

Indische Religionen als Gegenstand religionsphilosophischer Entwürfe. Salomon Formstecher und Samuel Hirsch über indisches „Heidentum“

von Hans-Michael Haußig

Abstract

During the 19th century, for the first time Jewish thinkers, influenced by philosophical currents of their time, tried to give a new interpretation of Judaism by contextualizing it in general history. Especially two representatives of Reform Judaism, Salomon Formstecher (1808–1889) and Samuel Hirsch (1815–1889) presented two works pursuing this direction. Both authors aimed for a scientific approach of Judaism and agreed that there exist only two religions in the world: Judaism and Heathenism. Both religions are in fundamental opposition to each other. Within their works, Formstecher and Hirsch dealt in a different manner with Indian religions. The paper will investigate the presentation of Indian religions in both works in the frame of their conceptions on Heathenism.

Zusammenfassung

Im 19. Jahrhundert erschienen erstmalig grundlegende theologische bzw. religionsphilosophische Entwürfe, die sich darum bemühten, unter dem Einfluss der maßgeblichen philosophischen Systeme ihrer Zeit das Judentum neu zu deuten und in den Rahmen der allgemeinen Menschheitsgeschichte einzuordnen. Es waren insbesondere zwei Vertreter des Reformjudentums, Salomon Formstecher (1808–1889) und Samuel Hirsch (1815–1889), die im Abstand von nur einem Jahr (1841 bzw. 1842) zwei dementsprechende Entwürfe vorlegten. Beide Autoren streben eine wissenschaftliche Sichtweise auf das Judentum an und weisen darin eine Gemeinsamkeit auf, dass es ihrer Ansicht nach neben diesem als einzige Religion praktisch nur das Heidentum gibt. Judentum und Heidentum stehen in einem grundlegenden Gegensatz zueinander. Im Rahmen der Ausführung ihrer These gehen sowohl Formstecher als auch Hirsch in unterschiedlichem Maße auf die indischen Religionen ein. Der Aufsatz will die Behandlung der indischen Religionen im Rahmen der Auffassungen beider Autoren über das Heidentum untersuchen.

1. Einleitung

Das 19. Jahrhundert stellt für das neuzeitliche Judentum in Deutschland eine entscheidende Zäsur dar. Es kam zu einer allmählichen rechtlichen Verbesserung, in deren Folge zahlreiche Beschränkungen, denen die jüdische Minderheit ausgesetzt war, abgebaut wurden. Von jüdischer Seite wurde dieser Entwicklung mit einer verstärkten Öffnung gegenüber der Kultur der Mehrheitsgesellschaft begegnet. Dies führte auch dazu, dass die religiöse Überlieferung einer Neubewertung unterzogen wurde. Es kam zur Entstehung unterschiedlicher Auffassungen über das Judentum, die langfristig auch die Grundlage für die Entwicklung der unterschiedlichen Strömungen bilden sollte, die bis heute das Judentum insbesondere in den USA prägen. Die Neubewertung der religiösen Überlieferung führte nicht nur zu einer Reform religiöser Riten, sondern auch zu grundlegenden theologischen bzw. religionsphilosophischen Entwürfen, die sich darum bemühten, unter dem Einfluss der maßgeblichen philosophischen Systeme ihrer Zeit das Judentum neu zu deuten und in den Rahmen der allgemeinen Menschheitsgeschichte einzuordnen.

Es waren insbesondere zwei Vertreter des Reformjudentums, Salomon Formstecher und Samuel Hirsch, die im Abstand von nur einem Jahr (1841 bzw. 1842) zwei dementsprechende Entwürfe vorlegten.¹ Beide Autoren streben eine wissenschaftliche Sichtweise auf das Judentum an und weisen darin eine Gemeinsamkeit auf, dass es ihrer Ansicht nach neben diesem als einzige Religion praktisch nur das Heidentum gäbe. Judentum und Heidentum werden dabei in einer grundlegenden Antithese zueinander verstanden. Was hingegen die Auffassungen über das Zustandekommen dieses Gegensatzes sowie die Bewertung beider Religionen angeht, unterscheiden sich Formstecher und Hirsch grundlegend voneinander. Hierbei lassen sich bei ihnen allerdings zwei Tendenzen erkennen, die auch die entstehende religionsgeschichtliche Forschung in der Folgezeit charakterisieren sollten: Entwicklungsgedanke und Dekadenztheorie. Während der entwicklungsgeschichtliche Ansatz von

¹ Salomon Formstecher: *Die Religion des Geistes, eine wissenschaftliche Darstellung des Judentums nach seinem Charakter, Entwicklungsgänge und Berufe in der Menschheit*, Frankfurt am Main 1841; Samuel Hirsch: *Die Religionsphilosophie der Juden oder das Prinzip der jüdischen Religionsanschauung und sein Verhältnis zum Heidentum, Christentum und zur absoluten Philosophie dargestellt und mit den erläuterten Beweisstellen aus der heiligen Schrift, den Talmudim und Midraschim versehen*. Leipzig 1842.

