

Zur Vermittlung von Universalität und Partikularität bei S. R. Hirsch

von Denis Maier*

Es ist kein Zufall, dass ein zentraler Punkt bei der Interpretation des Denkens S. R. Hirschs die Frage nach der Bedeutung des Prinzips *Tora im Derech Erez* ist,¹ schliesslich handelt es sich hierbei um das erklärte Motto der von Hirsch gegründeten Schulen. Es ist allerdings nicht ausreichend, dieses Prinzip als eine rein bildungspolitische Konzeption zu verstehen.² Man kann sich nicht darauf beschränken, den Anteil zu ermitteln, den säkulare und religiöse Fächer im Curriculum der von Hirsch gegründeten Schulen hatten. Das Denken Hirschs muss vielmehr als ein durch geschichtsphilosophische Prämissen bedingtes und diese zugleich konstituierendes System verstanden werden, das sich durch ein komplexes Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bzw. Universalität und Partikularität auszeichnet.

Zwei diametral entgegengesetzte Deutungen des Hirschschen Denkens, die allerdings paradoxerweise beide belegt werden können, seien an dieser Stelle genannt: Mit guten Gründen ist es möglich, Hirschs Denken und seine Konzeption des Judentums als rationalistisch und universalistisch einzustufen. Andererseits kann ohne Zweifel mit ebenso guten Gründen die gerade formulierte Position grundsätzlich bestritten werden: Hirschs Denken sei zutiefst partikularistisch und antirationalistisch.³

In diesem Beitrag soll das komplexe und widersprüchliche Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, Universalität und Partikularität im Denken Hirschs einer Betrachtung unterzogen werden. Die relative Berechtigung, die die beiden sich scheinbar ausschliessenden Positionen für sich beanspruchen können, legt den Schluss nahe, dass

* Denis Maier, M.A. (Institut für Jüdisch-Christliche Forschung der Universität Luzern).

¹ Vgl. z.B. NOAH H. ROSENBLUM: Religious and secular co-equality in S. R. Hirsch's educational theory, in: *Jewish Social Studies* Jg. 24, Nr. 4 (1962), S. 223-247; I. WEINBERG: Zur Auseinandersetzung über R. Hirsch und seiner „Thora im Derech Erez Devise“, in: *Nachalath Z'vi* Jg. 7 (1936/37), S. 186-193; W. HALBERSTADT: Das Bildungsideal S. R. Hirschs s.A., in: *Nachalath Z'vi* Jg. 1 (1930/31), S. 241-244.

² Vgl. YITZHAK AHREN: Samson Raphael Hirsch (1808-1888), in: *Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt*, hg. von HANS ERLER; ERNST L. EHRLICH, Frankfurt am Main 2002, S. 109-120, hier S. 115.

³ Vgl. MOSHE SCHWARZ: Die verschiedenen Strömungen der deutsch-jüdischen Orthodoxie in ihrem Verhältnis zur Kultur der Umwelt, in: *Zur Geschichte der Juden in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, Jerusalem 1971, S. 53-58, hier S. 56.

bei Hirsch tatsächlich beide Momente vorhanden sind. Diese sollen allerdings nicht als rein entgegengesetzte begriffen werden. Vielmehr ist unter Bezugnahme auf das Motiv der *Erziehung des Menschengeschlechts* darauf hinzuweisen, dass bei Hirsch sich Universalität und Partikularität durch einander vermitteln und gegenseitig zur Geltung bringen.

I.

In Hirschs Schriften lassen sich ohne Schwierigkeiten zahlreiche Aussagen aufzeigen, die dazu geeignet sind, die Argumentation zu stützen, Hirschs Denken sei von einer Ablehnung der autonomen Vernunft zugunsten des göttlichen Gesetzes geprägt. Die im Folgenden angeführten Stellen treten daher nicht mit dem Anspruch der Vollständigkeit auf. Sie scheinen dennoch geeignet, einen Eindruck der absoluten Autorität zu vermitteln, die Hirsch dem Gesetz beimisst. Die Deutung, nach der Hirsch ein Vertreter der absoluten Theonomie gewesen sei und unter keinen Umständen als Rationalist gedeutet werden könne,⁴ erscheint somit von dieser Seite betrachtet durchaus einleuchtend.

Explizite Aussagen finden wir in der *Vorerinnerung zur ersten Auflage des Chorew* (1838). Hirsch lässt hier keinen Zweifel daran, dass für ihn die Gültigkeit des Gesetzes einzig und allein im göttlichen Willen begründet liegt. Ausser dem göttlichen Willen erkennt Hirsch keinen „Verpflichtungsgrund“⁵ der Gebote an. Die Rolle des Menschen wird als Gottesdienerschaft bestimmt.⁶ Zwar werde durch die Lehre gefordert, „im Gesetz zu forschen [...]“.⁷ Damit ist aber nicht der Verstand über das Gesetz gesetzt. Das Gesetz soll nicht nach Massgabe des menschlichen Verstandes geprüft werden. Auch eine Verteidigung des Gesetzes vor dem Verstand des modernen Menschen und seines

