

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Band: 52 (1996)

Artikel: Die Symbiose deutsch-jüdischer Philosophie : Mendelssohn und das Christentum
Autor: Greenberg, Gershon
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960715>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 10.11.2024

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

Die Symbiose deutsch-jüdischer Philosophie

Mendelssohn und das Christentum

von Gershon Greenberg*

für Amos Funkenstein s.A., *Gaon haDor*, dem geliebten Lehrer und Freund

Die Dynamik der deutsch-jüdischen Philosophie war in ihrem Wesen symbiotisch; sie spiegelte die Dynamik des Verhältnisses, das die jüdische Gemeinde zur deutsch-christlichen Kultur während der Emanzipation hatte.¹ Diese Dynamik enthielt Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen dem traditionellen Judentum und dem christlichen Deutschland. Einige Elemente sind bereits untersucht worden: die Wechselwirkungen der jüdischen Philosophie mit Kant, Schelling und Hegel²; deutsche philosophische Ansichten über das Judentum³ und christlich-philosophische Auffassungen von Mendelssohn⁴. Ich werde mich

* Prof. Dr. Gershon Greenberg, The American University, Department of Philosophy and Religion, 4400 Massachusetts Avenue, N. W., Washington, D. C. 20016, USA. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Marianne Albrecht-Roth, Muttentz/Basel.

1 Vgl. Leschnitzer, Adolf, *The Magic Background of Modern Anti-Semitism*, An Analysis of the German Jewish Relationship, New York: International Universities 1956.

2 Vgl. Lewkowitz, Albert, *Das Judentum und die geistigen Stroemungen des 19. Jahrhunderts*, Breslau: M.H. Marcus 1935; Guttman, Julius, Die Jüdische Religionsphilosophie in der Neuzeit, in: *Die Philosophie des Judentums*, München: Ernst Reinhardt 1933, 301-362; Rotenstreich, Nathan, *HaMachsava hajehudit be'Et hachadascha*, Tel Aviv: 'Am-'Oved 1945-1949; Fackenheim, Emil, *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy*, A Preface to Future Jewish Thought, New York: Basic Books 1973; Greenberg, Gershon, *Impact of Hegel on Samuel Hirsch's "Die Religionsphilosophie der Juden"*, Dissertation, Columbia University 1969; Brumlik, Micha, Der Begriff der Offenbarung bei Steinheim und Schelling, und She'ar-Yashuv, Aharon, Die Theologie des Salomon Ludwig Steinheim in ihrer Beziehung zur europäischen Philosophie, in: Schoeps, Julius H./Bagel-Bohlan, Anja/Heitmann, Margret/Lohmeier, Dieter (Hg), *Philo des 19. Jahrhunderts, Studien zu Salomon Ludwig Steinheim*, Hildesheim: George Olms 1993, 63-76, 77-96 und Graupe, Heinz M., Steinheim und Kant, in: YLBI 5 (1960), 140-176.

3 Vgl. Liebeschuetz, Hans, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tübingen: Mohr 1967; Heschel, Susannah, Abraham Geiger on the Origins of Christianity, The Political Strategies of *Wissenschaft des Judentums* in an Era of Acculturation, in: *Jewish Assimilation, Acculturation and Accomodation*, Lanham Md.: University Press of America 1992, 110-126.

4 Eine christlich-philosophische Kritik Mendelssohns beinhalten Hamann, Johann Georg, Golgatha und Scheblimini [1784], in: Roth, Friedrich (Hg), *Hamanns Schriften*, Leipzig: Reiner 1825, VII, 17-70; und Stattler, Benedikt, *Wahres Jerusalem*, Augsburg: Reiger 1787. Zu Kant siehe Kinkel, Walter, Moses Mendelssohn und Immanuel Kant, in: *Kant-Studien* 34 (1929) 3-4, 391-409.

hier auf das Thema "Mendelssohn und das Christentum" konzentrieren⁵. Innerhalb des deutsch-jüdischen Lagers personifizierte Mendelssohn - der dem Eintritt des Judentums in die Moderne eine konkrete Form gab - diese Symbiose und wurde zum Ausgangspunkt der nachfolgenden Entwicklungen. Ausserhalb des deutsch-jüdischen Lagers war das Christentum im Zentrum der Beschäftigung der jüdischen Philosophie mit der deutschen Philosophie⁶.

I. Mendelssohn und seine jüdischen Kritiker

Die Emanzipation brachte die in sich geschlossene jüdische Gemeinde und die Übereinstimmung zwischen innerem und äusserem jüdischen Verhalten durcheinander. Auf der Begriffsebene liess sie die vorausgesetzte metaphysische Realität der Offenbarung und den Ort der Philosophie innerhalb der Grenzen der Offenbarung ausser acht⁷. Mendelssohns Leben (1729-1786) und Gedanken wurden zur Feuerprobe für die intellektuelle Dimension des Prozesses. Er forderte eine Struktur, die das traditionelle Judentum mit der neuen Umgebung und das spezifizierte Universum der *Mitzwot* (göttliche Gebote) mit der universellen Welt der Naturgesetze verbindet. Das "Erdgeschoss" seines "Gebäudes" beherbergt die allgemeine, alles umfassende Religion der Menschheit mit ihren ewigen, universellen und notwendigen, von der menschlichen Vernunft produzierten Wahrheiten, wie sie von Gott geoffenbart wurden. Im "ersten Stock", nur für Juden, sind die historischen, zeitlichen Wahrheiten; diese werden vom Glauben akzeptiert und durch Wunder und Autorität unterstützt; sie sind den Umständen gemäss veränderlich (insbesondere durch das Verlassen des Landes Israel). Im "zweiten Obergeschoss", wieder exklusiv für Juden, sind die ewigen, bedingten Wahrheiten, die von Gott bestimmt sind und nur von Ihm allein verändert werden können.⁸

Für einige jüdische philosophischen Denker war Mendelssohns Symbiose im wesentlichen lobenswert. Für Salomon Formstecher (1808-1889) habe Mendelssohn die Juden von ihrem Erbe entfernt und "Licht" in die "Dunkelheit" des mittelalterlichen Judentums gebracht: Seine *Wissenschaft* verkündete seinen Zeitgenossen, dass der Schwung des Geistes des Judentums vielleicht befangen, aber niemals beeinträchtigt war: "Errang er für den Juden die, vielleicht mit Widerstreben gezollte, Achtung der gebildeten Zeitgenossen und zündete zugleich

5 Die Haltung gegenüber Mendelssohn und dem Christentum seitens historiosophischen Denkern (z.B. Graetz, Geiger, Zunz, Hess), neo-orthodoxen Denkern (v.a. Samson Raphael Hirsch) und deutsch-jüdischen Denkern der Schoa (z.B. Jakob Rosenheim, Isaac Breuer) bilden Themen für eine separate Studie.

6 Vgl. Schwarcz, Moshe, *Religious Currents and General Culture*, in: *YLBI* 16 (1971), 9-11.

7 Vgl. Seligmann, Cäsar, *Geschichte der jüdischen Reformbewegung von Mendelssohn bis zur Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Kaufmann 1922, 12 und Wiener, Max, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin: Philo 1933.

8 Vgl. Rawidowicz, Shimon, *HaFilosofija schel Jeruschalajim*, in: Ravid, Benjamin (Hg), *Ijunim beMachshevet Israel*, Jerusalem: Reuven Mass 1971, II, 70-117.

in der Brust seiner Religionsverwandten jene heiligen Geistesfunken, welche, im Laufe eines Jahrhunderts genährt, zur weihevollen Flamme aufloderten, die uns gegenwärtig erleuchtet und erwärmt.“⁹ Wie Abraham Geiger (1810-1874) schon schrieb, brachte Mendelssohn den religiösen Wahrheiten rationale Glaubwürdigkeit; er war ein Philosoph, dessen Werk zu den “volkstümlichen Weltweisheiten auf dem Gebiet des Judentums” gehörte. Mendelssohns Beitrag ging über das Judentum hinaus in die Weltgeschichte. Im Streit zwischen dem Bereich der Natur (unfrei und unbewusst, gemäss bleibenden Naturgesetzen funktionierend) und dem Bereich des Geistes (frei, autonom und sich erkennend), der sich im Streit zwischen Heidentum und Judentum spiegelte, sah das letzte Viertel des 18. Jahrhunderts, wie der Geist sich wieder gegenüber der Unterjochung durch die Natur durchsetzte. Kants kritische Philosophie - um des Geistes willen - zeigte den Selbstbetrug der heidnischen Metaphysik und der philosophischen Erklärung von Gott. Seine Schüler aber kehrten zu Erklärungen von Gott mit heidnischen Untertönen zurück: Fichte erklärte die Existenz als “Ich” und “Nicht-Ich”; Schelling setzte das Absolute als “Nicht-Ich” und Hegel erhob das “Ich” zum Gott im Sinne von Selbstexistenz und seinem Gegenteil. Mendelssohn hingegen brachte die Philosophie in ihre eigentlichen Grenzen zurück, und indem er dies tat, beförderte er das Leben des Geistes. Er versuchte nicht, das Wesen Gottes zu erklären. Er wandte vielmehr die Gesetze des Denkens auf Gottes Existenz an und konzentrierte sich darauf, die Seele des Menschen kennenzulernen: War die selbstbewusste Seele unabhängig und unsterblich? Wie wurden die angeborenen Ideen der Seele über das Wahre, Schöne und Gute von der Vernunft erkannt? Für Formstecher brachte Mendelssohns Errungenschaft das Judentum dem Reich Gottes näher¹⁰.

Moritz Lazarus (1824-1903) hielt zwar Mendelssohns Konzept des freien Willens und der Vernunft gegenüber dem Befehl und der Verbindlichkeit in seinem *Jerusalem* für mangelhaft, als “eng und beschränkt vernünftelnd”, [das] “weder mit der durchgehenden talmudischen Überlieferung, noch auch mit einer hohen und freien Betrachtung des Gesetzes, am allerwenigsten aber mit der historischen Erkenntnis übereinstimmt”¹¹, sah aber Mendelssohn als *den* paradigmatischen *deutschen Juden* an, vergleichbar mit Lessing (1729-1781) als *deutschen Christ*. Auf der einen Seite war Mendelssohn mit Lessing einig, auf der

9 Formstecher, Salomon, Moses Mendelssohn, Ein Philosoph auf dem Gebiet des Judentums, in: *Gedenkblätter an Moses Mendelssohn*, Leipzig: Verein zur Förderung geistiger Interessen im Judentume 1863, 5.

10 Vgl. Mendelssohn, Moses, *Phaedon, Oder über die Unsterblichkeit der Seele*, In drei Gesprächen [1768], in: *Moses Mendelssohns Gesammelte Schriften*, Leipzig: F.A. Brockhaus 1843, II, 65-206. Geiger, Abraham, Briefe über Judentum von Ben Usiel, Dritter Artikel, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 3 (1837), 90-91. Formstecher, Salomon, *Die Religion des Geistes*, Frankfurt a.M.: Joh. Chr. Hermann 1841, 11f und Formstecher, Salomon, Moses Mendelssohn, aaO 7.

11 Lazarus, Moritz, *Die Ethik des Judentums*, Frankfurt am Main: J. Kauffmann 1904, I, 166f.

anderen Seite stand er Lavater (1741-1801) und Jacobi (1743-1819) feindlich gegenüber. Er beteiligte sich an der Suche nach dem zivilen Status der Juden wie auch am Aufstieg der deutschen *Volksseele* (die Luthers Besinnlichkeit innerhalb der Religiosität einschloss). Obwohl er kein Kant und kein Spinoza war, war sein philosophischer Stil beispielhaft im Sinne des deutschen Volksgeistes. Lazarus bewunderte, wie Mendelssohns Gedanken über Gott vom menschlichen "Gemüt" und seinem moralischen Leben hervorgebracht wurden, wie er die Unterscheidung der Aufklärung zwischen religiöser Institution und Moral ("Sittlichkeit") anwandte, indem er die Frage nach gleichen Rechten und Pflichten von der Religion trennte. Lazarus weitete die Ethik - die Mendelssohn in der menschlichen Natur ansiedelte - aus in die ontische Realität, wo Ethik und Gott in einer Wechselbeziehung stehen wie unendlich alternierende konzentrische Kreise. Die Gesetze vom Sinai können imperativ sein, weil die Ethik autonom im Menschen präsent ist. In der Tat lebt der Mensch, um für seine Taten aus der ontischen Realität zu schöpfen und um sich gemäss dem göttlichen moralischen Prototyp zu entwickeln¹².

Formstecher und Lazarus akzeptierten den symbiotischen Beitrag Mendelssohns. Formstecher sah seine Rolle als derjenige, der das Judentum aus der Mittelalterlichkeit in eine modern rationale Gedankenwelt katapultiert hatte, obwohl er die Flamme der jüdischen Tradition und die transzendente Dimension des Judentums erhalten hatte, wie eine Wasserscheide in der Geistesgeschichte. Lazarus lobte ihn für seine Unterscheidung zwischen Ethik und religiösen institutionellen Pflichten und für die Sublimierung dieser Unterscheidung in eine neue Identität: der deutsche Jude. Aber wie es sich herausstellte, war ihre Meinung eine Ausnahme. Die meisten deutschen jüdischen Philosophen kritisierten ihn hart, obwohl sie offensichtlich ihr äusserst intellektuell-soziales *raison d'être* Mendelssohn verdankten.