einer schrittweisen Höherentwicklung der Religionsgeschichte der Menschheit ausgeht, in „primitiven“ Religionsanschauungen, wie etwa in der Vorstellung von Macht oder belebten Seelen, den Beginn der religionsgeschichtlichen Entwicklung sieht und den Monotheismus als Gipfel der religiösen Entwicklungsgeschichte annimmt, vertritt die Dekadenztheorie das umgekehrte Modell. Für sie steht der Monotheismus am Anfang der Religionsgeschichte und alle weiteren Religionsformen stellen einen Abfall vom Urmonotheismus dar. Formstecher vertritt die Ansicht von einer langsamen Ausschaltung der Naturreligion und einer Höherentwicklung zu einer Religion des Geistes, als die das Judentum bei ihm aufgefasst wird. Freilich hat dieses nicht mehr allzu viel mit dem Judentum in seiner historisch empirischen Form gemein. Demgegenüber liegt für Hirsch die Entstehung des Heidentums im Abfall von Gott, der im Paradies mit der Ursünde begonnen hat, begründet. Allerdings schwenkt auch Hirsch im Laufe seiner Ausführungen zu einem entwicklungsgeschichtlichen Modell um, denn in der Folge handelt es sich bei ihm nicht um eine fortwährende Dekadenz, die zur Entstehung von immer „primitiveren“ Religionsformen führt, sondern die religionsgeschichtliche Entwicklung nimmt bei ihm dahingehend ihren Lauf, dass sich der Mensch allmählich des defizitären Charakters seines Heidentums bewusst wird und es zu überwinden trachtet. Beide Autoren gehen nun im Rahmen ihrer Werke auf die unterschiedlichen Ausprägungen des Heidentums ein und beschreiben in diesem Zusammenhang nicht nur die Religionen des klassischen Altertums, sondern nehmen auch auf die indischen Religionen Bezug.² Während Formstecher dabei aufgrund seines entwicklungsgeschichtlichen Ansatzes zu einer differenzierteren Bewertung des Heidentums gelangt, kann Hirsch infolge seiner dekadenztheoretischen Ausgangsbasis nur zu einer überwiegend negativen Sichtweise der heidnischen Religion kommen. Auch in der formalen Aufbereitung der religionsgeschichtlichen Fakten zu den indischen Religionen weisen beide Autoren grundlegende Unterschiede auf: Während Formstecher nur beiläufig einzelne Sachverhalte aus den indischen Religionen erwähnt, die ihm zusammen mit Faktenmaterial aus der klassischen Antike, der germanischen Religion, Zoroastrismus und vereinzelt Stammesreligionen zur Erläuterung seiner

² Wenn hier von „indischen Religionen“ gesprochen wird, so ist damit auf den Entstehungsort dieser Religionen verwiesen und daher werden auch die Ausführungen beider Autoren über den Buddhismus außerhalb Indiens miteinbezogen.

Ausführungen zum Heidentum dienen, widmet Hirsch sowohl dem Hinduismus als auch dem Buddhismus umfassendere, in sich geschlossene Kapitel.

Ergänzend sei hier noch bemerkt, dass Formstecher und Hirsch auch hinsichtlich ihrer Biographie merkbare Unterschiede aufweisen.³ Formstecher, der um sieben Jahre ältere, hat nahezu sein gesamtes Leben in seiner Geburtsstadt Offenbach zugebracht, unterbrochen nur von der Zeit seines Studiums im nicht allzu weit entfernten Gießen, das er 1831 mit der Promotion abschloss, um sodann wieder nach Offenbach zurückzukehren, wo er zunächst als Religionslehrer und 1842 nach dem Tod seines Vorgängers Rabbiner wurde. Samuel Hirschs Leben ist demgegenüber durch zahlreiche Orts- und Positionswechsel gekennzeichnet. Geboren in Thalfang bei Trier, studierte er in Bonn und Berlin, erhielt daneben eine rabbinische Ausbildung in Metz und Mainz und war ab 1839 als Rabbiner in Dessau tätig. 1842 wurde ihm von der Universität Leipzig für das erste Kapitel aus seinem Hauptwerk die Promotionswürde verliehen. Von 1843 bis 1866 war er dann für immerhin 23 Jahre als Großrabbiner des Großherzogtums Luxemburg tätig und nahm während dieser Zeit auch aktiv an den Rabbinerkonferenzen der Reformbewegung teil. 1866 erhielt Hirsch einen Ruf, als Nachfolger von David Einhorn die Stelle des Reformrabbiners in Philadelphia anzutreten und entschloss sich daher zur Auswanderung in die USA. Auf der Stelle in Philadelphia sollte er dann 22 Jahre bleiben. Nach seiner Pensionierung im Jahre 1888 zog Hirsch zu seinem Sohn nach Chicago, der dort ebenfalls als Rabbiner tätig war, starb jedoch kurze Zeit danach.

Es mag aus heutiger Zeit befremden, dass sowohl Formstecher als auch Hirsch eine Fülle unterschiedlicher Religionen unter der einzigen Kategorie des „Heidentums“ zusammenfassen. Die meisten der mit diesem Begriff bezeichneten Religionen haben keine gemeinsamen inhaltlichen Grundlagen und stehen zu einem großen Teil auch nicht in historischen Beziehungen zueinander. In dieser Hinsicht müssen beide Autoren jedoch als Kinder ihrer Zeit gesehen werden, die auf die allgemeine bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts übliche Einteilung der religionsgeschichtlichen Welt zurückgreifen. Wie die amerikanisch-japanische Religionswissenschaftlerin Tomoko Masuzawa aufzeigen konnte,

³ Zur Biographie von Formstecher, vgl. Bettina Kratz-Ritter: Salomon Formstecher. Ein deutscher Reformrabbiner, Wissenschaftliche Abhandlungen des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts 1, Hildesheim u. a. 1991.

kannte man bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts im Prinzip nur vier Religionen, nämlich: Judentum, Christentum, „Mohammedanismus“ und Heidentum.⁴ „Heidentum“ war also als Sammelbegriff zur Bezeichnung alles dessen etabliert, was nicht zu den anderen drei genannten Religionen gehörte.

Im Folgenden sollen nun zunächst separat die Grundauffassungen von Formstecher und Hirsch in Bezug auf das Heidentum referiert und dabei der Frage nachgegangen werden, wie sich diese auf ihre Beschreibung der indischen Religionen auswirkt. Am Ende soll dann ein Vergleich zwischen den Anschauungen beider vorgenommen werden. Zunächst sei der ältere der beiden Autoren, Salomon Formstecher, behandelt.

