

HANS LIEBESCHÜTZ

Das Judentum im
deutschen Geschichtsbild
von Hegel bis Max Weber

*Schriftenreihe
wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts*

17

Mohr Siebeck

SCHRIFTENREIHE WISSENSCHAFTLICHER ABHANDLUNGEN
DES LEO BAECK INSTITUTS

Das Judentum
im deutschen Geschichtsbild
von Hegel bis Max Weber

von

HANS LIEBESCHÜTZ



1967

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

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

©

Leo Baeck Institut, London

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

Alle Rechte vorbehalten

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

Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter:

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

Printed in Germany

Satz und Druck: Buchdruckerei Eugen Göbel, Tübingen

Einband: Großbuchbinderei Heinr. Koch, Tübingen

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

MEINER FRAU

VORWORT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

INHALTSVERZEICHNIS

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

VERZEICHNIS DER BEI ZITATEN GEBRAUCHTEN ABKÜRZUNGEN

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

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

1. KAPITEL

HEGEL UND SEINE VORAUSSETZUNGEN IN DER EUROPÄISCHEN AUFKLÄRUNG

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

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ L. Stephen, I, 85 ff.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

¹³ *Leviathan*, Kap. XXXII f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ Ebendort, S. 203.

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

VERZEICHNIS DER WICHTIGEREN NAMEN UND BEGRIFFE

(die Hinzufügung eines * beschränkt den Hinweis auf eine Anmerkung auf der betreffenden Seite)

- Abraham, Kritik an seinen Handlungen: bei Voltaire 9; bei Kant 18; bei Hegel 30 f.
Akiba ben Joseph als Gegner der Gnosis 134.
Althoff, Friedrich, Ministerialdirektor 206, 324.
Amos, bei Wellhausen 254, 257, 260, 263*, 265; bei Ed. Meyer verglichen mit Hesiod 275.
Antiochus Epiphanes 280, 285.
Aristoteles 4, 126, 138, 140, 262, 299.
Artaxerxes I, Vollmacht für Esra und Nehemia 276, 278.
Babylonien und die Bibel 59*, 332 f.
Baeck, Leo 135, 144.
Baron, Salo 136.
Baumgarten, Hermann, Kritik an Bismarck und Treitschke 323 f.
Baur, Ferdinand Chr. 98, 103, 111, 133, 180; Niebuhrs Einfluß 99; historische Kritik am Neuen Testament 99 f.; Interpretation der Gnosis 100 f.; des Johannes-evangeliums 100, 105*; Einfluß auf Gfrörer 102 f., 110; vgl. Tübinger Schule.
Bayle, Pierre, Quelle Voltaires 9.
Bendavid, Lazarus, Aufklärer 22.
Bismarck, Otto v. 74, 75, 127, 153, 183, 197, 207, 212, 220, 302, 322, 324, 338; in Treitschkes Geschichtsbild 158 f., 169 f.; liberale Elemente in seiner Reichsgründung 175.
Bleichröder, Julius 213*.
Böckh, August 86, 88, 336.
Boehlich, Walter, zum Motiv von Treitschkes Angriff gegen das Judentum 182*.
Börne, Ludwig, bei Treitschke 160; Kritik an seinen Pariser Briefen 292.
Boschwitz, F. U., über Geiger 123*; über Wellhausen und Hegel 263*.
Bossuet, Jacques-Bénigne, Discours sur l'Histoire Universelle 7.
Breßlau, Harry, Verhältnis zu Ranke 67*, 206; schreibt gegen Treitschke 250 f., 209 f.; Laufbahn 206 f., 208; Beziehung zum Judentum 206 f., 210 f., 212; Politische Stellung 207 f., 211; Gegensatz zu Graetz 210 f.
Buber, Martin 152; Pentateucherklärung 267 f.
Büdinger, Max, Schüler Rankes 69 f.
Burckhardt, Jacob 13, 70 f., 168, 220–244, 284, 295, 303; als „Feind Bismarcks“ 220; Motive seiner Geschichtsschreibung 223 f., 226, 237 f.; Verhältnis zu Ranke 220 f., 223, 224, 226; biblische Studien 221 ff.; über Juden und Griechen 223–226; das Judentum und die Kultur des Westens 234 ff., 241; „Alteuropa“ 236, 240, 242; die Juden in der mittelalterlichen Wirtschaft 229 f., 232, 239; Vergleich mit den Ketzerprozessen 231 f.; der Jude als homo novus 236 f., 240 f., Krisenprognose 237 f., 240, 242; Richard Wagner und Meyerbeer 236*; seine jüdischen Leser, Vergleich mit dem Georgkreis 242 ff.