I a. Zeitgebundenheit

Aus der Sicht der einen nützte Mendelssohn zwar seiner eigenen Gegenwart, nicht aber der Zukunft. Samuel Hirsch (1815-1889) schätzte es, wie Mendelssohn versuchte, mit den Herausforderungen der zeitgenössischen rationalistischen Philosophie fertigzuwerden und das Judentum "aufzuwerten", indem er

12 Vgl. Mendelssohn, Moses, *Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich* [12. Dez. 1769], Berlin etc: Friedrich Nicolai 1770. Jacobi brachte Mendelssohns gespaltene Ansichten über Spinoza auf den Punkt. Vgl. Mendelssohn, Moses, Spinozismus - Pantheismus - alles ist Eins und Eins ist Alles - Widerlegung, in: *Morgenstunden, Oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, Berlin: Christian Friedrich Voss 1786, 211-232, und Jacobi, Friedrich H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau: Gottl. Loewe 1789. Vgl. Lazarus, Moritz, *Zwei Reden auf Moses Mendelssohn zur Gedenkfeier seines hundertjährigen Todestages*, I. am 4. Januar 1886 im Friedericianum zu Dessau, II. am 11. Januar 1886 in der "Gesellschaft der Freunde" zu Berlin gehalten, in: *Treu und Frei, Gesammelte Reden und Vorträge über Juden und Judentum*, Leipzig: C. F. Winter 1887, 183-223 und Lazarus, Moritz, *Was heisst national?* Berlin: Ferd. Duemmler 1880, 30-31.

es der christlichen humanistischen Bildung aussetzte. Aber bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts veränderten sich die Bedürfnisse Israels, und es wurde notwendig, positiv auszusprechen, was am Judentum speziell war: Warum waren Zeremonien und Bräuche absolut notwendig? Wie konnten sie zu lebendigen, aufrichtigen Taten erhoben werden? Wie konnte das Judentum in seiner Ursprünglichkeit erhalten werden? Mendelssohns Schwerpunkt war nicht mehr relevant.¹³

Franz Rosenzweig (1886-1929) fand nicht, dass Mendelssohns Denken genau auf seine eigene Gegenwart ausgerichtet oder dass es für die Zukunft strukturiert sei. Er rechnete es Mendelssohn an, dass er die implizite Beziehung zwischen dem Judentum und der Weltkultur ans Tageslicht brachte und dass er Juden und Deutsche ins *Deutschjudentum* zusammenschmolz:

“Einer geliebten Gefährdung einer, die wir nicht missen möchten - nicht bloss um der geliebten beiden Verbundenen, des Judentums und des Deutschtums, selber willen, sondern auch aus Liebe eben zur Gefahr, und in dem Glauben, dass das Durchkämpfen und das Durchleben dieser Gefahr uns als Aufgabe gegeben ist.”¹⁴

Im Zusammenschmelzen aber gehe die innere jüdische Lehre verloren. Juden seien Deutsche im Sinn des intellektuellen und spirituellen Lebens (“Kultur”) (z.B. Mendelssohns Übersetzung der Hebräischen Schrift ins *Hochdeutsche* im hebräischen Alphabet), und nur jüdisch im Sinn der göttlichen Gesetzgebung und des zeremoniellen Gesetzes. Es bestehe auch ein Hang dazu, die gegenwärtige historische Realität zu vermeiden oder sie in eine messianische Zukunft zu erhöhen - wie wenn guter Wille und Intellekt genug wären, um kulturelle und religiöse Unterschiede zu neutralisieren:

“Vom Lavaterstreit erzählen: Entstehung des jüdischen Bewusstseins in Mendelssohn. Aber was für ein Bewusstsein! Messianischer gefärbt als es die Zeit erlaubte (Beweis: die Familie Mendelssohn) und doch so messianisch wie die Zeit verlangte. Denn allerdings sie rettete den messianischen Juden. So eingekeilt zwischen der Forderung der Zeit (im höchsten Sinn) und der Notwendigkeit uns zu erhalten, sind wir heute.”¹⁵

Ferner existierte die Gönnerschaft, die Mendelssohn durch die *Weltanschauung* seiner eigenen Generation zuteil wurde, für die Erben seiner Position nicht:

“Aber Mendelssohn hat uns als Wehrlose in diese Gefahr hineingeführt, denn sein eigener Schutz war die Weltanschauung seines Jahrhunderts, an deren ersten Erkrankungskeimen er - ein grossartiges Zeichen für die Lebenssechtheit seines Philosophierens - gestorben ist. So musste schon das neunzehnte Jahrhundert sich auf eigene, also auf unmendelssohnsche, Wei-

13 Vgl. Hirsch, Samuel, *Die Religionsphilosophie der Juden*, Leipzig: Heinrich Hunger 1842, 9f.

14 Rosenzweig, Franz, Vorspruch zu einer Mendelssohnfeier [Herbst 1929], in: *Franz Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1984, III, 457.

15 Rosenzweig, Franz, Lessings *Nathan*, in: *Franz Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk*, aaO III, 449-453.

se weiterhelfen und müssen wir, Kinder einer wieder veränderten Zeit, uns wieder auf neue Wege wagen.”¹⁶

Rosenzweigs Auffassung, dass über die Beziehung seines *Deutschjudentums* hinaus Mendelssohn weder mit der Gegenwart noch mit der Zukunft versöhnt sei, war eng verbunden mit seiner Auffassung, dass Mendelssohns jüdische Person gespalten sei. Er spiegle den Übergang während der Emanzipation vom Nachdenken über die eigene Wahrheit in der Umgebung und dem Trennen zwischen der jüdischen Welt und dem jüdischen Individuum. Die persönliche Spaltung und die zeitliche Dissonanz schliessen sich gegenseitig ein:

“In Mendelssohn haben Sie noch beides zusammen. Nicht in Mischung, gar nicht mehr. Mendelssohn ist gar kein einheitlicher Mensch, gar nicht, in keiner Weise ein Zukunftstyp. Ebenso wenig der Vergangenheitstyp. Auch nicht der Zeittyp. Denn er ist weder noch. Sondern er ist beides *nebeneinander* in ihm. Unbegreiflich für die Zeitgenossen. Wie sollten sie begreifen, dass hier nicht *ein* Mensch vor ihnen stand, sondern zwei. Beide dabei ohne Bewusstsein.”¹⁷

Mendelssohns fehlerhafter Synchronismus untergrabe seine Rolle als Paradigma und als bleibende Quelle. Hirschs und Rosenzweigs religiöse Philosophien wären natürlich undenkbar gewesen ohne Mendelssohns symbiotischen Präzedenzfall, weil sie allein auf Hegel und Schelling aufbauten. Sie wollten das Judentum im einzelnen und die universelle (deutsche) Kultur auf ihre eigene Art zusammenziehen; sie wollten “Mendelssohns” in ihrer eigenen Zeit sein - dies erforderte implizit die Akzeptanz und gleichzeitig explizit die Verwerfung seiner Rolle.

I b. Gefährdeter Rationalismus

Die Rolle der Rationalität in Mendelssohns Denken rief Kritik hervor. Wie Lazarus später, so folgte Solomon Maimon (1754-1800) der Antwort seines Freundes Mendelssohn auf den Angriff von Lavater gegen das Christentum und von Jacobi gegen Spinoza: “Mendelssohn hat sich sowohl gegen Jacobi als gegen Lavater als ein Held benommen. Nein, nein! Dieser Held ist im fünften Akt [von Shakespeares Drama] gestorben.”¹⁸ Aber wie konnte Mendelssohn die Realität bestimmter Attribute Gottes behaupten? Weil ein Konzept Realität impliziert, wenn es einmal gedacht worden ist? Positive Attribute von Gott seien nicht

16 Rosenzweig, Franz, Vorspruch zu einer Mendelssohnfeier [Herbst 1929], aaO 457.

17 Rosenzweig, Franz, Der jüdische Mensch, in: *Franz Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk*, aaO III, 566. Vgl. Rosenzweig, Franz, Brief an Ernst Simon, Sommer 1922, in: *Franz Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk*, aaO 1979, I, 2, 797-799; Mendes-Flohr, Paul, Mendelssohn und Rosenzweig, in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929), Internationaler Kongress-Kassel 1986*, Freiburg: Karl Alber 1988, I, 213-223.

18 Maimon, Salomon, Mendelssohn, Ein Kapitel dem Andenken eines würdigen Freundes geweiht, in: Moritz, K. P. (Hg), *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, Berlin: Friedrich Bieweg 1793, II, 185.

möglich, konterte Maimon, weil sie nur begrenzte menschliche Darstellungen sein können. Gott sei das vollkommenste Wesen, und vom Menschen erdachte Attribute seien nicht reale, objektive Konzepte. Zweitens, wie konnte Mendelssohns Moral den natürlichen Fähigkeiten (“Triebe, Fähigkeiten und Kräfte”) erlauben, von sich aus gut zu sein? Weil seine Moral über die Wahrheit hinausging? Für Maimon verlieh nur das Wissen um die Wahrheit dem menschlichen Guten die Würde; denn das Wissen um das Gute und das Wissen um die Wahrheit seien dasselbe. Maimon konnte Mendelssohns Ansicht, dass geoffenbarte Religionsgesetze ewig wahr seien - und als solche für die theokratische Konstitution unentbehrlich sind,- auch nicht akzeptieren. Was immer auch die Inhalte der geoffenbarten Religion sei, sie seien an sich schon falsch und nur von zeitlichem Nutzen.¹⁹

David Einhorn (1809-1879) rechnete es Mendelssohn an, dass er das Judentum zu einem Teil der universellen religiösen Erfahrung machte, aber er kritisierte ihn, weil er die Vernunft im Judentum nur eingeführt habe, um es damit im Zaum zu halten. Dies führte ihn dazu, sein eigenes *a priori*-Prinzip des “Mosaismus” zu entwickeln: “Zentralisation der verschiedenen Existenzen ohne willkürliche Beeinträchtigung der Einzel-Existenz.”²⁰ Einhorn kritisierte Mendelssohns widersprüchliche Position, dass ein Gottesbegriff, der sich in der Vernunft begründet, sich trotzdem durch eine geoffenbarte Gesetzgebung auf Israel bezog; eine Gesetzgebung, die weder explizit noch praktisch rational sei. Für Einhorn vermittelt die menschliche Vernunft die geoffenbarten Wahrheiten; diese formten den göttlichen Geist, der in der Natur, in der Geschichte und im Menschen präsent ist. Der Mensch sollte seine Erfahrung benützen, die geoffenbarten Wahrheiten, die bereits in der Welt vorhanden sind, rational zu erklären - und die Gesetzgebung sei das Produkt einer solchen Erklärung. Einhorn sagte, Offenbarung sei die “Feuchtigkeit” der “Erde”, die verdunstete, sobald die Vernunft in die Nähe komme, und die wie Regen niederging, wenn sie erklärt würde. Die Geschichte biete der Vernunft Zeit und Mittel, Erfahrung aufzubauen und Resultate zu sammeln; sie sei unentbehrlich, damit sich der Mensch auf die göttliche Offenbarung beziehen könne. Für Einhorn wurde die “Wurzel” der Offenbarung vom “himmlischen Tau” der jahrtausendalten Geschichte der Vernunft genährt. Einhorn kritisierte auch, dass Mendelssohn nicht-rationale Zeremonien beibehielt und dass er eher Gott als der Vernunft oder der Geschichte zutraute, diese verändern zu können. Einhorn seinerseits zog eine absolute Trennungslinie zwischen essentiellen Wahrheiten, welche ewig seien, und zeremoniellen Formen, die sich verändern. Die Zeremonie müsse rational verstanden werden, als symbolischen Zutritt zu den essentiellen Wahrheiten; zeremonielle Feiern sollten nur

19 Vgl. Maimon, Salomon, Mendelssohn, aaO II, 168-186; Altmann, Alexander, *Moses Mendelssohn, A Bibliographical Study*, Alabama: University of Alabama 1973, 380-384.

20 Einhorn, David, *Das Prinzip des Mosaismus und dessen Verhältnis zum Heidentum und rabbinischen Judentum*, Leipzig: Frische 1854, I, 13.

dann beibehalten werden, wenn sie mit den Standards der progressiven, rationalen Geschichte übereinstimmen.²¹

Maimon und Einhorn wollten beide, dass Mendelssohn seinen Gedanken- gang zu Ende führt. Währenddessen lieferte Mendelssohns führende Rolle bei der Kombination von Vernunft und geoffenbarter Gesetzgebung eine persönliche und intellektuelle Umgebung für Maimons Werk; er öffnete das Judentum und die universelle Vernunft füreinander, was für Einhorn das Nötige für seine radikale Anwendung der Vernunft lieferte. Einmal mehr schuf Mendelssohns Symbiose zwischen Israel und der deutschen Kultur die Voraussetzung für die Möglichkeit neuer Symbiosen - nur war jetzt die Konfrontation beziehungsweise Aussöhnung eine Stufe von den Grenzen Israels und Deutschlands entfernt und entfaltete sich im Kontext der persönlichen Feuerprobe der Emanzipation.

I c. "Leere" Gesetzgebung

Als Jugendlicher kannte Shaul Ascher (1762-1822) Mendelssohn. Er betrachtete ihn als Apologeten, der sein Judentum an Anreizen von aussen fest- machte, dies jedoch nicht so stark wie seine Vorgänger. Maimonides neigte dazu, die ganze aristotelische Philosophie im Judentum zu finden; Spinoza wollte vom Judentum ausgehend jede Offenbarungsreligion stürzen, und "Mendels- sohn suchte die Zudringlichkeit eines Gegners seines Glaubens zu schwächen"²². Mit der Zeit verlor er seine eigene religiöse Identität:

"Ich weiss nicht, welcher gute Genius einen Maimonides ermunterte, das Judentum auf reinere Principien zurückzubringen. Ich weiss nicht, welcher böse Genius einen Spinoza abfallen liess, um das Judentum in ein Nichts zu verwandeln. Ich weiss nicht, welcher gleichgültige Genius einen Mendels- sohn leitete, seinen Gegner überwinden zu wollen, und sich doch selbst überwinden zu lassen."²³

Im besonderen war die gesetzgeberische Identität der Offenbarung unsolide: Wenn Mendelssohns Gesetze gegeben wurden, um die Nation auf dem Pfad des patriarchalischen Wissens zu halten und um historische Wahrheiten im Gedächtnis zu bewahren, warum liess er die Vernunft und den Glauben die Wahrheiten nicht einfach vom legalen Instrument befreien? Indem er nicht zwischen dem Wesen des Ritus (*Mischpatim*) und dem der Statuten (*Chuqim*) in der geoffen- barten Gesetzgebung unterschied, liess er das Praktische und das Wesentliche sich miteinander vermischen. Weil seine Lehren der ewigen religiösen Wahrhei- ten durch das Gesetz bekannt würden, könnten sie vom Arbiträren und Geoffen- barten bestimmt werden; das Notwendige könne vom Zufälligen festgesetzt werden. Seine Gesetze seien auch Symbole der ewigen Wahrheiten - und keine Na-

21 Vgl. Einhorn, David, *Das Prinzip des Mosaismus*, aaO I. Siehe Greenberg, Gershon, Mendelssohn in America, David Einhorn's Radical Reform Judaism, in: *YLBI* 27 (1982), 281-293.

22 Ascher, Shaul, *Leviathan, Oder über Religion in Rücksicht des Judentums*, Berlin: Frankesch 1792, 160.

23 Ascher, Shaul, *Leviathan*, aaO 239f.

tion, behauptete Ascher, schärfte sich erfolgreich ewige Wahrheiten symbolisch ein. Ferner, wenn seine Gesetze die konkrete Funktion hätten, das mosaische Grundgesetz aufzubauen, würden sie nicht ihre Funktion verlieren, sobald das Grundgesetz beendet war? Und wenn sie zu Glauben und Wissen von historischen und religiösen Wahrheiten führen sollten, wären sie nicht entbehrlich, sobald die Menschen die Wahrheiten gefunden haben?