2.1. Salomon Formstecher

Formstecher geht in seiner Religion des Geistes davon aus, dass es im Prinzip nur zwei Religionen, Judentum und Heidentum, gibt.⁵ Beide stehen zwar in einem polaren Gegensatz zueinander, sind jedoch absolut notwendig, denn der Mensch muss im Laufe seiner Entwicklung sowohl sein Ideal im Universalen als auch im Individualen realisieren. Die Ideale manifestieren sich nun in zweifacher Hinsicht, nämlich zum einen in der Einwirkung des Geistes auf den Bereich der Natur, wodurch diese vervollkommenet und das Ideal des Schönen realisiert wird, und zum anderen in der Selbstbewußterung des Geistes und seiner Entgegensetzung gegen das Streben der Natur, wodurch das Ideal des Guten verwirklicht wird und der Mensch zur Freiheit gelangt.⁶ Die Realisierung der jeweiligen Ideale des Guten und des Schönen wie auch ihre Zusammenführung zu einer höheren Einheit geschieht nun mittels der Religionen, von denen das Heidentum den Naturdienst darstellt und das Judentum den Geistdienst realisiert.⁷ Der Naturdienst wird „nur als Gegensatz

⁴ Tomoko Masuzawa: *The Invention of World Religions*, Chicago and London 2005, 47.

⁵ Formstecher, *Religion*, S. 64. Die Grundauffassungen Formstechers bezüglich des Verhältnisses zwischen Judentum und Heidentum können hier aus Platzgründen nur fragmentarisch behandelt werden. Für weiteres, vgl. Hans-Michael Haufig: „Heidentum“ und „Judentum“ in der jüdischen Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts. Zu Steinheims „Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge“ und Formstechers „Religion des Geistes“, in: *Von Enoch bis Kafka, Festschrift für Karl E. Grözinger zum 60. Geburtstag*, hg. v. Manfred Voigts, Wiesbaden 2002, S. 43–53; Karl Erich Grözinger: *Jüdisches Denken*, Band 3. *Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/New York 2009, S. 538–577.

⁶ Formstecher, *Religion*, S. 46–52.

⁷ Formstecher, *Religion*, S. 64–65.

vom Geistesdienste, aber dennoch als in und durch Gott seiend, betrachtet werden müssen“.⁸ Das Judentum musste dem Heidentum jedoch den Krieg erklären, um rein zu bleiben. Judentum und Heidentum sind feindliche Pole, aber beide sind absolut notwendige Erscheinungen in der Selbstentfaltung des menschlichen Geistes. Da das Heidentum die Natur vergöttert und es daher nicht in der Lage ist, sich ohne diese zu manifestieren, kann es auch niemals zur Erkenntnis eines von der Natur unabhängigen, sich selbst bestimmenden geistigen Wesens gelangen.⁹

Trotz ihrer Gegensätze weisen Judentum und Heidentum gewisse Gemeinsamkeiten auf, die letztendlich den Grund darstellen, warum Formstecher sie beide als „Religion“ bezeichnen kann. Beide bieten „als Manifestationen eines und desselben Geistes ähnliche Züge dar“. Die „Entstehungsquelle“ beider sieht Formstecher in dem Moment, „an welchem der Geist sein Ideal erkennt“; darum erzählen uns beide von einer Zeit, „in welcher ein übermenschliches Wesen ihre Lehren und Vorschriften mittelbar oder unmittelbar offenbarte, von Personen, deren sich diese Gottheit als der Gesandten bediente, um den göttlichen Willen zu erklären“.¹⁰ Beide zeigen als ihren Entwicklungsgang „ein Streben von dem Unvollkommenen zum Vollkommenen“. Derartige „formelle Ähnlichkeiten“ zwischen Judentum und Heidentum lassen sich deshalb aufstellen, „weil in beiden ein und derselbe Menscheng Geist nach seinen logischen und psychologischen Gesetzen sich manifestiert, dagegen erscheinen beide als strenge Gegensätze wenn sie ihrem Wesen und Inhalte nach verglichen werden“.¹¹ Formstecher führt im Rahmen seiner Beschreibung der Entwicklungsgeschichte des Judentums nun zahlreiche Beispiele aus den einzelnen „heidnischen“ Religionen an, die er jedoch meist nicht im Einzelnen diskutiert, sondern nur listenweise als Beispiel für die Gegensätzlichkeit des heidnischen Naturdienstes gegenüber der Geistesreligion des Judentums anführt. Insofern findet sich bei ihm keine geschlossene Darstellung der indischen Religionen, sondern nur eine gelegentliche Erwähnung einzelner Fakten.

Seine Ausführungen beginnt Formstecher mit den Quellen der Religionen. Sowohl das Judentum als auch das Heidentum besitzen heilige Schriften, so etwa auch die „Wedas“, die Formstecher neben dem Zend Avesta, der Edda

⁸ Formstecher, Religion, S. 69.

⁹ Formstecher, Religion, S. 67–69.

¹⁰ Formstecher, Religion, S. 64.

¹¹ Formstecher, Religion, S. 65.

und anderen als Beispiel dafür aufzählt, dass beide Religionsformen auch über prophetische Quellen verfügen.¹² Hier werden seitens Formstecher die ältesten Religionsquellen der indischen Religion, die Veden („Wedas“), den heiligen Schriften der jüdischen Religion parallel gestellt. Unterschiede, die zwischen beiden bestehen, werden nicht diskutiert bzw. waren Formstecher vermutlich nicht bekannt, wie auch die spätere Religionswissenschaft die bestehenden Unterschiede zwischen den heiligen Schriften der abrahamitischen Religionen und den Texten der östlichen Religionen häufig ignoriert hat.¹³

