

Der Begriff des Judentums in der klassischen deutschen Philosophie

herausgegeben von
Amit Kravitz und Jörg Noller

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags.

Amit Kravitz, geboren 1978; Studium der Philosophie und Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem; 2013 Promotion; derzeit forscht und lehrt er an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Jörg Noller, geboren 1984; Studium der Philosophie, neueren deutschen Literatur, neueren und neuesten Geschichte und der Ev. Theologie in Tübingen und München; 2014 Promotion; derzeit arbeitet er an seiner Habilitationsschrift über personale Lebensformen.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

ISBN 978-3-16-155419-3 / eISBN 978-3-16-155420-9

DOI 10.1628/978-3-16-155420-9

ISSN 1616-346X / eISSN 2568-7425 (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp und Göbel in Gomaringen aus der Minion Pro gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags.

Inhaltsverzeichnis

<i>Amit Kravitz/Jörg Noller</i> Einleitung	1
<i>Micha Brumlik</i> Gottesbezug als Heteronomie? Das Judentum als Herausforderung des deutschen Idealismus	11
<i>Amit Kravitz</i> Innerhalb der Zeit, außerhalb der Geschichte. Zu Kants Auseinandersetzung mit dem Judentum in der <i>Religionsschrift</i>	25
<i>Walter Jaeschke</i> Vom Atheismus der Vernunft zum Theismus der Vernunft. Jacobis Begegnungen mit jüdischen Denkern und jüdischem Denken ..	43
<i>Jörg Noller</i> Mysterien der Aufklärung. Zur politisch-philosophischen Bedeutung des Judentums bei Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Schiller	59
<i>Yitzhak Y. Melamed</i> Spinozism, Acosmism, and Hassidism: A Closed Circle	75
<i>Günter Zöller</i> <i>Imperium in imperio</i> . Fichte's Juridico-Political Critique of Judaism in Its Historico-Systematic Context	87
<i>Christian Danz</i> „Ihre Wahrheit hat die alttestamentliche Religion nur in der Zukunft“. Schellings religionsgeschichtliche Deutung des Judentums	101
<i>Myriam Bienenstock</i> Hegel über das jüdische Volk: „eine bewunderungswürdige Festigkeit [...] ein Fanatismus der Hartnäckigkeit“	117

Andreas Arndt

Gemeinschaft und Gesinnung. Schleiermachers rechtliche und
politische Ausgrenzung des Judentums 135

Paul Franks

Struktureller Antisemitismus oder kabbalistisches Erbe?
Das Verhältnis des deutschen Idealismus zum Judentum 147

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 177

Personenregister 179

Hegel über das jüdische Volk: „eine bewunderungswürdige Festigkeit [...] ein Fanatismus der Hartnäckigkeit“

Myriam Bienenstock

Schon mehrmals wurde das Themenfeld ‚Hegel und die Juden‘ bearbeitet, manchmal auch ausgesprochen gut und sehr detailliert.¹ Bis heute bleiben aber manche Grundfragen offen. Eine dieser Fragen, die mich schon lange beschäftigt hat, wurde bereits von Emil Fackenheim (1916–2003) in seinem ausgezeichneten Buch *The Religious Dimension in Hegel's Thought*² gestellt: Fackenheim hatte behauptet, dass Hegels Haltung gegenüber der jüdischen Religion keineswegs so ‚judenfeindlich‘ gewesen wäre, wie öfters behauptet wurde und wird, und seine Haltung viel zu oft deformiert wurde. Eine seiner diesbezüglich interessantesten Bemerkungen betraf Hegels Berliner religionsphilosophische Vorlesungen des Jahres 1827, worin Hegel seine Einteilung der Religionen änderte – gewissermaßen zugunsten der jüdischen: In den Vorlesungen von 1824 und 1831 war die Einteilung so, dass er zuerst die sogenannte „Religion der Erhabenheit“, und darunter die jüdische, behandelte. Danach kam die „Religion der Schönheit“, also die griechische, und an dritter Stelle die „Religion der Zweckmäßigkeit“, die römische, welche die höchste wäre – bekanntlich steht bei Hegel dasjenige, das später kommt, höher als dasjenige, das früher kommt. In der Regel kam bei ihm zuerst die jüdische Religion, die also die niedrigste, vielleicht sogar die primitivste war.

Im Jahre 1827 scheint er aber die Ordnung umgewandelt zu haben: Zuerst kam die Religion der Schönheit, der Griechen, und erst danach die der Erhabenheit³, also wird die jüdische Religion hier höher gestellt als die Religion Griechenlands. Sie würde zwar noch immer niedriger stehen als die christliche Religion, doch nicht mehr ganz so niedrig wie früher. Hegel betonte auch „die Notwendigkeit der Erhebung von der Religion der Schönheit zur Religion der Erhaben-

¹ Neben den im Laufe dieses Beitrags angeführten und besprochenen wichtigsten Arbeiten in diesem Bereich möchte ich mich hier bei Walter Jaeschke für seine ausführlichen Bemerkungen nach meinem Vortrag herzlich bedanken.

² Da dieses Buch schon im Jahr 1967 veröffentlicht wurde, konnte Fackenheim die von Walter Jaeschke neu edierten Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Religion (Hegel, Ph R) noch nicht kennen. Er hatte und konnte nur die ältere Ausgabe von Lasson benutzen: Vgl. Fackenheim (1967), 245 und Hegel (1925–30). Trotz dieser problematischen Quellenlage konnte er aber sowohl die Gliederung der Vorlesung von 1827 als auch Hegels merkwürdige, hier unten wiedergegebenen Sätze richtig wahrnehmen – und deuten: Vgl. hier Fackenheim (1967), 157 f.

³ Vgl. Hegel, PhR, Band 4a, VI.

heit“, also auch zur jüdischen; „dass nämlich die besonderen geistigen Mächte, die sittlichen, in eine geistige Einheit zusammengefasst werden“: „Diese erst“ – also „die geistige subjektive Einheit“ – „verdient für uns den Namen Gott“.⁴ In seiner Vorlesung von 1827 äußert er sich keineswegs so negativ und verurteilend wie vorher, sondern lobend. Den Psalm 117 zitierend – „[d]ie ganze Welt soll die Ehre Gottes verkünden, und zwar die allgemeine Ehre. Nicht bloß das jüdische Volk, sondern die ganze Erde, alle Völker, alle Heiden sollen den Herrn loben“⁵ – bewundert Hegel nicht nur die Zuversicht zu Gott – dies ist eine „Grundseite im jüdischen Volk, und zwar eine bewunderungswürdige“⁶, sagt er, sondern auch eine andere Grundseite:

Der Mensch soll Recht tun; das ist das absolute Gebot, und dies Rechttun hat seinen Sitz in seinem Willen. [...]. Die innerliche Untersuchung darüber und die Bekümmernis, wenn es nicht so ist, das Schreien der Seele nach Gott, dies Hinabsteigen in die Tiefe des Geistes, diese Sehnsucht des Geistes nach dem Rechten, nach der Angemessenheit an den Willen Gottes ist ein besonderes Charakteristikum, was in den Psalmen und Propheten herrschend ist.⁷

Warum Hegel sich damals so positiv äußert, bleibt zu untersuchen – dies wird umso dringender, wenn man bedenkt, dass seine ersten Auffassungen bezüglich der Juden extrem negativ – noch negativer als diejenigen einiger seiner berühmtesten Zeitgenossen – gewesen sind. Dass es bei ihm rein antisemitische Äußerungen gibt, ist unleugbar – also werde ich mich hier zuerst über jenen Antijudaismus und/oder Antisemitismus, der bei Hegel Jahre lang fortbestanden hat, aussprechen, und erst danach zur Untersuchung der späten religionsphilosophischen Vorlesungen übergehen. Im zweiten, mittleren Teil dieses Beitrags möchte ich auch einige Überlegungen über Hegels Rezeption von Moses Mendelssohn hinzufügen, weil darin noch heute eine gewisse, erstaunliche Lücke in der Forschung besteht.

Doch möchte ich mit zwei Vorbemerkungen anfangen. Die erste bezieht sich auf die Tatsache, dass es bei Hegel trotz der einheitlichen Grundauffassung doch viele unterschiedlichen Positionen gibt. Dies ist nicht erstaunlich, wenn man bedenkt, dass es sich im Bereich der Religionsphilosophie keineswegs um richtige, von Hegel selbst herausgegebene und veröffentlichte Bücher handelt, sondern um Manuskripte, unter denen die meisten auf der Basis von Vorlesungen (und Kompilationen von unterschiedlichen Vorlesungen) vorbereitet wurden. Solche Kompilationen, welche in der Regel gut gemeint und auch gründlich bearbeitet wurden, haben dazu beigetragen, den Eindruck zu festigen, dass Hegels Denken ein ‚geschlossenes‘ System war; ein System, das in all seinen Einzelheiten, nicht nur in den Grundartikulationen, fest stünde. Dies ist aber nicht der

⁴ Hegel, PhR, Band 4a, 561.