⁴ Vgl. hierzu z.B. ISAAC BREUER: Hundert Jahre „19 Briefe“, in: SAMSON R. HIRSCH: *Neunzehn Briefe über Judentum. Als Voranfrage wegen Herausgabe von „Versuchen“ desselben Verf. „über Israel und seine Pflichten“*. [unter dem Pseudonym Ben Uziel], Zürich 1987, S. XVIII-XXXVI, hier S. XXVII-XXVIII; vgl. zur Problematik der Deutung Isaac Breuers JULIUS CARLEBACH: The Foundations of German-Jewish Orthodoxy. An Interpretation, in: *Leo Baeck Institute Year Book* Jg. 33 (1988), S. 67-91, hier S. 84 f. Vgl. weiterhin auch die Argumentation von Isaac Breuers Sohn Mordechai Breuer bezüglich der These, dass Hirschs Auslegung der Gebote von Rationalismus bestimmt gewesen sei: „The opposite is true.“ MORDECHAI BREUER: Samson Raphael Hirsch (1808-1888), in: *Guardians of our Heritage*, hg. von LEO JUNG, New York 1958, S. 263-299, hier S. 295. Hirsch sei vielmehr von mystischen Gedanken beeinflusst gewesen. Bemerkenswerterweise wird auch in einem der beigefügten Texte zur Neuausgabe des *Chorew* ausschliesslich diese Deutung suggeriert. Hirsch habe keinerlei Massstäbe ausserhalb der Tora anerkannt. Vgl. hierzu JIZCHAK BROM: Samson Raphael Hirschs Werk und Persönlichkeit, in: SAMSON R. HIRSCH: *Chorew. Versuch über Israels Pflichten in der Zerstreuung*, Zürich / Basel 1992, S. XIX-XXX, hier S. XX-XXII.

⁵ SAMSON R. HIRSCH: *Chorew. Versuch über Israels Pflichten in der Zerstreuung*, Zürich/Basel 1992, S. XI.

⁶ Vgl. ebd., S. XI f.

⁷ HIRSCH: *Chorew*, S. XII.

Moralempfindens ist damit ausgeschlossen, da ein derartiges Unterfangen notwendigerweise die Autorität des göttlichen Willens in Frage stellt und dem menschlichen Urteil unterstellt. Hirsch äussert sich hierzu mit den Worten: „Wenn du also, geneigter Leser, etwa eine Verteidigung der göttlichen Gebote [...] von meine Buch erwartest [...] lasse mein Buch ungelesen, es war nicht für dich geschrieben.“⁸

Gleichwohl ist es nicht möglich, auf die Fähigkeiten des Verstandes zu verzichten. Um seine Aufgabe der Gottesdienerschaft zu erfüllen, sei es notwendig, sich auf doppelte Weise mit dem göttlichen Gesetz zu beschäftigen: Einerseits gelte es sich bewusst zu werden, welche Forderungen vom Gesetz gestellt werden. Andererseits sei es erforderlich, die Gesetze zu ordnen, sie „zum Begriff [...] zu bringen“⁹ und über sie nachzudenken, „auf dass auch durch Gottes Wort unser Geist erleuchtet werde [...]“¹⁰. Die Quelle der Erkenntnis bezüglich der ersten Aufgabe ist die gesetzliche Tradition, wohingegen die Quelle der Erkenntnis der zweiten Art auch das „Geisteslicht“¹¹ des einzelnen Individuums sein könne. Hirsch hält an der strengen Trennung zwischen Gesetz und Erläuterung fest, die gesetzliche Tradition könne in jedem Falle der Erläuterung gegenüber die Autorität beanspruchen.¹²

Eine Bestätigung für diese Darstellung finden wir beispielsweise in Hirschs Ausführungen über den Sabbat in der gleichnamigen Schrift. Den Abschnitt *Der Sabbath, ein von Gott verordneter Tag der Ruhe* eröffnet Hirsch mit den folgenden Worten:

Und wäre er [der Sabbat] auch nichts weiter, als eben dies, nichts weiter, als ein mit jedem siebenden Tage wiederkehrender, von Gott verordneter Tag der Ruhe, wie er sich in äußerlicher Erscheinung auch, schon dem oberflächlichen Blicke darstellt, welchen Segen hätte er schon in seinem Geleite!¹³

Die Tatsache, dass die Autorität und die Legitimität des Gesetzes ausschliesslich in der göttlichen Souveränität begründet liegen, die bindende Kraft des Rechts also von

⁸ Ebd., S. XVI f.

⁹ Ebd., S. XII.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. XIII.

¹² Vgl. ebd., S. XIII f.; vgl. im Gegensatz hierzu CHAIM N. BIALIK: Halacha und Aggada, in: Ders.: *Essays*, hg. von VICTOR KELLNER, Berlin 1925, S. 82-107; vgl. zu diesem Punkt auch BARUCH KURZWEIL: Das deutsche konservative Judentum, in: *Freiburger Rundbrief* N.F. Jg. 1, Nr. 1 (1993-94), S. 25-45, hier S. 43. Salomon Ehrmann leitet hieraus die These ab, Hirsch hätte voll und ganz auf dem Boden des vor-emanzipatorischen Judentums gestanden. Für beide habe das Gesetz als feststehend und nur die Erklärungen als variabel gegolten. Vgl. SALOMON EHRMANN: Einführung, in: SAMSON R. HIRSCH: *Neunzehn Briefe über Judentum. Als Voranfrage wegen Herausgabe von „Versuchen“ desselben Verf. „über Israel und seine Pflichten“*. [unter dem Pseudonym Ben Uziel], Zürich 1987, S. III-XVII, hier S. V f.