Neben die Schrift tritt im Judentum nun die Tradition, deren Ursprünge Formstecher im Prophetismus verortet. Auch das Heidentum verfügt über Tradition, doch zeigen sich gerade hierin die Unterschiede zum Judentum. Das Judentum hat Formstecher zufolge die Aufgabe, sich über das Naturleben zu erheben, doch muss es diesem den lokalen und temporären Umständen entsprechend gewisse Zugeständnisse machen. „Es zeigt deshalb einen konservativen Charakter, welcher die stabilen Raum- und Zeitformen aufrecht zu erhalten strebt, und einen progressiven Charakter, welcher diese Formen, sobald sie ihre relative Wahrheit verloren hatten, zu entfernen hatte.“¹⁴ Dazu bedurfte es zweifacher „Corporationen“, welche sich als Priester und als Propheten darstellen. Die Aufgabe des Priesters war es dabei, die vorgefundene Religionsform aufrecht zu erhalten und zu verteidigen, denn er stand unter dem Einfluss des Raumes und der Zeit, klammerte sich an die Vergangenheit und wollte diese stets in seine Gegenwart fortpflanzen. So fragte er nie danach, ob die ererbte Form noch eine wahre Geltung haben konnte und war Feind einer jeden weiterschreitenden Bewegung.¹⁵ Ihm entgegen stand der Prophet, der die Gegenwart nicht mit der Vergangenheit verband, sondern mit der Zukunft und darum streng den Priester tadelte, der mit „seinen veralteten und abgestorbenen Lehren seine Zeit nicht kannte“. Der Priester stellte insofern an dem Volksleben „mehr die Seite der Naturnothwendigkeit, als die der Geistesfreiheit“ dar, was auch darin zum Ausdruck kam, dass er nicht „durch seinen freien Geistesschwung“, sondern durch die unfreie Geburt Priester geworden ist. Der Prophet hingegen erhebt sich als Repräsentant des

¹² Formstecher, Religion, S. 92–93.

¹³ Vgl. dazu William A. Graham: *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge u. a. 1987, S. 67–77.

¹⁴ Formstecher, Religion, S. 96.

¹⁵ Formstecher, Religion, S. 97.

progressiven Elements über die gegebene Form und zeigte durch seine Erscheinung schon „seinen Beruf zur schaffenden, freien Geistesthätigkeit, weil ein jedes Glied des Volkes durch seinen Aufschwung zur Ekstase als Prophet auftreten konnte“. Im „progressiven Element“ sieht Formstecher nun beim Judentum das Vorherrschende. Daher musste der Prophet höher als der Priester stehen. Später trat dann die Tradition an die Stelle der Prophetie, während die Priester durch das Verlassen des ursprünglichen Wohnortes fast alle Bedeutung verloren.¹⁶ Auch das Heidentum verfügt Formstecher zufolge über Tradition, doch während sich in der Tradition des Judentums die Herrschaft des Geistes manifestiert, der hier „aus der Sphäre des prophetischen Gefühls in die des reflektierenden Nachdenkens“ tritt, zeigt sich in der Tradition des Heidentums „klar die Herrschaft der unfreien Natur“. Der Träger der heidnischen Tradition ist nämlich nicht „der durch seine Geistesfreiheit sich emporschwingende Prophet, der Gegner des nach Stabilität strebenden Priesters, sondern der Priester selbst, welcher durch seine unfreie Geburt in der Priesterkaste, somit durch den bewußtlosen Willen des Fatums, höher als seine Zeitgenossen, so wie ein Naturgeschöpf höher stehend als die übrigen, betrachtet wurde“.¹⁷ Auch wenn Formstecher hier nur beiläufig den „Braminen“, den Dalai-Lama und andere Beispiele erwähnt, die in sich die Rolle des Priesters und des Propheten vereinen, so zeigen seine Ausführungen, dass er hier wohl vor allem an das Beispiel des hinduistischen Brahmanen gedacht hat, der sein Amt durch Geburt ererbt.

Im weiteren Verlauf seines Buches setzt sich Formstecher nun mit der Gotteslehre des Judentums auseinander und behandelt in diesem Zusammenhang auch die heidnischen Gottesvorstellungen. Diese sieht Formstecher ganz und gar als an die Natur und die sinnliche Vorstellungskraft gebunden an. Sie macht zwar eine eindeutige Entwicklung durch, kann aber niemals höher als zum „physischen Monotheismus“ kommen. Dieser steht freilich unterhalb des „ethischen Monotheismus“ des Judentums, denn er ist immer noch an die Vorstellung der Natur gebunden. Die Natur selbst gilt nicht als Gott, aber die ganze Natur wird als Offenbarung Gottes angesehen. Die Vielzahl wird hier jedoch als höhere Einheit verstanden. Hierfür führt Formstecher die Trimurti-Vorstellung des Hinduismus – die Bezeichnung taucht bei ihm allerdings nicht

¹⁶ Formstecher, Religion, S. 96–97.

¹⁷ Formstecher, Religion, S. 99.

auf – an, wo ein unsichtbarer Gott unter verschiedenen Formen erscheinen kann: „Bramatma in seiner Erscheinung durch das Oum (Logos) als Brahma, Wischnu und Schiwa“. Auch dies ist nur eine Auflistung, bei der Verweise aus anderen Religionen mit aufgeführt werden,¹⁸ doch passt das von Formstecher verwendete Motiv aus dem Hinduismus zu seinem Interpretationsschema, wonach im Heidentum die Vielheit als eine höhere Einheit angesehen wird.

Auch in den folgenden Ausführungen über den Charakter des Heidentums wird über die indischen Religionen nur fragmentarisch berichtet. So ist die Natur im Heidentum ein ewiges Drama, das das Lebensschicksal der Götter mit ihren Freuden und Leiden darstellt. Die Erde, die von den Indern Prithivi genannt wird, ist dabei eine ewig kreisende Gewinnerin.¹⁹ Insofern scheint es auf dieser Basis logisch, dass Formstecher den Dualismus in allen Phasen des Heidentums ausfindig macht; so hat der Inder „seine guten und bösen Dweta’s“ wie auch der Perser seine Jzeds und Divs besitzt“.²⁰