Shaul Ascher betonte den Kern des Glaubens und das Hemmnis der Gesetzgebung. Er beschrieb die Geschichte in drei Stadien: erstens die natürliche Religion mit ihrer Idee eines übermenschlichen Wesens, das natürliche Perfektion ausdrückt (Götzendienst); zweitens die geoffenbarte Religion, wo sich das übermenschliche Wesen von jenseits der Geschichte einmischt (Judentum, Christentum, Islam); und drittens die rationale Religion (zurückzuführen auf das Phänomen Napoleon), wo das übermenschliche Wesen die metaphysische Quelle für die menschliche Ethik darstellt. Das Judentum sollte im höchsten Stadium beteiligt sein. Dies erfordere das Entfernen der "konstitutiven", gesetzlichen (*halachischen*) Schicht. Diese hat mit der Zeit das Wesen der Glaubenskerne hinzugewählt und das "Organon" des Glaubens, welcher für das Judentum von Abraham durch die Propheten ursprünglich war, verkündet: der Glaube an den einen, liebenden Gott, der sich mit dem Heilsversprechen den Patriarchen offenbart hat, der die Propheten ausgewählt hat und am Sinai Gesetze gab, der das Gute belohnte und das Böse bestrafte, der die Welt regierte und Israel geführt hat; der Glaube an die messianische Erlösung und Auferstehung und an das Einhalten der Beschneidung, des Schabbats, der Feste und der Busse. Das Resultat würde eine Harmonie zwischen dem Glauben Israels und der rationalen Religion sein, d.h. ihrer im Ursprung göttlichen Ethik und der universellen, natürlichen Ethik.²⁴

Hermann Cohen (1842-1919) bewunderte, wie Mendelssohn das historische Judentum zu einer Zeit verteidigte, als es bedroht war, sich mit dem deutschen Christentum zu vermischen. Er ging nicht näher auf eine jüdisch-christliche Union ein, ein Thema, das das Judentum in eine Konfrontation mit dem christlichen Messiasglauben zwingen würde. Er vermied den Messianismus des Judentums, dessen universelle Konsequenz die christlichen Denker der Aufklärung geärgert hätte. In der Tat entfernte er die Geschichte aus dem Diskurs. ("So lässt sich auch sein Selbstbekenntnis wohl verstehen, dass der Sinn für Geschichte ihm abgehe."²⁵) Zudem nahm er Anstoss an Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), indem er den stetigen historische Fortschritt prinzipiell

24 Vgl. Ascher, Shaul, *Leviathan*, aaO 156-160; Ascher, Shaul, *Napoleon, Oder über den Fortschritt der Regierung*, Berlin: Lange 1808, 156-160. Siehe Schweid, Eliezer, Arba'a Degamim schel Historiosofija hajehudit schel haMea hatescha' esre [Vier Modelle der jüdischen Historiosophie des 19. Jhdts.], in: *Divre haQongres ha'olami haschischi leMada'e haJahadut [Beiträge des 3. Weltkongresses für die Wissenschaft des Judentums]* (13.-19. August 1975), Jerusalem: World Union of Jewish Studies 1937, III, 479-487 und Pinkuss, Fritz, *Shaul Ascher, Ein unbekannter Theoretiker der Judentums und der Juden Emanzipation*, Rabbinische Dissertation, Berlin: Hochschule für die Wissenschaft des Judentums 1930.

25 Cohen, Hermann, *Deutschtum und Judentum* [1915], in: *Jüdische Schriften*, Berlin: C. A. Schwetschke 1924, II, 267.

verneinte und indem er sich im besonderen der Idee widersetzte, dass das Christentum einen Fortschritt gegenüber dem Judentum darstelle. Mendelssohn konzentrierte sich zu Recht auf die rationalen Wahrheiten der Ethik. Cohen schätzte auch sein Bestreben, das Judentum mit dem Geist des Deutschtums zu ergänzen und die deutsche Kultur mit dem Judentum zu erhellen. Seine Bibelübersetzung zum Beispiel machte Juden mit dem deutschen Gemüt, Gefühl und mit der Sprache, die sie vom Ghetto befreite, bekannt, während die Übersetzung die deutsche spirituelle Welt in das Judentum brachte.

Cohen hingegen opponierte, dass Mendelssohn die Gesetzgebung zur *raison d'être* des Judentums machte, so dass die göttliche Offenbarung und die *Lehre* des Glaubens für das Judentum als Unterscheidungsmerkmale unnötig wurden. Er trennte die Gesetzgebung vom Inhalt religiösen Wissens und von der religiösen Liebe, die darin wurzelt, obwohl diese die eigentliche Quelle für die Wahrheit der Gesetzgebung waren. Ferner wollte Mendelssohn das kulturelle und politische Leben des Judentums in Deutschland und als Folge davon überall (eine Art Messianismus) verändern, während er das gesetzlich relevante Judentum isolierte.²⁶

Ascher und Cohen protestierten beide dagegen, wie Mendelssohn mit dem religiösen Glauben gegenüber der Gesetzgebung umging. Ascher glaubte, dass Mendelssohn in seinem Sprung in die Apologetik die Gesetzgebung implizit zu einem verfügbaren Instrument machte, dem er - anstatt darüber zu verfügen - erlaubte, die religiösen Wahrheiten zu gefährden. Cohen glaubte, dass die Trennung zwischen dem religiösen Wissen und der Gesetzgebung das Gesetz seiner eigentlichen Quelle beraubte. Sie waren sich beide einig, dass Mendelssohn die religiöse Wahrheit gefährdete, entweder indem er der Gesetzgebung eine zu grosse Rolle gab oder indem er der Gesetzgebung ihren Einfluss entzog. Ascher versäumte zu erwähnen, dass Mendelssohns dreiteiliges System es ihm ermöglichte, das Aufgeben des ganzen konstitutiven *Korpus* zu diskutieren. Es bleibt eine offene Frage, ob ohne dieselbe Trennung die Zentralität der ontischen Ethik für Cohens System möglich gewesen wäre.

I d. Unterwanderte Offenbarung

Salomon Ludwig Steinheim lobte, wie Formstecher, Mendelssohns charismatische Rolle in seiner Zeit. Wie ein neuer Vulkan, der die Ebenen an seinem Fusse veredle, so befreie er die jüdische Gemeinde von der tyrannischen Orthodoxie:

“Moses Mendelssohn war der Mann, den die Vorsehung zum Erlöser der jüdischen Gemeinde vom Sklavenjoch einer unerträglichen Autorität aus-
ersehen hatte”²⁷. “Es ist bekannt genug, aus welcher tiefen Versunkenheit in

26 Vgl. Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt a.M.: J. Kauffmann 1929, 415-417.

27 Steinheim, Salomon Ludwig, *Moses Mendelssohn und seine Schule in ihrer Beziehung zur Aufgabe des neuen Jahrhunderts der alten Zeitrechnung*, Hamburg: Hoffmann und Campe 1840, 8f.

einen toten Buchstabendienst und in unnütze Spitzfindigkeiten, in geistige Glaubensknechtschaft und darauf berechnete Hyperkrisis der Genius Mendelssohns uns errettet hat.”²⁸

Dafür, so sagte er, sei Mendelssohn Lessing zu Dank verpflichtet:

“Dieser [Lessing] hatte mit dem penetranten Schlaglichte seiner gewaltigen Kritik alles verbrauchte Rüstzeug und alle abgenützten Räderwerke einer überjährigen Glaubensmaschinerie zum Entsetzen einer steifen Orthodoxie beleuchtet, und dem Verständigen in aller ihrer Schwäche und Bettelhaftigkeit blossgestellt.”²⁹

Mendelssohns Vermächtnis habe aber ein destruktives Element. Mendelssohn betrachtete nicht die Ganzheit der Schrift als geoffenbart; er behauptete sogar, “dass die Bücher des alten Testaments nicht geschrieben wurden, eine Religion zu offenbaren” (*Wolfenbüttler Fragmente*³⁰). “Mendelssohn hielt den rationellen Monotheismus mit dem der heiligen Urkunde für identisch; und wie er in der zweiten Abteilung seines *Jerusalem* die zuversichtliche Behauptung aufstellte, Gebote, die sich von selbst verstehen und aus der Beschaffenheit menschlicher Gemütsart abgeleitet werden könnten, brauchen nicht geoffenbart zu werden.”³¹ Ferner sei Gottes Existenz *more mathematico* beweisbar. Das Wissen um Gottes Existenz sei der Vernunft zuzuschreiben, was die Offenbarung in dieser Hinsicht überflüssig mache (*Morgenstunden*), d.h. dass er sie “also für eine Unwahrheit gehalten habe.”³² Bei einem Angriff auf Samuel Hirsch schrieb Steinheim, wie Mendelssohn die göttliche Offenbarung verneinte, weil die Gottes-Idee dem Menschen schon angeboren sei, “und nur durch einen gewissen dialektischen Prozess entwickelt, zu sich selbst gekommen ist.”³³ Allgemein formuliert, jedesmal wenn Gott will, dass der Mensch eine Wahrheit erkennt, liefert Er die Weisheit, diese zu erreichen. Wenn es eine notwendige Wahrheit ist, so liefert Gott das erforderliche Mass an Vernunft, wenn es ein natürliches Gesetz ist, den Beobachtungssinn. Wenn eine historische Wahrheit für zukünftige Generationen bewahrt werden sollte, wurde seine historische Gewissheit versichert und

28 Steinheim, Salomon Ludwig, Synagoge und Tempel, Ein modernes Schisma, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 6 (24. September 1842) 39, 582.

29 Steinheim, Salomon Ludwig, *Moses Mendelssohn*, aaO 9.

30 Steinheim schrieb fälschlicherweise [Hermann Samuel Reimarus], *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, Berlin: Arnold Wever 1788, Fragment Nummer 4 Mendelssohn zu. Siehe Altmann, Alexander, *Moses Mendelssohn*, aaO 565. Steinheim, Salomon Ludwig, *Moses Mendelssohn*, aaO 135. Vgl. Mendelssohn, Moses, *Jerusalem, Oder über religiöse Macht und Judentum*, in: *Moses Mendelssohns Sämtliche Werke*, Wien: Michael Schmidts selige Witwe, 1838, 258.

31 Steinheim, Salomon Ludwig, *Moses Mendelssohn*, aaO 10.

32 Ebd. Vgl. Mendelssohn, Moses, *Morgenstunden, Oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, in: *Moses Mendelssohns Sämtliche Werke*, aaO 105-217.

33 Steinheim, Salomon Ludwig, Religionsphilosophie: *Die Religionsphilosophie der Juden ... von Samuel Hirsch, Rabbiner*, in: *Literaturblatt des Orients, Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur* 5 (4. Juni 1844) 23, 365.

jeglichen Zweifel über den Erzähler aus dem Weg geräumt (*Jerusalem*). Die Tatsache, dass Mendelssohn die Macht der Offenbarung beseitigte, bedrohte das ganze Judentum, so Steinheim: "Ohne diese 'Axt an die Wurzel' wäre höchst wahrscheinlich noch lange nicht das dicke Gestrüppe um sie her, nicht das parasidische Schlingkraut um den edlen Stamm zu vertilgen gewesen."³⁴

Mendelssohn hielt die Lebensfähigkeit der gesetzlichen Tradition aufrecht - ob aus Angst vor seiner persönlichen inneren moralischen Degeneration oder aus Ehrfurcht vor dem Heiligtum der göttlichen Geschichte. Obwohl Gott sein Wesen oder seinen Willen in der Schrift nicht offenbarte, offenbart er sich darin in Form von spezifischen Gesetzen und Riten. Dies vermindert die Stellung dessen, was alleine bedeutsam war. Ferner liess Mendelssohn eine unendliche Kluft zwischen dem bewiesenen Gott von "*Die Morgenstunden*" und dem Gott, der die Gesetze offenbarte. Steinheim fragte sich, ob sich Mendelssohn, "der Stifter der rationalistischen Sekte", bewusst war über den Widerspruch zwischen dem philosophierenden und dem geoffenbarten Lehren. Versuchte er sie zu versöhnen oder in eine "genetische Verbindung" zu bringen? Liess er die Frage einfach offen für seine Schüler? Steinheim war geneigt zu glauben, dass er die Kluft erkannt hatte, sich aber zu ihr nicht verhalten konnte. Nachdem er einmal dem rationalen Dogma Vorrang gewährt hatte, wollte Mendelssohn nicht darüber nachdenken, was ihn daran hinderte, "dem ausgestossenen Gotte seine Gesetze nachzusenden"³⁵. Steinheim seinerseits jedoch fühlte sich sicher: Die alten "Alpen" Israels, die sich in den Himmel erhoben, die von Moses gelehrt Offenbarung, bleiben hinter dem Mendelssohnschen Vulkan stehen.³⁶

Steinheim fügte hinzu, dass die Destruktivität der rationalistischen Schule Mendelssohns von Leuten wie dem Schellingianer Formstecher und dem Hegelianer Hirsch fortgeführt wurde: "Denn im Grunde destruieren alle, die da gewesen sind, und sein werden, als Prätendenten eines Wissens vor aller eigentlichen Offenbarung, diese selbst in ihrem tiefinnern Grunde ... teils leugnen teils auf den Kopf stellen."³⁷ Beide waren beschränkt auf dialektisches Denken, auf *a priori* Vernunft, auf Wissen, das gemäss absoluter, logischer Notwendigkeit funktioniert; für sie hing Gottes Selbstverwirklichung vom menschlichen Denken ab. Aber wie steht es mit der Wirklichkeit der Dinge an sich? Oder, wie Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) fragte, wie steht es mit der Erfahrung?³⁸

34 Steinheim, Salomon Ludwig, *Moses Mendelssohn*, aaO 91.

35 Steinheim, Salomon Ludwig, Weder zur Rechten noch zur Linken, in: *Israelitische Volkslehrer* 7 (1857), 155f.

36 Vgl. Meyer, Michael A., Reform Jewish Thinkers and Their German Intellectual Context, in: Reinhartz/Shatzberg (Hg), *The Jewish Response to German Culture*, Hanover/New Hampshire: University Press of New England 1985, 64-84 und Meyer, Salomon Ludwig Steinheim and the Reform Movement, in: Schoeps, Julius H. et al (Hg), *Philo des 19. Jahrhunderts*, aaO 143-158.

37 Steinheim, Salomon Ludwig, Religionsphilosophie: *Die Religionsphilosophie der Juden*, aaO 365.

38 "Die dialektische Bewegung ist nichts anderes als die sich selbst begreifende Ver-

Steinheim entwarf eine Dichotomie des heidnischen Verstands einerseits, der sich aus der menschlichen Vernunft entwickelt hatte und die Welt in Form von kausalen Notwendigkeiten verstand, und des jüdischen Verstandes andererseits, dem Gott als ein transzendentes Wesen und als der Schöpfer der kausalen Folgerung geoffenbart worden war. Er setzte den Ursprung in der Offenbarung und trennte das Judentum von der Vernunft und seinen anthropozentrischen Verzweigungen. Die einzige positive Funktion der Vernunft sei, sich selbst zu durchdringen. Sie sollte die Grenzen in bezug auf das Verstehen der empirischen Wirklichkeit, der Zukunft und Gott abstecken. Das Judentum liess sich in der Tat mit Begriffen, die der Vernunft entgegengesetzt waren, identifizieren: Die Offenbarung am Sinai war dramatisch, sie schloss das potentielle Wissen des Menschen aus und *vice versa*. Besonders die am Sinai offenbarten *Schibboleth*: (1) Gott ist eine einfache Einheit - weder die Einheit der Vielfalt noch die von der Vernunft formulierte Vielfalt der Einheit. (2) Der Mensch ist frei, auf das göttliche Gebot einzugehen - nicht zwischen der rationalen Entscheidung zum Gehorsam oder der Verpflichtung zum Selbst. (3) Die Welt ist geschaffen - weder selbst erzeugt noch unendlich alt, wie die Vernunft folgerte. Das Sinai-Geschehen ist in die Geschichte hineingebrochen und blieb unberührt von ihr, während die Geschichte sich daran anpasste.³⁹

Steinheims Kritik an Mendelssohns Rationalismus und an seinem gespaltenen Standpunkt zur Philosophie gegenüber dem geoffenbarten Gesetz war kategorisch. Unterdessen lebte er selbst ein Leben im Stile Mendelssohns irgendwo zwischen der jüdischen Gemeinde mit ihren Bräuchen und der nicht-jüdischen europäischen Kultur: sein eigenes Verhältnis zur Offenbarung war abgeleitet von Kants kritisch-rationaler Philosophie. Anstatt einen Weg direkt zwischen der deutschen Philosophie und dem traditionellen Judentum zu finden, kehrte Steinheim zu einem angeblich authentischeren Judentum zurück: einem Judentum der Offenbarung (im emanzipatorischen Kontext eher der Lehren als der Gesetze), indem er Mendelssohn als Folie brauchte. Er konnte eine Religion der Offenbarung vorschlagen, weil Mendelssohn da war, gegen den man sich richten konnte und der die Aufmerksamkeit von der Frage des traditionellen, strikt gesetzlichen Judentums ablenkte.

nunft. Der ganze Kreislauf, den sie beschreibt, bezeichnet daher Erkenntnisse *a priori*. Es wird dabei vergessen, ob denn und wie weit diese Begriffe auf vorangegangener Erfahrung ruhen." Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Leipzig: S. Herzel 1870, I, 90. Es ist bemerkenswert, dass Samuel Hirsch und Hermann Cohen beide Studenten von Trendelenburg waren. Hirsch hatte Steinheim kritisiert, weil er Schleiermacher gefolgt war, der sich auf Gott mit "Abhängigkeitsbewusstsein" und "Abhängigkeitsgefühl" bezog und der die Religion mit "Unverstand" identifizierte. Hirsch, Samuel, *Die Religionsphilosophie der Juden*, aaO 6, 8, 554f.