⁵ Hegel, PhR, Band 4a, 571.

⁶ Hegel, PhR, Band 4a, 573.

⁷ Hegel, PhR, Band 4a, 574.

Fall: Auch über Grundfragen hat sich sein Denken geändert – und dies, weil er bis zum Ende seines Lebens weitergedacht, und neue Veröffentlichungen gelesen und eingearbeitet hat. So z. B. in der Geschichtsphilosophie,⁸ aber auch in der Religionsphilosophie. Zwar muss die Bedeutung solcher Änderungen erst noch beurteilt und darf nicht gleich überbewertet werden, doch können solche Modifikationen im vorliegenden Fall nicht unberücksichtigt bleiben, insbesondere weil es schon lange bekannt ist, dass „Hegels Ansicht der Jüdischen Geschichte“ – und also der Juden – „zu verschiedenen Zeiten sehr ungleich gewesen ist“⁹.

Mit dieser zweiten Vorbemerkung wird der erste Teil dieses Aufsatzes schon eingeführt: Dasjenige, das in Sachen Antijudaismus und/oder Antisemitismus interessant sein dürfte, ist nicht so sehr das tradierte, gemeinsame Gut, das Hegel mit den meisten seiner Zeitgenossen und mit der Tradition insgesamt teilte, sondern dasjenige, das ihm eigentümlich – und neu – gewesen ist.

I

Ob es in Hegels Jugendschriften so viel Neues und Interessantes über die Juden zu entdecken gibt, ist indessen zweifelhaft. Hinzu kommt, dass man immer wieder erstaunt ist zu entdecken, dass er den Juden gegenüber viel intoleranter gewesen ist, als es seitens eines Autors, der als ein „Vertrauter Lessings“ – also des Autors von *Nathan der Weise* – gilt,¹⁰ hätte erwartet werden dürfen. Zeitgenossen berichten, dass Hegel im Vergleich zu Schelling, der „aus der Stille und Unschuld der Klosterschulen hergekommen“ war, „durch einen gescheiterten Eklektizismus, den er sich angeeignet hatte“, auffiel, weil er nicht nur die altgriechische und lateinische Literatur beherrschte, sondern auch über „vielseitigere Kenntnis in der neueren Literatur, besonders der aufklärerischen“ verfügte.¹¹ Auch sein in der Regel gut informierter Biograph Karl Rosenkranz (1805–1879) betont verschiedentlich, wie „sehr“ der junge Hegel „von der Aufklärung ergriffen war“.¹² Ein

⁸ In der neuen, französischen Edition der geschichtsphilosophischen Vorlesungen des Jahres 1821/1822, die ich unter Mitarbeit mehrerer Kollegen herausgeben durfte, konnten wir z. B. Änderungen in der Einteilung in vier „Reiche“, die sich von derjenigen seiner Rechtsphilosophie unterscheiden, hervorheben: Vgl. Hegel (2009), 632, Fn. 12.

⁹ Dies betonte schon sein erster Biograph Karl Rosenkranz: Vgl. Rosenkranz (1844), 49. Vgl. auch Fackenheim (1973), 161–185.

¹⁰ Kein anderer als Schelling hat Hegel als „Vertrauten Lessings“ angesprochen und charakterisiert – in seinem Brief an Hegel aus dem Jahre 1795: Vgl. Hegel, *Briefe*, Bd. 1, 18. Vgl. „über den überwältigenden Eindruck des Dramas [sc. *Nathan der Weise*]“ auf Hegel Pöggeler (1990), 68–111, hier 85.

¹¹ Vgl. Nicolin (1970), 15. Vgl. auch Pöggeler (1990), 75.

¹² Rosenkranz (1844), 40. Vgl. auch ebd., 10: „Hegels Bildung war von Seiten des Prinzips eine durchaus der *Aufklärung*, von Seiten des Studiums eine durchaus dem *klassischen Altertum* angehörige“.

Grundmerkmal der Aufklärung, welches sich gerade bei Lessing und in seinem *Nathan der Weise* besonders deutlich ausspricht, war aber der Kampf für religiöse Toleranz. Woher stammt dann die Intoleranz des jungen Hegels den Juden gegenüber, und wie könnte man sie erklären?

Meiner eigenen Vermutung zufolge sind die Jahre, die Hegel in Bern verbrachte (1793–1796), hinsichtlich seines frühen Bildes der Juden noch entscheidender gewesen als die späteren Jahre in Frankfurt (1797–1800), und dies hauptsächlich wegen seiner dortigen Lektüren: Dort verfügte er über eine reichhaltige Bibliothek¹³ – in Tschugg bei Erlach, im Landhaus der Familie Steiger – und er scheint darin – so z. B. Otto Pöggeler – „die großen Historiker von Thukydides bis Gibbon, Hume und Schiller und Werke wie Spinozas theologisch-politischen Traktat studiert zu haben“¹⁴. Am wahrscheinlichsten ist es, dass Hegel die Grundlinien seines jüdenfeindlichen Bildes aus diesen Lektüren schöpfte.

So z. B. aus Edward Gibbon (1737–1794), welcher eine der Hauptfragen, die Hegel damals fesselte, in seiner *Geschichte des Verfalls und Untergangs des Römischen Reichs* (1776–1788)¹⁵ glänzend behandelt hatte: Wie konnte die uralte, heidnische Religion der Römer – eine Religion, die sich seit Jahrhunderten in den Territorien des Römischen Reichs festgesetzt und erhalten hatte, und welche mit der Staatsverfassung aufs innigste zusammenhing – wie konnte sie verdrängt werden? Die christliche Religion war es, nicht die jüdische, welche die griechisch-römische verdrängte, und damals war es hauptsächlich das Christentum und seine Entwicklung, das Hegel angreifen wollte: Ein Christentum, das bis zu seinen eigenen Tagen im „Heiligen Römischen Reich“ (ein Reich, das erst 1806, unter dem Einfluss Napoleons unterging) weiterbestand. Dem Christentum stellte der junge Hegel, Gibbon nicht unähnlich, die römische Religion gegenüber – jene Religion für freie Menschen.¹⁶ Wie dies Shlomo Avineri auch für den jungen Hegel richtig herausgestellt hat, war das Christentum die eigentliche Zielscheibe.¹⁷ Wie bei Gibbon selbst, in dessen „Argumentation [die] Darstellung des antiken Judentums die Funktion hat, ‚Intoleranz‘ und ‚Fanatismus‘ des Christen-

¹³ Der Katalog dieser Bibliothek wurde in H. Schneider und N. Waszek (1997), 319–379 veröffentlicht. In demselben Band kommt auch der grundlegende Aufsatz [1932] von Hans Strahm (1901–1978; von 1946 bis 1972 Direktor der Berner Stadt- und Universitätsbibliothek) über diese Bibliothek wieder zum Abdruck: Ebd., 287–316.

¹⁴ Pöggeler (1990), 90; Zur Hume- und Gibbon-Lektüre vgl. auch die Beiträge von P. Müller und N. Waszek in Schneider und Waszek (1997), 145–171 bzw. 173–206.

¹⁵ Erstausgabe: Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. 6 Bände. London 1776–1788. Wenn nicht anders angegeben, wird im Folgenden die deutsche Übersetzung von Cornelius Melville (2012–2014) herangezogen, die online zugänglich ist: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/verfall-und-untergang-des-romischen-reiches-1-band-7742/1>.

¹⁶ Vgl. das Fragment 34 aus Bern („Jedes Volk ...“) in Hegel, GW I, 359–378.