- Calvinismus, die Bibel als politisches Gesetz 2, 5 f., 77; in Webers Theorie über die Entstehung der bürgerlichen Kultur 309 f., 317; als Kennzeichen des Angelsachsentums bei Ed. Meyer 283, 296 f.; vgl. Puritanismus.
- China, und die Aufklärung 8, 43 f.; bei Hegel 34, 35, 39; bei Ranke 44, 58; bei Burckhardt 223; bei Weber 305.
- Chronologie und Bibelkritik 8.
- Classen, Johannes, Direktor des Hamburger Johanneums 270.
- Cohen, Hermann, und Kants Kritik am Judentum 20; beeinflusst durch den Liberalismus der Reichsgründung 203, 217; Auseinandersetzung mit Treitschke 214 bis 219; Kritik an Lazarus 214, 216 f.; Urteile über Graetz 217, 219; über Judentum und Protestantismus 202, 215 f., 268; Motiv seiner Kriegsschrift von 1915 218; Verhältnis zu Wellhausen 254, 259 ff.
- Darius I, Dekret zugunsten eines Apolloheiligums 277 f.
- Darius II, Brief über das Fest der ungesäuerten Brote 278.
- David 24, 28, 44 f., 84, 265, 274; Gegenstand deistischer Kritik 2; Bedeutung für Ranke 54 f., 60.
- Deboralied, bei Ed. Meyer 272 f., 274.
- Deismus, englischer 1, 25, 38, 46; Kritik am Alten Testament 2–6; Einfluß in Frankreich 6–9; auf Reimarus 14; auf Kant 18, und Hegel 42.
- Dessau, Johanna A. H., heiratet Ed. Meyer sen. 291 f.
- Deuteronomium, Charakteristik bei Ed. Meyer 281 f.
- De Wette, Wilhelm M. L. 37*, 61, 130, 226; Psalmenkommentar bei Ranke 44 ff., 61; Kritik an Vatke 85; Einfluß auf Burckhardt 221 f.
- Dilthey, Wilhelm, über Baur 100, 111; über Treitschke 177, 184, 203 f.
- Drews, Arnold, sucht historisches Gutachten für Wahlrechtsreform 293*.
- Droysen, J. Gustav 69 f., 90, 206, 266; hellenistische Studien 86, 89; Griechen und Juden 87 f.; Verkehr in jüdischen Häusern 88; Überwiegen des politischen Interesses 89 f., 111; Protest gegen antisemitische Bewegung 90, 188, 344.
- Droysen, Marie geb. Mendheim 88.
- Ebers, Georg 286.
- Ehrenberg, Victor 269*; Korrespondenz mit Ed. Meyer über Kriegführung und Kriegsziele 293*–295*.
- Elbogen, Ismar, 210* über Ed. Meyer 270 f.
- Esra 247; bei Ed. Meyer 274, 276, 278, 295, 330.
- Ewald, Heinrich, Lehrer Wellhausens 253.
- Ezechiel, bei Wellhausen 247, 258 f.
- Fackenheim, Emil, über Hegels Jugendschriften 25 f.
- Falk, Paul L. A., preußischer Kultusminister 203, 217.
- Fichte, Johann G. 46, 48.
- Frankel, Zacharias 149.
- Frantz, Constantin, Einfluß auf Burckhardt 239 f.
- Friedlaender, Ludwig, Altphilologe 201.
- Friedrich Wilhelm IV. 72, 162, 163, 205, 250; von Ranke mit David verglichen 54 f.
- Fromer, Jacob, Streit über seine Entlassung 207.
- Geiger, Abraham 107, 113, 117–132, 280, 286; Traditionskritik und Rekonstruktion der jüdischen Parteigeschichte 118–124; Anregung durch Mommsen 124 f.; Judentum und Islam 119; historische Kritik und religiöse Reform 117 f.; Judentum und Vernunftreligion 125, 127 f., 129, 132; Gegner von Graetz 132, 136, 143, 155 f.; Zurückhaltung gegenüber der Bibelkritik 130 ff.; bei Wellhausen 247 ff.

