiederzugeben, ohne die Zusammenfassung hinzuzusetzen: Er will es nicht kennen, aber mißbilligen.

Dabei hat Wellhausen durch die Formulierung seiner quellenkritischen Bedenken gegen die breite Verwendung talmudischen Materials die Tür offen gelassen für die liberalere Auffassung, die sich in der theologischen Forschung der kommenden Generation noch zu seinen Lebzeiten durchgesetzt hat: Sein Einwand gegen die Benutzung der Mischna, daß sie in einer Welt niedergeschrieben wurde, in der das *politische* Leben der Gemeinschaft schon lange zerstört war, kann sich nur auf die Sadduzäer beziehen, deren Charakter er von diesem Hintergrund her abgeleitet hat. Für die Pharisäer, die er durchaus als die Partei der religiösen Gelehrsamkeit und der Schule bezeichnet, gilt offenbar sein Satz, daß auf diesen Gebieten wie auf dem Gebiete des Alltagslebens und seiner Bräuche das Jahr 70 keinen Bruch der Tradition bedeutet hat¹². Diese Abneigung Wellhausens, Wendepunkte der Geschichte von Sachgebieten aus zu begreifen, die mit ihnen nicht in unmittelbarer Verbindung stehen, wird uns in seinem Streit mit Eduard Meyer wieder begegnen, in dem Wellhausen die Eigenständigkeit des Judentums im Zeitalter Esras und des Perserreiches verteidigt hat.

Der quellenkritische Abschnitt seiner Pharisäerschrift ist als Polemik gegen den liberalen Heidelberger Theologen Hausrath gerichtet, dem wir schon als Jugendfreund und wohlwollenden Kritiker Treitschkes auf seinen späteren Wegen begegnet sind. Dieser hatte 1862 Geigers auf Analyse talmudischer Berichte gegründete Beiträge zur neutestamentlichen Zeitgeschichte als Durchbruch zu neuer und mehr objektiver Kenntnis der Periode in ausführlichen Besprechungen gebilligt¹³. Wellhausens öffentliche Entgegnung in seinem Buch bleibt in den Grenzen der Sache. Nur wenn er dem theologischen Kollegen, der zu Gunsten „unserer Rabbiner“ in Fragen der Bedeutung talmudischen Materials resignieren wollte, nachzuweisen versucht, daß diese Demut unnötig sei, schimmert einige Bosheit durch¹⁴.

Aus neuerdings veröffentlichten Briefen Wellhausens haben wir gelernt, daß bei dieser Polemik gegen Hausrath Motive mitschwingen, die über die dort erörterten historisch-philologischen Einzelfragen hinaus mit der Pro-

¹¹ Ebendort, S. 123.

¹² S. 126; 130.

¹³ Die Resultate der jüdischen Forschung über Pharisäer und Sadduzäer, Protestantische Kirchenzeitung IX, 1862, S. 967–978. Geiger, 1 c, S. 10–12, gibt einen Auszug des ihm Wesentlichen. Die Kirchenzeitung selbst habe ich nicht gesehen.

¹⁴ Wellhausen, S. 123.

blematik zusammenhängen, die seine eigene Bibelwissenschaft für seinen Glauben und für seine konservative Weltanschauung mit sich brachte. In diesen vertraulichen Äußerungen wird Hausrath zusammen mit dem Religionsphilosophen Pfeiderer und dem Neutestamentler H. Holtzmann nicht als Mitforscher gesehen, sondern als wesentlich journalistischer und auf seine persönliche Geltung bedachter Wortführer des Protestantenvereins und seines „lichtbringenden“ Liberalismus¹⁵. Dies Attribut erinnert an den Konflikt zwischen altem und neuem Glauben in der protestantischen Kirche Preußens unter Friedrich Wilhelm IV., der später im fünften Band von Treitschkes Geschichte eine kritische Erörterung gefunden hat.

Wellhausen war überzeugt, daß jene für den Protestantenverein in der Öffentlichkeit tätigen Theologen ihre Wissenschaft so handhabten, daß sie sich als Grundlage für eine liberale *Politik* in Kirche und Staat brauchen ließ. Er sah in Hausraths Anerkennung der modernen Rabbiner als Autoritäten für das kritische Verständnis der Evangelien den Ausdruck einer Tendenz, die er für utopisch hielt und deren wissenschaftlichen Antrieb er bezweifelte. Er drückte damals in starken Worten die Überzeugung aus, daß die „Koryphäen“ des Protestantenvereins durch ihre geschwinde Anwendung der Wissenschaft auf das Leben ihre eigene Gesinnung als Forscher verdarben und damit jede vielleicht bestehende Möglichkeit abschnitten, von der akademischen Lehre aus etwas für die Erneuerung der Kirche zu tun¹⁶. In diesem Zusammenhang sagt Wellhausen von sich selbst, daß er sich zwar für Fragen der Praxis interessiere, sich aber noch nicht eingehend damit beschäftigt habe.

Man sieht, diese Kritik an den „geistreichen“ Vertretern der liberalen Theologie beruht nach Wellhausens eigener Absicht auf einer fast asketischen Auffassung der Wissenschaft, die jede Verbindung mit populären Strömungen der öffentlichen Meinung scheuen soll. Dementsprechend hat es auch bei ihm keinen Umbruch gegeben, wie er in Treitschkes Entwicklung zwischen der Freude des Privatdozenten an David Friedrich Strauß und der frostigen Zurückhaltung der späteren Bände der Deutschen Geschichte gegenüber der historischen Theologie der Jahrhundertmitte sich vollzogen hatte. Wellhausen hat niemals in seiner Analyse der biblischen Texte beider Testamente eine Grenze anerkannt, die von der kirchlichen Tradition definiert wurde. Er hat auch noch in seinem späteren Leben historische Anschauungen, die ihm von großer religiöser Bedeutung waren, als unsicher in Frage gestellt, wenn ihn seine eigene Untersuchung der Quellen dazu zu zwingen schien. Der Wider-

¹⁵ Brief an Dillmann vom 7. 4. 1872 (W. war damals Privatdozent in Göttingen und seine Berufung nach Greifswald in der Schwebe) bei Barnikol l. c. S. 703.

¹⁶ An Dillmann, Brief vom 20. 4. 1876. l. c. S. 705. Der Zeitpunkt, in dem Hausrath seine Empfehlung von Geigers Werk brachte, ist in diesem Zusammenhang nicht unerheblich. 1862 bedeutet einen Höhepunkt für den Einfluß des Liberalismus im Bürgertum.

stand gegen seine Bibelkritik zog weite Kreise, auch in den angelsächsischen Ländern: William Robertson Smith, der ihm 1880 die Spalten der *Encyclopaedia Britannica* geöffnet hatte und in seinen eigenen Schriften unter seinem Einfluß stand, wurde von der Freien Schottischen Kirche einem Prozeß wegen theologischer Irrlehre unterworfen¹⁷. In seiner wissenschaftlichen Arbeit ist Wellhausen durch keine kirchlichen Zensuren von seinem Wege abgelenkt worden, aber der Widerspruch in seiner eigenen Lebensanschauung hat ihn 1882 veranlaßt, sein theologisches Ordinariat in Greifswald freiwillig aufzugeben. Er schreibt darüber an den preußischen Kultusminister, daß ihn sein Interesse an der wissenschaftlichen Erforschung der Bibel zum Theologen gemacht habe; erst allmählich sei es ihm aufgegangen, daß er als Professor die praktische Aufgabe habe, für den Kirchendienst vorzubereiten. Trotz aller Zurückhaltung seinerseits habe er in dieser Hinsicht seinen Hörern mehr geschadet als genützt¹⁸. Die Überlegung, daß sein Historismus von einer stärker theologisch gerichteten Betrachtung abgelöst werden müsse, wie es neuerdings auch von jüdischer Seite formuliert worden ist¹⁹, ist jedenfalls nicht erst durch einen geänderten Zeitgeist möglich geworden.

Nach dieser Betrachtung des religionspolitischen Hintergrundes in Wellhausens Kritik an Hausrath kehren wir noch einmal zu seiner eigenen Behandlung der jüdischen Parteigeschichte zurück. Wir haben noch zu betrachten, wie der junge Wellhausen das Verhältnis des pharisäischen Judentums zu der religiösen Haltung der Evangelien definiert hat. Den Antagonismus Jesu gegen seine jüdische Umwelt erklärt er als eine Reaktion auf die Verschulung der Frömmigkeit in gelehrter Pedanterie, wie sie durch die pharisäische Bewegung vorwärtsgetrieben wurde. Es ist das „jammervolle Joch des Intellektualismus“, gegen das sich das entstehende Christentum erhebt²⁰. Aber hinter diesem Gegensatz wird für die Pharisäer und die Evangelien die Gemeinsamkeit eines Weltbildes aufgewiesen, während mit der konventionellen Haltung der Sadduzäer kaum innere Berührungen bestanden. Das Evangelium hielt fest an der Beurteilung der Stellung des Frommen zur fremden Umwelt, wie sie der Pharisäismus ausgeprägt hatte. Zugrunde liegt das Wissen, daß die Wirklichkeit, in der die Herrschaft der Römer die der Seleuziden abgelöst

¹⁷ Ein Prospekt, der die Ausgabe 1964 der *Encyclopaedia Britannica* ankündigt, erwähnt dieses Ereignis in einer Reminiszenz an die neunte Ausgabe von 1875–1889 auf S. 1. Wellhausen berichtet den Tod von W. R. Smith und den von ihm veranlaßten Artikel der E. B. Bd. 13, 1880, in dem aus diesem erwachsenen Buche „*Israeilitische und Jüdische Geschichte*“, 1894, am Ende des Vorworts.

¹⁸ Gedruckt b. *A. Jepsen*, Festschrift zur 500. Jahresfeier d. Univ. Greifswald, S. 54.

¹⁹ *Herb. Hahn*, *Wellhausen's Interpretation of Israel's History, Essays on Jewish Life and Thought in Honour of S. W. Baron*. 1959, S. 299–308; die erwähnte Stelle: S. 306, cf. S. 299. – Die Festschrift als Ganzes mit ihrer vorwiegend soziologischen Fragestellung bietet kein konkretes Beweisstück für eine solche Wendung zur Theologie.

²⁰ *Phar. u. Sad.*, S. 17.

hat, nicht der unmittelbare Ausdruck des göttlichen Willens ist, der für den Pharisäer nur im Gesetz vorliegt. Was der Gehorsam der Juden gegenüber der Tora für die Umwelt bedeutet, ist keine Erwägung, die mit der Gesetzeserfüllung zu tun hat; das Reich Gottes liegt in der Zukunft, nicht in der Gegenwart. Das Handeln des Frommen hat keine Macht, das Reich Gottes in die Welt zu bringen. Nur Gott selbst kann beschließen, daß sein Königreich die Herrschaft der Heiden ablösen soll. Aber er kennt seine Getreuen, die der Gerechtigkeit dienen, und wird es vergelten. Das bedeutet, daß bei den Pharisäern, wie auch im Neuen Testament, die messianische Idee die eigentlich treibende Kraft hinter der Frömmigkeit ist. Das wahre Königreich wird das falsche ablösen. Wegen dieser Ausrichtung auf die Zukunft ist in beiden Bewegungen der Unsterblichkeitsglaube, der dem Individuum die Teilnahme verbürgt, wichtig; die Sadduzäer, die sich mit der Welt, wie sie besteht, abgefunden haben, brauchen diese Hoffnung nicht²¹.

Man kann sich vorstellen, daß ein Leser dieses Abschnittes, wie Mommsen, hier schnell eine Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart fand, zumal eine Fußnote bei Wellhausen darauf hinwies, daß seine Bemerkungen über Gesetzeserfüllung und Messianismus bei den Pharisäern „zum guten Teil von den Juden überhaupt“ gelte. Mommsen hatte einerseits Sympathien mit seinen jüdischen Mitbürgern, andererseits galten seine politischen Sorgen dem geistigen Zusammenwachsen des deutschen Volkes. Er wußte aus eigener Erfahrung, daß für die christliche Mehrheit das Fremdsein in der Welt der Gleichsetzung mit ihr gewichen war, und er persönlich begrüßte diese Säkularisierung. In Wellhausens Schilderung fand er offenbar eine Bestätigung seiner Empfindung, daß das Herz der Juden nicht der Welt angehöre, in der sich die deutsche Volkswendung nach der Reichsgründung zu vollziehen hatte. In dieser Weise gibt uns Mommsens Lektüre der Pharisäerschrift im Jahre 1878 den Hintergrund für seinen Rat von 1880, daß jeder Jude, den das Gewissen nicht hindere, den Christennamen annehmen solle.

II

Wellhausens eigentliche Absichten waren nicht auf solche *politische* Ausdeutungen gerichtet. Wir sahen, daß ihm die Auswirkung seiner Gelehrtenarbeit, die ihn zu einer intensiven Verbindung von Bibelforschung und geschichtlichem Denken führte, auf das öffentliche Leben fragwürdig war. Dabei handelte es sich für ihn bei solchen Überlegungen zunächst nur um die Kirche. Es ist nun nicht so, daß er die Mittelstellung zwischen Nähe und Abstand, welche historisches Verstehen zur Voraussetzung hat, als irreligiös empfand. Aber er war sich bewußt, daß die ihn beherrschende Absicht, die Schrift im Zusammenhang mit den Umständen zu verstehen, unter denen sie erwachsen

²¹ S. 21–26.

war, seinen Glauben beeinflußt hatte. Der Pfarrerssohn, bei dem seine Freunde die bäuerliche Umwelt noch lange zu spüren glaubten²², empfand die Haltung, die er sich erworben hatte, als etwas Individuelles, das ihn von der traditionellen Loyalität, auf der der Zusammenhang der Gemeinden beruhte, abtrennte. Aus diesen Gründen konnte er den Optimismus, mit dem am Ende des neunzehnten und zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts im Lager der liberalen protestantischen Theologie der Einklang von Theorie und Praxis verkündet wurde, nicht teilen.

Wie gestaltet sich nun das Verhältnis von Judentum und Christentum in dem Geschichtsbild, aus dem Wellhausens Interpretation der Bibel erwuchs? Die Beantwortung dieser Frage werden wir vor allem in dem Entwurf der „Israelitischen und Jüdischen Geschichte“ von 1894 suchen müssen. Die dort geschilderte Entwicklung hat ihren endgültigen Höhepunkt im Evangelium, dem das vorletzte Kapitel gewidmet ist. Die damit angedeutete Betrachtung des Ganzen entsprach der kirchlichen Tradition einer zweistufigen Heilsgeschichte, wie sie sich in den Bezeichnungen Altes und Neues Testament ausgedrückt hat. Das Buch von 1894 hat noch ein weiteres Kapitel über den Untergang des jüdischen Gemeinwesens. Aber das ist ein Epilog. Der Abschluß der Geschichte des jüdischen Volkes als einer schöpferischen Kraft im Geistesleben der Menschheit ist für Wellhausen im Evangelium erreicht. Was danach kommt, „die ausgedehnte jüdische Literatur des Mittelalters, kann nicht eigentlich als Produkt aus echter Wurzel betrachtet werden“.²³ Die Ausschließung des Judentums von der großen Geschichte des christlichen Zeitalters entspricht offensichtlich der kirchlichen Tradition. Für Wellhausen aber bedeutet sie doch noch etwas anderes als Gehorsam gegen traditionelle Doktrin oder Anpassung an eine theologische Konvention. In seiner Gedenkrede auf seinen Göttinger Lehrer Ewald hatte er diesem nachgerühmt, daß er nicht wie die Tübinger Schule mit ihrem vorherrschenden Interesse an der Dialektik der Dogmengeschichte die evangelische Überlieferung im Rückblick von der Kirchengeschichte aus gesehen habe. Durch diese Richtung der Betrachtungsweise wären Tod und Auferstehung Christi die eigentlich wesentlichen Ereignisse der biblischen Geschichte geworden, die das übrige in den Schatten drängten. Statt dessen hatte Ewald das *Leben* und die *Lehre* Jesu als Ziel gesehen, auf das die jüdische Geschichte gerichtet ist, weil hier in Wort und Tat Gesetz und Prophezen erfüllt sind²⁴. Trotz dieser Abgrenzung, die Wellhausen übernahm, hat

²² Wilamowitz, Lebenserinnerungen, S. 188. Ed. Schwarz, Julius Wellhausen, in Gesammelte Schriften I, 1938, S. 329 f. Dieser ausführliche Nachruf des durch seine kirchengeschichtlichen Studien ausgezeichneten Altphilologen (l.c. S. 326–361), eine Göttinger Akademierede von 1918, ist wohl das Beste, was über W.'s Werk und Person geschrieben worden ist.

²³ Isr. u. Jüd. Gesch., S. 342.

²⁴ Heinrich Ewald, S. A. aus d. Festschr. zum 150jährigen Bestehen d. Ges. d. Wissensch. in Göttingen, 1901, S. 72 f.; 76 f.

seine Arbeit eine von ihm nicht beabsichtigte Verbindung zum zeitgenössischen Judentum hergestellt.

Hermann Cohen, dessen Fakultätskollege Wellhausen als Professor der Semitistik in Marburg von 1885 bis zu seinem Weggang nach Göttingen 1892 gewesen ist, hat ihm und seiner Schule nachgerühmt, daß sie zuerst die historische Eigenart und Bedeutung des Prophetismus gesehen und die Bewegung als einen weltgeschichtlichen Durchbruch religiöser Erkenntnis dargestellt haben. Darum hat sich Cohen für seine eigene Interpretation des Judentums, die für die deutsch-jüdische Welt in ihren letzten Jahrzehnten eine erhebliche Bedeutung gehabt hat, Wellhausen gegenüber immer persönlich verpflichtet gefühlt²⁵. In dessen Rekonstruktion der biblischen Religionsgeschichte war die Einbeziehung Palästinas in den Bereich der assyrischen Eroberung der historische Anlaß für das Auftreten der Prophetie. In der damit zu Ende gehenden Epoche war für die Völker und Stadtkönigreiche dieser syrischen Welt die eigene politische Existenz und die ihrer Götter eins gewesen. Die Zerstörung der selbständigen politischen Gewalten, die die Voraussetzung der Entstehung eines Weltreiches war, bedeutete auch das Ende ihrer Götter. Allein die Propheten wuchsen hinaus über die drohende und die sich vollendende Katastrophe, indem sie den Gedanken faßten, daß ihr Gott als der Herr der Welt die furchtbare Macht der Eroberer als sein Werkzeug benutzte. Diese Idee setzt die andere voraus, daß Jahve in seinem eigensten Wesen noch etwas ganz anderes ist als der Garant der Existenz seines Volkes, den man durch Dienst in den Kultstätten mit den hergebrachten Opfern und zusätzlichen Leistungen in Notzeiten zufriedenstellen konnte. Der Glaube der Propheten gilt einem Weltregiment, das um jeden Preis die Verwirklichung der Gerechtigkeit will. Es gibt keine andere Möglichkeit, mit Gott in Frieden zu sein als seinem Willen in diesem Sinne zu begegnen. Der Inhalt dieser allgemeinen Forderung, wie er gleich zu Beginn durch Amos mit großer Klarheit ausgesprochen worden ist, betrifft das Gemeinschaftsleben und die Pflichten, die es dem Einzelnen auferlegt. Die rechte Ordnung bedeutet die Erfüllung des göttlichen Willens. In dieser Weise haben die Propheten die Grundlage für die Frömmigkeit des Gesetzes geschaffen; ihr Weg führt *nicht* unmittelbar zum *Evangelium*. Ihre Sinnggebung der Geschichte als eines Prozesses, in dem die Gerechtigkeit schließlich zum Siege geführt wird, ist kein wirklicher Trost für das Individuum. Auch die Propheten konnten die Tatsache nicht beseitigen, daß im Weltgeschehen nicht der gute Wille oder die moralische Haltung einer Persönlichkeit, sondern nur Taten und Unterlas-

²⁵ Das geschah vor einer breiten Öffentlichkeit in seiner eindrucksvollen Rede vor dem 5. Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt, Berlin 1910. Cohen, Jüd. Schriften I, 1924, S. 27; ebendort II, 463–468 die Gedenkworte auf Wellhausen. Ähnlich: aus dem Jahre 1913, l. c. II, S. 404–413. Worte der Abwehr gegen gehässige Bemerkungen fast aller Alttestamentler in der Einleitung zu Religion u. Sittlichkeit, 1907, l. c. III, 99. Wellhausens Name steht nicht unter der Einladung zu diesem Kongreß; in dieser Hinsicht war 1910 seine Haltung dieselbe wie 1872.

sungen zählen, daß Schwäche verhängnisvoller ist als Sünde und daß Sinnesänderung keine Wirkung hat. Für das Individuum bleibt Geschichte eine Tragödie, die keinen befriedigenden Ausgang haben kann.

Es ist charakteristisch für Wellhausen, daß er die Bedeutung der messianischen Weissagungen für die vorexilische Prophetie mit einigen Sätzen beiseite schiebt, obwohl er darin eine „Gottesgewißheit“ erkennt, die „hinreißend und höher als die Vernunft ist“. Wir sahen, daß er in seiner Darstellung des Pharisäismus die historische Bedeutung des Messianismus für den Ursprung des Christentums hoch angeschlagen hatte. Im Zusammenhang seiner Deutung der Prophetenreligion hebt er nur das Element der Illusion hervor, das diese Hoffnung auf eine Weltumkehr in die Geschichte des späteren Judentums gebracht hat²⁶. Man glaubt hier zu spüren, wie sich in Wellhausens Geist das Lutherische Erbe mit der Betonung des Realismus in der Geschichtsschreibung der Bismarckzeit verbunden hat. Cohens Erstaunen und Enttäuschung über Wellhausens Fremdheit der messianischen Idee gegenüber spricht einen Gegensatz von typischer Bedeutung aus²⁶.

Für Wellhausen bedeutet Jeremia einen wichtigen Wendepunkt in der Geschichte der religiösen Erfahrung auf dem Wege zu individueller Frömmigkeit. Dem Propheten, der das Ende der Königszeit erlebte, kam es zum Bewußtsein, daß die prophetische Predigt, die Rettung durch moralische Umkehr, gescheitert war. Das Leben des Volkes war im wesentlichen dasselbe geblieben, und die äußere Katastrophe war nicht abgewendet worden. Die Versöhnung des Volkes mit Jahve war nicht gelungen. Aber die Erfahrung dieses Mißerfolges wurde ihm eine Quelle neuer Erkenntnis, Gott wurde ihm zum Gesprächspartner, vor dem er sein Schicksal, das menschliche Unglück, das seine Berufung über ihn gebracht hatte, ausbreitete. So entsteht bei ihm die individuelle Religiosität, die die Frömmigkeit der Psalmen, die Idee von der Kraft Gottes, die in den Schwachen wirkt, möglich gemacht hat²⁷. Man sieht bei dieser Interpretation des Jeremia, wie Wellhausen die altkirchliche Lehre von der Erfüllung der Offenbarung des Alten Testaments im Geschehen und der Lehre des Neuen in eine Geschichte des Menschengesistes und seiner Erfahrungen umgeformt hat. Das Evangelium bleibt aber das Ziel der von ihm verfolgten Entwicklung.

Es entspricht dieser Sehweise, daß das Bild Jesu in Wellhausens Geschichte das eines Menschen ist wie das der Propheten, deren Werk er vollendet, indem er das geistige Erbe der Jahrhunderte zusammenfaßt. Aber Jesus hat das Wesentliche darin klarer dargestellt als irgendein Vorgänger, weil er die Kraft besaß, alles wegzulassen, was nicht ewig ist und den Menschen nicht mit Gott ver-

²⁶ Isr. u. Jüd. Gesch. S. 71. – *H. Cohen*, Jüd. Schr., II, 464: Hier engte seinen religiösen Blick die Selbstbeschränkung ein, welche die Genauigkeit seines wissenschaftlichen Denkens und Forschens allen welthistorischen Zukunftsplänen und daher auch aller Geschichtsphilosophie ihm auferlegte.

²⁷ Isr. u. Jüd. Gesch. S. 104–106.

bindet. Bei ihm, wie bei seinen pharisäischen Zeitgenossen, ist das Reich Gottes die große Hoffnung. Aber für ihn ist dessen Kommen nicht länger ein reines Wunder in der Hand Gottes, das menschliches Handeln höchstens verzögern kann. Jedes Individuum mit seinen Gedanken und seinem Tun kann dazu beitragen, das Reich herbeizuführen. In diesem Zusammenhang finden wir die Bemerkung, daß dem eigentlichen Judentum der Gedanke der moralischen Verantwortung vor Gott „ziemlich fern“ liege²⁸, eine Behauptung, die in ihrem handgreiflichen Widerspruch zur Liturgie des Versöhnungstages wohl nur durch den Zwang des Arguments, die Notwendigkeit der Folie zu erklären ist, gegen die die Verkündigung Jesu von der Freiheit der Kinder Gottes gestellt werden soll. Der Prediger des Evangeliums hat nach Wellhausen die *Kirche nicht gestiftet*; sie ist aus dem übermächtigen Eindruck seiner Persönlichkeit auf seine Folger erwachsen. Sie konnte nicht einfach und rein weiter überliefern, was er gelehrt hat. Ihre Grundlage ist die Lehre von Christus, und damit hat sie die Religion der Öffentlichkeit begründet, die neben dem Glauben des Individuums, den das Evangelium für sich betrachtet befriedigt, erhalten werden muß²⁹.

Durch diesen Abschluß seines Geschichtswerks ist Wellhausen der Tendenz der Leben-Jesu-Theologie, mit der seine liberalen Kollegen die praktischen Folgen ihres historischen Denkens zusammenfaßten, sehr nahe gekommen, obwohl er mit ihrer kirchenpolitischen Richtung keine Sympathie gehabt hat. Harnacks Vorlesungen „Das Wesen des Christentums“, die im Jahre 1900 das erste Mal im Druck erschienen und recht eigentlich die Programmschrift der Religion des Protestantenvereins geworden sind, stehen in der Art, wie Jesu historische Stellung gezeichnet ist, auf demselben Standpunkt, den Wellhausen sechs Jahre vorher genommen hatte³⁰. Aber der Alttestamentler war sich bewußt, daß sein Jesusbild nur gültig bleiben konnte, solange es der wissenschaftlichen Forschung entsprach, und diese Voraussetzung hat er für seine Person nicht geglaubt festhalten zu können. In Göttingen hat er sich zunächst aus philologischen Interessen an dem Einfluß des originalen Aramäisch auf die griechischen Texte des Neuen Testaments eingehend mit diesen beschäftigt. Die daraus sich ergebende kritische Analyse der Evangelien überzeugte ihn, daß sich für unsere Erkenntnis die Person und die Predigt Jesu nicht von der Verkündigung des göttlichen Heilands, die schon die werdende Kirche in die Geschichte

²⁸ S. 31 f.

²⁹ S. 320 f.

³⁰ Gegenüber dem jüdischen Interesse an Lehren, die den Evangelien mit den zeitgenössischen Rabbinen gemeinsam sind, zitiert Harnack Wellhausens Betonung der Wichtigkeit dessen, was die Predigt Jesu fortgelassen hat. *Wesen des Christentums*, 1908, S. 30 ff. – *Wellhausen*, *Isr. u. Jüd. Gesch.* S. 317, Anm. 1. Aber die Karikierung des pharisäischen Hintergrundes ist bei dem Berliner Kirchenhistoriker, der für seine Deutung des Christentums werben will, sehr viel weiter getrieben als in W.'s Geschichtsbild. Zur Frage Jesus und Pharisäer vgl. die ruhig abwägende Darstellung bei *Travers Herford*, *Das pharisäische Judentum*, deutsch v. Rosalie Perles, 1913, S. 92 bis 139: Die Pharisäer und Jesus.

ihres Gründers hineingetragen hat, scheiden lasse. Damit verlor eigentlich das Evangelienkapitel den Sinn, den es als Abschluß des Geschichtsbildes von 1894 gehabt hatte. Wellhausen ließ es in dem Buch, fügte aber die Anmerkung hinzu, daß er es nicht mehr vollständig für richtig halten könne. Ed. Schwartz, dem wir die Erklärung dieser resignierenden Nachschrift verdanken, bringt damit einen Absatz aus der Einleitung von Wellhausens Evangelienbuch von 1905 zusammen: hier wird die Idee des historischen Jesus als Vorbild und Quelle moderner Religiosität abgelehnt, weil solches Dogma nur durch Abstraktion von dem historisch Gegebenen möglich sei. Jesu wirkliches Leben gehörte seiner eigenen Zeit, und niemand würde wünschen, es in die Moderne zu übersetzen. „Ohne seinen Tod wäre es überhaupt nicht historisch geworden“. Die philologische Grundlage dieses Urteils, der Radikalismus seiner Evangelienkritik, ist umstritten geblieben; aber die strenge Gewissenhaftigkeit, mit der er die Folgerungen aus dem gezogen hat, was seine Wissenschaft ihn lehrte, auch wenn es gegen die Stimmen seines religiösen Gefühls ging, bleibt in jedem Fall eindrucksvoll und wesentlich für unsere Einschätzung seiner Stellung in der Geschichte unseres Problems³¹.

III

Diese Wandlung seines Urteils verkürzt in keiner Weise die Bedeutung von Wellhausens ursprünglicher Geschichtskonstruktion, die von Amos über Jeremia zu dem Prediger des Evangeliums hinübergeleitet und so den persönlichen Glauben des Historikers ausgedrückt hat. Die Geschichte Israels konnte deshalb ein wesentlicher Inhalt seines Lebens und Denkens sein, weil ihr Verlauf eine individuelle Beziehung zwischen Gott und Mensch möglich gemacht hat. Hier ist das Erbe Lutherischen Glaubens hinter seinem historischen Denken spürbar. Damit ist schon gesagt, daß ihm die andere Macht, die vor allem das Judentum geprägt hat, das Gesetz, ferner liegen mußte als Propheten und Psalmen. Hier wird für ihn der Glaube an einen Weltenherrscher in die Enge einer rituellen Disziplin gezogen. Zeremonien wurden die Grundlage eines Bundes, in dem der Gott aller Menschen eine Sonderbeziehung mit dem einen Volk eingegangen ist. Diese Formenwelt ist an sich leer; gerade darum sind in ihr auch jene Bestandteile „entgiftet“ worden, die, wie der Opferkult, aus dem Heidentum nahen Bereichen stammen. Dieser Ritus wird zum Träger der Frömmigkeit, weil in seiner genauen und alltäglichen Vollziehung jeden Au-

³¹ *Eduard Schwartz*, Wellhausen, Gesammelte Schriften I, 353, Das Zitat stammt aus dem Kapitel: Das Evangelium und Jesus von Nazareth, in Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1911, S. 102 f. Über die sachliche Richtigkeit von Wellhausens skeptischem Endergebnis äußerten zwei unbefangene Meister philologischer Methode ganz abweichende Meinungen. cf. *Schwartz*, S. 356 mit *Wilamowitz'* psychologischer Erklärung aus Krankheit und Pessimismus. *Erinnerungen*, S. 190.

genblick der Wille Gottes erfüllt wird. Der ethische Monotheismus ist mit der „Decke Mosis“ verhüllt, wie Wellhausen mit einem Ausdruck der altkirchlichen Polemik sagt, aber nicht verdrängt³².

Wellhausen macht es vollständig klar, daß die Ideen der vorexilischen Propheten in ihrer abstrakten Reinheit nicht die Kraft gehabt hätten, eine Gemeinschaft zusammenzuhalten und so durch sie fortzuleben. Das Gesetz hat die Organisation möglich gemacht, die das prophetische Erbe als Kern ihres Glaubens betrachtete und es, als die geschichtliche Stunde kam, in die Welt entlassen hat. Das Gesetz ist für Wellhausen eine positive Voraussetzung, ohne die das Christentum nicht existieren würde. Gerade weil im Augenblick der Zerstörung des Königreiches die Entwicklung des biblischen Glaubens zu einer Religion führte, die Sache der Individuen war, erwuchs die historische Notwendigkeit, durch das Gesetz eine Bindung an die Gemeinschaft herbeizuführen, um die Fortdauer der Idee zu sichern. Jeder Einzelne, der sein Alltagsleben durch das Gesetz regelte, machte sich in diesem Bestreben zum Juden. Auf dieser Erziehungstradition beruhte es, daß aus der Probe des Exils das Judentum hervorging, und die Diaspora ihre Eigenart in einer fremden und übermächtigen Umwelt aufrechterhalten konnte³³. Darüber hinaus sieht Wellhausen in dem vergeistigten Gottesdienst, wie er in den mittleren Büchern des Pentateuchs beschrieben ist, den Mittelpunkt einer Gemeinde, in der schon das Wesen der christlichen Kirche vorgebildet ist. Das Wesen der Institution geht somit auf jüdisches Denken zurück. Damit ist die typologische Zuordnung, das Offenbarungsgeheimnis der Patristik und der mittelalterlichen Lehrer in den Zusammenhang der Geschichte aufgenommen. Allerdings drückt sich in dieser Feststellung auch ein Erbe der Aufklärung aus; der bekennende Christ darf eine gewisse Zurückhaltung gegenüber der Kirche fühlen und äußern.

Wellhausens Stellungnahme zum jüdischen Gesetz, in der Abstand und historische Würdigung zusammenkommen, spricht sich besonders klar in der Charakteristik Ezechiels aus, den er, wie wir sahen, schon in der Frühschrift als einen prophetischen Priester beschrieben hatte. Im Gegensatz zu dem stärksten Pathos seiner vorexilischen Vorgänger sind die Sünden, von denen Ezechiel meistens spricht, gegen die Heiligkeit Jahves und seine Anbetungsorte gerichtet; während das, was Menschen in ihrem Verhalten zueinander sich zufügen, bei ihm weniger hervortritt. Andererseits hat er die Folgerung aus einer individualistisch gewordenen Frömmigkeit gezogen, indem er dem Menschen die Verantwortung für sein Verhältnis zu Gott als moralische Verpflichtung

³² Isr. u. Jüd. Gesch., S. 144 f.

³³ *Wellhausen*, Skizzen u. Vorarbeiten I, Berlin 1884, § 11, S. 87; Isr. u. Jüd. Gesch., S. 106 f., vgl. die Kritik an Duhms Theologie der Propheten in seinem Brief an Dillmann vom 18. 12. 1875 bei *Barnikol*, S. 705; *B.* druckt dazu in einer Anmerkung Auszüge aus *W.*'s Kritik an Duhm in *Jahrbücher der Theologie* XI, S. 157 ab: „D. hat die Bedeutung der Propheten gewaltig überschätzt. Neben ihnen und vor ihnen bestanden die Priester, und sie waren nie bloße Opferer, sondern von jeher Weiser, zu nächst des Rechtes und dann des Rechten.“

tung auferlegte. Ihm als Seelsorger wurde diese Belastung ein Trostgrund: Der Einzelne steht nicht mehr unter der zwingenden Verschuldung des ganzen Volkes, sondern er hat die Freiheit, sich durch Bekehrung von dem Verhängnis zu retten. Im Ganzen sieht Wellhausen die Bedeutung Ezechiels in der Tatsache, daß er schon im Exil plante, was dann unter der Perserherrschaft verwirklicht wurde, die Organisation des Judentums unter dem Gesetz. Ezechiels Denken stimmte mit dem überein, was die Zeitumstände erforderten³⁴.

Diesem ernsthaften Bemühen um eine Würdigung der Bedeutung des Gesetzes in der biblischen und nachbiblischen Periode steht die zeitliche Abgrenzung seiner Studien gegenüber, die Wellhausen in der Pharisäerschrift vornahm und immer innegehalten hat. Er hat niemals die Literatur des Judentums über die Zeit der Anfänge des Christentums hinaus als seine Aufgabe angesehen. Das Schlußwort seiner Israelitischen und Jüdischen Geschichte, das diesem Schrifttum des mittelalterlichen Judentums den „Ursprung aus echter Wurzel“ abspricht, ist in dieser Hinsicht klar und eindeutig. Damit war der Synagoge das Recht versagt, als lebende Fortsetzung des biblischen Glaubens zu gelten. Für Hermann Cohen, der sich in der Deutung des Prophetismus, die so entscheidend für die theologischen Interessen seiner späteren Jahrzehnte geworden war, als Schüler Wellhausens bekannte, lag hier ein ernstes Problem.

Als Wellhausen im Januar 1918 starb, schrieb Cohen in den letzten Monaten seines eigenen Lebens warme Worte des Gedenkens in die Monatshefte, die er für philosophische Behandlung der Zeitprobleme als ein zugleich deutsches und jüdisches Forum gegründet hatte. Das Ganze ist ein Denkmal der Freundschaft, aber wie ein Schatten erhebt sich die Frage, warum der große Bibelforscher das Fortleben der Religion des Judentums durch die Jahrhunderte des Mittelalters und der modernen Zeit aus seinem Studienkreis ausgeschlossen habe. Cohen erinnert daran, daß sich Wellhausen statt dessen mit der Literatur und Geschichte der Araber beschäftigt habe, deren Poesie er selbst als „Kamel-poesie“ belächeln mußte. Die Weiterentwicklung der von der Bibel geformten Überlieferung habe so wenig sein Interesse erregt, daß er nicht einmal die Sprache der Mischna studierte. Cohens Erklärung für diese Lücke in Wellhausens Sympathie geht in zwei Richtungen. Einmal glaubte er in ihm einen Mann zu sehen, der seine große Bedeutung als *philologischer* Arbeiter auf dem Feld der Altertumswissenschaft gehabt habe, wo er für jede Einzelheit der Literatur oder sogar des Wirtschaftsrechts ein verständnisvolles Interesse gezeigt habe. An der durch Jahrtausende reichenden Kontinuität des Judentums konnte er vorbeigehen, weil sein Temperament ihn nicht zum *Historiker* gemacht hatte. Die andere Schranke war seine unphilosophische Gemütsart, die ihn daran gehindert hat, Reflexionen über den Geschichtsverlauf ernst zu nehmen. Er hatte daher keinen Sinn für die aktuelle Bedeutung der messianischen Idee, die die philosophische Ethik durch den Glauben

³⁴ Isr. u. Jüd. Gesch., S. 109–113.

an ihre Verwirklichung ergänzt. Wellhausens einfacher und starker Gottesglauben brauchte keine Geschichtsphilosophie; diese Sorge überließ er der Vorsehung. Darum hat er den Geist nicht verstehen können, der das Fortleben des Judentums ermöglicht hat. Er sah darin nur den Zwang des Gesetzes als Ursache³⁵.

Seine Ablehnung philosophischer und theologischer Spekulation hat Wellhausen sehr deutlich ausgesprochen. 1906 hat er in einem Brief aus Göttingen dem Marburger Orientalisten Ferdinand Justi geschrieben, daß seine eigene Geistesart von der Cohens sehr verschieden sei. Er selbst habe keinen Respekt für die „humanistische Philosophie“, weil sie nur in Begriffe bringe, was ihr aus den Erfahrungen des Völkerlebens zugetragen wird³⁶. Diese Haltung hat Cohen sicher aus vielen Gesprächen gekannt. Ganz anders liegt es mit seiner Annahme, daß Wellhausen kein Historiker gewesen sei. Cohen ist sich nie bewußt gewesen, wie weit seine eigene Methode der „Idealisierung“, durch die er die komplexe Wirklichkeit des Judentums in seiner Ethik verwandte Begriffe faßte, von allem geschichtlichen Denken entfernt war. Je älter er wurde, um so stärker wurde in ihm das Gefühl für die *Einheit*, in der die Idee auch die peripherischen Bereiche jüdischen Lebens, die er früher einmal aufzugeben bereit gewesen war, umfaßte. Er war Wellhausen dankbar, daß seine Interpretation der Prophetenlehre ihm die klassische Darstellung dieses Kerns lebendig gemacht hatte. Man hat andererseits heute beim Lesen von Wellhausens Amos-Kapitel die Empfindung, daß in seiner Interpretation der Neukantianismus seine Spuren gelassen hat. Aber es lag Cohen fern, nun zu fragen, welcher Prozeß zu der starken Abwandlung geführt hat, in welcher der Montheismus der Propheten bei den Rabbinen der Mischnazeit oder auch bei Maimonides erscheint. Das Interesse des Historikers für die Unterschiede der Epochen in ihrer Eigenart, die er erklären, aber keineswegs aufheben will, fehlte Cohen. Das lag einmal an der Art seines Philosophierens, die auf die *Einheit* der Wahrheit drängte, auch wenn sie die *Geschichte* der Systeme darstellen wollte. Cohens anregendes Paradoxon, daß Plato von Kant aus verstanden werden müsse, war nicht durch Reflexionen über die Unterschiede zwischen dem nachperikleischen Attika und dem friderizianischen Königsberg belastet. In Cohens Interpretation des Judentums ist vielleicht noch eine tiefere Bewußtseinschicht erkennbar: Der altjüdische Glaube, daß die sinaitische Offenbarung die Wahrheit als Ganzes gebracht hat, das immer weitere Erklärung fordert, aber keine das Wesen wandelnde Entwicklung, war nicht unbedingt an die Bejahung des Buchstabens der Tora gebunden. Cohens Ver-

³⁵ Cohen, Jüd. Schr. II, S. 466; 464 f. Bruno Strauß gibt in der Anm. S. 483 den ursprünglichen Erscheinungsort: Neue Jüdische Monatshefte, 1918, S. 178–181. (Die Zeitschrift war von Cohen als Gegengewicht gegen die jüdisch-nationale Richtung von Martin Bubers „Der Jude“ gegründet worden.)

³⁶ Isr. u. Jüd. Gesch., S. 17; der Brief ist abgedruckt bei A. Jepsen nach F. Boschwitz, Wellhausen, Motive und Maßstäbe seiner Geschichtsschreibung, 1938, S. 48.

kennung der historischen Denkform als der Kraft in Wellhausens Werk kann von hier aus verstanden werden. Für diesen ist es immer die *Zweiheit* der Kräfte gewesen, die dem Judentum Leben und Dauer gegeben hatten; der Prozeß, in dem Prophetie und Gesetzesreligion zusammenhingen, war der Gegenstand seines wissenschaftlichen Interesses. Dieser geschichtliche Ablauf war für ihn mit dem Erscheinen des im Evangelium gepredigten Glaubens abgeschlossen. Darin lag doch nicht nur das subjektive Urteil seiner Religiosität, für die damit der Punkt erreicht war, dem das Vorhergehende sinnvoll zugeordnet werden konnte. Es war vor allem der Historiker in ihm, der empfand, daß mit dem Jahre 70 sich das Verhältnis des Judentums zum Geschehen in der Welt geändert hat. Es bleibt dessen Kraftfeld benachbart. Aber der eigentliche Lebensraum, den die Rabbinen des Talmud ausgestalteten, wurde ein Kosmos für sich und blieb es für lange Jahrhunderte. Wellhausens Urteil über diese Zeit, „kein Produkt aus echter Wurzel“, zielt bei der absoluten Gegensätzlichkeit des Gefühlstons auf denselben Sachverhalt wie Rosenzweigs Überlegung über den Geist des Judentums, der keine Epochen und damit keine Geschichte duldet³⁷.

Von hier aus wird es verständlich, warum Wellhausen, der nie versuchte, Gehalt und Sprache der Mischna zu untersuchen, sich in eindringenden Arbeiten dem frühen Islam und seiner Staatenbildung zuwandte, als seine Lehrtätigkeit in Halle und Marburg den äußeren Anlaß dazu bot³⁸. Wüste und Bauernland, Primitivität und alte Zivilisation hatten zusammengewirkt, um die Welt der Omaidaden aufzubauen. Es war ein Prozeß, bei aller Verschiedenheit der Ergebnisse, demjenigen formverwandt, der den Gegensatz der israelitischen Könige und Propheten geschaffen hatte. Die Aussicht, eine klassische Literatur aus ihren Ursprüngen im Leben zu verstehen, war für Wellhausen ein Hauptmotiv, das seine arabischen und seine biblischen Studien verband. Sicherlich steht hinter dem Schlußurteil seiner Jüdischen Geschichte die alte kirchliche Geschichtsformel, die seit Spinozas Tagen im modernen Denken in abgewandelter Form wirksam gewesen ist. Aber für Wellhausen wurde sie erst sinnvoll durch die Tatsache, daß das spätere Judentum jene unmittelbare Verbindung der weltlichen Wirklichkeit mit dem Glauben, die in der israelitischen und islamischen Frühgeschichte sein eigentliches Thema war, hat aufgeben müssen.

³⁷ Geist und Epochen der jüd. Geschichte, Kleinere Schriften, 1937, S. 12–25.

³⁸ C. Becker, J. Wellhausen. Der Islam Bd. IX, S. 95 f. Seine Freude an der Darstellung einfacher gesellschaftlicher Zustände, bei denen Naturbedingungen und menschliche Einrichtungen in übersehbaren Zusammenhängen bleiben, ist am faßbarsten in seiner akademischen Festrede zum Kaisergeburtstag: Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit, 1900.

IV

Die Neigung Wellhausens, solche historischen Phänomene zum Gegenstand seiner Forschung zu machen, bei denen sich der Zusammenhang von Glaube und Staat mit konkreten Lebensbedingungen übersehen ließ, weist auf eine Eigentümlichkeit seiner geistigen Art hin, die sich auch in Beobachtungen seiner Freunde und in autobiographischen Bemerkungen abspiegelt. In seiner Jugendzeit war der Pastorensohn bei ländlicher Arbeit ein so erfolgreicher Helfer gewesen, daß ein alter Bauernknecht ihm einen Teil seiner Ersparnisse zum Zeichen des Dankes vermachte. Als Student konnte er sich mit den philosophischen Deduktionen der Tübinger Schule gar nicht befreunden; als Professor meinte er rückblickend, daß ihm Plato keine Hilfe in seinen Lebensproblemen gewesen sei, während er für Aristoteles, als einen die Möglichkeiten abwägenden Methodiker, Sympathien hatte. Im ganzen sei sein Interesse für die Philosophie mehr auf Sprache und Form als auf den Gehalt der Doktrinen gerichtet gewesen³⁹.

Seine historiographische Leistung weist Aspekte auf, die diesen Zeugnissen zu widersprechen scheinen. Seine Deutung der biblischen Geschichte vom Mosaischen Zeitalter bis zum Judentum der nachexilischen Zeit wird von einer späteren Forschergeneration als Ausdruck einer zeitgebundenen Geistesrichtung verstanden, die in zeitlicher und sachlicher Nachbarschaft zum System Hegels die Leistungen und die Schicksale der Menschen als Ergebnis eines in sich notwendigen Ablaufs auffaßte. Als Zeichen solcher Geistesverwandtschaft gilt die Dreizahl der Epochen, in denen in den Prolegomena seine Analyse den Zusammenhang zwischen jüdischer Geschichte und biblischer Literatur aufweist: die volkstümliche Religion der Richter- und Königszeit, die deuteronomische Reform kurz vor dem Ende der politischen Selbständigkeit und das hierarchische System des Gottesdienstes, das er dem Exil und der Folgezeit zuordnet. Die um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts vorherrschenden empiristischen Sympathien fanden in dem Parallelismus, in dem jede dieser Epochen sich in Kult, Organisation des Priestertums und Geschichtsüberlieferung ausdrückte, so daß die Durchsetzung der theokratischen Idee als die Zweckursache des Ganzen erschien, eine bedenkliche Annäherung an das Systemdenken Hegels. Dabei hat man nicht übersehen, daß Wellhausen die natürliche Unbefangenheit der israelitischen Anfänge nach der Niederlassung am meisten geschätzt hat, und daß andererseits bei ihm die Schlußphase so beschrieben wird, daß man sie als Degeneration bezeichnen konnte; das bedeutet aber, daß der Prozeß bei ihm in einer Richtung verläuft, der der von Hegel gezeichneten genau entgegengesetzt ist⁴⁰. Aber das Tertium compara-

³⁹ *Ed. Schwartz*, l. c., S. 329; 332 f.