¹⁷ Wie dies Shlomo Avineri schon vor mehr als 50 Jahren ganz richtig betonte: „Hegel’s strictures against Judaism in his early writings are, after all, only an aside to a violent attack on Christianity itself“; vgl. Avineri (1963), 146.

tums als jüdisches Erbe zu erklären“,¹⁸ ergab sich auch für Hegel der Seitenhieb gegen das Judentum aus dem Hauptziel seiner Kritik, dem Christentum. Schon bei Gibbon konnte er häufig die These finden, der zufolge die Römer die Vertreter einer „allgemeinen Toleranz“,¹⁹ die Juden dagegen die religiösen Fanatiker *par excellence* gewesen wären. Wiederum in den Kap. XV und XVI seiner *Geschichte* hatte Gibbon geschrieben, dass die Juden das einzige Volk der alten Welt gewesen wäre, das „den Umgang mit anderen Menschen verabscheuete“:

Die seltsame Hartnäckigkeit, welche sie in ihren besonderen Gebräuchen, und in ihrer ungeselligen Aufführung bewiesen, schien sie als eine besondere Art von Menschen auszuzeichnen, welche ihren unversöhnlichen Hass gegen das übrige Menschengeschlecht entweder dreist und öffentlich an den Tag legten, oder nur schwach verbargen.²⁰

Als Belege für seine Ausführungen nannte Gibbon, in seiner *Geschichte* selbst und dann noch ausführlicher in seiner Rechtfertigungsschrift des Jahres 1779, antike Autoren, vorzugsweise griechische und römische Historiker, worunter vielleicht das 5. Buch (Abschnitt 1–9) von Tacitus, *Historien* die wichtigste Quelle bildet.²¹ Viele dieser Historiker hat Hegel sicher schon früh und noch unabhängig von Gibbon gelesen, war er doch von klein auf mit dem „Mark“ des „classischen Alterthums“ ernährt worden.²² Auch für ihn dürfte Tacitus, der sich nicht nur über die alten Germanen, sondern auch über die Juden geäußert hatte, von vorrangiger Bedeutung gewesen sein, denn er las ihn schon in seiner Gymna-

¹⁸ Vgl. hierzu Hoffmann (1988): In Gibbons *History* wird „die Ablösung des antiken Heidentums durch das Christentum entgegen der traditionellen christlichen Auffassung nicht als Fortschritt, sondern als Rückschritt gedeutet. [...] Gibbon sieht das römische Weltreich, besonders während der Herrschaft philosophisch gebildeter Kaiser wie Hadrian oder Marc Aurel, als Höhepunkt menschlicher Zivilisation an; diese glückliche Epoche weltlich-politischer Kultur ist nicht zuletzt durch das Aufkommen der christlichen Religion mit ihrem Jenseitsglauben, ihrem intoleranten ‚Fanatismus‘ gegen alles ‚Heidnische‘, ihrer strengen Moral und unabhängigen Kirchenorganisation zugrunde gegangen“ (II. Kapitel, 8 ff., hier besonders 15). Zu Gibbons antichristlichen Haltung ist noch immer lesenswert McCloy (1933).

¹⁹ So z. B. im Kapitel XV: „Entsprechend ihren Grundsätzen einer allgemeinen Toleranz schützten die Römer einen Aberglauben auch dann, wenn sie ihn verachteten.“; Kap. XVI: „Wenn wir uns weiterhin an die allgemeine Toleranz erinnern, die unter dem Polytheismus herrschte“ (deutsche Übersetzungen nach Gibbon/Melville).

²⁰ Hier stammt die deutsche Übersetzung von Schreiter (Gibbon [1805]), Kap. 15, 115 f. Hegel selbst las Gibbon aber auf Englisch. Im Original lauten die Stellen: „A single people refused to join in the common intercourse of mankind. The Jews [...]“; „The sullen obstinacy with which they maintained their peculiar rites and unsocial manners, seemed to mark them out a distinct species of men, who boldly professed, or who faintly disguised, their implacable hatred to the rest of human-kind“.

²¹ Vgl. Gibbon (1779): Neben Tacitus nennt Gibbon auch Diodorus, Cassius Dio, Justinus (Marcus Iunianus Iustinus) etc. Gibbon zitiert auch aus neueren, französischen Autoren wie Jacques Basnage (1706–1710), *Histoire des Juifs*. Vgl. auch Katz (2014), 271–281.

²² Rosenkranz (1844), 10.

sialzeit fleißig.²³ Auch z. B. Flavius Josephus, dessen *Jüdische Altertümer* (*Antiquitates*) Hegel ausdrücklich zitiert bzw. exzerpiert hat.²⁴ In Bern konnte Hegel dann die Ideen Tacitus' bei Gibbon wiederfinden – und nicht nur bei Gibbon, sondern auch bei Spinoza, denn auch in dessen *Tractatus theologico-politicus* wird Tacitus ausdrücklich als Quelle genannt, und noch öfters benutzt, ohne explizit erwähnt zu werden. Eine lateinische Ausgabe des *Tractatus* befand sich in der Steiger'schen Bibliothek²⁵ und es ist vermutlich in den Jahren seines Aufenthalts in der Schweiz, dass Hegel diese Schrift, vielleicht zum ersten Mal, sorgfältig las.²⁶ – Ob eine der Quellen der judenfeindlichen Haltung des jungen Hegels nicht gerade dort, bei Spinoza, zu finden wäre?

Schon im Tübinger Stift (1788–1793) hatten Jacobis *Briefe über die Lehre des Spinoza* bei Hegel eine große Begeisterung für Spinoza ausgelöst, so dass es keineswegs verwunderlich ist, dass er danach Spinoza selber, aus dessen eigenen Schriften, kennenlernen wollte. Dies wissen wir mit Sicherheit, und wir wissen auch, dass er ein paar Jahre später – am Anfang seiner Jenaer Jahre, auf jeden Fall vor 1803 – sogar so weit ging, an der neuen Spinoza-Ausgabe von Paulus mitzuwirken. Dass sein Beitrag – genauer gesagt dasjenige, das von diesem Beitrag erhalten blieb und überliefert wurde²⁷ – gerade den *Tractatus* betrifft, dürfte kein Zufall sein und belegt wohl auch, dass Hegel diesen Text schon vorher gut gekannt haben muss. Es ist zumindest plausibel, ja vielleicht sogar sicher, dass Hegel von dem Bild der Juden, ihrer Religion und ihrer Politik, welches Spinoza in dieser Schrift zeichnet, tief beeindruckt wurde. Dieses Bild hat sich offenbar so tief in sein Gedächtnis eingepägt, dass er sich noch lange Jahre später darauf beziehen konnte. Dies bezeugt etwa eine Stelle in dem kurzen Abschnitt über ‚Judäa‘ gegen Ende des ersten Teils, aus den *Vorlesungen über die Philosophie der*

²³ Vgl. Rosenkranz (1844), 14: „Viele Bestimmungen, was gerecht, was tugendhaft sei, hat Hegel aus Platon, Aristoteles, Tacitus und Cicero in den Originalstellen kategorienartig angegeben.“

²⁴ Vgl. z. B. ein Fragment aus der Berner Zeit, in welchem sich Hegel aus Flavius Josephus notierte, dass die Menschen „den Glauben an die Natur durch die Flut verloren“, und sie sich „als ein feindliches Wesen entgegengesetzt“ vorgestellt hätten (Hegel, GW 2, 26). Siehe auch „Abraham in Chaldäa geboren“ (Bern: Hegel, GW 2, 39); und vgl. danach in Frankfurt Hegel, GW 2, 334.

²⁵ Vgl. Katalog Nr. 1160, in Schneider, H. und Waszek, N. (1997), 370.

²⁶ Vgl. auch Rosenkranz (1844), 48.

²⁷ Über Hegels Beitrag zur Spinoza-Edition von H. E. G. Paulus, welcher den TTP betraf, informieren GW 5, 513–516 und der ‚Editorische Bericht‘, 720–729. Wegen der verschollenen Texte und Dokumente scheint es den Herausgebern unmöglich, sich ein vollständiges Bild des wirklichen Umfangs von Hegels kritisch-editorischer Bemühungen um Spinoza zu machen, sie behaupten aber (723 u. 729), „dass Hegel mit allergrößter Wahrscheinlichkeit die ihm übertragene Aufgabe eines Textvergleichs auf selbständig zu kommentierenden Reflexionen auch philosophischer Natur ausgeweitet haben muss“, die Paulus danach ausgeschlossen hätte – wir hätten auch keine „Vorstellung von dem Umfang und der Beschaffenheit der [...] verschollenen Materialien Hegels“. Vermutlich wurde „Hegels Arbeit an den Adnotationes“ vor Ende Januar 1803 abgeschlossen.

Geschichte, die Hegel in Berlin vortrug und worin er sich ausdrücklich auf Spinoza bezieht (übrigens das einzige Mal innerhalb der von Gans besorgten Erstausgabe der Vorlesungen):

Spinoza sieht das Gesetzbuch Mosis so an, als habe es Gott den Juden zur Strafe, zur Zuchttrute gegeben.²⁸

Dabei denkt Hegel offensichtlich an die Stelle aus dem 17. Kapitel des *Tractatus*, wo sich Spinoza gezwungen fühlt,

[...] in die Worte des Tacitus auszubrechen: zu jener Zeit habe die Sorge Gottes nicht ihrer Sicherheit [sc. der Sicherheit des hebräischen Volks], sondern seiner Rache an ihnen gegolten. Ich kann mich nicht genug darüber wundern, dass der Zorn im himmlischen Gemüte so groß war, dass er die Gesetze selbst, die doch immer nur die Ehre, die Wohlfahrt und Sicherheit des Volkes bezwecken, in der Absicht sich zu rächen und das Volk zu bestrafen, gegeben hat, so dass die Gesetze eigentlich nicht als Gesetze, d. h. zur Wohl des Volkes, sondern vielmehr als Strafen und Züchtigungen erscheinen.²⁹