39 Vgl. Steinheim, Salomon Ludwig, *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge*, 4 Bände, Frankfurt a.M.: Schmerber 1835/Leipzig: Schnauss 1856/Leipzig: Leiner 1863/Altona: Gebrüder Bonn 1865. Steinheim, Salomon Ludwig, Was knüpft den Juden an sein Volk und seinen Glauben? in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 3 (1839) 8/10/13/17, 30-58 *passim*.

I e. Beobachtungen

Formstecher lobte Mendelssohn dafür, dass er durch wissenschaftliches Studium und durch Rationalität Licht ins Judentum brachte. Er lobte auch, dass Mendelssohn einen Beitrag zum Leben des Geistes verglichen mit der Natur leistete, indem er innerhalb genauer Grenzen, ohne unbegrenzt das menschliche Ego zu verteidigen, Gottes Existenz erforschte. Lazarus pries ihn für die Schaffung des paradigmatischen *deutschen Juden*, für das Fördern des deutschen *Volksgeistes* und für die Trennung zwischen religiösen Institutionen und Ethik.

Obwohl seine Nachfolger Mendelssohns historische Rolle anerkannten, kritisierten sie das Wesen seines Werkes. Einige folgerten, sein Beitrag sei zeitgebunden. Hirsch schrieb, dass Mendelssohns Konzentration auf die christliche, humanistische Erziehung, was zu seiner Zeit angemessen war, dem entgegengesetzt war, was in den Vierzigerjahren des 19. Jahrhunderts notwendig war. Rosenzweig schätzte, dass Mendelssohn die implizite Beziehung des *Deutschen-Juden* geschaffen hatte; er war aber gegen Mendelssohns gespaltene Persönlichkeit, gespalten zwischen der deutschen *Kultur* und dem jüdischen Gesetz, was eine deutsch-jüdische Mischung schuf, die für seine Nachfolger gefährlich und eine messianische Unterlassung der Gegenwart war. Andere glaubten, er hätte die Vernunft nur eingeführt, um sie zu verstümmeln. Maimon schätzte Mendelssohns heroisches Verhalten Jacobi und Lavater gegenüber. Seines Erachtens irrte er sich, dass er Realität nur ausgedachten Attributen Gottes zuschrieb, dass er die Ethik in Bereichen ausserhalb der Grenzen der bekannten Wahrheit fand und dass er geoffenbarte, nicht-rationale Gesetzgebung akzeptierte. Einhorn kritisierte Mendelssohn wegen seines Begriffs eines Gottes der Vernunft, dessen Offenbarung nicht existiert, und wegen seines Beibehaltens von nicht-rationalen Bräuchen. Andere griffen die Rolle an, die er der Gesetzgebung zuwies. Ascher wertete Mendelssohns ganzen Ansatz ab: er sei defensiv und mangle innerer Redlichkeit. Wenn Mendelssohn Gesetze als Instrumente für das Fortsetzen und Erinnern von Wahrheiten betrachtete, warum versuchte er nicht, Wahrheiten zu setzen - auch jenseits des Gesetzes? Er zog ewige Wahrheiten ins Willkürliche. Welchen Zweck hatten die Gesetze, nachdem sie einmal dazu gedient hatten, das mosaische Grundgesetz zu bauen und zu historischen und religiösen Wahrheiten zu führen, wenn das Grundgesetz nicht mehr bestand und wenn die Wahrheiten erreicht worden sind? Cohen bewunderte Mendelssohns Verteidigung des historischen Judentums angesichts der Assimilation. Indem er den Messianismus und die progressive Geschichte vermied und sich auf die rationalen Wahrheiten der Ethik konzentrierte, beugte er einer Entweder-oder-Konfrontation mit deutschen christlichen Denkern vor. Er schätzte auch seine sich gegenseitig bereichernde Verbindung der deutschen Kultur mit dem Judentum. Aber Cohen war dagegen, die Gesetzgebung als die *raison d'être* des Judentums darzustellen unter Ausschluss der Glaubenslehren, was die Gesetzgebung von seiner eigentlichen Quelle des religiösen Wissens trennte. Steinheim stimmte der charismatischen Rolle Mendelssohns zu, als er das Judentum vom Druck der Orthodoxie befreite. Aber er griff ihn an, weil er auf die ganze Offenbarung am Sinai und auf die Offenbarung des Wesen Gottes im besonderen verzichtete - zudem, weil er einen tiefen Widerspruch zwischen seinem bewiesenen Gott und der geoffenbarten Gesetzgebung gelassen hatte.

Im Gegensatz zu Formstecher, der Mendelssohn als Aspekt in der Verteidigung des kosmischen Geistes betrachtete, und Lazarus, der ihn für die Befreiung der Ethik pries, kritisierte man Mendelssohn von allen Seiten: er sei vorübergehend für die Geschichte relevant, im Grunde passe er nicht in ihren Lauf; sein Vernunftbegriff sei verstümmelt; seine Gesetzgebung blockiere entweder die religiöse Wahrheit oder sie bleibe losgelöst von ihr; er entferne die wesentliche Offenbarung und seine geoffenbarte Gesetzgebung stehe in kategorischem Widerspruch zu seinem Gebrauch von Vernunft. Währenddessen profitierten seine Kritiker alle von Mendelssohns Werk des deutsch-jüdischen *rapprochement*, davon, dass er die Vernunft in den Vordergrund brachte, und von seiner Beschreibung des Bereiches der Gesetzgebung - wie sie implizit (Ascher) oder explizit zugaben. Aber: wie hätte Hirsch sich über den jüdischen Minderheitenstatus in der deutschen, christlichen Umgebung sorgen können, hätte Mendelssohn nicht den Dialog eröffnet? Hätte Maimon die Fehler des Rationalismus' bei Mendelssohn diskutieren können, wenn Mendelssohn den rationalen Diskurs nicht geschaffen hätte? War nicht Mendelssohns Trennung zwischen Gesetzgebung und Vernunft die Bedingung für die Möglichkeit der radikalen Vernunft bei Einhorn? Welche andere Wahrheit hätte Ascher befreit als diejenige, die Mendelssohn beschrieben hatte? Und hätte Mendelssohn nicht das traditionelle Judentum niedergerissen, wie hätte Steinheim seine radikale Offenbarung propagieren können? Es gab auch auffallende Widersprüche in den Kritiken: Wie konnte Rosenzweig erwarten, dass Mendelssohn das *Deutschjudentum* förderte ohne eine messianische, nicht-empirische Empfindung? Wenn Mendelssohn nicht das religiöse Wissen von der Gesetzgebung unterschieden hätte, wie hätte Cohen über ihre richtige Beziehung disputieren können?

Die Antwort auf Mendelssohn weist auf den wesentlichen symbiotischen Charakter der deutsch-jüdischen Philosophie. Die verschiedenen Denker entwickelten ihre Positionen, indem sie gleichzeitig verwarfen und akzeptierten. So wie Mendelssohn seine Philosophie schuf, indem er versuchte, die universalen Rationalisten auf der linken Seite und die partikularen Rationalisten auf der rechten Seite zufrieden zu stellen, so schufen seine Nachfolger ihre Systeme, indem sie Mendelssohn einerseits positiv gebrauchten, ihn andererseits verwarfen. Polemik und Apologetik kamen symbiotisch zusammen. Welche neuartigen Systeme auch immer Mendelssohns Nachfolger entwarfen, in dem Masse, wie sie sich aus ihm heraus entwickelten - und er war in jedem Fall unentbehrlich -, widerspiegeln sie seine ursprüngliche Symbiose. Nur war sie jetzt eine Stufe entfernt von der grundlegenden Konfrontation und dem Bezug der traditionellen jüdischen Gemeinde zur deutschen Kultur.

II. Das Christentum

II a. Mendelssohn

Cohen bemerkte, wie Mendelssohn die kontroversen Fragen des Messianismus und eines historischen Fortschritts vermied. Gegenüber Lessings Ansatz eines stetigen religiösen Fortschritts in der Geschichte, sagte er: "Aber dass auch das Ganze, die Menschheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts

rücken, und sich vervollkommen soll, dieses scheint mir der Zweck der Vorsehung nicht gewesen zu sein" (*Jerusalem*⁴⁰). Mendelssohn dachte auch, dass jegliche Kritik des Christentums bereits formuliert und beantwortet worden sei; es gebe keine neuen historischen Daten oder Dokumente zu diskutieren. Er habe nichts Neues ans Licht zu bringen, "das nicht schon unzählige Male von Juden und Naturalisten gesagt und wiederholt, und von der Gegenpartei beantwortet und wiederholt worden sei"⁴¹. Ferner wollte er keine Religion kritisieren, "von der so viele meiner Nebenmenschen Zufriedenheit in diesem Leben und unbegrenztes Glück nach demselben erwarten"⁴². Mendelssohns verborgene Ausnahmen hatten mit historischer Priorität, Offenbarungsinhalt und Theismus zu tun. Das Judentum war die Grundlage für das Christentum. Es stand ohne das Christentum - während das Christentum ohne Judentum zusammenbrechen würde.

"Wenn es wahr ist, dass die Ecksteine meines Hauses austreten, und das Gebäude einzustürzen drohet, ist es wohlgetan, wenn ich meine Habseligkeit aus dem untersten Stockwerke in das oberste rette? Bin ich da sicherer? Nun ist das Christentum, wie Sie wissen, auf dem Judentume gebauet, und muss notwendig, wenn dieses fällt, mit ihm über einen Hauffen stürzen."⁴³

Er bemerkte, dass - während die Offenbarung des Judentums auf die Gesetzgebung beschränkt war - die Offenbarung des Christentums religiöse Wahrheiten, Lehren und rationale Prinzipien enthielt:

"Ich glaube, das Judentum wisse von keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem dieses von den Christen genommen wird. Die Israeliten haben göttliche *Gesetzgebung*. Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen; dergleichen Sätze und Vorschriften sind ihnen durch Mosen auf eine wunderbare und übernatürliche Weise geoffenbaret worden; aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeine Vernunftsätze."⁴⁴

Er unterschied das Judentum auch hinsichtlich des authentischen Theismus. Als er im September 1783 an Naftali Herz Homberg darüber schrieb, wie rituelle Gesetze, die in bezug auf "Schriftart oder Zeichensprache" nicht mehr im Gebrauch waren, trotzdem noch als zusammenhaltende Gemeindebände notwendig waren, fügte er hinzu:

"Diese Vereinigung selbst wird in dem Plane der Vorsehung nach meiner Meinung so lange erhalten werden müssen, so lange noch Polytheismus, Anthropomorphismus und religiöse Usurpation den Erdball beherrschen. So lange diese Plagegeister der Vernunft vereinigt sind, müssen auch die

40 Mendelssohn, Moses, *Jerusalem*, Berlin: Mauer 1783, II, 45.

41 AaO 29.

42 AaO 30.

43 AaO 25.

44 AaO 31.

echten Theisten eine Art von Verbindung unter sich stattfinden lassen, wenn jene nicht alles unter den Fuss bringen sollen.”⁴⁵

Nachdem er die kontroversen Bereiche vermieden hatte, beschränkte sich Mendelssohn auf neutrale Vergleiche und vage Andeutungen. Auf seiner Suche nach dem *deutschen Judentum* hatte er keine verächtlichen Bemerkungen zu machen. Seine Nachfolger aber waren nicht ausweichend. Im Gegenteil, sie spürten auf aggressive Weise Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf.

II b. Wurzeln der Ethik: Shaul Ascher und Moritz Lazarus

Mendelssohns Thema der jüdischen Wurzeln des Christentums wurde von Shaul Ascher und Moritz Lazarus weiterverfolgt. In *Leviathan* (1792) klassifizierte Ascher das Judentum und das Christentum als Offenbarungsreligionen, die ein Verhältnis zwischen dem Menschen und einem höheren, vollkommenen *Wesen* beinhalten und sich bei Naturereignissen auf dieses Wesen konzentrieren. Im Judentum offenbarte sich das göttliche Wesen zuerst den Patriarchen und schliesslich ganz Israel. Die Wahrheit der Realität Gottes, Monotheismus und Ethik hatten sich in Israel längst etabliert bis Christus erschien und sich darin unterscheidete, dass er diesen Inhalt allen Völkern lehrte. Der Geist des Christentums war aus dem Judentum abgeleitet, schrieb Ascher in *Eisenmenger der Zweite* (1794):

“In welcher politischen Verfassung waren die Juden zur Zeit der Geburt Jesus’ von Nazareth? Welche Kultur hatte die Nation in sich selbst und vom Auslande erlangt? Und welchen Einfluss hatte dies alles auf ihre Religion und ihre Sitten? - Wer sich diese Fragen mit kritischem Geiste beantwortet, der wird nicht plötzlich das Christentum entstehen sehen. Im Gegenteil, er wird müssen den ganzen Geist der Christentums in dem damaligen Judentum auffinden.”⁴⁶

Er schrieb in *Leviathan*, dass das Judentum dem Christentum überlegen sei, weil es die Basis für die moralischen Wahrheiten des Christentums darstellt. “Christi Grundsätze, wird man sagen, sind für alle Menschen. Ist aber nicht ein Hauptpunkt, der die Quelle aller dieser angibt, vorzüglicher? Und gibt nicht diesen Hauptpunkt das Judentum im eigentlichen Verstande an?”⁴⁷ In dieser Hinsicht irrt sich Kant mit seiner Behauptung, das Judentum sei eigentlich ein politisches Konstrukt, die moralischen Interessen seien hingegen Anhängsel: “Das Judentum ist keine Religion, sondern besteht in der Vereinigung eines besondern Stammes zu einem gemeinen Wesen unter politischen Gesetzen.”⁴⁸ Oder:

45 Mendelssohn, Moses, Brief vom 22. September 1783 an Naftali Herz Homberg, in: *Moses Mendelssohns Gesammelte Schriften*, aaO 1844, V, 668-670.