- Geiger, Ludwig 207, 236*.
 George, Stefan 242 f.
 Gfrörer, August F. 101–110, 248, 338; religiöse und politische Entwicklung 102 f., 105; Baur's Einfluß 102 f., 104 f., 111 f.; Programm für jüdische Assimilation 102, 109 f., 112; alexandrinisches Judentum und johanneische Tradition 103–106; Benutzung der rabbinischen Literatur 106 f.; die Zeitlosigkeit des Judentums 107, 139; soziale Bedeutung des Pharisäertums 108 f.
 Gibbon, Edward 24, 27; über Verfall der Antike und Aufstieg der Kirche 11–13, 24, 27.
 Graetz, Heinrich 113, 132–156, 303; über Gnosis und Judentum 133 ff.; Stellungnahme zu S. R. Hirsch 133, 135; Einfluß der Tübinger Schule 133 f., 144; Beziehung zur „historischen Schule“ 136 f., 155; Übernahme von Ideen Hegels 137 ff., 140; C. Braniß als Vermittler 139 f.; Grundbegriffe des Geschichtswerkes 142; Das Volk als leidender Gottesknecht 142 f., 147, 150 f., 179*; Geschichte der jüdischen Lehre 148 ff.; Ablehnung der Romantik 98*, 151 f., 186; Ablehnung mystischer Tendenzen 149, 152, 154; Einstellung zu Politik und Kultur 152–155; Streit mit Treitschke 185 f.; Forderung der „Emanzipation des Judentums“ 202; erregt Breßlaus Antagonismus 210 f.
 Graue, Heinz M., über Kants Kritik am Judentum 21.
 Gregor I. 146, 320.
 Gregor VII. 334; bei Ranke 55; bei Gfrörer 102, 105; bei Burckhardt 228, 232 f.
 Gurlitt, Johannes, Direktor des Hamburger Johanneums, über die Zukunft der Juden 94–96.
 Guttmann, Julius, über Mendelssohn und Spinoza 114; als Kritiker M. Webers 316*.
- Harnack, Adolf v. 134, 256.
 Hausrath, Adolf, über Treitschke 177, 189, 199*; Eintreten für Geigers „Urschrift“ 249; kritisiert von Wellhausen 249 f.
 Hegel, Georg F. W. 13, 24–42, 43, 48, 80, 86*, 87, 98, 99, 104, 105, 107, 109, 124, 160, 165, 168, 308, 334; biblisches Judentum und positives Christentum 25 ff.; hebräische Religion als Absonderung von Natur und Menschen 30–33, 36 f.; Abwendung von Kant 29 f.; Verhältnis zu den Griechen 27 ff., 32, 35 f.; Christentum und Spätantike 37 ff.; Einfluß der johanneischen Logosphilosophie 39 f.; für die Emanzipation der Juden 40 ff.; Verhältnis zu Ranke 51 f., 53, 56, 61, 79 f.; Einwirkung auf Vatke 80–82; Ablehnung der historischen Quellenkritik 82 f.; Benutzung bei Graetz 138–141.
 Heine, Heinrich 154, 268; Verhältnis zu Ranke 71 f.; über Judentum und Protestantismus 164, 215; Treitschkes Charakteristik 160; bei Mommsen 194; bei Burckhardt 236*.
 Herder, Johann G. 23 f., 43, 44, 126, 226; literarische Interpretation der Bibel 23; Einfluß der Aufklärung auf seine Geschichtskonstruktion 23 f.
 Herford, Travers 256*, 334.
 Hess, Moses, Korrespondenz mit Graetz 143, 153, 186; Stellung zu Spinoza 150.
 Hiob 284, 319.
 Hirsch, Rabbiner in Mergentheim 107.
 Hirsch, Samson Raphael 133, 135.
 Hirsch, Siegmund, Schüler Rankes 68 f.
 Hochschule für die Wissenschaft des Judentums 175.
 Hosea, als Utopist 275.
- Indien als Gegenstand der Geschichtsschreibung 7, 8, 34, 35, 39, 43, 58, 223*, 305; Kastenwesen bei Weber 314, 315.