⁴⁰ *John. Pedersen*, Die Auffassung vom Alten Testament, Zeitschrift f. altt. Wissensch. 49, 1931, S. 161–181; *H. T. Hahn*, Wellhausen's Interpretation, Essays in honour of S. W. Baron, S. 300 f.

tionis zwischen Wellhausen und Hegel wird in dieser Kritik nicht in der Folge von bestimmten Ideen gesehen, die solches Systemdenken nachweisen will, sondern in der Auffassung der Geschichte als eines mit Notwendigkeit ablaufenden Prozesses, der gerade durch die Gegensätze seiner Phasen in Spannung gehalten ist. Der Umstand, daß Wellhausen die Schicksale und die geistigen Wandlungen des jüdischen Volkes durchaus als eine *Religionsgeschichte* aufgefaßt hat, macht für seine modernen theologischen Kritiker diese Einordnung in die Nachfolge Hegels zu einer weltanschaulichen Auseinandersetzung. Der dialektische Ablauf seiner Interpretation scheint Gott und Mensch die Freiheit schöpferischer Begegnung zu nehmen. Das ist letztlich dasselbe, was die ersten kirchlich-orthodoxen Kritiker mit der Brandmarkung als „Darwinist“ sagen wollten; die biologische wie die geschichtliche *Evolution* kennt nur einen vorherbestimmten Kurs⁴¹.

Es gibt aber eine Erklärung bei Wellhausen über die Grenzen, jenseits deren Begriffe wie Entwicklung und Fortschritt für ihn ihre Bedeutung als historische Erkenntnismittel verlieren. Sie steht am Ende des Kapitels, das in seiner Geschichte das Evangelium behandelt, und damit an einer Stelle, die solchem Aussprechen einer persönlichen Überzeugung Gewicht und Bedeutung gibt. Man kann, heißt es dort, das Werden der Gesellschaft in Recht, Verfassung und Wirtschaft als einen Prozeß auffassen; auf diesem Feld lassen sich Ursache und Wirkung in eine gewisse Gesetzlichkeit bringen, wobei sogar statistische Daten zur Verfügung stehen. Bei der Betrachtung solcher Lebensbedingungen der Menschen kann man sinnvoll von *Fortschritt* sprechen. Aber daneben bleibt Raum für eine Sphäre, in der das Individuum seine Freiheit bewahrt; sein Verhältnis zu Gott ist letztlich nicht abhängig von den Mechanismen, ohne die die Zivilisation nicht arbeiten kann. Diese Reflexionen sollen dem Leser erklären, warum Wellhausen die Predigt des Evangeliums auf einer anderen Ebene sieht als die Kirche, die die Verkündung Jesu in das Weltgefüge gebracht hat. Für ihn sind beide Formen der Religion notwendig, aber sie bleiben getrennt⁴². Wellhausen spricht in diesem Zusammenhang

⁴¹ H.-J. Kraus, *Gesch. d. hist. krit. Erforschung d. A. T.*, 1956, S. 248 f.

⁴² *Isr. u. Jüd. Gesch.*, S. 320. F. Boschwitz, J. Wellhausen, *Motive und Maßstäbe seiner Geschichtsschreibung*, Marburg, 1938, ist als Dissertation eines jüdischen Autors offenbar auch in Deutschland nicht sehr bekannt geworden – die Göttinger Universitätsbibliothek besaß 1964 kein Exemplar – die wenigen Zitate in der Literatur, die sich hauptsächlich auf die von B. benutzten Briefe Wellhausens an den Orientalisten Justi beziehen, geben kein Bild von den wichtigen Ergebnissen seiner Analyse. Der Text des vorliegenden Kapitels war niedergeschrieben, bevor ein Exemplar aus Frankfurt am Main verfügbar wurde. Es ist das große Verdienst der Arbeit, daß W.'s Werk in der weiten Ausdehnung seiner Themen als eine Einheit behandelt ist. W.'s starkes Interesse und lebhaftes Sympathie für einfache Gesellschaftszustände wird auf Herders Einfluß zurückgeführt; zugleich aber wird nachgewiesen, wie der historische Realismus des neunzehnten Jahrhunderts dieses Erbe umgeformt hat. Auf diese Weise hält sich B. völlig frei von der These, die W.'s Geschichtsbild von Hegel ableitet. Aber, indem B. ein theologisches Motiv an der Wurzel von W.'s Interpretation leugnet, wird das

davon, daß die Kirche in ihrem Bündnis mit der Welt die Religion wieder zu einem Stück der Volksgeschichte gemacht und damit „im Großen und Ganzen“ den Zustand des alten Israel wiederhergestellt hat, den die Entwicklung des Judentums nicht völlig überwunden hatte. Hier ist die Teleologie von Wellhausens Religionsgeschichte sehr deutlich; aber für unseren Zusammenhang ist es wesentlich, daß bei ihm auch die religiösen Erkenntnisse der Propheten und Psalmlisten, zwar in dem geschichtlichen Rahmen der nationalen Katastrophe gesehen sind, aber so wenig wie das Evangelium als das notwendige Endergebnis eines dialektischen Prozesses gedeutet werden, sondern durchaus als persönliche Erfahrungen großer Individuen. Dieser ausgesprochene Gegensatz in dem letzten Ziel des Denkens, der hier zwischen den Folgern Hegels und Wellhausen zutage liegt, paßt durchaus zu dem, was er selbst und seine Freunde über seine aufs Konkrete gerichtete und eigentlich unphilosophische Geisteshaltung sagen. Aber gewisse Tatsachen, die zu seiner Einordnung in die Hegelschule und damit zu seiner Bezeichnung als Vertreter einer nunmehr im ganzen überwundenen, spekulativen Periode geführt haben, bleiben daneben zunächst bestehen.

Wie kommt es bei ihm zu der Dialektik des Epochenwandels, durch die die Prolegomena die Entstehung der jüdischen Gesetzesreligion zu begreifen versuchen? In diesem Zusammenhang stoßen wir zunächst auf die Frage, was Wellhausen mit seiner Betonung des Einflusses Vatkes auf sein eigenes Werk gemeint hat, von dem er das „Meiste und Beste gelernt zu haben“ bekennt⁴³. Es ist deutlich, daß diese Erklärung der Schülerschaft den modernen Interpreten die stärkste Veranlassung gewesen ist, Wellhausen in die Reihe der Hegelschüler zu stellen und seine Interpretation von der Gültigkeit des Gedankens der Evolution, der letztlich zu einem optimistischen Zeitalter gehört, abhängig zu machen. Die einhelligen Zeugnisse über Wellhausens entschiedene Abneigung gegenüber philosophischer Spekulation machen es unwahrscheinlich, daß sein Rückgriff auf die Lehren des Berliner Theologen aus der Hegelschule sich unmittelbar auf dessen Verbindung mit der idealistischen Bewegung des ersten Jahrhundertviertels gründet. Die Tatsache, daß, wie wir bei unserer Betrachtung von Vatkes Werk sahen, bei ihm aus der Anregung durch eine spekulative Philosophie des Geistes eine *empirisch-kritische* Geschichtsansicht entstand, wird uns helfen, diese Schwierigkeit zu überkommen.

wissenschaftliche Interesse an einfachen, übersehbaren Zuständen doch wohl zu einseitig betont. Für W.'s Verhältnis zur Bibel ist seine Beziehung zu dem Durchbruch des religiösen Individualismus bei Amos und Jeremia in der Spätzeit des israelitischen Königtums ebenso wichtig wie die Sympathie für das Leben in der Wüste und während der Ansiedlung. Formell kann man die sozialen Zustände der israelitischen und arabischen Urzeit mit der religiösen Erfahrung der Propheten und des Evangeliums unter dem Begriff der Einfachheit zusammenbringen. Aber darum bleiben doch W.'s historische Interessen an sozialen Zuständen „ohne Oberstock“ und sein Bekenntnis zum Durchbruch der individualistischen Frömmigkeit zwei verschiedene Motive seiner Geschichtsdeutung.

⁴³ Prolegomena zur Gesch. Israels, 1883, S. 14.

Hegel hatte die Einheit der Weltgeschichte in ihrem dialektischen Ablauf dadurch hergestellt, daß er die großen Urkunden, in denen sich der Geist der Epochen abgespiegelt hat, in dieser Richtung interpretierte. Dabei hat er sich an die Darstellungen gehalten, die die Tradition ihm darbot. Er hat es abgelehnt, in Vorbereitung seiner Konstruktion, eine Scheidung von Wahrheit und Erfindung vorzunehmen. Wenn Vatke, wie wir sahen, in dieser Beziehung die Grenze überschritt und gerade aus der Aufgabe, die israelitische und jüdische Geschichte als ein zusammenhängendes Ganzes in ihrem geistigen Gehalt zu verstehen, zur Kritik der biblischen Quellen kam, folgte er einer Richtung seiner Zeit, die von den Wegen seines Meisters abführte. Es ist durchaus diese Seite in Vatkes Werk, durch die sich der jüngere Forscher als dessen Nachfolger fühlte. Daß die „Biblische Theologie“ die Israeliten durch die Offenbarung des Geistes in der Prophetengestalt des Moses aus dem primitiven Glauben an die Göttlichkeit des in der Natur gegebenen Daseins befreit sein ließ, hat keinen Einfluß auf Wellhausen gehabt. Es gab für ihn kein a priori, das von dem Historiker den Nachweis der Evolution der Idee aus den einfachsten Anfängen verlangte. Er sah in Vatke den Bahnbrecher seines eigenen Weges, weil er bei ihm den Nachweis fand, daß das hierokratische System der mittleren Bücher des Pentateuchs nicht in die historische Situation der israelitischen Anfänge gehöre, sondern den Abschluß der biblischen Geschichte des Volkes bilde. Auch die Beweismethode, die aus den historischen Büchern über Richter- und Königszeit Schlüsse zieht, nahm Wellhausen zum Vorbild. Vatke hatte versucht, die Figur des historischen Moses aus den wenigen Erwähnungen seiner vorbildlichen Gestalt in den Schriftpropheten zu charakterisieren; er hatte die Unmöglichkeit einer ausgearbeiteten Verfassung für eine zahlreiche Priesterschaft in der israelitischen Frühzeit aus ihrem Nichtvorhandensein in den historischen Büchern der Bibel abgeleitet⁴⁴. Damit ist schon die Fragestellung der Prolegomena bis in die Einzelheit der Kritik, die die Chronik als echte Quelle ausscheidet, vorgebildet.

In der Vorrede zu diesem Buch hat Wellhausen von den persönlichen Erfahrungen gesprochen, die ihn zu dieser Fragestellung und damit in die Nachbarschaft des historischen Dialektikers aus der Hegelschule geführt haben. Keinerlei philosophische Reflexion über den Entwicklungsgedanken als Schlüssel zum Verständnis des menschlichen Geistes hat ihn auf diesen Weg gebracht. Die Schilderung der Entstehung des israelitischen Königtums bei Saul und David, der Konflikt zwischen Elias und Ahab, die prophetische Verkündung in den Schriften von Amos und Jesaja hatten sein Interesse an den biblischen Studien geweckt. Sein Versuch, sein eigenes Verständnis dieser Teile der Bibel durch das Durcharbeiten des traditionell als ihre Voraussetzung geltenden mosaischen Systems in den mittleren Büchern des Pentateuchs zu fördern, führte zu einem unerwarteten Ergebnis. Die ausgearbeitete Organisation des Priestertums und des Opferwesens in diesen Texten erschien ihm als Vorstufe

⁴⁴ Die biblische Theologie I, 1835, S. 211–217.

der in den historischen Büchern beschriebenen Welt und der Predigt der vorexilischen Propheten unverständlich. Er empfand sie als Dokumente aus einer anderen Welt, die nicht in die Frühzeit, wohl aber zum nachexilischen Judentum paßten.

Die Formel für eine Lösung hatte schon seit langem existiert. Wellhausen hörte im Jahre 1867 durch den Göttinger systematischen Theologen A. Ritschl, daß Eduard Reuss in Straßburger Vorlesungen 1834 eine später von seinem Schüler K. H. Graf weitergeführte Theorie vorgetragen hatte, in der die Entstehungszeit des biblischen Schrifttums jener Umkehrung unterworfen war, die mit Wellhausens Beobachtungen übereinstimmte. Als er daraufhin von dieser Voraussetzung aus sein eigenes Geschichtsbild in den Prolegomena ausarbeitete, fand er sich in der Nachbarschaft zu Vatke, der unabhängig von den Straßburgern seine philosophisch unterbaute Quellenkritik in seiner „Biblischen Theologie“ im Jahr 1835 veröffentlicht hatte. Wellhausen teilte mit ihm einmal die Beobachtung, daß das Verhältnis von Leben und Religion in der Richter- und Königszeit eine Welt darstelle, die mit der Geltung der hierokratischen Verfassung unvereinbar sei, und zweitens die Aufgabe, dieses System der mittleren Bücher des Pentateuchs aus den Zuständen der Königszeit, der vorexilischen Prophetie und der politischen Katastrophe abzuleiten. Vatke gab ihm die Anregung, ein Geschichtsbild zu konstruieren, das im Wechsel seiner Perioden den Charakter jener Phänomene bewahrte, deren tiefe Verschiedenheit seinen historischen Sinn beeindruckt hatte. Wellhausens Beziehung zu Hegel, die ihm Vatke vermittelte, ging offenbar nicht über das hinaus, was den Berliner Meister philosophisch-begrifflicher Geschichtsbetrachtung überhaupt mit dem deutschen Historismus, etwa mit Ranke und Droysen, verband. Die geistige Energie seines Systembaus gab einen Antrieb, die mannigfachen Aspekte geschichtlichen Lebens, wie sie nebeneinander und in der Zeitenfolge auftreten, zu ordnen und in ihrem Sinn verständlich zu machen⁴⁵. Es war ausschließlich dieser Anteil, den Hegels Ideen als treibende Kraft bei der Entstehung des Historismus hatten, der Wellhausen mit dem Philosophen des Spätidealismus verband. Gerade das Eigentümliche in der Methode der Prolegomena, die kritische Quellenscheidung als Grundlage eines neuen Geschichtsbildes, war ganz und gar nicht im Sinne Hegels gedacht. Ein solches Verfahren entsprach vielmehr genau jener Kritik der erzählenden Geschichtsquellen, durch welche die Editionstechnik des neunzehnten Jahrhunderts die Grundlage einer neuen Auffassung des Mittelalters wurde. Niemand hat gegen die Quellenscheidung auf diesem Gebiet den Einwand erhoben, daß die Nichterwähnung älterer schriftlicher Überlieferungen durch den letzten Bearbeiter

⁴⁵ Prolegomena. Das Problem, S. 3–6. *H. Benecke*, Wilhelm Vatke, 1883, S. 627 bringt Wellhausens Kondolenzbrief beim Tode V.'s 1882 mit den Schlußworten: Hegelianer oder nicht; das ist mir einerlei – aber Ihr seliger Vater hatte ein bewundernswertes treues und feines Gefühl für die Individualität der Sachen.

eine solche Analyse von vornherein fragwürdig mache⁴⁶. Die im Vergleich zur mittelalterlichen Annalistik viel schwierigere Traditionsgeschichte des biblischen Schrifttums macht die Parallele zu den homerischen Studien besonders eng; diese Verwandtschaft wurde von Wellhausen und Wilamowitz gleichmäßig empfunden⁴⁷. Darum hat die Weiterentwicklung der historischen Kritik die Analyse der Bibel wie die des griechischen Epos in ähnlicher Weise betroffen. Die extreme Konsequenz, mit der die Wellhausen-Schule das Auffinden logischer Widersprüche als Instrument weiterer Quellenscheidung benutzte, und so das biblische Schrifttum in Atome zersplitterte, hat sehr dazu beigetragen, die Grenzen solchen Verfahrens gegenüber Quellen aus der schöpferischen Frühzeit der Kultur zum Bewußtsein zu bringen. Die formgeschichtliche Betrachtung, die mit der Annahme einer als mündliche Überlieferung verlaufenen Vorgeschichte arbeitet und damit die Liturgie alter Kultzentren als gestaltende Kraft einführte, trat in die Lücke⁴⁸. In gewissem Zusammenhang damit steht die Tatsache, daß die reichen Ausgrabungsergebnisse unseres Jahrhunderts den Hintergrund der israelitischen Geschichte in der ägyptischen und vorderasiatischen Zivilisation in sehr eindrucksvollen Einzelheiten gezeigt haben. Einiges davon war schon während der späteren Lebensjahre Wellhausens bekannt. Seine Abneigung, dieses neue Wissen in sein eigenes Geschichtsbild hineinzuarbeiten, beruhte jedoch nicht nur auf der natürlichen Abwehr des Alters gegen Störungen des selbstgezogenen Kreises, sondern sehr wesentlich auf der Erkenntnis, daß das eigentlich Bedeutsame der israelitisch-jüdischen Geschichte auf dem eigenen Boden gewachsen ist. Seine Auseinandersetzung mit Eduard Meyer wird uns das an einem wichtigen Beispiel zeigen.

Die klare Lösung, durch welche die Prolegomena die Entstehung der biblischen Literatur mit der Geschichte Israels in einen einheitlichen Prozeß zusammenfaßten, ist in dieser Geradlinigkeit nicht mehr gültig⁴⁹. Aber die Vielseitigkeit dieser Geschichte, die Gegensätze in Leben und Denkart, wie sie Wellhausen aufwies und zur Grundlage seiner Epochenenteilung machte, hat nichts von ihrer Wichtigkeit für die historische Interpretation verloren. Ein Vergleich mit einer ganz und gar anders gerichteten Fragestellung wird das deutlich machen.

Als in den zwanziger Jahren Franz Rosenzweig zusammen mit Martin

⁴⁶ B. Jacob, Das erste Buch der Tora Genesis, 1934, S. 949 erhebt solches Bedenken gegen die Pentateuch-Kritik. Das ganze Werk ist ein monumentaler Gegenstoß gegen die *historische* Analyse der Bibel, der er sich selbst aber mit seiner Datierung des Pentateuchs in die frühe Königszeit nicht ganz entziehen konnte.

⁴⁷ Wilamowitz hat 1884 Wellhausen seine Homerischen Untersuchungen gewidmet; Wellhausen antwortete zehn Jahre später mit seiner Israelitisch. u. Jüd. Geschichte.

⁴⁸ W. Baumgartner, Wellhausen und der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft, Theol. Rundschau II, 1930, S. 286–307. – E. R. North, Pentateuchical Criticism, in: H. H. Rowley, The Old Testament and Modern Study. Paperback edition, 1961, S. 48–83.

⁴⁹ J. Pedersen, Israel, its Life and Culture, I, 1934, S. 27–29.

Buber als Grundlage der Bibelübersetzung neue Wege der Bibelerklärung betrat, die moderne Forschung und jüdisch-traditionelle Auslegung zusammenbringen sollte, ging ihr Bemühen darauf, die geplante Einheit des Fünfbuches, wie es uns vorliegt, in theologischen Ideen und literarischen Ausdrucksmitteln aufzuzeigen. Damit war keine radikale Widerlegung der Bibelkritik gemeint. Der mosaische Ursprung des Pentateuchs wurde ausdrücklich aufgegeben. Aber der neue Ansatz bedeutet doch ein *Beiseiteschieben* der Fragestellung, von der Wellhausen und alle, die ihm folgten, ausgegangen waren. Rosenzweig drückte das so aus, daß der Buchstabe R., den die Bibelkritiker als Abkürzungszeichen für „Redaktor“ eingeführt hatten, in der neuen jüdischen Auslegung den Sinn von „Rabbenu“, unser Lehrer, haben sollte⁵⁰.

Die Bücher Mosis als Ganzes, und damit in der Gestalt, wie sie Gegenstand der rabbinischen Auslegung durch die Jahrhunderte gewesen waren, sollten als Grundlage einer biblischen Theologie so verstanden werden, wie sie bei der *abschließenden* Bearbeitung gemeint worden waren. Es war ein großer, mit modernen Fragestellungen und Begriffen unternommener Versuch, die Fühlung mit der jüdischen Tradition wiederzugewinnen⁵¹.

Von dieser Absicht aus gesehen tritt Wellhausens gegensätzliche Fragestellung klar heraus. Der Versuch, den Pentateuch als sinnvolles Ganzes, als Ausdruck einer Glaubenshaltung zu würdigen, wäre ihm bei der Art seines Empfindens nicht möglich gewesen, hätte aber den Rahmen seines Geschichtsbildes nicht gesprengt. Erst der betonte Verzicht auf die Erforschung des Werdeganges, das Beiseitelassen der Vorstufen in ihrer von dem späteren System noch unabhängigen Gestalt war eine Absage an das historische Denken überhaupt, dessen Bahnbrecher auf diesem Feld Wellhausen gewesen ist. Rosenzweigs Haltung war das Ergebnis einer Wandlung, die den Schüler Meineckes zum jüdischen Theologen gemacht hatte. Im Gegensatz zu ihm waren bei Wellhausen historischer und theologischer Erkenntniswille zusammengeblieben, obwohl er die Sorge um die Spannung zwischen Wissen und religiösem Gemeinschaftsleben wohl kannte. In diesem Gegensatz spricht sich gewiß auch ein Wandel des Zeitgeistes und der Generationen aus, durch den historisches Denken überhaupt mehr an den Rand der Theologie gerückt werden sollte. Aber darüber hinaus handelte es sich dabei um die tiefliegende Verschiedenheit von protestantischem Denken und jüdischer Tradition, die sich so mit Hilfe der Erfahrungen und der Begriffe der Epoche nach dem ersten Weltkrieg ihren Ausdruck schafft. Der kulturfreudige Optimismus des jüdischen neunzehnten Jahrhunderts von Heine bis Cohen hatte gerade diesen Gegensatz zu übersehen versucht.

⁵⁰ Die Einheit der Bibel, Kleine Schriften, 1937, S. 128–131.

⁵¹ *Martin Buber, Franz Rosenzweig, Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 1936. Der Band ist eine Sammlung von Aufsätzen, die das Programm dieser Bibelerklärung umreißen. Die Einordnung dieses bedeutendsten Versuchs, eine jüdische Bibelerklärung mit modernen Denkformen zu geben, steht noch aus. Siehe den Hinweis bei *H.-J. Kraus, Erforschung d. A.T.*, S. 386.

9. KAPITEL

DAS JUDENTUM IN DER WELTGESCHICHTE DES ALTERTUMS: EDUARD MEYER

I

Das achtzehnte Jahrhundert hatte die Umriss einer Weltgeschichte entworfen, die alle Zivilisationen der Erde umfassen sollte. Demgegenüber hat die seit der Restaurationszeit aufsteigende deutsche Historiographie das universalhistorische Interesse im wesentlichen auf das Abendland und dessen Zusammenhang mit seiner antiken Vorgeschichte beschränkt. Dahinter steht die Erfahrung jener Generation, die nach 1815 mit ihrer Lebensarbeit anfang: Es war eben doch Europa gewesen, dessen Umwälzung oder Bewahrung Revolution und Kaiserreich gegenüber in Frage gestanden hatte, und die Probleme, die nach 1815 zu lösen waren, wirkten weiter in der gleichen Richtung.

Auch das Werk Eduard Meyers (1855–1930), der den antiken Ursprüngen des Abendlandes tiefer in die Vergangenheit und in größerer Breite nachgegangen ist als irgendein Vorgänger, blieb in jenem Rahmen, den die Ideen des neunzehnten Jahrhunderts geschaffen hatten. Dabei bildete das Judentum für ihn ein wesentliches Bindeglied zwischen seinen orientalischen Studien und der europäischen Geschichte. Für den Charakter seiner Leistung war es entscheidend, daß seine Darstellung aus den Ergebnissen seiner engeren Forschung erwuchs. Als er starb, war es eine Feststellung, die in manchen Nachrufen seiner Fachgenossen wiederholt wurde: sein Arbeitsgebiet, das sich von den Pharaonen bis zu den sozialen Ursachen des Unterganges der Antike erstreckt hatte, würde niemals wieder in seiner Weise von einem Manne von den Quellen her beherrscht werden können¹. Das Zusammentreffen persönlicher Begabung mit besonderen Umständen seines Lebens und der zeitgenössischen Wissenschaftsgeschichte haben diese Leistung möglich gemacht.

¹ V. Ehrenberg, Ed. Meyer, H. Z. 143, 1931, S. 501 ff.; W. Otto, E. M. und sein Werk. Ztschr. d. Deutsch-Morgenländ. Ges., Bd. 10, 1931, S. 6. – Prof. Ehrenberg hat mir durch Überlassung von Briefen, die E. M. an ihn, besonders ins Feld, gerichtet hat, und einer Sammlung von Nachrufen in Zeitungsausschnitten und Broschüren eine wertvolle Unterstützung bei der Niederschrift dieses Kapitels gegeben.

Er war im Hamburger Johanneum auf die Schule gegangen, wo sein Vater Lehrer des Griechischen war. Der Direktor des Gymnasiums war damals Johannes Classen. In seiner Jugend war er in Bonn Hauslehrer bei Barthold G. Niebuhr gewesen. Dieses Jugenderlebnis befähigte Classen, die universalhistorischen Ideen einer von den Klassikern befruchteten Wissenschaft weiterzugeben. Mit seinen Kollegen Herbst und Ulrich hat er damals seine Schule zum Vorort der thukydideischen Studien gemacht. Meyer hat schon als Schüler dieser Lehrer in der Prima griechische Historiker und Geographen mit der Fragestellung des Forschers gelesen. Als Student in Leipzig widmete er sich ganz der Erlernung der orientalischen Sprachen: auf der Schule hatte er mit den Elementen des Hebräischen und des Arabischen diese Richtung begonnen². Die Sprachwissenschaft hatte damals noch nicht den Grad der Spezialisierung erreicht, die eine umfassende Übersicht über die Quellen der vorderasiatischen und ägyptischen Geschichte unmöglich gemacht hätte. So erwarb Meyer den Antrieb und die Ausrüstung zu seiner Lebensarbeit, in der zu allen Zeiten Bibel und Judentum einen wichtigen Platz einnahmen. Die Motive dieses Interesses erscheinen im Rückblick von ziemlich komplexer und sicherlich ambivalenter Natur. Ismar Elbogen, der als Forscher auf dem Gebiet der Literaturgeschichte und als Organisator der Wissenschaft des Judentums eine wichtige Figur im Leben seiner Gemeinschaft während ihrer letzten Phase darstellte, hat diese Problematik von Meyers Stellungnahme in einem kurzen Nachruf klar zusammengefaßt³. Er betont den wissenschaftlichen Fortschritt, daß durch ihn die Monopolstellung der christlichen Theologie in der Erforschung des hebräischen Altertums gebrochen worden sei. Er deutet an, daß diese Einbeziehung der biblischen Studien in das breite Rahmenwerk der Weltgeschichte es möglich gemacht hätte, den historischen Wahrheitsgehalt der Überlieferung über die biblische Stammesgeschichte ernster zu nehmen, als es bisher geschehen sei. Andererseits steht

² E. Meyer, Aufgaben d. höheren Schulen und die Gestaltung des Geschichtsunterrichts, 1918, berichtet über des Verfassers Bildungsgang. – E. M. pflegte sich vor 1914 sehr offen darüber zu äußern, daß seine alte Schule durch den Anschluß an das preußische Schulsystem diese Freiheit zu selbständigen Studien in der Prima verloren hätte. – Meyers als Festschrift entstandenes Heft: Geschichte des Wissenschaftlichen Vereins von 1817, 1923, ist für die Hamburger Bildungsgeschichte und besonders für die Schule als Mittel der jüdischen Assimilation wichtig. Über den Einfluß von B. G. Niebuhr, Kleine Schriften und Vorlesungen z. Alt. Gesch. siehe: U. Wilcken, Jäger, Eduard Meyer z. Gedächtnis, zwei Reden, 1931, S. 10 f. – Wir können in Niebuhrs Kleine historische und philolog. Schriften, die M. selbst als wichtigen Einfluß in seiner Jugend erwähnt, Ideen finden, die in M.'s Geschichte ausgearbeitet sind. So: Zweite Sammlung, 1893, S. 16 ff. über die Notwendigkeit, literarischen Notizen über Staatsaltertümer durch eine aus politischer Erfahrung geschöpfte Rekonstruktion Sinn zu geben, oder, S. 153, die Forderung, das Aufkommen der Kunstrede aus dem Zusammentreffen politisch-sozialer und literargeschichtlicher Tatsachen zu erklären. Meyers Programm, daß der Althistoriker eine von den klassischen Philologen verschiedene Aufgabe habe, kommt offenbar aus dieser Richtung.

³ C.V.-Zeitung, 1930, S. 491.

Elbogen der religionsgeschichtlichen Interpretation des Judentums durch Meyer mit kritischer Abwehr gegenüber. Er findet hier den Niederschlag eines Antagonismus, der der Judenheit und ihrem Glauben von Poseidonios bis Schopenhauer entgegengetreten ist, dem gegenüber Meyer von der ihm eigenen Fähigkeit zu einschneidender Kritik keinen Gebrauch gemacht hat. Die Tatsache, daß Meyer als Mann der politischen Rechten seine jüdischen Zeitgenossen nicht geliebt hat, wird anschließend erwähnt, wie auch seine Bereitwilligkeit, trotzdem Schüler aus dieser Schicht zu fördern. Elbogen schließt mit einer durchaus positiven Würdigung des Beitrages, den Meyers Forschungen zur Aufhellung der jüdischen Vergangenheit geleistet haben. Dieser Gegensatz von Anziehung und Abstoßung, der für Meyers Verhältnis zu seinem Gegenstand charakteristisch blieb, sooft er sich der Erforschung und Darstellung des Judentums zuwandte, wird auch für unsere Fragestellung seinem Werk gegenüber erheblich sein.

Wenn wir uns zuerst die Frage vorlegen, worin für Meyer die besondere Anziehung bestanden hat, die die alttestamentlichen Studien und ihre Nachbargebiete auf ihn ausübten, so finden wir, wie schon Elbogens Nachruf andeutet, die klarste Antwort in Untersuchungen, die er 1906 der israelitischen Stammesgeschichte und der frühen Königszeit gewidmet hat⁴. Nachdem er 1902 seine *Alte Geschichte bis zum Aufstieg der makedonischen Macht unter König Philip* geführt hatte, wandte er sich der Neuausgabe der schon 1884 begonnenen Darstellung der orientalischen Frühgeschichte zu. Dies Unternehmen bereitete er durch Forschungen über solche Problemgruppen vor, die er für die weltgeschichtliche Betrachtung des alten Orients für wesentlich hielt.

Das methodische Problem der israelitischen Urgeschichte, wie er es sah, hatte er schon in den einleitenden Bemerkungen eines früheren Buches formuliert⁵. Für eine Epoche, in der die allgemeinen Bedingungen des Lebens noch keine zeitgenössische Aufzeichnungen erlaubten, erschien ihm eine Analyse der in der Folgezeit entstandenen Tradition nötig, die deutlich macht, warum dieser und jener Bericht als Niederschlag einer echten Erinnerung sich erhalten hat und so als Geschichtsquelle benutzt werden kann. Solcher Untersuchung der israelitischen und jüdischen Tradition hat er das letzte Ziel gesetzt, darzustellen, wie dies Volk aus seinen mit der Masse der Nachbarstämme gemeinsamen Lebensformen zu einer ausgesprochenen Individualität von geschichtlicher Bedeutung gekommen ist⁶. Diese fortgeschrittene Phase der Entwicklung kam zu einem klassischen Ausdruck in der Geschichtsschreibung der frühen Königszeit, die erst fünfhundert Jahre später eine ebenbürtige Parallele in Griechenlands Herodot gefunden hat. Die Erhaltung eines geschichtlichen Ereignissen gewidmeten Schrifttums aus der israelitischen Frühzeit macht es

⁴ Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906.

⁵ Entstehung des Judentums, 1896, S. 4–7.

⁶ Die Israeliten u. i. Nachbarst. Vorwort, V–VIII.

gleichzeitig möglich, aus der historischen Analyse der biblischen Tradition Sachangaben und Fragestellungen für die Frühzeit der griechischen und römischen Geschichte zu gewinnen, wo, wie in Israel, ein Zeitalter der Stämme und Geschlechter der späteren Form von Staat und Gesellschaft vorangeht. Man sieht an diesem Beispiel, daß die Aufgabenstellung der Universalgeschichte für Meyer nicht nur ein äußerer Rahmen geblieben ist.

Wir erläutern die Art, wie Meyer seine Absicht durchführte, in Kürze an einigen Beispielen. Er konstruiert die Geschichte des levitischen Priestertums als einer durch Schulung und Berufsausübung bestimmten Gruppe, die sich in Erinnerung an einen verschollenen Stamm, der ursprünglich in der südlichen Wüste in der Nähe von Qadesch ansässig war, organisiert hat. Die Leviten haben in ihren Prinzipien die Traditionen aus dieser ursprünglichen Umwelt, die nomadische Ablehnung der bäuerlichen und städtischen Zivilisation und die Verbindung von Rechtsprechung und Religion, festgehalten. Im neunten Jahrhundert führte die Anpassung an die Lebens- und Kulturformen der Umwelt zu einer offensichtlichen Zersetzung der auf die Stammeszeit zurückgehenden Überlieferung. Diese soziale Krisis gab den levitischen Ideen gottgewollter Lebensführung aktuelle Bedeutung und verursachte ihre Weiterbildung zur Überwindung der bestehenden Gegensätze und Schwierigkeiten. Die Revolution, in der die Herrschaft der Dynastie Omris, unter deren Führung Israel sich den fremden Einflüssen weit geöffnet hatte, gestürzt wurde, ist zum Wendepunkt geworden⁷. Meyer war überzeugt, daß er mit dieser Theorie den Wahrheitsgehalt der vorkritischen Anschauung über den Ursprung des Judentums in einer mosaischen Urzeit wieder zur Geltung gebracht hätte, obwohl er, hierin radikaler als die Theologen der Wellhausenschule, für die Person des Religionsstifters nur die legendäre Rolle des Namengebers und fiktiven Ahnherrn einer echten Tradition zugestehen wollte. Er sah in der moralischen und rechtweisenden Tätigkeit der Leviten, mit ihrer Forderung der Rückkehr zu Moses, die Voraussetzung für die Predigt der Schriftpropheten und ihrer weltgeschichtlichen Wirkung⁸.

Meyers Sympathie gehört der vorhergehenden Periode und der ausgesprochenen Weltlichkeit dieser Kultur. Ihr Abstand gegenüber der zum Judentum führenden Entwicklung war, wie wir sahen, schon bei Wellhausen der Ausgangspunkt seiner Analyse gewesen. Für Meyer ist das Deboralied ein großartiges Denkmal des erwachenden Nationalgefühls. Die Schilderung, die die Mutter Siseras nach der Tat der Jael mit ihren Frauen in Erwartung Siseras und seiner Beute zeigt, wird als wirkungsvoller Kontrast beschrieben: der Hohn bringt den Triumph der Sieger zum Ausdruck⁹. Ein Leser Meyers wird nicht leicht den Gedanken unterdrücken, daß jeder entsprechende Text zur späteren Geschichte des Judentums einen anders gestimmten Kommentar gefunden

⁷ Israeliten, 84 ff.

⁸ Israeliten, 97 ff.; *Gesch. d. Altertums II*, 2, 2. Aufl., 1931, S. 205, Anm. 1.

⁹ *Gesch. d. A. II*, 2, 225.

hätte. Die Leitung des Volks, die im Deboralied angedeutet ist, wird mit den entsprechenden Amtsträgern bei Homer verglichen. Eine landbesitzende Aristokratie von Stabträgern spricht Recht im Frieden und führt im Kriege die Mannschaft des Stammes, dessen vollberechtigte Mitglieder wehrhafte Bauern sind¹⁰.

Die folgende Epoche nach Gründung des Königreiches und erfolgreicher Abwehr der Philister zeigt eine gradlinige Weiterentwicklung; damals ist eine bedeutende Geschichtsschreibung entstanden; historische Überlieferungen werden Literatur. Erzählungen, wie die von Gideon und Abimelek, setzen ein ähnliches Verhältnis des Schriftstellers zu seinem Leser voraus wie Herodots Berichte von griechischen Tyrannen oder vom lydischen Hofe. Ein novellistisches Interesse am Handeln und am Schicksal des Individuums herrscht vor. Böse Taten bleiben nicht unbestraft, aber die Ereignisse, die diese Vergeltung bringen, entwickeln sich in natürlicher Verkettung. Damals, wahrscheinlich unter Salomon, sind auch die Geschichten vom Aufstieg Davids niedergeschrieben worden; die intime Kenntnis dieser Vorgänge kann nur im Kreise des Hofes vorhanden gewesen sein. Der zeitliche Abstand zwischen Geschehen und Niederschrift entspricht demjenigen, der zwischen Herodot und den großen Schlachten des Perserkrieges liegt. Der Gegensatz zwischen dieser Erzählungskunst, die echte Geschichtsschreibung darstellt, und den Chroniken und Märchen orientalischer Höfe ist sehr groß. Die einzige Analogie für die Entstehung solchen Schrifttums bietet Griechenland, dessen geistiger Leistung die israelitische ebenbürtig ist¹¹.

Meyer betont sehr stark das Paradoxon dieser Entwicklung innerhalb einer Volksgeschichte, deren weltgeschichtliche Wirkung gerade solches Können nicht erwarten läßt. Der Realismus dieser historischen Literatur in ihrer Abspiegelung des Lebens steht in starkem Gegensatz zu alledem, was sowohl Judentum wie Christentum als heilige Geschichte anerkannt haben; aber die Entstehungsgeschichte eines Kanons des Offenbarungsschrifttums hat überall in der Religionsgeschichte dem Zufall und seinen unberechenbaren Wirkungen weiten Raum gewährt¹².

Der Keim zu der geistigen Revolution, die die Verbindung zwischen natürlichem Leben und Literatur durchschnitten hat, sieht Meyer bereits in diesem historischen Schrifttum, das den Höhepunkt der altisraelitischen Kulturentwicklung bedeutet. Die alte Macht der Geschlechter erscheint schon damals in der Frühzeit des Königtums gebrochen. Es sind die Individuen, die mit ihren persönlichen Motiven und Beziehungen die Handlung vorwärtstreiben. Damit ist der Anfang jener gesellschaftlichen Problematik bezeugt, die in den folgenden Jahrhunderten die levitischen Reformer im Bund mit den asketischen Rechabiten und dann die Propheten auf den Plan gerufen hat. Damit ist der

¹⁰ Israeliten, 498–506.

¹¹ Israeliten, 479 ff.; *Gesch. d. A.* II, 2, 284 ff.

¹² Israeliten, 486.

Weg zum Judentum eröffnet worden, was mit dem Absterben der älteren Kultur gleichbedeutend war¹³.

Mit seiner Parallele zwischen der Frühzeit des israelitischen Königtums und der griechischen Entwicklung des fünften Jahrhunderts hat Meyer bis zu einem gewissen Grade die Voraussetzungen jenes klassischen Geschichtsbildes revidiert, die wir am Anfang unserer Übersicht bei Hegel fanden. Hier hatte das Alte Testament mit seiner Forderung der Unterwerfung des Menschen unter das Gebot einer abstrakten Gottheit als Folie gedient, um dagegen die natürliche Freiheit hellenischen Glaubens um so stärker hervortreten zu lassen. Aber diese historische Rettung ist bei Meyer ganz und gar bedingt durch eine Scheidung innerhalb der biblischen Geschichte, die für Hegel, den Gegner der Überlieferungskritik Niebuhrs, nicht möglich gewesen wäre.

Es ist nicht ohne Zusammenhang mit den Werturteilen, die beim Aufbau von Meyers Geschichtsbild wirksam sind, daß ihm die wesenhafte Unterscheidung von Israel und Juda so wichtig ist. Die Annahme, daß Juda nicht zusammen mit Nordstämmen vom Ostjordanland zur Siedlung nach Palästina gekommen ist, obwohl es von Anfang an die gleiche religiöse Tradition besessen hat, ist vor und neben Meyer in der alttestamentlichen Forschung vertreten worden. Sie beruht hauptsächlich auf der Nichterwähnung Judas im Deboralied und auf der Tatsache, daß seine Sitze bis zu Davids Zeit durch die Festung der Jebusiter, Jerusalem, von den Israelstämmen getrennt gewesen sind. Aber die Herausarbeitung eines weltgeschichtlich wirksamen Gegensatzes in der geistigen Art von Israel und Juda ist eine Eigentümlichkeit seiner Interpretation. Das eigentliche Judentum entsteht für ihn aus der geistigen Überwältigung des Nordens durch den Süden; die Verdrängung einer weltfrohen Kultur durch das klerikale Wesen hat in diesem Vorgang ihre Wurzel. Die Zugehörigkeit Judas zu Israel galt für ihn von vorneherein nur als eine theologische Fiktion, die die Propheten- und Gesetzestexte durchführen. Mit einer, wie wir noch sehen werden, für ihn charakteristischen Wendung, die antike und moderne Geschichte wechselseitig zur Interpretation benutzt, spricht er in diesem Zusammenhang davon, daß erst „die Prüderie des neunzehnten Jahrhunderts“ einen Juden als Israeliten bezeichnet hat¹⁴. Meyer hat eine Hypothese, die zum besseren Verständnis der Siedlungsgeschichte dienen sollte, so umgeformt, daß sie als rationale Begründung für seine gegensätzliche Bewertung zweier Hauptperioden der biblischen Geschichte gelten kann.

Die vorexilische Prophetie, das Bindeglied zwischen der altisraelitischen Geschichte und dem Judentum Ezras, wird, wie wir sahen, bei Meyer in historischem Zusammenhang mit den nomadischen Idealen der Leviten und der asketischen Rechabiten gesehen. Damit kann sie als Teil der Bewegung gefaßt werden, durch die der jüdische Süden die Oberhand gewann, obwohl

¹³ Israeliten, 508.

¹⁴ Israeliten, 75; *Gesch. d. A. II*, 2, 215.

ein so früher und bedeutender Vertreter wie Hosea aus dem Norden stammte. In der Deutung der prophetischen Predigt ist Meyer im ganzen der Wellhausenschule gefolgt. Auch bei ihm ist das Auftreten des Amos gegen den Reichskult in Bethel der Beginn einer neuen Epoche, mit der das schöpferische Individuum in die Religionsgeschichte eintritt. Wie bei der israelitischen Geschichtsschreibung wird eine Figur aus der griechischen Welt zum Vergleich herangezogen. Hesiod, der die epische Dichtungsform benutzt, um seine Zeitgenossen zu belehren, wird als Gegenbild zu Amos gestellt. Beide grübeln über das göttliche Regiment der Welt nach, und sie teilen die Erfahrung, daß ihnen die Lösung von Außen als übernatürlicher Auftrag gegeben wird. Der Grieche hat seine Weltdeutung als ein göttliches Geschenk der Musen eingeführt. Beide fassen ihre Botschaft an die Welt in einem Buch zusammen, um sie für alle Zeit festzuhalten. Amos, dessen Gedanken der Althistoriker die größere Tiefe zugesteht, sieht in der ethischen Forderung die eigentliche und endgültige Weltregierung, neben der die Wirklichkeit des Alltagslebens nichts bedeutet. Darum gab es für seinen vom ethischen Postulat her gestalteten Glauben kein selbständiges Recht der Politik und keine Notwendigkeiten der staatlichen Existenz¹⁵. In dieser Hinsicht ist Hosea durchaus seinem Vorbild gefolgt. Er zählt alle die Instrumente der damaligen Politik auf, Streitwagen, Festungen, Bündnis mit Ägypten, nur um sie als Beweisstücke für die Sünde des Volkes zu brandmarken. Dazu bemerkt Meyer, daß Hosea niemals imstande war, in schwieriger Lage einen konkreten Rat zu geben, genausowenig wie alle idealistischen Kritiker, die nach ihm kamen. Aber die Verkündung durch den Propheten Jesaja eines von Gott gesandten Herrschers am Ende der Tage, welcher Menschen und Tieren Frieden geben und damit das Gottesreich bringen wird, hat diesen Ideen des Prophetismus einen wirksamen Abschluß geschaffen. Von dieser Grundlage ist nach dem Fall von Jerusalem das Geschichtsbild der Bibel ausgestaltet worden, das nach seiner Übernahme im Christentum durch die Jahrhunderte hin die Welt beherrscht hat¹⁶.

Diese starke Betonung des *utopischen* Charakters der prophetischen Botschaft ist der am meisten charakteristische Zug in Meyers Beschreibung ihrer Denkart. Es sind „große Geister“, die ihre eigentliche Aufgabe darin gesehen haben, allen Versuchen entgegenzutreten, die Nation mit menschlichen Kräften unabhängig zu halten, und überhaupt ganz bewußt alles zu beseitigen versuchten, was in der Wirklichkeit ihrer Zeit politisches Leben bedeutet. Darum ist das Ergebnis ihres Wirkens „eine beschränkte und künstlich eingegengte Kultur gewesen“. „Traumgebilde einer durch übernatürliche Kräfte einst herbeigeführten Zukunft“ hat das Ideal der freien Tätigkeit der Menschen in diesem Leben ersetzt¹⁷. Es ist nicht zu verkennen, auf welche Seite

¹⁵ Gesch. d. A. IV, 1, 4. Aufl., 1944, 733 f. (im Zusammenhang mit Reflexionen über die Verbindung der Perikleischen Kultur zur Politik).

¹⁶ Gesch. d. A., III, 1937, S. 52.

¹⁷ Gesch. d. A., III, 1937, S. 15; 19 f.

seiner Scheidelinie zwischen Israel und Juda Meyer die Propheten, bei aller Anerkennung ihrer Bedeutung als historische Individuen, gesetzt hat.

In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts finden wir die Ideen, welche diesem Werturteil als geistige Voraussetzung zugrunde liegen. Der Historiker redet hier als Sachwalter jener Machtpolitik, die in seiner Generation einen Führungsanspruch gegenüber anders gerichteten Tendenzen der Kultur im Bewußtsein des gebildeten Bürgertums erlangt hatte. Aus dem Dogmatismus dieses politischen Glaubens verschließt sich Meyer der Anerkennung des tiefen und durch kein einseitiges Urteil auflösbaren Konflikts zwischen religiöser Erfahrung und der Wirklichkeit des Alltags. – Wir wenden uns jetzt den Gesichtspunkten zu, unter denen er die nachexilische Entwicklung in die Weltgeschichte eingeordnet hat.

II

Meyers Interpretation des Judentums als Teil und damit als Ergebnis des weltgeschichtlichen Prozesses ist ihrer Natur nach verschieden von jeder Art theologischer Betrachtung, bei der die Idee der Offenbarung ursprünglich eine Kluft zwischen heiliger und profaner Geschichte schafft, die, bei aller Angleichung der Begriffe im gelehrten Getriebe des neunzehnten Jahrhunderts, noch einen gewissen Abstand übrigläßt. Demgegenüber wird Meyers Position besonders deutlich in dem Abschnitt seiner Arbeit, in dem er das Judentum als ein in die Gegenwart reichendes Ergebnis des Perserreichs, seiner Politik und seiner Kultur, zur Darstellung gebracht hat. Daß er hierbei auf die scharfe Kritik Wellhausens traf, den er im übrigen auf dem Feld der biblischen Studien als Führer anerkannte, hat ihn veranlaßt, in einer Gegenschrift das Grundsätzliche in seiner Stellungnahme herauszuarbeiten¹⁸.

Technisch handelte es sich dabei um die Streitfrage, ob jene Briefe und Verfügungen der persischen Verwaltung, die wir in den Kapiteln 4–7 des Esrabuches lesen, echt sind und somit zeitgenössische Quellen darstellen. Meyer war überzeugt, daß die formalen Merkmale dieser Dokumente persischer Kanzlei Praxis entsprächen, wie auch ihr Inhalt den Zeitumständen und dem Charakter der persischen Politik. Er glaubte ferner, daß die wichtige Reform des fünften Jahrhunderts, durch die sich die jüdische Gemeinschaft in und um Jerusalem endgültig nach den Forderungen des Gesetzes bildete, vor allem von der Reichspolitik der persischen Könige her begriffen werden müsse. Wellhausen bestritt nicht, daß Esra und Nehemia bei ihrer weltgeschichtlichen Mission die Unterstützung der königlichen Regierung gehabt hätten. Auch er hielt das Dekret des Artaxerxes, durch das Esras Eingreifen in Jerusalem autorisiert wurde (Esra 7, 12–24), im wesentlichen für echt; in amtlichen

¹⁸ *Wellhausens Kritik*: Göttingischer Gelehrter Anzeiger, 1897, S. 89–98; *Ed. Meyer*, *Jul. Wellhausen u. meine Schrift Die Entstehung des Judentums*, 1897.