¹³ SAMSON R. HIRSCH: *Der Jüdische Sabbath*, Frankfurt am Main 1908, S. 3.

seinem Motiv vollkommen unabhängig ist,¹⁴ tritt in dieser Aussage klar zutage. In diesem Zitat findet sich allerdings auch ein weiteres Moment. Der Beginn der Aussage Hirschs lautet schliesslich „Und wäre er auch nichts weiter [...]“, womit suggeriert wird, er sei eben doch mehr. Diese Vermutung bestätigt sich im weiteren Verlauf des Textes, in dem Hirsch den Sinn des Sabbats bezüglich verschiedener Aspekte zu erklären versucht. Die Hirschsche Betonung der absoluten Autorität des göttlichen Gesetzes rein aufgrund der göttlichen Souveränität wird somit immanent aufgebrochen.

II.

Eine zentrale Argumentation Hirschs hinsichtlich des Verhältnisses von verständlicher Begründung und nicht hinterfragbarer Geltung des Gesetzes findet sich in einer Anmerkung zum 18. Brief der *Neunzehn Briefe* (1836): „Zwei Offenbarungen liegen vor dir: Natur – und Thauröh. Für beide gibt's nur Eine Methode der Forschung.“¹⁵ Sowohl hinsichtlich der Natur als auch der Tora stehe der Mensch Fakten gegenüber und versuche auf der Basis dieser Tatsachen die dahinter und zugrunde liegenden Gesetzmässigkeiten und Gründe zu verstehen. Wie aber die Naturgesetze auch ohne das Verständnis durch den Menschen gültig sind, so beanspruchen auch die Gesetze der Tora unabhängig vom Verständnis des Menschen absolute Geltung.¹⁶

Die *Neunzehn Briefe* sind allerdings wesentlich mehr als die Begründung der Verbindlichkeit der Halacha. Vielmehr ist zu betonen, dass Hirsch in dieser frühen Schrift die grundlegenden Punkte seiner Philosophie des Judentums darlegt. Es wird deutlich, dass Hirschs Argumentation nicht nur auf der Autorität der göttlichen Souveränität beruht, sondern dass das Hirschsche Gedankentum in ein umfassendes geschichtsphilosophisches Konzept eingebunden ist und von diesem wesentlich getragen wird.

In diesem fiktiven Briefwechsel wird ein gewisser Naphtali von seinem alten Freund Benjamin mit dessen Zweifeln bezüglich der Rolle des Judentums in der modernen Welt konfrontiert. Die Aufgabe der Religion sei laut Benjamin die Förderung der

¹⁴ Vgl. ISIDOR GRUNFELD: Taamei Hamitzwoth in the Jewish Legal Philosophy of Rabbi S. R. Hirsch, in: עטרת צבי Jubilee Volume, presented in Honor of the eightieth birthday by the Rabbi Samson Raphael Hirsch Publications Society, New York 5722/1962, S. 95-113, hier S. 95.

¹⁵ SAMSON R. HIRSCH: *Neunzehn Briefe über Judentum. Als Voranfrage wegen Herausgabe von „Versuchen“ desselben Verf. „über Israel und seine Pflichten“*. [unter dem Pseudonym Ben Uziel], Zürich 1987, S. 104, Anm. 1.

¹⁶ Vgl. ebd.

Glückseligkeit und der Vollkommenheit des Menschen. Gerade aber in der modernen Welt erschwere das jüdische Gesetz das Leben der ihm Unterworfenen in einer solchen Art und Weise, dass der Beitrag des Judentums zu Glückseligkeit und Vollkommenheit zweifelhaft erscheine. Gerade der materielle Verlust, der durch das Verbot am Sabbat ein Gewerbe zu betreiben entstehe, oder die jüdischen Speisegesetze, die den Verkehr mit Nichtjuden erschweren, stünden dem oben genannten eigentlichen Nutzen der Religion entgegen.¹⁷

Naphtali bzw. Hirsch¹⁸ wendet sich in Bezug auf diesen Vorwurf und auf dieses Religionsverständnis gegen die unkritische Übernahme des Massstabs Glückseligkeit und Vollkommenheit (nach menschlichen Massstäben) für das Judentum und das jüdische Gesetz. Der Fehler der Argumentation Benjamins bestehe darin, dass dieser sich eine Position ausserhalb des Judentums zu eigen mache, was laut Hirsch ein adäquates Verständnis des Judentums verhindere. Dieses beruhe auf zwei Bedingungen: Zum einen müsse es aus den Quellen des Judentums geschöpft werden.¹⁹ Zum anderen muss klar sein, dass diese Quellen nicht mittels wissenschaftlicher, quellenkritischer Methoden beurteilt werden können, denn:

als *Juden* wollen wir sie [die Tora] lesen, d. h. als ein Buch, uns von Gott gereicht, daraus uns zu erkennen, was wir in unserem irdischen Hiersein sind und sollen [...]. Wir wollen ja Judentum erkennen, müssen uns darum ins Judentum versetzen und uns fragen: Was werden Menschen sein, die den Inhalt dieses Buches als ihnen von Gott geoffenbarte Lebensboden und Regel erkennen.²⁰

Die Offenbarung bzw. Göttlichkeit der Tora ist bei Hirsch also nicht diskutabel, sondern geht jeder Erkenntnisleistung voraus.²¹

Der weitere Verlauf der Hirschschen Argumentation liest sich wie eine spezifisch jüdische Variante der Lessingschen *Erziehung des Menschengeschlechts*.²² Ausgehend von der geschichtsphilosophischen Grundannahme, dass Geschichte als der „Weg von oder zur

¹⁷ Vgl. ebd., S. 2 f.