46 Ascher, Shaul, *Eisenmenger der Zweite, Nebst einem vorangesetzten Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte in Jena* [1794], in: Ascher, Shaul, *4 Flugschriften*, Berlin: Aufbau 1991, 63f.

47 Ascher, Shaul, *Leviathan, Oder über Religion in Rücksicht des Judentums*, Berlin: Frankeschen Buchhandlung 1792, 108.

48 Ascher, Shaul, *Eisenmenger*, aaO 57f.

“Der jüdische Glaube ist, seiner ursprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff bloss statuarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon, oder auch in der Folge ihm *angehängt* worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judentum, als einem solchen, gehörig.”⁴⁹

Kant habe nicht nur historisch Unrecht; sein eigenes Christentum hänge von der eigentlichen Quelle ab, die er verneinte.⁵⁰

Im Jahre 1793 attackierte Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) die Juden als Verkommene und dem Rest der Menschheit verhasst. Er machte ihre zivilen Rechte davon abhängig, dass sie ihre Köpfe durch solche ersetzen, die frei von jüdischen Ideen sein sollten. Ascher schrieb darauf, dass “Das Judentum keineswegs auf den *Hass des ganzen Menschengeschlechts* gegründet ist, sondern vielmehr den Keim zu einer allgemeinen Kirche enthalten dürfte”⁵¹. Er griff später den mittelalterlichen Nationalismus von Fichtes christlich-jüdischer *Gesellschaft* (1811) und seine Position einer Verschmelzung von Deutschtum und Christentum in eine anti-jüdische Macht (*Die Germanomanie*) an⁵². Die moralischen Prinzipien, die in der Aufklärung verkündet worden waren, mussten sich durchsetzen, und die religiösen Denker brauchten die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit nur auf eine reine Religion der Ethik richten (*Eisenmenger der Zweite*)⁵³. Jene moralischen Prinzipien stammten letztlich aus jüdischer Quelle. Nachdem *Die Germanomanie* verbrannt worden war, tadelte Ascher in *Die Wartburgsfeier* die mystischen und mythischen deutschen “Vorrang-Ideologen”, die Nicht-Juden das Deutschtum absprachen und die aufklärerischen Prinzipien der Gleichheit aller Menschen, vor Gott recht zu handeln, untergruben:

“So verbrannten sie z.B. die Schrift *Die Germanomanie*, etwa weil ich darin behauptet habe, dass jeder Mensch so organisiert wie der Deutsche ist; dass das Christentum keine deutsche Religion sei, dass Deutschland nicht vorzugsweise den Urdeutschen zum Wohnsitz angewiesen ist, und der Schöpfer einem jeden, der da tut was Recht vor Gott und Menschen ein Fortkommen darin nicht versagt hat?”⁵⁴

49 Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Leipzig: Philipp Reclam 1879, 3,2.134.

50 Vgl. Ascher, Shaul, *Eisenmenger*, aaO 57-67.

51 AaO 61.

52 Vgl. Ascher, Shaul, in: Zschokke, Heinrich [1771-1843] (Hg), *Miszellen für die neueste Weltkunde* (1. Mai 1811), zitiert nach Grab, Walter, Shaul Ascher, Ein jüdisch-deutscher Spätaufklärer zwischen Revolution und Restauration, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden* (1977), 131-179. Vgl. Ascher, Shaul, *Die Germanomanie: Skizze zu einem Zeitgemälde*, Berlin: Achenwall 1815, 14. Fichte, Johann Gottlieb, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, Erster Teil, Zur Beurteilung ihrer Rechtmässigkeit* (1793) [Schaltky, Richard (Hg)], Hamburg: Meiner 1973, 114f.

53 Vgl. Ascher, Shaul, *Eisenmenger*, aaO 68.

54 Ascher, Shaul, *Die Wartburgs-Feier, Mit Hinsicht auf Deutschlands religiöse und politische Stimmung*, Leipzig: Achenwall 1818, 34.

Aschers ideale Gesellschaft der Welt - das Resultat eines revolutionären Geistes über die Trägheit - würde durch die Ethik angetrieben. Sie würde eine Offenbarungsreligion verkünden: "Es ist die Absicht der Natur, dass mit dem Fortschritt der Geistesbildung die Offenbarungsidee in eine Weltreligion versenkt werden wird, welche durch die ganze Menschheit allmählich konstituiert werden soll"⁵⁵. Das Christentum, das Mord geschürt hatte, habe kein Anrecht, Weltreligion zu sein (*Die Falke*). Dies überliess die Zukunft der Menschheit für Ascher einer Religion der Ethik, deren exklusive historische Quelle das Judentum war.⁵⁶

Also, während Mendelssohn die neutrale Beobachtung machte, dass das Christentum ohne das Judentum zusammenbrechen würde, so benützte Ascher die Tatsache, dass das Christentum auf der Ethik des Judentums begründet war, um die Überlegenheit des Judentums zu zeigen. Die Quelle sei besser als das Instrument der Überbringung (Jesus). Ferner entgegnete Ascher beiden, Kant und Fichte, mit der Tatsache der ursprünglichen Ethik des Judentum und zweifelte den deutschen Chauvinismus an im Namen der Aufklärungsethik, die sich auf das Judentum zurückführen liess. In der Tat deutet im Verlauf der Geschichte diese moralische Identität auf den Triumph des Judentums über das Christentum. Für Ascher war das Christentum mit seiner germanischen Verirrung eine Stufe in der Geschichte, eingebettet vom Anfang bis zum Ende in die moralische Religion des Judentums.

Bezugnehmend auf Ernest Renans (1823-1892) Diskussion der jüdischen Wurzeln des Christentums in *Das Leben Jesu*, warnte Lazarus diejenigen, die das Ideal der menschlichen Ethik im Neuen Testament fanden, um es der Quelle zuzuschreiben. ("Anti-Semitentum ist Anti-Christentum. Denn Christus der Stifter Selbst und alle seine Apostel sind Semiten"⁵⁷.) Die jüdische Mutter liebe das christliche Kind, betonte er:

"Wir, die wir fort und fort Beweise häufen, dass unsere Sittenlehre dieselbe ist, wie die des Christentums, wir sollten die Grundlehren des Christentums verachten? Verachtet wohl eine Mutter ihr eigenes Kind? Und ist nicht die Sittenlehre des Christentums, wie verschieden das Dogma sey, Geist von unserem Geiste?"⁵⁸

55 Ascher, Shaul, *Ansicht von dem künftigen Schicksal des Christentums*, Leipzig 1819, 38, zitiert nach Grab, Walter, aaO.

56 Vgl. Ascher, Shaul, in: *Die Falke, Eine Viertelsjahresschrift, Der Politik und Literatur gewidmet*, 2 (1818), 58f, 152, zitiert nach Pinkuss, Fritz, *Shaul Ascher*, aaO 36 und Ascher, Shaul, *Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen*, 1802, zitiert nach Grab, Walter, aaO.

57 Lazarus, Moritz, Was heisst national? aaO 21. "Über das Almosen, Frömmigkeit, gute Werke, Sanftmut, Friedfertigkeit, vollständige Uneigennützigkeit des Herzens hatte (Christus) zu der Lehre der Synagoge wenig hinzuzufügen ..." Renan, Ernest, *Das Leben Jesu*, übersetzt von Ludwig Eichler, Berlin: Reinhold Schlingmann 1864, 122f.

58 AaO 34.

Wie Oskar Ferdinand Peschel (1826-1875) schrieb, was immer auch die Unterschiede zwischen dem Judentum und dem Christentum seien (Kirche, Dogma, Intoleranz), sie seien ausserhalb der wesentlichen moralischen Lehren.⁵⁹

Dies hingegen machte das Judentum nicht überlegen. Insofern das Judentum und das Christentum das gleiche moralische Gesetz teilen, seien sie identisch. Sie teilen dieselben belebenden Ideale, die in Eintracht in der Zukunft realisiert werden sollten: Verehrung des einen Gottes, in Geist und Wahrheit und bedingungslose Anerkennung des moralischen Gesetzes als das höchste Ziel:

“Dies steht höher, und dies ist dem Judentum und dem Christentum gemeinschaftlich. Dann erst kommt die Vollendung, wenn der Unterschied von Jude und Christ nicht mehr als Unterschied empfunden wird, oder als nicht grösserer Unterschied, wie er innerhalb der verschiedenen Parteien des Judentums oder innerhalb der verschiedenen Parteien des Christentums stattfindet, wenn der letzte Grundgedanke als gemeinsamer Gedanke festgehalten wird.”⁶⁰

Das heisst, während für Ascher die moralische Eigenart des Judentums bedeutete, dass Israel die Geschichte vom Anfang bis zum Ende umrahmte, neutralisierte Lazarus’ transtemporale Ethik jeglichen Vorrang für Israel.

Während Ascher Fichte angriff, beschäftigte sich Lazarus mit Heinrich von Treitschke (1834-1896). Lazarus konnte die Angriffe des späten Martin Luther, dem Symbol des christlichen Deutschlands, verstehen. Sie waren motiviert durch die Frustration über die Tatsache, dass das jüdische Dogma weiterhin die jüdischen Massen davon abhielt, Christen zu werden, obwohl das Christentum sich in die Aufklärung bewegt habe und das Alte Testament den Beweis für das Neue liefere. Was Treitschke angeht, so erklärte er, dass es kein solches Ding wie die “deutsche” Religion (d.h. das deutsche Christentum) gebe. Das Judentum, der Katholizismus und der Protestantismus seien ebenso französisch, englisch und italienisch wie deutsch. Es gebe französische, englische und italienische Juden, und das Judentum sei französisch, englisch und italienisch: “Das Judentum ist ganz in demselben Sinne deutsch, wie das Christentum deutsch ist. Jede Nationalität umfasst heute mehrere Religionen, wie jede Religion mehrere Nationalitäten.”⁶¹ Wie könnte die deutsche Identität auf einer Genealogie basieren? Es wäre zum Beispiel lächerlich, einen “Verrat an der deutschen Nation”, zu behaupten, Kant sei nicht Deutscher, weil er von schottischer Abstammung war.⁶² Deutsche Identität sei eine Frage allein der Sprache, und Deutsch war die Mutter-

59 “Werden dem Christentume seine Ketzerverfolgungen, seine Inquisitionen, seine Religionskriege, überhaupt seine Unduldsamkeit zur Last gelegt, so treffen die Vorwürfe doch nur diejenigen, welche die Lehren der Milde in ihr Gegenteil verwandelten. Um den sittlichen Inhalt des Christentums hat sich aber nie Streit erhoben, sondern nur um die Glaubenssätze, wie sie durch Concilienbeschlüsse festgesetzt wurden.” Peschel, Oskar Ferdinand, *Völkerkunde*, Leipzig: Duncker und Humblot 1897, 315. Lazarus, Moritz, *Was heisst national?* aaO 21.34.

60 Lazarus, Moritz, *Unser Standpunkt*, in: *Treu und Frei*, aaO 151.

61 Lazarus, Moritz, *Was heisst national?* aaO 25.

62 AaO 20.

sprache seiner Juden - so wie das deutsche Land ihr "Vaterland" war: "Wie wir deutsch reden und denken, wie unsere Seele durch deutsche Dichtung und Wissenschaft erfüllt und gebildet ist, also wirken wir mit Geist und Herz, nach dem Masse unserer Kraft an deutschen Werken; die Grösse, Hoheit und Macht der deutschen Nation ist die Sehnsucht unseres Gemüthes."⁶³

Während Lazarus die religiöse Identität von der nationalen Zugehörigkeit trennte, um den Platz des Judentums in Deutschland zu betonen, benützte er auch die moralische Dimension des Judentums, um diesen Platz zu bestätigen. Weil das Judentum und das Christentum zusammen moralische Prinzipien schufen, seien sie zusammen Quellen des deutschen Geistes. In dem Masse wie Juden sich vom deutschen Geist nährten, seien sie tatsächlich dem Christentum Deutschlands zu Dank verpflichtet: Das Christentum hatte sich einst aus dem Judentum genährt und jetzt nähre sich das Judentum aus dem Christentum. Der Talmud erklärte, wie der Jude nicht den Ägypter verabscheuen sollte, "denn Du bist in seinem Lande Gast gewesen" (Dn 23,8); denn man soll nicht einen Stein in den Brunnen werfen, aus welchem man trinkt (*Bava Qamma* 92b): "Und wir, die wir täglich aus dem Brunnen des deutschen Geistes schöpfen, von dessen Quellen das Christentum eine der tiefsten ist, wir sollten einen Stein hineinwerfen wollen?"⁶⁴ Für Lazarus war das Christentum der "Zwillingsbruder" des Judentums, sie teilten moralische Prinzipien - ungeachtet der Authentizität Israels und Jesu Vertrauen darauf.⁶⁵

Lazarus begann mit der ontologischen Ethik und vereinigte das Judentum und das Christentum darin. In ihrer moralischen Vereinigung fand er eine Basis für das Judentum in einem christlich genährten Deutschland. Er sprach lieber nicht von der "Überlegenheit durch Vorrang" des Judentums, und dies erlaubte ihm letztlich, eine Rolle für das Judentum im "Vaterland" zu beanspruchen.

IIc. Der Abstieg des Christentums ins Heidentum: Salomon Ludwig Steinheim und David Einhorn

Steinheim schrieb, dass – obwohl das Christentum ursprünglich offenbarungsgläubig war – es mit der Zeit die Grenze zum Heidentum überschritt. Es könne nie mehr zurückkehren und stelle es dem Judentum anheim, die einzige Offenbarungsreligion zu bleiben bis ans Ende der Zeit.

Er akzeptierte die "bekannte Unterscheidung" zwischen der reinen "Christusreligion" einerseits, wie sie im Markusevangelium (Kapitel 12) beschrieben ist, d.h. einer geoffenbarten Religion, die auf Lehren der Eintracht, Freiheit und Weltschöpfung basiert, und der "christlichen Religion" andererseits. Die systematischen Lehrwerke der "christlichen Religion" seien gefüllt mit Mythen,

63 Lazarus, Moritz, Unser Standpunkt, aaO 133f.

64 Lazarus, Moritz, *Was heisst national?* aaO 33.

65 Siehe Meyer, Michael, Great Debate on Antisemitism, Jewish Reaction to New Hostility in Germany, 1879-1881, in: *YLBI* XI (1966), 137-170 und Petuchowski, Jakob J., *On the Validity of German-Jewish Self-Definitions, 29th Leo Baeck Memorial Lecture*, New York: Leo Baeck Institute 1985.