Briefen über Tempel und Mauerbau (Es. 4–6) sah er eine dramatisierende literarische Einkleidung wirklicher Vorgänge. Aber Meyers Absicht, die Entstehung des Judentums als ein „Produkt des Perserreiches“ zu begreifen und darzustellen, weist er als unverständlich ab¹⁹.

Hier wird der eigentliche Kern des Gegensatzes deutlich. Für das geschichtliche Denken Wellhausens bleibt von seinen theologischen Ursprüngen her die biblische Religion in allen ihren Phasen eine Erscheinung, die *wesentlich* aus sich selber verstanden werden muß, in dieser Hinsicht verwandt mit der geistigen Leistung, durch die das Griechentum seinen Platz in der Weltgeschichte erworben hat. Diese Haltung, auf der, wie er betont, der zeitgenössische Fortschritt der Bibelwissenschaft beruht, schließt eine Einwirkung der großen Mächte, wie bei der Auslösung der Prophetie durch den Einbruch der Assyrer, nicht aus; aber die Berücksichtigung solcher Kausalität entscheidet nicht über die Deutung des Wesens. Demgegenüber steht für Meyer die Geschichte der antiken *Kultur*, die überall in seinem Werk einen breiten Raum einnimmt, doch letztlich unter dem bestimmenden Einfluß des politischen Geschehens, das damit auch in die Wesensbestimmung der geistigen Schöpfung hineinreicht. Schon diese Gegenüberstellung deutet darauf hin, daß die Emanzipation von jenem theologischen Denken, das auch im historischen Verständnis des liberalen Protestantismus noch nachwirkte, nicht notwendigerweise eine größere Nähe und ein freieres Verständnis für die Eigenart der jüdischen Religion einschließt. Für Meyer ist die Entwicklung der Strukturen orientalischer Reiche von Tiglatpileser III., der im achten Jahrhundert die Festigkeit der assyrischen Herrschaft durch Verpflanzung der besiegten Völker zu sichern versucht hatte, bis zu der toleranten Religionspolitik der Perserkönige ein wesentlicher Faktor der Religionsgeschichte. Die politische Geschichtsschreibung der Generation Eduard Meyers war geneigt, die Macht auch im Kulturbereich als das letztlich entscheidende Element anzusehen. Bei Ranke, den jene Richtung als ihr Schulhaupt zu betrachten gewöhnt war, hatte die Bewahrung der Nähe zu Theologie und Glauben einer solchen Tendenz noch klare Grenzen gesetzt, die gerade bei Meyer radikal aufgehoben waren. Diese Haltung liegt seinem Streit mit Wellhausen zugrunde. Wenn man das jüdische Volk und seine Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Machtbildung in Vorderasien betrachtete, mußte diese Tendenz, die seinem Werk die großzügige Einheitlichkeit gegeben hat, zu einer stärkeren Betonung der Umwelt gegenüber den inneren Kräften führen. Denn das jüdische Volk ist in dieser Hinsicht unendlich viel mehr Objekt als Subjekt gewesen.

Wir müssen nun sehen, wie Meyer diese Deutung begründet und ausgeführt hat. Für sein Argument war es wichtig, den Ursprung der an Esra und Nehemia erteilten Vollmachten aus der Verwaltungspraxis der persischen Regierung verständlich zu machen. Zu diesem Zweck hat Meyer einen Erlaß des Königs Darius an einen persischen Agenten mit Namen Gadates herangezogen, der

¹⁹ Meyer, Entst. d. J. 18 f.; 70; Wellhausen, G. G. A., S. 93; 96.

im kleinasiatischen Magnesia am Mäander königlichen Grundbesitz verwaltete. In seinem Eifer, neuartige Pflanzen in die ihm unterstellten Gärten zu versetzen, hatte er Facharbeiter eines benachbarten Apollonheiligtums zwangsweise als Hilfskräfte herangezogen. Darius in seinem Erlaß erklärt die gegen solches Verfahren ergangene Beschwerde der Priesterschaft als berechtigt und droht mit seinem Zorn, wenn der Beamte nicht seine Haltung ändert. Das betreffende Heiligtum hat seinem Vorfahren im Königsamt, vermutlich ist Cyrus gemeint, wesentliche Dienste geleistet mit der Wahrheit der ihm erteilten Orakel. Hinter dieser Verordnung sieht Meyer die Religionspolitik des Reiches. Die bestehenden Kultstätten genießen den Schutz der Regierung, wenn sie ihren Gottesdienst und ihr Ansehen bei den Untertanen ihrer Provinz zur Stärkung der Loyalität zur Verfügung stellen²⁰. Unter diesem Gesichtspunkt glaubte Meyer den königlichen Verweis an den kleinasiatischen Domänenverwalter und die Vollmacht für Esra auf eine Ebene stellen zu können. Aus der Entfernung und von dem Gesichtspunkt des persischen Hofes gesehen, verschwanden die Unterschiede zwischen Magnesia und Jerusalem. Immerhin blieb eine beträchtliche Lücke zwischen einer Verwaltungsentscheidung zugunsten der Gärtner des Apollonheiligtums und der Vollmacht zu einer tiefeingreifenden religionspolitischen Reform. Im Jahre 1907, elf Jahre nach dem Erscheinen der Untersuchungen zur Entstehung des Judentums, ergab sich für Meyer die Möglichkeit, seine These durch ein neues Beweisstück zu verstärken. Damals wurde ein Fund von aramäischen Papyri bekannt, die sich auf die Existenz einer jüdischen Soldatenkolonie bezogen. Diese Garnison befand sich in der ägyptischen Grenzfestung Elefantine. Die Dokumente stammten aus dem fünften Jahrhundert. Unter diesen Urkunden war ein Rundbrief des Königs Darius II. aus dem Jahr 419, in dem der persische Herrscher das Begehen des Festes der ungesäuerten Brote, offenbar für sein ganzes Reich, einheitlich nach Datum und Ritus regelt. Meyer, der die historischen Ergebnisse dieser Texte in einer besonderen Schrift behandelt hat, konnte mit Recht empfinden, daß der fragmentarische Brief des Königs Darius II. nach Inhalt und Absicht der Vollmacht für Esra näher stehe als die Weisung an Gadates. Er war überzeugt, daß seine These vom Judentum als einer Schöpfung des Perserreichs durch den Elefantinefund vollkommen bestätigt worden sei. Methodisch gesehen erschienen ihm die neuen Texte in Analogie zu der Beobachtung, durch die der Naturwissenschaftler das Ergebnis seiner Berechnungen empirisch bestätigt findet²¹.

Bei allem blieb freilich die auch von ihm erwähnte Tatsache bestehen, daß sowohl Artaxerxes I. wie Darius II. von den *Juden* der babylonischen *Diaspora* zu ihrem Eingreifen in Fragen des Kultus veranlaßt worden sind. Für uns läßt dies die Frage offen, ob noch irgendwelche andere Gesellschaft bei Hofe

²⁰ Entstehung d. J., 19 ff.

²¹ Der Papyrusfund von Elefantine, 1912, S. 95. Zur Theorie u. Methodik d. Geschichte, Kleine Schriften, 1910, S. 71 f.; 76 ff.

ähnliches für ihren Gottesdienst unternommen hat. Da Meyer selbst nichts Derartiges erwähnt, können wir annehmen, daß keinerlei Nachrichten einer parallelen Aktion erhalten sind. Diese Beschränkung unserer Berichte über eine aktive Religionspolitik der Perserkönige kann kaum anders verstanden werden denn als ein deutlicher Hinweis auf die Eigenart des Judentums.

Meyer hat diesen Tatbestand berücksichtigt mit einer Modifizierung seiner radikaleren Formel: zwar seien die Ideen auf jüdischem Boden gewachsen, aber ihre Verwirklichung sei durchaus von der Politik des Perserreiches abhängig gewesen²². Aber seine Darstellung der Epoche in der Geschichte des Altertums, die für sein weiteres Werk gültig geblieben ist, hat sich nicht an diese vorsichtige Abgrenzung, die schließlich doch dem Glauben eine eigene Sphäre zu lassen schien, gehalten. Hier erörtert Meyer die Umformung, welche die orientalischen Religionen durch die im Vergleich mit ihren Vorgängern dauerhafte Reichsbildung der Perserkönige erfahren haben. Auf der älteren Stufe waren die Götter in den Städten der kleinen Königreiche als Garanten der Existenz und der Macht ihrer Verehrer angesehen worden. Diese Hilfe war als die Gegenleistung für den ihnen in ihren Heiligtümern, von denen ihre Kraft ausstrahlen sollte, gewidmeten Kult angesehen worden. Diese Verbindung von lokaler Religion und Politik war durch die Reichsbildung zerschnitten worden.

Die Bewohner Vorderasiens mußten sich an den Gedanken gewöhnen, daß ihr Geschick nicht mehr von einem Sondergott bestimmt wurde. In diesem Zusammenhang betrachtet Meyer auch die religiöse Erfahrung der Propheten, die in der Zerstörung der nationalen Existenz das weltgeschichtliche Walten ihres Gottes sahen, als eine von den möglichen Theorien, die damals der Verstand der Menschen als Lösung einer von der politischen Wirklichkeit gestellten Schwierigkeit herausgefunden hatte. Es ist für Meyer das neue Zeitalter, das zu einer Umwandlung der alten Begriffe geführt hat, mit deren Hilfe sich die Menschen ihre Götter bisher vorgestellt hatten. Nachdem ihre politische Funktion weggefallen ist, werden sie überall zu kosmischen Mächten, parallel zu der Verbreitung des Aramäischen als Reichssprache der westasiatischen Provinzen des Perserreiches unter Verdrängung der lokalen Dialekte. Politik und Wirtschaft bringen Menschen verschiedener Herkunft als Nachbarn im gleichen Bezirk zusammen. Volkstümliche Sonderbräuche finden im religiösen Ritual ein Rückzugsgebiet. Aber die Zugehörigkeit zu einem religiösen Kult wird unter diesen Umständen, anders als früher, eine Sache der persönlichen Entscheidung. Anstatt der Sicherstellung des Gemeinwesens wird individuelles Gedeihen als Folge korrekter Religionsübung erwartet. Unter diesen Umständen wird Propaganda für Glauben und Brauch ein Teil des religiösen Lebens. Der Wettbewerb der Religionen, der die Spätantike kennzeichnet, bereitet sich vor. Dabei gibt Meyer zu, daß wir von dem Zu-

²² Der Papyrusfund, 96.

stand der meisten Religionen im Perserreich kaum etwas wissen; wir müssen ihren damaligen Zustand aus den Nachrichten über die Zeit des Hellenismus erschließen. Nur das Judentum, das durch seine *Wirkung* die wichtigste dieser Religionen geworden ist, hat eine reichere Bezeugung hinterlassen²³.

Es ist ein Verdienst von Eduard Meyers Geschichte des Altertums gewesen, daß in dem zuerst 1901 als Band III erschienenen Teil des Werkes die Leistung des Perserreichs in der Geschichte menschlicher Organisationsformen zuerst gewürdigt worden ist. Dabei ist die religiöse Entwicklung als ein charakteristischer Aspekt einer politischen Wandlung gesehen. Ein anderes bedeutendes Beispiel dieser Tendenz, die sachliche Isolierung großer Lebensgebiete zu durchbrechen, findet sich in Meyers Spätwerk, das die Entstehungsgeschichte des Christentums behandelt. Hier sind die Politik des Antiochus Epiphanes und die dadurch hervorgerufene Gegenbewegung der Makkabäer beschrieben in ihrer gemeinsamen Bedingtheit durch den Auflösungsprozeß des Seleuzidenreichs²⁴. Es kann kein Zweifel sein, daß in solcher Durchführung der Idee einer universalgeschichtlichen Betrachtung der Antike, in der die Mannigfaltigkeit der Völker und der Lebensgebiete in einen einheitlichen Zusammenhang gebracht ist, Meyers wichtigster Beitrag zum Fortschritt der Historiographie gesehen werden muß. Andererseits ist ebenso deutlich, daß seine Behandlung des Judentums im Perserreich oft den Eindruck erweckt, als wäre es darauf abgesehen, den Gegenstand so zu behandeln, daß seine religiöse Eigenart fast verflüchtigt wird. Der Leser empfindet, daß hier die *spezifische* Nachwirkung der vorexilischen Prophetie und Gesetzgebung in ihrer historischen Bedeutung beiseite geschoben ist, ohne daß irgendwelcher Quellenbefund diese Entwertung einer wohl bezeugten Entwicklung zugunsten einer unbestimmten und ungreifbaren Tendenz unterstützte. Meyers eigene Darstellung zeigt den Gegensatz zwischen den Ideen und Ereignissen, die er den antiken Berichten und Dokumenten nacherzählt, und der Theorie von der Entwicklung der Periode, mit der seine Reflexion die epochemachende Wichtigkeit des Perserreichs überbetont. Er selbst hat die volle Berücksichtigung der orientalischen Reichsbildungen als Kennzeichen seiner eigenen, das Spezialistentum überwindenden Betrachtungsweise hervorgehoben. Damit ist das zentrale Motiv seiner Behandlung des Verhältnisses von Perserreich und Judentum bezeichnet²⁵.

Diese besondere Herausarbeitung des politischen Faktors als treibende Kraft hinter geistigen Bewegungen ist, wie wir schon andeuteten, nicht ohne Zusammenhang mit der politischen Richtung, die die deutsche Geschichtsschreibung nach den Erfahrungen der fehlgeschlagenen nationalen Revolution von 1848 einschlug. Wir haben gesehen, wie Geigers Interpretation der Parteisplaltung zwischen Sadduzäern und Pharisäern, die dann von Wellhausen kritisch weitergebildet wurde, mit Begriffen arbeitete, wie sie Momm-

²³ Gesch. d. A., IV, 1, 158–164.

²⁴ Ursprung und Anfänge des Christentums II, 1921, S. 121; 139 ff.; 279.

²⁵ Entstehg. d. Judentums, 25 f.

sen in seiner Kritik des römischen Amtsadels verwendet hatte. Meyers Verbindung breiter kulturgeschichtlicher Interessen mit der Betonung des politischen Schicksals als dem eigentlichen Zentrum des Geschehens erinnert vielleicht am meisten an Treitschkes *Deutsche Geschichte*. Aber bevor wir auf diesen Zusammenhang eingehen, müssen wir eine andere Seite seiner geistigen Art in Betracht ziehen, die gerade für sein religionsgeschichtliches Denken und besonders für seine Deutung des Judentums wichtig gewesen ist.

III

Es ist in den Charakteristiken von Meyers Werk durch seine Fachgenossen, zumal in den Nachrufen von 1930, nicht selten gesagt worden, daß sich kein inneres Verhältnis zur religiösen Erfahrung darin ausgesprochen hat. Der Universalhistoriker der Antike war damit der in der historischen Forschung der Jahrhundertwende auch sonst nicht unwichtigen positivistischen Richtung zugeordnet²⁶. Von unserer Fragestellung aus gesehen ist ein verwandter, aber unter den akademischen Vertretern seines Faches mehr vereinzelter Aspekt seiner Geistesart wichtig. Judentum und Christentum gegenüber war Meyer ausgesprochener und zuweilen pathetischer Erneuerer der Aufklärung. Die späteren Stufen in der Entwicklung biblischen Glaubens sind für ihn vor allem dadurch weltgeschichtlich wichtig gewesen, weil sie die Voraussetzung von Priesterherrschaft und Intoleranz in der Kirche geschaffen haben. Meyers Leser werden angeleitet, Gegensätze und Intrigen in der Jerusalemer Theokratie als Vorstufen des klerikalen Machtkampfes anzusehen, der die Entwicklung des Papsttums begleitet hat²⁷.

Die Idee, daß der Gott Israels auch für Jesaja und Jeremia in Zion Thronitz und Heiligtum besaß, hatte eine Verbindung zwischen Prophetie und Jerusalemer Priesterschaft geschaffen. Die Reform des Königs Josia von 621, durch welche die lokalen Opferstätten und die Symbole, die an die Verehrung der Vegetationsgötter erinnerten, beseitigt wurden, ist nur auf dieser Grundlage möglich gewesen. Das dabei zugrunde liegende deuteronomische Gesetzbuch ist, wie Meyer zugibt, in durchaus humaner und aufgeklärter Gesinnung verfaßt worden. Aber dies Werk ist ein besonders eindrucksvolles Beispiel für das Umschlagen der Ideen durch ihre Verwirklichung geworden, weil sein geschichtlicher Einfluß ebenso groß wie verhängnisvoll gewesen ist²⁸.

Die voll ausgebildete Gesetzesreligion schließt jüdische Staatlichkeit aus; die Fremdherrschaft ist ihre Voraussetzung. Aus der jüdischen Nation ist eine

²⁶ *M. Gelzer*, *Gnomon* Bd. 6, 1930, S. 624; *V. Ehrenberg*, *H. Z.* 143, S. 505 f.; *W. Otto*, *Ztschr. d. D. M. G.* Bd. 10, S. 20 f.

²⁷ *Ursprung* II, 10; 37.

²⁸ *Gesch. d. A.* III, 154 f.; 158 f.; *Ursprung* II, 281 f.

Sekte geworden; die natürlichen Gegner des Volkes werden nun Vertreter der Abgötterei, die nicht geduldet werden dürfen. Im Deuteronomium war die Ausrottung der Heidenvölker nur als starker Ausdruck für die Fernhaltung ihrer Anschauung gemeint gewesen. Aber die Kanonisierung des Buches im Judentum macht alle seine Weisungen zu bindenden Gesetzen, die nach dem Wortlaut erfüllt werden müssen. Jede Abweichung eines Einzelnen oder einer Gruppe wurde zu einer Sünde, begangen von der ganzen Gemeinschaft durch Duldung, und darum eine Gefährdung der Existenz der Gemeinde, die mit Gewalt zu beseitigen war. Der so verstandene Text der Bibel hat den Religionskrieg der Makkabäer gegen das seleukidische Regime veranlaßt²⁹. Es ist in diesem Zusammenhang, daß Meyer im zweiten Band seiner Entstehungsgeschichte des Christentums, der die jüdische Religionsgeschichte bis in die Zeit des Kaiserreichs zum Thema hat, noch einmal auf die Bedeutung des Deuteronomium zu sprechen gekommen ist. Die Religionskämpfe der Makkabäer haben in der Weltgeschichte als Modell gedient: Der Islam, dessen Praxis allerdings milder war als seine Theorie, vor allem aber die Kirche mit Kreuzzügen und Ketzerverfolgungen haben den Versuch fortgesetzt, die Normen des Deuteronomium für die Reinhaltung des Glaubens zu verwirklichen. Der Calvinismus hat noch einen späten Nachtrag zu solchen Bestrebungen geliefert.

In ähnlicher Weise sieht Meyer im Sinne der Aufklärung einen Zusammenhang zwischen dem Fanatismus dogmatischer Streitigkeiten in der Christenheit, bei denen keine Seite etwas Wahres und Wertvolles verteidigt, und den Auseinandersetzungen der Religionsparteien im nachbiblischen Judentum. Die Pharisäer haben ihre Weiterbildung des Gesetzes gegen das starre Schriftprinzip der Sadduzäer durch die Fiktionen einer künstlichen Auslegungsmethode verteidigt und deren Ablehnung als sündhaft gebrandmarkt. Die Anschauung, daß das Alte Testament in seinen Lehren und Versprechungen sich auf Christus bezieht und nur in dieser Verbindung wahrhaft verstanden werden kann, hat die Übernahme von Interpretationsweisen notwendig gemacht, die jede Behauptung auf den Bibeltext zurückzuführen imstande sind³⁰.

Meyer hat seine Leser nicht im Zweifel gelassen, daß für ihn die Verbindung des Christentums mit dem Alten Testament ein Verhängnis bedeutet, welches auf allen folgenden Jahrhunderten gelastet hat. Ursprünglich hat die Kirche das jüdische Schrifttum für sich beansprucht, weil es gerade den Heiden gegenüber die Überlegenheit einer wohl bezeugten Uroffenbarung gewährte, deren Echtheit seit dem Jahre 70 durch die sichtbare Erfüllung der Weissagungen eindrucksvoll bestätigt worden war. Die katholische Kirche hat dann nur soweit davon Gebrauch gemacht, als die Anforderungen des Tages dies als nützlich erscheinen ließen; eine ähnliche Auslese ist auch dem

²⁹ Ursprung II, 305.

³⁰ Ursprung II, 43; 292 f.; 295 f.

Neuen Testament gegenüber geübt worden. Die Rückwendung der Reformation zur Bibel erscheint bei dem protestantischen Althistoriker als ein Schritt in der falschen Richtung. Die volle Auswirkung dieser Tendenz fällt aber nicht dem Luthertum, sondern dem Calvinismus und besonders dem *angelsächsischen* Puritanismus zur Last, der in Denken und Tun aufs stärkste vom Alten Testament bestimmt worden ist. Dadurch, daß hier auch das Neue Testament nur in dieser Gesinnung ausgelegt worden ist, wurde die Bindung an die jüdische Tradition bei Engländern und Amerikanern ganz übermächtig³¹.

Es ist offensichtlich, daß in solchen universalhistorischen Reflexionen das Blickfeld des Beobachters durch die in Anwendung gebrachten Begriffe aus der Religionskritik der Aufklärung außerordentlich eingengt worden ist. Es ist merkwürdig, daß ein Historiker, der bei allem Interesse für die Entwicklung der Religion doch in dem politischen Geschehen den eigentlichen Kern der Wirklichkeit gesehen und die Bedeutung der Macht mit aller ihrer Härte in Vergangenheit und Gegenwart aufs stärkste betont hat, das Problem des Konflikts der Werte in allem menschlichen Tun für Synagoge und Kirche so radikal ausgeschaltet hat. Wenn die Kirche nicht das deuteronomische Prinzip der religiösen Einheit, dessen Durchführung dem Gewissen Augustins solche dialektische Aufgaben gestellt hat, für ihren Glauben übernommen hätte, so würde sie keine Macht in der Geschichte geworden sein. Es wäre aus den einzelnen Gemeinden niemals die Großkirche geworden, in der die Kaiser der Spätantike einen Ersatz für die aufgebrauchten Kräfte der politischen Reichsstruktur sehen konnten, und die dann wirklich die stärkste Ordnungsmacht im Zeitalter der Völkerwanderung des frühen Mittelalters geworden ist. Keine ernstliche Analyse des abendländischen Denkens und politischen Tuns im christlichen Mittelalter wird Meyers Übernahme der Urteile Voltaires über die Wirkung des Alten Testaments in der Geschichte bestätigen.

Dabei hat er für das Judentum selbst das unverbundene Nebeneinander der Gegensätze, des „Großartigen“ mit dem „Gemeinen“, stark betont. Er will diese These Feinden sowohl wie Apologeten gegenüber aufrechterhalten; die Zweiseitigkeit hat von Anfang an bestanden und ist nicht erst das Ergebnis der Verfolgungen gewesen. Die Betrachtung von Bibeltexten, wie sie der 73. Psalm und vor allem das Buch Hiob repräsentieren, veranlaßt ihn zu der Feststellung, daß zu keiner Zeit und bei keinem Volke der Konflikt zwischen dem Glauben an die Gerechtigkeit als dem die Welt beherrschenden Prinzip und der Wirklichkeit des Menschendaseins so stark gefühlt und so tief durchdacht worden sei wie in der jüdischen Literatur des vierten und dritten Jahrhunderts. In Hiobs Erkenntnis, daß die Geheimnisse des göttlichen Willens durch kein menschliches Grübeln erfaßt werden können und in ihrer Erhabenheit einfach anerkannt werden müssen, sieht der Historiker das freigewordene Individuum, das die Lösung der Lebensprobleme in seinem eigenen Bewußtsein ge-

³¹ Ursprung III, 590 f.; 594.

funden hat. Auf diese Weise findet Meyer noch einmal im Judentum, was er von den frühen Ergebnissen der israelitischen Historiographie gesagt hatte: eine Auflösung des Antagonismus Juda und Hellas. Hiob und Plato sehen beide das Heil des Menschen in der Innerlichkeit seines Bewußtseins³².

Man spürt an solchen Stellen, die die Selbstentdeckung des Individuums als höchste Stufe des Menschentums voraussetzen, daß Eduard Meyer und der eine Generation ältere und nach Anlage und Umwelt von ihm denkbar verschiedene Jacob Burckhardt doch beides Söhne desselben Jahrhunderts gewesen sind. Was die Darstellung des Judentums betrifft, haben Reflexionen wie die historische Einordnung des Hiob hauptsächlich ihre Bedeutung als Zeichen für die Gewissenhaftigkeit des Forschers, der den starken Eindruck zu Worte kommen läßt, den manche Stücke der jüdischen Literatur auf ihn gemacht haben, obwohl sie Zweifel gegenüber dem von ihm als richtig empfundenen Gesamtbild erregen müssen. Sie bleiben unverbunden. Die Herrschaft der Gesetzesfrömmigkeit im Leben der Gemeinde, aus der jene Schriften individualistischer Wahrheitssucher hervorragen und durch die sie als kanonisch anerkannt worden sind, stellt offensichtlich der historischen Interpretation eine wesentliche Aufgabe. Meyer hat diesen religionsgeschichtlichen Zusammenhang unerklärt gelassen und so auch das von ihm selbst formulierte Thema der Zweiseitigkeit des *Judentums* nicht eigentlich zur Ausführung gebracht. Für ihn ist die durch das Ritual geformte Lebensart „die bizarrste Bildung, welche die religiös-politische Entwicklung Asiens geschaffen hat“, und der dadurch geprägte harte und anmaßende Wille zu kollektiver und individueller Selbstbehauptung das Phänomen, das durch das Wort „jüdisch“ umschrieben wird. Es ist jener Geist, der im 73. Psalm oder im Hiob nahezu oder völlig überdeckt ist. Diese großen Ausnahmen haben ihn nicht dazu gebracht, jene Scheidelinie zwischen Israel und Juda, die zugleich des Historikers Ja und Nein abgrenzte, in Frage zu stellen³³. Durch die Vereinfachung seiner eigenen These hat er sich die Überlegung gespart, ob nicht das Ineinander der Gegensätze, mit dem er das Paradoxon des Judentums definiert hatte, in dieser oder jener Weise menschlichem Tun überhaupt eigen ist, wenn man es in der Verbindung von Abstand und Sympathie ansieht, die dem Historiker zukommt.

Die ausführliche Darstellung des Judentums während der Zeit des Hellenismus im zweiten Band des Werkes über Ursprung und Anfänge des Christentums verwendet das Attribut „jüdisch“ völlig eindeutig. Es bezeichnet dort den Geist der Betriebsamkeit und des Profitmachens. Es ist echt jüdisches Prahlen, wenn das erste Makkabäerbuch (Kap. 10, 62 f.) berichtet, daß Jonathan neben dem Syrerkönig Alexander in Purpur gekleidet sein durfte. Die Verherrlichung der Ausbeutung Ungläubiger, die Politik der Hasmonäer, zeigen

³² Gesch. d. A. IV, 1, 205 f.; 207–217; Ursprung II, 32; 319.

³³ Gesch. d. A. IV, 1, 206; 211.

jüdischen Fanatismus in säkularisierter Form³⁴. Am eigentümlichsten ist die Bezeichnung Reformjudentum für jene Jerusalemer Gruppe, die sich in den Jahren vor dem Eingreifen des Antiochus Epiphanes und der makkabäischen Gegenbewegung aus den religiösen Bindungen der jüdischen Gemeinschaft lösen wollte. Sie sahen den im Tempel verehrten Gott als eine besondere Gestalt des über das All herrschenden Himmelsgottes, wenn sie überhaupt eine Theorie als Rechtfertigung ihrer Lebensführung ernst nahmen. Jedenfalls sprachen sie der Sondergesetzgebung ihres Volkes jede Bedeutung ab. Die Führer dieser Bewegung paßten ihre Namen als Jason oder Menelaos der griechischen Umwelt an, so wie es die heutigen Juden tun.

Sie hatten überhaupt einen starken Instinkt für jene Strömungen, die geeignet waren, sie als Individuen nach oben zu tragen und ihnen erlauben würden, „gute Geschäfte zu machen“³⁵. Der Sieg der Makkabäer, sehr wesentlich ein Rückschlag gegen ihre eigenen selbstsüchtigen Bestrebungen, machte dem Reformjudentum für fast zwei Jahrtausende ein Ende. Meyer hält es für völlig verfehlt, die Richtung Philos und der hellenistischen Judenheit wegen ihrer Offenheit gegenüber griechischer Sprache und Philosophie unter denselben Begriff zu bringen. Der alexandrinische Kreis würde jede Aufforderung zu einer Gesetzesübertretung abgelehnt haben. Ihre Aufnahme philosophischer Theorien hatte den beschränkten Zweck, den Wortlaut des Gesetzes durch einen zweiten Sinn um so leichter festhalten zu können. Origines und seine Schüler verfolgten die gleiche Tendenz in der Kirche. Erst das achtzehnte Jahrhundert hat ein Reformjudentum, wie das von Moses Mendelssohn und vor ihm die Denkart Spinozas, möglich gemacht, das dem der Seleukidenzeit ähnelt³⁶.

Das Wort Reformjudentum bedeutet seit dem neunzehnten Jahrhundert, und sicherlich auch für Meyer, eine Richtung, die die Zugehörigkeit zum Judentum unter starker Anpassung an Leben und Denken der Umwelt aufrechterhalten will und für diesen Zweck die Macht des Gesetzes über die jüdischen Individuen einschränkt oder aufhebt. Im Jahre 1937 hat Elias Bickermann die Bezeichnung Reformisten oder Reformatoren für die Gruppe um Jason und Menelaos wiederaufgenommen, die er, über Meyer hinausgehend, als treibende Kraft hinter der in der Antike vereinzelt Radikalität der Religionsverfolgung ansah.

Er macht es vollkommen klar, daß er mit dieser Bezeichnung auf eine Par-

³⁴ Ursprung II, 26: überall volkreiche... durch jüdische Betriebsamkeit zu Wohlstand gelangte Gemeinden. II, 256: Jonathan im Purpur. II, 129 (über den Tobiadenroman im 12. Buch von Josephus, Antiquitates): Dafür tritt um so... schamloser der echtjüdische Geist des Profitmachens und der Geldgier hervor. – (der Erzähler)... hat seine helle Freude an der Art, wie seine Helden die niedrigsten Mittel benutzten, um... die ihnen ausgelieferten Provinzen schonungslos auszusaugen; II, 277 die Hasmonäer als echt jüdische Fanatiker.

³⁵ Ursprung II, 137; 144 ff.; 162 f.

³⁶ Ursprung II, 279 f.

alleerscheinung im deutsch-jüdischen Liberalismus des neunzehnten Jahrhunderts hinweisen will; damals haben der Politiker Riesser und die Theologen Geiger und Eichhorn mit ihren Assimilationsbestrebungen eine verwandte Kraft der Auflösung in der jüdischen Geschichte dargestellt. Man kann diese Zuordnung historisch mit guten Gründen anfechten, aber ihre Stellung im Geschichtsbild Bickermanns ist vollkommen klar³⁷. Jedoch bei einem Historiker, für den der Fortbestand des Judentums alles andere als einen Wert bedeutete, ist diese Verwendung des Begriffes „Reform-Judentum“ mit herabsetzender Bedeutung, nach beiden durch den Vergleich zusammengebrachten Seiten hin, schwer zu verstehen. Sollen auch Spinoza und Mendelssohn durch solche Charakteristik getroffen werden? Sie geht jedenfalls über eine Bibelkritik im Sinne der Aufklärung weit hinaus. Meyer hatte 1899 in seinem warmen Gedenkwort für seinen Lehrer, den Ägyptologen Georg Ebers, auf dessen Vorfahren seit dem Finanzmann Friedrichs des Großen, Ephraim, mit den Worten Bezug genommen, daß diese Familie, wie die Mendelssohn, Hitzig und Beer „innerlich und äußerlich ... über die Enge der ererbten Tradition herausgewachsen war“³⁸. Diese wohlwollende Würdigung der Anpassung an die Umwelt, wie sie aus dem Judentum aufsteigende Familien vollzogen haben, ist kaum mit den Attributen zu vereinigen, mit denen seine historische Darstellung der Makkabäerzeit dasselbe Phänomen als typisch *jüdisch* beschrieben hat. Es sieht so aus, als ob der gleiche Vorgang sich verschieden ausnimmt, wenn er einerseits als ein charakteristischer Zug jüdischen Daseins beschrieben wird, oder wenn er andererseits zur Illustrierung individueller Lebensläufe von Personen gebraucht wird, mit denen der Historiker persönlich in Fühlung gewesen ist.

Wir dürfen jedenfalls annehmen, daß Meyer durch seine Wortwahl sowohl die antike wie die moderne Bewegung aus Eigentümlichkeiten des jüdischen Religionsvolkes verstanden wissen will, die er als eine negative Kraft in der Geschichte einschätzt. Wir wollen versuchen, diese Urteile mit ihren Widersprüchen aus den Voraussetzungen und Tendenzen, die das Ganze dieser Geschichtsschreibung geformt haben, abzuleiten.

IV

Wenn wir dabei wieder von unserem besonderen Thema ausgehen, können wir vielleicht abschließend sagen, daß es nicht eigentlich das Judentum als ein durch die Jahrhunderte fortlebendes Gebilde ist, das für ihn diese Zweipoligkeit von positiv und negativ aufweist. Ihm gegenüber ist in Wahrheit seine Stellungnahme nicht weniger eindeutig als die von Treitschke. Es ist die

³⁷ Der Gott der Makkabäer, 1937, S. 132–138.

³⁸ Kleine Schriften, 1910, 504.

hebräische Bibel einschließlich der Apokrypha³⁹, die diese Gegensätze umspannt und dadurch ein so wichtiger Gegenstand seines Forschens und Nachdenkens geworden ist. Hier fand er, Seite an Seite mit dem Gesetz der Theokratie, den Aufstieg des Menschengestes in bedeutenden Individuen, die in einem bestimmten Abschnitt des Zeitverlaufs die Fähigkeit gewinnen, die Wirklichkeit ihrer Umwelt selbständig und frei von konventionellen Bindungen zu sehen und zu beschreiben. Ihr lebendiges Verständnis für das Schicksal des Menschen in den Kämpfen, durch die Macht gewonnen und verloren wird, hat eine bedeutende Literatur geschaffen, in der Geist und Politik zusammengekommen sind. Jene Zeiten, in denen eine solche Verbindung möglich ist, bedeuten für Meyer Höhepunkte der Alten Geschichte. In diesem Sinn hat er die Geschichtsschreiber der frühen israelitischen Königszeit mit der griechischen Welt des Herodot zusammengelesen.

Die ausgesprochenste Eigenart seiner Geschichtsbetrachtung steckt wohl in den Grundbegriffen, mit denen er überall die religiöse Entwicklung zu deuten versucht. Er sieht hier einen Prozeß, in dem die ursprünglichen mythischen Vorstellungen, die keinen Unterschied von Gut und Böse kennen, umgeformt werden, um den Normen der Ethik, wie sie sich im Gemeinschaftsleben entwickelt haben, zu genügen. Daß dieses „ethische Postulat“ ein Teil des religiösen Bewußtseins wird, ist das Werk bedeutender Individuen, die in sich die Kraft haben, ihre persönlichen Erfahrungen gegen die herrschende Konvention geltend zu machen und so ihre Individualität in die Weltgeschichte eingehen lassen. Für Meyer handelt es sich dabei im Grunde um die Überwindung des eigentlich Religiösen durch die Kräfte des sich entwickelnden *humanen* Denkens. Eine Fußnote über Kants Ethik, die er seiner Schilderung dualistischer Strömungen im Judentum des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts angehängt hat, spricht ein Bekenntnis dieser Tendenz aus. Im Gegensatz zu der als „herrlich“ gekennzeichneten Beschreibung von Pflicht und Gewissen, hat der darauf gebaute Beweis für Gott und Unsterblichkeit keinerlei Begründung in der Wirklichkeit und steht im schroffen Widerspruch zur Erfahrung. Ganz entsprechend ist die Beurteilung Platons bei Meyer. Er bejaht den Idealismus seiner Philosophie und sieht in ihr den Grund für seinen, im Gegensatz zu dem Atomisten Demokrit, engen Anschluß an den Fortschritt der mathematischen und astronomischen Wissenschaften, während er die metaphysische Richtung seiner Ideenlehre aus dem Anschluß an die orphische Religiosität erklärt⁴⁰. Dieses Abweichen des Sokrates-Schülers von seinem Meister stammt also aus einer Strömung, die dem eigentlichen, dem klassischen Wesen des Griechentums entgegenläuft. Das

³⁹ Ursprung II, 43–49. Vgl. *Otto Jahns* Kritik an Streiflichtern auf die Gegenwart in Mommsens Röm. Gesch. I, die nur das Gemüt des Schreibers befriedigen und keine Bedeutung für die historische Interpretation haben. Brief 160 vom 13. 12. 1854, S. 193 in Mommsen-Jahn Briefwechsel, 1962.

⁴⁰ Ursprung II, 116; Gesch. d. A. V, 1958, S. 334, 345 ff.

Paradoxon seines Werks, daß ein ausgesprochener Positivist – schon die nüchterne Art seiner Prosa charakterisiert Meyer als solchen – in den religiösen Problemen einen sehr wesentlichen Antrieb seines historischen Interesses gefunden hat, erklärt sich aus dieser Haltung. In ihrer Verbindung von starkem Interesse mit ausgesprochener Ablehnung der Eigenbedeutung des Religiösen ist sie wohl für das späte neunzehnte Jahrhundert charakteristisch.

In der Bibel sind die Propheten die großen Exponenten des ethischen Postulats und eines Individualismus, der die Forderung dieses Prinzips zum Ausdruck gebracht hat. Wir sahen, daß Meyer ihrer Leistung den entsprechenden Platz in seinem Geschichtsbild gewiesen hat. Aber es wirft für ihn einen Schatten auf ihre Erscheinung, daß sie sich von der Wirklichkeit der politischen Welt abgewendet haben und sie durch den Traum der messianischen Ideenwelt ersetzen. Das Denken in Utopien, das für Meyer zu einem Hauptbegriff seiner politischen Kritik an seiner deutschen Gegenwart nach 1918 wurde, hat in ihren Predigten eine triebkräftige Wurzel. Von dieser Ablehnung einer religiös begründeten Hoffnung auf eine Umformung des Menschenwesens her ist es verständlich, daß ihm gerade das Buch Hiob als ein Dokument individuellen Ringens mit den überlieferten Begriffen viel bedeutet. Dessen Hinnahme der *Wirklichkeit* wie sie ist und die Verweisung des denkenden Menschen auf seine innere Erfahrung bezeichneten für Meyer einen deutlichen Fortschritt in der Richtung, die im Prophetismus zum Durchbruch gekommen war. Die gleichzeitige Existenz der jüdischen Gesetzesreligion und der ihr zugrunde liegenden biblischen Texte blieben für ihn das Ergebnis eines Zurücksinkens in die primitiveren Stufen menschlichen Denkens und Handelns. Er sah darin eine Erscheinung von großer kausaler Bedeutung in der Geschichte, aber von seinem Gesichtspunkt aus verlangte sie keinerlei Interpretation, die eine innere Verbindung mit den schöpferischen Kräften der Kultur hätte herstellen können. Dagegen anerkannte er in den Evangelien die volle Reife der Entwicklung, die mit den Propheten angefangen hatte.

Wie einst schon Wellhausen, sieht Meyer das Weltbild der Pharisäer als den theoretischen Hintergrund der Lehren Jesu⁴¹. Der Gegensatz des Gottes- und des Teufelsreiches, den das zeitgenössische Judentum aus dem iranischen Dualismus übernommen hatte, ist ihre gemeinsame Voraussetzung, und das seelsorgerische Interesse der ursprünglichen evangelischen Botschaft ist auf den Kreis des jüdischen Volkes beschränkt geblieben. Die Einschätzung des Gesetzes begründet den wesentlichen Unterschied. Für Jesus ist es eine konventionelle Lebensform; Erfüllung oder Nichterfüllung beeinflusst das Verhältnis von Gott und Mensch in keiner Weise. Folglich gibt es für ihn auch keine Rangordnung der Menschen, die auf Wissen und Tun des Gesetzes beruht. Seine Gleichnisse mit ihrer Nähe zum Alltagsleben zeigen die Freiheit des Predigers. Irgendwelche Ermahnung zum asketischen Leben bleibt fern. Was die Welt bietet, soll als Gottesgabe genossen werden, solange der Mensch

⁴¹ Ursprung II, 425.

nicht dadurch vom rechten Pfade abgelenkt wird. So vollzieht sich bei Jesus die Umwandlung der Gesetzesfrömmigkeit in eine religiöse Ethik. Seine biblischen Vorläufer haben diese Wendung angestrebt, ohne sie zu verwirklichen, weil sie sich schließlich von der Geltung des Rituals nicht freimachen konnten. Jesu Überwindung des Judentums beruhte auf persönlicher Entscheidung und lag doch gleichzeitig in der allgemeinen Richtung der Religionsgeschichte, in der mit Notwendigkeit die Ethik über den traditionellen Glauben hinauswächst und dieser sich dem Postulat der Sittlichkeit fügen muß. Auf diese Weise wurde auch die Idee des messianischen Zeitalters auf eine neue Grundlage gestellt. Es war nicht mehr ein Strafgericht für die heidnischen Reiche in Vorbereitung der Herrschaft des Volkes Gottes. Für Jesus handelte es sich nur um die Zukunft jeder menschlichen Seele. Der Individualismus, seit dem Untergang des israelitischen Volksstaates im Aufstieg, wurde mit ihm ganz frei von der Bindung an den Nationalismus. Im Sinne der Herbeiführung eines solchen ewigen Reiches hat sich Jesus für den Messias und Gottessohn gehalten, ohne im geringsten damit auf eine Gleichsetzung im Wesen zu deuten. Der Eindruck seiner Persönlichkeit auf die schlichten Menschen seiner Umgebung hat den Glauben an seine Auferstehung und damit eine welthistorische Wirkung ohnegleichen hervorgerufen⁴².

Aber diese Darstellung der Lehre des Evangeliums als eines Höhepunktes religiöser Aufklärung – im Kern eine unbeabsichtigte Parallele zu Spinozas Behandlung des gleichen Themas im Theologisch-Politischen Traktat – soll bei Meyer keineswegs eine zusammenfassende Deutung des Christentums in seinem Wesen sein. Als einen wichtigen Faktor bei Entstehung der ersten Gemeinden, die sich überall in einer Atmosphäre der Massenerregung vollzogen hat, beschreibt Meyer die Verbreitung des Dämonenglaubens und Zauberesens als eine charakteristische Erscheinung des späthellenistischen Synkretismus, die durch das zeitgenössische Judentum in die neue Bewegung hineingekommen war. Aus diesem Grunde beurteilt er die frühchristliche Missionspredigt und ihre Aufnahme als Erscheinung einer primitiveren Welt im Vergleich mit dem Auftreten der großen Propheten Israels. Das Zungenreden, wie es in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen beschrieben ist, erinnert ihn an die ekstatischen Prophetenschulen der israelitischen Frühgeschichte⁴³.

Andererseits ist die Herrschaft der Kirche in der Welt, wie sie sich seit Konstantin angebahnt hat, nur durch den Aufbau einer priesterlichen Hierarchie möglich gewesen, für die das grundlos und gewaltsam auf das Christentum hin gedeutete Alte Testament das Vorbild gab.

Meyer weiß genau, daß die Geistesrichtung der hellenistisch-römischen

⁴² Ursprung II, 428 f.; 431 f.; 444 f.; 453.

⁴³ Ursprung II, 412–419; III, 221; 253; 33 f. Dazu die Bemerkung II, 23, daß der Erfolg des Christentums über die Mitbewerber im Streit der Religionen ein Sieg des Heidentums über das jüdische Erbe des strengen Monotheismus gewesen sei.

Spätzeit, in der der iranische Dualismus aufgenommen und das Christentum groß geworden ist, eine neue Epoche in der Weltgeschichte eröffnet; aber er hat es abgewiesen, mit der zeitgenössischen Religionswissenschaft und Kunstgeschichte in ihren verschiedenen Schulen, hinter Aberglauben und chaotischer Religionsmischung das positive Bild einer neuen Frömmigkeit sichtbar zu machen. Es ist die gleiche Einstellung dem Evangelium und der christlichen Urgeschichte gegenüber wie die, mit der er Psalm 73 und Hiob beziehungslos neben seinem Fossil einer jüdischen Gesetzesreligion hatte stehenlassen. Darüber hinaus müssen wir uns umsehen, in welcher Weise Meyers *politische* Stellungnahme seine Geschichtsanschauung im einzelnen beeinflusst hat.

V

Wir sahen, daß Meyers Beurteilung des jüdischen Volkes, wie es durch das Judentum geformt sein Träger geworden ist, ausgesprochen ablehnend war. Diese Stellungnahme ist, wie wir sahen, in keiner Weise eine säkularisierte Fortsetzung des Streitgesprächs der Kirche mit der Synagoge. Seine Beurteilung der Rolle der christlichen Kirche in der Geschichte der Kultur schließt den Einfluß der kirchlichen Geschichtslehre mit ihrer Abstufung der endgültigen und der durch sie ersetzten vorläufigen Offenbarung aus. Meyers Antagonismus stammt aus dem politischen Bereich⁴⁴. Die Juden sind für ihn eine Nation, die in eine Religionsgemeinde verwandelt, einerseits älteste Traditionen weit über deren eigentliche Lebensspanne hinaus festgehalten hat und andererseits nicht an die Grenzen der ursprünglichen Abstammung und des eigenen Landes gebunden blieb. Es liegt schon in dieser Definition, die die Annahme einer biologischen Einheitlichkeit ausschließt, daß Meyer seine Stellungnahme nicht auf eine Rassentheorie gegründet hat. Er hat die Erklärung des Gegensatzes von Juden und Nichtjuden aus einer derartigen Antipathie, wie sie der volkstümliche Begriff Antisemitismus zu bezeichnen scheint, durchaus abgelehnt, schon weil diese Feindseligkeit im Orient nicht weniger vertreten sei als in Europa. Darüber hinaus ist Meyer überhaupt geneigt gewesen, dem Rassenbegriff als Faktor in der Geschichte eine bescheidenere Rolle zuzuweisen als manche seiner ihm sonst nahestehenden Berufsgenossen. Er

⁴⁴ Daher erklärt es sich, daß er in einem Anhang zum dritten Band mit Zustimmung G. F. Moore, *Christian Writers on Judaism*, Harvard Theolog. Rev. 1921, S. 197–254 zitieren konnte. Moore richtet seine Kritik gegen die Behandlung des nachbiblischen Judentums als Folie zum Evangelium, die sich, wie er zeigt, infolge der Leben-Jesu-Theologie entwickelt hat. Das begann mit F. Weber, *System der alt-synagogalen Theologie*, 1880, einem Buch, das auch von Meyer benutzt worden ist. Meyer berichtet seine eigene, von F. Weber entlehnte Deutung des Metatron und erkennt Moores überlegene Autorität auf dem Gebiet der jüdischen Literatur an, ohne dessen allgemeine Tendenz zu erwähnen. Er fühlte sich offenbar durch dessen Vorwurf christlicher Voreingenommenheit nicht getroffen.

betont, daß gerade diejenigen Völker, die voll im Strom der Ereignisse und der kulturellen Entwicklung stehen, keinen dauernden Bestand eines biologisch festgelegten Typus aufweisen, sondern verschiedene Bevölkerungselemente, die in Mischung und Sonderung ihr gegenseitiges Größenverhältnis und damit den Charakter des Ganzen fortdauernd ändern. Abgesehen von ganz scharfen Gegensätzen, die sich nicht nur in der Erscheinung, sondern auch in der Fähigkeit, den Anforderungen der Zivilisation denkend und handelnd zu entsprechen, zeigen, hat, wie Meyer ausführt, die Vorstellung der Rassenverschiedenheit auf die Verhältnisse zwischen den Völkern gar keinen Einfluß ausgeübt. Erst die europäische Moderne mit ihrer Entwicklung des *Nationalstaates* hat das Interesse der Menschen in diese Richtung gelenkt. Die aus der neuen Wirklichkeit erwachsene politische Idee schuf den Willen, die eigene Nation, wie die Geschichte sie geschaffen hatte, in ihrer Eigenart zu erhalten und zu stärken⁴⁵. Von solchen Überlegungen aus hat Meyer den Glauben an die Rasse als ein Ding an sich im menschlichen Geschehen bekämpft; nicht nur in solchen Schriften, in denen er die allgemeinen Probleme seiner Wissenschaft analysiert hat, sondern auch auf seinem Berliner Katheder. Er hat sicher gewußt, daß er damit gegen Theorien stritt, die gerade bei solchen Studenten gängig waren, deren politische Sympathien er teilte. Es ist im Grunde wohl so, daß gerade sein Wissen um den Ursprung der Nationen aus dem menschlichen Willen, den leidenschaftlichen Nationalismus angetrieben hat, der für das Jahrzehnt seit 1914 ein wesentlicher Teil seines Lebens und seiner Schriften wurde. Er empfand wohl sehr stark die Vergänglichkeit der Lebenskraft dieser umfassenden Gebilde und die Notwendigkeit, sie auf dieselbe voluntaristische Weise zu erhalten, in der sie entstanden waren. Meyers Erörterung der geschichtlichen Rolle der Rasse hat einen negativen Zug mit Treitschke gemeinsam. Wir sahen, daß dessen unverhelter Ursprung aus dem hussitischen Böhmen seine theoretische Vorsicht gegenüber der Rassenidee als Grundlage der Nationalität mitbestimmte. Bei Meyer war offensichtlich dieselbe Haltung sehr viel stärker betont und in seiner Auffassung des Geschichtsverlaufs breiter begründet. Möglicherweise ist aber auch bei ihm ein persönliches Motiv ein mitwirkender Faktor gewesen. Der Mädchenname seiner Mutter (1836–1905) war Dessau. Der ordentliche Lehrer am Hamburger Johanneum Eduard Meyer (1804–1884) hatte sie am 10. August 1853 in St. Petri in zweiter Ehe geheiratet. Der Schwiegervater, Johann Friedrich Carl, aus Celle gebürtig, hatte in Hamburg die bescheidene Stellung eines reitenden Dieners inne; der Name seiner Frau war Anna Sophie Vogt. Die ganze Familie war lutherisch, und die Akte zeigt keinerlei Beziehung zum Judentum⁴⁶. Aber der Name Dessau ist nach sachkundigem Urteil in Nord-

⁴⁵ Gesch. d. A. I, 1, 1907, S. 72–76. Dieser Halbband „Elemente der Anthropologie“ bietet eine Analyse der Grundbegriffe.