Spinoza hatte sich kurz zuvor auf eine Stelle aus Hesekiel (Kap. 20, 25) berufen, hier nun aber auf Tacitus hingewiesen, genauer auf eine Stelle der *Historien* I.3, worin sich Tacitus selber auf die Römer, nicht auf die Juden bezogen hatte.³⁰ Spinoza war vorsichtig genug gewesen, den berüchtigten „Exkurs“ von Tacitus über die Juden (aus dem Kap. 5³¹) nicht ausdrücklich zu zitieren. Da Spinoza nur aus früheren Kapiteln des Tacitus, wie z. B. aus dem Kapitel 3, zitiert, meinten einige Autoren daraus den Schluss ziehen zu dürfen, dass Hegel der erste gewesen wäre, der die Praktik, die Stelle aus *Historien*, I.3 auf die Juden zu beziehen, eingeführt hätte. Diese Vermutung ist aber falsch, wie dies Walter Jaeschke überzeugend gezeigt hat.³² Dass sich Spinoza in seiner Benutzung von Tacitus nicht nur über das Hebräische Volk oder die Juden äußern, sondern „anthropologisch“ verfahren, also etwas über alle Menschen sagen wollte, hat Pierre-François Moreau ganz richtig hervorgehoben und auch gezeigt, wie dieses Verfahren manche ‚Umkehrung‘ der Aussagen von Tacitus, die Spinoza vollzog, erklären könnte.³³ Der all-

²⁸ Das Zitat entnehme ich der Erstausgabe der Vorlesungen, welche Eduard Gans im Rahmen der ‚Freundesvereinsausgabe‘ veranstaltet hat: Vgl. Hegel (1837), Bd. 9, 203. Genau welcher Vorlesung unter den diversen Jahrgängen diese Passage entstammt, konnte ich leider noch nicht feststellen, doch wurde sie, Gans folgend, danach auch in den folgenden Kompilationen wiederabgedruckt, so z. B. in Hegel, TWA, Bd. 12, 243.

²⁹ Spinoza, *Werke*, 2. Bd., 545.

³⁰ Vgl. Tacitus, *Historien*, I.3, 10–11: „non esse curae deis securitatem nostram, esse ultionem“; „Niemals hat sich ja durch schrecklichere Schicksale des römischen Volkes oder durch vollgültigere Beweise bestätigt, dass den Göttern an unserem sorgenfreien Dasein nichts gelegen ist, wohl aber an einem Strafergericht.“

³¹ Vgl. Tacitus, *Historien*, 511 ff.

³² Vgl. hierzu Bloch (2002) und (2012), und vgl. Jaeschke in Hegel, GW 17, 387.

³³ Vgl. hierzu Moreau (1996), 227–232, hier 228 f. Vgl. auch Moreau (2006), 26–31; und vgl. Wirszubski (1955), 176–186.

gemein-anthropologische Zweck schließt aber keineswegs aus, dass Spinoza an vielen Stellen des *Tractatus* ganz besonders auf die Juden abzielte. Spinoza scheint das Bild der Juden, das Tacitus in seinen *Historien* entworfen hatte, nicht so sehr als Quelle, sondern vielmehr politisch benutzt zu haben, nämlich als Gegenbild zu seiner eigenen Auffassung, und zwar in der Absicht, den Kampf, den er für die Denkfreiheit führte, weiterzutreiben. Im Rahmen dieses Kampfs erlaubte er es sich, ein sorgfältig bearbeitetes, abschreckendes Bild einer vollkommenen Theokratie, derjenigen also, die man bei den Juden finden würde, zu zeichnen. Dieses Bild hat Hegel keineswegs übersehen, eher prägte sich der Stempel dieses Bildes bei ihm ganz tief und dauerhaft ein – fast bis zum Ende seiner Laufbahn.

Es ließe sich sehr lange über die Quellen diskutieren, die Hegel zur Benutzung des schrecklichen Ausdrucks „alter Bund des Hasses“, auch des *odium generis humani*, „Hass des menschlichen Geschlechts“, jene „Seele“ der „jüdischen Nationalität“ gebracht haben:³⁴ Ob Tacitus³⁵ oder Gibbon³⁶, oder auch Spinoza im TTP.³⁷ Aufschlussreicher, sowohl für die Quellen des jungen Hegel als auch für den Verlauf seines damaligen Gedankengangs, erscheint mir das Fragment „Unkunde der Geschichte“ (vermutlich aus dem Jahre 1795, also aus Bern stammend³⁸), in welchem Hegel so weit geht, zu schreiben, dass

die Verbindung der christlichen Urkunden mit den jüdischen [am Rande des Manuskripts: Gnostiker verwarfen die jüdischen Urkunden] hat vielleicht das meiste Unheil angerichtet, das man der Religion die aus jenen geschöpft ist, [zur Last gelegt hat:] in den jüdischen sind unmoralische unrechtmäßige Handlungen und Vorstellungen als von Gott befohlen angeführt; diese Grundsätze die politisch waren – auf eine Staatsverfassung sich bezogen (die im Zustand des Rechts des Stärkern gegen einander sind) sind zu Grundsätzen der Kirche gemacht worden [...].

Es sind nicht nur Tacitus und nach ihm Edward Gibbon, sondern auch Spinoza mit seinem *Tractatus*, die sich in solchen Passagen auswirken: Die Behauptung, dass die jüdischen Grundsätze „politisch“ wären, und der Hinweis auf ein „Recht

³⁴ Hegel, GW 2, 70 f.

³⁵ Vgl. Tacitus, *Annales*, XV.44,4, 750–751. Auch Tacitus, *Historien*, V, 5, 516–517; und vgl. mit Hegel, GW 1, 121 (oder Hegel, TWA 1, 45 f.).

³⁶ Die in Hegel, GW 1, 623 f. genannten Quellen betreffen hauptsächlich Gibbon, Kap. 15 u. folgende. – Wie Hegel hatte auch Gibbon Tacitus fleißig gelesen, vgl. hierzu neuerdings Katz (2014).

³⁷ Eine der beredtesten Passagen, die Hegel im TTP über die hasserfüllte Einstellung der Juden lesen konnte, ist diejenige am Ende des dritten Kapitels, worin Spinoza die „Berufung der Hebräer“ behandelte. Dort hatte Spinoza geschrieben: „Dass sie [sc. die Juden; M.B.] sich aber so viele Jahre hindurch in der Zerstreung und ohne eigenes Recht erhalten haben, ist durchaus kein Wunder, nachdem sie sich einmal in einer Weise von allen Völkern abgesondert, die ihnen den Hass aller zugezogen hat, eine Absonderung nicht nur in äußeren Gebräuchen, die den Gebräuchen der anderen Völker entgegengesetzt sind, sondern auch im Zeichen der Beschneidung, das sie gewissenhaft beobachten. Dass aber der Hass der Völker es ist, der sie in erster Linie erhält, das hat schon die Erfahrung gezeigt [...]“ (Spinoza, *Werke*, 1. Bd., 129).

³⁸ Vgl. Hegel, GW I, 197–202, hier genauer 198 f.

des Stärkern“ bekräftigen diese Vermutung. Dass der *Tractatus* den jungen Hegel zu seinen negativen Auffassungen über die Juden ganz stark ermutigt hat, scheint mir unzweifelhaft.

Die Quellenfrage könnte auch anlässlich vieler anderer Seiten gestellt werden, so z. B. derjenigen, welche die jüdische „Raserei der Absonderung“³⁹ thematisieren. Da die meisten dieser Seiten, und dabei auch die finstersten Stellen, aus den Jahren, die Hegel in Frankfurt verbrachte (1797–1800), stammen, hat sich die Auffassung verfestigt, Hegel hätte sein Bild der Juden erst in diesen Jahren entwickelt: Vermutlich kam er damals mit dem aus Goethes Beschreibung berühmt gewordenen, elenden Zustand des Frankfurter Ghettos, in Berührung, und es wäre diese Erfahrung gewesen, die ihn nachhaltig geprägt hätte.⁴⁰ In seinen damaligen Manuskripten findet man tatsächlich Sätze, die ein persönliches Erlebnis erahnen lassen.⁴¹ Viele Stellen sind aber direkt aus früheren Lektüren geschöpft – und wenn ich in diesem Zusammenhang die wichtige Einflusslinie von Spinozas *Tractatus* auf Hegel bevorzuge – also nicht diejenige seiner *Ethik* oder eines sogenannten „Pantheismus“, sondern des *Tractatus* – dann zum Allerersten darum, weil dieses Werk die genaue Richtung von Hegels damaligem Interesse traf: Nämlich das theologisch-politische Interesse. Hegels frühe Schriften – also diejenigen aus Tübingen und Bern, aber auch die aus Frankfurt – sind keine rein theologischen gewesen, wie dies lange mit und nach Dilthey, auch gerade durch die von Wilhelm Dilthey inspirierte Edition Herman Nohls, also der *Theologische[n] Jugendschriften* (1907) betont wurde.⁴² Es wäre aber auch nicht richtig, sie als von einem hauptsächlich politischen Interesse bewegte Schriften zu interpretieren. Zwar hat sich Hegel für die Politik, auch für die politische Ökonomie interessiert, wie dies G. Lukács gegen Dilthey geltend machte.⁴³ Hegels politische Interessen waren aber in einen theologischen, systematischen Zusammenhang eingebettet: Kein Wunder also, dass er sich gerade für Spinozas *Tractatus* interessierte – und natürlich auch für Mendelssohn und dessen Schrift *Jerusalem*.