Symbolismus und "Faselei orientalisch-pythagoreischer Mystik", sogar wenn sie sich fälschlicherweise als authentischer "Glaube-an-sich" darstellte. Sie benütze die Religion von Christi Waffen des strengen Glaubens zur Selbstzerstörung: "Und während sie mit dem trivialen Rationalismus tapfer kämpfte und ihm gefährliche Wunden schlug, merkte sie nicht, oder wollte es nicht merken, welche Waffen gegen sie in der Rüstkammer des strengen Glaubens selber geschliffen waren, und wie sie selbst schon aus Todeswunden blutete."⁶⁶ Die christliche Religion sei darauf aus, die orientalischen mystischen Theophanien im Bereich der Natur zusammen mit den Strukturen der Vernunft im Bereich der Metaphysik zu zerstören; sie erlaube der reinen Offenbarung, sich mit Mythen und der Philosophie zu vermischen. Diese christlichen "falschen Zionswächter" verfälschten das reine Konzept der Offenbarung des Judentums und verschmutzten es mit heidnisch-philosophischen Elementen. Sie missbrauchten ihr Verwalteramt des edlen Schatzes der Offenbarung: "Das mag ein gutes Philosophem, ein tiefsinniger Mythos, eine gemütliche Gefühlsreligion heissen; dagegen habe ich nichts! Nur *Offenbarung*, und *Lehre Christi* nenne man es nicht, sondern einen Abfall von ihr, ihr Gegenteil ist es."⁶⁷ Schliesslich sei das Vermitteln zwischen Offenbarung und Heidentum nie eine Möglichkeit gewesen:

"Giebt es eine Vermittelung, eine Ausgleichung, eine Versöhnung zwischen der Offenbarung und dem Heidentume, so antworten wir: Nein! Die Gegensätze lassen sich nicht unter einen Hut bringen, und es ist der Mensch gezwungen, sich für Eins von Beiden zu entscheiden, und zu bestimmen. Man kann nur Eins von Beiden sein, entweder *Heide und Philosoph*, oder *Offenbarungsgläubiger*; es giebt kein Mittelding ohne Widerspruch."⁶⁸

Die jüdische Offenbarungsreligion jedoch unterscheide sich kategorisch vom Heidentum:

"Denn ein schweres Bedenken gesellte sich zu unserer Wissbegier, das nämlich, dass uns weit mehr von einem *verbindenden Zusammenhange zwischen Heidentum und Judentum*, als von einem *trennenden Unterschiede* beider, mitgeteilt werden möchte. Da dachten wir denn auch, durch schärfere Betonung des letzteren, jener Theorie keine unwichtige Ergänzung zuzutragen, und der, nur zu nahen Gefahr, aus dem *verbindenden*, einen *vermischenden* Zusammenhang hervortreten zu sehen; einer unseligen Mischehe von *Heiligem und Profanem, göttlicher Offenbarung und menschlichem Theophilosopheme* von Anfang an jede Aussicht abzuschneiden."⁶⁹

Schlussendlich würde die jüdische Offenbarungsreligion - unabhängig vom Christentum - über das Heidentum triumphieren:

"Der schlichte Menschenverstand, der geht schwerlich, ist er anders nicht verleitet, oder sich selbst überlassen, in der Irre. Er wird das Rechte finden, oder er müsste denn ganz seine göttliche Natur verändern und verleugnen.

66 Steinheim, Salomon Ludwig, *Die Offenbarung*, aaO II, xi.

67 AaO II, xiif.

68 AaO I, 361.

69 AaO IV, 84.

Deshalb habe ich die feste Überzeugung, dass über Kurz oder Lang die Offenbarung, in ihrer reinen, unverfälschten Urgestalt, den Sieg über das Heidentum vollenden werde, so sehr es sich sträube und steife.”⁷⁰

Für Steinheim also waren Offenbarung und Heidentum metaphysisch verschieden. In diesem Sinne war die Abweichung des Christentums von der Religion Christi in die heidnische Welt von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Obwohl die ursprüngliche Religion Christi theoretisch mit dem Judentum verbündet war, erklärte Steinheim nicht, wie es sich im Verlauf der Geschichte vom Judentum unterschieden hätte. Es gibt in seiner Philosophie keine positive Rolle für das Christentum.

In einer Serie von Aufsätzen in *Sinai* (Baltimore 1860-1862) sprach Steinheim vom Judentum und dem Christentum als zwei “Gebilde” des jüdischen Geistes. Aber das Christentum entfernte sich von der gemeinsamen Quelle. Zur Zeit, als das Christentum kam, hatte sich das Judentum gut etabliert; es war in der Schwebelage, die “staatliche Hülle” zu brechen und seine “schlummernde Psyche” zu beleben. Paulus, dessen System das Christentum charakterisierte und ermächtigte, machte den einzigen unabhängigen Beitrag des Christentums: er löste die jüdische Morallehre vom zeremoniellen Gesetz. Aber im Prozess, als rabbinische und heidnische Elemente durch den Glauben an Christi Opfertod in einer Erlösungslehre aufgingen - wo das mosaische Gesetz “aufgehoben” war und die Nachfolger Abrahams jene waren, die vom Glauben allein lebten -, verlor er die Wahrheiten des jüdischen Glaubens. Währenddessen definierte das Judentum (Einhorns “Mosaismus”) die Zeremonien selbst neu. Der Geist der Weltgeschichte produzierte neue, nützliche Ideen auf den älteren - bis der innerste “Geisteskern” durch die Schale brach. Zeremonien wurden als Instrumente zum Einprägen der Heiligkeit umgeformt. Paulus’ Beitrag wurde überflüssig. Aber er blieb nicht als neutrales Phänomen übrig. Während das Judentum mit der Zeit die rabbinischen Prinzipien verarbeitet hatte, tat Paulus dies nicht. Und im Verlauf der Zeit glitt das Christentum ins Heidentum ab.

Einhorn zitierte den Religionshistoriker Georg Friedrich Creuzer (1771-1858) und behauptete, dass die Trinitätslehre auf indische und ägyptische Quellen zurückzuführen sei - im Gegensatz zur mosaischen Lehre der “Einig-Einzigkeit Gottes”. Die Erbsünde sei abgeleitet von der heidnischen Prämisse, dass die Welt von Gott abfalle und ebenso sündig sei und dass das Böse dem Menschen angeboren sei. Dies steht im Gegensatz zur jüdischen Prämisse, dass Gott die Welt geschaffen hat, dass sie gut ist und dass der Mensch von Natur aus moralisch und frei sei. Zudem basiere die christliche Sühne auf dem Sakrament von Christi Blut am Kreuz und nicht auf der individuellen Heiligung. Dies steht im Gegensatz zum mosaischen Glauben, wo der Mensch gleichzeitig Subjekt und Objekt der Sühne sei und wo kein übernatürliches Sakrament nötig sei. Der menschliche Geist, von Gott geschaffen, bleibe im Heiligungsprinzip; der Mensch sei innerlich rein und könne Busse tun. Die Begierde der Tierseele in der menschlichen Seele (*Néfêsch*) sei eine Quelle für das Böse, aber nicht das Böse

70 AaO I, 359. Siehe Meyer, Michael A., *Reform Jewish Thinkers and their German Intellectual Context*, aaO.

“an-sich”. Die Schuldvergebung heile die von der selbsterwählten Sünde krank gewordene *Nêfêsch* durch den heiligen Willen des “zu Gott emporflammenden Geistes”. Ferner stelle das Christentum die Gegenwart in einen Gegensatz zur Zukunft wie den Körper zum Geist. Wie der Körper von Natur aus unrein und die Inkarnation des Bösen sei, so sei ebenfalls die materielle und sichtbare Welt. Der Mosaismus verwirft die heidnische Ansicht, das Vergängliche mit dem Bösen zu identifizieren, und betrachtete die materielle Welt und das physische Leben, das von Gott geschaffen wurde, als rein und gut. Göttliche Liebe und Gnade spiegeln sich im Vergänglichen. Schliesslich, während im Christentum das Fleisch des Körpers sündig ist und nur der einzelne spirituelle Körper auferweckt wird, ist im Mosaismus der Geist ewig, während der sündlose fleischliche Körper lediglich zur Erde zurückkehrt. Die Lehre der physischen Auferstehung, die an der Wurzel der christlichen individuellen Auferstehung eines himmlischen Körpers stand, sei heidnisch. In der mittelalterlichen Zeit explodierte das Heidentum im Christentum. Die Inquisition hielt Götzenfeiern ab, indem sie Menschen ermordeten, und die Kreuzfahrer töteten Juden auf ihrem Weg zum Grab ihrer jüdischen Erlöser und verdienten sich damit Gefälligkeiten. Israel, der übriggebliebene Träger der moralischen “Gesinnung”, zog sich zurück. Aber die Welt würde zuletzt von der Tora umschlossen sein.⁷¹

71 Zum Beispiel: “Und hierin besteht die *Indische Dreieinigkeit*, die *Trimurti*. Das heilige Wort dafür in der heiligen Liturgie, das kein Inder ausspricht, ist OM, welches aus den Buchstaben AUM zusammengefloßen ist, und die drei höchsten Gottheiten, *Wischnu*, *Schiwa*, *Brahma*, in Einer Chiffre bezeichnet.” Oder: “In der theologischen Denkart der Ägyptischen Priester, so wie des ganzen Morgenlandes, ist ein Emanations- oder Evolutionssystem gegeben; in der Weise, dass das ewige, höchste Wesen nach seinen Eigenschaften nicht etwa bloss gedacht, sondern gewissermassen in dieselben zerlegt wird, so zwar, dass jede Eigenschaft zu einer eigenen Person wird. Da aber jede Eigenschaft in Gott wieder Gott ganz ist, oder mit dem ganzen Gott identisch ist, so wird jede solche emanirte Person, wie Osiris, in ihrer höchsten Potenz gedacht, zum höchsten Wesen selber; oder Osiris wird eine der Offenbarungen des höchsten Wesens.” Creuzer, Georg Friedrich, *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, Leipzig/Darmstadt: Carl Wilhelm Leske 1836-1840, I, 1, 395 und II, 1, 46-47.

Einhorn schrieb hinsichtlich des Umgangs mit dem Bösen im Heidentum zum Beispiel: “Selbst die Religion des Zoroaster, die in Bezug auf den moralischen Charakter alle heidnischen Religionen weit überragt, lässt alle endlichen Dinge durch den Kampf zwischen dem guten und bösen Prinzipie entstehen und betrachtet sie daher als Zwittergeschöpfe, woran Ormuzd und Ahriman gleichen Anteil hätten. Die indische Religion sieht das Böse sogar schon in dem Bestreben des Individuums, etwas für sich zu sein und zu gelten, in allem Persönlichen und Selbstischen, und stellt an den Menschen die Forderung der Abtötung seiner selbst, die Forderung, sich bis zum Verluste des Selbstbewusstseins in Gott zu versenken. Berühmte griechische Philosophen nennen die Materie das Leidende, das dem ewig Wirkenden, nämlich der Gottheit, gegenübersteht und überhaupt erst durch eine widerstrebende Bewegung von dem wahren und Allerkennenden Wesen hinweg entstanden ist.” Einhorn, David, Unterscheidungslehre zwischen Judentum und Christentum, in: *Sinai* V (August 1860) 7, 193-197; 8 (September 1860) 8, 225-232; (Dezember 1860) 11, 323-325; (Januar 1861) 12, 355-359; VI (Mai 1861) 4, 101-105; (September 1861) 8, 239-244; (November 1861) 10, 299-302; (Dezember 1861) 11, 331-333; VII (Juni

Einhorn, wie auch Steinheim, sprach von einem ursprünglich positiven Potential des Christentums und seinem anschliessenden Fall ins Heidentum. Für Steinheim war die Mischung von Offenbarung und Heidentum von Anfang an unmöglich. Für Einhorn wurde die Trennung zwischen Ethik und Zeremonie, wie sie von Paulus eingebracht worden war, vom Judentum übernommen, während sich das Christentum in heidnischen Lehren verlor und sich schliesslich gegen Israel wandte. Beide unterschieden ursprüngliches Christentum und christliche Geschichte. Nachdem sie ihre Anerkennung für das, was aus dem Christentum hätte werden können, beteuert hatten, fuhren sie fort das zu diskreditieren, was aus dem Christentum geworden war. Im Fall von Steinheim bedeutete der Eintritt in den heidnischen Bereich *de facto* Selbstzerstörung. Für Einhorn wurde das Christentum durch die vermischte Anwendung von heidnischen Lehren entwertet.

II d. Theologische Nachteile: Hermann Cohen

Hermann Cohen konzentrierte sich auf systematische theologische Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Im Fall der Gemeinsamkeiten hielt er fest, dass es im Sinne des wissenschaftlichen Konzepts von Religion keinen feststellbaren Unterschied zwischen dem israelitischen Monotheismus und dem protestantischen Christentum gebe. Sie teilten den Glauben an den einen, einzigen Gott:

“Denn wir wissen, dass bei aller notwendigen Humanisierung des Sittlichen doch ein der Vermenschlichung unzugänglicher Kern des alten Prophetengottes gewahrt bleiben muss: ‘Wem wollt ihr mich vergleichen, dass ich gleiche?’ In diesem ewigen und keineswegs lediglich kosmologischen Kern des Gottesglaubens sind alle Christen Israeliten. Und die, welche, die einen in sittlicher Begeisterung, die andern in naturalistischem Unglauben oder metaphysischer Phantasie, die Idee des Einen Gottes bekämpfen, sind zugleich Feinde des Christentums und Gegner des Judentums.”⁷²

Cohen beobachtete, wie mittelalterliche jüdische Philosophen anerkannten, dass das Christentum die Idee des Monotheismus unter den Völkern der Welt verbreitet hatte. Dass das Christentum und das Judentum in theistischem Sinn versöhnbar seien, wurde durch Cohens Sicht des “Zuhause-seins” des Judentums in Deutschland gezeigt. Er sprach von einem “durch das Christentum vermittelten Verhältnis zwischen Deutschtum und Judentum.”⁷³ Das Judentum sei dann als Hauptquelle für das Christentum die wichtigste, unerschöpfliche Quelle für das Deutschtum. Cohen hoffte auf eine dialektische Vermischung zwischen dem

1862) 5, 117-121; (Dezember 1862) 11, 291-295. Vgl. Einhorn, David, Des Menschen Ursprung, Laufbahn und Ziel, Predigt am Sühnfeste 1868, in: Kohler/Kaufmann (Hg), *David Einhorn Memorial Volume*, New York: Bloch 1911, 229-240.

72 Cohen, Hermann, Ein Bekenntnis in der Judenfrage, in: *Jüdische Schriften*, aaO II, 75.77. Vgl. Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, aaO 279f.