- Jacob, Benno, Genesiskommentar 266 f.
 Jacoby, Johannes, bei Treitschke 164 f.
 Jellinek, Georg, Staatsrechtler, Verhältnis zu Max Weber 309.
 Jeremia, bei Vatke 81; bei Burckhardt 222; bei Wellhausen 255; bei Weber 306.
 Jesaja 265, 281; bei Burckhardt 223; bei Weber 306; Deuterocesaja: bei Graetz 142 f., 150; bei Weber 319.
 Jesuiten als Verteidiger chinesischer Weisheit 8, 24.
 Jesus, als historische Gestalt bei Reimarus 14; bei Hegel 26 f.; bei Ranke 62 f.; bei Gurlitt 95; bei Gfrörer 105 f., bei Graetz 144 f.; bei Wellhausen 251, 253, 255 ff.; bei Ed. Meyer 288 f.
 Joachim von Fiore, Quelle Lessings 116.
 Joel, Manuel 135, 143.
 Johannesevangelium, Einfluß seiner antijudaistischen Haltung bei Hegel 38, 40, 98, bei Schleiermacher und Neander 92, 98; Abwandlung bei Baur 100.
 Josephus, Flavius, als Geschichtsquelle bei Wellhausen 248.
 Judentum (in Auswahl), Situation im Mittelalter 229–233, 313 f., 315; unter dem Kaiserreich 162 f., 174–176, 208, 212, 325, 338.
- Kaegi, Werner 223*, 226, 227*, 228.
 Kant, Immanuel 16–22, 25, 29, 30, 113, 260, 287; soziale Aufgabe philosophischer Kritik 16; Judentum und Christentum als Sekten 17; Judentum, seine Fortdauer als politische Gemeinschaft 19–21; Verhältnis zu Spinoza 22; Einfluß des Deismus 19, 21; Programm für die zeitgenössische Judentum 22, Kritik an Mendelssohn 22*, 115.
 Katz, Jacob 320.
 Kreislauf der Geschichte, bei Roscher 168; bei Ed. Meyer 168, 285, 295 f., 300; Abwandlung bei Burckhardt 295; bei Wellhausen 263; bei Weber 168, 308, 311 f.
 Kulturkampf 164, 203, 209, 338; Frage der Beteiligung jüdischer Journalisten 181, 210.
- Lammenais, Félicité de, Rankes Kritik an seiner Staatsfeindschaft 64.
 La Peyrère, Isaak de, Lehre von den Präadamiten 8.
 Lasker, Eduard 170 f.
 Lazarus, Moritz, gegen Treitschke 186 f., 212–214; Gründer eines Abwehrkomitees 213; Gegensatz zu Cohen 214, 216 f.
 Leo, Heinrich, „Geschichte des jüdischen Staates“ 51 f., 53.
 Lessing, Gotthold E. 14, 29, 95, 140, 164, 323; seine Geschichtstheorie durch Mendelssohn bestritten 115 f.; Einfluß des Nathan auf den jugendlichen Burckhardt 226 f.
 Levitische Tradition, bei Ed. Meyer 272, 273 f.; bei M. Weber 304, 332.
 Lukács, Georg, Interpretation des jungen Hegel 34*.
 Luther und Luthertum 38, 53, 77, 255, 257, 306, 337; Anerkennung durch Heine und Cohen 215 f., 268.
 Luzzato, Simon, Rabbiner 4.
- Maier, Joseph v., Rabbiner in Stuttgart 107.
 Maimonides 234 f.; bei Graetz 148, 149.
 Makkabäer 120, 280, 284, 285, 286.
 Mantuffel, Edwin v., Feldmarschall 74*; kritisiert Rankes Behandlung der evangelischen Geschichte 62 f.
 Marcion, antijudaistischer Gnostiker, bei Neander 92; bei Baur 98.
 Marx, Karl 34*, 150*, 241 f., 308.
 Maybaum, Siegmund, Rabbiner 207, 214*.
 Meinecke, Friedrich 208; über H. Breßlau 67*; über Ed. Meyer und D. Schäfer 292 f.
 Mendelssohn, Abraham 77, 88, 286.