⁴⁶ Nachrichten über Eduard Meyer senior: H. Schröder, Lexikon hamburgischer Schriftsteller Bd. V, S. 244 f., 1870. Der Auszug aus dem Kirchenbuch über seine zweite Eheschließung im Hamburger Staatsarchiv.

deutschland nur für Familien jüdischen Ursprungs bezeugt, und es ist unwahrscheinlich, daß sich Meyer senior, dem als Forscher auf dem Gebiet der Lokalgeschichte diese Tatsache nicht verborgen sein konnte, keine Gedanken über die Vorfahren seiner als dunkeläugig von ihm besungenen Frau⁴⁷ gemacht hat. Schon in den Anfängen seiner Lehrtätigkeit am Johanneum hatte ihn die Frage der Stellung der Juden in der deutschen Gesellschaft beschäftigt. 1831 hatte er eine Flugschrift veröffentlicht, die die demokratischen Invektiven in L. Börnes Pariser Briefen als den Ausdruck der Feindseligkeit eines fremden Volkes auf das schärfste angriff. Damals hatte ihm Gabriel Riesser geantwortet, nicht als Verteidiger Börnes, sondern als Sprecher für die Deutschheit seiner Glaubensgenossen. Meyer wiederholte in einem zweiten Pamphlet seine These, indem er sich auf Friedrich Rühs berief und so seinen Zusammenhang mit der antisemitischen Reaktion auf die jüdischen Emanzipationsansprüche nach 1815 deutlich machte. Andererseits war er als Lehrer und Schriftsteller ein Interpret der deutschen Klassik und ihres Humanismus. So endete er sein zweites Pamphlet mit der Versicherung, daß seine Anerkennung nationaler Gegensätze den Respekt vor den Menschenrechten und der Würde jedes Individuums zwar komplizierter mache, aber nicht aufhebe⁴⁸. – Als sein gleichnamiger Sohn zwölf Jahre alt war, ließ er sich pensionieren und widmete sich gänzlich der Fortsetzung seiner ernsthaften Studien über hamburgische Geschichte und der privaten Unterweisung des jüngeren Eduard im Griechischen. Als der Sohn schon Geheimrat war, hat er sein frühes Zuhause sein in dieser Sprache vom väterlichen Unterricht abgeleitet. Einen politischen Einfluß von dieser Seite hat er nicht erwähnt; er mag darum doch vorhanden gewesen sein.

Als Friedrich Meinecke, der zu Beginn des Krieges als Neuhistoriker nach Berlin berufen wurde, Meyer kennenlernte, war die philosophische Fakultät seit dem Sommer 1915 durch einen nicht öffentlich ausgesprochenen, aber intensiv gefühlten Gegensatz in der Kriegszielfrage in zwei Gruppen gespalten. Die Vertreter des Sieg-Friedens und der Reichserweiterung über die nationalen Grenzen hinaus wurden geführt von Meyer und Dietrich Schäfer, der nach seinen Anfängen als Volksschullehrer ein gelehrter Mediävist und

⁴⁷ Poetisches Vermächtnis, 1876, S. 15.

⁴⁸ *Ed. Meyer*, Gegen L. Börne, den Wahrheit-Recht- und Ehrvergessenen Briefsteller aus Paris, Altona 1831. – *Derselbe*, Nachträge zu der Beurteilung der Börneschen Briefe aus Paris, Altona 1832. – *Gabriel Riesser*, Börne und die Juden. Ein Wort der Erwiderung auf die Flugschrift des Herrn Dr. Ed. Meyer gegen Börne. Altenburg 1832. – Diese Gegenschrift ist in der Bibliothek des Brit. Mus. vorhanden. Fotokopien der beiden Schriften Meyers, im Besitz des Hamburger Instituts f. d. Gesch. der deutschen Juden, verdanke ich Herrn Dr. Graupe. Der Angriff eines jungen Lehrers der Gelehrtenschule wurde begreiflicherweise in Hamburg wichtiger genommen als anderswo. In Berlin hörte Leopold Zunz erst durch einen Brief seines Hamburger Korrespondenten Meier Isler davon und fand die ihm gleichzeitig angekündigte Gegenschrift Riessers eine unvernünftige Kraftverschwendung. *N. N. Glatzer*, L. Zunz, Jude, Deutscher, Europäer, 1964. Brief 53 vom 1. 2. 1832, S. 158.

zugleich ein zielbewußter nationalistischer Schriftsteller geworden war. Ihre Gegner, zu denen neben Meinecke auch Otto Hintze, der letzte Droysenschüler, und der theologische Geschichtsphilosoph Ernst Troeltsch gehörten, nannten sie deshalb die Schäfermeierei. Meinecke, der darüber in seinen 1943 verfaßten Erinnerungen berichtet hat, beschreibt die beiden Protagonisten der Gegenseite als „muskulöse Forscher“, die in der Weltgeschichte eine Reihe von Ringkämpfen sahen und selbst „für die Sache des eigenen Volkes mit einem entschlossenen und derben Nationalismus in die Arena stiegen“⁴⁹. Meineckes Charakteristik trifft jedenfalls für Meyers Kriegspublizistik vollkommen zu. Er hatte seit seiner Jugend mehr Kenntnis und nähere Kontakte mit englischer Politik und Kultur gehabt als die meisten seiner Kollegen. Aber sein Kriegsbuch über England war eine zügellose Karikatur, eine Geschichte der englischen Reichsbildung, die in groteskem Gegensatz zu dem Realismus stand, mit dem er die Machtgeschichte des attischen Seebundes zu zeichnen pflegte. Für manche seiner Studenten, die das Buch im Schützengraben lasen, war dieser Gegensatz beunruhigend⁵⁰.

Er glaubte, in England die Macht fassen zu können, die mehr als irgendeine andere für die Auflösung der bis 1914 bestehenden Ordnung verantwortlich war⁵¹. Hinter seiner Haltung war weniger ein durch die mili-

⁴⁹ *Meinecke*, Straßburg-Freiburg-Berlin 1900–1919, 1948, S. 179 f. Franz Schnabel ist in seinem Nachruf auf die Einwirkung der Politik auf Meyers Geschichtsschreibung eingegangen, Frankft. Ztg. 6. 9. 1930. Ende 1917 hat sich der damalige preußische Innenminister Drews, der einen Versuch zur Reform des preußischen Wahlrechts gegen die konservative Opposition im Abgeordnetenhaus zu vertreten hatte, an *Meinecke* gewandt; er wollte seine Hilfe zur Bekämpfung des Arguments, daß die Demokratisierung den antiken Stadtstaaten verderblich geworden sei. Der Althistoriker erschien dem Minister als politisch befangen. *Meinecke*, S. 243. Im Vergleich zu den Treitschkeschülern hat Meyers Idee der Universalgeschichte sehr viel mehr Raum für die Entwicklung der Kultur als Voraussetzung und als Folge der Politik; in dieser Hinsicht ist er dem Humanismus des frühen neunzehnten Jahrhunderts näher geblieben. Das Griechentum stand ihm näher als Rom, das ihm vergleichsweise barbarisch erschien. *E. Täubler* in seinem Nachruf Ztschrft. d. Savigny Stiftung, Rom. Abt. Bd. 51, 1931, S. 605–606 hebt die Distanz zwischen M. und dem Römertum kritisch hervor.

⁵⁰ England, seine staatliche und politische Entwicklung und der Krieg gegen Deutschland, 1915. – Brief an V. Ehrenberg v. 23. 4. 1915: ... Politisieren will ich nicht, und alles Prophezeien ist ja eine sehr problematische Sache. Aber davon bin ich überzeugt, daß der Gegensatz gegen England weit tiefer ist, als Sie annehmen, und zwar auf *beiden* Seiten: und er wird sicher weiter steigen mit jedem Monat, den der Krieg länger dauert – und da müssen wir uns auf eine *sehr* lange Dauer gefaßt machen. Der Krieg ist in England durch und durch populär... Diese Thatsache haben wir zu acceptieren, und ebenso die, daß es zum Kriege nicht gekommen, oder es uns wenigstens nicht ans Leben gegangen wäre, wenn England nicht der eigentliche Treiber gewesen wäre. Mit Rußland und Frankreich allein wären wir fertig geworden.

⁵¹ U-Bootkrieg 1916. Brief an V. E. v. 3. 10. 1916: Die Überzeugung ist mir völlig fest, daß alle Siege zu Lande, mögen sie noch so glänzend sein, nicht zum Ziele und nicht zu einem, ich will garnicht sagen günstigen, sondern auch nur erträglichen Frieden führen können, wenn wir nicht alle Mittel benutzen, die uns zu Gebote stehen, um gegen England, die Seele unserer Feinde und des gesamten Krieges, entschei-

tärischen Erfolge veranlaßter Überoptimismus als die Furcht vor einem Zeitalter ungezügelter Machtkämpfe, gegen das er Deutschland durch ein umfassendes Eroberungsprogramm in Ost und West und die Umformung Belgiens in einen Vasallenstaat sichern wollte.

Für die Durchsetzung dieses letzten Ziels verlangte er völlige Rücksichtslosigkeit der Kriegführung, zumal diese sich als unbeschränkter U-Boot-Krieg wesentlich gegen England richten würde. Das Zerrbild des Angelsachsentums, das er im Zusammenhang mit dieser Agitation für die deutsche Öffentlichkeit zeichnete, machte ihn selbst blind gegen alles, was er von seiner Tätigkeit als Austauschprofessor her über die Möglichkeiten amerikanischer Kriegführung hätte wissen können⁵².

Nach der Katastrophe von 1918 hat Meyer durchaus an der Vorstellung festgehalten, daß der Krieg aus einem geplanten Überfall eines friedlichen Volkes durch die Entente entstanden sei. Ebensowenig zweifelte er an der seiner Kriegspolitik zugrunde liegenden Überzeugung, daß nur eine Ausdehnung des deutschen Territoriums, die eine Kontrolle des Kontinents mit sich brächte, diesem eine dauernde Ordnung hätte geben können. Er hat niemals erwogen, daß diese von ihm vertretene Politik mit ihrer „Hybris des Machtgedankens“ weit über die Möglichkeiten des eigenen Landes hinausging und so für die Katastrophe mitverantwortlich war. Für ihn war der Zusammenbruch, ohne Parallelen in der Weltgeschichte, durch einen „urplötz-

dende Schläge zu führen – und dazu will sich eben die Regierung nicht aufraffen. Ob Amerika dann noch offener in den Krieg eintritt als bisher, ist völlig gleichgültig, und ebenso, was die sonst noch vorhandenen Neutralen dazu sagen; nur durch einen ganz rücksichtslosen Entschluß können wir unsere Zukunft retten. – Doch ich will davon nicht noch weiter reden; Sie haben jetzt andere Dinge im Kopf [Ehrenberg war an die Somme versetzt] und fühlen den furchtbaren Ernst ganz unmittelbar, und so begreife ich, daß Sie davon nichts hören mögen. Lassen Sie ja recht bald wieder von sich hören.

⁵² Friedensziele: Brief vom 10. 10. 1915: Damit wird nun die Frage der Friedensziele eine brennende. Hier stehe ich allerdings ganz und mit vollster Überzeugung auf dem von Ihnen bekämpften Standpunkt. Wir müssen uns eben in die neue Weltlage finden; die Anschauungen, denen wir uns früher hingeben konnten, sind definitiv zusammengebrochen, und gehören einer fernen Vergangenheit an. Gebieterisch verlangt unsere Lage, daß wir uns eine Stellung verschaffen, die uns nach allen Seiten hin sichert und eine Wiederkehr einer Lage wie der gegenwärtigen unmöglich macht. Thun wir das nicht, so sind alle gebrachten Opfer umsonst; dann steht ein zweiter gleichartiger Krieg binnen Kurzem in sicherer Aussicht, und wir verbluten trotz aller Siege. Wir müssen unseren Landbesitz erweitern, um ökonomisch unabhängig zu sein, müssen also große Gebiete im Osten sichern und besiedeln, und hier zugleich den aus Rußland vertriebenen Deutschen ein Kolonialland eröffnen. Wir können Belgien nicht ein zweites Mal überrennen, soll der nächste Krieg nicht am Rhein beginnen, so müssen wir es in irgend einer Form festhalten, als Vasallenstaat. Wir müssen eine feste Position am Meer gegen England haben, und wir müssen unsere Grenze gegen Frankreich rücksichtslos nach unseren Bedürfnissen revidieren, wenn möglich mit Expropriationen des bisherigen Eigentums. Das sind Notwendigkeiten, denen wir uns garnicht entziehen können.

lichen Taumel verursacht“, der aus dem Glauben an eine radikale Umwandlung der Menschennatur gekommen war⁵³.

Aus diesen Anschauungen ergibt sich seine Stellung zur Weimarer Republik und zu den sozialen und politischen Schwierigkeiten, die dieselbe von Anfang an bedrohten. Aus dem das Judentum behandelnden zweiten Bande des Werkes über den Ursprung des Christentums spricht in den vielen gehässig stilisierten Bemerkungen sein Gefühl gegenüber einer Gruppe, die unter der republikanischen Verfassung zu stärkerer politischer Tätigkeit gekommen war und deren Überlieferung von alters her Motive einer Weltbetrachtung hochhielt, deren Wirkung er als utopische Denkart für eine Zersetzungerscheinung seiner Zeit ansah. Er war auch damals nicht geneigt als Publizist, *innerpolitischen* Streit als solchen, ohne unmittelbaren Bezug zu den Fragen der nationalen Machtpolitik, als Thema zu nehmen. Er war sich bewußt, daß er erst durch Krieg und Revolution auf den rechten Flügel gerückt war, nachdem er sich im Frieden als Nationalliberaler gefühlt und auch manchmal betätigt hatte⁵⁴. Die Eigenart seiner Geschichtsbetrachtung, in der ihm, im Gegensatz zu Jacob Burckhardt, aber auch zu Max Weber, die Entwicklung der Antike durchaus parallel zu den Epochen der Geschichte des Abendlandes sich darstellte, gab ihm die Möglichkeit, die Fragen der Gegenwart durch die Typen und Ereignisse der Alten Welt zu veranschaulichen. Sein Buch von 1921 über die jüdische Vorgeschichte des Christentums stellt den Höhepunkt dieser Verbindung von Geschichte und Tagespolitik dar. Aber seine Ansicht über den Charakter des Judentums als Lebensform des jüdischen Volkes war durchaus kein Produkt jener Zeit, sondern gehörte schon früh zum festen Bestand seines Geschichtsbildes.

Als er in den neunziger Jahren über Esra und Nehemia in ihrem Verhältnis zu den Perserkönigen arbeitete, war das Bild, das er sich vom Judentum machte, schon nicht wesentlich anders gewesen⁵⁵. Und die Idee, daß der Historiker der Antike mit seiner Interpretation einer in sich abgeschlossenen, aber der Moderne parallelen Entwicklung einen wichtigen Beitrag zu den großen

⁵³ Rektoratsrede von 1919, Kleine Schriften II, 542; Meyer sah in der Koalition, die Hannibal gegen Rom zusammengebracht hatte, eine schlagende Parallele zu Deutschlands Lage im Weltkrieg. Weltgesch. und Weltkrieg, 1916, S. 77 f.

⁵⁴ Brief an V. Ehrenberg vom 10. 4. 1917: Meine Überzeugung, daß 1914 den Wendepunkt der modernen Entwicklung bildet, und daß es von da an bergab geht, festigt sich mehr und mehr. – Es sei denn, daß etwa die gelbe Rasse die Aufgabe übernimmt, an der die weiße jetzt endgültig gescheitert ist... Ich habe übrigens in politischen Fragen niemals auf dem Standpunkt der Konservativen gestanden, sondern auf dem der Nationalliberalen, für die ich gelegentlich auch tätig gewesen bin. Die Thorheit der Konservativen in ihrem Verhalten zur *Wahlrechtsfrage* liegt ja jetzt klar vor Augen. Sie haben ihre Partei ruiniert wie Eugen Richter den Freisinn.

⁵⁵ Darüber siehe *Martin Schreiner*, Die jüngsten Urteile über das Judentum, 1902, S. 99–115. Das Buch ist in seiner Absicht apologetisch, aber die sorgsam Referate des gelehrten Verfassers, dem Felix Liebermann mit seinem kritischen Urteil zur Seite stand, bleiben wertvoll.

Fragen des Tages zu geben hat, geht durch sein ganzes Werk hindurch. Aber solche Tendenzen und Absichten blieben vor 1914 halb versteckt durch das überragende Interesse des Gelehrten an einem reichen und schwierigen Stoff. Erst die Erregung des Weltkrieges und die Erschütterung der Niederlage hat bei ihm die politischen Untertöne stärker erklingen lassen. Von Haus aus war Meyer sehr viel weniger ein Publizist, als es Theodor Mommsen, der große Altertumswissenschaftler der vorhergehenden Generation, gewesen war. In dieser Hinsicht ist der Unterschied Treitschke gegenüber schlagend. Und doch möchte ich glauben, daß Treitschkes Entscheidung von 1879 im Geschichtsbild des Althistorikers dauernde Spuren hinterlassen hat. Die letzte Voraussetzung, unter der das nachbiblische Judentum als eine negative Kraft in der Geschichte gesehen wird, ist der Konflikt zwischen der Idee des Nationalstaats und dem Dasein einer Gruppe, die als solche nur mit einem gewissen Vorbehalt deutsch sein konnte. Treitschke hatte damals das Vorhandensein eines solchen Gegensatzes in sein Programm als Tagesschriftsteller und als Historiker aufgenommen. Der Historiker des Altertums hat dieses Apriori der Abnormität eines Religionsvolkes, das die Periode seiner Entstehung überlebt hat, übernommen. Sein eigenes echtes Interesse am Alten Testament machte diese These für ihn wichtig aber auch gleichzeitig komplizierter. Wir haben gesehen, wie Meyer die daraus entstandene Schwierigkeit behandelt hat. Er teilte mit dem jungen Treitschke das liberale Erbe eines Glaubens an den weltlichen Charakter von Kultur und Staat und an die Emanzipation des Individuums von traditioneller Religion. Im Gegensatz zu dem Verfasser der Deutschen Geschichte hat Meyer den Glauben an dieses Gedankenerbe der liberalen Epoche immer unverdeckt aufrechterhalten. Für ihn war der Sieg des aus dem Judentum erwachsenen Christentums über die klassische Antike eine Niederlage der Kultur. Wir sahen, wie ihm im Rahmen dieser Anschauung die gegen das Judentum gerichtete Kritik der Aufklärung wieder lebendig wurde.

Seit 1914 hat Meyer England als den Feind des deutschen Reichsgedankens gezeichnet und an dieser Haltung auch festgehalten, als nach 1919 infolge der politischen Ereignisse die öffentliche Meinung den Ursprung der äußeren und inneren Schwierigkeiten in Frankreich sah. Wir erinnern uns, daß Treitschke, als er nach 1871 in Begriffen von Seemacht und Imperialismus zu denken begann, in England den eigentlichen Gegner ins Auge faßte und infolgedessen angelsächsischen Liberalismus mit Handelsinteresse und empiristischer Denkart zu einem Charakterbild des Hasses zusammenfügte. Es war nicht ohne Verbindung mit dieser Bewertung, daß er der englischen Kirche eine größere Verwandtschaft mit dem Judentum zuschrieb, als man im deutschen Protestantismus nachweisen konnte⁵⁶. Dieser jüdische Einfluß auf das kirchliche Leben und damit auf die moralische Haltung Englands erscheint in Meyers Schriften nach 1914. Nach Webers viel erörterten Studien von 1904 ist dabei

⁵⁶ Deutsche Gesch. V, 358.

die Verantwortung für diese Erscheinung dem Calvinismus und den puritanischen Sekten zugewiesen. Sie haben das englische Volk gelehrt, das Neue Testament im Sinne des Alten auszulegen; scheinheilige Selbstgerechtigkeit und Unwahrhaftigkeit in allen Lebensverhältnissen sind die erschreckenden Folgen⁵⁷.

Meyer, der nie in Berlin studiert hatte und erst sechs Jahre nach Treitschkes Tod als Professor dorthin kam, hat wohl kaum eine persönliche Verbindung mit dem Verfasser der Deutschen Geschichte gehabt. Aber Dietrich Schäfer, der schon von 1885–88 sein Kollege in Breslau war, und mit ihm trotz des Altersabstandes von fast zehn Jahren lebenslang befreundet blieb, hat es stets als seine Aufgabe angesehen, sein Schülerverhältnis zu Treitschke zu betonen⁵⁸. In Berlin ist die Zusammenarbeit mit Meyer für beide wichtig gewesen. Bei der Natur der Probleme, die ihnen gemeinsam waren, kann man mit Sicherheit annehmen, daß Treitschkes Ideen in ihrem Meinungs austausch eine Rolle spielten⁵⁹. Dazu kommt jene Möglichkeit, daß Meyer schon von Jugend her durch seinen Vater eine Beurteilung des Judentums kannte, die ihn für Treitschkes Fragestellung vorbereitet hatte.

VI

Fünf Jahre vor seinem Tode hat Meyer das Ganze seiner Geschichtsanschauungen noch einmal in Kürze dargestellt, als er sich 1925 in einer Broschüre mit Oswald Spengler auseinandersetzte. Als Universalhistoriker konnte er eher als die große Mehrzahl seiner Fachgenossen zu einer Anerkennung des Buches vom Untergang des Abendlandes kommen, das einen so unvergleichlichen Erfolg bei der deutschen Leserwelt der Nachkriegszeit gehabt hatte. Es war möglich für Meyer, darin eine Umformung seines eigenen Werkes in eine auf politische Willensbildung zielende Philosophie zu sehen; Spengler hatte im zweiten Band selbst auf eine solche Beziehung hingewiesen⁶⁰. Meyer

⁵⁷ Ursprung III, 594 f.

⁵⁸ D. Schäfer, Mein Leben, 1925, S. 68. Schäfer betont, daß sie nicht in allen wissenschaftlichen Anschauungen einig gewesen sind. Sch.'s Interessen waren ungleich enger in ihrer Konzentration auf die Machtgeschichte. Mein Leben, S. 149.

⁵⁹ Sie haben beide diese Zusammenarbeit in Bücherwidmungen an die Öffentlichkeit gebracht. Bd. V der Alten Geschichte 1902 trägt Schäfers Namen, der 1907 mit der Widmung seiner Weltgeschichte der Neuzeit an Meyer antwortete. – Seine Deutsche Geschichte, 1910, ist, neben Waitz, Treitschke gewidmet; dort I, S. 12 f. die starke Betonung seines Schülerverhältnisses zu Treitschke; ebenso in seiner Einführungsrede bei der Berliner Akademie S. B., 1904, Bd. I, 1906. – Während des Krieges gerieten die beiden Geheimräte in Konflikt mit der Polizei, weil sie von geheimen Denkschriften des Reichsmarineamts für ihre Agitation gegen die Kriegspolitik des Reichskanzlers Kenntnis genommen hatten.

⁶⁰ Er nennt Meyer den bedeutendsten Historiker seit Ranke und seine Theorie der Geschichte das beste Stück Geschichtsphilosophie, das ein Gegner aller Philosophie geschrieben hat. Der Untergang des Abendlandes II, 1922, S. 55.

wußte natürlich, daß die Vorherrschaft abstrakter Begriffe, die von wenigen Voraussetzungen ausgehend das Weltgeschehen in berechenbare Bahnen paralleler Kulturabläufe zusammenfaßten, viele Fehler im einzelnen und Übertreibungen im großen unvermeidlich gemacht hatte. Aber er war überzeugt, daß Spenglers Verfahren eine gewaltige Stoffmasse in einen verständlichen Zusammenhang gebracht hatte, der als Ganzes die richtige Einsicht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gewährte und die Kraft in sich trug, in dem Weltbild des intelligenten Lesers eine Veränderung zu bewirken. Die Übereinstimmung in der letzten Absicht war dabei wesentlich. Es war Spenglers schon in der ersten Fassung seines Werks von 1917 enthaltene These, daß für das Abendland die Perioden schöpferischen Kulturschaffens in Kunst und Lebensformen vorbei seien und daß es nun darauf ankomme, sich einem Zeitalter anzupassen, in dem angewandte Wissenschaft, Technik und der unverhüllte Kampf um die Macht über die Siegespreise der Menschheit entscheiden würden.

Im Rückblick von heute könnte man meinen, daß Meyers Werk durch eine Zwiespältigkeit in seinem Charakter auf einen kommenden Grenzübertritt zu einem Zeitalter der „Zivilisation“ hindeutet: Die Wiederaufnahme der humanistischen Idee des frühen neunzehnten Jahrhunderts, in einer umfassenden Anschauung der Geschichte Sinn und Richtung für das eigene Dasein zu gewinnen, steht für uns in einem deutlichen Widerspruch zu der naturalistischen Enge der Begriffe, die dabei gebraucht wurden. Für Meyer selbst war es die Erfahrung, daß seit 1914 Politik, der Machtkampf der Nation, eine überragende Stellung in seinem Leben einnahm, der ihn mit Spenglers Beschreibung der Gegenwart als einem Zeitalter kulturellen Epigonentums übereinstimmen ließ.

Bei Spengler steht neben der genialen Intuition, die ihn gegen alle zeitgenössischen Hoffnungen auf eine freie Welt des schaffenden Geistes und des Völkerfriedens, eine zweckgebundene Herrschaft der Technik und angriffslustiger Diktaturen voraussagen ließ, eine spezifische Blindheit gegen alle liberalen und demokratischen Ideen und Einrichtungen als echte historische Mächte. Er hat in der bolschewistischen Revolution ein grausam-groteskes Ergebnis des europäischen Radikalismus gesehen und die für seine Prognose gar nicht so fern liegende Möglichkeit außer Betracht gelassen, daß diese Bewegung ein Faktor in der von ihm gezeichneten Zukunftswelt sein könnte. Spengler hatte sich entschlossen, das neue Zeitalter der Zivilisation trotz aller Verluste, die es mit sich brachte, zu bejahen, und er wollte, daß seine Leser und seine Nation dasselbe tun sollten. Darum schloß er den russischen Marxismus durch eine vielleicht unbewußte Willenseinstellung aus, und Meyer ist ihm darin zunächst gefolgt. Bei seinen Betrachtungen über die Zukunftsaussichten der Welt wird das kommunistische Rußland nicht erwähnt⁶¹.

⁶¹ Das bolschewistische Regiment erscheint bei Spengler zusammen mit Peter I. und Tolstoi als westliche Überlagerung (Pseudomorphose) eines primitiven Zustandes,

Das Judentum ist bei Spengler ein überlebendes Ergebnis der Spätantike – Meyer lehnt, wie die Kritik überhaupt, den dafür gewählten Namen der arabischen Kultur ab –, der Epoche, in der das Religionsvolk, der Consensus, der Träger des geschichtlichen Lebens gewesen war. Meyer lockert im ganzen die genau gebundenen tausendjährigen Abläufe der großen Weltepochen Spenglers zu Kulturkreisen auf, indem er die als biologisch sich entfaltende Kulturseele in die Kausalität historischer Ereignisse und Zustände auflöst. Er sieht das Perserreich als Ausgangspunkt dieser Zeit neuer religiöser Entwicklungen, wie er das schon immer getan hatte, und findet sich so in wesentlicher Übereinstimmung mit Spengler. Daß dieser mit Benutzung der Ergebnisse der Wiener Schule der Kunstgeschichte und der Forschungen der klassischen Philologen die Geistigkeit der Spätantike sehr viel positiver zeichnet, als Meyer es selbst einige Jahre früher getan hatte, akzeptiert er⁶². Er rechnet diesen Abschnitt zu den wertvollsten des Werks. Die darin enthaltene Deutung des Judentums aus dem Geist jener Kultur hat sicherlich zu diesem Urteil beigetragen. Er zitiert Spenglers Schilderung der mittelalterlichen Judengasse als ein, wenn auch noch so armseliges, Stück Großstadt mitten in einer ganz fremdartigen Welt, ein Gegensatz, der ein gegenseitiges Verstehen beim *besten* Willen ausschließt, und nennt diese Betrachtungsweise das Tiefgreifendste, was über dieses Problem gesagt worden ist⁶³.

Meyer wendet sich gegen Spenglers Theorie von dem inneren Abgeschlossenheit der großen Kulturen, die zu einer betonten Herabsetzung der geschichtlichen Bedeutung von Hellas und Rom geführt hatte. Gegen diese Lehre, die eine Verneinung der ursprünglichsten Antriebe seiner Geschichtsforschung bedeutete, führt Meyer die Aristoteles-Rezeption des dreizehnten Jahrhunderts an und nennt die Juden als die wichtigsten Vermittler, eine Rolle, die sie schon im Frühmittelalter in der islamischen Welt als Träger der hellenistisch-aramäischen Wissenschaft gespielt haben⁶⁴. Das Beziehungssystem, das Vergangenheit und Gegenwart verbindet, ist für Meyer unverändert geblieben. Es wäre keine Fälschung gewesen, seinen Text im Sinne Spenglers mit der Glosse zu aktualisieren, daß der Urheber der Weimarer Verfassung das deutsche Volk und seine Bedürfnisse „beim besten Willen nicht verstehen konnte“, aber nichts Derartiges erscheint bei Meyer in diesem Zusammenhang.

der zu einer Kultur gehört, die in Wahrheit erst kommen wird. Untergang II, 231–237.

⁶² *Ed. Meyer*, Spenglers Untergang des Abendlandes, 1925, S. 17–20. – Diese Broschüre geht zurück auf eine ausführliche Besprechung, die E. M. in der deutschen Literaturzeitung, Herbst 1924, veröffentlicht hatte; E. M. an Spengler 26. 10. 1924, *Spengler*, Briefe, hrsg. von M. Schröder u. A. M. Kocktanek, S. 365. – Über Spenglers Zusammenhang mit der religionswissenschaftlichen Forschung: *Hans Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist, 1934.

⁶³ *Meyer*, Spengler Untergang, S. 20 f.; Spengler II, 390–399.

⁶⁴ *Meyer*, Spengler Untergang, S. 23. – Er sieht den Niedergangsfaktor in der Ausdehnung der Kulturkreise, die immer mit dem Widerstand der angesaugten Volkstümer zu kämpfen haben und dabei schließlich ihre Vitalität verlieren.

Die historische Perspektive überwiegt die aktuelle Politik. Das Nachlassen der politischen Spannung in den unmittelbar auf die Inflation folgenden Jahren hat offensichtlich die Stimmung und, in gewissen Grenzen, die Haltung Meyers beeinflusst. Der Fachwissenschaftler überwog den Tagesschriftsteller und die augenblicklichen Gefühlsreaktionen. Dieser Wandel spiegelt sich in den Briefen des Historikers, die in der Spenglerkorrespondenz 1963 veröffentlicht worden sind. Der Leser gewinnt den Eindruck, daß die Endphase der großen Wirtschaftskatastrophe ursprünglich Meyer in den Bannkreis des Mannes geführt hat, dessen Hauptwerk „Untergang des Abendlandes“ hieß. Bei Beginn der persönlichen Beziehung, in seinem Brief vom 25. Juni 1922, zeigt sich Meyer dem autodidaktischen Universalhistoriker gegenüber, dessen Werk er noch nicht gründlich gelesen hat, ziemlich skeptisch⁶⁵. Aber dessen radikaler Kulturpessimismus findet seine Zustimmung; in diesem Zusammenhang ist Meyer selbst ganz hemmungslos in der Identifizierung der modernen Wirtschaftsgeschichte mit dem Ablauf der antiken Entwicklung. In beiden Fällen sieht er die durch die Demokratie herbeigeführte unbeschränkte Herrschaft des Kapitalismus als die eigentliche Ursache der Auflösung. In demselben Brief spricht Meyer von dem „erschütternden Ereignis des gestrigen Tages“, der Ermordung Rathenaus, das Deutschland „um Jahre zurückgeworfen“ habe. In den darauf folgenden Jahren hat Spengler verschiedentlich Meyer in Berlin besucht; dabei sind sich die beiden Männer persönlich nähergekommen. Meyers Schrift über Spengler ist das Ergebnis dieser Begegnungen. Aber Meyer zeigt sich skeptisch gegenüber Spenglers sozialistisch-konservativer Idee einer autoritären Staatsführung als Ziel praktischer Gegenwartspolitik. Er hält den Parlamentarismus für ein Verhängnis, mit dem man als etwas Dauerndem rechnen muß. Die „gänzlich unüberlegte Wiederholung des Kapp-Putsches in München“ habe wieder die Verkehrtheit einer solchen Politik bewiesen⁶⁶.

Spengler bleibt für Meyer interessant als der Mann der welthistorischen Perspektiven; er regt an, daß Spengler über die historische Bedeutung der Turfanfragmente, die das Eindringen des spätantiken Manichäismus nach Innerasien bezeugen, ein Buch schreiben soll. Dies Werk ist nicht zustande gekommen⁶⁷. Aber die historische Auswertung archäologischer Funde wird nun der Hauptgegenstand von Meyers Briefen an Spengler. Jedoch eine wichtige Rückwendung zur Politik findet sich. Meyer ist 1925 in Rußland gewesen und hat dort – im Zeichen der neuen Wirtschaftspolitik – viel mehr Positives gesehen, als er erwartet hatte. Er hat einen „günstigen“ Eindruck von der Persönlichkeit Lenins gewonnen. Als dieser feststellen mußte, daß der Marxismus im Wirtschaftsleben nicht durchführbar war, habe er rasch das Steuer

⁶⁵ S. 202 ff.

⁶⁶ Brief v. 2. 6. 1924, S. 327.

⁶⁷ Briefe E. Meyers an Spengler vom 7. 6. 1924 u. 26. 10. 1924. Briefe, S. 326–327; 363–365.

herumgeworfen⁶⁸. Nur Amerika gegenüber hat Meyer an der emotionalen Haltung seiner Kriegsschriften festgehalten; er hat es durchaus abgelehnt, dieses Land, dessen Weltbedeutung er genau kannte, wiederzusehen⁶⁹.

Zu der Zeit, als die Spenglerbroschüre veröffentlicht wurde, hatten Meyers Schüler ihm zum siebzigsten Geburtstag eine Orientreise geschenkt. Er besuchte nicht nur Ägypten, sondern auch Palästina, und es wurde bekannt, daß er von den zionistischen Siedlungen dort stark beeindruckt war⁷⁰. Vielleicht hat er geglaubt, den Beginn der Erlösung des Religionsvolkes aus einer vergangenen Weltperiode gesehen zu haben.

⁶⁸ 1. 10. 1925, S. 417 ff.

⁶⁹ 26. 4. 1927.

⁷⁰ *H. Marohl*, Ed. Meyer (Bibliographie), 1944, erwähnt einen Bericht in der Vossischen Zeitung vom 3. 5. 1926.

10. KAPITEL

SOZIOLOGISCHE WELTGESCHICHTE: MAX WEBER

I

Ebenso wie bei Eduard Meyer führt auch Max Webers Lebensgeschichte (1864–1920) mit ihren abschließenden Jahren über das Epochenende von 1914 hinaus. Mit einer ähnlichen Stärke des Willens zur Politik wie der Berliner Althistoriker ist auch der Heidelberger Soziologe den Ereignissen der Zeitwende gefolgt. Aber auch bei ihm wurzeln die Begriffe, mit denen er Vergangenheit und Gegenwart zu begreifen versuchte, im neunzehnten Jahrhundert, das ihn gebildet hat. Gerade die axiomatischen Voraussetzungen seines politischen Denkens und Wollens zeigen sehr klar seine Stellung am Rande der Bismarckzeit.

Auch die Tatsache, daß er seine Einzeluntersuchungen im Rahmen der Universalgeschichte sah, weisen auf einen Zusammenhang, der mit Hegel beginnt. Es war eine der Aufgaben des Historismus gewesen, den Platz des Judentums in der Weltgeschichte zu bestimmen, seitdem Hegel die von der kirchlichen Tradition geformte Heilsgeschichte in die Denkweise des modernen Menschen umgeschrieben hatte. Der Grundtext, der stets mehr oder weniger durchschien, war notwendigerweise dem Judentum gegenüber zweideutig. Wir sahen am Anfang unserer Betrachtungen, daß die Aufklärung in dieser Hinsicht den Abstand zwischen Altem und Neuem Bund eher vergrößert hatte. Das Judentum wurde der Archetyp des Glaubens an den Besitz einer privilegierten Wahrheit. Zweifellos konnte auch Webers Werk von dieser in der kirchlichen Apologetik wurzelnden Problemgeschichte nicht unbeeinflusst bleiben, obwohl bei ihm, wie bei Meyer, dessen Forschungen er benutzt hat, der Abstand vom Dogma sehr viel ausgesprochener gewesen ist als bei seinen Vorgängern in den protestantischen theologischen Fakultäten. Andererseits fand Franz Rosenzweig in dem dritten Band der Religionssoziologie eine Bestätigung seiner eigenen Wiederentdeckung der Eigenart des Judentums. Diese Erklärung steht in einem Briefe, in dem Rosenzweig seine neue Erkenntnis der Emanzipations-Religion seiner Mutter gegenüber verteidigt hat. Die apologetischen Hemmungen der älteren Generationen dem Problem der Selbstbehauptung jüdischer Sonderart gegenüber hatten für ihn ihre Bedeutung verloren¹. Er akzep-

¹ Briefe 1935, Nr. 31 b: 15. 8. 1921 an seine Mutter, S. 405: Ich lese Max Webers

tierte Webers Beschreibung des jüdischen Außenseitertums als richtig; der Verfasser des Sterns der Erlösung war von der Überzeugung getragen, daß er für seine Person und vielleicht auch für die kommende Generation den Rückweg zur sinaitischen Tradition geöffnet hatte².

Die Tatsache, daß Webers Analyse des Judentums im Zusammenhang eines soziologischen Lebenswerkes vollzogen worden ist, ist nicht unerheblich für ihre Einordnung in die Entwicklung des Geschichtsbildes³. Die Zusammenfassung des Stoffes durch abstrakte Begriffe schafft notwendigerweise einen größeren Abstand zum Gegenstand als die Darstellungsweise der erzählenden Geschichtsschreibung. In dieser einen Hinsicht ist kein Gegensatz zwischen Treitschke und Graetz. Beide haben die Absicht, durch die Gestaltung ihrer Prosa Teilnahme für ihren Gegenstand hervorzurufen. Bei Ranke, dessen schriftstellerischer Stil immer als Ausdruck eines beherrschten Temperaments charakterisiert worden ist, finden sich klassische Beispiele für die Beschreibung der geistigen Atmosphäre einer Epoche, wie etwa der Reformationszeit. Seine Werke, wie die seines Schülers Jacob Burckhardt, behalten den Charakter von Kunstwerken, die den Leser in die Gefühlswelt des Autors tragen sollen.

Wir werden sehen, daß Webers Schreibweise solche Untertöne keineswegs fehlen, – seine Sprache besaß größere Möglichkeiten, ein gefühlsmäßiges Verhältnis zum Gegenstand auszudrücken, als die des Historikers Eduard Meyer. Aber diese Tendenz wird überall gebrochen durch die Terminologie, die Leit-motive der Darstellung bietet. Auf den ersten Blick scheinen diese abstrakten Begriffe mit der Absicht gewählt zu sein, jede Empfindung von Sympathie auszuschließen. Bei genauerem Zusehen ergibt sich, daß sie als Instrument eines exakten Verständnisses durch Vergleich gewählt sind. Wir lassen den wichtigsten und zugleich anstößigsten dieser Begriffe, das „Pariavolk“, für den Augenblick beiseite, weil wir später ausführlicher darüber handeln müssen, und geben als Beispiel einige Begriffe, die bei der Charakterisierung der

Judentum, das ich eigentlich während des Krieges lesen wollte. Es ist schade, daß ich es nicht getan habe; ich hätte es gut im Stern mit verarbeiten können; es ist historisch das gleiche, wie ich es philosophisch ausgesprochen habe. Die Nüchternheit der Beobachtung hat in beiden Fällen zu dem gleichen Resultat geführt und hat richtiggestellt, was die idealistische Begeisterung verzeichnet hatte.

² Nr. 413; 19. 11. 1924. Nach einer Diskussion S. 519 f.:... der Schüler Webers [kann jedes Gebot] aus der eigentlichen Structur dieses Volkes ableiten. Wie die psychologische Analyse in der Selbsttäuschung die Auflösung aller Rätsel findet, so die historische Soziologie im Massenwahn... ein Selbstgespräch des Volkes, kein Gebot eines Gebieters, ist das Gesetz. Wir wissen es anders nicht immer und nicht in allem, aber wieder und wieder. Denn wir wissen es nur, wenn wir tun.

³ Webers Ideen über die historische Rolle des Judentums sind keiner grundsätzlichen Wandlung unterworfen gewesen. Seine Aufsätze, die diesen Problemkreis monographisch behandeln und zum letzten Jahrzehnt seines Lebens gehören, sollen dasselbe Bild, wie es ihm zehn Jahre früher erschienen war, als wahr erweisen.

Propheten gebraucht werden⁴. Weber bezeichnet sie als „Demagogen“, die zu einer „plebejischen“ Gesellschaft gehören und nicht als „religiöse Virtuosen“ verstanden werden dürfen. Diese Attribute haben keineswegs den Zweck, die biblischen Gestalten im Zeitungsstil zu popularisieren. Sie sollen vielmehr auf diese Weise in den Zusammenhang der antiken Geschichte gestellt werden. Eine dichterische Darstellung des Demagogen findet Weber in der homerischen Figur des Thersites, der vergebens versucht, durch seine Ansprache die Stimmung des griechischen Heeres vor Troja zu beeinflussen. Daneben stellt er Solon, der durch den öffentlichen Vortrag politischer Dichtung die Autorität gewann, die er als Gesetzgeber brauchte. Diese Vergleiche der Propheten mit Gestalten der griechischen Welt sollen keine historische Gleichartigkeit der Botschaften ausdrücken, um die es sich hier und dort handelt. Im Gegenteil, sie dienen dazu, durch die Verwandtschaft der Situationen, welche sie ausdrücken, den inneren Gegensatz um so schärfer hervortreten zu lassen. Für Weber sind die Propheten nicht die Vertreter einer politischen Partei oder eines bestimmten Klasseninteresses, so sehr ihre Verkündung die große Politik betrifft. Sie betrachten sich selbst als die Träger eines göttlichen Auftrags, den sie in die Öffentlichkeit zu bringen haben. Dieses Bewußtsein, Werkzeug zu sein, scheidet die Propheten als Typus von den großen „Virtuosi“ der Religion, die, wie Buddha und St. Franziskus, ihre historische Rolle wesentlich durch das Vorbild ihrer Existenz als klassische Zeugen jener Lebensführung, an die sie glaubten, ausfüllten⁵.

Die israelitischen Propheten waren Leute ohne öffentlichen Auftrag, die einen tiefen Eindruck auf ihre „plebejische“ Umwelt machten mit ihren Ansprachen und mit Flugblättern, in denen sie ihre Kernworte ausarbeiteten. Dieser Begriff des *Plebejers* soll eine Klasse der Israeliten bezeichnen, denen keine politische oder militärische Autorität zustand. Ihnen fehle daher das Selbstbewußtsein, das einen wichtigen Bestandteil in der geistigen Welt der herrschenden Klassen auszumachen pflegt. Sie galten aber als mehr oder weniger unabhängige Mitglieder der Gesellschaft und waren so zahlreich, daß sich für die Machthaber eine gewisse Rücksicht ihnen gegenüber empfahl. Ihre wirtschaftliche Lage ließ ihnen genügend Muße, Reflexionen über Recht und Moral aufzunehmen, die von der levitischen Intelligenz geboten wurden. Daß sie auf diese Weise zum Träger einer religiösen Ethik wurden, hat, wie Weber glaubt, keine Parallele in der Entwicklung von Mittelklassen in anderen Zeiten und unter anderen Völkern. Andererseits hat der auf sie angewandte Begriff des Plebejers die Funktion, diese israelitische Gruppe mit jenen bäuerlichen Schichten des griechisch-römischen Stadtstaates zusammenzubringen, die dort die treibende Kraft in der Umformung aristokratischer

⁴ Gesammelte Aufsätze z. Religionssoziologie III, 1923. Das antike Judentum, S. 238; 282–292.

⁵ l. c. I, 257–264; III, 313. Wirtschaft u. Gesellschaft, 2. Aufl., 1925, S. 309 f.

Institutionen im Sinne einer demokratischen Verfassung darstellten⁶. Diese Tendenz, sozialgeschichtliche Erscheinungen im Bereich der antiken Mittelmeerwelt zusammenzusehen und so zu deuten, weist zurück auf Ed. Meyers Universalgeschichte; aber bei Webers historischer Soziologie liegt die starke Betonung auf der Differenzierung, die dieses Verfahren ermöglicht.

Es ist allgemein bekannt, daß die zwei Bände der religionssoziologischen Aufsätze, die den Untersuchungen des antiken Judentums vorangehen, dem nordeuropäischen und amerikanischen Puritanismus, dem chinesischen Konfuzianismus und dem Brahmanismus und Buddhismus in Indien gewidmet sind⁷.

Webers Plan sah auch die Behandlung des nachbiblischen Judentums, des Islams und des mittelalterlichen Christentums vor. Als er 1920 im Alter von 56 Jahren starb, war davon nur ein bedeutendes Fragment über den Pharisäismus ausgeführt. Die Abschätzung der Wirkung, welche diese Systeme religiösen Denkens und Handelns auf Gesellschaftsbildung und Wirtschaft gehabt haben, ist das zentrale Problem in allen Abschnitten. Beim Judentum und bei den Religionen des fernen Ostens ist auch die entgegengesetzte Richtung der Verursachung berücksichtigt mit Erörterungen der wirtschaftlichen Kräfte, die zur Bildung religiöser Ideen beigetragen haben.