Etwas intensiver setzt sich Formstecher mit den indischen Religionen bei der Diskussion über die Metempsychose auseinander, die er als ein grundlegendes Charakteristikum des Heidentums ausmacht und die gerade in den indischen Religionen eine besondere Ausformung erfahren hat. Da ihm zufolge nach heidnischer Auffassung die Natur Gott ist, kann Gott nichts Unvollkommenes hervorbringen. Die Wirklichkeit bietet aber „dennoch unvollkommene Erscheinungen dar“. Diesen Widerspruch vermag das Heidentum nur dahingehend aufzulösen, indem es annimmt, dass ein Teil seiner Gottheit abgefallen ist, sich selbst als Gott negiert und von dieser Negation der Gottheit alles Unvollkommene des Daseins ausgehen lässt. Neben vielem anderen, wie giftigen Pflanzen und Tieren oder Krankheiten, wird dazu auch der Mensch als Träger des moralisch Bösen gerechnet. Die Lehre vom Abfall finden wir etwa auch im Schasta – damit meint Formstecher offensichtlich die Rechtsbücher des Hinduismus. Um nun zum ursprünglichen Zustand der Reinheit zurückzukehren, müssen die Menschen die leidensvolle Körperwelt durchwandern, „bis sie durch Büßungen geläutert und gereinigt ihre ursprüngliche Reinheit wieder erlangt haben und der Wiederaufnahme in die Gottheit würdig sind“.²¹ So sind etwa auch dem Lamaiten „Menschen unreine Götter, welche durch

¹⁸ Formstecher, Religion, S. 106–107.

¹⁹ Formstecher, Religion, S. 121.

²⁰ Formstecher, Religion, S. 123.

²¹ Formstecher, Religion, S. 128–129.

die Seelenwanderung ihre ursprüngliche Vollkommenheit erstreben sollen“.²² Die sündenvolle Menschenseele muss dazu ihre Wanderung „oft an der Stufe des niedrigsten Naturgebildes“ beginnen und „erscheint bei ihrem Eintreten in die Menschengestalt noch so befleckt und unrein, daß sie von der Tiefe eines Parias bis zu der Höhe eines Brachmanen noch gar vieler Durchgänge und Reinigungen bedarf“.²³ Die Kasteneinteilung ist nach Formstecher insofern „die nothwendige Folge der Metempsychose, sie ist die vom geistigen Universalleben consequent durchgeführte Fortsetzung der aufsteigenden Reihenfolge der Naturgebilde“.²⁴ Der Gedanke eines Abfalls von Gott, wie ihn das Heidentum kennt, ist hingegen dem Judentum völlig fremd. Die Übel der Welt werden „nur in einem relativen Verhältnisse als solche betrachtet, nach ihrem absoluten Werthe müssen sie als Wohlthaten erkannt werden, welche in der weislich durchdachten Oekonomie Gottes unentbehrlich und segensbringend sind“.²⁵ Insofern ist auch das Böse relativ zu sehen: „Ist der Mensch böse, so tritt er aus dem Gebiete des Geistes in das der Natur, jedoch auch die Natur ist ein Werk Gottes und insofern kann der Mensch zwar gegen seine Bestimmung handeln, aber nie von seinem Gotte abfallen“.²⁶ Es ist daher nicht nötig, „daß das physisch und moralisch Böse von einem dem höchsten Wesen feindlichen Principe ausströme“.²⁷ Die Sünde ist die Folge der menschlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit, und daher „kann sie nicht als die Wirkung der Erbsünde betrachtet werden und der Mensch hat dann nicht nöthig, wegen des sündigen Abfalls seiner Ahnen ein mühevolltes Leben unverschuldet zu durchwandern“.²⁸ Dementsprechend sind dem Judentum auch jegliche

²² Formstecher, Religion, S. 128. Mit den „Lamaiten“ meint Formstecher offensichtlich die Anhänger des tibetischen Buddhismus. Eine eindeutige Zuordnung der Tibeter zum Buddhismus war im Westen zu Formstechers Zeit offensichtlich nicht bekannt. Vgl. dazu etwa den Artikel Tibet (Thibet) im Conversations-Lexikon oder kurzgefaßtes Handwörterbuch für die in der gesellschaftlichen Unterhaltung aus den Wissenschaften und Künsten vorkommenden Gegenstände mit beständiger Rücksicht auf die Ereignisse der älteren und neueren Zeit, Amsterdam 1809, Bd. 6, S. 171, in dem zwar „die Religion der Lamas“ referiert wird, sich jedoch kein Hinweis darauf findet, dass es sich dabei um eine Variante des Buddhismus handelt. Demgegenüber wird bei Hirsch der Lamaismus eindeutig als Teil des Buddhismus dargestellt. Vgl. Hirsch, Religionsphilosophie, S. 206.

²³ Formstecher, Religion, S. 129.

²⁴ Formstecher, Religion, S. 129.

²⁵ Formstecher, Religion, S. 129.

²⁶ Formstecher, Religion, S. 129.

²⁷ Formstecher, Religion, S. 129.

²⁸ Formstecher, Religion, S. 130.

Vorstellungen der Apotheose oder der Inkarnation „gänzlich fremd“ und „auf seinem Gebiete wäre ein Minos und Romulus niemals Gott, noch ein Wischnu jemals Mensch, oder gar ein untermenschliches Wesen geworden“.²⁹

Formstecher weist auch auf die Ähnlichkeit von Zeremonien der Hebräischen Bibel mit denen der „Wedas“ hin. „Man könnte der Parallelen zwischen Moses einerseits, und Manu ... andererseits gar viele aufstellen“, doch trotz Ähnlichkeit der Wege sind die Ziele beider grundlegend verschieden.³⁰ Dem Heiden dient die Ausführung seiner Zeremonien dazu, wie Gott zu werden. Der Heide will physisch einen Gott schaffen. Ein jedes Opfer, das er seinem Gott darbringt, bringt ihn eine Stufe höher seinem Gott entgegen, „ist eine nöthige Verbesserung an seinem Kunstwerke“. Der Jude dagegen will nur den vollkommenen Menschen, aber nicht einen Gott produzieren. Darum sind ihm seine Zeremonien und Werke nicht wirkliche Stufen zur Vollkommenheit, „nicht Zwecke an sich, sondern nur Mittel, welche ihm zur Verwirklichung seines Ideals verhelfen sollen“.³¹