- Mendelssohn-Bartholdy, Felix 68, 77, 88, 185, 286.
- Mendelssohn, Moses 286; Lehre vom Judentum als offenbartes Gesetz 113–117, 125, 129, 210, 225, 336; Kants Deutung 22*; Hegels Urteil 30; Kritik an Lessings Entwicklungsidee 115 ff.; geschichtliche Stellung nach Graetz 149, 151, 154; Verwandtschaft mit Neander 93, 94*.
- Mevissen, Gustav v., Rede über Judenemanzipation 78*.
- Meyer, Eduard sen., Gymnasiallehrer und Lokalhistoriker in Hamburg, Angriff auf Börne 292; heiratet Johanna Dessau 291; Einfluß auf den Sohn 292, 297.
- Meyer, Eduard 44, 58, 108, 249, 269–301, 302, 303, 305, 318*; Charakter seines historischen Interesses 269 ff.; Macht als Kulturfaktor 276, 277, 280 f.; Beziehungen zu Treitschke und D. Schäfer 281, 292 f., 296, 297; Herkunft 291 f.; Kritik an Rassentheorien 290 f.; Wertung und Abwertung des Alten Testaments 283 f., 286 f.; Israel und Juda als Gegensätze in seiner Geschichtskonstruktion 272 ff., 275 f., 284; Fragestellung seiner israelitischen Stammesgeschichte 271; Israelitische und griechische Geschichtsschreibung 273; Historische Einordnung der Propheten 274 ff., 279, 280, 288; das Judentum als Schöpfung des Perserreichs 276–281, 330; über die Elephantine Papyri 278 f.; als Quelle Webers 330, 332; antisemitische Charakteristik des hellenistischen Judentums 284 ff.; Religionsgeschichtliche Grundbegriffe 281 ff., 287 f.; Antagonismus zum angelsächsischen Biblizismus 282 f.; Kriegs- und Nachkriegspropaganda 293–297; Kritik an Rankes Weltgeschichte 58*; Verhältnis zu Spenglers Geschichtstheorie und Politik 297–301; Reisen nach Rußland und Palästina 300 f.
- Mittelalter in der Kulturgeschichte des Abendlandes, bei Hegel 33 f.; bei Gfrörer 102, 108; bei Geiger 127; bei Graetz 146; bei Burckhardt 226–236, 238 f.; bei Weber 308, 311 f., 327 f., 329, 334 f.
- Mommsen, Theodor 67, 102, 192–201, 212, 213*, 217, 280 f., 287*, 296; politische Antriebe seiner Geschichtsschreibung 157, 193; beeinflusst Geiger 124 f.; Konflikt mit Treitschke 192, 197–200; bekämpft den Einfluß organisierter Religion 197, 200; über antike Christenfeindschaft 192*; das Problem des Religionsvolkes 194, 196–199, 245 f., 252; der Konflikt zwischen Römern und Juden als Warnung 194–197; Prognose der nationalistischen Demagogie 194, 197 f., 200; wissenschaftlicher und politischer Gegensatz zu Nitzsch 201 f.; Kritik seiner Denkart durch Yorck von Wartenburg 203 f.; Diltheys Urteil 204.
- Moore, George F. 290*, 334.
- Moses und der Pentateuch, bei Herder 24; bei Vatke 83 f., 265; bei De Wette 85; bei Ed. Meyer 272; bei Rosenzweig 268.
- Moses, Adolf, amerikanischer Rabbiner, gegen Cohens Treitschkeschrift 217.
- Müller, Joel, Talmundforscher 207.
- Napoleon I. 30, 47, 57, 185.
- Nationale Machtpolitik, Einfluß auf die Geschichtsschreibung, bei Ranke 136 f., 157; bei Droysen 86 f., 89 f., 111; Sybel 77 f.; Treitschke 158 f., 168, 169 f.; Mommsen 158, 193; Eduard Meyer 275, 277, 280, 296; Max Weber 322–328.
- Neander, August W. (Mendel, David) 68, 90–96, 133; über Judenemanzipation 92; Einfluß von Gurlitt 94–96; Bekehrung zum Christentum 93; Schüler von Schleiermacher 96, 100 f.; über jüdische und christliche Gnosis 91 f.
- Neumann, Carl 243 f.
- Neumann, Salomon 213; Kritik an Treitschkes Statistik 185*.
- Niebuhr, Barthold G. 141; Bedeutung für die Bibelkritik 82–85, 99; Einfluß auf Ed. Meyer 270.
- Nietzsche, Friedrich 324; Kritik an Sokrates 36*; Beziehung zu Overbeck 179.
- Nitzsch, Karl W., unterstützt Treitschke 201 f., 214
- Noeldeke, Theodor 207; Korrespondenz mit Geiger 123, 130 f.