73 Cohen, Hermann, Deutschtum und Judentum [1915], in: *Jüdische Schriften*, aaO II, 238.

Deutschen und dem Juden: “Wir wollen als Deutsche Juden sein, und als Juden Deutsche”⁷⁴, verwurzelt im Monotheismus:

“Daher ist unser deutsches Staats- und Volksgefühl uns gleichsam religiös verklärt und bestätigt; unsere Seele schwingt ebenmässig und harmonisch in unserem deutschen Patriotismus und in unserem religiösen Bewusstsein, welches in dem einzigen Gott der einen Menschheit ihre Wurzel und ihren Gipfel hat.”⁷⁵

In der Tat rechnete Cohen das Wiederaufleben des jüdischen Kultus der deutschen Kultur und Religiosität an: “Die gesamte Verjüngung unseres gottesdienstlichen Wesens, in Deutschland und im deutschen Geiste zuerst erstanden, ist das Werk deutscher Gesinnung und deutscher Religiosität.”⁷⁶

Aber die Unterschiede waren wesentlich. Mythische Elemente sickerten durch das Christentum (Trinität, Heiliger Geist, Ur- und Erbsünde, Inkarnation) und bestimmten die Theologie. Zuerst wurde der christliche Gott in der Welt über eine menschlichen Gottheit begründet. Dieser pantheistische Charakter steht im Gegensatz zum absolut transzendenten Gott des Judentums, dessen Wesen nicht von der Natur geteilt wird: “Die *Einzigkeit Gottes* bedeutet von vornherein nicht seine *Ungeteiltheit*, auch nicht nur seine *Unvergleichbarkeit* mit anderem Sein, sondern schlechthin seine *Identität* mit dem Sein, *so dass dieser gegenüber kein anderes Sein in Geltung bleibt.*”⁷⁷ Zweitens, während im Judentum die Transzendenz Gottes des Menschen unabhängige ethische Arbeit garantiert, so beteiligt sich im Christentum der Gott-im-Menschen an der Ethik des Menschen - und gefährdet so die göttliche Transzendenz, indem er die ethische Kompetenz des Menschen einschränkt. Im Judentum bestimmt die unabhängige Ethik des Menschen seine zukünftige Seligkeit; im Christentum hängt sie von Christus ab:

“Christus bleibt die unerlässliche Bedingung für die Erlösung. So gibt es innerhalb dieser Gebundenheit kein wahrhaftes Menschentum, sofern dieses auf der religiösen Gleichberechtigung zur Seligkeit beruht. Durch unsern Satz hingegen wird die Seligkeit dem Menschen an sich zugesprochen, und die Bedingungen des Menschentums werden nur innerhalb der reinen menschlichen Sittlichkeit bestimmt.”⁷⁸

Ferner, während im Judentum all jene, die gemäss den naachidischen Gesetzen moralisch waren, in der Zukunft die messianische Welt teilen würden, so seien im Christentum diejenigen, die nicht an Christus glauben, verdammt. Im Judentum bewirkt kein einzelnes Individuum den messianischen Status; die Aufgabe des Messias richtete sich an die Heiligmachung des Menschen vor Gott im Sinn

74 AaO II, 280.

75 AaO II, 316.

76 Cohen, Hermann, Du sollst nicht einhergehen als ein Verleumder, Ein Appell an die Juden Amerikas, in: *Jüdische Schriften*, aaO II, 234.

77 Cohen, Hermann, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen: Alfred Toepelmann 1915, 26.

78 Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, aaO 384.

der idealen Ethik. Drittens, während das Christentum von Ursünde spricht, ist im Judentum der Mensch mit einem reinen Herzen ausgestattet: "Die Freiheit, welche das Judentum dem Menschen aufprägt, bedeutet daher die Reinheit des Herzens. Sie bildet den Widerspruch zur Erbsünde."⁷⁹ Viertens blieb das Wesen Gottes im Judentum verborgen und wird nur erkennbar als Prototyp für die gesetzgebende Ethik und als Wirklichkeit, die es dem Menschen ermöglicht, an einem endlosen Prozess der moralischen Heiligmachung teilzuhaben. Der einzige Inhalt der Idee Gottes war die Ethik des Menschen. Im Christentum setzte sich ein mythisches Vermächtnis durch, in der Absicht, Gottes innere Natur zu verstehen. Der Inhalt der Idee von Gott (der zugleich Mensch war) und der Glaubensinhalt ist Gottes trans-moralisches Wesen selbst: "Das Sakrament des Abendmahls ... bleibt immer auf das Wesen und die Handlung Gottes selbst beschränkt."⁸⁰

IIe. Die Funktion des Christentums für das Judentum:

Salomon Formstecher, Samuel Hirsch und Franz Rosenzweig

Obwohl sein wichtigster Lehrer an der Universität Giessen der Hegelianer Joseph Hillebrand (1788-1871) war, verliess sich Salomon Formstecher auf Schellings (1775-1854) Terminologie. Das Judentum bewahrte gemäss Schelling das unmittelbare Bewusstsein von dem in der "Supra-Geschichte" vor Adams Fall gegenwärtigen Gott, wurde dann aber bald durch den Polytheismus (d.h. Elohim) bedroht. Christus eroberte den ursprünglichen "Gott des Bewusstseins" zurück und zerschlug das Heidentum, während sich das Judentum, im Gegensatz zum Christentum, von der Geschichte trennte. Nach Formstecher führt das Judentum die Geschichte in den Prozess der Spiritualisierung der Natur, indem es die spirituelle Welt-Seele, die von Gott in der "Vorgeschichte" vor Adam offenbart wurde, auf die ganze Menschheit ausdehnt. In dieser Eigenschaft steht das Judentum im Gegensatz zum Heidentum, wo Gott und die spirituelle Welt-Seele in den Bereich der Natur gezogen werden. Das Christentum führt für das Judentum eine Funktion aus. Ihr Wesen besteht in dem Prozess, den Geist aus der Natur, d.h. aus dem Heidentum, herauszuholen. Der Prozess beinhaltet das Bewusstsein über das Bestreben des Geistes, sich mit sich selbst in der Natur zu versöhnen; z. B. in der Schande des Geistes ("sich schämt"), in der Natur verehrt zu werden und diese Natur-Apotheose zu verabscheuen - wie ein Teufel, aus dessen mörderischen Fängen sich der Geist erlösen musste (z.B. 1 Joh 1,7; 3, 8-10; Heb 2, 14). Oder das Christentum lehrt, dass der alte Adam, im

79 Cohen, Hermann, Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit, in: *Jüdische Schriften*, aaO I, 28.

80 Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, aaO 400. Vgl. Cohen, Hermann, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, aaO 66; Cohen, Hermann, *Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange*, Berlin: Adolf Alcalay 1904, 13-16; Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, aaO 280-298, 304-307, 390; Cohen, Hermann, Religion und Sittlichkeit, in: *Jüdische Schriften*, aaO III, 136f und Cohen, Hermann, Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit, aaO 31. Siehe Melber, Jehuda, *Hermann Cohen's Philosophy of Judaism*, New York: Jonathan David 1968.

natürlichen Leben angesiedelt, sich selbst opfern musste - so dass er als strahlender Geist auferweckt werden und zum Himmel emporsteigen konnte. Das Christentum zeigt seine absolute Wahrheit im Bemühen des Geistes, sich selbst aus seiner Protzigkeit im natürlichen Leben herauszubauen und in sich selbst zurückzukehren, aus dem universellen Leben in sein individuelles Leben.

Ferner (wie Einhorn später sagte) universalisierte das Christentum die Ethik des Judentums - indem es sie befreite von abgrenzenden Zeremonien, um Allgemeinbesitz für die ganze Menschheit zu werden. Um seine Funktion auszuführen, - und hier kehrte Formstecher Steinheims und Einhorns Sicht in eine positive Richtung - sei es für das Christentum notwendig gewesen, dass es in die "Metaphysik des Heidentums", in die metaphysischen Mysterien und ästhetisch-symbolischen Kreationen, verwickelt wurde. Zum Beispiel bezüglich Gott: Der Gott des Judentums ist in erster Linie, wenn auch nicht ausschliesslich, ausserhalb der Welt, und sein innerer Charakter bleibt für das Verstehensvermögen des Menschen unerreichbar. Die Gottheit des Heidentums ist innerhalb der Welt, die höchste Erscheinung des menschlichen Geistes. Das Christentum verbindet die zwei in eine dritte Kategorie: Gott-im-Mensch. Formstecher fügte hinzu, die heidnische Dimension sei in den deutsch-christlichen religiösen Philosophien von Hegel und Schleiermacher offensichtlich, die sich in gnostischer Manier aufmachten, Gott als immanent zu erfahren und - indem sie Cohens Bemerkungen antizipierten - die "Ökonomie seines Wesens" zu erklären.

Formstecher war zuversichtlich, dass das Christentum seinen Dienst ausführen würde und dann seine getrennte Identität verlieren und mit dem Judentum verschmelzen würde. Die letzte Stufe sei die Selbst-Erziehung des Christentums über seinen heidnischen Zuwachs. Es müsse sich bewusst werden, dass es die Menschheit nicht von einem göttlich mächtigen Satan "erlöse" sondern von der Macht der Natur, die den menschlichen Geist unterordne. Es müsse realisieren, dass es die Menschheit nicht mit Gott "versöhne", mit dem es bereits in Seiner Güte versöhnt sei, sondern mit dem eigenen Geist der Menschheit - von welchem es sich abspalte, indem es die Natur vergöttere. Das Christentum müsse erkennen, dass die Erlösung von der Natur und die Versöhnung mit Gott bereits im Judentum selbst erreicht worden sind; und dass es, das Christentum, nur eine Mission des Judentums zum Heidentum (vielleicht das Judentum "für sich selbst"?) und keinesfalls zum Judentum "in und aus sich selbst" werde. Wenn seine Selbst-Erziehung beendet sein würde, d.h. wenn es über seine heidnischen Elemente hinweggekommen sein würde, dann wäre die Mission des Christentums erfüllt, und das Christentum würde aufhören zu bestehen. Dies würde zusammenfallen mit der Ankunft des himmlischen Königreichs auf Erden.⁸¹

81 Vgl. Formstecher, Salomon, *Die Religion des Geistes*, 368-377, 358-359, 395 und Schelling, Friedrich W. J. von, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings Sämtliche Werke*, Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta 1856-1860: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* II, 1, 144-174; 175-198; *Philosophie der Offenbarung*: Zweiter Teil II, 4, 119-151; *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die zusammenhängenden Gegenstände* [1809] I, 7, 345-347; *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* [1797] I, 2, 56; *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik*

Für Formstecher war das Christentum der Weg des Judentums in den Bereich der Natur. Sein Ziel war es, den in der Natur gegenwärtigen Geist zu befreien, ihn vom heidnischen Ausdruck zu entfernen und den "Von-sich-selbst-distanzierenden-Geist" mit ihm selbst zu versöhnen, das heißt den alten Adam opfern und ihn als Geist auferstehen zu lassen. Das Christentum musste auch die Ethik des Judentums erweitern - ein Prozess, der mit sich brachte, dass es eine heidnische Identität annahm, insbesondere die Zusammensetzung vom transzendenten Gott des Judentums und dem immanenten Gott des Heidentums. Das Christentum würde seine Mission ausführen - Formstechers von Schelling abgeleitete kosmische Struktur sicherte die endgültige Herrschaft des Geistes. Die letzte Stufe bestand in der Selbst-Spiritualisierung des Christentums und im Ablegen seiner heidnischen Schicht, worauf das Christentum transparent werden und in den Geist des Judentums hineinschmelzen würde.

Steinheim, Einhorn und Cohen werteten das Christentum wegen seines heidnischen, mythischen Charakters ab. Steinheim verwarf es, weil es die Linie, von der es kein Umkehren mehr gab, überschritt. Einhorn entledigte sich des Christentums, weil seine ursprüngliche paulinische Trennung zwischen Ethik und Zeremonie vom Judentum übernommen wurde und weil es hoffnungslos in heidnischen Ideen versank. Für Cohen untergrub das Christentum seinen reinen Monotheismus mit mythischen Themen. Aber Formstecher identifizierte gerade das Heidnische am Christentum als sein positives Wesen: nämlich die Form seiner Funktion für das Judentum in der Welt, - aufgelöst zu werden, sobald der Dienst vollendet war. Das heißt, dass die heidnische Form unentbehrlich sei für die Versöhnung des Geistes und der Natur im Universum - wozu das Judentum als die Religion des Geistes verpflichtet ist. Alle betrachteten das Judentum als die letztendliche Religion der Weltgeschichte. Aber während weder Steinheim noch Einhorn irgendeinen Wert in das historische Christentum legten, versah Formstecher es mit einem unentbehrlichen Wert für das Judentum. Und obwohl Cohen und Formstecher beide das Christentum dann wieder für mythisch und heidnisch hielten, so bedeutete dies für Cohen ein Abfallen von der Wahrheit des Judentums, während es für Formstecher den Weg zum Geist des Judentums bedeutete.

Wie Formstecher Schellings Terminologie gebrauchte und dabei gegen den Inhalt protestierte, so hielt es Samuel Hirsch mit Hegel. Für Hegel repräsentierte das Christentum den absoluten Geist, und andere Religionen - das Judentum eingeschlossen - verkündeten einen Teilausdruck in der dialektischen historischen Entwicklung auf die absolute (christliche) Religion hin.

Auf einer methodologischen Ebene griff Hirsch Hegel an, weil er religiösen Werten eine dialektische Folgerung auferlegte auf Kosten des Inhalts (z.B. platzierte er in der dialektischen Entwicklung der Geschichte den Buddhismus vor dem Hinduismus). Aber Hirsch nahm die dialektische Dynamik auch für das Judentum in Anspruch. Er unterschied zwischen der guten, freien und spirituel-

zur Erklärung des allgemeinen Organismus I, 2, 381-386, 569; System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere [1804] I, 6, 137-141.

len Tradition von Abraham (Israel) und dem natürlichen, unfreien Bereich aller andern, das Christentum ausgenommen. In seiner Reinheit konnte Israel als Paradigma nicht aber ausführend dienen. Hier kam das Christentum als Vermittler hinzu - fähig, die Güte und Freiheit des Judentums in der Welt zu verbreiten. Das Christentum, welches Hirsch im Kopf hatte, war das Christentum Jesu, nicht das von Paulus. Jesus konkretisiert die Prinzipien des Guten und der Freiheit gänzlich. Er habe das Böse in seinem eigenen Leben wie auch im Leben von anderen überwunden. Das gute Prinzip, welches das Judentum ist, habe er aktualisiert - dabei verbreitete er das intensive Leben des Judentums in der Welt. Als solcher sei Jesus ein Paradigma für Israel. Er sei auch der leidende Sohn Gottes, der das Böse aller trug, für ganz Israel und für jeden Israeliten:

“Jesus ward es nun klar, dass nicht eher das Reich Gottes kommen könne, als bis das, was ganz Israel sein soll, der erzogene Sohn Gottes, der geduldig und standhaft leidet, auch jeder Israelit sein will, und daher fasste er in der Einsamkeit diesen heiligen Entschluss, dieser erzogene Sohn Gottes, und dieser Sohn des Menschen zu sein, dem alle Menschen Brüder sind, der nach der angeführten Stelle (2 Sam 7, 14) geplagt werden will von den Plagen der Menschen, der wie ganz Israel, so auch er, der einzelne Israelit, von der Bosheit Alles ertragen und sie dadurch zu nichte machen will.”⁸²

Hirsch erklärte 1843: “Was ist Christ sein? Heisst das so handeln, so leben, wie Jesus Christus gehandelt hat? *Dann sind wir Christen und streben es mit aller Kraft zu sein.*”⁸³ Hirsch schrieb, dass Paulus das Judentum in die äusseren Bereiche der heidnischen Welt geführt habe. Aber - und Einhorn würde zustimmen - die Art seiner Überlieferung führte zu Abweichungen. Er behauptete, dass die Menschen von Natur aus sündig seien. Gefangen, wie sie in der Natur seien, sei es ihnen unmöglich, sich selbst zu befreien; die Welt der Natur habe keinen Zugang zum Geist. Ferner sprach Paulus vom jüdischen Gesetz mit nur negativen Begriffen; so habe er des Menschen Gefühl der Unwürdigkeit und Verzweiflung mit unerfüllbaren unendlichen Forderungen verstärkt. Das Gesetz habe nur Böses erzeugt: Der Gesetzestreue entwickle falschen Stolz, was das Böse auf seinen Gipfel bringe. An diesem Punkt würde es erkannt werden und zur Bekehrung durch Jesus antreiben.