³⁹ Hegel, GW 2, 363–367, hier 364. (Hegel, TWA 1, 226f.)

⁴⁰ In Frankfurt hat Hegel nicht weit entfernt vom Ghetto, dessen Mauern damals schon zerstört waren, gewohnt: bei Herrn Gogel auf dem Rossmarkt (vgl. Hegel, *Briefe* I, 60). Zu Hegel in Frankfurt vgl. neuerdings Brumlik (2015).

⁴¹ So z. B. aus dem Fragment „Man kan den Zustand ...“ (Frankfurt 1799–1800): „[D]enn der Glauben an etwas göttliches, an etwas grosses kann nicht im Kothe wohnen.“ (Hegel, GW 2, 254–268, hier 267)

⁴² „Hegel hat nichts Schöneres geschrieben“: Diese Äußerung Diltheys (vgl. Dilthey [1974], 68), die sich auf die frühen theologisch-historischen Fragmente Hegels, also auch auf seine „Geschichte der jüdischen Religiosität“, bezog, erscheint heute fragwürdig. Ganz lange wurde sie aber ohne weiteren Bedenken angenommen – merkwürdigerweise auch von Franz Rosenzweig: Vgl. Bienenstock (2011), 151–165, hier bes. 164.

⁴³ Vgl. Lukács (1973). Nach Lukács, dessen Buch zuerst 1948 erschienen ist, ist Hegels Auseinandersetzung Hegels mit der politischen Ökonomie insbesondere von Manfred Riedel (1969) und Norbert Waszek (1988) und (1995) untersucht worden.

II

Schon als Gymnasiast in Stuttgart (1770–1788) scheint Hegel Mendelssohn, genauer dessen Schrift *Phädon*, gelesen zu haben. Auch den Aufsatz „Ueber die Frage: was heißt Aufklären?“, der im Jahre 1784 erschienen war und die berühmte Reaktion von Kant hervorrief, hat er schon damals gekannt. Während seiner Studienjahre im Tübinger Stift (1788–1793) las er Jacobis *Briefe über die Lehre des Spinoza* (1. Ausgabe, 1785; 2. Ausgabe 1789), konnte sie mit einigen seiner Kommilitonen diskutieren – und ergriff Partei für Spinoza, dessen Vertreter in diesen Briefen Lessing, und mit Lessing Moses Mendelssohn, nicht Jacobi, gewesen ist. Danach – in den letzten Monaten seines Aufenthalts in Tübingen und besonders während seiner Jahre in Bern (1793–1796) – scheint er die Schrift *Jerusalem* (erschienen im Jahre 1783) ganz aufmerksam gelesen zu haben.⁴⁴ Für Lessing – und für die deutsche Aufklärung insgesamt – hatte die Figur von Moses Mendelssohn bekanntlich eine sehr große Rolle gespielt. Wie ist es also zu erklären, dass diese Figur keine größere Rolle bei Hegel spielte? Wie ist es dann zu erklären, dass es so wenig positive Äußerungen zu Mendelssohn – zumindest ausdrückliche – in seinen Schriften gibt, insbesondere in den Jugendschriften, wo man sie erwartet hätte? – Ganz am Ende seiner Schrift *Jerusalem* hatte Mendelssohn einen beredten Aufruf zur Toleranz erklingen lassen: Zu einer „wahren Duldung“, die keineswegs auf eine „Glaubensvereinigung“ ausgerichtet wäre – unterschiedliche Religionsmeinungen wären doch gleichgültig, erst das „Thun und Lassen“ der Menschen sollte man versuchen, mittels weiser Gesetze zu ordnen.⁴⁵ Dabei hatte Mendelssohn die Schrift von Christian Wilhelm von Dohm (1786–1820) „Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden“ (1781–1783)⁴⁶ vor Augen gehabt: Eine Schrift, die in enger Zusammenarbeit mit ihm verfasst worden war, und als eine „epochale Befürwortung der bürgerlichen Zulassung der Juden“ betrachtet werden darf.⁴⁷ Auf Dohms Schrift hatte Mendelssohn mit der optimistischen Einschätzung reagiert, dass sich gewisse Nationalvorurteile gegen die Juden zu verlieren scheinen.⁴⁸ Auch wenn Hegel die Frage nirgendwo erörtert, hat er gewiss etliche Echos der politischen Debatten über die Emanzipation der Juden, die damals laut wurden, wahrnehmen müssen. Die Hauptfrage, die sich hier jenseits der biographischen Einzelheiten stellt, betrifft also seine damalige Position in Anbetracht des Kampfes für religiöse Toleranz, welcher die Hauptmotivation Mendelssohns und die Grundlage seiner Schrift *Jerusalem* gewesen ist. Ist es denkbar, dass sich Hegel dieser Thematik gegenüber völlig blind und taub zeigte?

⁴⁴ Vgl. in Hegel, GW 1, 75–77, die Texte „[In] wiefern ist Religion“ (vermutlich aus dem Jahre 1793) und Hegel, GW 1, 163 f.: „Je[t]zt braucht die Menge“ (1794).

⁴⁵ Vgl. Mendelssohn (1983), 202–204.

⁴⁶ Vgl. Dohm (1973).

⁴⁷ Vgl. Altmann (1982), 164–191, hier 167. Vgl. auch Altmann (1973), 449–457.

⁴⁸ Vgl. Mendelssohn (1983), 224.

Man denke z. B. an folgende Passage, aus dem Manuskript „Abraham in Chaldäa geboren“ – dessen erste Fassung aus Bern stammt, welche danach in Frankfurt noch einmal überarbeitet wurde:

Mendelssohn rechnet es seinem Glauben zum hohen Verdienst, dass in ihm keine ewige Wahrheiten geboten seyen. Dass ein Gott ist, steht an der Spitze der Staatsgesetze, und wenn man ein in dieser Form gebotenes eine Wahrheit nennen könnte so ließe sich freilich sagen, welche tiefere Wahrheit gibt es für Knechte, als die dass sie einen Herrn haben. Aber Mendelssohn hat Recht, jene nicht eine Wahrheit zu nennen, denn die Wahrheit ist etwas freies, das wir weder beherrschen, noch von ihm beherrscht werden; deswegen kommt das Daseyn Gottes nicht als eine Wahrheit vor, sondern als ein Befehl; von Gott sind die Juden durch und durch abhängig, und das von dem man abhängig ist, kann nicht die Form einer Wahrheit haben; denn die Wahrheit ist die Schönheit, mit dem Verstande vorgestellt, der negative Charakter der Wahrheit ist Freiheit. Aber wie hätten Schönheit diejenige ahnen können, die in allem nur Stoff sahen, diejenige Vernunft und Freiheit üben, die nur beherrscht wurden, oder beherrschten [...].⁴⁹

Hier spricht sich der „Antijudaismus“ des jungen Hegels plakativ gegen Mendelssohn aus. Merkwürdigerweise bleibt die genaue Untersuchung dieser Position Hegels Mendelssohn gegenüber bis zum heutigen Tage ein echtes Desiderat der Forschung: Ganz wenige Hegel-Spezialisten haben sie erörtert, auch wenn einige den Einfluss Mendelssohns auf Hegel stark betont haben: So hat z. B. Theodor Haering (1884–1964) dem Verhältnis von Hegel zu Mendelssohn einen Exkurs seiner Hegel-Studie aus dem Jahre 1929 gewidmet.⁵⁰ Haering kommt darin zu dem Ergebnis, dass die Lektüre Mendelssohns für Hegel „oft fast bis auf den Wortlaut hinaus von Wichtigkeit und anregend“⁵¹ gewesen ist und erwähnt dafür einige Beispiele – so z. B. die Begriffe „Weisheit“, „Anstalt“ und „Dienst“.⁵² Vergessen darf allerdings nicht werden, dass Haering dennoch erklärt, es wäre „nicht der Raum“⁵³ (und 1929 vielleicht auch nicht mehr die Zeit, könnte hinzugefügt werden) diesen wichtigen Einflusslinien weiter nachzugehen.⁵⁴ In eine andere

⁴⁹ Hegel, GW 2, 35 ff., hier 39.

⁵⁰ Vgl. Haering (1979), 146–161.