Die Fragestellung des Ganzen führt mit Notwendigkeit zur Betonung der mehr elementaren Motive menschlichen Handelns; die Begriffe, mit denen Weber sein ausgedehntes Material ordnete, spiegeln diese Tendenz wider. Der Soziologe nahm es als unvermeidlich, daß seine Art der Behandlung all denjenigen Anstoß geben würde, für die Glaubenslehren und ethische Normen nicht Gegenstand der Analyse, sondern einen Teil ihres eigenen Lebens darstellen. Gerade darum fehlt bei Weber die Tendenz, irgendwelche Ideen- oder Entwicklungsperioden in dieser Menschheitsgeschichte abzuwerten, um eine andere dadurch in ihrer vollen Bedeutung hervortreten zu lassen. Der in den Prinzipien von Webers Sozialwissenschaft begründete Verzicht auf die Herstellung einer Hierarchie der Werte bleibt durchaus maßgebend für seine Religionssoziologie. Er schreibt nicht als Apologet oder als kritischer Theologe, aber auch nicht als Vertreter einer rein weltlichen Zivilisation, der die Religion und ihre Institutionen als totes Erbe der Vergangen-

⁶ III, 238 f.; W. u. G., S. 291 ff. Über die plebejischen Klassen in antiken Städten: W. u. G., S. 562 ff.

⁷ Alle Einzelteile der Religionssoziologie wurden zuerst als Aufsätze im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik veröffentlicht; der berühmte Aufsatz über Puritanismus als den Ursprung des modernen Kapitalismus machte den Anfang. Bd. 20–21, 1904–1905. Die späteren Artikel erschienen zwischen 1915 und 1919 (Bd. 41–46) unter dem gemeinsamen Titel „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“, und waren bestimmt, die heiß umstrittene These der ersten Gruppe durch den Nachweis der universalhistorischen Sonderstellung des Puritanismus zu unterbauen. Die erste Buchausgabe in drei Bänden kam nach dem Tode Webers 1920–1921 heraus. Darüber: *Marianne Weber*, Max Weber, ein Lebensbild, S. 341–362 (über die amerikanische Reise von 1904) und S. 377–391.

heit nachweisen will. Diese Haltung schließt unmittelbare Nachwirkung des patristischen Schemas der Heilsgeschichte aus, in dem das Judentum die primitivere Stufe darstellt. Wir sahen, daß diese Geschichtslehre in der säkularisierten Form der Aufklärung noch einen beträchtlichen Einfluß im neunzehnten Jahrhundert ausgeübt hatte.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich Weber deutlich von der politischen Aktualisierung Meyers, und er ist auch andere Wege gegangen als die Theologen der Wellhausen-Schule, wie sehr er auch seine Abhängigkeit von den Ergebnissen dieser Vorgänger betont. Die Voraussetzung, daß die volle Offenbarung der Wahrheit an einem Punkt der Weltgeschichte erfolgt sei, bestand für ihn nicht. Er sah das religiöse Erbe der Menschheit ausgeprägt in klassischen Typen. Der Einfluß, den jeder von ihnen auf die Gesellschaft gehabt hat, soll durch den Vergleich herausgebracht werden. Die Idee, daß die spirituellen Werte, die er bei Jeremia oder im Deutero-Jesaja aufweist, ihre *Vollendung* im Neuen Testament erreicht hätten, fehlt in seinem Geschichtsbild.

Wir erläutern die Art seiner Religionsvergleiche an einigen Beispielen. Er verwirft die Annahme, daß in der israelitischen Religion Furcht eine *besonders wichtige* Rolle als Motiv des Frommseins gehabt hätte. Solche Behauptungen gehören für ihn in das unfruchtbare Streitgespräch zwischen den Bekenntnissen. Angst hat überall eine wichtige Rolle gespielt, wo die Religion das Leben der Massen geformt hat. Die Sorge um das ewige Heil war die Voraussetzung der Disziplin, welche die lateinische Kirche des Mittelalters mit ihren Bußübungen über ihre große Gemeinde ausübte. In der vorexilischen Epoche des Judentums wurde Angst zum Motiv der Frömmigkeit hauptsächlich durch den Terror, welchen die Raubzüge der Eroberungsvölker verbreiteten. Das Gefühl, daß nur göttliche Eingreifen Hilfe bringen könne, hat die Atmosphäre bestimmt, in der die deuteronomische Reform von 620 entstand⁸. Die berühmte Erklärung bei Jesaja (7, 9), daß der Glaube allein eine zuverlässige Grundlage für das menschliche Dasein abgebe, wird von Weber in den gleichen Zusammenhang gestellt. Der Prophet verlangte unbedingtes Vertrauen in Gott als des Menschen einziges Heil. Gehorsam und Demut sind die Tugenden, die aus solchem Glauben folgen. Die sehr viel reflektiertere Bedeutung, welche diese Forderung des Glaubens bei Luther und seinen Folgern bekommen hat, ist von dem ursprünglichen Sinn prophetischer Verkündigung sehr verschieden⁹.

Die Autorität eines rabbinischen Lehrers konnte im Judentum niemals zur Grundlage einer Verehrung werden, wie sie einem Retter menschlicher Seelen dargebracht wurde. In diesem Kreis wurde, anders als im Christentum und in der indischen Lehre, die Zuweisung göttlicher Attribute an ein geschaffenes Wesen immer als heidnisches Greuel betrachtet. Dem Erfolg jüdischer Propaganda im letzten vorchristlichen Jahrhundert lag ein rationalistischer Zug der

⁸ III, 197; 259 ff.; 349.

⁹ III, 333 f.

hellenistischen Frömmigkeit zugrunde, eine Tendenz, die ein Gefühl der Verwandtschaft mit der biblischen Idee der Offenbarung Gottes in ethischen Geboten schuf. Als im Beginn der Kaiserzeit die Atmosphäre sich verwandelte, weil das emotionelle Bedürfnis nach einer Erlösung von aller Wirklichkeit das Bewußtsein der Menschen zu beherrschen begann, nahm der Einfluß des Judentums in entsprechendem Maße ab. Der Weg für die Ausbreitung des Christentums und der gnostischen Kulte wurde frei¹⁰.

Zur Begründung dieser These vergleicht Weber die prophetische Lehre mit der Botschaft des apostolischen Zeitalters. Für die Propheten war die Gemeinschaft der zur Verehrung Gottes Verpflichteten eine gegebene Größe gewesen. Die Propheten grübelten über das Schicksal ihres Volkes nach, aber seine Existenz war für sie eine Voraussetzung ihres eigenen Daseins. Ihr Denken kreiste um Fragen der Ethik; der Kult stand für sie in der wichtigen Frühzeit ihrer Bewegung durchaus in zweiter Linie. Im Gegensatz dazu hat die Missionsarbeit der beginnenden Kirche ihren Mittelpunkt in der Bildung einer neuen Gemeinschaft um den Kult des Herrn Christus. Das Sakrament des Abendmahls schafft die Sicherheit der göttlichen Gnade. Es gibt nichts Entsprechendes bei den Propheten¹¹.

Webers Erörterung des Sündenfalls geht in die gleiche Richtung. Die jüdische Tradition betrachtet das Ereignis ätiologisch, als eine Geschichte, die den Ursprung von Geburtswehen, Arbeitsmühe und Tod erklären sollte. Es galt keineswegs als ein durch die Zeiten fortwirkender Wendepunkt in den Beziehungen von Gott und Menschheit und es wurde nur ausnahmsweise im Zusammenhang mit Israels Abfall zitiert¹². Es diente vielmehr als eindrucksvolles Beispiel für die Folgen des Ungehorsams gegenüber dem göttlichen Gebot. Die entgegengesetzte Auffassung des frühen Christentums, für die der Fall die geschichtsmetaphysische Voraussetzung der Erlösung darstellt, hat wiederum den Einfluß gnostischer Lehren als Ursprung.

Es ist ersichtlich, daß der Stil all dieser Urteile charakteristisch abweicht von der Denkweise der theologischen Schule, deren Ergebnisse Weber für seine eigenen Analysen verwendet. Sie repräsentieren die Denkweise eines Mannes, der sich selbst der Heilsgeschichte gegenüber als Außenseiter fühlte und doch fähig geblieben war, religiöses Denken in seinem ursprünglichen Zusammenhang mit tiefer Sympathie zu betrachten. Diese Beobachtung kann uns vielleicht helfen, die Bedeutung des Begriffs „Pariavolk“ abzuschätzen, mit dem er die Stellung der Judenheit in der Entwicklung der westlichen Welt charakterisiert hat.

¹⁰ III, 437 f. aus einem fragmentarischen Kapitel über die Pharisäer aus Webers Nachlaß.

¹¹ III, 313 f.

¹² III, 242 f. W. zitiert Hosea 6, 7 als Ausnahme.

II

Es ist allgemein bekannt, daß die Erörterung des Judentums in Webers Werk aus der Diskussion seiner berühmten These über Puritanismus und moderne Wirtschaftsgesinnung herauswuchs. Er hatte von Anfang an diese Studien in einem sehr weiten Rahmen gesehen. Im Jahre 1903 hatte ein programmatischer Artikel aus Webers Feder im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ die neue Folge eröffnet, für die er zusammen mit E. Jaffé und W. Sombart als Herausgeber zeichnete. Dort bezeichnete er als das zentrale Problem der kommenden Jahrgänge die Frage nach dem Wesen des Kapitalismus als einer entscheidenden Eigentümlichkeit der abendländischen Kultur¹³. Im Gegensatz zu manchem seiner Mitarbeiter hat Weber stets betont, daß der so gefaßte Kapitalismus nicht einfach gleichgesetzt werden darf mit dem Trieb, die jeweils zur Verfügung stehende Geldmenge nach Möglichkeit zu vermehren. Eine derartige Haltung ist nach Webers Meinung so alt wie die Geldwirtschaft überhaupt und kann darum keine charakteristische Sondererscheinung der modernen Welt sein. Schon damals kam es aber Weber gerade darauf an, herauszustellen, worauf ihr Unterschied von älteren Kulturen beruhe. Er definiert die wirtschaftsgeschichtliche Stellung der Moderne durch die Fähigkeit, freie Arbeit so rationell zu organisieren, daß die Güterherstellung in bestmöglicher Weise der Aufnahmefähigkeit des Marktes entspricht – weder mit der Sklavenwirtschaft der römischen Kaiserzeit noch mit den Halbfreien feudaler Epochen wäre ein solcher Versuch möglich gewesen. In dieser Grundlegung der kapitalistischen Praxis durch eine systematische Berechnung der Absatzaussichten sah Weber kein vereinzelt Phänomen, sondern eine schon als Voraussetzung abendländischer Architektur nachweisbare Haltung, die die gotische Kathedrale in ihrem Zusammenklang von Spitzbogen, Glasmalerei und Bildhauerarbeit als einheitliches Kunstwerk geschaffen hat. Zwei andere Parallelercheinungen zu dem spezifisch okzidentalen Kapitalismus sieht Weber in der Systematik des kanonischen Rechtes, wie sie von der Kirche des lateinischen Mittelalters ausgearbeitet wurde, und in der Entwicklung eines Wissens von der Natur, das auf Beobachtung und mathematischer Analyse begründet ist¹⁴. Dieses breite Rahmenwerk seiner sozialgeschichtlichen Analyse war bei Weber nicht ohne Verbindung mit der Deutung der modernen Zivilisation durch Karl Marx und dessen Umbildung der Geschichtsansicht Hegels in einen Prozeß, der durch technologische und wirtschaftliche Kräfte weitergetrieben wird. Aber Weber hat niemals die Absolutsetzung *einer* Lebenssphäre als Schlüssel zum Verständnis menschlichen Seins und Tuns übernommen. Er blieb stets überzeugt, daß eine Welt, für die ihm der Konflikt der Werte wesentlich zu sein schien, nicht aus einer ein-

¹³ Wieder abgedruckt in: Ges. Aufsätze z. Wissenschaftslehre, 1922, S. 160–214, besonders S. 163 ff.

¹⁴ W.'s Einleitung zur Buchausgabe: Aufsätze z. Religionssoziologie I, 1–2.

seitigen Doktrin, sei es spiritueller oder materieller Natur, erklärt werden könne.

Den Ursprung seines besonderen Interesses an religiöser Lehre und Praxis als möglicher Quelle neuer Verfahrensweisen und Einrichtungen im Wirtschaftsleben hat er selbst auf ein frühes Stadium seiner akademischen Laufbahn zurückgeführt. Im Jahr 1898 war er als Professor der Volkswirtschaft nach Heidelberg gekommen. Er befreundete sich damals mit dem Staatsrechtler Georg Jellinek, dem getauften Sohn des bekannten Wiener Oberrabbiners. Dieser arbeitete damals über den Einfluß der calvinistischen Sekten auf die Entstehung liberaler politischer Ideen, die dann über die Formulierungen in der amerikanischen Verfassung mittelbar die französische Revolution beeinflussten¹⁵.

Gleichzeitig kam Weber damals mit Troeltsch in Arbeitsgemeinschaft. Dieser liberale Theologe überprüfte um die Jahrhundertwende die konventionellen Urteile über den Anteil der Reformation an der Entstehung der modernen Welt. Es war in dieser geistigen Atmosphäre von Heidelberg, daß Weber zwischen 1903 und 1905 die berühmten zwei Arbeiten über den Puritanismus schrieb, die sofort der Gegenstand einer lebhaften Diskussion wurden. Weber hatte damals die schwere Krisis, die seine Tätigkeit für Jahre gelähmt hatte, kaum überwunden. Er benutzte eine Einladung zur Weltausstellung in St. Louis, die in die Zwischenzeit vom einen zum anderen Aufsatz fiel, um die amerikanischen Verhältnisse am Orte kennenzulernen. Die Erfahrungen dort bestärkten ihn in der Überzeugung, daß seine These von dem Einfluß der calvinistischen Sekten auf die Entstehung des modernen kapitalistischen Geistes richtig sei. In dem zweiten Aufsatz benutzte er diese Reiseindrücke, um die Verbindungslinien von der Frömmigkeit des siebzehnten Jahrhunderts zu der völlig säkularisierten Gesellschaft des zwanzigsten deutlicher zu ziehen¹⁶.

Wir versuchen in Kürze die wesentlichen Punkte dieser Theorie zusammenzufassen, die in der Darstellung ihrer Kritiker in sehr vielen Fällen ohne die Abgrenzungen und Beschränkungen erscheint, mit denen ihr Urheber sie verstanden wissen wollte. Es handelt sich für Weber um die Mentalität von Menschen, bei denen puritanische Lehre und das Gemeinschaftsleben der Sekten zu einer überdurchschnittlichen Konzentration auf ihren kaufmänni-

¹⁵ Der Anfang seiner religionsgeschichtlichen Studien im Zusammenhang mit den Heidelberger Vorlesungen von 1898: Arch. f. S. XX, 19 und XXX, 177. Zu Jellineks Einfluß siehe: W.'s Gedenkrede abgedruckt bei Max Weber, Lebensbild, 520. Die Ansprache, die gleich nach Jellineks Tod bei der Hochzeit seiner Tochter gehalten wurde, ist ein eindrucksvolles Dokument für die geistige Freiheit, mit der W. die Stellung eines assimilierten Juden in der deutschen Gesellschaft sah. Er pries den getauften Sohn eines bedeutenden Rabbiners für seine abgeklärte Haltung gegenüber den Vorgängen in der Welt und beschrieb diese Geistesart als eine Erbschaft an orientalischer Weisheit von seinen Vorvätern.

¹⁶ Max Weber, Ein Lebensbild, 341–346.

schen Beruf geführt hatten. Dadurch entstand in Westeuropa und in Nordamerika eine Tendenz, die während des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts die Arbeitsmethoden stark beeinflusst hat und dabei in ihrem eigenen Gehalt erheblichen Umwandlungen unterlag. Weber übersah in keiner Weise die Tatsache, daß Calvin und diejenigen seiner Folger, welche die wichtigsten Pastoraltraktate für die nächsten Generationen schrieben, Reichtum und Geldwirtschaft gegenüber noch von Mißtrauen erfüllt waren. Die Tatsache, daß trotzdem Calvin in der Frage des Zinsnehmens toleranter gewesen ist als die Meister der scholastischen Soziallehren, spielt keine Rolle in seinem Argument. Zwei theologische Lehrstücke sind wesentlich für seinen Gedankengang. Prädestination, die jedermanns Schicksal in der Ewigkeit von dem freien Willen Gottes abhängig macht, schafft für das Individuum die ängstliche Frage nach seiner eigenen Bestimmung. Die Willensstärke, die einen Menschen befähigt, sein alltägliches Leben zu ordnen, schuf keinerlei Anspruch auf Belohnung im jenseitigen Leben. Sie wurde nicht als Ursache, wohl aber als *Zeichen* der göttlichen Gnade gedeutet, mit der einem Individuum in seinem sittlichen Wandel geholfen wird. Auf diese Weise wurde einfaches und zuchtvolles Leben durch eine Prämie ausgezeichnet. Das andere Lehrstück calvinistischer Pastoraltheologie, das Weber in seiner Untersuchung hervorhob, ist die Lehre von der Pflicht des Gläubigen, Gottes Ehre durch harte und konzentrierte Arbeit in seinem *Beruf* zu vermehren. Der Begriff des Berufs als einer Aufgabe, im Leben Werte zu schaffen, war Weber zuerst im mittelalterlichen Mönchtum begegnet. Die Idee, daß jede Arbeit, welche die Welt zu einem besser geordneten Platz macht, Gott wohlgefällig sei, beseitigte die Trennung zwischen geistlichem Leben und der Welt. Religiöser Asketismus konnte nun die mannigfaltigen Beschäftigungen des Alltags durchdringen und auf diese Weise die Voraussetzungen für eine umfassende Rationalisierung schaffen. In der Folge der Generationen wurde diese Haltung zu einem Instrument, durch das weltliche Geschäfte planmäßig gestaltet wurden. Das Gefühl, daß man mit allen Kräften für die Firma arbeiten muß, ganz unabhängig von der Frage, ob ein erhöhtes Einkommen nötig ist oder nicht, war das weltliche Ergebnis einer religiösen Verpflichtung tätig zu sein¹⁷.

Weber hat immer betont, daß seine Theorie keine umfassende Interpretation der Ursprünge des modernen Kapitalismus darstelle. Seine Absicht war, einen Faktor zu isolieren, der als adäquater Ausgangspunkt der intellektuellen Kräfte gelten kann, die für die Ausbildung und Aufrechterhaltung eines auf Kalkulation begründeten Wirtschaftssystems notwendig sind. Es stand für ihn von vorneherein fest, daß die Umwelt, in der diese ursprüng-

¹⁷ Der Kern von W.'s Deutung der puritanischen Frömmigkeit I, 100–111. *Reinhard Bendix*, Max Weber, an Intellectual Portrait, 1960, gibt eine umfassende und sorgfältig gearbeitete Zusammenfassung von W.'s Soziologie; aber keine solche Verkürzung kann den Eindruck des wissenschaftlichen Pathos vermitteln, der von der Dialektik seiner nüchternen, gewollt unliterarischen und manchmal verwickelten Prosa in der ursprünglichen Sprache ausgeht.

lich religiös motivierten Antriebe ihr Wirkungsfeld gefunden hatten, eine Ursachengruppe von anderer Art darstellte. Für einen Mann von Webers Universalität war es offensichtlich, daß die politische Integration der Staaten Westeuropas, die Einbeziehung großer Überseegebiete in die Wirtschaft und die Veränderungen in Güterherstellung und Transport für die Ausbildung des modernen Kapitalismus von erheblicher Bedeutung sein mußten¹⁶. Die Verweltlichung des religiösen Antriebs im Laufe des geschilderten Prozesses war durch Einflüsse aus dieser Sphäre bedingt.

Es ist ursprünglich Webers Absicht gewesen, von seiner Arbeit am Puritanismus zurückzugehen zu dem Studium der Beziehungen zwischen Religion und Wirtschaftsleben im Mittelalter. Aber die Tatsache, daß im Jahr 1907 E. Troeltsch begann, die Ergebnisse seiner Studien über die Soziallehren der Kirche zu veröffentlichen, hielt ihn davon zurück, in dieser Richtung weiterzugehen. Als er einige Jahre später doch wieder diese Probleme aufnahm, war seine Planung so umfassend geworden, daß er das Mittelalter innerhalb der ihm zugemessenen Lebenszeit nicht mehr erreichte. Es war nun seine Absicht, die großen Religionen der Welt mit Rücksicht auf ihre Wirtschaftsethik zu vergleichen. Infolgedessen gibt es in dem Ganzen seines Werkes, wie es nach seinem Tode veröffentlicht wurde, keine klar formulierte Entscheidung, ob ihm der moderne Kapitalismus als *neue* Schöpfung der Nachreformationszeit galt oder als eine Vollendung jener Tendenzen des Wirtschaftslebens, die dem mittelalterlichen Bürgertum in Venedig und Genua, in Brügge und Florenz, in Lübeck und Nürnberg seine geschichtliche Eigentümlichkeit gaben. Webers methodische Konzentration auf jene religiösen Erfahrungen, die der geistigen Haltung des Bürgers in Westeuropa ihre Intensität gaben, schob bei der Behandlung dieser Fragengruppe sein Interesse an der Kontinuität der okzidentalen Zivilisation in den Hintergrund. Immerhin zeigt die Einleitung zur Religionssoziologie, daß Weber die Bedeutung dieses Problems für die Erklärung der Ursprünge des modernen Kapitalismus nicht ganz aus den Augen verloren hatte. Wir sahen, wie er an dieser Stelle als Belege für den systematischen Charakter, der die abendländische Kultur vor allen anderen auszeichnet, mittelalterliche Architektur und Rechtsbildung wählte. Wenn wir darüber hinaus auf das Ganze von Webers soziologischem Werk blicken, so finden wir dort – etwa in den berühmten Kapiteln zur Weltgeschichte der Stadt – das Mittelalter als eine Epoche gekennzeichnet, in der sich diejenigen Verhaltensweisen vorbereiten, die den besonderen Charakter der modernen Zivilisation ausmachen. Von diesem Gesichtspunkt aus verliert die Zäsur zwischen Moderne und Mittelalter an

¹⁶ In einer Polemik gegen die auf Einzeltatsachen gerichtete, positivistische Kritik des Historikers Rachfahl (Arch. f. S., XXX, 197) verneint W. sehr nachdrücklich die Annahme, daß er die Frömmigkeit der protestantischen Sekten als die *einzig* und *alleinige Ursache*, die den modernen Kapitalismus erkläre, angesehen habe. Für seine Theorie ist Religion ein unterscheidbarer Faktor in einem komplizierten Gewebe.

Bedeutung gegenüber der Sonderstellung der abendländischen Entwicklung in allen Epochen im Vergleich zu anderen Kulturen, vor allem der antiken Mittelmeerwelt¹⁹. Wir werden im letzten Paragraphen dieses Kapitels sehen, daß gerade dieser Aspekt in Webers Geschichtsbild für unser eigenes Thema eine besondere Bedeutung hat.

Das Judentum kam in Webers Problemkreis, Kapitalismus und Puritanismus, durch W. Sombart. Er war für ihn zu Beginn des Jahrhunderts ein enger Mitarbeiter, obwohl ihre wissenschaftliche Produktion stets die temperamentmäßige und charakterliche Verschiedenheit zeigte. Sombart betonte in seinem Buch „Die Juden und das Wirtschaftsleben“ von 1910, daß alle jene Züge, die Weber als wesentlich für die moderne Wirtschaft herausgearbeitet hatte, vor allem die kontrollierte und zweckbewußte Führung des Lebens, auf den Einfluß des Judentums zurückzuführen seien.

Um diesen Kern baute er ein weitausladendes Argument, das Beispiele aus vielen Sachgebieten heranzog, um die Wichtigkeit des jüdischen Beitrags bei der Entstehung des modernen Kapitalismus zu illustrieren. Die neue Periode der Geschichte wurde für ihn durch die jüdische Wanderung nach Westeuropa eingeleitet, die durch die Vertreibung aus Spanien und Portugal veranlaßt war. Das Wüstenvolk, das nunmehr tiefer in die nordische Welt vorrückte, eröffnete die große Wandlung. Sombart verbreitete diese seine Ideen durch Vorträge in den Konzertsälen der deutschen Großstädte; die zahlreiche Hörerschaft rekrutierte sich größtenteils aus den intellektuell angeregten Kreisen der jüdischen Gemeinden. Sie folgten dem Professor in

¹⁹ Es ist wohl bekannt, daß italienische Wirtschaftsformen vor und während der Renaissance als Argument angeführt worden sind gegen die Annahme einer entscheidenden Wendung durch den Puritanismus des siebzehnten Jahrhunderts. So *Lujo Brentano*, Die Anfänge des modernen Kapitalismus, Festschrift der Bayerischen Akademie 1916; *R. H. Tawney*, Religion and Rise of Capitalism schränkt seine Zustimmung zu W.'s These ein mit kritischen Bemerkungen in Brentanos Sinn. Penguin Ausg., 1937, S. 283–285. Auch die Forschungen über den Fernhandel in Nordeuropa von *H. Pirenne* und *F. Rörig* bestätigen die Tatsache, daß während der späteren Jahrhunderte des Mittelalters Formen der Wirtschaft und kaufmännische Denkweise ausgebildet wurden, die die moderne bürgerliche Gesellschaft vorbereiteten. W. hat selbst in seinen berühmten Kapiteln in *W. u. G.* (S. 514–601) über die Wandlungen der Stadt in verschiedenen Kulturen den mittelalterlichen Bürger als *homo economicus* im Gegensatz zu seinem antiken Vorgänger charakterisiert (S. 575; 592; 597 f.) und damit in gewissem Sinn das Argument seiner Kritiker verstärkt. Andererseits haben die neueren Arbeiten über die Puritaner im ganzen W.'s These von dem Einfluß des calvinistischen Protestantismus auf die Mentalität des modernen Unternehmertums bestätigt. Vgl. *Chr. Hill*, William Perkins and the Poor, in: *Puritanism & Revolution*, 1962, S. 215 bis 238. Es scheint, daß solche und ähnliche Widersprüche, die *R. Bendix* klar formuliert hat (Weber, S. 286), durch die Überlegung aufgelöst werden können, daß Webers Theorie in der fragmentarischen Form, in der sie uns vorliegt, Puritanismus als Faktor isoliert und darauf verzichtet, die Proportion zu bestimmen, in der er zu den anderen Faktoren steht, die den Aufstieg der modernen Formen des Kapitalismus herbeiführten. Siehe unten S. 327 f.

seinem lebhaften Vortrag mit starkem Interesse; aber ihre Begeisterung für die vorgebrachten Gesichtspunkte blieb nicht ohne eine Beimischung von Mißtrauen, das 25 Jahre später durch Sombarts gleichgeschaltete Schriftstellerei seine Bestätigung fand.

Was Weber über den jüdischen Beitrag zur europäischen Wirtschaftsgeschichte schrieb, muß als Antwort auf Sombarts Hypothese verstanden werden. Weber bestritt, daß die für den modernen Kapitalismus charakteristischen Formen und Verhaltensweisen eine Schöpfung der Juden seien, weil diese in den Jahrhunderten *vor der Emanzipation* nirgendwo von sich aus damit angefangen hätten, freie Arbeitskräfte entsprechend der Marktlage für die Herstellung von Verkaufsgütern zu organisieren. Damit will Weber nicht behaupten, daß die Juden während vieler Generationen keine wichtige Rolle im Wirtschaftsleben gespielt hätten; aber er behauptet, daß sich damals ihre Tätigkeit auf solche Unternehmungen beschränkt hätte, wie sie in jeder Zivilisation, die Geld als Verkehrsmittel benutzte, vorkamen. Sie waren Steuerpächter, Bankiers und Lieferanten der Fürsten, und als Pfandleiher gaben sie Anleihen an Schuldner, die Geld dringend für ihren Lebensunterhalt brauchten. Die Erfahrungen und die Geschicklichkeit, die sie in diesen spezialisierten Tätigkeiten erlangten, ermöglichten es ihnen, wichtige Träger des modernen Handels zu werden, nachdem er einmal aus den im siebzehnten Jahrhundert gegebenen Verhältnissen erwachsen war²⁰. Aber Weber betonte, daß dabei ihre Rolle in charakteristischer Weise sich von derjenigen der protestantischen Mittelklassen unterschied, die die treibende Kraft für die industrielle Grundlage der neuen Unternehmungen darstellten. Der Fortschritt der archivalischen Forschung auf diesem Gebiet hat Webers Urteil in seiner Kritik an Sombart bestätigt. Jene Geschäftsvorgänge, die ihren Niederschlag in den öffentlichen Akten gefunden haben, fügen sich in den Rahmen einer Politik, die man nach seiner Theorie im Zeitalter des Absolutismus erwarten mußte. Die Staatsverwaltung benutzte die Juden, um die neuen Formen der Wirtschaft in abgelegene Räume zu tragen, nachdem sie anderswo entwickelt worden waren²¹.

Die Arbeit, die in den letzten vierzig Jahren auf das Verständnis der mittelalterlichen Wirtschaftsgeschichte verwendet worden ist, hat Webers Einschätzung des jüdischen Handels als seiner Natur nach traditionsgebunden bestätigt. Die jüdischen Fernhändler, die in der Karolingerzeit für die Einfuhr von Waren aus dem Mittelmeergebiet wichtig gewesen waren, wurden im elften Jahrhundert mehr und mehr aus diesem Geschäft durch eine in Westeuropa heimische Kaufmannsklasse verdrängt. Diese hatte damals an-

²⁰ W. u. G., S. 350–353; 812 f.

²¹ H. Kellenbenz, *Sephardim an der Unterelbe*, 1958, S. 2 f.; 452–473; Selma Stern, *Der Preußische Staat und die Juden*, 1962, I, 1, S. 119–121; II, 1, S. 89–105, besonders S. 89: Der jüdische Verleger und der jüdische Fabrikant, auch sie nicht kühne Unternehmer, aber kluge und nützliche Gehilfen einer Politik. (während der Regierung Friedrich Wilhelms I.)

gefangen, lokale Handwerker für die Produktion von Exportgütern zu organisieren. Im dreizehnten Jahrhundert gingen sie einen Schritt weiter, indem sie die Möglichkeit ausbildeten, ihre Geschäfte durch Korrespondenz zu führen, und so ihr Haus zum Mittelpunkt der gesellschaftlichen Operationen machten. Währenddessen war der Geldhandel die charakteristische Beschäftigung der Judenheit geworden. Dabei ist die Zeitfolge nicht unwesentlich, in der die einzelnen Faktoren dieses Prozesses zutage kamen. Die wirtschaftliche Umschichtung hatte angefangen, bevor eine neue Stufe in der Entwicklung der lateinischen Christenheit ein emotionelles Element in die volkstümliche Frömmigkeit gebracht und dadurch den antiken Antagonismus zwischen Kirche und Synagoge wieder belebt hatte. Dies geschah mit der Vorbereitung der Kreuzzugsbewegung in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts. Der wirtschaftliche Prozeß, in dem der jüdische Kaufmann seinen Platz an neu aufsteigende, „moderne“ Gruppen verlor, hatte schon fünfzig Jahre eher begonnen²². In den folgenden Jahrhunderten des Mittelalters verbanden sich die ökonomischen und die religiösen Motive zu einem verhängnisvollen Zirkel, der die Degradation der aschkenazischen Judenheit herbeiführte. Ursprünglich aber waren die sozialen und die religiösen Tendenzen getrennt gewesen.

III

Wie hat nun Weber seine Anschauung von der Art des jüdischen Beitrags zur Wirtschaftsgeschichte durch seine Interpretation des Judentums unterbaut? Diese Aufgabe war für ihn gleichbedeutend mit der Differenzierung des jüdischen Außenseitertums von dem Sektencharakter der Puritaner. Auch diese waren meistens in der Minderheit gewesen, während sie die geistige Haltung ihrer Umwelt beeinflussten. Der Begriff „Pariavolk“ hat den Zweck, den Unterschied deutlich zu machen. Wir werden sehen, daß Weber jene Verhaltensweisen keineswegs vernachlässigt hat, die beiden religiösen Gruppen gemeinsam waren, und so den Ausgangspunkt für Sombarts These bildeten. Aber er blieb überzeugt, daß die Unterschiede im Rahmen des Themas von größerer historischer Bedeutung waren. Die Anwendung eines technischen Begriffs aus dem System des indischen Kastenwesens auf die Judenheit vor der Emanzipation soll diese als ein Volk definieren, das ohne feste Bindung an ein ihnen gehöriges Land mit den Gastgebern nur durch die Ausübung gewisser wirtschaftlicher Funktionen verbunden war. Die Geltung ritueller Regeln, die das Leben der Gemeinden und der Individuen bestimmten, hielt eine vollständige Trennung durch viele Generationen aufrecht²³. Webers

²² Vgl. *The Journ. of Jew. Stud.* X, 1959, S. 97 f.; 110.

²³ *Religionssoz.* I, 181 f.; III, 358 ff.; *Wirtschaftsgeschichte*, 1958, S. 305 ff. Dieses Buch rekonstruiert eine Münchner Vorlesung von 1919–1920 aus Kollegheften der Hörer.

Analogie zwischen der jüdischen Situation und den Wirkungen des indischen Kastensystems ist auf diesen gesellschaftlichen Aspekt der Diaspora-Geschichte beschränkt. Es ist offensichtlich, daß dieser Vergleich den Gegensatz in der Auffassung des Monotheismus, wie sie einerseits im Judentum und andererseits im Christentum besteht, nicht in Betracht zieht. Darüber hinaus kann man sagen, daß das indische Kastensystem keine Analogie bietet zu dem, was eigentlich an der Stellung der Synagoge in der Welt des Mittelalters charakteristisch war. Die Kirche hatte ihr das prekäre Recht einer legalisierten Anomalie gegeben; die Juden waren daher die einzige Gruppe im katholischen Europa, die von Rechts wegen nicht unter dem geltenden Religionssystem stand. Dieses Privileg war durch schwere Belastungen erkauft. Der so entstandene Zustand wurde im Prinzip durch das kirchliche Interesse aufrechterhalten, auf eine Gruppe hinweisen zu können, die durch ihr Dasein von der Entstehung des Christentums Zeugnis ablegte. Die römische Kurie hielt an der traditionell gewordenen Duldung als Grundlage ihrer Politik fest, während gesellschaftliche und religiöse Tendenzen des Spätmittelalters die Durchführung mehr und mehr fragwürdig machten. Diese Kräfte, die das Schicksal der Judenheit in den westlichen Ländern geformt haben, fehlen in Webers indischem Modell. Was er gleichsetzt, ist das soziale Ergebnis, ein durch viele Generationen festgelegter Abstand zwischen der Gruppe von Außen-seitern und der übrigen Bevölkerung. Weber hat seine Abstraktion angedeutet in der Feststellung, daß die Juden ihre Existenz als geschlossene Gruppe in einer sonst kastenlosen Gesellschaft gehabt hätten. Diese Ableitung der Isolierung aus ihrem eigenen Wesen bedeutet aber nicht, daß Weber den dauernden Druck und die häufigen Katastrophen, die das Dasein der westlichen Judenheit bestimmt haben, als wesentliche Ursache der Mentalität des Ghettos unterschätzt hätte²⁴. Bei seiner Besprechung des unter diesen Umständen erwachsenen Antagonismus fügt er hinzu, daß keine andere menschliche Gruppe unter gleichen Umständen anders gedacht und gehandelt hätte. In dem aus seinem Nachlaß veröffentlichten Fragment über den Pharisäismus kommt er auf dies Problem des Ressentiments zu sprechen und berichtet von der ethischen Reflexion im Talmud, die solche aus der Zerstörung des Tempels entstandenen Gefühle radikal ablehnt. Das Rachegefühl wird hier auch in sublimierter Form verworfen, bei der das Individuum auf jede persönliche Äußerung verzichtet in der Erwartung, daß der Gegner seine gerechte Strafe von Gott erhalten werde. Selbst ein Akt der Verzeihung bleibt für diese talmudische Moraldoktrin tadelnswert, wenn sie mit der Erwartung verknüpft ist, dem anderen auf diese Weise das Gefühl moralischer Minderwertigkeit zu geben. Das allgemeine Gebot, daß kein Mensch den anderen beschämen soll, wird in diesem Zusammenhang mit Nachdruck auch dem Nichtjuden gegenüber aufrechterhalten. Weber schließt seinen Bericht mit der Bemerkung, daß das frühe Christentum in größerer Naivität solche selbst-

²⁴ W. u. G., S. 352.

kritische Reflexion nicht angewandt und daher dem Ressentiment oft größeren Raum gelassen habe²⁵.

Aber Webers Hauptinteresse gilt der jüdischen Haltung im Alltagsleben, in dem sich solche Prinzipien des Rabbinitismus gegenüber dem Druck der Umstände nicht durchsetzen konnten. Die Juden nahmen die Umwelt, in der sie als eine Minorität mit minderem Recht zu leben hatten, als ein Provisorium, dessen Ende nicht vorausgesehen werden konnte. Gott hat es als Strafe für die Sünden des erwählten Volks herbeigeführt. Göttliches Eingreifen wird am Ende der Tage die große Umkehrung bringen. Alle Erwartungen einer besseren Zukunft sind auf diesen zeitlich nicht definierten Punkt gerichtet. Das Dasein der Juden in seiner Gemeinde und in seinem Heim blieb als ein stets fortdauernder Gottesdienst mit dieser messianischen Hoffnung verbunden. Die Arbeit, durch die der Lebensunterhalt in einer feindlichen Umwelt gewonnen werden mußte, blieb ohne diese Beziehung auf die Glaubenswerte. Kein menschliches Tun in dieser Welt wird die große Umwandlung herbeiführen, die ausschließlich Gottes Werk sein wird. Weber hätte hier, ohne den Sinnzusammenhang damit zu ändern, Rosenzweigs Beobachtung einsetzen können, daß in der Diaspora der Zeitablauf keine Geschichte macht. Im Prinzip hatte der Jude keine Verantwortung dafür, wie die Welt außerhalb seiner eigenen Sphäre während dieses Intervalls regiert wurde. Seine eigenen Handlungen in der Welt standen unter den Normen der Legalität; die Gebote der Bruderliebe fanden keine Anwendung²⁶.

Weber betont, daß ein solches Nebeneinander von Normen, je nachdem das Individuum mit Personen innerhalb oder außerhalb seiner Gruppe zu tun hat, bei allen antiken Gesellschaften angetroffen wird. Die Erlaubnis, vom Nichtjuden Zins zu nehmen, wie sie im Pentateuch steht, entsprach der allgemeinen Praxis im Mittelmeerraum. Aber die Ausbreitung in der Diaspora, und besonders die Lage der Judenheit im christlichen Mittelalter, gab der Scheidung in Binnen- und Außenmoral ihre Schärfe. Die biblische Rechtfertigung des Geldhandels gewann eine unvorhergesehene Wichtigkeit in einer Umwelt, in welcher das kirchliche Zinsverbot Schwierigkeiten schuf, die der christliche Geldgeber nur mit besonderen Kunstgriffen überkommen konnte. Weber fügt die Bemerkung hinzu, daß die rabbinische Kasuistik Regeln aufgestellt hatte, die die Ausbeutung des Nichtjuden bei solchen Geschäften ausschlossen: die völlig ungesicherte Lage der Gläubiger hat aber, wie er vermutet, in den allermeisten Fällen die Erzwingung solcher Vorschriften durch die jüdischen Autoritäten verhindert²⁷.

²⁵ Religionssoz. III, 421.

²⁶ *Julius Guttmann*, Soziologie des antiken Judentums, M. G. W. G. J. LXIX, 1925, S. 195–223 bietet in einem eindringlichen Aufsatz sehr anregende Kritik hinsichtlich gewisser Beziehungen zwischen Gesellschaft und Religion in Webers historischer Konstruktion, aber bestätigt durchaus seine Methode und wesentlichen Ideen.

²⁷ III, 358.

Diese Schilderung des mittelalterlichen Antagonismus zwischen den Juden und ihrer Umwelt enthält den Kern von Webers Antwort an Sombart. Trotz der bitteren Streitigkeiten zwischen protestantischen Glaubensgemeinschaften, deren Gegenstand Dogma, Liturgie und Kirchenverfassung bildeten, blieb doch ein Erbe christlicher Brüderlichkeit als gemeinsamer Besitz. Darum entstanden aus der Stellung des Anhängers puritanischer Sekten zur Welt nicht dieselben Verhaltensweisen, die aus den Jahrhunderten jüdischen Außenseitertums erwachsen waren²⁸. In dieser Lage konnten auch verwandte Formen religiösen Denkens und Handelns, wie die Reflexion auf den göttlichen Willen im Alltagsleben, zu verschiedenen Ergebnissen führen.

Wir fanden in Webers Argument die puritanische Idee, daß der Gläubige durch konzentrierte Arbeit in seinem Beruf dazu beitragen könne, die vom Sündenfall herrührende Verderbnis in seiner eigenen Person und in der Gesellschaft einzuschränken. Die Lage der Juden machte bei ihnen die Ausbildung entsprechender Motive unmöglich. Die Kluft zwischen der Welt der Völker, in der der Jude den größten Teil seiner wirtschaftlichen Arbeit zu leisten hatte, und der Sphäre, die das Gesetz heiligte, schloß jede religiöse Wertung der Geschäftsvorgänge aus und ließ ein Gefühl der Verantwortung für das Ganze des Wirtschaftslebens nicht aufkommen. Harte Arbeit, die dazu diente, den Lebensunterhalt zu sichern, rechnete nicht als Werk, das den Ruhm Gottes vermehrte. Erfolg auf diesem Felde der Legalität wurde wohl als Bestätigung göttlicher Billigung aufgefaßt; aber solche Anerkennung des Individuums mußte durch ein Leben der Frömmigkeit im Hause und in der Gemeinde verdient werden. Im Judentum fehlte auch der Grund für die Angst, mit der der Calvinist nach solchen Zeichen der Harmonie mit dem göttlichen Willen ausschaute, eine Haltung, die auch dem gesellschaftlichen Erfolg die theologische Bedeutung der gewährten Gnade verlieh. Der Jude konnte durch Vergleich seiner eigenen moralischen und rituellen Praxis mit den Vorschriften des Gesetzes, dessen Studium seine Lebensaufgabe war, ablesen, wieweit er in Einklang mit Gott war. Aus dieser Einstellung kam kein Antrieb, durch neue Geschäftsmethoden die Sicherheit der religiösen Lebensrechnung zu verstärken.

Zu dieser Überlegung könnte man vielleicht noch eine Beobachtung hinzufügen, die sich aus den Forschungen Selma Sterns zur jüdischen Gesellschaftsgeschichte im Zeitalter des Absolutismus ergeben hat. Einer Gruppe, wie sie die Juden zu Beginn der modernen Zeit darstellten, würden unüberwindliche Schwierigkeiten begegnet sein, wenn sie damit begonnen hätte, neue Arten der Unternehmung ins Leben zu rufen. Der typische Vorgang war, daß der Jude die Lizenz bekam, Industrien in entlegenen Gegenden zu entwickeln, weil die Dynasten gelernt hatten, daß solche Organisation der Arbeitskraft sich

²⁸ Während der Zeit der Aufwärtsentwicklung des Puritanismus lehrte die große Mehrzahl seiner Prediger von anglikanischen Kanzeln; *W. Haller, Liberty and Reformation in the Puritan Revolution, 1955, S. 11 ff.*

anderswo gelohnt hatte. Die Tätigkeit von Juden als Begründer solcher Unternehmungen hatte eine sehr bestimmte Voraussetzung: sichtbare Erfolge westeuropäischer Mittelklassen mußten vorher die Überzeugung gegeben haben, daß ihre Unterstützung gegen die Proteste, welche noch jetzt die Archive füllen, der Mühe wert war²⁹.

IV

Wir sahen, daß Webers Studien über das antike Judentum ursprünglich dem Zwecke dienen sollten, die Eigenart der modernen Wirtschafts- und Sozialstruktur durch Vergleich herauszustellen. Seiner Arbeit lag die Hypothese zugrunde, daß das Judentum, wie die großen Religionen des Ostens, vorhandene Tendenzen zur Rationalisierung der wirtschaftlichen Beziehungen nicht hat zur Reife kommen lassen. Unter diesem Gesichtspunkte mußte sich die Geschichte des biblischen und des pharisäischen Zeitalters auf die Frage beschränken: Wie sind die Juden ein Pariavolk geworden? Aber in Wirklichkeit ist Webers Behandlung der Religionsgeschichte nicht in der Beschränkung dieser Problemstellung geblieben. Ein tieferes Interesse hat den Verfasser über den polemischen Ansatz seiner ursprünglichen Absicht hinausgetragen. Der dritte Band zeigt ein Interesse an der Bibel und an dem Schicksal religiöser Ideen, das nicht in der Verteidigung der wissenschaftlichen Theorie, um deretwillen das Ganze unternommen worden war, aufgeht³⁰.

Der Ursprung des Judentums nach dem Exil wird von Weber als ein Ereignis ohnegleichen in der Menschheitsgeschichte charakterisiert. Daß ein Volk von dem Gotte, dem es sich durch Erwählung zugehörig gefühlt hatte, schutzlos in Bedrängnis und Versklavung gelassen, den Entschluß faßte, seine Gottesanbetung mit größerer Hingabe und Einmütigkeit neu zu gestalten, war das Ergebnis des Eindrucks, den die scheinbar vergebliche Predigt der Propheten doch schließlich auf die jüdische Gesamtheit gemacht hatte. Die Geschichte hatte verwirklicht, was von ihnen den Zeitgenossen gepredigt worden war. Diese Bestätigung gab ihnen Autorität über die kommenden Generationen. Daß Gott selbst als der Herr des Universums die Eroberungsvölker der Zeit zur Zerstörung seines eigenen Volkes führen würde, weil es die Verpflichtungen seines Bundes nicht erfüllt hatte, war zunächst als ein Empörung erregendes Paradoxon aufgenommen worden. Als aber die Drohung Wirklich-

²⁹ S. *Stern* II, 2 (Dokumenten Band) Nr. 267; 370; 274–298; 302; 307; 348–350.

³⁰ *Christopher Steding*, Politik und Wissenschaft bei Max Weber, 1932, hat zu zeigen versucht, daß W. in den Propheten die Vorbilder für seine eigene Berufung gesehen hat: sein Gott war die Nation (S. 31–47). Diese Marburger historische Dissertation will dazu beitragen, daß das konservativ werdende Deutschland die Achtung vor dem Liberalismus seiner jüngsten Vergangenheit bewahrt (S. 3 f.). – Wenn man Weber mit Ed. Meyer vergleicht, ist die Sympathie des Soziologen für das religiöse Ethos, das alles Politische transzendiert, das eigentlich Charakteristische.

keit geworden war, gab die Voraussage der Katastrophe eine positive Bedeutung. Die Propheten wurden die Gründer des Judentums. Auch die religiöse Deutung der Gestalt Jesu von Nazareth wäre nicht möglich gewesen ohne die messianische Predigt der Propheten. Auf diese Weise sieht Weber „Schatten dieser gigantischen Figuren noch auf seine eigene Zeit fallen“³¹.