¹⁸ Es sei angemerkt, dass es in diesem Fall und im Gegensatz zu anderen literarischen Werken als legitim erscheint, die Aussagen einer literarischen Figur als die Aussage des Schriftstellers zu verstehen.

¹⁹ Vgl. HIRSCH: *Neunzehn Briefe über Judentum*, S. 7.

²⁰ Ebd. Alle Hervorhebungen sind – soweit nicht anders gekennzeichnet – aus dem Original übernommen.

²¹ In diesem Sinne ist es also durchaus schlüssig, dass Yehuda (Leo) Levi Hirschs Konzeption des Judentums als „Unadultered Judaism“ bezeichnet. YEHUDA (LEO) LEVI: Rabbi S. R. Hirsch – Myth and Fact, in: *Tradition* Jg. 31, Nr. 3 (1997), S. 5-22, hier S. 7.

²² Vgl. GOTTHOLD E. LESSING: Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: Ders.: *Werke*. Bd. 2, Frankfurt am Main 1967, S. 544-563. Einen expliziten Vergleich zwischen Lessings und Hirschs Variante liefert KARL E. GRÖZINGER: *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2009, S. 510-515.

Verwirklichung der Menschenbestimmung der Gesamtmenschheit²³ begriffen werden muss, deutet Hirsch einzelne Phänomene „historiosophisch“²⁴ in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung und Verknüpfung bezüglich dieser Bestimmung. Diese Bestimmung müsse allerdings aus der Tora und beginnend mit dem Bericht der Schöpfung begriffen werden. Gott habe in der Schöpfung den vielen widersprüchlichen Kräften ihre spezifische Aufgabe zugewiesen und wirke als Vermittler der Gegensätze.²⁵ Daher entstehe eine wechselseitige Verknüpfung aller Teile der Welt, die in diesem System ihre Rolle zugewiesen bekommen haben.

Die Rolle des Menschen in diesem allumfassenden System ist die Gottesdienerschaft. Der *Mensch* ist geschaffen „als Abbild Gottes“ (Gen 1, 27). Hirsch schliesst hieraus, dass er „nur zur Wirksamkeit in Gerechtigkeit und Liebe“²⁶ berufen ist. Diese Wirksamkeit wird zugleich verstanden als die „Übereinstimmung mit Gottes Willen“,²⁷ also mit dem göttlichen Gesetz.

Nachdem dieser Imperativ aber sowohl für die adamitische²⁸ als auch für die noachidische Menschheit folgenlos blieb, und sich die Menschheit zum zweiten Mal gegen die göttliche Souveränität empörte, sollte die Gottesdienerschaft des Menschen durch Erziehung erreicht werden. Durch die Unterteilung der Menschheit in die einzelnen Nationen sollte diesen ihre beschränkte Macht vor Augen geführt werden.²⁹ Der wesentlichere Faktor zur Erziehung der Menschheit war das Volk Israel. Durch seine rein auf Gott gegründete und Gott geweihte Existenz sollte es als Beispiel in der Geschichte wirken, „bis einst durch Erfahrung und durch dieses Beispiel belehrt die Allgemeinheit einig sich zu Gott wende [...]“.³⁰ Israel selbst hat den Versuchungen durch Land und Boden nicht widerstanden und liess sich wie die anderen Nationen verführen. Im Exil – fern der Quellen der Verführung – sollte es von nun an weilen, und „kein anderes Einigungsband haben fortan, als ‚Gott und seinen Beruf‘“.³¹ Gerade unter diesen schweren Bedingungen hat Israel seine Aufgabe weit besser erfüllt als zuvor im eigenen Staat.³²

²³ HIRSCH: *Neunzehn Briefe über Judentum*, S. 10.

²⁴ GRÖZINGER: *Jüdisches Denken*, S. 502.

²⁵ Vgl. HIRSCH: *Neunzehn Briefe über Judentum*, S. 12.

²⁶ Ebd., S. 19.

²⁷ Ebd., S. 20.

²⁸ Vgl. ebd., S. 29.

²⁹ Vgl. ebd., S. 30-32.

³⁰ Vgl. ebd., S. 38.

³¹ Ebd., S. 45.

³² Vgl. ebd., S. 47 f.

III.