⁵¹ Haering (1979), 150; vgl. auch schon 149: „Einzelne Stellen der Fragmente [Hegel] sind überhaupt nur von Mendelssohn aus [...] zu verstehen.“ sowie 152: „Wie stark [die] Formulierungen Mendelssohn[s] über die nichtrechtliche Natur des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch auf Hegels Auffassung des religiösen Verhältnisses eingewirkt haben“ und 158: „[Es] kann der nachhaltige Einfluss Mendelssohns [...] nicht geleugnet und als Anregung kaum zu hoch angeschlagen werden.“

⁵² Haering (1979), 158.

⁵³ Haering (1979), 158.

⁵⁴ Haering hat sich durch seine Verstrickungen mit dem nationalsozialistischen Regime belastet; vgl. hierzu eine ganz neue Dissertation, die den einschlägigen Aktivitäten Haerings akribisch nachgeht: Hantke (2015), speziell zu Theodor Haering 134–187; 326–396; 529–550. Vgl. Hantke (2015), 181: „Bei ihm [Haering] wird eine schleichende inhaltliche Gleichschaltung noch vor 1933 offenbar.“ – Gerade in Anbetracht dessen, was sich Haering später zu Schulden kommen ließ und wofür ihm seine Lehrbefugnis von 1948 bis 1951 entzogen wurde, ist es

Richtung weist auch Haerings nachdrückliche Ausführung, verschiedene Texte würden zeigen

wie *Hegel gegen diesen Versuch der Rettung der jüdischen Religion sich auflehnt* und im Gegensatz dazu die etwas abfälligen Bemerkungen Mendelssohns über griechische Göttervorstellung (Jerusalem II, S. 101) zurechtstellt und die Griechen in Schutz nimmt.⁵⁵

Dass das griechische Erbe für Hegel – und damit stand er unter den zeitgenössischen, deutschsprachigen Autoren ja nicht allein!⁵⁶ – wichtig war, ist zweifellos ganz richtig, und es mag bei ihm auch gegen Mendelssohn und die jüdische Tradition gewirkt haben. Ob aber das beim jungen Hegel vorherrschende, über alles waltende griechische Erbe genügt, um seine Feindseligkeit gegenüber Mendelssohn, und den Juden gegenüber, zu erklären? Zusätzlich zum griechischen Erbe müsste man andere, noch stark wirkende Einflüsse einbeziehen, so z. B. denjenigen Spinozas, dessen *Tractatus* Hegel zweifellos schon in seiner Berner Zeit rezipiert hatte: Man möge darin die letzten Kapitel, hier insbesondere das 17. Kap. und seine Behandlung der „Schule des Gehorsams“, in welcher die Hebräer, d. h., die Juden, erzogen wurden, bedenken:

So vollständig waren sie hierdurch daran gewöhnt, dass sie es nicht mehr als Knechtschaft, sondern als Freiheit empfinden mussten. (*Quare eidem omnino assuefactis ipsa non amplius servitus, sed libertas videri debuit.*)⁵⁷

Bekannt ist es aber, dass sich Hegel in Bern zum „Kantianer“ erklärte: Damals hat er Jesus selber als eine Art ‚Kantianer‘ dargestellt, also als einen Kantianer in praktischer Hinsicht, der die autonome praktische Vernunft von Kant geltend machen wollte, auch in der Religion, nicht nur in der Moral⁵⁸. Viele Texte, Manuskripte aus Bern mit Frankfurter Überarbeitungen, thematisieren die aufklärerische, von Kant wieder aufgenommene Gegenüberstellung des „Positiven“ zum „Moralisch-praktischen“⁵⁹. Dass Hegel sich keineswegs bereit zeigte, die von Mendelssohn befürwortete Heteronomie anzunehmen, wurde dann aus diesem Grunde erklärt. Ob diese Erklärung der Position Hegels gegenüber Mendelssohn gerecht wird, ist aber nicht sicher.

bemerkenswert, dass sich Alexander Altmann in den gelehrten Anmerkungen zur kritischen Ausgabe von *Jerusalem* ausdrücklich und weitgehend zustimmend auf Haerings Studie bezieht. Vgl. Mendelssohn (1983), 349.

⁵⁵ Haering (1979), 156 f.

⁵⁶ Ein seinerzeit vielbeachtetes Buch von Eliza Butler trug bekanntlich den vielsagenden Titel: *The tyranny of Greece over Germany*, vgl. Butler (1935). Zur Diskussion in Deutschland vgl. z. B. Henrich et.al. (1960) und speziell zum Thema, aber auf Französisch Janicaud (1975).

⁵⁷ Spinoza, *Werke*, Band I, 540–541.

⁵⁸ Zu Hegel in Bern vgl. die reiche Aufsatzsammlung *Hegel in der Schweiz* (Schneider und Waszek [1997]).

⁵⁹ Vgl. Hegel, GW 2, 5–7: „Positiv wird ein Glauben genannt ...“ und GW 2, 8–9: „Religion ... Begreifen ist beherrschen“.

Hier soll noch versucht werden, sie aus einem anderen Blickwinkel, nämlich mittels einer Wertschätzung aus den Berliner *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* des Jahres 1825–1826, zu erhellen. Als sich Hegel in jenen Jahren auf Mendelssohn bezog, behandelte er ihn als einen „Bearbeiter der Wolffischen Philosophie“: Einen, der zwar „geschmackvoller“ als andere Anhänger dieser Philosophie gewesen sein mag, aber so wie diese „nichts vom Spinozismus“ gewusst hätte: Mendelssohn, sagte er, hätte „Ignoranz selbst über das äußerlich Historische der spinozistischen Philosophie, viel mehr noch über das Innere“ bewiesen.⁶⁰ Dann erzählte er, dass die Rabbiner Spinoza nicht nur verfolgt, sondern sogar versucht hätten, „ihn durch Meuchelmord aus dem Weg zu räumen“⁶¹. Es ist die Spinoza-Biographie (1706) von Johannes Colerus (1647–1707), die Hegel dort als Quelle benutzte. Er hat sich aber auch bewusst von dieser Quelle entfernt – wie dies Pierre Garniron, welcher zusammen mit Walter Jaeschke in Bochum lange an der Herausgabe einiger der Hegel’schen Manuskripte arbeitete, anmerkte, hatte Colerus nämlich nicht explizit behauptet, dass die Rabbiner Mordabsichten verfolgt hätten; dafür hätte Colerus allerdings Spinozas Verbannung aus der Gemeinde erwähnt, worin ihm Hegel nicht folgt: Laut Hegel hätte es Spinoza selber beschlossen, die jüdische Gemeinde zu verlassen, „ohne jedoch förmlich zur christlichen Kirche überzugehen“. „Später“ – so Hegel – „machte er sich berühmt durch seinen *Tractatus theologico-politicus*; es ist darin die Lehre von der Inspiration [behandelt], eine Beurteilung der mosaischen Schriften, besonders aus dem Gesichtspunkte, daß sich die mosaischen Gesetze nur auf die Juden beschränken – eine kritische Beurteilung der mosaischen Bücher.“⁶²

Es wird hier offensichtlich, dass Hegel kein Verständnis hatte – überhaupt kein Verständnis – für das „aufgeklärte“ Judentum, das Mendelssohn als Erster propagierte und vorlebte. Vielleicht sah er in Mendelssohn noch einen „Rabbiner“, also einen Todfeind Spinozas – was selbstverständlich nicht stimmt, denn Mendelssohn ist einer der ersten deutschen Philosophen gewesen, der Spinoza hoch achtete – auch wenn er sich zu Spinoza immer sehr vorsichtig äußerte und den *Tractatus* in seiner Schrift *Jerusalem* nirgendwo ausdrücklich erwähnt. Vielleicht sollte man aber so weit gehen, zu sagen, dass Hegel Mendelssohns „aufgeklärte“ Auffassung des Judentums nicht annehmen konnte – oder wollte –, gerade weil er in seiner Jugend „von der Aufklärung ergriffen“ worden war: einer Denkströmung, die weit davon entfernt gewesen war, immer judenfreundlich zu sein, insbesondere außerhalb Deutschlands. Man braucht nicht nur an den schon erwähnten und zitierten englischen Historiker Gibbon zu denken, sondern auch etwa an Voltaire⁶³ in Frankreich, und an Spinoza. Zur Erhellung der Hegel’schen Position gegenüber Mendels-

⁶⁰ Hegel, TWA, Band 20, 264 u. 316 – und vgl. für die Datierung der Vorlesung die Ausgabe von Pierre Garniron in Hegel (1985), Bd. 6, 1655 und 1750–1755; und Hegel (1991), Bd. 7, 1832.

⁶¹ Hegel, TWA, Bd. 20, 158 mit Hegel (1986), hier 102 f.

⁶² Hegel (1986), 102 f.

⁶³ Vgl. hierzu Voltaire (1805).

sohn wäre also meine genauere Hypothese, dass die Einbeziehung des *Tractatus theologico-politicus* Spinozas in das Gedankengut Hegels seine Lektüre von Mendelssohns *Jerusalem* ganz lange überschattet und vielleicht sogar verdrängt hat.