Jene Ideen, welche die Babylonische Gefangenschaft zur Wiege von Weltreligionen machte, sah Weber am klarsten und eindrucksvollsten verkündet in den Texten, die den zweiten Teil des Jesajabuches bilden. Er charakterisiert ihren Inhalt als eine Apotheose von Leiden und Erniedrigung, die als Theoziee gedacht ist. Diese Tendenz ist bei dem Exilpropheten radikaler formuliert als im Neuen Testament. Das beschämende Schicksal, das Israel erduldet hat, wird als Teil eines göttlichen Plans für die Erlösung der Welt gedeutet. Leiden dient der Reinigung des Volkes Israel um seiner selbst willen sowohl als in Stellvertretung für die heidnische Welt. Die Gestalt des „Knechtes Gottes“, die einen wesentlichen Teil dieser Verkündung aus dem Exil ausmacht, schillert in ihrer Bedeutung als ein Symbol, das bald das Ganze des jüdischen Volkes darstellt, bald ein prophetisches Individuum bezeichnet, das in der Mitte seines Volkes das Martyrium erleidet. Auf diese Weise wird Israel in einigen Kapiteln als der Gegenstand, in anderen als der Bringer der Erlösung dargestellt. In beiden Fällen ist das endgültige Resultat die Befreiung der heidnischen Welt von ihren Sünden. Die Geduld und die Beharrlichkeit, die sich in der Pariaexistenz des Exils bewahrt haben, sind das Werkzeug einer göttlichen Mission geworden. Weber schließt seine Analyse der Lehre des Deutero-Jesaja mit der Feststellung, daß diese Ideenwelt nicht vollständig und jedenfalls nicht unmittelbar in den Glauben der Gemeinschaft aufgenommen worden ist. Das Buch Hiob, in dem ein verwandtes Problem des Glaubens behandelt wird, geht an dem Gedankenkreis des Knechtes Gottes völlig vorbei. Aber die Stimmung, die im Deutero-Jesaja Ausdruck gefunden hat, ist für das jüdische Volk auf seinem langen Wege durch eine fremde und unverständliche Umwelt eine wirksame Unterstützung gewesen³².

Das stärkere Pathos, mit dem die Gemeinschaft ihren religiösen Charakter deutete, mußte notwendigerweise den Abstand zur nichtjüdischen Welt verschärfen. In der vorexilischen Zeit hatte der Gegensatz zu dem orgiastischen Baalskult schon einen starken Antrieb in dieser Richtung gegeben. Die Erfahrungen des Exils und der nachexilischen Zeit mit ihrer Betonung der spirituellen Funktion des auserwählten Volkes für die Welt mußten der Unterscheidung im Alltagsleben eine größere Bedeutung geben. Auf diese Weise bekam jene alte Unterscheidung von Außen- und Innenmoral, die die Ethnologie überall auffindet, ihren besonderen Charakter.

Die Ausgestaltung wurde vollendet durch die pharisäische Bewegung, die Fortbildung des Rituals zu einem komplizierten System, dessen Begründung aus dem Bibeltext durch besondere Methoden der Auslegung herausgeholt

³¹ III, 348 ff.

³² III, 384–396.

wurde. Hier liegt der Ursprung des Ideals, daß jeder jüdische Hausvater alle Tage seines Lebens die Tora studieren müsse. Diese religiöse Forderung war von großer Bedeutung für die Gruppenexistenz der Juden in den Jahrhunderten nach der Zerstörung des Tempels durch Titus. Religiöse Lehre und Praxis nahmen solchen Raum im Leben des Gemeindemitglieds ein, daß sie allmählich einen erheblichen Einfluß auf die Auswahl der Berufe ausübten³³. Das Ende des Opferkultes ließ für den Priesterstand keine wirkliche Funktion übrig und beseitigte damit ein soziales Element von aristokratischem und bodenständigem Charakter. Diese Schicht wurde ersetzt durch den „plebejischen“ Stand der Rabbiner, deren Autorität hauptsächlich auf Frömmigkeit und Studium beruhte.

Weber zieht aus den Ergebnissen seiner Analyse des antiken Judentums den Schluß, daß dessen Struktur schon am Ende des Altertums dieselbe gewesen sei wie bei Beginn der Neuzeit³⁴. Es scheint aber zweifelhaft, ob Weber diese These einer ungebrochenen Kontinuität in der jüdischen Daseinsform aufrechterhalten hätte nach Durchführung seiner Absicht, das patristische Zeitalter und das Mittelalter von seiner Problemstellung aus zu untersuchen. Die Einwirkung der östlichen Zentren talmudischer Studien auf das Leben der Gemeinden im lateinischen Westen vollzog sich offenbar auch nach dem Zusammenbruch der hellenistischen Assimilation von Alexandria, nur in einem langsamen Prozeß. Diese westlichen Gruppen, die Voreltern der aschkenazischen Judenheit, müssen zu einem nicht ganz unerheblichen Teil die Nachkommen von Proselyten gewesen sein, die in der Zeit Julius Caesars und des Kaisers Augustus zum Judentum gekommen waren. Jacob Katz hat kürzlich den Inhalt der Texte zugänglich gemacht, in denen die rabbinischen Lehrer des Westens die Wirtschaftsprobleme der Umwelt in der Tradition des Talmud erörterten³⁵. Diese Dokumente reichen nicht über das X. Jahrhundert zurück. Die Wirtschaftsgeschichte der Übergangszeit vom Altertum zum Mittelalter lehrt uns, daß dabei kein reiner Zufall in der Erhaltung der Überlieferung gewaltet hat. Die zahlreichen Pächter auf den Domänen der römischen Kirche am Ende des sechsten Jahrhunderts, die im Briefbuch Gregors I. Gegenstand der Erörterung sind, zeigen einen Zustand, der von dem im Hochmittelalter oder der frühen Neuzeit möglichen sehr verschieden ist. Die Ausübung des Fernhandels als charakteristische Verbindung zwischen Judenheit und Umwelt hat ihre Wurzeln in der Spätantike, ist aber nicht nur durch innerjüdische Voraussetzungen bedingt. Der Osten des Reiches hatte nach den Umwälzungen des dritten Jahrhunderts die Techniken der städtischen Zivilisation besser bewahrt als der Westen. Infolgedessen hatten diejenigen Elemente der Bevölkerung in den lateinischen Provinzen, in deren Leben Beziehungen zum Osten eine mehr oder minder große Rolle spielten, eine besonders gute Aussicht in der Vermittlung von Gütern, die in ihrer Umwelt Seltenheitswert gewonnen hatten.

³³ III, 434 f.

³⁴ III, 353–360.

³⁵ *Jacob Katz, Exclusiveness and Tolerance, 1961.*

Die Christen syrischen Ursprungs waren besonders tätig auf diesem Felde. Der jüdische Händler in Gallien trat erst während des siebten Jahrhunderts hervor, als die Syrer in der Anarchie der späten Merowingerzeit verschwanden. Dies Intervall, auf das verschiedenartige Quellen hinzuweisen scheinen, bedeutet keine Widerlegung der These von der Kontinuität der jüdischen Sozialgeschichte, insofern der Einfluß der von ihm analysierten Soziallehren des antiken Judentums auf Hochmittelalter und frühe Neuzeit in Frage steht. Der Prozeß war aber offenbar komplizierter, als der Heidelberger Soziologe annahm, weil es sich dabei nicht so sehr um die ungebrochene Fortdauer gelebten Daseins handelte, sondern um die Einwirkung von Schulen und ihrer gelehrten Tradition, bei der Perioden der Abschwächung und Wiederherstellung dieses Einflusses durch den Wandel der Umstände möglich waren.

Einige Stellen in Webers Werk erlauben uns vielleicht einen Einblick in die persönlichen Motive, die seine Zeichnung der jüdischen Diaspora in Stoffauswahl und Akzentsetzung mitbeeinflusst haben mögen. Es gibt bei ihm eine überraschend lebhaft beschriebene Motive, die in Paulus die Idee einer unterschiedslos alle Menschen umfassenden Kirchengemeinschaft vorwärts trieben. Sein Streit mit Petrus in Antiochia, in dem er das Recht der uneingeschränkten Tischgemeinschaft mit durch kein Ritual gebundenen Heidenchristen verfocht, wird in diesem Zusammenhang aus dem Willen des Apostels abgeleitet, aus der Absonderung der Pariaexistenz in volle Freiheit zu schreiten, in der er den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche sein durfte. Er wollte den Bruch des Bandes endgültig machen, mit dem in seiner früheren Existenz die messianischen Verheißungen der Propheten an eine gesetzlich umgrenzte Lebensform gebunden gewesen waren. Der Enthusiasmus, den solche Sicht in ihm erregte, war die eigentliche Kraft hinter seinem Missionswerk unter den Heiden³⁶. Diese einseitige Betonung des sozialen Aspekts seiner Bekehrung ist vielleicht nicht völlig überzeugend als Deutung der Auseinandersetzung zwischen pharisäischer Tradition und gnostischer Lebenserfahrung im Geiste des Apostels. Aber für uns bietet Webers Interpretation einen Schlüssel, warum er Paria als Kennwort seiner Beschreibung des voremanzipatorischen Judentums in seiner religiösen und sozialen Absonderung wählte.

Er empfand die so zusammengefaßte Situation als ein klassisches Beispiel für die Tragik im Gang der Geschichte, in der große Leistungen und Errungenschaften durch die Verkettung der Umstände zu einer schweren und dauernden Belastung späterer Generationen führen. Weber war überzeugt, daß die Lehren der Propheten und die schließliche Annahme ihrer Botschaft durch ihr Volk eine Form des Daseins hervorgebracht hat, die für ihn eine Absonderung von den naturgegebenen Bahnen des Lebens bedeutete.

Ganz am Ende seines Lebens hat er dies Gefühl in dem Schlußparagrafen seiner berühmten Rede über „Wissenschaft als Beruf“ ausgedrückt. Das geschah in jenen erregten Monaten der deutschen Revolution von 1918; es war damals

³⁶ W. u. G., S. 356.

Webers Absicht, seine Studenten in München von jeder Hoffnung auf eine messianische Lösung irgendwelcher Art zu der Nüchternheit der Alltagsarbeit zurückzurufen. Er spielte dabei auf eine Stelle in Jesaja an (21, 11/12), wo der Wächter auf die Frage nach dem Kommen des Morgens antwortet: „Warte und frage wiederum!“ Weber schloß seine Betrachtung mit den Worten: „Das Volk, dem diese prophetische Botschaft gegeben wurde, hat nicht aufgehört zu hoffen und zu warten für mehr als zweitausend Jahre, und wir alle kennen sein herzbrechendes Schicksal.“³⁷

V

Wie weit war solch Gefühl menschlicher Tragödie, das als Unterton in seinen begrifflichen Analysen der jüdischen Situation in der Geschichte mitschwingt, mit Erfahrungen verbunden, die Weber in den politischen Konflikten seiner eigenen Zeit gemacht hatte? Die Schriften, in denen er die Ergebnisse seiner Forschungen ausgearbeitet hat, geben keine einfache Antwort auf diese Frage. Sein wissenschaftliches Interesse an der gesellschaftlichen Bedeutung des Judentums ging nicht über die Periode hinaus, in der die moderne Organisation des Wirtschaftslebens, wie er sie sah, zuerst Gestalt gewonnen hatte. Dies Programm schließt die Antike als Vorgeschichte ein, weil dort die Ursprünge jüdischen Denkens und Handelns zu finden sind. Aber immer bleibt die Existenz der Judenheit als einer abgeschlossenen und von der Umwelt im wesentlichen getrennten Gruppe die Bedingung seines Interesses. Weber hat seine Leser nicht im Zweifel gelassen, daß die Emanzipation diese Lage sehr wesentlich verändert hat; aber diese Auflösung der Pariaexistenz gehörte nicht mehr zu seinem Hauptthema; demgegenüber war das, wenn auch säkularisierte, Weiterleben puritanischer Haltung, soweit es etwa in der amerikanischen Gesellschaft von 1900 noch wirksam war, für sein Argument von Bedeutung, um daran den Beweis der Kontinuität in der Umformung zu führen. Im Judentum, wie er es in Deutschland vor sich sah, hatten Emanzipation und Assimilation einen Bruch vollzogen, durch den das ihn angehende Kapitel abgeschlossen war.

Deshalb müssen wir versuchen, die politische Richtung in Kürze zu kennzeichnen, in die ihn Anlage und Erfahrungen geführt hatten, bevor wir die Frage aufwerfen, ob und in welcher Weise seine historische Einordnung des Judentums von seiner Stellungnahme im Meinungsstreit seiner Zeit bestimmt war³⁸. Seine Studentenjahre fielen in die Zeit der großen Debatte über die politische Neuordnung nach Bismarcks Bruch mit dem Liberalismus. Wie wir in den Kapiteln über Treitschke und Mommsen sahen, spielte dabei die Frage

³⁷ Ges. Aufs. z. Wissenschaftslehre, S. 555.

³⁸ *Wolfgang J. Mommsen*, *Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920*, 1959, bietet eine umfassende Monographie, die in wichtigen Teilen aus unveröffentlichtem Briefwechsel und Mitteilungen von Webers Freunden geschöpft ist.

nach der Stellung der Judenheit in der deutschen Gesellschaft eine beträchtliche Rolle, die vor allem in der akademischen Welt gar nicht übersehen werden konnte³⁹.

In dieser Periode seines Lebens stand Weber unter dem Einfluß von zwei Historikern, die damals aus Gesinnungsfreunden Gegner geworden waren. Weber saß als aufmerksamer Hörer in *Treitschkes* Vorlesungen über Politik. Er war, wie wir wissen, keineswegs unempfindlich gegen das demagogische Element in *Treitschkes* Wirksamkeit auf dem Katheder und verachtete seine Altersgenossen, die gerade durch die antisemitischen Hohnreden sich angezogen fühlten und mit zügelloser Begeisterung jede Anspielung in dieser Richtung begrüßten. Aber die Weiterentwicklung der Lehre vom Nationalstaat zu einem Programm imperialer Machtpolitik hat er aus dem Hörsaal des Berliner Historikers mitgenommen.

Doch da war ein Gegengewicht gegen *Treitschkes* Einfluß. Der Straßburger Historiker *Hermann Baumgarten* war Webers Onkel. Als der begabte Neffe in der Mitte der achtziger Jahre ihm in langen Unterhaltungen und einem ausgedehnten Briefwechsel nahekam, war er eine einsame Gestalt unter seinen Kollegen in der akademischen Welt geworden. Noch 1866 hatte Baumgarten in voller Übereinstimmung mit der sich formenden nationalliberalen Strömung der öffentlichen Meinung einen umfangreichen Aufsatz „Zur Selbstkritik des Liberalismus“ geschrieben und in den Preußischen Jahrbüchern veröffentlicht. Er forderte darin von seinen Parteigenossen Anerkennung alles dessen, was unter gegebenen Umständen als Voraussetzung für die Verwirklichung der nationalen Idee gelten konnte. Aber gleich darauf machte ihn der Erfolg der von ihm vertretenen Sache heillos für ihre Einseitigkeit.

Schon 1867 vertrat er die These, daß Lessing an seinem historischen Platze recht gehabt hätte, das Bekenntnis zum politischen Patriotismus zu verwerfen, um das freie Reich des Geistes mit ungeteilter Kraft auszubauen⁴⁰. Aus dieser Gesinnung heraus kritisierte er in den achtziger Jahren *Treitschke*, der zwanzig Jahre früher sein Gesinnungsgenosse und noch viele Jahre später sein Freund gewesen war. Baumgarten verwarf das Hereintragen des Parteikampfes in die Universität und die damit verbundene grobe Unduldsamkeit

³⁹ Jugendbriefe, 1936, S. 173, Juli 1885: So kann sich dieses Volk nur in dem frenetischen Jubel bemerkbar machen, der in den *Treitschkeschen* Kollegien erschallt, wenn er irgend eine antisemitische Andeutung macht. Sonst... die meisten Tische mit antisemitischen Kriegsrufen verschiedenen Roheitsgrades bemalt. Ähnliche Äußerungen, S. 290, April 1888 über die nationalistische Mystik *Treitschkes*, S. 167 f.; 300: über des Fanatikers *Stoecker* leichtsinnigen Mangel an Gewissenhaftigkeit. Weber hat diese Haltung gegenüber der antisemitischen Agitation bewahrt, besonders wenn er in akademischen Kreisen auftrat. – vgl. *Mommsen*, S. 63; 320 f.

⁴⁰ Die Hauptstationen von B. s Entwicklung sind charakterisiert durch *E. Marcks* in seiner Einleitung zu *H. Baumgarten*, Historische u. Politische Aufsätze u. Reden. 1894, dort sind die im Text zitierten Schriften abgedruckt; über Realpolitik siehe besonders S. 79 ff.; 95–101; 214; über Lessing: S. 228; 233; 235, dazu in Verteidigung der Außenseiterstellung des alten Herder: S. 343.

gegen Andersdenkende. Anlaß zum Bruch war seine Zeitungskritik des zweiten Bandes der Deutschen Geschichte gewesen. In dem Streit kam es Baumgarten darauf an zu beweisen, daß in Treitschkes Werk alle Tendenzen der deutschen Entwicklung, die nicht in der Richtung auf das Bismarck-Reich zielten, nur in verzerrender Darstellung erschienen. Der Vorwurf des Cäsarismus, der ursprünglich gegen das Regime Napoleons III. geprägt worden war, schien ihm nun das rechte Wort für die Reichsgründung von 1871⁴¹.

Es ist die Eigentümlichkeit Webers, daß er in sich die Möglichkeit hatte, für die beiden Seiten des Streites Sympathie zu hegen. Er hat niemals in seinem Leben von irgend jemand ein fertiges Programm als Ganzes übernommen. In jedem Lager, in das Zeit und Umstände ihn führten, blieb er ein radikaler Individualist. Respekt vor der Würde des Einzelmenschen blieb für ihn stets verpflichtende Forderung. In der Verwaltung akademischer Angelegenheiten galt er als ein unbequemer Kollege, stets bereit, gegen jede Ungerechtigkeit und gegen jeden Versuch, das sachlich Richtige zugunsten des Bequemen zu unterlassen, aufzutreten. Er respektierte die Leistungsfähigkeit Althoffs, des maßgebenden Mannes im preußischen Kultusministerium jener Tage, aber er bekämpfte seine machiavellistischen Methoden, wenn sie sich gegen die persönliche Würde eines akademischen Lehrers richteten. Diese Anlagen machten den jungen Weber zu einem verständnisvollen Gesprächspartner seines Straßburger Onkels.

Aber er war auch sehr bereit, Treitschkes Stimme zu hören. Politische Leidenschaft und der Wille zur Macht für das deutsche Volk haben ihn durch sein Leben begleitet. Man kann vielleicht sagen, daß die Verbindung eines emotionalen Patriotismus mit der Rationalität eines kritischen Moralisten es ihm später ermöglichten als leidenschaftlicher Vertreter einer starken Außenpolitik darauf zu drängen, die wahrscheinlichen Reaktionen der Gegenpartei sorgfältig zu berücksichtigen. Jedoch die zwei Hauptrichtungen seines Wollens, deren Zusammenwirken seine Haltung charakterisierte, waren von Natur aus gegensätzlich. Webers Überzeugung, daß der moderne Mensch durch seine Welterfahrung gezwungen ist, ein Polytheist der Werte zu sein, hatte Wurzeln in der Mehrschichtigkeit seines eigenen Charakters. Aus diesem Ursprung kam letztlich sein Verzicht auf die Ableitung unbedingter Forderungen durch sozialwissenschaftliche Analysen. Diese Grenzziehung trennte ihn von einer wichtigen Tendenz deutschen Lebens, die in der Philosophie von den Junghegelianern bis zu Nietzsche und Heidegger zum Ausdruck kam. Hier wird überall, bei aller Verschiedenheit der Standpunkte, der Mensch aufgerufen, aus seinem *Denken* zu einer aktiven Entscheidung zu kommen; die Imperative waren aus der Religion in die weltliche Sphäre übertragen worden. Für Weber beschränkte sich das Ergebnis der Weltanalyse darauf, die Folgen klarzumachen, die dieses oder jenes Handeln unter gegebenen Umständen haben

⁴¹ H. v. Treitschke, Deutsche Geschichte, 3. Aufl., 1883, S. 55; 59. W.'s Jugendbriefe sind in der Hauptsache Antworten auf des Onkels Fragen und Probleme.

würde. Wissenschaft bedeutet für ihn in ihrer Anwendung das Gewissen der Praxis, wie es die Ethik der Verantwortlichkeit fordert⁴².

Auf diese Weise konnte es leicht geschehen, daß er gleichzeitig den Patriotismus der öffentlichen Meinung durch seine radikale Kritik bestehender Einrichtungen vor den Kopf stieß und seine liberalen Freunde, besonders solche von jüdischer Abkunft, durch seinen ganz unsentimentalen Realismus verletzte. Im Jahre 1919 hatte er eine Untersuchungskommission vorgeschlagen, um die Irrtümer festzustellen, durch welche die Oberste Heeresleitung zu der Katastrophe beigetragen hatte. Nachdem diese Anregung angenommen und Abgeordnete der Nationalversammlung zu Mitgliedern der Kommission ernannt worden waren, schrieb Weber ein ausführliches Memorandum, in dem er die Tatsache kritisierte, daß mehr als 33 % der Ernannten Juden waren. Er führte aus, daß diese Männer eine Gruppe vertraten, die infolge ihrer unterprivilegierten Stellung in der Friedensarmee unmöglich frei von Resentiments gegen die Offiziersklasse sein konnten. Sie würden infolgedessen zwangsläufig das vorliegende Problem militärischer Fehlleistung in eine sachfremde Richtung verlegen. Außerdem würde die so geschaffene Situation zu einem Anwachsen des Antisemitismus führen. Als Webers jüdische Freunde den Inhalt des Memorandums erfuhren, empfanden sie dessen Haltung als einen Angriff gegen die *politische* Gleichstellung, die gerade eben durch die neue Staatsverfassung hergestellt schien⁴³. Aber Webers Argument von 1919 war in keiner Weise das Ergebnis des zeitweiligen Nachgebens gegenüber Stimmungen der öffentlichen Meinung, sondern eine folgerechte Anwendung nüchterner Analyse auf ein konkretes Problem. Es stimmt dazu, daß, wie wir als Rückblickende wissen, sein Urteil über die jüdische Lage in Deutschland richtig war.

Es ist für unseren Zusammenhang von Interesse, daran zu erinnern, wie Webers politische Haltung, die nationalistischen Imperialismus und radikalen Liberalismus in einer für die deutsche Welt ganz ungewöhnlichen Weise verband, sich aus seiner sozialwissenschaftlichen Analyse gestaltet hatte. Er hatte in den neunziger Jahren den Zusammenhang von Wirtschaft und Bevölkerungsbewegung in ländlichen Bezirken der preußischen Ostprovinzen untersucht. Die Ergebnisse überzeugten ihn, daß die in Preußen und im Reich führende Klasse, die für diese Stellung notwendige Grundlage im ostelbischen

⁴² Über Webers Weltanschauung als Voraussetzung seiner Wissenschaftstheorie vgl. den Aufsatz von K. Löwith, Die Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft, Merkur Bd. XXIV, Heft 6, 1964, S. 501–519 und die ausführliche Arbeit desselben Verfassers über Weber und Marx in Gesammelte Abhandlungen, S. 1–67.

⁴³ Marianne W. erwähnt dieses Memorandum mit apologetischen Bemerkungen über W.'s liberale Absicht (Lebensbild, 660). Der Text scheint als solcher nicht unter W.'s nachgelassenen Papieren erhalten zu sein; Mommsen, der den Gedankengang aus den Rückäußerungen von W.'s Freunden rekonstruiert (S. 308 f.; 318), hat den Verdacht, daß er von Marianne W. vernichtet worden ist, um mögliche Mißdeutungen auszuschließen.

Gutsbesitz in den Wandlungen des Wirtschaftslebens nicht werde behaupten können. Die politischen Forderungen, die sich daraus ergaben, faßte Weber in der berühmten Vorlesung zusammen, mit der er 1895 seine Freiburger Tätigkeit als Professor der Volkswirtschaft eröffnete. Für ihn war die dauernde Erhaltung der gesellschaftlichen Schichtung, auf der die Reichsgründung Bismarcks beruhte, nicht mehr gleichbedeutend mit der Sicherung der Machtstellung Deutschlands unter den Völkern⁴⁴. Jeder Versuch, die soziale und politische Vormachtstellung des Junkertums zu erhalten, erschien ihm als ein aussichtsloser Kampf gegen das Schicksal, der die nationalen Interessen in den verwundbaren Provinzen des Ostens durch Vermehrung der niedrig entlohnten polnischen Saisonarbeiter gefährden würde. Es schien dem Sprecher als das dringendste Gebot der Zeit, der städtischen Bevölkerung als Ganzem das noch fehlende Bewußtsein der Aufgabe zu geben, die eine solche Umschichtung der Macht und Verantwortung ihnen zuteilen werde. Es war demnach die Sache der Politik, Bedingungen zu schaffen, die für Unternehmer und Arbeiter befriedigend wären, um so ein Zusammenarbeiten beider Klassen für die Sicherung der Nation in der Welt zu ermöglichen. Im Gegensatz dazu war die politische Wirklichkeit seit 1879 beherrscht durch ein Zusammenarbeiten des vom Junkertum geführten ländlichen Grundbesitzes mit den Kreisen des vom Unternehmertum her im Gegensatz zur Arbeiterschaft aktivierten städtischen Bürgertums. Wir sahen, daß in völlig entgegengesetzter Einstellung Treitschke im Jahre 1879 für Stoeckers antisemitische Bewegung eintrat, weil er die Möglichkeit sah, auf diese Weise die Jugend und die großstädtischen Massen für eine Verteidigung der im Bismarckreich bestehenden Machtverhältnisse zu gewinnen. Webers Stellung als ein radikaler Kritiker der geltenden Ordnung wurde in den zwei Jahrzehnten zwischen der Freiburger Rede und dem Ausbruch des Weltkrieges noch ausgesprochener aufgrund von Beobachtungen, die sich ihm über die Unsachlichkeit der Außenpolitik und des Militärwesens unter Wilhelm II. aufdrängten, wobei er sich über die Rechtsbasis des bestehenden Zustandes in der Reichsverfassung Bismarcks im klaren war⁴⁵. Solche kritischen Überlegungen mußten Weber für das politische Leben Englands interessieren. Hier sah er eine Mittelklasse am Ruder, die sich von einem aufgeklärten und liberalen Selbstinteresse leiten ließ und dadurch fähig wurde, Weltpolitik zu unternehmen. Es war kein Zufall, daß Webers politischer Glaube an die Notwendigkeit der Ausdehnung deutschen Einflusses in Übersee vor 1914 niemals in ihm das Gefühl der Gegnerschaft gegen England hervorrief⁴⁶. Auch hier ist wiederum sein Gegensatz zu Treitschkes Haltung deutlich. Für diesen waren die imperialistischen Ideen, die er nach 1871 entwickelte, untrennbar mit einem fanatischen Haß gegen England verbunden.

⁴⁴ Der Nationalstaat und die Volkswirtschaft, Politische Schriften, 1901, S. 1–30.

⁴⁵ November 1908, Pol. Schriften, 457.

⁴⁶ Mommsen, l. c., 100; 156.

Diese Tendenz in Webers Denken, Deutschlands Gesellschaft und Verfassung nach einem Modell zu formen, das der angelsächsischen Wirklichkeit nahestand, deutet vielleicht auf das Motiv, das seinen Studien über den Puritanismus die Richtung gab. Er glaubte, daß die industrielle Gesellschaft in sich die Fähigkeit hätte, eine Form des Lebens hervorzubringen, die den politischen und wirtschaftlichen Ansprüchen aller Klassen genügen würde, vorausgesetzt, daß die Kräfte moderner Völker weder durch Erhaltung feudaler Überreste noch durch soziale Utopien verbogen würden. Er fand in der puritanischen Bewegung, die Staat und Gesellschaft durch die Anwendung religiöser Normen umgeformt hatte, die europäischen Anfänge einer echt bürgerlichen Richtung der Politik, auf deren Weiterentwicklung für Deutschland er hoffte. Dieser persönliche Hintergrund seiner historischen Fragestellung enthielt a priori einen Anlaß zum Widerspruch gegen Sombarts These. Wenn der Aufstieg der Mittelklassen in der Moderne seinen entscheidenden Antrieb durch ein Volk erhalten hätte, das im Augenblick dieser historischen Krisis seit Jahrhunderten vom öffentlichen Leben abgeschlossen gewesen war, bestand von diesem Ursprung her ein Element der Fremdheit in den Beziehungen von Staat und Wirtschaft; jene Tendenz, auf der für Weber die Hoffnung auf die Zukunft beruhte, wäre fragwürdig geworden. Er ist sich über das Vorhandensein solcher Vorwegnahme empirischer Forschung durch in der Persönlichkeit wurzelnde Motive klar gewesen. Er spricht von Hypothesen, die aus dem Unterbewußtsein kommen, das einer Erklärung den Vorzug vor der anderen gibt⁴⁷. Gerade darum muß alle Kraft des Willens auf die zweite Stufe der Erkenntnis konzentriert werden, auf der die Richtigkeit einer Theorie an den Tatsachen gemessen wird, die Dokumente und Erfahrungen bieten. Webers oft betontes Prinzip, daß jeder Forscher gerade seine Lieblingsthese am schärfsten nachprüfen müsse, stammt aus diesem Wissen um die subjektive Seite des Erkenntnisvorganges. Es ist heute wohl kaum bestritten, daß die Verhältnisse und Entwicklungen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts Sombarts Theorie ausschließen, daß also die Empirie hier Weber recht gegeben hat.

Es mag trotzdem nicht überflüssig sein, in diesem Zusammenhang ein Argument anzuführen, das der Problemstellung von Webers Soziologie nahesteht, aber kaum in der Diskussion darüber erwähnt worden ist. Es handelt sich dabei um den Unterschied von Mittelalter und Moderne in dem Einfluß der städtischen Wirtschaft auf politische Struktur und Machtausübung in beiden Zeitaltern. Seit etwa 1200 benutzte der Kaufmann in Norditalien und Flandern Methoden für Buchführung, Kredit und Organisation der Güterherstellung, die gegenüber dem früheren Mittelalter und darüber hinaus im Ganzen der Weltgeschichte neu waren. Aber das Bürgertum der Städte, das diese Entwicklung trug, blieb ein in Raum und Beschäftigungsart ab-

⁴⁷ Die Objektivität der sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischen Erkenntnisse, Aufsätze z. Wissenschaftsl., S. 151.

gesonderter Teil der Bevölkerung auf einem Kontinent, der noch immer von jenen Mächten beherrscht wurde, deren Kraft wesentlich in ländlicher Sitte und Wirtschaft wurzelte. Erst die wirtschaftliche Entwicklung seit dem siebzehnten Jahrhundert hat den Weg gebahnt, auf dem das städtische Bürgertum dazu gelangte, politische Kontrolle in breiterem Umfang zu übernehmen und damit die Zivilisation von ihren gesellschaftlichen Grundlagen aus umzuformen. Es ist offensichtlich nicht sehr wahrscheinlich, daß eine solche Änderung von einem Bevölkerungsteil eingeleitet wurde, der selbst außerhalb des politischen Bereichs seiner Zeit lebte.

Es war jedenfalls dieser Aspekt des jüdischen Daseins, der Webers gefühlsmäßige Reaktion hervorrief. Als er im Jahre 1919 seine Antrittsrede an der Münchner Universität mit einigen Worten über die Lage Deutschlands nach dem Vertrag von Versailles einleitete, drückte er das Gefühl, das ihn in dieser Stunde beherrschte, durch den Vergleich mit dem jüdischen Volke aus. Er sah damals die Möglichkeit vor sich, daß die Zukunft der eigenen Nation durch Fremdherrschaft bestimmt sein würde; in diesem Fall, fügte er hinzu, würden die Deutschen ein Volk ohne Staat sein wie die Juden⁴⁸. Diese Zeilen, zusammen mit der Betrachtung über den Gang der jüdischen Geschichte, mit der er im gleichen Jahr seinen Vortrag über „Wissenschaft als Beruf“ abschloß, drücken die emotionelle Bedeutung aus, die für ihn das Wort *Pariavolk* hatte, mit dem er die Stellung des jüdischen Volkes in der Welt bezeichnete. Ein starkes Gefühl für die Tragik dieser Geschichte, die mit Gesetzeslehren und den Propheten der Bibel ihren Anfang genommen hatte, begleitete als Unterton seine soziologischen Analysen.

VI

Der begrenzte Einfluß der jüdischen Diaspora auf die Entstehung der modernen Wirtschaft, wie Weber ihn als Antwort auf Sombarts These umschrieb, ist nicht das einzige Thema seiner Arbeit auf diesem Felde geblieben. Wir sahen, daß seine Soziologie des Judentums im Zusammenhang von Untersuchungen geplant war, die seine ursprüngliche These über die Puritaner in einem universalhistorischen Rahmen weiter ausführen sollten. Es handelte sich um einen Versuch zu beweisen, daß weder im fernen Osten noch in Israel der menschliche Geist eine Richtung genommen hatte, die mit Wahrscheinlichkeit die moderne Wirtschaft hätte hervorbringen können. Seine Analyse des antiken Judentums führte ihn zur Darstellung einer Tendenz im hebräischen Denken, die Welt als ein rational begreifbares Ganzes zu sehen. Es blieb aber für ihn dabei, daß diese Mentalität nicht die Fähigkeit hatte, die moderne Entwicklung aus sich heraus zu schaffen, weil die nachexilische Gesellschaftsform des jüdischen Volkes trennend dazwischen stand. Er hielt

⁴⁸ Lebensbild, 711 f.

also an der These von 1904 in der Form fest, daß erst die Bewegung der Periode nach der Reformation diese Tendenzen der biblischen Lehre zu voller Auswirkung gebracht hätten. Aber er fand für seine Einsicht in das Denken der alten Hebräer die eindrucksvolle Formel von der „Entzauberung der Welt“ und gab weiter zu, daß keine außerbiblische Religion von geschichtlicher Bedeutung eine ähnliche Tendenz zur Rationalisierung des Weltbildes aufwies, wie sie das Christentum vom Alten Testament her zu einem Element der abendländischen Kultur gemacht hatte⁴⁹.

Die Kritiker Webers fanden nicht ganz ohne Grund in diesem Zugeständnis eine schwache Stelle in Webers Geschichtskonstruktion. Sie konnten darauf hinweisen, daß unzweifelhaft das Alte Testament die Kultur des abendländischen Mittelalters seit dessen Frühzeit beeinflußt hat und daß somit die Anerkennung einer Kraft rationaler Weltbetrachtung in der Bibel die These von der Bedeutung des siebzehnten Jahrhunderts für die entsprechende Richtung der modernen Kultur zumindest abschwäche⁵⁰.

Solchem Einwand gegenüber bleibt die Pluralität der Verursachung, die Weber stets für die Entstehung des Kapitalismus als wesentlich in Anspruch nahm, bestehen. Aber es kann nicht geleugnet werden, daß hier in Webers Interpretation der Weltgeschichte eine Lücke ist. Er hat nirgendwo definiert, in *wie weit* die geistige und soziale Entwicklung des Mittelalters die Entstehung jener kulturellen Erscheinungen vorbereitet hat, die wir als die Eigentümlichkeit der modernen Welt, als ihr Unterscheidungsmerkmal von anderen Epochen, ansehen. Ohne eine solche Bestimmung der Stellung, welche das siebzehnte Jahrhundert im Ganzen der Geschichte einnimmt, mußte das Problem der Einwirkung des Alten Testaments auf die Gestaltung der abendländischen Welt, wie es gerade durch Weber gestellt worden war, ungelöst bleiben. Der dritte Band der Religionssoziologie sollte helfen, eine zehn Jahre ältere Theorie durch eine breitere Grundlegung zu stützen; seine Ergebnisse haben ganz gewiß das Problem nicht vereinfacht; vielleicht sind sie gerade darum wertvoll gewesen.

Bevor wir Webers Analyse der biblischen Entwicklung in diesem Zusammenhang noch einmal überblicken, betrachten wir in Kürze die Form der Problemstellung in seiner Religionssoziologie und ihre Bedeutung als Vorbild für historiographische Aufgaben unserer eigenen Zeit. Das gemeinsame Ergebnis aller dieser Untersuchungen besteht in dem Nachweis, daß keine der dort erörterten Kulturen durch die Auswirkung ihrer religiösen Soziallehren Kräfte hervorgebracht hat, die „adäquate“ Ursache für ein Phänomen wie die moderne Gesellschaftsorganisation hätten werden können. Weber gebraucht diesen Begriff, um eine mögliche kausale Beziehung zwischen zwei Gruppen

⁴⁹ Wirtschaftsgesch. 307 ff.

⁵⁰ R. Bendix, Max Weber, 286, Anm. 35. Neben Tawneys Kritik erwähnt er *Carlo Antoni*, Vom Historismus zur Soziologie, 1948, S. 222 der deutschen Ausgabe, dessen Bemerkungen zu Webers Theorie anregend aber offensichtlich einseitig sind.

von sozialen Erscheinungen zu beschreiben, bei denen ein sehr hoher Wahrscheinlichkeitsgrad der Verwirklichung in jeder denkbaren Kombination vorliegt, – eine absolute Notwendigkeit von Ursache und Folge widerspricht nach Webers Überzeugung dem Wesen der Geschichte. Das Hauptergebnis dieser Forschungen seiner Spätzeit ist negativ; der Puritanismus bleibt als die einzige religiöse Geisteshaltung übrig, die als adäquate Ursache für die sich gleichzeitig entwickelnde Gesellschaftsordnung interpretiert werden kann. Daraus folgert Weber, daß dieses Nebeneinander von Religion und Wirtschaft im siebzehnten Jahrhundert kein Zufall gewesen sein kann. Aus einer seiner Studien über die logische Grundlage der Sozialwissenschaften erfahren wir, daß Weber die Anregung zu dieser eigenartigen negativen Beweismethode, die für alle seine religionssoziologischen Untersuchungen den Rahmen geliefert hat, aus einigen Reflexionen Eduard Meyers entwickelt hat⁵¹.

In dessen Geschichte des Altertums wurde die universelle Bedeutung der griechischen Siege in den Perserkriegen (490–479 v. Chr.) erörtert, die offenbar als militärische Ereignisse in ihrer Größenordnung von vielen anderen Entscheidungen übertroffen worden sind⁵². Meyer hatte seine These über den Einfluß des Perserreichs auf die Entstehung des Judentums, die wir im vorigen Kapitel erwähnt haben, dazu benutzt, um die Möglichkeiten zu konstruieren, die sich aus einem Sieg der Perser hätten ergeben können, und so die Bedeutung der Schlachten abzuschätzen, die diese hypothetischen Kausalverbindungen abgeschnitten hatten. Meyer hatte die Annahme gemacht, für die die politische Haltung griechischer Orakelstätten einen gewissen Anhalt bietet, daß die Perser, in Analogie zu ihrer Unterstützung von Esra und Nehemia, nach der Eroberung von Griechenland die orphische Bewegung unterstützt und die in den Orakeln organisierte Priesterschaft als Instrument benutzt hätten, um das Land zu regieren. Damit wäre die hellenische Kultur in Bahnen gelenkt worden, die von der säkularen Struktur der Stadtstaaten wegführten. Die abendländische Welt wäre ohne das eigentlich griechische Erbe geblieben und damit in ihrem Wesen verändert worden. Das Regime der Perser hätte eine adäquate Ursache für eine durch Mystik und Theokratie charakterisierte Zivilisation sein können. In dieser Funktion als Folie entsprach es für Weber jenen in der Religionssoziologie analysierten Kulturen, die nicht imstande gewesen wären, die moderne Gesellschaft aus sich zu entlassen⁵³.

⁵¹ *Ed. Meyer*, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, ist eine wichtige Quelle für W.'s Rekonstruktion der israelitischen Sozialgeschichte. Weber erörterte Meyers geschichtstheoretische Auffassung in Aufs. z. Wissenschaftslehre, 215–290, für unseren Zusammenhang vgl. S. 230 und 273 ff.

⁵² Religionssoz. III, 364 f. siehe oben S. 277; *Ed. Meyer*, Gesch. d. A., 4. Aufl., Bd. IV, 1, S. 395–423.

⁵³ Gesch. d. A. IV, 1, 159–195; Kleine Schriften, 1910, S. 55, Anm. 2; 76 f.

Auf diese Weise hat Weber Hegels Universalismus mit der Fragestellung und den Denkmitteln des auf diesen folgenden Jahrhunderts erneuert. Es ist vielleicht im gegenwärtigen Augenblick nützlich, darauf hinzuweisen, daß Webers soziologische Weltgeschichte, auch in der fragmentarischen Gestalt, in der er sie hinterlassen hat, ein Modell zur Lösung eines dringenden Problems unserer heutigen Bildung anbietet. Die akademische Welt sieht sich durch politische und wirtschaftliche Erwägungen vor die Notwendigkeit gestellt, die Form der Weltgeschichte, die das neunzehnte Jahrhundert in den Lehrplan eingeführt hat, zu erweitern. Die neuen Gesellschaften in Afrika und Asien müssen einbezogen werden. Diese durch die zeitgenössische Wirklichkeit begründete Forderung nach zusätzlichem Wissen ist in keiner Weise von einem entsprechend reichen Angebot von Ideen begleitet, kraft deren das neue Material mit dem alten zu einem historischen Weltbild zusammengefügt werden könnte. Es war aber diese Seite ihrer Leistung, die so verschiedenen Geistern wie Ranke und Macaulay den starken Einfluß auf die Zeitgenossen gab, die sie hörten und lasen. Theoretisch wird niemand eine entsprechende Einwirkung auf die Bildung der Persönlichkeit des Studenten von der Darbietung einer als Ganzes ungeformten Masse von nebeneinander stehenden Geschichten erwarten; ganz abgesehen davon, daß sich die Völkerentwicklung, jedenfalls auf dem afrikanischen Kontinent, gar nicht als Erzählung von Ereignissen darstellen läßt. Webers analytische Betrachtung der fremden Kulturen hat eine abendländische Problematik als Ausgangspunkt, der zugleich den Einzeluntersuchungen mit ihren zahlreichen Stoffen und Fragen die Einheit gibt. Aber jede Hierarchie der Werte ist vermieden. Die Forderung nach einer neuen Weltgeschichte beruht auf dem Eintritt „neuer“ Völker, die bisher als Gegenstand der Ethnologie ein wissenschaftlich abgesondertes Dasein führten, in den Bereich des Historischen. Das Verhältnis ihres Erbes zu dem der abendländischen Welt, die sie durch ihren Eintritt verwandeln aber nicht aufheben, ist heute das eigentliche Thema für die Theorie wie für die Praxis. Darauf beruht die Gegenwartsbedeutung der historischen Soziologie, wie sie Weber vor fünfzig Jahren für das Problem seines Jahrhunderts entworfen hat. Auf diese Weise wird es vielleicht möglich sein, die große Erweiterung des historischen Stoffes vorzunehmen, ohne Form und Sinn in der Masse untergehen zu lassen.

Nach dieser Betrachtung über die Form von Webers Universalgeschichte kehren wir wieder zu unserem besonderen Thema zurück.

Weber faßte das Ergebnis seiner Analyse des antiken Judentums in der Feststellung zusammen, daß die Religion der Bibel dem Glauben an die Macht der Magie engere Grenzen gesetzt hat. Das ursprüngliche Weltbild, wie es noch in der Staatsreligion der römischen Republik wirksam gewesen ist, setzte voraus, daß jede Tätigkeit des Menschen auf Kräfte stoßen würde, die nur durch ein besonderes Ritual kontrolliert werden könnten. Weber läßt die Abwendung von dieser mythischen Auffassung des Verhältnisses von

Mensch und Welt nicht plötzlich mit dem Beginn des literarischen Prophetentums bei Amos anfangen. Angeregt durch Eduard Meyer zeigt er vielmehr ein starkes Interesse für die Vorbereitung der prophetischen Ideen in dem Werk der Leviten, die als Lehrer des göttlichen Gesetzes die sinaitische Tradition an die durch die feste Niederlassung im bäuerlichen Palästina geschaffenen Bedingungen anpaßten⁵⁴. In der Königszeit bestand ein dauernder Konflikt zwischen den strengen Anhängern von Jahve und den Vegetationskulten der Baale, der durch die Möglichkeiten synkretistischer Vermittlungen nicht aus der Welt geschafft wurde. Dieser Gegensatz gab vielmehr einen starken Antrieb, die ursprüngliche israelitische Tradition schärfer zu formulieren. Der Gott, der den Stammesverband in das eroberte Land geführt hatte, war immer mit dem *politischen* Schicksal seines Volkes gleichgesetzt worden⁵⁵. Der Bund, den er gestiftet hatte, blieb die Grundlage von Einigkeit und Ordnung. Sein darin ausgesprochener Wille war die entscheidende Norm für Denken und Handeln. Demütiger Gehorsam bot die einzige Möglichkeit der Annäherung. Wunder konnten geschehen, um die Pläne der Vorsehung auszuführen. Aber die Antriebe zu solchen Vorgängen waren in keinem Fall geheimnisvoll. Die göttlichen Motive konnten von dem Verhalten der Israeliten zu Gebot und Verbot verstanden werden. Die Leviten dienten als Deuter des göttlichen Willens; sie versuchten durch ihren Rat, den Gehorsam gegen göttliches Gebot zu stärken. Solche Art der Seelsorge schloß jede mystische Deutung des Verhältnisses von Gott und Mensch aus. Die moralische Belehrung setzte zwischen ihnen klare Grenzen voraus; bei solchem Tun konnte keine Ekstase, die durch Handlung und Wort Gott zu zwingen versucht, als rechtmäßig gelten. In diesem Sinn deutet Weber das Verbot, den göttlichen Namen zu mißbrauchen⁵⁶.

Diese Idee der Macht Gottes steht ihrem Wesen nach im Gegensatz zu jeder Mythologie, in welcher die Kräfte der Natur ihre unabhängige Rolle spielen müssen. Weder eine Theogonie, eine Geschichte des göttlichen Schicksals, noch eine Beschreibung des Ursprungs der Welt, in der neben Gott Stoffe und Mächte eine Rolle als Hilfe oder Hemmnis spielen, können als Teil der religiösen Lehre geduldet werden. Das erste Kapitel der Genesis ist ein klassisches Beispiel für die durch diese Tendenz bestimmte Auslese. Alle Elemente eines Kampfes gegen den Dämon, wie er eine wichtige Rolle in der babylonischen Geschichte von der Weltentstehung gespielt hatte, sind beseitigt. Übriggeblieben ist nur der Wille Gottes und sein Wort als sein Werkzeug. Natur wurde geschaffen als Schauplatz, auf dem der Gehorsam des Menschen gegen Gott geprüft wird⁵⁷. Magische Praxis setzt kosmische Kräfte voraus, die denjenigen Menschen, welche sie durch geheimes Wissen zu lenken vermögen, Macht geben; das Sechstageswerk der Bibel verneint

⁵⁴ Vgl. Max Wieners genau entsprechende kritische Forderung an die protestantische Bibelwissenschaft, in: Leo Baek Yearbook V, 1960, S. 53 f.

⁵⁵ III, 239 f.

⁵⁶ III, 236.

⁵⁷ III, 240 f.

die Voraussetzungen solcher Praxis. Die Planeten haben deshalb keine Macht über das Schicksal. Es ist deutlich, wieviel mehr das abstrakte Pathos der ersten Kapitel der Bibel im Zusammenhang dieser Soziologie der Geschichte bedeutet als bei dem Althistoriker Ed. Meyer, der hier nur ein charakteristisches Stück eines priesterlichen Schematismus fand.