Vor dem Hintergrund dieser Geschichtsauffassung interpretiert Hirsch die Emanzipation. Weit davon entfernt dieser ablehnend gegenüber zu stehen, sieht er in dieser und vor allem in den mit ihr einhergehenden neuen Möglichkeiten zur Verwirklichung des jüdischen Gesetzes in der modernen Welt einen allmächtigen „Hebel für das Allziel aller Menschheitserziehung!“³³ Hirsch stellt ohne Zweifel klar, dass die Emanzipation in seinen Augen eine grosse Chance darstellt, die nicht ungenutzt bleiben darf. In diesem Sinne schreibt Hirsch: „Ich segne die Emanzipation.“³⁴ Nach den obigen Ausführungen zur uneingeschränkten Autorität des Gesetzes im Hirschschen Denken überrascht es allerdings wenig, dass Hirsch diese Bejahung der Emanzipation aber zugleich an die Bedingung knüpft, dass damit nicht die Aufgabe der jüdischen Identität einhergehen könne. Die Emanzipation ist nicht das Ende der Galut, sondern muss als eine neue Phase derselben verstanden werden. Dies wird besonders deutlich in folgender Aussage Hirschs, in der er sich auf die zuvor zitierte Aussage bezieht:

Ich segne sie [die Emanzipation] nur, wenn Jissroël die Emanzipation nicht als Ende seines Berufs, sondern als eine neue Seite seiner Aufgabe, als eine neue Prüfung, und als eine viel schwerere als die des Drucks, entgegennimmt; – aber ich trauerte, – wenn so wenig Jissroël sich selber begriffe, so wenig seinen Geist mehr hätte, als daß es Emanzipation als Ende seines Goluß begrüßt, als höchstes Ziel seines geschichtlichen Berufs [...].³⁵

Die Emanzipation ist also nur eine weitere Stufe der geschichtlichen Entwicklung, wenn sie auch deutlich das Potential zur Erlösung in sich trägt.

Die Emanzipation hat im Denken Hirschs aber nicht nur eine Bedeutung für das Judentum selbst, sondern fügt sich auch in die gesamt menschliche Heilsgeschichte ein. Dies verwundert wenig, schliesslich ist die Aufgabe des Judentums gerade die Erziehung des Menschengeschlechts. Die Emanzipation kann somit für Hirsch als Bestätigung des Erfolgs dieser Erziehung erscheinen. Das Urteil, dass Hirschs Geschichtsauffassung „unter dem Bann der aufklärerischen Zuversicht in eine ständige geistige und sittliche

³³ Ebd., S. 48.

³⁴ Ebd., S. 89.

³⁵ Ebd., S. 90.

Aufwärtsbewegung der Menschheit“³⁶ steht, muss daher als zutreffend bezeichnet werden. Hirschs Äusserungen über die Emanzipation zeugen von der durch die Verwirklichung bürgerlich-humanistischer Ideale getragenen beinahe messianischen Erwartung der kommenden Erlösung.³⁷

Bestätigung für diese Auffassung finden wir in Hirschs Schrift *Die Religion im Bunde mit dem Fortschritt*. Hirsch bringt dort in prägnanter Weise sein prinzipiell positives Verhältnis zur Emanzipation zum Ausdruck. Gleichzeitig kritisiert er die Forderungen der Reformen, das Judentum an die modernen Bedingungen anzupassen, es zeitgebundenen Umständen zu unterwerfen und somit seine in der Ewigkeit verhafteten Züge zu leugnen. Wir finden also auch hier beide Momente der Hirschschen Argumentation.

Hirsch lässt keinen Zweifel an seiner grundsätzlichen Bejahung der Emanzipation:

Civilisation und Bildung! Herrliche, unveräußerliche Güter der Menschheit! daß [sic] alles Herrliche und Gute und Wahre, was nur menschlichem Denken und menschlichem Wollen erreichbar, Gemeingut aller Menschen werde und sich das ganze Dasein aller Menschen also gestalte, daß überall das Menschenwürdige hervorleuchte – wen ließen sie kalt!³⁸

Damit kann aber für Hirsch nicht die Ausserkraftsetzung des jüdischen Gesetzes einhergehen, um beispielsweise ein Geschäft am Sabbat zu betreiben. Dies aus zwei Gründen: Zum einen kann die Tora in ihrer Offenbarkeit keinen zeitgebundenen Schwankungen unterworfen sein. Käme es zu einem Konflikt zwischen Religion auf der einen und Zivilisation und Bildung auf der anderen Seite, steht fest, dass „Gottes Wort gegenüber jede andere Rücksicht schweigen müßte.“³⁹ Ein solcher Konflikt existiere laut Hirsch allerdings nicht. Dem Judentum waren Zivilisation und Bildung nie fremd. Fortschritt, Zivilisation und Bildung werden in diesem Bild gerade durch das Judentum bedingt und gefördert.⁴⁰

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang das Verhältnis Hirschs zum Christentum. Seiner Auffassung zufolge hat das Judentum kurz vor dem Beginn der

³⁶ MORDECHAI BREUER: Das Bild der Aufklärung bei der deutsch-jüdischen Orthodoxie, in: *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*, hg. von KARLFRIED GRÜNDER; NATHAN ROTENSTREICH, Heidelberg 1990, S. 131-142, hier S. 137.

³⁷ Vgl. hierzu etwa MORDECHAI BREUER: S.R. Hirsch, die neue Orthodoxie und die deutsche Kultur, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* Nr. 72 (1985), S. 3-30, hier S. 9; und SALOMON EHRMANN: Rabbi S. R. Hirsch as a Pioneer of Judaism in Eretz Yisroel and in the Diaspora, in: *עֵטֶרֶת צְבִי*. Jubilee Volume, presented in Honor of the eightieth birthday by the Rabbi Samson Raphael Hirsch Publications Society, New York 5722/1962, S. 67-94, hier S. 78 f.