III

Die im *Tractatus* stark betonte Feststellung, der zufolge „die mosaischen Gesetze sich nur auf die Juden beschränken“⁶⁴ – jene Feststellung, die bekanntlich auch Mendelssohn viel zu schaffen gab,⁶⁵ findet man natürlich auch bei Hegel wieder, sowohl in seinen Jugendschriften⁶⁶ als auch viel später, so z. B. in seinen Berliner religionsphilosophischen Vorlesungen von 1824⁶⁷. Diese Behauptung Spinozas bildete schon zur Zeit der Aufklärung ein Politikum und sie ist es in gewisser Hinsicht bis heute geblieben. Schließen möchte ich aber mit einem Blick auf Hegels religionsphilosophische Vorlesung des Jahres 1827. Denn er scheint im Jahre 1827 ganz andere religiöse Lehrinhalte anzusprechen und einen ganz anderen Ton anzuschlagen. Einige der wichtigen und überraschenden Thesen, die er damals entwickelt hat, sind schon ganz am Anfang dieses Aufsatzes im Zusammenhang mit Fackenheim's Werk erwähnt worden, und sie können hier nicht grundsätzlich erörtert werden. Einige Worte möchte ich aber doch noch über jene Seiten⁶⁸

⁶⁴ Vgl. im *Tractatus* insbes. Kap. V und passim, in Spinoza, *Werke*, Band I, besonders 184–185: Die Juden „behaupten, die wahren Anschauungen und der wahre Lebenswandel helfen nichts zur Glückseligkeit, solange die Menschen sie bloß der natürlichen Erleuchtung verdanken und nicht den Lehren, die dem Moses prophetisch offenbart worden sind. Das nämlich sagt Maimonides, Kap. 8 der Könige, Gesetz 11 offen zu behaupten mit den folgenden Worten [...]“

⁶⁵ Vgl. hierzu Altmann (1973), 294f.

⁶⁶ Vgl. Hegel, GW 2, 42: „Da Abraham selbst die einzige mögliche Beziehung, welche für die entgegengesetzte unendliche Welt möglich war, die Beherrschung nicht realisieren konnte, so blieb sie seinem Ideale überlassen; er selbst stand zwar auch unter seiner Herrschaft, aber er, in dessen Geiste die Idee war, er der ihm diene, genoß seiner Gunst, und da die Wurzel seiner Gottheit seine Verachtung gegen die ganze Welt war, so war auch er ganz allein der Günstling. Darum ist Abrahams Gott wesentlich von den Laren und National-Göttern verschieden: eine Familie, die ihre Laren, eine Nation, die ihren National-Gott verehrt, hat sich zwar auch isoliert, das Einige geteilt und aus seinem Theile die übrigen ausgeschlossen, aber sie läßt dabei zugleich andere Teile zu, und hat nicht das Unermessliche sich vorbehalten und alles daraus verbannt; sondern räumt den anderen mit sich gleiche Rechte ein und erkennt die Laren und Götter der anderen, als Laren und Götter an; da hingegen in Abrahams und seiner Nachkommen eifersüchtigem Gotte die entsetzliche Forderung lag, daß er allein, und diese Nation die einzige sey, die einen Gott habe.“

⁶⁷ Vgl. z. B. Hegel, PhR, Band 4a, 335–337: Dort hebt Hegel den „merkwürdigen, unendlich harten, härtesten Kontrast“ hervor, dass Gott „einerseits der allgemeine Gott, Gott des Himmels und der Erde, der Gott aller Menschen, absolute Weisheit, allgemeine Macht“ sei, aber „der Zweck und das Wirken dieses Gottes in der geistigen Welt so beschränkt, dass dieser Zweck nur eine Familie, nur dies eine Volk ist. Alle Völker sollen ihn anerkennen, seinen Namen preisen, aber das reale zustande gebrachte wirkliche Werk ist das Beschränkte – nur dieses Volk. [...] Aus diesem einzelnen realen Zwecke sind die anderen Völker ausgeschlossen“.

⁶⁸ Insbesondere Hegel, PhR, Band 4a, 570–573: „Gott ist für sich das Eine ...“.

und ihre Bedeutung hinzufügen, zum Allerersten über jenes „Politikum“, das ich gerade erwähnt habe, denn vielleicht war es dieses, das Hegel dazu brachte, seine bis 1827 angenommene Einteilung, wonach die sogenannte „Religion der Erhabenheit“, und darin die jüdische, vor der darauf folgenden „Religion der Schönheit“, also der griechischen, käme, entschlossen umzuwandeln.

Von der Forderung des „eifersüchtigen Gottes“ Abrahams und seiner Nachkommen, „daß er [Abraham] allein, und diese Nation die einzige sey, die einen Gott habe“, scheint Hegel im Jahre 1827 nicht mehr „entsetzt“ zu sein. Er betont auch nicht mehr den „merkwürdigen, unendlich harten, härtesten Kontrast“, den er noch wenige Jahre zuvor, also im Jahre 1824, hervorgehoben hatte, dass Gott „einerseits der allgemeine Gott, Gott des Himmels und der Erde, der Gott aller Menschen, absolute Weisheit, allgemeine Macht“ sei, dass aber „der Zweck und das Wirken dieses Gottes in der geistigen Welt so beschränkt [sei], dass“ dieser Zweck nur eine Familie, nur dies eine Volk“ sei. Eher erklärt er im Jahre 1827, dass

der jüdische Gott nur Nationalgott sei, sich auf diese Nation eingeschränkt habe. [Das] ist allerdings der Fall, aber auch mit anderen Religionen; der Gott der Christen ist es auch. Wir wissen wohl von einer Christenheit, stellen diese aber auch als eine Familie vor, eine Nation, ein Volk zusammen; so ist das Bewusstsein von Gott auch als von einem Nationalgott. Er ist, wenn wir uns so als Familie vorstellen, auf diese Familie beschränkt. Im Bewusstsein dieser Familie, die von diesem Gott weiß, ist aber doch nicht nur dies, dass Gott der allgemeine Schöpfer und Herr der Welt ist; sondern er soll auch allgemein verehrt werden, alle Völker sollen zur Erkenntnis kommen, so dass sie das Wissen von Gott nicht als ein Besonderes für sich behalten. Nach der Natur dieser Einheit ist als Zweck ausgesprochen, dass die Erkenntnis des wahren Gottes allen Völkern zukommen, auf der ganzen Erde sich verbreiten solle. Es ist nur eine Beschränkung nach dieser Seite, die nicht eine Beschränkung der Religion ist [...].⁶⁹

Den Psalm 117.1 („Lobet den Herrn, alle Heiden ...“) pflegte Hegel zu zitieren, so wie andere Psalmen⁷⁰, Jesaja usw. – Dass sich auch die Kunstreligion, die Religion der Schönheit, auf *eine* „Nation“ bezieht, hat Hegel gewusst. Erst die Römer haben sie weiter entwickelt: Ob dies der Grund oder einer der Gründe wäre, die erklären, warum er seine Einteilung im Jahre 1827 umwandelte? Dass sich das Bewusstsein im jüdischen Volk bis zur Allgemeinheit erhebt, hat Hegel betont, auch wenn er den Unterschied zwischen dem jüdischen „Fanatismus“ und dem Mohammedanischen regelmäßig betont zu haben scheint: Bei den Juden wäre er ein „Fanatismus der Hartnäckigkeit“, also eine „bewunderungswürdige Festigkeit“, aber kein „Fanatismus des Bekehrens“ wie im Islam.⁷¹

Weiter scheint Hegel erklärt zu haben,⁷² es könnte „uns nicht wundernehmen, dass eine⁷³ Nation die Religion auf sich beschränkt, und dass diese ganz an ihre

⁶⁹ Hegel, PhR, Band 4a, 575.

⁷⁰ So z. B. Psalm 111: „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des HERRN ...“.

⁷¹ Hegel, PhR, Band 4a, 577.

⁷² Vgl. Hegel, PhR, Band 4a, 575 (aus W, 547–606).

⁷³ Hegel, PhR, Band 4a, 575, aus W2: „orientalische“.