Ein weiteres Beispiel für die Unterschiede zwischen Judentum und Heidentum sieht Formstecher in den geographischen Bezugspunkten beider Religionen. Das Heidentum lässt seinen Gott ausschließlich in seinem Vaterlande residieren; „fern vom Ganges konnte weder der Indier noch fern vom Nil der Aegypter seinen Gott finden“.³² Der Gott des Judentums ist jedoch erhaben über die Natur und findet nirgends im Dasein einen ihn fassenden Wohnsitz.³³ Dem möglichen Einwand, dass das Heilige Land, Jerusalem und der Tempel ja für das Judentum eine ähnliche Funktion haben könnte wie der Ganges für die Inder, begegnet Formstecher dahingehend, dass das Land Canaan nur wegen seiner physischen Vorzüglichkeit gelobt wurde und das Judentum des Bodens „zur Behauptung und Realisirung seines Ideals“ bedurfte.³⁴ Sein „Particularismus“ gewinnt deswegen nicht wie der des Heidentums eine wesentliche, sondern nur eine „relative und transitorische Bedeutung“.³⁵

²⁹ Formstecher, Religion, S. 130.

³⁰ Formstecher, Religion, S. 161–162.

³¹ Formstecher, Religion, S. 162.

³² Formstecher, Religion, S. 67.

³³ Formstecher, Religion, S. 137–138.

³⁴ Formstecher, Religion, S. 138.

³⁵ Formstecher, Religion, S. 139.

Der Überblick hat gezeigt, dass Formstecher nur beiläufig über die indischen Religionen spricht. Diese nur fragmentarische Behandlung liegt darin begründet, dass er ihnen kein grundlegendes Eigenleben zuzusprechen vermag, denn sie unterschieden sich nicht grundsätzlich von anderen Formen des Heidentums, wie sie Formstecher bei Germanen, Griechen oder Persern vorfindet. Insofern dienen ihm seine Informationen darüber nur als kurzes Beispiel, um die grundlegenden Unterschiede, die er zwischen Judentum und Heidentum ausgemacht hat, zu erläutern.

2.2. Samuel Hirsch

Auch Hirsch sieht wie Formstecher einen grundlegenden Gegensatz zwischen Judentum und Heidentum.³⁶ Während bei Formstecher das Heidentum einen notwendigen Teil der menschlichen Entwicklung und somit eine relative Wahrheit darstellt, die schrittweise durch das Judentum überwunden werden muss, bis der Mensch zur Erkenntnis der vollen Wahrheit und der Realisierung der Geistesreligion gelangt, stellt es für Hirsch die Quelle jeglichen Irrtums dar. Dieser beginnt bereits im Paradies und setzt sich in der Folge immer wieder fort. Hirsch liefert also im Gegensatz zu Formstechers entwicklungsgeschichtlichen Modell eine Dekadenztheorie. Dies betrifft allerdings nur die Entstehung des Heidentums. Im Folgenden schwenkt auch Hirsch zu einem entwicklungsgeschichtlichen Modell um, das bei den nach seiner Ansicht einfachsten elementarsten Religionsformen, wie Fetischismus und Schamanismus, seinen Ausgangspunkt nimmt und dann schrittweise, wie bei Chinesen, Indern, Persern, Griechen und Römern, höhere Religionsformen entwickelt. Im Folgenden soll zunächst kurz erläutert werden, wie Hirsch die Entwicklung des Heidentums beschreibt und anschließend auf seine Behandlung der indischen Religionen eingegangen werden.

³⁶ Im Gegensatz zu Formstecher hat Hirsch eine etwas eingehendere Beachtung in der einschlägigen Sekundärliteratur erfahren. Vgl. etw. Gershon Greenberg: *Religionswissenschaft and Early Reform Jewish Thought: Samuel Hirsch and David Einhorn*, in: *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspective*, ed. by Andreas Gotzmann and Christian Wiese, Leiden and Boston 2007, S. 110–144 und die dort angeführte Literatur. Vgl. ferner: Judith Frishman: *True Mosaic Religion: Samuel Hirsch, Samuel Holdheim and the Reform of Judaism*, in: *Redefining Judaism in an Age of Emancipation. Comparative Perspective on Samuel Holdheim (1806–1860)*, *Studies in European Judaism* 18, Leiden / Boston 2007, S. 278–305.

Die Entstehung des Heidentums beginnt nach Ansicht von Hirsch bereits im Garten Eden. Hirsch unterscheidet dabei mehrere Stufen der Sünde. Die erste Sünde besteht in dem Gedanken, der Aufforderung der Schlange Folge zu leisten und von der Frucht des Baumes zu essen und somit Gottes Gebot zu übertreten.³⁷ Es handelt sich jedoch noch nicht um die Tat selbst. Diese findet in der ersten Tatsünde ihren Ausdruck, bei der der Mensch nun tatsächlich das göttliche Gebot übertritt.³⁸ Daran schließt Hirsch nun die zweite Tatsünde an. Diese setzt er mit der Geschichte von der Nacktheit in Verbindung, in der sich Adam und Eva befanden, nachdem sie vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten. Obwohl sie nun während des Genusses der Sünde von der Nichtigkeit derselben erfuhren, zeigten sie keine Reue, sondern machten sich Schürzen, um ihre Nacktheit zu bedecken. Hierin sieht Hirsch nun „ein ewiges Moment des Geistes, das täglich wiederkehrt“, denn die Erkenntnis eines Fehlverhaltens führt seiner Erfahrung nach nicht zur Buße, sondern vielmehr dazu, die Sünde zu verdecken und nicht daran erinnert zu werden.³⁹ Hieran schließt sich nun die dritte Tatsünde an, die in der „gewaltsamen Wiederholung seiner Sünde besteht“. Doch immer noch ruft Gott zur Umkehr auf und der Mensch begreift, dass er seine Schuld nun nicht mehr leugnen kann. Aber anstelle sie zu bereuen, begeht er einen weiteren verhängnisvollen Schritt: Er gesteht zwar seine Sünde ein, aber die Schuld derselben versucht er von sich abzuwälzen. „Die Sinnlichkeit der Versuchung war zu stark; ich konnte ihr nicht widerstehen, das ist das verhängnisvolle Wort. Die Frau, die Schlange brachten mich zum Falle.“⁴⁰ Hiermit ist nun Hirsch zufolge „die große Kluft übersprungen, die zwischen der Wahrheit und der Lüge mitten inne liegt. Hiermit hat der Mensch die wahre Religion verlassen und sich zu ihrem Gegenteil, zum Götzendienste gewendet“.⁴¹ Die Schuld seiner Sünde verlegt der Mensch somit in ein anderes Wesen, das damit zum absoluten Herrn wird, dem er nicht mehr zu widerstehen vermag. Dieses andere Wesen, das Gefallen an der Sünde hat, setzt Hirsch mit der Sinnlichkeit gleich. Die Sinnlichkeit, die Natürlichkeit ist Hirsch zufolge hier „absoluter Herr, absolut schlechterdings. Nicht einmal Gott steht über dieser Sinnlichkeit; sie zwingt mich ja, Gott zu widersprechen