³⁸ SAMSON R. HIRSCH: *Die Religion im Bunde mit dem Fortschritt*, Frankfurt am Main 1854, S. 11.

³⁹ Ebd., S. 13.

⁴⁰ Ebd., S. 14 f.

Galut noch das Christentum in die Welt abgesetzt, das als Vermittler der Botschaft des Judentums – wenn auch in abgemilderter Form – dienen sollte.⁴¹ Das Christentum wird somit als Vorstufe des Judentums verstanden, was wohlgemerkt eine Umkehrung der gängigen Geschichtsphilosophie darstellt.⁴² Auch in dieser Hinsicht kann Hirsch die Emanzipation und die Möglichkeiten, die sich dem Judentum damit eröffneten, als Beleg für den Erfolg seiner Mission werten, die vermittelt „durch die messianische Arbeit ihrer Tochterreligionen und deren Säkularisate“⁴³ verwirklicht wurde.

IV.

Ein zentraler Punkt, der Aufschluss über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung im Denken Hirschs gibt, sind seine Stellungnahmen zu Moses Mendelssohn. Gerade im betont legalistischen Verständnis des Judentums scheint eine Nähe zwischen beiden Denkern zu bestehen. Fraglich ist allerdings, ob man hieraus die These ableiten kann, Hirsch hätte sich „als Fortführer der Lehre Mendelssohns“⁴⁴ betrachtet. Mordechai Breuer sieht im Gegensatz hierzu Hirsch geradezu als den Antipoden Mendelssohns.⁴⁵

Eine der zentralen Aussagen Hirschs zu Mendelssohn findet sich im 18. der *Neunzehn Briefe*. Hirsch bezeichnet hier Mendelssohn als „eine hochhervorglänzende, höchst achtbare Persönlichkeit“⁴⁶ und zweifelt nicht an dessen Gesetzestreue, was in der Aussage, Mendelssohn sei ein „praktisch religiöser Jude“⁴⁷ gewesen, zum Ausdruck kommt. Gleichzeitig weist Hirsch darauf hin, dass jener seine Gedanken nicht aus dem Judentum, sondern aus diesen fremden Disziplinen geschöpft habe. Hirsch fasst sein Urteil über Mendelssohn folgendermassen zusammen: Er habe der Welt gezeigt, „man könne streng religiöser Jude sein und *doch* hochgeachtet hervorglänzen als deutscher

⁴¹ Vgl. HIRSCH: *Neunzehn Briefe über Judentum*, S. 46.

⁴² Vgl. BREUER: S.R. Hirsch, die neue Orthodoxie und die deutsche Kultur, S. 22. Es ist daher durchaus zutreffend, die Hirschsche Philosophie des Judentums gegen Hegel zu lesen. Vgl. hierzu DANIEL KROCHMALNIK: Modelle jüdischen Philosophierens, in: *Trumah* Jg. 11 (2001), S. 89-107, hier S. 99. Vgl. ausserdem die Ausführungen Hegels zur geoffenbarten Religion: GEORG W. F. HEGEL: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: Ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 20, hg. von WOLFGANG BONSIENEN, HANS C. LUCAS, Hamburg 1992, S. 549-554, besonders S. 551 f.

⁴³ KROCHMALNIK: Modelle jüdischen Philosophierens, S. 99.

⁴⁴ SCHWARZ: Die verschiedenen Strömungen der deutsch-jüdischen Orthodoxie in ihrem Verhältnis zur Kultur der Umwelt, S. 56.

⁴⁵ Vgl. BREUER: Das Bild der Aufklärung bei der deutsch-jüdischen Orthodoxie, S. 138.

⁴⁶ HIRSCH: *Neunzehn Briefe über Judentum*, S. 101.

⁴⁷ Ebd.

Plato! – Dies ‚und doch!‘ entschied.“⁴⁸ Wie bei Maimonides⁴⁹ so stehen auch bei Mendelssohn Philosophie und Religiosität unvermittelt nebeneinander. Bei Hirsch hingegen erheben sich Philosophie und Vernunft überhaupt erst aus der Religion heraus. Gerade die Religiosität ermöglicht überhaupt zuallererst die Entstehung und Wirkung der Vernunft sowie deren Manifestationen in der (Heils-)Geschichte.⁵⁰

In dieser Sichtweise ist der Rationalist Mendelssohn paradoxerweise weitaus antirationalistischer als Hirsch, der sich gerade vom universalistischen Religionsverständnis Mendelssohns abwendet.⁵¹ Während für Mendelssohn notwendige ewige Wahrheiten jedem Menschen kraft seiner natürlichen Vernunft zugänglich sind, ist das Gesetz für ihn vollkommen ausserhalb des Bereiches, auf den die menschliche Vernunft zugreifen könnte.⁵² Dies trifft zwar grundsätzlich auch für Hirschs Verständnis des Gesetzes zu. Gleichwohl trägt dieses Gesetz – wenn es auch nicht der menschlichen Vernunft unterworfen ist – in sich die Quelle, aus der Vernunft zuallererst wirksam wird. Das Judentum steht nicht neben der Vernunft und ist dieser auch nicht unterworfen. Vielmehr begründet das Judentum die Vernunft. Es scheint also durchaus begründet davon zu sprechen, dass Hirschs Konzeption eine „Rationalisierung des Judentums“⁵³ darstelle.