Nationalität geknüpft erscheint, denn wir sehen dies bei den Morgenländern überhaupt“. Die jüdische Religion hat er stets als eine „[o]rientalische“ verstanden und es scheint, so sieht es z. B. Rosenkranz in seiner Biographie, dass er in Berlin ein starkes Interesse für den Orient entwickelte: „Mit wahrer Begeisterung und gewohnter Nachhaltigkeit stürzte er sich in das Studium der Morgenländischen Culturen, namentlich der Indischen Philosophie und persischen Mystik [...]. [...] [Er] blieb [...] hartnäckig dabei, dem Orient den Mangel an subjektiver Freiheit zum Vorwurf zu machen.“⁷⁴

Neuerdings hat Norbert Waszek versucht, die Quellen dieser Hegelschen Begeisterung für den Orient detailliert zu erkunden.⁷⁵ Die zahlreichen, einschlägigen Entdeckungen, die sich zur Zeit von Hegels Tätigkeit in Berlin ereigneten, mögen seine Faszination für den Orient erklären können, doch stellt sich zuerst die Frage, ob die Juden, und die jüdische Religion, zu jenem Orient gehören. Eduard Gans (1797–1839), der Hegel bekanntlich nahestand, hat in seinem *Erbrecht* das Judentum zwar als „die Blüthe des Asiatischen Lebens“ beschrieben, aber doch versucht zu erklären, dass die Juden „inmitten dieser Geschichte immer wie ein isolierter nie um sich greifender Kern [blieben], der dereinst die Europäische, nicht aber die Asiatische Welt befruchten sollte.“⁷⁶ Ob Eduard Gans, der Hegels Werk verehrt hatte und sehr oft mit ihm sprach, für die Ton- und Inhaltsänderung der Ideen des Philosophen über die Juden verantwortlich war, wenigstens teilweise? – Dies ist eine Hypothese, der es sich lohnen würde, weiter nachzugehen.

Siglen

- Hegel, GW: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg, 1968 ff.
- Hegel, TWA: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe, Frankfurt a. M., 1970 ff.
- Hegel, *Briefe: Briefe von und an Hegel*, 5 Bde., hg. v. J. Hoffmeister (Bd. 1–3) u. F. Nicolin (Bd. 4.1 und 4.2), Hamburg, ³1982.
- Hegel, PhR: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, hg. v. Jaeschke, Bde. 3–5, Hamburg, 1985 ff.
- Spinoza, *Werke*: Spinoza, *Opera – Werke* lateinisch und Deutsch. Erster Band: *Tractatus theologico-politicus – Theologisch-Politischer Traktat*, hg. v. G. Gawlick u. F. Niewöhner, Darmstadt, 1979. Zweiter Band: *Tractatus de intellectus emendatione, Ethica*, Hg. K. Blumenstock, Darmstadt, 1967.
- Tacitus, *Annalen*: P. Cornelius Tacitus, *Annalen*. Lateinisch-deutsch, hg. v. E. Heller mit einer Einführung von M. Fuhrmann, München, ⁶2010.

⁷⁴ Rosenkranz (1844), 378 f.

⁷⁵ Vgl. Hegel (2009), 206 f. und Fußnoten.

⁷⁶ Gans (1963), 56 f.

Tacitus, *Historien*: P. Cornelius Tacitus, *Historien/Historiae*. Lateinisch-deutsch, hg. und übersetzt von J. Borst unter Mitarbeit von H. Hross und H. Borst, Mannheim, 2010.

Literaturverzeichnis

- Altmann, Alexander (1973), *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Philadelphia.
- (1982), „Moses Mendelssohn über Naturrecht und Naturzustand“, in: *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 164–191.
- Avineri, Shlomo (1963), „A note on Hegel’s views on Jewish emancipation“, in: *Jewish Social Studies*, vol. 25, 145–151.
- Basnage, Jacques (1706–1710), *Histoire des Juifs*, Rotterdam.
- Bienenstock, Myriam (2011), „Le statut de l’histoire dans L’Etoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig“, in: *Penser l’histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, hg. C. Bouton, Paris, 151–165.
- Bloch, René (2002), *Antike Vorstellungen vom Judentum: Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, Stuttgart.
- (2012), „Tacitus’ Excursus on the Jews through the Ages: An Overview of its Reception Story“, in: *Oxford Readings in Tacitus*, hg. R. Asch, Oxford, 377–410.
- Brumlik, Micha (2015), „Juden in Frankfurt um 1800 – Hegel und die Juden“, in: *Der Frankfurter Hegel in seinem Kontext: Hegel-Tagung in Bad Homburg vor der Höhe im November 2013* (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung), hg. v. T. Hanke u. T. M. Schmidt, Frankfurt a. M., 235–250.
- Butler, Eliza (1935), *The tyranny of Greece over Germany*, Cambridge.
- Dilthey, Wilhelm (1974), *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, in ebd., *Gesammelte Schriften*, IV. Band, Stuttgart.
- von Dohm, Christian Konrad Wilhelm (1973), *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Zwei Teile in einem Band, Hildesheim-New York.
- Fackenheim, Emil L. (1967), *The Religious Dimension in Hegel’s Thought*, Boston.
- (1973), „Hegel and Judaism: A Flaw in the Hegelian mediation“, in: *The Legacy of Hegel. Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970*, hg. v. J. J. O’Malley u. a., Den Haag, 161–185.
- Gans, Eduard (1963; ¹1835), *Das römische Erbrecht in seiner Stellung zum vor- und nachrömischen*, 4 Bde., Bd. 1, Neudruck: Aalen.
- Gibbon, Edward (1776–1788), *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 Bde., London. [Wenn nicht anders angegeben, wird die deutsche Übersetzung von Cornelius Melville (2012–2014) herangezogen, die online zugänglich ist: <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/verfall-und-untergang-des-romischen-reiches-1-band-7742/1>>]
- (1779), *A vindication of some passages in the fifteenth and sixteenth chapters of the History of the decline and fall of the Roman Empire*, London. [Das Buch ist unter folgender URL frei zugänglich: <<https://archive.org/stream/EGVindication1Ed/EG-Vindication-1Ed#page/n3/mode/2up>>]
 - (1805), *Geschichte des Verfalls und Untergangs des Römischen Reichs*, übersetzt von K. G. Schreiter, Leipzig.
- Haering, Theodor (1979), *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Bd. 1, Leipzig (1929), 2. Neudruck Aalen, 146–161.
- Hantke, Manfred (2015), *Geistesdämmerung. Das philosophische Seminar an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 1918–1945*. Dissertation, Universität Tübingen. [Die Arbeit

- ist unter folgender URL verfügbar: <<https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/63403/>>
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1837), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* hg. v. E. Gans, in: *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, 9. Band, Berlin.
- (1907), *Hegels theologische Jugendschriften*, nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin, hg. v. H. Nohl, Tübingen.
 - (1925–1929), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hg. v. G. Lasson, 2 Bde., Leipzig.
 - (1985), *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Bd. 6, hg. v. P. Garniron, Paris.
 - (1986), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, hg. v. P. Garniron u. W. Jaeschke, Hamburg.
 - (1991), *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Bd. 7, hg. v. P. Garniron, Paris.
 - (2009), *La Philosophie de l'histoire*, hg. v. M. Bienenstock [unter Mitarbeit von Ch. Bouton et alii], Paris.
- Henrich, Dieter u. a., (Hg) (1960), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen.
- Hoffmann, Christhard (1988), *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts*, Leiden.
- Janicaud, Dominique (1975), *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris.
- Katz, David S. (2014), „Gibbon's Jews: Dead but Alive in Eighteenth-Century England“, in: *Jewish Culture in Early Modern Europe: Essays in Honor of David B. Ruderman*, hg. v. R. I. Cohen u. a., Pittsburgh, 271–281.
- Lukács, Georg (1973 [Orig. 1948]), *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, 2 Bde., Frankfurt a. M.
- McCloy, Shelby T. (1933), *Gibbon's Antagonism to Christianity*, London/Chapel Hill.
- Mendelssohn, Moses (1983), *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, bearbeitet von A. Altmann, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Moreau, Pierre-François (1996), „Spinoza, Tacite et les Juifs. Quatre remarques sur le texte du TTP“, in: *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Textes réunis par P.-F. Moreau, Lyon, 227–232.
- (2006), *Problèmes du spinozisme*, Paris, 26–31.
- Nicolin, Günther (Hg.) (1970), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg.
- Pöggeler, Otto (1990), „Hegels philosophische Anfänge“, in: *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, hg. v. C. Jamme u. H. Schneider, Frankfurt a. M., 68–111.
- Riedel, Manfred (1969), „Die Rezeption der Nationalökonomie“, in: Ders., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., 75–99.
- Rosenkranz, Karl (1844), *G. W. F. Hegels Leben*, Berlin.
- Rosenzweig, Franz (2010; ¹1920), *Hegel und der Staat*, Frankfurt a. M.
- Schneider, Helmut und Waszek, Norbert (Hg.) (1997), *Hegel in der Schweiz (1793–1796)*, Frankfurt a. M.
- Voltaire (1805), *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Paris.
- Waszek, Norbert (1988), *The Scottish enlightenment and Hegel's account of „civil society“*, Dordrecht.
- (1995), „Hegels Lehre von der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ und die politische Ökonomie der schottischen Aufklärung“, in: *Dialektik* 3, 35–50.
- Wirszubski, Chaïm (1955), „Spinoza's Debt to Tacitus“, in: *Scripta Hierosolymitana* 2, 176–186.