³⁷ Hirsch, Religionsphilosophie, S. 71–72.

³⁸ Hirsch, Religionsphilosophie, S. 73–74.

³⁹ Hirsch, Religionsphilosophie, S. 95.

⁴⁰ Hirsch, Religionsphilosophie, S. 97.

⁴¹ Hirsch, Religionsphilosophie, S. 97.

und Gott muß sich ja diesen Widerspruch gefallen lassen. Die Natürlichkeit ist der höchste Gott und das ist das Heidenthum“. Sünde gibt es nun überhaupt nicht mehr, denn wie könnte das Sünde sein, wozu einen Gott zwingt.⁴²

Hier ist nun der Punkt, wo Hirsch von der Dekadenztheorie zu einem entwicklungsgeschichtlichen Modell umschwenkt. In dem Moment, wo der Mensch sich seiner selbst bewusst wird, befindet er sich nicht mehr in einer Einheit mit der Natur, sondern in einem Zwiespalt mit derselben. Im Menschen steigen verschiedenste Wünsche und Begierden auf, von denen sich die wenigsten realisieren lassen. Dies ist dem Menschen wesentlich, „denn seine Freiheit soll gerade darin bestehen, daß er seine Begierden beherrscht“ und sich nicht dem Naturzustande überlässt. Da aber der Mensch seiner Natürlichkeit die Herrschaft einräumte, sich für ihren Sklaven ausgab, so machte er sich dadurch Götzen.⁴³ Die religionsgeschichtliche Entwicklung des Heidentums wird nun bei Hirsch in diesem Spannungsverhältnis zwischen der Unterwerfung unter die Sinnlichkeit und seiner Selbstbewusstwerdung gesehen. Dabei ist zu sehen, wie der Mensch in zunehmendem Maße eine Distanz zur Vergötterung der Sinnlichkeit entwickelt.

Im Folgenden gibt Hirsch dann einen Überblick über die Entwicklung des Heidentums. Im Gegensatz zu Formstecher werden hier die Informationen über die indischen Religionen nicht beiläufig eingestreut; vielmehr bietet Hirsch eine in sich geschlossene Darstellung der religionsgeschichtlichen Fakten. Hirsch widmet den heidnischen Religionen dabei immerhin über 300 Seiten. Hierzu zählt er Fetischismus und Schamanentum, chinesische Religion, Indien, Buddhismus, persische Religionen, Ägypten, Griechenland, Rom und die „heidnische Philosophie“. Den Religionen Indiens werden dabei insgesamt 44 Seiten, dem Buddhismus 18 Seiten eingeräumt, so dass er dabei auf eine Behandlung von insgesamt 62 Seiten für die indischen Religionen kommt. Das ist vom Umfang her deutlich geringer als die Ausführungen zu Griechenland, Rom und zur heidnischen Philosophie, die zusammengenommen mehr als 160 Seiten ausmachen. Diese Diskrepanz hat sowohl formale wie inhaltliche Gründe. Einerseits standen Hirsch in der Mitte des 19. Jahrhunderts deutlich weniger Möglichkeiten zur Verfügung, sich Kenntnisse über

⁴² Hirsch, Religionsphilosophie, S. 98.

⁴³ Hirsch, Religionsphilosophie, S. 110–111.

indische Religionen anzueignen, andererseits sah er, wie noch zu zeigen sein wird, die Beschäftigung mit den indischen Religionen als wenig nützlich an.

Obwohl Hirsch sich der außerordentlichen Mannigfaltigkeit der indischen Religion bewusst ist, wird sie – mit Ausnahme des Buddhismus – dennoch als ein einheitliches Phänomen behandelt. Hirsch spricht dabei immer nur von den „Indern“ oder „Indien“ und verwendet keinen Eigennamen zur Bezeichnung der beschriebenen Religionsformen. Die Bezeichnung „Hinduismus“ konnte Hirsch wie auch Formstecher nicht bekannt sein, denn sie war zur Zeit der Abfassung ihrer beiden Werke weder in der Sekundärliteratur noch als Selbstbezeichnung gebräuchlich.⁴⁴ Die Informationen, die Hirsch zu Indien gibt, sind recht vielschichtig. Er referiert sowohl religionsphilosophische und mythologische Auffassungen als auch die gesellschaftlichen Verhältnisse unter den Hindus vergleichsweise umfangreich. Dabei greift er im ersteren Fall wohl hauptsächlich auf das Werk von Johann Gottlieb Rhode zurück.⁴⁵ Ansonsten führt er, wie auch in den übrigen Teilen des Buches, gelegentlich Aussagen von Reisenden heran, ohne dabei allerdings eine präzise Quelle zu nennen.⁴⁶ Ein wenig umfangreicher als auf andere Primärtexte nimmt Hirsch auf Erzählungen des indischen Epos Ramajana Bezug, wobei er sich auch dabei hauptsächlich auf Rhode gestützt haben dürfte. Ansonsten interessieren ihn die Vorstellungen von Diesseits und Jenseits, Kosmogonie, Emanationslehre, Seelenwanderung, die Rolle der Brahmanen und das Kastenwesen, das relativ breit erläutert wird. Nur in geringem Maße scheinen Hirsch die einheimischen Begriffe der indischen Religion bekannt zu sein. Begriffe wie *samsara* oder *varna* kennt er nicht; stattdessen spricht er von Seelenwanderung oder Kaste, um nur zwei Beispiele zu nennen. Es fällt aber auf, dass sich Hirsch auf weiten Strecken mit Wertungen zurückhält. Nur an einigen Stellen