Weber sah in dieser israelitischen Abwehr babylonischer Vorstellungen ein beträchtliches Maß intellektueller Unabhängigkeit, mit der er die vollkommene Ausschließung aller ägyptischen Anschauungen vom Totenreich parallel setzt. Von solchen Feststellungen kommt er zu einer allgemeinen Bemerkung über den Gang der Religionsgeschichte. Schöpferische Gedanken sind hier im allgemeinen Bereich einer reifen Kultur entstanden; aber dieses Werden braucht eine Freiheit, die nur in einer gewissen Entfernung von den Mittelpunkten dieser Zivilisationen zu finden ist⁵⁸. Einen weiteren Beitrag zu einem rationalen Weltbild sah Weber in dem biblischen Denken über Angelegenheiten, die wir als Politik zusammenfassen. Der Bund, die Grundlage israelitischen Lebens, hatte das Volk als Ganzes dem Willen seines Gottes unterworfen. Der Kult Jahves diente nicht der Sicherung königlicher Herrschaft, wie es bei Amon in Theben oder Marduk in Babel der Fall war. Die Geschichte der israelitischen Religion in der vorexilischen Zeit ist durchaus bestimmt von der Opposition der Priester und Propheten, die als Vorkämpfer einer alten Tradition aus der Wanderzeit auftreten, gegen die Nachahmung der zentralisierenden und bürokratischen Monarchie, wie sie in Vorderasien und Ägypten als Grundlage der Staatenbildung erwachsen war. Im Gegensatz zu der mythischen Deutung des Herrschertums, die damit zusammenging, spricht die Bibel von einer menschlichen Einrichtung, die der göttliche Gesetzgeber für bestimmte Aufgaben vorgesehen hat. In dieser Haltung sieht Weber die Voraussetzung jener Literatur über die Anfänge des Königtums, die keine Liste von Namen und Ereignissen, aber auch keine Verkündung königlicher Größe, sondern wahre Geschichte menschlicher Taten und Leiden ist. Die Geschichte von Saul und David ist aufgrund von Nachrichten geschrieben, die nur in enger Nachbarschaft mit dem Hof zugänglich sein konnten; aber die Gesinnung, aus der heraus sie aufgeschrieben wurde, kam aus einer geistigen Unabhängigkeit, die tief in Israels Religionsgeschichte verwurzelt war⁵⁹. Für Weber ist die Entstehung der Geschichtsschreibung in der Bibel kein Produkt der unbefangenen Weltlichkeit des freien Israelitentums.

Webers Betonung des abstrakten Voluntarismus der hebräischen Theologie hat ihre Parallele in den Reflexionen des jungen Hegel, von denen wir im ersten Kapitel zu sprechen hatten. Aber die Abwertung, die bei dem Freunde Hölderlins aus der Gegenüberstellung des hebräischen Glaubens mit hellenischer Naturfrömmigkeit herrührt, fehlt bei Weber. Wir finden bei ihm eine starke Sympathie mit der prophetischen Botschaft. Hier hatte ihm die

⁵⁸ III, 216–220.

⁵⁹ III, 208–211.

protestantische Kathedertheologie den Weg gewiesen; sie hatte eine Verwandtschaft zwischen diesem biblischen Schrifttum und dem modernen Idealismus gesehen, die Hegel, wie vor ihm Spinoza, noch ganz fremd geblieben war. Aber darüber hinaus zeigt Weber auch ein positives Interesse für den Aufstieg der an das Gesetz gebundenen Frömmigkeit der vorexilischen Leviten und der Pharisäer, die offensichtlich aus einem letztlich persönlich bestimmten Interesse am Calvinismus stammt; in dieser Hinsicht steht seine soziologische Interpretation dem Werk der angelsächsischen Theologen wie Travers Herford und George F. Moore innerlich näher als dem der deutschen Protestanten.

Diese Seite in Webers Leistung wird meist übersehen, weil seine bekannteste und für ihn zentrale These das nachbiblische Judentum in eine Randstellung neben dem Hauptstrom der historischen Entwicklung verwiesen hat. Überdies starb er, bevor er die Ergebnisse seiner Analyse des antiken Judentums für die Auffassung des weltgeschichtlichen Verlaufs verwenden konnte. Es war, wie wir erwähnten, seine Absicht, neben dem Islam auch das mittelalterliche Christentum zum Gegenstand seiner Analyse zu machen. Auf diesem Wege wäre er unvermeidlich auf den mittelalterlichen Einfluß jenes biblischen Rationalismus gestoßen, dessen Art er im dritten Bande gezeichnet hatte. Wir können annehmen, daß als Ergebnis solcher Arbeit Webers These vom geistigen Ursprung des modernen Wirtschaftsmenschen zwar nicht umgestoßen, aber durch eine stärkere Berücksichtigung der mittelalterlichen Vorbereitung abgewandelt worden wäre. Seine Bemerkungen über die systematische Kraft des abendländischen Geistes im Zeitalter der Gotik zeigen, daß er sich dieses Aspekts seines Problems bewußt war.

Ein bedeutender Teil der Erforschung des Mittelalters während der letzten dreißig Jahre hat sich dem zugewandt, was man nach den Entdeckern die romantische Seite des Mittelalters nennen könnte. Wir haben viel Neues gelernt über die Bedeutung der Symbole und des Reliquienkultes, und wir wissen mehr über den Reichtum der Literatur an Legenden und Mythen. Aber all diese neuen Erkenntnisse können die Tatsache nicht verdecken, daß die Frühzeit der abendländischen Zivilisation eine eigentümliche Rationalität herausgebildet hat, in der die von Weber beschriebene biblische Geistigkeit ein wichtiger Faktor gewesen ist. Das gilt von der Struktur des mittelalterlichen Königtums, wie sie in der Selbstdarstellung der fränkischen Monarchie unter Karl dem Großen in der Schrift gegen den Bilderdienst und seinen byzantinischen Hintergrund den ersten Ausdruck gefunden hat⁶⁰. Und wenn Papst Gregor VII. seinen Gegner, den deutschen König Heinrich IV., mit der Monarchenkritik Samuels aburteilt, so deutet das auf die gleichen Ursprünge einer nicht mythischen Auffassung des Regentenamts. Ein anderer Aspekt der mittelalterlichen Gesellschaft, in dem biblische Ideen in verwandter Richtung gewirkt haben, ist der Wiederaufstieg philosophischen

⁶⁰ Vgl. Arch. f. Kulturgesch. Bd. 32, 1950, S. 17–44.

Denkens seit der Krisis der karolingischen Welt im neunten Jahrhundert. In diesem Prozeß kristallisieren sich klassische und patristische Überlieferungen um einen biblischen Kern. Das erste Kapitel der Genesis hat dabei eine bedeutende Rolle gespielt. Es wurde in Kloster- und Kathedralschulen ständig gelesen, erklärt und mit Bildern illustriert, und wir können verfolgen, wie sehr dabei das Interesse an einem rationalen Bild des Weltzusammenhanges gesteigert wurde. Diese Entwicklung wurde beschleunigt, als in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts das Interesse an der Abhängigkeit des Menschen von der Natur die Geister stärker beschäftigte und gleichzeitig neue Stoffzufuhr aus dem Osten neben der aristotelischen Naturphilosophie astrologische Systeme anbot. Die biblische Idee von der „Entzauberung der Welt“ hat dahin gewirkt, daß die daraufhin folgende Synthese zu einer Vorbereitung der modernen Wissenschaft und nicht zu einer Wiederbelebung des Mythos spätantiker Gestirnreligion führte.

Diese Beispiele mögen als Hinweis genügen, wie Webers Religionssoziologie des antiken Judentums für das Verständnis weiterer historischer Zusammenhänge fruchtbar gemacht werden kann. Solche Untersuchungen über den Anteil des jüdischen Geistes an dem Aufbau der abendländischen Welt werden seine These von der langdauernden Rolle des Judentums am Rande der europäischen Gesellschaft erweitern, ohne sie zu ersetzen. Beide Gesichtspunkte sind für die Geschichte des jüdischen Volks von entscheidender Wichtigkeit.

NACHWORT

Innerhalb der jüdischen Geschichte stellt die Entwicklung im deutschen Sprachraum seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts eine wichtige Epoche dar, weil sich hier der Eintritt der alten Volksgemeinschaft in die neuzeitliche Kultur in eigenartiger und weithin wirksamer Weise vollzogen hat. Das deutsche Geschichtsdenken dieser Zeit spiegelt nicht nur die Reaktion der Umwelt wider, sondern auch ihre eigenen geistigen Kräfte, die die Eigenart dieses Prozesses wesentlich mitbestimmt haben. Dabei ist der Zusammenhang nicht unwichtig gewesen, der zwischen dem deutschen Idealismus und der Entfaltung des Historismus bestanden hat. Sein Aufkommen setzt eine Gesellschaft voraus, in der die Lösung der Lebensfragen in einer tieferen Erkenntnis des Zusammenhanges von Vergangenheit und Gegenwart gesucht wurde. Zu dieser Konstellation gehörte der Glaube an die Kraft des Geistes, durch Erkenntnis neue Wege zu weisen. Seit dem siebzehnten Jahrhundert war die deutsche Mittelklasse als Ganzes an den Rand der Weltgeschichte gerückt worden. Aus dieser Beschränkung hatten Aufklärung, die französische Revolution und der Humanismus der Goethezeit dem Bürgertum Auswege gewiesen. Die neuen Kräfte erweckten den Willen, an der Gestaltung der sozialen und politischen Verhältnisse einen aktiven Anteil zu nehmen. Es war diese Situation, in der junge Juden der auf Mendelssohn folgenden Generation, die in Fühlung mit dieser bürgerlichen Umwelt kamen, sich ermutigt fühlten, an einer Auseinandersetzung teilzunehmen, zu der sie, wie sie glauben durften, aus eigenem Wesen etwas zu bieten hatten. Sie konnten der Meinung sein, daß ihre besondere Aufgabe, die jüdische Welt an gründlich veränderte Bedingungen anzupassen, in gewisser Weise derjenigen der deutschen Mittelklasse analog war. Etwas von dieser Geistigkeit ist im deutschen Judentum bis zum Ende lebendig geblieben.

Die Umformung, mit der das geschichtliche Denken des neunzehnten Jahrhunderts den Universalismus der Aufklärung übernahm, gab der hebräischen Bibel ihre Stellung im abendländischen Geisteserbe neben Hellas und Rom zurück. Dadurch wurde es möglich, daß um 1820 Zunz und sein Berliner Kreis für die Wissenschaft des Judentums, von der sie die innere Erneuerung erhofften, die klassischen Altertumsstudien im Sinne von Wolf und Böckh als Vorbild nahmen. Der Glaube an die bildende Kraft gelehrter Erkenntnis war die Brücke.

Wir haben gesehen, daß die Entwicklung dieser Anfänge auch hier die Erfahrung bestätigte, daß im menschlichen Bereich die reine Harmonie des Verschiedenartigen eine Utopie bleibt. Der Historismus war sicherlich ein Teil des modernen Weltbildes, das seit der Renaissance in Krisen und Verzögerungen herangewachsen war, aber er mußte seiner Natur nach ein Anwalt der Vergangenheit im Leben der Gegenwart sein. Unter den politischen Verhältnissen der deutschen Restaurationszeit, die ihre Ausrichtung vom Gegensatz zu dem Rationalismus der napoleonischen Reichsbildung nahm, bedeutete das eine Erneuerung des Programms vom christlichen Staat. Der jüdische Gelehrte brauchte für die Ausführung des großen Planes den vollen Anschluß an die Gesellschaft und ihre akademischen Institutionen. Aber die herrschende Strömung im Zeitalter der Romantik gab den alten Schranken, die ihn draußen hielten und ihn sozusagen nur im Vorraum der Zivilisation zuließen, eine zeitgemäße Begründung. Was die Notwendigkeiten des praktischen Lebens betraf, mußte für den Juden die Hoffnung auf eine bessere Zukunft – Zunsprach in diesem Sinn gern vom Kommen des Messias – wichtiger sein als Liebe und Sorge um die Vergangenheit.

An dem allmählichen Abbau der geistigen Voraussetzungen dieses Zustandes hat, neben den politischen und sozialen Erfahrungen seit 1830, auch die weitere Ausbildung des geschichtlichen Denkens in der Bibelwissenschaft ihren Anteil gehabt. Es war nicht nur das Alte Testament, das so als Ausdruck der schöpferischen Kräfte einer bestimmten Zeit empfunden wurde; die Kritik zog auch das Neue Testament in den Bereich des historischen Verstehens und verwischte so die strenge Trennungslinie zwischen göttlicher Offenbarung und menschlichem Tun und Denken, deren Verteidigung die monarchische Staatstheorie der Romantik als eine wesentliche Aufgabe angesehen hatte. Der theologische und der politische Liberalismus der vierziger Jahre sind in ihrer geistigen Wurzel verwandt.

Für unseren Problembereich ist es von Bedeutung, daß diese ausgedehnten Studien, die zu einer tieferen Würdigung von biblischer Geschichtsschreibung, Prophetie und religiöser Dichtung führten, andererseits eine schärfere Betonung des Gegensatzes von Judentum und Christentum mit sich brachten: Es lag nicht nur an der theologischen Tradition der Gelehrten sondern auch an dem weltgeschichtlichen Rahmen, dem sich ihre Arbeit einfügte, daß ihr Interesse und ihre Sympathie ganz denjenigen Seiten der biblischen Entwicklung zugewandt waren, deren Nachwirkung in großen Zügen in den Geist des Abendlandes eingetragen ist. Das ließ die Gesetzesreligion, auf deren voller Ausbildung das Fortleben des Judentums im christlichen Zeitalter beruhte, in einem Schatten, der durch die lutherisch antinomistische Tradition der protestantischen Fakultäten vertieft wurde. Es war diese Haltung, die das Bild bestimmte, das man im jüdischen Lager von der ausgedehnten und bedeutenden Literatur zur hebräischen Bibel hatte. Man vermied es daher, der klassischen Frühzeit des eigenen Volkes gegenüber die historische

Fragestellung und methodische Kritik anzuwenden. So kam es nicht zu einer Selbstdarstellung des eigenen Glaubens, die durch Ausschöpfung der geistigen Möglichkeiten der Zeit dem vom Protestantismus gezeichneten Bild ebenbürtig gewesen wäre. Dieser Verzicht war bis zu einem gewissen Grade das Ergebnis der Außenseiterstellung des Judentums in der deutschen Welt. Doch darf man dabei die Stärke eines aus der religiösen Erfahrung kommenden Motivs nicht übersehen: Die Stellung, welche die jüdische Tradition der Bibel jenseits von Welterfahrung und Geschichtsablauf anwies, ließ eine bis zum Wesenskern vordringende historische Analyse als etwas Fremdartiges empfinden. Infolgedessen konnte im neunzehnten Jahrhundert die hebräische Bibel auch in der angelsächsischen Welt als ein charakteristisches Studiengebiet des deutschen Protestantismus gelten; schon bei Hegel hat das Gefühl des Antagonismus die Intensität des Interesses eher verstärkt als vermindert.

Es war hauptsächlich dieser Problembereich des *antiken* Judentums und seiner Bedeutung, welcher während der ersten Hälfte unserer Epoche als Thema des deutschen Geschichtsdenkens im Vordergrund stand. Das Fortleben des alten Glaubens und die Existenz der jüdischen Menschen in der Welt des Geschichtsschreibers kann wohl als mitwirkendes Denkmotiv gespürt werden – der Kampf der Pamphlete um die jüdischen Bürgerrechte nach den ungünstigen Beschlüssen des Wiener Kongresses hatte sich weitgehend auf akademischem Boden vollzogen – aber die offene Behandlung dieser Fragen im Zusammenhang geschichtlicher Darstellung, wie bei Gfrörer, war Ausnahme. Je mehr das Jahrhundert fortschritt, um so stärker wurde die nationale Idee, die Forderung, Gruppen und Individuen auf deutschem Boden zu einer Gesinnungsgemeinschaft zusammenzubringen, zur Richtlinie des politischen Denkens. Diese Tendenz sah sich auch nach der Reichsgründung noch nicht am Ziel. Man war überzeugt, daß der neue Staat nicht sicher sein konnte, wenn nicht das Wollen seiner Bürger ein letztes Ziel unbedingt gemeinsam hatte. In dieser Atmosphäre konnte die Verbindung von Glauben und Volkstum, wie das Judentum sie seit beinahe zweitausend Jahren dargestellt hatte, als Konfliktgrund erscheinen. Daß auch der Katholizismus im Westen und Süden bei sehr viel stärkerer Verwurzelung in der deutschen Vergangenheit doch Elemente eines *politischen* Gebildes enthielt, die nicht in der deutschen Staatlichkeit aufgingen, wurde der Anlaß zum Kulturkampf. Als dieser von Bismarck im Zusammenhang mit der ökonomisch-sozialen Krise am Ende der siebziger Jahre abgebrochen wurde, blieb das Judentum als der typische Vertreter einer Sonderexistenz. Die Verbindung von politischer Unterprivilegierung mit dem starken Antriebe zu intensiver Betätigung außerhalb der staatlichen Sphäre, die sich aus der Struktur des Kaiserreichs und seiner Gesellschaft ergaben, mußte die besondere Mentalität, das gesellschaftliche Erbe vieler Jahrhunderte, weiter ausbilden, ein Vorgang, der damals von außen leichter sichtbar war als für die Hauptbeteiligten. Es ist diese Beobachtung, die Treitschke zu einem wichtigen Motiv seines Geschichtsbildes machte, wie er

es in seinen Büchern und vor allem auf dem Katheder ausführte. Geschichtsschreibung und Publizistik waren immer in seiner Leistung verbunden gewesen. Das neue Thema und der Erfolg, den er damit in seinem Hörsaal hatte, verstärkten seine Entwicklung zum nationalistischen Demagogen. Er sah sich selbst als den Verteidiger der Ordnung, die das neunzehnte Jahrhundert als höchste Leistung hervorgebracht hatte; aber er wurde der Vorläufer einer Revolution, vor deren Glauben an den alleinigen Wert der Macht auch die elementarsten Forderungen der Menschlichkeit versinken sollten.

Diese finstere Zukunftsmöglichkeit blieb lange verdeckt; ihre Symptome waren nur am Rande der Gesellschaft sichtbar. Die Spannung um die Judenfrage hatte seit dem Ende der achtziger Jahre nachgelassen, wie das Auslaufen der Stoeckerbewegung zeigte. Aber das Bild der Judenheit, wie es im gebildeten Bürgertum gesehen wurde, blieb symbolgeladen. Das Wort, das Max Weber am Ende seines Lebens aussprach, als er, nicht ohne Sympathie für eine tragische Erscheinung, von dem Volke redete, das durch eine große Geschichtserfahrung in den Fluch der Staatenlosigkeit geführt worden war, ist vielleicht nicht nur ein Schlüssel zu seinem eigenen Denken. Die Vorstellung, daß die Deutschen ein den Juden ähnliches Schicksal haben würden, wäre in dieser bestimmten Form vor 1918 kaum möglich gewesen. Aber eine gewisse Sorge um die deutsche Staatlichkeit läßt sich auch während der Jahrzehnte wilhelminischer Prosperität im politischen Weltbild des Bürgertums auffinden. Man hatte ein unklares Gefühl dafür, daß das eigene Gemeinwesen viel ausgesprochener als die Mächte im Westen das Geschöpf eines starken Willens und günstiger Umstände und darum ernster gefährdet war. Das alte Religionsvolk war das nächste Beispiel für ein Schicksal, dessen noch so entfernte Drohung man fürchtete. Aus diesem Vorstellungskreis heraus war es möglich, die von jüdischen Publizisten vorgebrachten Ideen einer Mäßigung in der Außenpolitik und einer Demokratisierung der staatlichen Einrichtungen als bewußtes oder unbewußtes Drängen in dieser Richtung zu sehen.

Vielleicht sind es solche Zusammenhänge, die während der Weimarer Zeit das innere Abstandnehmen von der Menschenklasse, in der Max Weber den „Fluch der Staatenlosigkeit“ symbolisiert gesehen hatte, breiteren Kreisen des Mittelstandes als eine gefühlsmäßige Notwendigkeit erscheinen ließen. Im Mittelpunkt des Denkens stand die Sorge um die staatliche Macht, die die Größe des eigenen Volkes sicherzustellen hatte. Sie erschien gefährdet durch den Einfluß all derer, die nicht unbedingt die Glaubenssätze nationaler Selbstbehauptung unterschrieben. Auf diese Weise erschien die Judenheit, für die als Gruppe der Wille zur deutschen Weltmacht kein unbedingter Wert sein konnte, innerhalb des Bürgertums als Symbol nationaler Unzuverlässigkeit. Keine andere Gruppe radikaler oder weltbürgerlicher Opposition bot die gleiche Möglichkeit fast bildhaft wirkender Aussonderung. Manche Gedankengänge der Geschichtsschreiber, über die dieses Buch gehan-

delt hat, nahmen in diesem Zusammenhang eine Dynamik an, die sie unter den gesellschaftlichen Bedingungen des neunzehnten Jahrhunderts nicht hatten oder, jedenfalls nicht auf die Dauer, behaupten konnten. Paradoxerweise hat die Abnahme des Einflusses, den die akademische Historiographie im Zeitalter der Reichsgründung gehabt hatte, zu dieser Entwicklung beigetragen. Denn das so entstehende geistige Vakuum wurde ausgefüllt durch eine Literatur großer und kleiner Pamphlete, in der die Ideen der Geschichtsschreiber umgesetzt wurden in eine Art politischer Metaphysik mit starkem emotionellem Appell, die sich ihrer Natur nach nicht der Nachprüfung auf ihren Tatsachengehalt stellen konnte. Diese historisch-politische Belletristik diente von Haus aus der linken wie der rechten Seite im Kampf der Überzeugungen und Interessen. Aber die Geschichte des deutschen Bürgertums nach 1914 brachte es mit sich, daß sich jene Richtung, für die H. St. Chamberlain in seinen Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts ein früher Vertreter gewesen war, überwältigend durchsetzte. Auf diese Weise fügten sich Bruchstücke von Weltanschauungen zu einem säkularen Glauben zusammen, der es breiten Schichten ermöglichte, die brutale Verneinung aller menschlichen Werte zu billigen oder wenigstens ruhig hinzunehmen. Die mit dem Ende des ersten Weltkrieges aufsteigende Epoche versprach für derartiges Verhalten Erfolg. So erwachsen zwischen deutscher Geschichtsschreibung und ihrem Lesepublikum Kräfte, die als Faktoren an dem Verhängnis des jüdischen Schicksals in Deutschland mitgewirkt haben.

ANHANG

Liste der fünfundsiebzig Unterzeichner der Erklärung gegen den Antisemitismus und seine Förderer, Nationalzeitung, Berlin, 14. Nov. 1880.

Die Erklärung ist jetzt durch den Neudruck bei B. W. Boehlich, S. 202–204 leicht zugänglich; die Namen, die auch in den früheren Abdrucken von Treitschkes politischer Publizistik nicht erschienen, verdanke ich der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel. Das Interesse der Liste beruht auf dem Gewicht der Berliner Honoratioren aus Stadtverwaltung, Handel und Wissenschaft, die hier zur Verteidigung von Lessings Erbe aufgerufen haben. Nichts Gleichartiges gegen die Drohungen der nationalsozialistischen Propaganda während der Weimarer Republik ist zustande gekommen. In diesem Zusammenhang gesehen ergeben sich aus der Liste der 75 von 1880 Fragen zur Geschichte des deutschen Bürgertums und der Stellung des Judentums innerhalb seiner.

Professor Dr. med. Albrecht; – Professor Dr. Arndt; – C. F. Arndt, Ältester der Berliner Kaufmannschaft; – Professor A. Auwers¹; – Realschuldirektor Dr. Bach; – Beisert, Abgeordneter und Syndikus der Berliner Kaufmannschaft; – Stadtschulrat Professor Dr. Bertram; – Professor Bruns, Doktor der Rechte²; – Dr. Cauer, Stadtschulrat; – Ed. Conrad, Präsident der Ältesten der Berliner Kaufmannschaft; – Contenius, Rechtsanwalt; – A. Delbrück, Ältester der Berliner Kaufmannschaft; – G. Dietrich, Vizepräsident der Ältesten der Berliner Kaufmannschaft; – Professor Dr. Droysen³; – Geh. Regierungsrat Bürgermeister Duncker; – Kommerzienrat Eger; – Dr. Engel, Geh. Oberregierungsrat; – Ad. Enslin, Verlagsbuchhändler; – Professor Dr. Förster, Direktor der Sternwarte⁴; – Oberbürgermeister Dr. von Forckenbeck⁵; – A. Frenzel, Ältester der Berliner Kaufmannschaft; – Dr. Gallenkamp, Gewerbeschuldirektor; – Geh. Kommerzienrat Fr. Gelpcke; – Stadtältester Gesenius; – Professor

¹ Ordinarius f. Astronomie, ständiger Sekretär der physikalisch-mathematischen Klasse der Akademie.

² Ordinarius für römisches Recht, starb noch im selben Jahr.

³ S. oben S. 88.

⁴ Vater des bekannten Zürcher Sozialpädagogen und Pazifisten Fried. Wilh. Förster.

⁵ Ranke hat eine ausführliche Schilderung des Besuches, den ihm das freisinnige Stadtoberhaupt zu seinem 90. Geburtstag abstattete, diktiert, die eine eigenartige Mischung von Abstandsgefühl und höflichem Interesse darstellt. S. W. 53–54; 653–55.

Dr. Gneist⁶; – Kommerzienrat E. Hergersberg; – Hermes, Stadtrat; – Professor Dr. Hofmann, z. Z. Rektor der Universität⁷; – Professor Dr. Hofman, Gymnasialdirektor; – Dr. Friedrich Kapp; – Karsten, Rechtsanwalt; – Jul. Kauffmann, Ältester der Berliner Kaufmannschaft; – G. Keibel, Ältester der Berliner Kaufmannschaft; – Professor Kirchhoff, Mitglied der Akademie der Wissenschaften⁸; – Dr. Koerte, Geh. Sanitätsrat; – H. Kochhann, Ältester der Berliner Kaufmannschaft; – Geh. Oberregierungsrat a. D. Kieschke, Abgeordneter; – Koffka, Rechtsanwalt; – Landgerichtsdirektor Kowalzig; – Krebs, Rechtsanwalt; – Dr. Kürten, Stadtverordneter; – Laue, Rechtsanwalt; – Lesse, Rechtsanwalt; – Landgerichtsdirektor Lessing; – Dr. Lisco, Prediger⁹; – Professor Dr. Th. Mommsen; – Noeldechen, Stadtrat; – P. Parey, Verlagsbuchhändler; – Hans Reimer, Buchhändler; – Geh. Medizinalrat Reichert, Mitglied der Akademie der Wissenschaften¹⁰; – Rickert, Abgeordneter¹¹; – Runge, Stadtrat; – Sarre, Stadtrat; – Professor Dr. Scherer¹²; – Dr. Schroeder, Professor der Medizin¹³; – Schmeidler, Prediger; – Schrader, Eisenbahndirektor; – Schroeder, Kammergerichtsrat; – Professor Dr. Schwalbe, Realschuldirektor; – Dr. Werner Siemens, Mitglied der Akademie der Wissenschaften¹⁴; – Dr. Georg Siemens, Direktor der Deutschen Bank; – E. Stephan, Geh. Kommerzienrat; – Stephan, Regierungs- und Landesökonomierat a. D.; – Struve, Abgeordneter; – Stubenrauch, Rechtsanwalt; – Dr. Thomas, Prediger; – Ulfert, Geh. Justizrat; – Professor Dr. Virchow¹⁵; – Vollgold, Kommerzienrat; – Professor Dr. Wattenbach¹⁶; – Professor Dr. Weber, Mitglied der Akademie der Wissenschaften¹⁷; – Dr. Max Weber, Stadtrat und Abgeordneter¹⁸; – Dr. Wegschneider, Geh. Sanitätsrat; – v. Wilmowski, Rechtsanwalt; – Zelle, Stadtsyndikus.

⁶ War zwölfmal Präsident der deutschen Juristentage; Kenner des englischen Verfassungs- und Verwaltungsrechts; gründete mit Rickert den Verein zur Abwehr des Antisemitismus.

⁷ Als er 1862 den Lehrstuhl in Berlin übernahm, war er 17 Jahre lang Dozent der Chemie in England gewesen und war dort Präsident der London Chemical Society geworden.

⁸ Einer der Entdecker der Spektralanalyse.

⁹ Er hatte als theologisch-liberaler Prediger an der Neuen Kirche 1872 einen Konflikt über das apostolische Glaubensbekenntnis mit seiner Behörde gehabt.

¹⁰ Ordinarius für Normale Anatomie und Spezialist für Entwicklungsgeschichte.

¹¹ Politischer und gesellschaftlicher Mittelpunkt des Berliner Freisinns; Bismarck sah in ihm einen wichtigen Gegner.

¹² Gründer der deutschen Literaturwissenschaft als akademisches Lehrfach.

¹³ Ordinarius der Gynäkologie.

¹⁴ Pionier der Elektrizitätsindustrie.

¹⁵ Der berühmte pathologische Anatom, ein streitbarer Demokrat.

¹⁶ Rankeschüler und führender Spezialist für mittelalterliche Quellenkunde.

¹⁷ Lehrstuhlinhaber für indische Literatur und Sprache.

¹⁸ Nationalliberal, Vater des gleichnamigen Soziologen.

BIBLIOGRAPHIE

Die Bibliographie enthält die für das Studium des erörterten Problemkreises wichtig erscheinenden Arbeiten, auch wenn sie nicht unmittelbar im Buch benutzt und zitiert worden sind. Bücher, die erst nach Abschluß von Text und Anmerkungen zur Hand gekommen sind, sind mit einem * bezeichnet.

- Adam, R.*, Joh. Jacobys politischer Werdegang 1805–1840, H. Z. 143, 1931, S. 48–76.
Aner, K., Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1928.
Antoni, C., Vom Historismus zur Soziologie, übers. v. W. Goetz, Stuttgart, o. J.
Arkin, M., West European Jewry in the Age of Mercantilism, in: *Historia Judaica* Bd. 22, 1960, S. 97–101.
Atkinson, G., Les relations de voyages du XVIII. siècle et l'évolution des idées, Paris 1924.
Baethgen, F., Zur geistigen Entwicklung Rankes in seiner Frühzeit, in: Festschr. f. H. Rothfels, Düsseldorf 1951, S. 337–353.
Bamberger, F., Die geistige Gestalt Mendelssohns, Schriften d. Gesellschaft f. d. Wissensch. d. Judentums, Nr. 36, Frankfurt/M. 1929.
Barnikol, E., Wellhausens Briefe aus seiner Greifswalder Zeit, in: *Wissenschaftl. Zeitschrift d. Univ. Halle-Wittenberg*, Bd. 6, 1956–57, S. 701–712.
Baron, S., Graetzens Geschichtsschreibung, M. G. W. J. 62, 1918, S. 5–15.
Baumgarten, H., Historische und politische Aufsätze und Reden, mit biographischer Einleitung v. E. Marcks, Straßburg 1894.
–, –, Treitschkes Deutsche Geschichte, 3. Aufl., Straßburg 1883.
Baur, F. Chr., Die christliche Gnosis oder Religionsphilosophie in der geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835.
–, –, Paulus, der Apostel Jesu Christi, 2. Aufl., Stuttgart 1861.
Bendix, R., Max Weber, an intellectual Portrait, London, Melbourne, Toronto 1960.
Benecke, H., Wilhelm Vatke in seinem Leben und seinen Schriften, Bonn 1883.
Bernays, J., Gesammelte Abhandlungen, Bd. II, Berlin 1885.
Bickermann, E., Der Gott der Makkabäer, Berlin 1937.
Bing, Gertrud, Aby Warburg, Hamburg 1958.
Bloch, P., Biographie des Dr. H. Graetz, vorge druckt in *Geschichte der Juden* Bd. I, 2. Aufl., Leipzig, o. J.
Boehlich, W., Der Berliner Antisemitismusstreit (Texte mit Einleitung), Frankfurt 1965.
Boschwitz, F., Julius Wellhausen. Motive und Maßstäbe seiner Geschichtsschreibung, Marburger Dissertation, 1938.
Brandt, K., Die Entstehung von Rankes Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation, *Nachr. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, Phil-hist. Kl.*, Göttingen 1946 bis 1947, S. 13–23.
Braniff, C. J., Über Schleiermachers Glaubenslehre, ein kritischer Versuch, Berlin 1824.

- , –, Über die Würde der Philosophie und ihr Recht im Leben der Zeit, Rede bei Antritt des Rektorats, Berlin 1854.
- Brentano, L.*, Die Anfänge des modernen Kapitalismus, Festrede d. Bayr. Akademie, München 1916.
- Breßlau, H.*, Sendschreiben an Prof. H. v. Treitschke, Berlin 1880.
- , –, Briefe von Freunden und Berufsgenossen. Handschriftlich im Besitz der Staatsbibliothek „Preußischer Kulturbesitz“ früher Marburg, jetzt Berlin-Dahlem.
- Buber, M.* u. *Rosenzweig, F.*, Die Bibel und ihre Verdeutschung, Berlin 1936.
- Burckhardt, J.*, Griechische Kulturgeschichte, Gesamtausgabe Bd. I–IV, Stuttgart, Berlin, Leipzig 1930.
- , –, Weltgeschichtliche Betrachtungen, ebendort, Bd. VII, 1929.
- , –, Briefe, Bd. I–IV (1820–1867), hergestellt v. M. Burckhardt, Basel 1949–1961.
- , –, Briefe zur Erkenntnis seiner geistigen Gestalt, hrsg. v. F. Kaphahn, Leipzig 1935.
- , –, Vorlesungsmanuskripte zur Alten Geschichte und Kulturgeschichte des Mittelalters im Staatsarchiv, Basel Stadt. J. B. 207, 124; 207, 171.
- , –, Brief an A. Warburg (Photokopie). J. B. 208, 70.
- Bußmann, W.*, Treitschke, Sein Welt- und Geschichtsbild (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, Heft 3–4), Göttingen 1952.
- Cassirer, E.*, Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn, Festgabe d. Akad. f. d. Wissensch. d. Judent. Berlin 1929, S. 22–41.
- Cohen, H.*, Jüdische Schriften, Bd. I–III, hrsg. v. Br. Strauß, Berlin 1924.
- De Wette, W. M. L.*, Commentar über die Psalmen, Heidelberg 1811.
- , –, Besprechung von W. Vatke, Biblische Theologie, in: Th. St. Kri. Bd. 10, 947 bis 1003, 1837.
- Dilthey, W.*, Die Jugendgeschichte Hegels, in: Gesammelte Schriften Bd. IV, Stuttgart, Göttingen 1959.
- , –, Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt, Bd. III, ebendort 1959.
- , –, F. Chr. Baur, ebendort, Bd. IV.
- , –, u. *Graf P. York v. Wartenburg*, Briefwechsel (1877–1897), Halle 1923.
- v. Döllinger, J.*, Die Juden in Europa, in F. Strich, Akademiereden, 1923, S. 225–246.
- Droysen, J. G.*, Briefwechsel (1827–1884), Bd. I–II, hrsg. v. R. Hübner, Stuttgart, Berlin, Leipzig 1929.
- , –, Geschichte des Hellenismus, 2. Aufl. Bd. III, 2, Gotha 1878.
- , –, Kleine Schriften zur Alten Geschichte, Bd. I, Leipzig 1893.
- , –, Historik, hrsg. v. R. Hübner, Vorlesungen über Enzyklopädie u. Methodologie der Geschichte, München 1937.
- Dubnow, S.*, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, übers. v. A. Steinberg, Bd. IX, X, Berlin 1929.
- Ebbinghaus, J.*, Die Berufung Cohens auf den Marburger Lehrstuhl, in: Archiv f. Philosophie Bd. 9, 1955, S. 90–92.
- Elbogen, I.*, Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Festschrift zur Einweihung des eigenen Heims. Mit einem Anhang v. J. Höniger über den Neubau, Berlin 1907.
- , –, Von Graetz bis Dubnow, in: G. Kisch, Das Breslauer Seminar, S. 207 ff.
- Emmrich, H.*, Das Judentum bei Voltaire, Breslau 1930.
- Ettinger, S.*, The changing attitude of European Society towards the Jews, in: Scripta Hierosolymitana, Bd. VII, Jerusalem 1961, S. 193–220.
- Fackenheim, E.*, Samuel Hirsch und Hegel, in: A. Altmann, Studies in Nineteenth Century Jewish Intellectual History, Cambridge/Ma. Brandeis University, Studies and Texts II, S. 170–201. 1964.
- Gay, P.*, Voltaire's Politics: The Poet as Realist, Princeton 1959.
- , –, The Party of Humanity, London 1964.

- Gebhardt, C.*, B. de Spinoza Theologisch-Politischer Traktat, Hamburg 1955.
- Geiger, A.*, Sadduzäer und Pharisäer, S. D. d. J. Z. W. L. Bd. 2, 1863.
- , –, Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums, Neudruck Berlin 1926.
- , –, Das Judentum und seine Geschichte Bd. I–III, Breslau 1863–1871, Neudruck in einem Band 1910.
- , –, Nachgelassene Schriften, Bd. V, hrsg. v. L. Geiger, Berlin 1878.
- Geiger, L.* (Herausgeber), Abraham Geiger, Leben und Lebenswerk, Berlin 1910.
- Gfrörer, A. T.*, Kritische Geschichte des Urchristentums I 1, 2: Philo und die alexandrische Theosophie, Stuttgart 1831.
- , –, Geschichte des Urchristentums I 1, 2: Das Jahrhundert des Heils, II 1, 2: Die heilige Sage, III: Das Heiligtum der Wahrheit, Stuttgart 1838.
- Gibbon, E.*, The Autobiography, hrsg. v. J. Murray, London 1896.
- , –, The History of Decline and Fall of the Roman Empire, hrsg. v. H. Milman, London 1838 f.
- Glatzer, N. N.*, Leopold Zunz, Jude, Deutscher, Europäer, Ein jüdisches Gelehrten-schicksal in Briefen an Freunde (Schriftenreihe d. Leo Baeck Instituts Bd. 11), Tübingen 1964.
- Gollwitzer, H.*, Europabild und Europagedanke, Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, München 1951.
- Graetz, H.*, Gnosticismus und Judentum, Krotoschin 1846.
- , –, Die Konstruktion der jüdischen Geschichte, Neudruck, Schockenbücher 59 mit Einführung u. Anmerkungen v. L. Feuchtwanger, Berlin 1936.
- , –, Geschichte der Juden von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart, Bd. I–XI, Leipzig 1900 ff.
- , –, Briefe an Moses Hess, hrsg. v. E. Silberner, Istituto Giangiacomo Feltrinelli Annali IV, Mailand 1961.
- , –, Briefwechsel einer englischen Dame über Judentum und Semitismus, Stuttgart 1883.
- Graupe, H. M.*, Kant und das Judentum, Z. f. R. G. Bd. 13, 1961, S. 308–333.
- Gundolf, F.*, Cäsar im 19. Jahrhundert, Berlin 1920.
- Gurlitt, F. J.*, Schulprogramm des Johanneums zu Hamburg, 1805.
- Guttman, J.*, Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theol.-pol. Traktat, in: Jahresbericht d. Hochschule f. d. Wissensch. d. Judentums, Bd. 48, Berlin 1931.
- , –, Kant und das Judentum, Leipzig 1908.
- Häring, Th.*, Hegel, sein Wollen und sein Werk, Bd. I, Leipzig 1929.
- Hahn, H.*, Wellhausen's Interpretation of Israel's History, in: Essays on Jewish Life and Thought in honour of S. W. Baron, S. 279–308, New York 1959.
- Hausrath, A.*, Zur Erinnerung an H. v. Treitschke, Leipzig 1901.
- Hegel, F. G. W.*, Theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907.
- , –, Vorlesungen über Philosophie der Weltgeschichte, Werke hrsg. v. G. Lasson, Bd. VIII–IX, Leipzig 1944.
- , –, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke, Bd. XII–XIV, 1925 ff.
- , –, Berliner Schriften, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1955.
- , –, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke, Bd. XIX, 1940.
- , –, Grundlinien der Philosophie des Rechtes, Sämtliche Werke hrsg. v. H. Glockner, Bd. VII, Stuttgart 1952.
- , –, Briefe von und an, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952 ff.
- Hensel, S.*, Die Familie Mendelssohn, Bd. I, Leipzig 1929.
- Herder, J. G.*, Sämtliche Werke, hrsg. v. B. Suphan, Bd. I; XII; XIV, Berlin 1877 f.
- Herlitz, G.*, Three Jewish Historians, in: L. B. Y. IX, London 1964, S. 78–83.
- Herzfeld, H.*, Politik und Geschichte bei Leopold von Ranke, 1848–1871, in: Festschrift f. Gerhard Ritter, S. 322–341, Tübingen 1950.

- Heuß, Th.*, Mommsen und das neunzehnte Jahrhundert, Kiel 1956.
- Hill, Chr.*, Puritanism and Revolution, Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17. Century, Mercury Books, London 1962.
- Hinrichs, C.*, Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, Bd. 19), Göttingen-Frankfurt-Berlin 1954.
- Hintze, O.*, J. G. Droysen und der deutsche Staatsgedanke im neunzehnten Jahrhundert, in: Ges. Abhandlungen zur Soziologie u. Theorie der Geschichte, S. 500 bis 518, Göttingen 1964.
- Hirsch, S.*, Das Handwerk und die Zünfte in der christlichen Gesellschaft, Ein Vortrag, Berlin 1854.
- Hocke, W.*, Liberales Denken im Zeitalter der Paulskirche. Droysen und die Frankfurter Mitte (Neue Münstersche Beiträge z. Geschichtsforschung, Bd. 2), Münster, Köln 1957.
- Hübinger, P. E.*, Das Historische Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn (Bonner Historische Forschungen, Bd. 20), Bonn 1963.
- Jacob, B.*, Das erste Buch der Tora, Genesis, Berlin 1934.
- * *Janosker-Bendl, Judith*, Methodologische Aspekte der Idealtypen, Berlin 1965.
- Jepsen, A.*, Wellhausen in Greifswald, in: Festschrift zur 500-Jahrfeier der Universität Greifswald, Bd. II, 47–56, 1956.
- Kaegi, W.*, Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbildes, in: Historische Meditationen, S. 221–248, Zürich 1942.
- , –, Historische Meditationen, Zweite Folge, Zürich 1946.
- , –, Jacob Burckhardt, Eine Biographie, Bd. I–III, Bern 1947, 50, 56.
- Kaehler, S.*, Stöckers Versuch, eine christlich-soziale Arbeiterpartei in Berlin zu begründen (1878), in: Deutscher Staat und Deutsche Parteien, F. Meinecke dargestellt, München, Berlin 1922.
- Kant, I.*, Streit der Fakultäten, Akademieausgabe Bd. VIII, Berlin 1907 f.
- , –, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ebendort, Bd. VI.
- Katz, J.*, Exclusiveness and Tolerance (Scripta Judaica Bd. III), Oxford 1961.
- Kellenbenz, H.*, Sephardim an der unteren Elbe. Ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung vom Ende des 16. zum Beginn des 18. Jahrhunderts (Vierteljahrsschr. f. Sozial- u. Wirtschafts-Geschichte, Beiheft 40) Wiesbaden 1958.
- Kessel, E.*, Rankes Idee der Universalhistorie, H. Z. 178, 1954, S. 269–308.
- Kisch, G.*, Otto Stobbe und die Rechtsgeschichte der Juden, in: G. K. Forschungen zur Rechts- und Sozialgesch. d. Juden in Deutschland, Zürich 1955, S. 199–234.
- , –, Das Breslauer Seminar, Gedächtnisschrift hrsg. v. G. K., Tübingen 1963.
- Klempt, A.*, Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsbildes im 16. und 17. Jahrhundert (Göttinger Bausteine z. Geschichtswissenschaft Bd. 31), Göttingen 1960.
- Kling, C. K.*, August Neander, in: Th. St. Kri. Bd. 27, 1851, S. 459 ff.; 516 ff.
- Kohn, Hans*, Propheten ihrer Völker (Sammlung Delp, Bd. 47), Bern 1948.
- , –, Wege und Irrwege. Vom Geist des deutschen Bürgertums, Düsseldorf 1962.
- Kraus, H.-J.*, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen 1956.
- Lazarus, M.*, Was heißt national? Berlin 1880.
- , –, Unser Standpunkt, Zwei Reden an seine Religionsgenossen, Berlin 1881.
- , –, Briefe, handschriftlich im Besitz des Leo Baeck Instituts New York.
- Lenz, M.*, Geschichte der Universität Berlin, Bd. I, Bd. II², Halle 1910, 1918.
- Leo, H.*, Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates, Berlin 1828.
- Liebeschütz, H.*, Die politische Interpretation des Alten Testaments bei Thomas v. Aquino und Spinoza, in: Antike und Abendland, Bd. 9, Hamburg 1960, S. 39–62.

- , –, German Radicalism and the Formation of Jewish Political Attitudes during the earlier part of the nineteenth century, in: Studies in nineteenth century Jewish intellectual history (Brandeis University, Studies and Texts, Bd. II) 141 bis 170, Cambridge/Ma. 1964.
- Löwith, K.*, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1958.
- , –, Max Weber und Marx, in: Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der historischen Existenz, S. 1–68, Stuttgart 1960.
- Lucacs, G.*, Der junge Hegel, Zürich 1948.
- Mason, H. T.*, Pierre Bayle and Voltaire, Oxford 1963.
- Masur, G.*, F. J. Stahl, Geschichte seines Lebens. Aufstieg und Entfaltung 1802–1840, Berlin 1930.
- , –, Rankes Begriff der Weltgeschichte (Beiheft 6 d. H. Z.), München 1926.
- Mautz, K.*, Ranke und Leo, Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte, Bd. 27, 1953, S. 207–235.
- Mayer-Kulenkampff, Ilse*, Rankes Lutherverständnis, H. Z. 172, 1951, S. 65–99.
- Meinecke, F.*, Die Entstehung des Historismus, München 1936.
- , –, Ranke und Burckhardt, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Vorträge u. Schriften, Heft 27, Berlin 1948.
- , –, J. H. Droysen, H. Z. 141, 1930, S. 249–281.
- , –, Straßburg-Freiburg-Berlin 1900–1919, Erinnerungen, Stuttgart 1949.
- Meisl, J.*, Heinrich Graetz, eine Würdigung des Historikers und des Juden, Berlin 1917.
- , –, Graetz und das nationale Judentum, Der Jude, Bd. 2, 1917, S. 471–478.
- Mendelssohn, M.*, Gesammelte Schriften, hrsg. v. G. B. Mendelssohn, Bd. III, Leipzig 1843 f.
- Meyer, Ed.*, Geschichte des Altertums, Bd. I¹, II², III, IV¹, V (2. u. 5. Aufl.). Stuttgart u. Berlin 1907, 1931, 1944, 1937, 1965.
- , –, Die Entstehung des Judentums, Halle 1896.
- , –, Julius Wellhausen und meine Schrift Die Entstehung des Judentums, Halle 1897.
- , –, Kleine Schriften, Zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums, Halle 1910.
- , –, Kleine Schriften, Bd. I, 2. Aufl., II, Halle 1924.
- , –, Der Papyrusfund in Elephantine, Dokumente einer jüdischen Gemeinde in der Perserzeit, Leipzig 1912.
- , –, Ursprünge und Anfänge des Christentums, Bd. II, III, Stuttgart-Berlin 1921, 1923.
- , –, Geschichte des wissenschaftlichen Vereins von 1816, Hamburg 1921.
- , –, Spenglers Untergang des Abendlandes, Berlin 1925.
- , –, Weltgeschichte und Weltkrieg, Gesammelte Aufsätze, Stuttgart-Berlin 1916.
- , –, Briefe, handschriftlich, im Besitz von Prof. V. Ehrenberg, London.
- Michael, R.*, Graetz contra Treitschke, L. B. I. Bulletin, Nr. 10, 1961, S. 301–322.
- Misch, Clara*, Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern. 1852 bis 1870, Leipzig u. Berlin 1933.
- Mommsen, Th.*, Judaea und die Juden, in: Römische Geschichte. Bd. V, Kap. XI. Berlin 1894, S. 487–552.
- , –, Reden und Aufsätze, Berlin 1905.
- Mommsen-Wilamowitz*, Briefwechsel 1872–1903, hrsg. v. Fr. u. Dorothea Hiller v. Gärtringen, Berlin 1935.
- Mommsen, W. J.*, Max Weber und die deutsche Politik, 1890–1920, Tübingen 1959.
- Moore, G. F.*, Judaism in the first Century of the Christian Era, 3 Bde., Cambridge, Ma. 1927.