Der jüdische Inhalt des “Christentums Jesu”, d.h. Güte und Freiheit, brachte Hirsch zu einer merklich patriotischen Position gegenüber dem christlichen Deutschland. 1839 schrieb er, dass es der Zweck des Staates sei, seine Bürger zu einem göttlichen Leben zu bewegen. Weil die deutschen Juden ihr Leben seines Erachtens noch nicht mit Religion durchdringen liessen, verwehre man ihnen immer noch zu recht die volle Staatsbürgerschaft.⁸⁴ 1840 sprach er vom Staat als

82 Hirsch, Samuel, *Die Religionsphilosophie der Juden*, aaO 648.

83 Hirsch, Samuel, *Das Judentum, der christliche Staat und die moderne Kritik, Briefe zur Beleuchtung der Judenfrage von Bruno Bauer*, Leipzig: Heinrich Hunger 1843, 101.

84 Vgl. Hirsch, Samuel, Schlusspredigt gehalten am letzten Pessachtage 5599, in: *Friede, Freiheit und Einheit*, Dessau: Neuburger 1839, 52-55.

dem Bild Gottes auf Erden, so dass Dienst am Staat Gottesdienst war. Der König repräsentierte Gott, und die Tatsache, dass er den Juden den Militärdienst verweigerte, musste als Gottes Befehl angesehen werden.⁸⁵ So räumte Hirsch ein, dass der christliche Staat die religiöse Wahrheit instrumentalisierte, indem er sie deutschen Juden wegnahm. Das Christentum Jesu sei nicht nur der Vermittler des Judentums zur Welt; in Deutschland sei es tatsächlich judaistischer als es vom Judentum erwartet wurde. 1842 kehrte er zur jüdischen Quelle zurück. Der Staat als christlicher Staat gründete sich auf Gott, aber dieses Fundament war eine jüdische Lehre:

“Der Jude kann den Christen mit vollem Rechte fragen: Wo ist das Neue in deiner Religion, das du verteidigen könntest, das du als nötige Wahrheit hinzustellen vermöchtest und das meine Religion mir nicht schon böte? Und der Christ wird die Antwort schuldig bleiben müssen. *Der Staat ist ein christlicher, heisst, er ist kein heidnischer, sondern auf die Offenbarung des lebendigen, freien, geistigen Gottes gegründet*; darin liegt sein unendlicher Wert, an dem er sich wahrlich genügen lassen kann und muss, und gerade dieses ist die jüdische Lehre vom Staate.”⁸⁶

Hätte Hegel das Judentum gekannt, anstatt zu erklären: “der Staat ist ein christlicher”, hätte er gesagt, “der Staat ist kein heidnischer, sondern ein offenbarungsgläubiger”⁸⁷. Wenn Hirsch 1839 und 1840 das christliche Deutschland bestimmen liess, was gut für das Judentum sei, so schrieb er 1842, dass es dies nur tun könne wegen seiner jüdischen Quelle. Wie Lazarus und Cohen viel später, versuchte Hirsch das Judentum beim christlichen Deutschland kompromisslos beliebt zu machen, indem er die dialektische Dynamik einfliessen liess.

Weder Steinheim noch Einhorn noch Formstecher hätten es dem Christentum erlaubt, bestimmend zu werden. Für Steinheim und Einhorn hatte es keinen eigenen Wert; und für Formstecher war sein Wert ein Prozess, der sich nach der Ausführung selbst eliminierte. Der Unterschied ging auf die Tatsache zurück, dass, während für Steinheim und Einhorn das ursprüngliche Christentum für immer verloren war und vom heidnischen Christentum gefolgt wurde, überdauerte das reine und jüdische Christentum für Hirsch bis zum Ende der Geschichte. Und während gemäss Formstecher der positive Wert des Christentums in der heidnischen Ausformung zugleich seine negative Identität darstellte, war für Hirsch der Wert des Christentums Jesu gänzlich positiv.

In einem frühen Stadium seines Lebens war Rosenzweig ausserstande, auf Eugen Rosenstocks Herausforderung von 1913, zum Protestantismus überzutreten, zu antworten - weil er keine metaphysische absolute Vorstellungen im Judentum hatte, auf die er zurückgreifen konnte:

“Hätte ich ihm damals meinen Dualismus Offenbarung und Welt mit einem

85 Vgl. Hirsch, Samuel, *Israels Gegenwart, Oder das Verhältniss des jetzigen Israels zum Staate* [28. März 1840], in: *Die Messiaslehre der Juden in Kanzelvorträgen, Zur Erbauung denkender Leser*, Leipzig: Heinrich Hunger 1843, 29f; 39-40.

86 Hirsch, Samuel, *Die Religionsphilosophie der Juden*, aaO 836f.

87 AaO 835f.

metaphysischen Dualismus Gott und Teufel unterbauen können, so wäre ich unangreifbar gewesen. Aber daran hinderte mich der erste Satz der Bibel.”⁸⁸

Aber am darauffolgenden Jom Kippur wurde die Herausforderung zu konvertieren beseitigt:

“(Denn an jenem Tag) tritt (der Jude) hier in vollkommener Einsamkeit, ein Gestorbener mitten im Leben ... Also dass der Mensch, dem so das göttliche Antlitz sich neigte, aufjubelt in dem Bekenntnis: Er, dieser Gott der Liebe, er allein ist Gott. / So sehr liegt alles Irdische hinter dem Ewigkeitsrausch dieses Bekenntnisses, dass kaum vorzustellen ist, wie von hier aus wieder ein Rückweg in den Kreislauf des Jahres gefunden werden mag.”⁸⁹

Das Christentum ist für Juden überflüssig:

“Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn [Joh 14,6]. Es *kommt* niemand zum Vater - anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israels (nicht des einzelnen Juden).”⁹⁰

Für Rosenzweig wird der Schöpfungsprozess, durch welchen Gottes unendliches Wesen in den Kosmos hereinbrach, dann vollendet sein, wenn die Liebe der Offenbarung durch die ganze Menschheit fließen wird, dies bedeutet Erlösung. Das Judentum und das Christentum bringen die Erlösung in Zusammenarbeit zustande: Das Judentum sei im “Zentrum des Sterns” angesiedelt, in einem Bereich, wo man sich ausserhalb der Geschichte befindet. Der Jude sei auf ewig an die Erlösung gebunden; einer, der von Geburt Jude ist, habe Anteil am Blut, das durch die “Venen” der Generationen geflossen ist. Das Christentum bringe diese Realität in die Zeit hinein. Das Christentum, das in der Erlösung verwurzelt ist, sei auch fähig, sich in die Geschichte hineinzubewegen und das Judentum auf die ganze Menschheit auszubreiten. Es bilde einen ewigen Weg, eine Brücke aus Liebe zwischen der Schöpfung und der Erlösung.⁹¹

Während Formstecher über die Mission des Christentums in Begriffen des Geistes und Hirsch in Begriffen des Guten und der Freiheit sprachen, so war für Rosenzweig die Realität, um die es ging, eine der Offenbarung und der Erlösung. Trotzdem dauert das Judentum an sich ohne das Christentum fort, könnte sich aber in der Welt nicht selbst erfüllen ohne dieses. Während Formstecher und Rosenzweig, die eher ontologisch dachten, über das ganze Christentum als positiven Prozess zur Erlösung sprachen, bewegte sich für Hirsch das paulinische Christentum weg vom und gegen den Pfad zum absoluten Geist. Sie alle gingen über die Aspekte des Judentums als moralische Quelle hinaus - oder als gemein-

88 Rosenzweig, Franz, An Rudolf Ehrenburg, Berlin 31. Oktober 1913, in: *Franz Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk*, aaO 1979, I, 1, 132-134.

89 Rosenzweig, Franz, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main 1921, III, 85f.

90 Rosenzweig, Franz, An Rudolf Ehrenburg, Berlin 1. November 1913, in: *Franz Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk*, aaO 1979, I, 1, 134-137.

91 Vgl. Greenberg, Gershon, Franz Rosenzweigs zwiespältige Gottessicht, Von der Zeit und in Ewigkeit, *Judaica* 34 (1978) 1, 27-34 und *Jud.* 34 (1978) 2, 76-89.

sam mit dem Christentum zu dieser Quelle gehörend - in die Geschichte und Metageschichte. Die Frage nach dem Abstieg in das Heidentum war nicht massgebend, aber Teil des grösseren, kosmischen Horizontes eines christlichen Wegs hin zur Israel-zentrierten Erlösung. Die theologischen Unterschiede gehörten zur Rolle, die das Christentum auf dem Weg der Menschheit zum Geist und zur Erlösung spielte.

II f. Beobachtungen

Gemäss Moshe Schwarcz waren die Angriffe seitens jüdischer Philosophen des 19. Jahrhunderts keine Nebenprodukte ihrer systematischen Philosophien; sie gründeten vielmehr in der Polemik und lieferten die Struktur dafür.⁹² Mendelssohn vermied die Konfrontation, indem er die Geschichte aus dem Diskussionsbereich entfernte und lediglich auf Verschiedenheiten im Sinn von geoffenbarter Gesetzgebung und Theismus hinwies. Andere aber griffen an - meistens zusammen mit einigen Bemerkungen über das deutsche Christentum im besonderen.

Shaul Ascher schrieb, wie Christus die Ethik vermittele, die bereits im Judentum vorhanden war, und dann schürte er deutsch-christlichen Antisemitismus im Namen der Ethik. Lazarus deutete auch darauf, dass das Christentum von der Quelle der Ethik des Judentums schöpfte, aber er benutzte die Ethik, um die Gemeinsamkeit von Juden und christlichen Deutschen zu zeigen. In einem zweiten Ansatz wurde das Christentum geteilt in seine reinen Ursprünge einerseits - entweder als Offenbarungsreligion oder als vom Zeremonialismus befreite Ethik - und den späteren Abfall ins Heidentum andererseits. Dies würde dem Christentum den Platz in der Geschichte kosten und bedeuten, dass es dem Judentum nachgeben würde. Hermann Cohen konzentrierte sich eher auf systematische theologische Unterschiede als auf Fragen nach historischen Differenzen. Die letzte Gruppe versuchte, das Christentum eher in die Geschichte Israels zu sublimieren als es wegen seines Heidentums abzulehnen.

III. Schlussfolgerung

Die Themen von Mendelssohn und dem Christentum waren für die deutsch-jüdische Philosophie zentral, intern und extern, und ihre Diskussion zeigt viel von dieser Dynamik. Mendelssohn, als Schmelztiegel für den jüdisch-deutschen Austausch, lieferte Basis und Ausdrucksmittel für die spätere Beschäftigung damit. Einige akzeptierten Mendelssohn ganz, andere akzeptierten implizit oder explizit seine Rolle als *deutschen Juden* für seine Zeit, griffen ihn aber wegen seiner Beschränktheit gegenüber Zeitperioden, Rationalismus, Gesetzgebung oder Offenbarung an. Das heisst, er wurde von allen Seiten angegriffen, er habe sich nicht genug eingebracht. Was bedeutete diese persönliche Akzeptanz und systematische Ablehnung, eingedenk des Ausmasses, wie Mendelssohn ein Instrument geworden war, die deutsch-christliche Kultur anzugehen? Offensichtlich befürworteten seine Kritiker die deutsch-jüdische *Annäherung* und den Ein-

92 Vgl. Schwarcz, Moshe, *Religious Currents and General Culture*, aaO.

tritt des Judentums in die moderne Kultur und Gedankenwelt - aber in einem anderen Sinn. Deutsch-jüdische Philosophen wollten es Mendelssohn nicht gleich tun, wenn dies einen jeweiligen Kompromiss gegenüber der Vernunft, der Offenbarung oder deren Harmonie bedeutete. Natürlich war es gerade dieser Kompromiss, der es Mendelssohn ermöglichte, das "*Deutschjudentum*" zu fördern. Seine Nachfolger, die von seiner historischen Rolle profitierten, konnten sich gegen ihn wenden, weil er nicht das Unmögliche getan hatte. Mit andern Worten, bereits Teil des deutsch-jüdischen Prozesses, versuchten sie ihre Positionen zu vertiefen, indem sie für sich einen Weg suchten - so negativ und antihetisch er auch war. Indem er Mendelssohn wegen seiner Anti-Offenbarungshaltung angriff, nachdem er seine charismatische Rolle anerkannt hatte, fand zum Beispiel Steinheim für seine Philosophie den Weg in den Hauptstrom. Alle kritisieren den "Vater", obwohl sie "zu Hause" blieben - auch wenn es bedeutete, "ihre Türen zu verschliessen" und nicht mit ihm zu reden. Wenn sie von Mendelssohn sprachen, waren sie engagiert - nicht so sehr in Polemik oder Apologetik - *vis à vis* der deutschen Kultur; aber sie fanden einen Weg für sich selbst innerhalb der Struktur, die von Mendelssohn und der Emanzipation geschaffen worden sind. Am Ende stiessen sie tiefer in sich selbst vor, Vertreter der postmendelssohnschen jüdischen Kultur, um sich für einen Platz in seiner Welt zu entscheiden.

Die Positionen in bezug auf das Christentum und das deutsche Christentum waren ähnlich. Keiner unserer Denker verwarf das Christentum gänzlich. Einige sprachen davon als Vermächtnis der jüdischen Moral, andere als Offenbarungsreligion, wieder andere als unentberlicher Abgesandter des Judentums in der Welt, was gerade vom Wesen des Judentums impliziert wurde, und wieder andere davon, dass es den zentralen religiösen Glauben teilte. Als das Christentum einmal akzeptiert war, begannen die Angriffe: es schaffe es nicht, seiner jüdischen Quelle gerecht zu werden, es schwenke ins Heidentum und in Mythen ab, Paulus verdrehe die Botschaft Jesu. Oder es wurden Anstrengungen unternommen, mit dem Antijudaismus des christlichen Deutschlands fertig zu werden: Aschers frontaler Angriff, der Versuch von Lazarus, in der ethischen Kategorie zu neutralisieren, und Hirsch, der die Juden rügte, dass sie nicht religiös genug waren. Das kritische Material wurde innerhalb der deutschen christlichen Zuflucht verkündet; und die Polemik wurde mit "Erlaubnis" der "Autoritäten" ausgetragen. Einmal mehr war der Prozess eine Selbstregulierung. Nachdem sie ihren Platz in der deutsch-christlichen Kultur gefunden hatten, versuchten die deutsch-jüdischen Philosophen ihn zu festigen - ob mit Hilfe eines Angriffs auf die Authentizität des historischen Christentums oder indem sie Israels Präsenz in Deutschland rechtfertigten. Zusammenfassend gesagt, die deutsch-jüdische Philosophie war weder in offener Polemik noch in Apologetik tätig - sondern in Symbiose. Nachdem das "*Deutschjudentum*" Mendelssohns intern und vom Christentum Deutschlands extern akzeptiert worden war, wurden die Unterschiede derart ausgespielt, dass jeder Rückzug in einen wesentlichen Zusammenschluss gesichert war.