- Oelsner, Toni, über Roscher 166.
- Overbeck, Franz, Wandlungen in seinem Verhältnis zu Treitschke 177 f., 179, 181; seine Charakteristik Treitschkes 178, 187, 203.
- Pariavolk 303, 307, 318, 319; Webers Definition 314 f.; seine Sinnggebung 321 f., 328.
- Pasternak, Boris, Bericht über Hermann Cohen in Marburg 218*.
- Patristik, Einordnung des Alten Testaments 30, 38 f., 81 f., 116.
- Paulus 98, 108; Konflikt mit Petrus bei Baur 99 f.; bei Graetz 145 ff.; bei Weber 321.
- Perserreich, in Hegels Geschichtskonstruktion 34, 36; religionsgeschichtliche Bedeutung bei Ed. Meyer 276–281; Wellhausens Kritik 276 f.
- Pharisäismus, als demokratische Bewegung bei Gfrörer 108 f.; bei Geiger 120 ff., 124 f., 128; Wellhausens Kritik 248 ff.; Verhältnis zum Evangelium 251; Behandlung bei Ed. Meyer 280, 282, 288; bei Weber 305, 315 f., 319 ff.
- Philo von Alexandria 85, 285; bei Vatke 86; bei Neander 91; bei Baur 100; bei Gfrörer 103 f.; bei Mommsen 195.
- Pinto, jüdischer Korrespondent Voltaires 9.
- Plato 91, 225, 260, 262, 284, 287.
- Plebejer als soziologischer Begriff bei Weber 304 f., 320.
- Preen, Friedrich v., Empfänger von Briefen Burckhardts über Politik 236*, 240*.
- Preuß, Hugo 299.
- Prophezie, biblische, bei Ranke 62; bei Vatke 81, 84 f.; bei Burckhardt 222 f.; bei Wellhausen 246, 254 f.; bei Cohen 254; bei Ed. Meyer 274 ff., Betonung des utopischen Elements 275 f.; bei M. Weber 303 ff., 307, 318 f.
- Protestatklärung von 1880 gegen den Antisemitismus 188, 192, 342 f.
- Puritanismus, bei Ed. Meyer 283, 297; bei M. Weber 309 f., 314, 317, 322, 327; vgl. Calvinismus.
- Rachel, Elisa F., Burckhardts Charakteristik 227.
- Ranke, Ernst 54, 59, 60.
- Ranke, Heinrich 48; Opfer der Demagogenverfolgung 71; Ratgeber zur Bibelexegese 50, 51, 54.
- Ranke, Leopold v. 43–78, 92, 142, 147, 151*, 165, 168, 223, 224, 226, 266, 277, 303, 331, 342*, 343*; über die christlichen Anfänge 62 f.; Einordnung des Islam 64; Leipziger Psalmstudien 44 ff.; Bibel als Vorbild seiner Geschichtsdeutung 50, 53, 55, 61; Beurteilung des rabbinischen Judentums 63 f.; begrenzte Benutzung von Archäologie und Bibelforschung 51, 58, 60 f.; Abstand von kirchlicher Rechtgläubigkeit 44, 54; die Nationen und die Weltgeschichte 136 f.; politische Publizistik 157; Politik und Wirtschaft 73*; Lebensumstände und politische Einstellung 70–75; Droysens Kritik 89*, 157; Burckhardts Urteil 70, 220*; christlicher Staat und jüdische Schüler 64–66, 67–70; Verhältnis zu Breslau 67*, 206; Einfluß des philosophischen Idealismus 46, 48 ff.; Verhältnis zu Hegel 51, 56, 61, 75, 79 f.; Weltgeschichte als religiöse Sinnggebung 56, 73 ff., 137 f.
- Rapport, Solomo, und die Wissenschaft des Judentums 107.
- Rationalisierung im biblischen Weltbild 331–335.
- Reformjudentum, bei E. Bickermann 285 f.; bei Ed. Meyer 285 f.
- Reimarus, H. Samuel 92; Bibelkritik 14 f.
- Renan, Ernest, bei Burckhardt 238 f.
- Rieger, Paul, Rabbiner 207.
- Rießler, Gabriel 185, 286, 292.
- Roscher, Wilhelm, Treitschkes Umformung seiner Theorie über die Juden in der Wirtschaftsgeschichte 166–169; Epochenlehre 168.
- Rosenzweig, Franz, über Judentum und Geschichte 107*, 241, 261; Erklärung des Pentateuchs 267; über Max Weber 302 f.
- Roth, Paul, Staatsarchivar 220.