- Neander, A.*, Geschichtliche Entwicklung der vordchristlichen gnostischen Systeme, Berlin 1818.
- Neumann, C.*, Selbstbiographie, in: Die Kunstwissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. I, Leipzig 1925, S. 1 ff.
- Niebuhr, B. G.*, Kleine historische und philologische Schriften, 1. u. 2. Sammlung, Bonn 1828, 1843.
- Nitzsch, K. W.*, Briefe an W. Maurenbrecher, hrsg. v. G. v. Below u. Marie Schulz, in: Archiv f. Kulturgesch. VIII, 1910, S. 305–366; 465 f.
- , –, Briefe an W. Schrader, hrsg. v. G. v. Below u. K. Vogel, in: Archiv f. Kulturgesch., 1912, S. 88–106.
- Oelsner, Toni*, Wilhelm Roscher's Theory of the Economic and Social Position of the Jews in the Middle Ages. A critical examination, in: Yvo, Annual of Jewish Social Sciences, XII, 1958–1959, S. 176–195.
- * *v. Örtzen, D.*, Adolf Stöcker, Lebensbild und Zeitgeschichte, 2 Bde., Berlin 1910.
- Oncken, H.*, Aus Rankes Frühzeit, Gotha 1922.
- Pasternak, B.*, Safe Conduct, London 1959, S. 186–225.
- Pedersen, J.*, Israel. Its Life and Culture, 2 Bde., Kopenhagen 1940.
- , –, Die Auffassung vom Alten Testament, in: Zeitschr. f. Alttestam. Wissenschaft, Bd. 49, 1931, S. 161–181.
- * *Perlitt, L.*, Vatke und Wellhausen, Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels, Berlin 1965.
- Pomeau, R.*, La religion de Voltaire, Nizet 1956.
- Ranke, L. v.*, Sämtliche Werke, Bd. 23/24; 49/50; 51/52; 53/54, Leipzig 1872–1890.
- , –, Das Luther-Fragment von 1817, hrsg. v. Elisabeth Schweitzer, in: Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 313–399, München 1926.
- , –, Weltgeschichte, hrsg. v. A. Dove, Th. Wiedemann, G. Winter, Bd. I–IX, Leipzig 1881–1888.
- , –, Das Briefwerk, hrsg. v. W. P. Fuchs, Hamburg 1949.
- , –, Neue Briefe, gesammelte v. B. Höft; nach seinem Tode hrsg. v. H. Herzfeld, Hamburg 1949.
- , –, Tagebuchdiktate L. v. R.'s aus dem Jahre 1881, in: H. Z. 151, 1935, S. 332–335.
- , –, Tagebücher, hrsg. v. W. P. Fuchs (Aus Werk und Nachlaß Bd. I.), München-Wien 1964.
- , –, Die Psalmen. Nach Text der Urgestalt verdeutscht. Mit einleitenden Bemerkungen, August 1815, handschriftlich in: Ranke Nachlaß, Fasc. 38 L. 4. Blatt 47 ff., in d. Staatsbibliothek, Preußischer Kulturbesitz, früher Marburg, jetzt Berlin-Dahlem.
- Rehm, W.*, Der Untergang Roms im abendländischen Denken. Ein Beitrag zur Geschichtsschreibung und zum Dekadenzproblem, Leipzig 1930.
- Reimarus, S. H.*, Fragmente des Wolfenbüttler Unbekannten, hrsg. v. G. E. Lessing, Berlin 1835.
- Reinhardt, K.*, Poseidonios, Ursprung und Entartung der Kultur, Heidelberg 1928.
- Rénan, E.*, Marc-Aurèle et la fin du monde antique, Paris 1882.
- Renouard, Y.*, Les hommes d'affaires italiens au moyen âge, Paris 1949.
- Rießer, G.*, Börne und die Juden. Ein Wort der Erwiderung auf die Flugschrift des Herrn Dr. Ed. Meyer gegen Börne, Altenburg 1832.
- Ritter, H.*, Ein offener Brief an Leopold v. Ranke über deutsche Geschichtsschreibung, Leipzig 1867.
- Ritter, Im.*, Geschichte der jüdischen Reformation, Teil III, Berlin 1850.
- Ritter, M.*, Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an den führenden Werken betrachtet, Berlin u. München 1919.

- Rörig, F., *Hansische Beiträge zur deutschen Wirtschaftsgeschichte*, Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft Nr. 12, Breslau 1928.
- , –, *Die europäische Stadt und die Kultur des Bürgertums im Mittelalter*, hrsg. v. Luise Rörig, Göttingen 1955.
- Roscher, W., *Die Juden im Mittelalter, betrachtet vom Standpunkt der allgemeinen Handelspolitik*, in: *Ansichten der Volkswirtschaft vom geschichtlichen Standpunkt*, Bd. II, Leipzig, Heidelberg 1878, S. 321–354.
- Rosenberg, H., *Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus*, H. Z., 141, 1930, S. 497–541.
- Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, 2 Bde., München u. Berlin 1920.
- , –, *Einleitung zu H. Cohen, Jüdische Schriften, I. S. XIII–LXIV*, Berlin 1924.
- , –, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937.
- , –, *Briefe*, hrsg. v. Edith Rosenzweig u. Ernst Simon, Berlin 1935.
- Rotenstreich, N., *Hegel's Image of Judaism*, in: *Jewish Social Studies*, Bd. 15, 1953, S. 33–52.
- Rothacker, E., *Savigny, Grimm, Ranke, Ein Beitrag zur Frage nach dem Zusammenhang der historischen Schule*, in: H. Z. 128, 1923, S. 415–445.
- Rowley, H. H., *The Old Testament and Modern Study*, Paperback edition, Oxford 1961.
- Schäfer, D., *Mein Leben*, Leipzig 1925.
- Schleiermacher, F. D., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Philosoph. Bibliothek, 129 b), Leipzig 1911.
- , –, *Der christliche Glauben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, Bibliothek Theol. Klassiker, Bd. 13, Gotha 1888.
- , –, *Zweites Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke, Th. St. Kri. Bd. 2*, 1820, S. 37 ff.
- Schoeps, H.-J., *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tübingen 1956.
- , –, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Jg. 7, 1953, S. 27–33.
- Scholem, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, London 1955.
- , –, *Judaica*, Frankfurt/M. 1963.
- Schramm, P. E., *Hamburger Biedermeier*, Hamburg 1962.
- Schreiner, M., *Die jüngsten Urteile über das Judentum*, Berlin 1902.
- Schröder, H., *Lexikon Hamburgischer Schriftsteller*, Bd. V, Hamburg 1870.
- Schulin, E., *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke* (Veröffentl. d. Max-Planck-Institut. f. Gesch. Bd. 2), Göttingen 1958.
- Schulteß, F., *Aus drei Jahrzehnten des Hamburger Johanneums*, Hamburg 1927.
- Schwartz, Ed., *Julius Wellhausen*, in: *Ges. Schriften*, Bd. I, 326–361, Berlin 1938.
- Schweitzer, A., *Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1. Aufl., Tübingen 1906.
- Seier, H., *Die Staatsidee Heinrich v. Sybels in den Wandlungen der Reichsgründungszeit* (Historische Studien 383), Lübeck-Hamburg 1961.
- Semler, J. S., *Abhandlung von der freien Untersuchung des Kanons*, Halle 1771 ff.
- Shaftesbury Earl of, *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, hrsg. v. J. M. Robertson, London 1900.
- Sieveking, H., *Karl Sieveking, 1787–1847, Lebensbild eines hamburgischen Diplomaten aus dem Zeitalter der Romantik, I* (Veröffentl. d. Vereins f. Hamburgisch. Gesch. V), Hamburg 1929.
- Simon, E., *Ranke und Hegel* (Beiheft d. H. Z. Nr. 15), München 1928.
- Sombart, W., *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig 1911.
- Spengler, O., *Untergang des Abendlandes*, Bd. II, München 1922.
- , –, *Briefe 1913–1936*, hrsg. v. A. M. Kocktanek u. M. Schröter, München 1963.

- Spinoza, B.*, Tractatus Theologico-Politicus, Opera hrsg. v. C. Gebhardt, Bd. III, Heidelberg, o. J.
- Steinberg, S.*, Geschichtswissenschaft in Selbstdarstellungen, Bd. II, Leipzig 1926.
- Stern, Selma*, Der preußische Staat und die Juden, I^{1,2}, II^{1,2}. Die Zeit des Großen Kurfürsten und Friedrichs I. Die Zeit Friedrich Wilhelms I. Darstellung und Akten (Schriftenreihe des L. B. I. Bd. 7^{1,2}, 8^{1,2}), Tübingen 1962.
- Stobbe, O.*, Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, sozialer und rechtlicher Beziehung, Braunschweig 1866.
- Strauß, Leo*, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft (Veröffentl. d. Akad. f. d. Wissenschaft d. Judentums), Berlin 1930.
- Sybel, H. v.*, Vorträge und Abhandlungen mit einer biographischen Einleitung v. C. Varrentrapp, München-Leipzig 1897.
- , –, Kleinere Historische Schriften I, Stuttgart 1880.
- Tindal, M.*, Christianity as old as Creation, London 1730.
- Toland, J.*, Amyntor or a defense of Milton's Life, 1699.
- , –, Nazarenus or Jewish, Gentile or Mahometan Christianity, London 1718.
- , –, Reasons for Naturalising the Jews of Great Britain and Ireland, 1714, Neudruck 1939 St. Francisco, Sutro Branch, Occasional Papers, Engl. Ser, Nr. 7.
- Torry, Norman L.*, Voltaire and the English Deists, New Haven 1930.
- * *Toury, J.*, Die politische Orientierung der Juden in Deutschland im 19. Jahrhundert (Schriftenreihe d. Leo Baeck Inst. Nr. 15), Tübingen 1966.
- Treitschke, H. v.*, Briefe, hrsg. v. M. Cornicelius, Bd. I–III, Leipzig 1912–1920.
- , –, Deutsche Geschichte, Bd. III–V, Leipzig 1907 f.
- , –, Politik. Vorlesungen an der Universität Berlin, hrsg. v. M. Cornicelius, Bd. I, II, Leipzig 1899.
- , –, Deutsche Kämpfe, Neue Folge, Leipzig 1896.
- Troeltsch, E.*, Der Historismus und seine Probleme, Ges. Schriften, Bd. III, Tübingen 1922.
- , –, Deismus, in: Schriften, Bd. IV, 1925.
- , –, Was heißt Wesen des Christentums? in: Schriften, Bd. II, 386–451, 1922.
- Tübinger Schule, die (ein anonymer Bericht), H. Z. 4, 1860, S. 90–173.
- Ucko, S.*, Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums, in: Zeitschrift f. d. Geschichte der Juden in Deutschland, Bd. V, 1–34.
- Varrentrapp, C.*, Rankes Historisch-Politische Zeitschrift und das Berliner politische Wochenblatt, H. Z. 99, 1907, S. 35–105.
- Vatke, W.*, Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt, Bd. I: Die Religion d. A. T., Berlin 1835.
- Vernière, P.*, Spinoza et la pensée française avant la révolution, I, II, Paris 1954.
- Vierhaus, R.*, Ranke und die soziale Welt (Neue Münstersche Beiträge z. Geschichtsforschung, Bd. 1), München-Köln 1956.
- Voltaire*, Œuvres complètes, ed. Moland, Bd. XI; XII; XXVI; XXVIII; LII, Paris 1877–1883.
- , –, Correspondance, hrsg. v. Th. Besterman, Genf 1953.
- , –, Lettres philosophiques, hrsg. v. G. Lanson, 2 Bde., Paris 1909.
- Weber, Marianne*, Max Weber. Ein Lebensbild, 1. Aufl., Tübingen 1926.
- Weber, M.*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1923: Bd. I: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus; Bd. II: Hinduismus und Buddhismus; Bd. III: Das antike Judentum.
- , –, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922.
- , –, Gesammelte politische Schriften, München 1921.
- , –, * Gesammelte politische Schriften, 2. Aufl., hrsg. v. J. Winckelmann mit einem Geleitwort von Theodor Heuß, Tübingen 1958.

- , -, *Wirtschaft und Gesellschaft*. 2. Aufl. (Grundriß der Sozialökonomik III^{1, 2}), Tübingen 1929.
- , -, *Wirtschaftsgeschichte*. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, hrsg. v. S. Hellmann u. M. Palyi. 3. Aufl. besorgt v. J. F. Winkelmann, Berlin 1958.
- , -, *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages, hrsg. v. O. Stemmer u. R. Ebbinghaus, Tübingen 1965.
- Wehner, C.*, Ein tief gegründet Herz. Der Briefwechsel Felix Mendelssohn-Bartholdys mit Joh. G. Droysen, Heidelberg 1959.
- Wellhausen, J.*, Pharisäer und Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte, Greifswald 1874.
- , -, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883.
- , -, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin 1894.
- , -, *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit*. Akademische Festrede, Göttingen 1900.
- Wickert, L.*, Theodor Mommsen, Eine Biographie, Bd. I, II¹, Frankfurt/M. 1957 f.
- Wiedemann, Th.*, Sechzehn Jahre in der Werkstatt Leopold v. Rankes in: *Deutsche Revue*, Bd. 16–18, 1891–1893.
- Wiener, M.*, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933.
- , -, John Toland and Judaism, *H. U. C. A.*, Bd. 22, 1960, S. 215–242.
- Wilamowitz-Möllendorff, M. v.*, *Erinnerungen 1848–1914*, Leipzig o. J.
- Willey, B.*, *The Eighteenth-Century Background*, Penguinbooks, London 1962.
- Wolff, E.*, Hegel und die griechische Welt, in: *Antike und Abendland*, Jg. 1. Hamburg 1945, S. 163–181.
- Wucher, A.*, Theodor Mommsen, *Geschichtsschreibung und Politik* (Göttinger Bausteine z. Geschichtswiss. Bd. 26), Göttingen, Berlin, Frankfurt 1956.
- Zscharnack, L.*, *Lessing und Semler. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie*, Gießen 1905.

VERZEICHNIS DER WICHTIGEREN NAMEN UND BEGRIFFE

(die Hinzufügung eines * beschränkt den Hinweis auf eine Anmerkung auf der betreffenden Seite)

- Abraham, Kritik an seinen Handlungen: bei Voltaire 9; bei Kant 18; bei Hegel 30 f.
Akiba ben Joseph als Gegner der Gnosis 134.
Althoff, Friedrich, Ministerialdirektor 206, 324.
Amos, bei Wellhausen 254, 257, 260, 263*, 265; bei Ed. Meyer verglichen mit Hesiod 275.
Antiochus Epiphanes 280, 285.
Aristoteles 4, 126, 138, 140, 262, 299.
Artaxerxes I, Vollmacht für Esra und Nehemia 276, 278.
- Babylonien und die Bibel 59*, 332 f.
Baeck, Leo 135, 144.
Baron, Salo 136.
Baumgarten, Hermann, Kritik an Bismarck und Treitschke 323 f.
Baur, Ferdinand Chr. 98, 103, 111, 133, 180; Niebuhrs Einfluß 99; historische Kritik am Neuen Testament 99 f.; Interpretation der Gnosis 100 f.; des Johannevangeliums 100, 105*; Einfluß auf Gfrörer 102 f., 110; vgl. Tübinger Schule.
Bayle, Pierre, Quelle Voltaires 9.
Bendavid, Lazarus, Aufklärer 22.
Bismarck, Otto v. 74, 75, 127, 153, 183, 197, 207, 212, 220, 302, 322, 324, 338; in Treitschkes Geschichtsbild 158 f., 169 f.; liberale Elemente in seiner Reichsgründung 175.
Bleichröder, Julius 213*.
Böckh, August 86, 88, 336.
Boehlich, Walter, zum Motiv von Treitschkes Angriff gegen das Judentum 182*.
Börne, Ludwig, bei Treitschke 160; Kritik an seinen Pariser Briefen 292.
Boschwitz, F. U., über Geiger 123*; über Wellhausen und Hegel 263*.
Bossuet, Jacques-Bénigne, Discours sur l'Histoire Universelle 7.
Breßlau, Harry, Verhältnis zu Ranke 67*, 206; schreibt gegen Treitschke 250 f., 209 f.; Laufbahn 206 f., 208; Beziehung zum Judentum 206 f., 210 f., 212; Politische Stellung 207 f., 211; Gegensatz zu Graetz 210 f.
Buber, Martin 152; Pentateucherklärung 267 f.
Büdinger, Max, Schüler Rankes 69 f.
Burckhardt, Jacob 13, 70 f., 168, 220–244, 284, 295, 303; als „Feind Bismarcks“ 220; Motive seiner Geschichtsschreibung 223 f., 226, 237 f.; Verhältnis zu Ranke 220 f., 223, 224, 226; biblische Studien 221 ff.; über Juden und Griechen 223–226; das Judentum und die Kultur des Westens 234 ff., 241; „Alteuropa“ 236, 240, 242; die Juden in der mittelalterlichen Wirtschaft 229 f., 232, 239; Vergleich mit den Ketzerprozessen 231 f.; der Jude als homo novus 236 f., 240 f., Krisenprognose 237 f., 240, 242; Richard Wagner und Meyerbeer 236*; seine jüdischen Leser, Vergleich mit dem Georgekreis 242 ff.

- Calvinismus, die Bibel als politisches Gesetz 2, 5 f., 77; in Webers Theorie über die Entstehung der bürgerlichen Kultur 309 f., 317; als Kennzeichen des Angelsachsentums bei Ed. Meyer 283, 296 f.; vgl. Puritanismus.
- China, und die Aufklärung 8, 43 f.; bei Hegel 34, 35, 39; bei Ranke 44, 58; bei Burckhardt 223; bei Weber 305.
- Chronologie und Bibelkritik 8.
- Classen, Johannes, Direktor des Hamburger Johanneums 270.
- Cohen, Hermann, und Kants Kritik am Judentum 20; beeinflusst durch den Liberalismus der Reichsgründung 203, 217; Auseinandersetzung mit Treitschke 214 bis 219; Kritik an Lazarus 214, 216 f.; Urteile über Graetz 217, 219; über Judentum und Protestantismus 202, 215 f., 268; Motiv seiner Kriegsschrift von 1915 218; Verhältnis zu Wellhausen 254, 259 ff.
- Darius I, Dekret zugunsten eines Apolloheiligtums 277 f.
- Darius II, Brief über das Fest der ungesäuerten Brote 278.
- David 24, 28, 44 f., 84, 265, 274; Gegenstand deistischer Kritik 2; Bedeutung für Ranke 54 f., 60.
- Deboralied, bei Ed. Meyer 272 f., 274.
- Deismus, englischer 1, 25, 38, 46; Kritik am Alten Testament 2–6; Einfluß in Frankreich 6–9; auf Reimarus 14; auf Kant 18, und Hegel 42.
- Dessau, Johanna A. H., heiratet Ed. Meyer sen. 291 f.
- Deuteronomium, Charakteristik bei Ed. Meyer 281 f.
- De Wette, Wilhelm M. L. 37*, 61, 130, 226; Psalmenkommentar bei Ranke 44 ff., 61; Kritik an Vatke 85; Einfluß auf Burckhardt 221 f.
- Dilthey, Wilhelm, über Baur 100, 111; über Treitschke 177, 184, 203 f.
- Drews, Arnold, sucht historisches Gutachten für Wahlrechtsreform 293*.
- Droysen, J. Gustav 69 f., 90, 206, 266; hellenistische Studien 86, 89; Griechen und Juden 87 f.; Verkehr in jüdischen Häusern 88; Überwiegen des politischen Interesses 89 f., 111; Protest gegen antisemitische Bewegung 90, 188, 344.
- Droysen, Marie geb. Mendheim 88.
- Ebers, Georg 286.
- Ehrenberg, Victor 269*; Korrespondenz mit Ed. Meyer über Kriegführung und Kriegsziele 293*–295*.
- Elbogen, Ismar, 210* über Ed. Meyer 270 f.
- Esra 247; bei Ed. Meyer 274, 276, 278, 295, 330.
- Ewald, Heinrich, Lehrer Wellhausens 253.
- Ezechiel, bei Wellhausen 247, 258 f.
- Fackenheim, Emil, über Hegels Jugendschriften 25 f.
- Falk, Paul L. A., preußischer Kultusminister 203, 217.
- Fichte, Johann G. 46, 48.
- Frankel, Zacharias 149.
- Frantz, Constantin, Einfluß auf Burckhardt 239 f.
- Friedlaender, Ludwig, Altphilologe 201.
- Friedrich Wilhelm IV. 72, 162, 163, 205, 250; von Ranke mit David verglichen 54 f.
- Fromer, Jacob, Streit über seine Entlassung 207.
- Geiger, Abraham 107, 113, 117–132, 280, 286; Traditionskritik und Rekonstruktion der jüdischen Parteigeschichte 118–124; Anregung durch Mommsen 124 f.; Judentum und Islam 119; historische Kritik und religiöse Reform 117 f.; Judentum und Vernunftreligion 125, 127 f., 129, 132; Gegner von Graetz 132, 136, 143, 155 f.; Zurückhaltung gegenüber der Bibelkritik 130 ff.; bei Wellhausen 247 ff.

- Geiger, Ludwig 207, 236*.
 George, Stefan 242 f.
 Gfrörer, August F. 101–110, 248, 338; religiöse und politische Entwicklung 102 f., 105; Baur's Einfluß 102 f., 104 f., 111 f.; Programm für jüdische Assimilation 102, 109 f., 112; alexandrinisches Judentum und johanneische Tradition 103–106; Benutzung der rabbinischen Literatur 106 f.; die Zeitlosigkeit des Judentums 107, 139; soziale Bedeutung des Pharisäertums 108 f.
 Gibbon, Edward 24, 27; über Verfall der Antike und Aufstieg der Kirche 11–13, 24, 27.
 Graetz, Heinrich 113, 132–156, 303; über Gnosis und Judentum 133 ff.; Stellungnahme zu S. R. Hirsch 133, 135; Einfluß der Tübinger Schule 133 f., 144; Beziehung zur „historischen Schule“ 136 f., 155; Übernahme von Ideen Hegels 137 ff., 140; C. Braniß als Vermittler 139 f.; Grundbegriffe des Geschichtswerkes 142; Das Volk als leidender Gottesknecht 142 f., 147, 150 f., 179*; Geschichte der jüdischen Lehre 148 ff.; Ablehnung der Romantik 98*, 151 f., 186; Ablehnung mystischer Tendenzen 149, 152, 154; Einstellung zu Politik und Kultur 152–155; Streit mit Treitschke 185 f.; Forderung der „Emanzipation des Judentums“ 202; erregt Breßlaus Antagonismus 210 f.
 Graupe, Heinz M., über Kants Kritik am Judentum 21.
 Gregor I. 146, 320.
 Gregor VII. 334; bei Ranke 55; bei Gfrörer 102, 105; bei Burckhardt 228, 232 f.
 Gurlitt, Johannes, Direktor des Hamburger Johanneums, über die Zukunft der Juden 94–96.
 Guttmann, Julius, über Mendelssohn und Spinoza 114; als Kritiker M. Webers 316*.
- Harnack, Adolf v. 134, 256.
 Hausrath, Adolf, über Treitschke 177, 189, 199*; Eintreten für Geigers „Urschrift“ 249; kritisiert von Wellhausen 249 f.
 Hegel, Georg F. W. 13, 24–42, 43, 48, 80, 86*, 87, 98, 99, 104, 105, 107, 109, 124, 160, 165, 168, 308, 334; biblisches Judentum und positives Christentum 25 ff.; hebräische Religion als Absonderung von Natur und Menschen 30–33, 36 f.; Abwendung von Kant 29 f.; Verhältnis zu den Griechen 27 ff., 32, 35 f.; Christentum und Spätantike 37 ff.; Einfluß der johanneischen Logosphilosophie 39 f.; für die Emanzipation der Juden 40 ff.; Verhältnis zu Ranke 51 f., 53, 56, 61, 79 f.; Einwirkung auf Vatke 80–82; Ablehnung der historischen Quellenkritik 82 f.; Benutzung bei Graetz 138–141.
 Heine, Heinrich 154, 268; Verhältnis zu Ranke 71 f.; über Judentum und Protestantismus 164, 215; Treitschkes Charakteristik 160; bei Mommsen 194; bei Burckhardt 236*.
 Herder, Johann G. 23 f., 43, 44, 126, 226; literarische Interpretation der Bibel 23; Einfluß der Aufklärung auf seine Geschichtskonstruktion 23 f.
 Herford, Travers 256*, 334.
 Hess, Moses, Korrespondenz mit Graetz 143, 153, 186; Stellung zu Spinoza 150.
 Hiob 284, 319.
 Hirsch, Rabbiner in Mergentheim 107.
 Hirsch, Samson Raphael 133, 135.
 Hirsch, Siegmund, Schüler Rankes 68 f.
 Hochschule für die Wissenschaft des Judentums 175.
 Hosea, als Utopist 275.
- Indien als Gegenstand der Geschichtsschreibung 7, 8, 34, 35, 39, 43, 58, 223*, 305; Kastenwesen bei Weber 314, 315.

- Jacob, Benno, Genesiskommentar 266 f.
 Jacoby, Johannes, bei Treitschke 164 f.
 Jellinek, Georg, Staatsrechtler, Verhältnis zu Max Weber 309.
 Jeremia, bei Vatke 81; bei Burckhardt 222; bei Wellhausen 255; bei Weber 306.
 Jesaja 265, 281; bei Burckhardt 223; bei Weber 306; Deuterjesaja: bei Graetz 142 f., 150; bei Weber 319.
 Jesuiten als Verteidiger chinesischer Weisheit 8, 24.
 Jesus, als historische Gestalt bei Reimarus 14; bei Hegel 26 f.; bei Ranke 62 f.; bei Gurlitt 95; bei Gfrörer 105 f., bei Graetz 144 f.; bei Wellhausen 251, 253, 255 ff.; bei Ed. Meyer 288 f.
 Joachim von Fiore, Quelle Lessings 116.
 Joel, Manuel 135, 143.
 Johannesevangelium, Einfluß seiner antijudaistischen Haltung bei Hegel 38, 40, 98, bei Schleiermacher und Neander 92, 98; Abwandlung bei Baur 100.
 Josephus, Flavius, als Geschichtsquelle bei Wellhausen 248.
 Judenheit (in Auswahl), Situation im Mittelalter 229–233, 313 f., 315; unter dem Kaiserreich 162 f., 174–176, 208, 212, 325, 338.
- Kaegi, Werner 223*, 226, 227*, 228.
 Kant, Imanuel 16–22, 25, 29, 30, 113, 260, 287; soziale Aufgabe philosophischer Kritik 16; Judentum und Christentum als Sekten 17; Judentum, seine Fortdauer als politische Gemeinschaft 19–21; Verhältnis zu Spinoza 22; Einfluß des Deismus 19, 21; Programm für die zeitgenössische Judenheit 22, Kritik an Mendelssohn 22*, 115.
 Katz, Jacob 320.
 Kreislauf der Geschichte, bei Roscher 168; bei Ed. Meyer 168, 285, 295 f., 300; Abwandlung bei Burckhardt 295; bei Wellhausen 263; bei Weber 168, 308, 311 f.
 Kulturkampf 164, 203, 209, 338; Frage der Beteiligung jüdischer Journalisten 181, 210.
- Lammenais, Félicité de, Rankes Kritik an seiner Staatsfeindschaft 64.
 La Peyrère, Isaak de, Lehre von den Präadamiten 8.
 Lasker, Eduard 170 f.
 Lazarus, Moritz, gegen Treitschke 186 f., 212–214; Gründer eines Abwehrkomitees 213; Gegensatz zu Cohen 214, 216 f.
 Leo, Heinrich, „Geschichte des jüdischen Staates“ 51 f., 53.
 Lessing, Gotthold E. 14, 29, 95, 140, 164, 323; seine Geschichtstheorie durch Mendelssohn bestritten 115 f.; Einfluß des Nathan auf den jugendlichen Burckhardt 226 f.
 Levitische Tradition, bei Ed. Meyer 272, 273 f.; bei M. Weber 304, 332.
 Lukács, Georg, Interpretation des jungen Hegel 34*.
 Luther und Luthertum 38, 53, 77, 255, 257, 306, 337; Anerkennung durch Heine und Cohen 215 f., 268.
 Luzzato, Simon, Rabbiner 4.
- Maier, Joseph v., Rabbiner in Stuttgart 107.
 Maimonides 234 f.; bei Graetz 148, 149.
 Makkabäer 120, 280, 284, 285, 286.
 Manteuffel, Edwin v., Feldmarschall 74*; kritisiert Rankes Behandlung der evangelischen Geschichte 62 f.
 Marcion, antijudaistischer Gnostiker, bei Neander 92; bei Baur 98.
 Marx, Karl 34*, 150*, 241 f., 308.
 Maybaum, Siegmund, Rabbiner 207, 214*.
 Meinecke, Friedrich 208; über H. Breßlau 67*; über Ed. Meyer und D. Schäfer 292 f.
 Mendelssohn, Abraham 77, 88, 286.

- Mendelssohn-Bartholdy, Felix 68, 77, 88, 185, 286.
- Mendelssohn, Moses 286; Lehre vom Judentum als offenbartes Gesetz 113–117, 125, 129, 210, 225, 336; Kants Deutung 22*; Hegels Urteil 30; Kritik an Lessings Entwicklungsidee 115 ff.; geschichtliche Stellung nach Graetz 149, 151, 154; Verwandtschaft mit Neander 93, 94*.
- Mevissen, Gustav v., Rede über Judenemanzipation 78*.
- Meyer, Eduard sen., Gymnasiallehrer und Lokalhistoriker in Hamburg, Angriff auf Börne 292; heiratet Johanna Dessau 291; Einfluß auf den Sohn 292, 297.
- Meyer, Eduard 44, 58, 108, 249, 269–301, 302, 303, 305, 318*; Charakter seines historischen Interesses 269 ff.; Macht als Kulturfaktor 276, 277, 280 f.; Beziehungen zu Treitschke und D. Schäfer 281, 292 f., 296, 297; Herkunft 291 f.; Kritik an Rassentheorien 290 f.; Wertung und Abwertung des Alten Testaments 283 f., 286 f.; Israel und Juda als Gegensätze in seiner Geschichtskonstruktion 272 ff., 275 f., 284; Fragestellung seiner israelitischen Stammesgeschichte 271; Israelitische und griechische Geschichtsschreibung 273; Historische Einordnung der Propheten 274 ff., 279, 280, 288; das Judentum als Schöpfung des Perserreichs 276–281, 330; über die Elephantine Papyri 278 f.; als Quelle Webers 330, 332; antisemitische Charakteristik des hellenistischen Judentums 284 ff.; Religionsgeschichtliche Grundbegriffe 281 ff., 287 f.; Antagonismus zum angelsächsischen Biblizismus 282 f.; Kriegs- und Nachkriegspropaganda 293–297; Kritik an Rankes Weltgeschichte 58*; Verhältnis zu Spenglers Geschichtstheorie und Politik 297–301; Reisen nach Rußland und Palästina 300 f.
- Mittelalter in der Kulturgeschichte des Abendlandes, bei Hegel 33 f.; bei Gfrörer 102, 108; bei Geiger 127; bei Graetz 146; bei Burckhardt 226–236, 238 f.; bei Weber 308, 311 f., 327 f., 329, 334 f.
- Mommsen, Theodor 67, 102, 192–201, 212, 213*, 217, 280 f., 287*, 296; politische Antriebe seiner Geschichtsschreibung 157, 193; beeinflusst Geiger 124 f.; Konflikt mit Treitschke 192, 197–200; bekämpft den Einfluß organisierter Religion 197, 200; über antike Christenfeindschaft 192*; das Problem des Religionsvolkes 194, 196–199, 245 f., 252; der Konflikt zwischen Römern und Juden als Warnung 194–197; Prognose der nationalistischen Demagogie 194, 197 f., 200; wissenschaftlicher und politischer Gegensatz zu Nietzsche 201 f.; Kritik seiner Denkart durch Yorck von Wartenburg 203 f.; Diltheys Urteil 204.
- Moore, George F. 290*, 334.
- Moses und der Pentateuch, bei Herder 24; bei Vatke 83 f., 265; bei De Wette 85; bei Ed. Meyer 272; bei Rosenzweig 268.
- Moses, Adolf, amerikanischer Rabbiner, gegen Cohens Treitschkeschrift 217.
- Müller, Joel, Talmundforscher 207.
- Napoleon I. 30, 47, 57, 185.
- Nationale Machtpolitik, Einfluß auf die Geschichtsschreibung, bei Ranke 136 f., 157; bei Droysen 86 f., 89 f., 111; Sybel 77 f.; Treitschke 158 f., 168, 169 f.; Mommsen 158, 193; Eduard Meyer 275, 277, 280, 296; Max Weber 322–328.
- Neander, August W. (Mendel, David) 68, 90–96, 133; über Judenemanzipation 92; Einfluß von Gurlitt 94–96; Bekehrung zum Christentum 93; Schüler von Schleiermacher 96, 100 f.; über jüdische und christliche Gnosis 91 f.
- Neumann, Carl 243 f.
- Neumann, Salomon 213; Kritik an Treitschkes Statistik 185*.
- Niebuhr, Barthold G. 141; Bedeutung für die Bibelkritik 82–85, 99; Einfluß auf Ed. Meyer 270.
- Nietzsche, Friedrich 324; Kritik an Sokrates 36*; Beziehung zu Overbeck 179.
- Nitzsch, Karl W., unterstützt Treitschke 201 f., 214
- Noeldeke, Theodor 207; Korrespondenz mit Geiger 123, 130 f.

- Oelsner, Toni, über Roscher 166.
- Overbeck, Franz, Wandlungen in seinem Verhältnis zu Treitschke 177 f., 179, 181; seine Charakteristik Treitschkes 178, 187, 203.
- Pariavolk 303, 307, 318, 319; Webers Definition 314 f.; seine Sinnggebung 321 f., 328.
- Pasternak, Boris, Bericht über Hermann Cohen in Marburg 218*.
- Patristik, Einordnung des Alten Testaments 30, 38 f., 81 f., 116.
- Paulus 98, 108; Konflikt mit Petrus bei Baur 99 f.; bei Graetz 145 ff.; bei Weber 321.
- Perserreich, in Hegels Geschichtskonstruktion 34, 36; religionsgeschichtliche Bedeutung bei Ed. Meyer 276–281; Wellhausens Kritik 276 f.
- Pharisäismus, als demokratische Bewegung bei Gfrörer 108 f.; bei Geiger 120 ff., 124 f., 128; Wellhausens Kritik 248 ff.; Verhältnis zum Evangelium 251; Behandlung bei Ed. Meyer 280, 282, 288; bei Weber 305, 315 f., 319 f.
- Philo von Alexandria 85, 285; bei Vatke 86; bei Neander 91; bei Baur 100; bei Gfrörer 103 f.; bei Mommsen 195.
- Pinto, jüdischer Korrespondent Voltaires 9.
- Plato 91, 225, 260, 262, 284, 287.
- Plebejer als soziologischer Begriff bei Weber 304 f., 320.
- Preen, Friedrich v., Empfänger von Briefen Burckhardts über Politik 236*, 240*.
- Preuß, Hugo 299.
- Prophezie, biblische, bei Ranke 62; bei Vatke 81, 84 f.; bei Burckhardt 222 f.; bei Wellhausen 246, 254 f.; bei Cohen 254; bei Ed. Meyer 274 ff., Betonung des utopischen Elements 275 f.; bei M. Weber 303 ff., 307, 318 f.
- Protesterklärung von 1880 gegen den Antisemitismus 188, 192, 342 f.
- Puritanismus, bei Ed. Meyer 283, 297; bei M. Weber 309 f., 314, 317, 322, 327; vgl. Calvinismus.
- Rachel, Elisa F., Burckhardts Charakteristik 227.
- Ranke, Ernst 54, 59, 60.
- Ranke, Heinrich 48; Opfer der Demagogenverfolgung 71; Ratgeber zur Bibelexegese 50, 51, 54.
- Ranke, Leopold v. 43–78, 92, 142, 147, 151*, 165, 168, 223, 224, 226, 266, 277, 303, 331, 342*, 343*; über die christlichen Anfänge 62 f.; Einordnung des Islam 64; Leipziger Psalmstudien 44 ff.; Bibel als Vorbild seiner Geschichtsdeutung 50, 53, 55, 61; Beurteilung des rabbinischen Judentums 63 f.; begrenzte Benutzung von Archäologie und Bibelforschung 51, 58, 60 f.; Abstand von kirchlicher Rechtgläubigkeit 44, 54; die Nationen und die Weltgeschichte 136 f.; politische Publizistik 157; Politik und Wirtschaft 73*; Lebensumstände und politische Einstellung 70–75; Droysens Kritik 89*, 157; Burckhardts Urteil 70, 220*; christlicher Staat und jüdische Schüler 64–66, 67–70; Verhältnis zu Breßlau 67*, 206; Einfluß des philosophischen Idealismus 46, 48 ff.; Verhältnis zu Hegel 51, 56, 61, 75, 79 f.; Weltgeschichte als religiöse Sinnggebung 56, 73 ff., 137 f.
- Rappoport, Solomo, und die Wissenschaft des Judentums 107.
- Rationalisierung im biblischen Weltbild 331–335.
- Reformjudentum, bei E. Bickermann 285 f.; bei Ed. Meyer 285 f.
- Reimarus, H. Samuel 92; Bibelkritik 14 f.
- Renan, Ernest, bei Burckhardt 238 f.
- Rieger, Paul, Rabbiner 207.
- Rießler, Gabriel 185, 286, 292.
- Roscher, Wilhelm, Treitschkes Umformung seiner Theorie über die Juden in der Wirtschaftsgeschichte 166–169; Epochenlehre 168.
- Rosenzweig, Franz, über Judentum und Geschichte 107*, 241, 261; Erklärung des Pentateuchs 267; über Max Weber 302 f.
- Roth, Paul, Staatsarchivar 220.

- Rothschild, Bankhaus 109 f., 152*, 184.
 Rühls, Friedrich, antisemitischer Historiker 292, 338.
- Sadduzäer 251, 252, 280, 282; bei Voltaire 11; bei Geiger 120 ff., 124 f.; bei Wellhausen 246, 247 f., 249.
- Säkularisierung als Kulturproblem 200 f., 202 f.; bei Treitschke 164, 187, 200 f.; bei York v. Wartenburg 203 ff.; Mommsens Optimismus 197 f.; Burckhardts Zeitkritik 237 ff., 241 f.
- Salomo 28, 45, 84, 273.
- Saul 265; bei Ranke 50, 60.
- Schelling, Friedrich W. J. 48, 86*.
- Schleiermacher, Friedrich E. D. 88, 100; Einfluß auf Neander 96; Gegensatz zum Judentum 96 f.; Johannevangelium und Romantik 98; bespricht D. Friedländers Reformvorschläge 98*; kritisiert von Graetz 98*, 151 f.
- Schopenhauer, Arthur, und Burckhardt 237.
- Schulin, Ernst 25*, 46 f.
- Schwartz, Eduard, über Mommsens Gegnerschaft zum Antisemitismus 192*; über Wellhausen 257, 262.
- Seleukidenreich 280.
- Semler, Johann S., Professor der Theologie 14–16; über jüdische Elemente im Neuen Testament 15 f.; Einfluß auf Kant 16 f.
- Senfft v. Pilsach, Adolf, konservativer Freund Rankes 67.
- Shaftesbury, Earl of, Kritik am biblischen „Enthusiasmus“ 2 f.
- Sieveking, Karl, Diplomat, Konabiturient Neanders 92.
- Simon, Ernst 51, 79.
- Sinaitische Gesetzgebung 62; Kritik bei den Deisten 2, 5; bei Kant 19; bei Hegel 26, 28, 36 f.; Verteidigung bei Mendelssohn 22*, 113–116; besprochen bei Vatke 83 ff.; bei Wellhausen 257 ff.; bei Rosenzweig-Buber 267 f.
- Smith, W. Robertson, Herausgeber der Encyclopaedia Britannica 251.
- Sokrates, bei Hegel 27, 35, 36*.
- Sombart, Werner 308, 312 f., 314, 327, 328.
- Spätantike, bei Hegel 37; Verhältnis zu Judentum und Christentum 38.
- Spahn, Martin, katholisch gebundener Historiker 208*.
- Spengler, Oswald, Geschichtsphilosoph, Verhältnis zu Ed. Meyer 297–301; Judentum als überlebende Spätantike 299; über die russische Revolution 298.
- Spinoza, Baruch 200, 286, 289; Kritik an der sinaitischen Gesetzgebung 4 ff., 9, 18, 26, 36 f., 107; Einfluß auf Kant 20, 22; bei Hegel 37*; Umformung bei Mendelssohn 114 f.; bei Graetz 150 f.; bei Treitschke 162.
- Spinozismus, bei Lessing 179; bei Hess 150; bei Treitschke 178 f.
- Stahl, Julius 140, 240; anerkannt von Treitschke 162.
- Steinthal, Chajim 212 f.
- Stenzel, Gustav A. H., Historiker 4, 7.
- Stern, Selma 313, 317 f.
- Stoecker, Adolf, Gründer einer antisemitischen Partei 77, 183, 197, 200; Unterstützung durch Treitschke 184 f.; persönliches Verhältnis der beiden 189.
- Strabo, beschreibt Moses als Philosophen 3.
- Strauß, David F., Gfrörers Reaktion 104 f.; Treitschkes Beurteilung 178, 180, 250.
- Sybel, Heinrich v., Schüler Rankes 68 f., 70, 89*, 111*; beschreibt die Idee eines christlichen Staates 75 f., 181; Beziehung zum Haus Mendelssohn 77; spätere Wandlung 78.
- Talmudstudien, bei Gfrörer 106 f.; bei Wellhausen 248 f.
- Thomas von Aquino zur Sozialethik des Alten Testaments 32.

- Tindal, Matthew, Deist 3, 5 f.
- Toland, John, Anerkennung des mosaischen Monotheismus 3; für die Einbürgerung der Juden 4 f.
- Treitschke, Heinrich v. 67, 77, 90, 151–191, 195*, 205, 209, 212 f., 236, 245, 250, 281, 291, 296, 303; Thema der Deutschen Geschichte 158 f.; das Junge Deutschland als jüdische Überfremdung 159–162; Stellung zur Rassentheorie 161 f., 176 f., 190, 216 f.; sozialpolitische Deutung von Judentum und Taufe 163, 165, 189 f.; Exkurs über die Juden in der frühmittelalterlichen Wirtschaft 165–169; Obrigkeit und Untertan in ihrer geistigen Haltung 170–174; Kritik an der Theologie 177 ff.; Verteidiger des Christentums 163 ff., 177, 179 ff., 186 f.; Verhältnis zu Stoecker 184, 187 f., 189; nationalistische Demagogie 187 f., 190, 193, 199 f., 338 f.; Wirkung auf M. Weber 187 f., 323, 324; Verhältnis zur Breslau 208; Konflikt mit Mommsen 192 f., 197–207; Nietzsche und York v. Wartenburg als seine Parteigänger 201 ff., 203; Stellungnahme zu Lazarus und H. Cohen 214 f., 217 f.; Einfluß auf D. Schäfer und Ed. Meyer 281, 286, 297.
- Troeltsch, Ernst 293, 309, 311.
- Tübinger Schule 99, 253, 262; Niedergang ihres Einflusses nach 1850 111; Einfluß auf Geiger 123; auf Graetz 132 f., 136, 139; vgl. Baur.
- Varnhagen von Ense, Karl, Ehemann der Rahel Levin 71, 95.
- Vatke, Wilhelm 61, 80–85, 90, 99, 130, 141, 226; Verhältnis zu Hegel 80, 83; Verwandtschaft mit Niebuhr 83–85; Wirkung auf Wellhausen 264, 266.
- Verein Deutscher Studenten 190 f.
- Volksgeist, Begriff bei Graetz nicht rezipiert 151.
- Voltaire 7–11, 13, 17, 283; Beziehung zum englischen Deismus 7; Geschichtsbild 7–9; Geldhandel mit Abraham Hirschel 9; antichristliche Polemik 9–11.
- Warburg, Aby 243 f.
- Warburton, William, Bischof, Verteidiger der sinaitischen Offenbarung, bei Kant 19.
- Weber, Max 295, 302–335, 342*; Eigenart seiner Begriffsbildung 303 ff.; Verhältnis zur protestantisch-theologischen Religionsgeschichte 30, 305 ff., 333 f.; vergleicht jüdische und christliche Grundbegriffe 306 f.; Antwort an Sombart 312 f.; über den jüdischen Außenseiter 314–318, 319 f., das Schicksal der Diaspora 321 f., 328, 339; Treitschkes Hörer 187 f., 323, 324; Politisches Denken 324–328; Geschichtskonstruktion 329 ff.; die biblische Entzauberung der Welt 331–335.
- Weiss, Joseph G. 64*.
- Wellhausen, Julius 61, 141, 245–268; Verhältnis zu Hegel 262–266; Bekenntnis zu Vatke 264–266; Beziehung zur Altertumswissenschaft 246, 267; über Geigers Traditionskritik 247 ff.; gegen die Wissenschaft des Protestantenvereins 249 f.; über Wissenschaft und Glauben 250 f., 252 f.; Abstand vom philosophischen Denken 262, 263 f.; Verhältnis zu H. Cohen 254, 259 f.; über den Messianismus der Pharisäer 252; Beurteilung des Pentateuchs 246, 257 ff.; Ablehnung des rabbinischen Judentums als Forschungsgegenstand 248 f., 253 f., 259, 261; das Evangelium und die jüdische Geschichte 253, 255–257; Interesse an der Gesellschaft der arabischen Frühzeit 261, 263*.
- Wiedemann, Theodor, Assistent von Ranke 61.
- Wiener, Max 332*; über Geiger 124*, 130, 132; zur Religionssoziologie des 19. Jahrhunderts 124*, 130.
- Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich v., Freund Wellhausens 245 f., 257*, 267.
- Wilhelm, Kurt, Oberrabbiner 213.
- Wirtschaftsgeschichte, Funktion der Juden im Mittelalter 166–169, 229 f., 232, 239, 313 f., 316, 320 f.; unter dem Absolutismus 313, 317 f., 327 f.
- Wirtschaftskrise der siebziger Jahre 182 f.

Wissenschaft des Judentums, versuchte Einführung an der Berliner Universität 64 ff.
Witt, Jan de, holländischer Politiker 5.

Yorck von Wartenburg, Graf Paul, prinzipielle Kritik an Mommsen 203 ff.; betont Rankes Begrenzung 205.

Zeitlosigkeit des nachbiblischen Judentums 106, 109, 316.

Zensur, französische unter Ludwig XVI. 6.

Zunz, Leopold 107, 133, 292*, 336, 337; beantragt die Errichtung eines Lehrstuhls für die Wissenschaft des Judentums 64 f.

SCHRIFTENREIHE WISSENSCHAFTLICHER ABHANDLUNGEN
DES LEO BAECK INSTITUTS

- Band 1: S. ADLER-RUDEL · Ostjuden in Deutschland 1880–1940
Zugleich eine Geschichte der Organisationen, die sie betreuten
1959. XII, 169 Seiten. Kart. DM 17.–, Lw. DM 21.–
- Band 2: ERNST SIMON · Aufbau im Untergang
Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland
als geistiger Widerstand
1959. X, 109 Seiten. Kart. DM 11.–
- Band 3: MARGARETE SUSMAN · Die geistige Gestalt Georg Simmels
1959. IV, 40 Seiten. Kart. DM 4.20
- Band 4: GUIDO KISCH und KURT ROEPKE · Schriften zur Geschichte
der Juden
Eine Bibliographie der in Deutschland und der Schweiz 1922–1955
erschienenen Dissertationen
1959. XI, 49 Seiten. Kart. DM 5.80
- Band 5: MARGARETE TURNOWSKY-PINNER · Die zweite Generation
mitteleuropäischer Siedler in Israel
1962. XIV, 136 Seiten, 1 Karte, 10 Abbildungen. Kart. DM 16.–,
Lw. DM 19.50
- Band 6: HANS KOHN · Karl Kraus, Arthur Schnitzler,
Otto Weininger
Aus dem jüdischen Wien der Jahrhundertwende
1962. V, 72 Seiten, 3 Tafeln. Kart. DM 8.40
- Band 7/8: SELMA STERN · Der Preußische Staat und die Juden
1962. 4 Bände. Brosch. DM 152.–, Lw. DM 170.–
Erster Teil: Die Zeit des Großen Kurfürsten und Friedrichs I.
1. Abt.: Darstellung. XX, 159 Seiten.
2. Abt.: Akten. IV, 546 Seiten.
Zweiter Teil: Die Zeit Friedrich Wilhelms I.
1. Abt.: Darstellung. VIII, 180 Seiten.
2. Abt.: Akten. IV, 804 Seiten.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