Vor diesem Hintergrund ist auch der Begriff „Mensch-Jissroël“⁵⁴ zu verstehen. Der einzelne Jude ist immer zugleich Mensch und Jude. Er ist nicht trotz seines Judentums Mensch, sondern das Judentum gilt geradezu als Verwirklichung des Menschseins.⁵⁵ Es kann daher auch nicht darum gehen, den „Mensch-Jissroël“ durch Bildung und Erziehung zu erschaffen,⁵⁶ schliesslich ist die Verwirklichung der Universalität durch die Partikularität gerade die Grundannahme des Hirschschen Denkens. Auch der Vorwurf Scholems, Hirschs Konzeption stelle eine „grauenhafte Akkomodationstheologie“⁵⁷ dar,

⁴⁸ Ebd., S. 102.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 97-100.

⁵⁰ Fraglich ist, inwieweit Hirschs Konzeption sich tatsächlich vom ‚und doch‘ Mendelssohns unterschied oder ob auch bei Hirsch die Spur eines ‚und doch‘ feststellbar ist, wie Mordechai Breuer festgestellt hat. Vgl. BREUER: S.R. Hirsch, die neue Orthodoxie und die deutsche Kultur, S. 4.

⁵¹ Vgl. GRÖZINGER: *Jüdisches Denken*, S. 498 f.

⁵² Vgl. MOSES MENDELSSOHN: Jerusalem, in: Ders.: *Ausgewählte Werke. Studienausgabe*, hg. von CHRISTOPH SCHULTE, ANDREAS KENNECKE, GRAŻYNA JUREWICZ, Bd. 2, Darmstadt 2009, S. 129-206, hier S. 171-174, S. 177 f.

⁵³ Derart hat sich etwa Mordechai Breuer geäussert. Vgl. BREUER: Das Bild der Aufklärung bei der deutsch-jüdischen Orthodoxie, S. 138.

⁵⁴ HIRSCH: *Neunzehn Briefe über Judentum*, S. 9.

⁵⁵ Vgl. MAX WIENER: *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, hg. von Daniel Weidner, Berlin 2002, S. 70 f.

⁵⁶ So z.B. ROSENBLUM: Religious and secular co-equality in S. R. Hirsch’s educational theory, S. 228.

⁵⁷ GERSHOM SCHOLEM: Politik der Mystik: Zu Isaac Breuers „Neuem Kusari“, in: *Jüdische Rundschau*, 17.7.1934, S. 1-2, hier S. 1.

erscheint in diesem Licht problematisch.

V.

Hirschs Philosophie des Judentums hat sich als umfassende geschichtsphilosophische Konzeption erwiesen. Geprägt durch einen tiefen Fortschrittsoptimismus war es Hirsch möglich, ein positives Verhältnis zur modernen Welt zu gewinnen. Aufbauend auf der Konzeption der *Erziehung des Menschengeschlechts* konnte er Israel gerade in seiner Partikularität als Vermittlung der Universalität begreifen. Die mit der Emanzipation einhergehenden neuen Möglichkeiten konnten zugleich als Bestätigung für dieses geschichtsphilosophische Bild einer „weltgeschichtliche[n] Partnerschaft“⁵⁸ zwischen Japhet und Schem gelten: „Zuletzt wird in der Vision S. R. Hirschs die ganze humanistisch gebildete Menschheit in die Zelte Schems einziehen.“⁵⁹

Diese uns heute überholt erscheinende optimistische Haltung wurde allerdings schon im Werk Hirschs selbst in Frage gestellt. Hirsch setzt sich in seiner Schrift *Über die Beziehung des Talmuds zum Judentum und zur sozialen Stellung seiner Bekenner* mit dem Problem auseinander, dass die sogenannte ‚Judenfrage‘ wieder aktuell wurde. Er sieht v.a. den Talmud vielen ungerechtfertigten Anschuldigungen ausgesetzt. In dieser Schrift zeigt sich deutlich, dass die Hoffnungen, die auf das neue Zeitalter gesetzt wurden, sich nicht ohne weiteres erfüllten. Die Enttäuschung Hirschs lässt sich leicht aus den folgenden Formulierungen herauslesen:

Das Jahrhundert, dem man gewöhnt war die Palme erleuchteter Humanität und allgemeiner Rechtsachtung zu reichen, scheint leider nicht zur Rüste gehen zu wollen, ohne dem aufrichtigen Menschenfreund den bitteren Schmerz gründlicher Enttäuschung gebracht zu haben. Wahrheiten, die man längst in das Geistesinventar der Menschheit eingebürgert glaubte, sind wieder in Frage gestellt, und begraben glaubte Vorurteile feiern mit Schrecken erregenden Folgen ihre Auferstehung.⁶⁰

Es ist daher durchaus gerechtfertigt, Hirsch nicht nur als Befürworter der Emanzipation zu verstehen, der blind gegenüber deren Gefahren gewesen sei. Dieses Urteil Hirschs lässt ihn durchaus als einen Denker erscheinen, der den Gefahren seiner Zeit mit wachem Auge gegenüber stand. Speziell das Bewusstsein der Gefahr des

⁵⁸ KROCHMALNIK: Modelle jüdischen Philosophierens, S. 97.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ SAMSON R. HIRSCH: *Über die Beziehung des Talmuds zum Judentum und zur sozialen Stellung seiner Bekenner*, Frankfurt am Main 1884, S. 1.