- Rothschild, Bankhaus 109 f., 152*, 184.
 Rühls, Friedrich, antisemitischer Historiker 292, 338.
- Sadduzäer 251, 252, 280, 282; bei Voltaire 11; bei Geiger 120 ff., 124 f.; bei Wellhausen 246, 247 f., 249.
- Säkularisierung als Kulturproblem 200 f., 202 f.; bei Treitschke 164, 187, 200 f.; bei York v. Wartenburg 203 ff.; Mommsens Optimismus 197 f.; Burckhardts Zeitkritik 237 ff., 241 f.
- Salomo 28, 45, 84, 273.
- Saul 265; bei Ranke 50, 60.
- Schelling, Friedrich W. J. 48, 86*.
- Schleiermacher, Friedrich E. D. 88, 100; Einfluß auf Neander 96; Gegensatz zum Judentum 96 f.; Johannesevangelium und Romantik 98; bespricht D. Friedländers Reformvorschläge 98*; kritisiert von Graetz 98*, 151 f.
- Schopenhauer, Arthur, und Burckhardt 237.
- Schulin, Ernst 25*, 46 f.
- Schwartz, Eduard, über Mommsens Gegnerschaft zum Antisemitismus 192*; über Wellhausen 257, 262.
- Seleukidenreich 280.
- Semler, Johann S., Professor der Theologie 14–16; über jüdische Elemente im Neuen Testament 15 f.; Einfluß auf Kant 16 f.
- Senft v. Pilsach, Adolf, konservativer Freund Rankes 67.
- Shaftesbury, Earl of, Kritik am biblischen „Enthusiasmus“ 2 f.
- Sievekings, Karl, Diplomat, Konabiturient Neanders 92.
- Simon, Ernst 51, 79.
- Sinaitische Gesetzgebung 62; Kritik bei den Deisten 2, 5; bei Kant 19; bei Hegel 26, 28, 36 f.; Verteidigung bei Mendelssohn 22*, 113–116; besprochen bei Vatke 83 ff.; bei Wellhausen 257 ff.; bei Rosenzweig-Buber 267 f.
- Smith, W. Robertson, Herausgeber der Encyclopaedia Britannica 251.
- Sokrates, bei Hegel 27, 35, 36*.
- Sombart, Werner 308, 312 f., 314, 327, 328.
- Spätantike, bei Hegel 37; Verhältnis zu Judentum und Christentum 38.
- Spahn, Martin, katholisch gebundener Historiker 208*.
- Spengler, Oswald, Geschichtsphilosoph, Verhältnis zu Ed. Meyer 297–301; Judentum als überlebende Spätantike 299; über die russische Revolution 298.
- Spinoza, Baruch 200, 286, 289; Kritik an der sinaitischen Gesetzgebung 4 ff., 9, 18, 26, 36 f., 107; Einfluß auf Kant 20, 22; bei Hegel 37*; Umformung bei Mendelssohn 114 f.; bei Graetz 150 f.; bei Treitschke 162.
- Spinozismus, bei Lessing 179; bei Hess 150; bei Treitschke 178 f.
- Stahl, Julius 140, 240; anerkannt von Treitschke 162.
- Steinthal, Chajim 212 f.
- Stenzel, Gustav A. H., Historiker 4, 7.
- Stern, Selma 313, 317 f.
- Stoecker, Adolf, Gründer einer antisemitischen Partei 77, 183, 197, 200; Unterstützung durch Treitschke 184 f.; persönliches Verhältnis der beiden 189.
- Strabo, beschreibt Moses als Philosophen 3.
- Strauß, David F., Gfrörers Reaktion 104 f.; Treitschkes Beurteilung 178, 180, 250.
- Sybel, Heinrich v., Schüler Rankes 68 f., 70, 89*, 111*; beschreibt die Idee eines christlichen Staates 75 f., 181; Beziehung zum Haus Mendelssohn 77; spätere Wandlung 78.
- Talmudstudien, bei Gfrörer 106 f.; bei Wellhausen 248 f.
- Thomas von Aquino zur Sozialethik des Alten Testaments 32.

- Tindal, Matthew, Deist 3, 5 f.
- Toland, John, Anerkennung des mosaischen Monotheismus 3; für die Einbürgerung der Juden 4 f.
- Treitschke, Heinrich v. 67, 77, 90, 151–191, 195*, 205, 209, 212 f., 236, 245, 250, 281, 291, 296, 303; Thema der Deutschen Geschichte 158 f.; das Junge Deutschland als jüdische Überfremdung 159–162; Stellung zur Rassentheorie 161 f., 176 f., 190, 216 f.; sozialpolitische Deutung von Judentum und Taufe 163, 165, 189 f.; Exkurs über die Juden in der frühmittelalterlichen Wirtschaft 165–169; Obrigkeit und Untertan in ihrer geistigen Haltung 170–174; Kritik an der Theologie 177 ff.; Verteidiger des Christentums 163 ff., 177, 179 ff., 186 f.; Verhältnis zu Stoecker 184, 187 f., 189; nationalistische Demagogie 187 f., 190, 193, 199 f., 338 f.; Wirkung auf M. Weber 187 f., 323, 324; Verhältnis zur Breslau 208; Konflikt mit Mommsen 192 f., 197–207; Nitzsch und York v. Wartenburg als seine Parteigänger 201 ff., 203; Stellungnahme zu Lazarus und H. Cohen 214 f., 217 f.; Einfluß auf D. Schäfer und Ed. Meyer 281, 286, 297.
- Troeltsch, Ernst 293, 309, 311.
- Tübinger Schule 99, 253, 262; Niedergang ihres Einflusses nach 1850 111; Einfluß auf Geiger 123; auf Graetz 132 f., 136, 139; vgl. Baur.
- Varnhagen von Ense, Karl, Ehemann der Rahel Levin 71, 95.
- Vatke, Wilhelm 61, 80–85, 90, 99, 130, 141, 226; Verhältnis zu Hegel 80, 83; Verwandtschaft mit Niebuhr 83–85; Wirkung auf Wellhausen 264, 266.
- Verein Deutscher Studenten 190 f.
- Volkgeist, Begriff bei Graetz nicht rezipiert 151.
- Voltaire 7–11, 13, 17, 283; Beziehung zum englischen Deismus 7; Geschichtsbild 7–9; Geldhandel mit Abraham Hirschel 9; antichristliche Polemik 9–11.
- Warburg, Aby 243 f.
- Warburton, William, Bischof, Verteidiger der sinaitischen Offenbarung, bei Kant 19.
- Weber, Max 295, 302–335, 342*; Eigenart seiner Begriffsbildung 303 ff.; Verhältnis zur protestantisch-theologischen Religionsgeschichte 30, 305 ff., 333 f.; vergleicht jüdische und christliche Grundbegriffe 306 f.; Antwort an Sombart 312 f.; über den jüdischen Außenseiter 314–318, 319 f., das Schicksal der Diaspora 321 f., 328, 339; Treitschkes Hörer 187 f., 323, 324; Politisches Denken 324–328; Geschichtskonstruktion 329 ff.; die biblische Entzauberung der Welt 331–335.
- Weiss, Joseph G. 64*.
- Wellhausen, Julius 61, 141, 245–268; Verhältnis zu Hegel 262–266; Bekenntnis zu Vatke 264–266; Beziehung zur Altertumswissenschaft 246, 267; über Geigers Traditionskritik 247 ff.; gegen die Wissenschaft des Protestantenvereins 249 f.; über Wissenschaft und Glauben 250 f., 252 f.; Abstand vom philosophischen Denken 262, 263 f.; Verhältnis zu H. Cohen 254, 259 f.; über den Messianismus der Pharisäer 252; Beurteilung des Pentateuchs 246, 257 ff.; Ablehnung des rabbinischen Judentums als Forschungsgegenstand 248 f., 253 f., 259, 261; das Evangelium und die jüdische Geschichte 253, 255–257; Interesse an der Gesellschaft der arabischen Frühzeit 261, 263*.
- Wiedemann, Theodor, Assistent von Ranke 61.
- Wiener, Max 332*; über Geiger 124*, 130, 132; zur Religionssoziologie des 19. Jahrhunderts 124*, 130.
- Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich v., Freund Wellhausens 245 f., 257*, 267.
- Wilhelm, Kurt, Oberrabbiner 213.
- Wirtschaftsgeschichte, Funktion der Juden im Mittelalter 166–169, 229 f., 232, 239, 313 f., 316, 320 f.; unter dem Absolutismus 313, 317 f., 327 f.
- Wirtschaftskrise der siebziger Jahre 182 f.