Umschlags bzw. des Rückfalls der Emanzipation in Barbarei zeigt Hirsch als einen umsichtigen und geradezu hellstichtigen Denker.⁶¹

Betrachten wir das Erbe Hirschs, so können wir feststellen, dass diese skeptische Haltung Hirschs bezüglich des Erfolgs der Emanzipation von seinem Enkel Isaac Breuer noch einmal wesentlich radikalisiert wurde. Zwar finden wir auch bei Breuer Aussagen, die für eine durchaus optimistische geschichtsphilosophische Grundhaltung und für einen Kulturoptimismus zu sprechen scheinen. Besonders die Bewunderung Breuers für Kant, die noch in seiner Autobiographie mit den Worten „Gesegnet Gott, der von seiner Weisheit Kant gegeben hat!“⁶² zum Ausdruck kommt, ist hier anzuführen. Und auch wenn Breuers kritische Haltung gegenüber dem Zionismus unzweifelhaft ist, so bleibt dennoch festzuhalten, dass für ihn die Balfourdeklaration und das britische Mandat über Palästina mit messianischen Tönen gepriesen werden, die an die Ausführungen Hirschs über die Emanzipation erinnern.⁶³ Es ist in dieser Hinsicht keinesfalls zufällig, dass Breuer in grossen Teilen seines Werks den Zionismus als ‚nationale Emanzipation‘ bezeichnet, um die ähnliche Bedeutung von (sozialer) Emanzipation und Zionismus zu illustrieren.

In Breuers 1938 verfasster Schrift *Weltwende* ist allerdings jeglicher Fortschritts- und Kulturoptimismus verschwunden. Die folgenden Zitate sprechen für sich: „Europa, der geschichtlich noch immer führende Erteil, ist sterbenskrank“, „Die Weltsituation ist hoffnungslos“ und „Unermesslich sind die Errungenschaften der menschlichen *Zivilisation*, aber ebenso unermesslich ist das Defizit der menschlichen *Kultur*.“⁶⁴ Diese beinahe apokalyptischen Formulierungen lassen Baruch Kurzweils Urteil, „daß Mystik und Mythos beim Zusammenbruch von Welten das Haupt erheben“⁶⁵, als durchaus treffend erscheinen.

Eine ähnliche Enttäuschung ist auch in der 1942 verfassten Schrift *Zur Erinnerung an das deutsche Judentum* deutlich wahrnehmbar. In Breuers Deutung sprechen die beiden Jahre 1914 und 1933 das vernichtende Urteil über Hoffnungen, die an Kultur, Fortschritt und Emanzipation geknüpft wurden. Beide Jahre fasst er im Wesentlichen als Angriff auf das Recht und als Zerstörung desselben auf. Diese beiden Ereignisse „haben

⁶¹ Vgl. LEVI: Rabbi S. R. Hirsch – Myth and Fact, S. 8 f.

⁶² ISAAC BREUER: *Mein Weg*, Jerusalem/Zürich 1988, S. 55.

⁶³ Vgl. ISAAC BREUER: *Das jüdische Nationalbeim*, Frankfurt am Main 1925, S. 34.

⁶⁴ ISAAC BREUER: *Weltwende*, in: Ders.: *Weltwende*, Jerusalem 1979, S. 1-120, hier S. 1.

⁶⁵ KURZWEIL: *Das deutsche konservative Judentum*, S. 44.

geschichtliche Entwicklungen vernichtet, an denen Jahrhunderte gearbeitet haben.“⁶⁶

Matthias Morgenstern hat darauf hingewiesen, dass hinsichtlich des Werks Breuers von einem „Primat des ‚Frankfurter Prinzips‘“⁶⁷ gesprochen werden muss. Trotz der vielen Spannungen und Wendungen, die sich in Breuers Werk finden lassen, könne von einem übergreifenden Zusammenhang gesprochen werden, der „durch das stete Fragen nach dem Vermächtnis Hirschs [zu] bestimmen“⁶⁸ ist. Wenn wir diese Deutung akzeptieren, scheint eine detaillierte Untersuchung des Verhältnisses der geschichtsphilosophischen Konzeptionen Hirschs und Breuers notwendig und fruchtbar zugleich. Gerade hierdurch könnten die Spezifika der beiden Denker und ihrer Philosophien des Judentums deutlicher zur Geltung gebracht werden.

⁶⁶ ISAAC BREUER: Zur Erinnerung an das deutsche Judentum, in: Ders.: *Weltwende*, Jerusalem 1979, S. 121-281, hier S. 123. Zu Breuers Urteil über den Ersten Weltkrieg vgl. auch dessen Ausführungen in der erstmalig 1918 erschienenen Schrift ISAAC BREUER: *Judenproblem*, Frankfurt am Main 1922, S. 42: „Eine Weltkultur liegt in Trümmern.“

⁶⁷ MATTHIAS MORGENSTERN: Die Heimkehr des Enkels. Isaac Breuer und sein umstrittenes Erbe, in: *Judaica* Jg. 54, Nr. 3 (1998), S. 165-179, hier S. 178.

⁶⁸ Ebd.