Wissenschaft des Judentums, versuchte Einführung an der Berliner Universität 64 ff.
Witt, Jan de, holländischer Politiker 5.

Yorck von Wartenburg, Graf Paul, prinzipielle Kritik an Mommsen 203 ff.; betont Rankes Begrenzung 205.

Zeitlosigkeit des nachbiblischen Judentums 106, 109, 316.

Zensur, französische unter Ludwig XVI. 6.

Zunz, Leopold 107, 133, 292ⁿ, 336, 337; beantragt die Errichtung eines Lehrstuhls für die Wissenschaft des Judentums 64 f.

SCHRIFTENREIHE WISSENSCHAFTLICHER ABHANDLUNGEN
DES LEO BAECK INSTITUTS

- Band 1: S. ADLER-RUDEL · Ostjuden in Deutschland 1880–1940
Zugleich eine Geschichte der Organisationen, die sie betreuten
1959. XII, 169 Seiten. Kart. DM 17.–, Lw. DM 21.–
- Band 2: ERNST SIMON · Aufbau im Untergang
Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland
als geistiger Widerstand
1959. X, 109 Seiten. Kart. DM 11.–
- Band 3: MARGARETE SUSMAN · Die geistige Gestalt Georg Simmels
1959. IV, 40 Seiten. Kart. DM 4.20
- Band 4: GUIDO KISCH und KURT ROEPKE · Schriften zur Geschichte
der Juden
Eine Bibliographie der in Deutschland und der Schweiz 1922–1955
erschiedenen Dissertationen
1959. XI, 49 Seiten. Kart. DM 5.80
- Band 5: MARGARETE TURNOWSKY-PINNER · Die zweite Generation
mitteleuropäischer Siedler in Israel
1962. XIV, 136 Seiten, 1 Karte, 10 Abbildungen. Kart. DM 16.–,
Lw. DM 19.50
- Band 6: HANS KOHN · Karl Kraus, Arthur Schnitzler,
Otto Weininger
Aus dem jüdischen Wien der Jahrhundertwende
1962. V, 72 Seiten, 3 Tafeln. Kart. DM 8.40
- Band 7/8: SELMA STERN · Der Preußische Staat und die Juden
1962. 4 Bände. Brosch. DM 152.–, Lw. DM 170.–
Erster Teil: Die Zeit des Großen Kurfürsten und Friedrichs I.
1. Abt.: Darstellung. XX, 159 Seiten.
2. Abt.: Akten. IV, 546 Seiten.
Zweiter Teil: Die Zeit Friedrich Wilhelms I.
1. Abt.: Darstellung. VIII, 180 Seiten.
2. Abt.: Akten. IV, 804 Seiten.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