⁴⁴ Allerdings nennt Hirsch als eine der benutzten Quellen das Buch Johann Gottlieb Rhode: Ueber religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus, Bd. 1, Leipzig 1827 (Mehr ist offenbar nicht erschienen). Vgl. Hirsch, Religionsphilosophie, S. 153. Die Zitierung des Titels bei Hirsch ist allerdings unvollständig. Bei Rhode taucht die Bezeichnung „Hindu“ zwar im Titel auf, ist jedoch synonym mit „Inder“ zu verstehen und nicht als Bezeichnung für den Anhänger einer bestimmten Religionsgemeinschaft. In diesem Sinne ist der Begriff „Hinduismus“ erstmalig 1858 bei Friedrich Max Müller als Bezeichnung für die Religionen Indiens belegt. Vgl. dazu Richard King: Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and “The Mystic East”, London and New York 1999, S. 100. Ferner: Brian K. Pennington: Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion, Oxford u. a. 2005.

⁴⁵ Vgl. die vorige Anm.

⁴⁶ Etwa Kapitän Milford. Vgl. Hirsch, Religionsphilosophie, S. 189.

kommt seine oben erläuterte Religionsauffassung explizit zum Ausdruck. So sieht er etwa in der indischen Religion gegenüber der chinesischen eine Fortentwicklung, denn im Gegensatz zu dieser beschränkt sich die indische nicht auf die Anerkennung der Naturordnung, vielmehr lässt sich in ihr auch der Widerspruch gegen sie feststellen und somit führt sie einen notwendigen Schritt in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit durch.⁴⁷ Eine „empörende Sitte“ stellt für ihn allerdings die Praxis der Witwenverbrennung dar.⁴⁸ Grundsätzlich sieht Hirsch die indischen Religionen als widersprüchlich an. Einerseits will der Inder über die Natur und alles Natürliche Herr werden und versenkt sich daher ins Nichts, wobei er sich „den ungeheuersten Büßungen mit übermenschlicher Standhaftigkeit und grausenhafter Selbstverleugnung“ unterwirft, doch in diesem Wüten gegen sich und gegen seine Natur stürzt er sich gerade der Natur in die Arme, was sich etwa daran zeigt, dass er sich zu Ehren des Gottes Siwa „allen Ausschweifungen der Wollust und der Sinnlichkeit“ hingibt.⁴⁹

Auch die Ausführungen zum Buddhismus unterscheiden sich in ihrem Charakter nicht grundlegend von denjenigen zu den anderen indischen Religionsformen. Hier interessieren Hirsch vor allem Themen, wie Kosmogonie, die Gebote des Buddhismus und das Nirvana. Insgesamt sind seine Ausführungen jedoch sehr allgemein gehalten. Von den verschiedenen Schulen des Buddhismus scheint er nur fragmentarische Kenntnisse zu besitzen. Gelegentliche Hinweise finden sich allerdings zum tibetischen Buddhismus, der als „lamaisches System“ bezeichnet wird.⁵⁰ Selten werden einschlägige Begriffe des Buddhismus selbst genannt, wie bei der Erläuterung der Mythologie oder des buddhistischen Erkenntniswegs, wo er bei der Beschreibung der „göttlichen Dreifaltigkeit“ die Begriffe Buddha, Dharma und Sangha erwähnt. Die beiden letztgenannten werden von ihm als „das Gesetz oder die Lehre“ bzw. als „der Verein der Geistlichkeit“ übersetzt.⁵¹

Während sich Hirsch im Rahmen seiner Darstellung des Hinduismus und Buddhismus mit Wertungen weitgehend zurückhält, kommt er an späterer Stelle seines Werkes jedoch noch einmal zu einer Gesamteinschätzung, aus

⁴⁷ Hirsch, Religionsphilosophie, S. 152.

⁴⁸ Hirsch, Religionsphilosophie, S. 176.

⁴⁹ Hirsch, Religionsphilosophie, S. 191.

⁵⁰ Hirsch, Religionsphilosophie, S. 203, 206–207.

⁵¹ Hirsch, Religionsphilosophie, S. 203–204.

der ein eindeutig negatives Urteil über die indischen und anderen heidnischen Religionen hervorgeht. So widerspricht er der Auffassung, dass wir von den Chinesen, Indern und anderen orientalischen Völkern nur deswegen sehr wenig gelernt haben, weil ihre Literatur oder Monumente erst in neuester Zeit zugänglich geworden seien: „Wären sie uns auch seit frühester Zeit in ihrem vollen Umfange bekannt gewesen“, so hätten sie Hirsch zufolge „dennoch keinen wesentlichen Einfluß auf unsere Geistesbildung haben können“, denn „jene Völker sind in die Natur versenkt; ihre Anschauungen sind nur Anschauungen des Natürlichen; das geistige Leben ist für sie ein völlig unbekanntes Land“.⁵² Insofern stellt sich die Frage, wie aus ihnen etwas für „die Erkenntniß des Geistes, welche doch den Mittelpunkt und die Peripherie unser ganzen Bildung ausmacht“, zu gewinnen sein sollte? Das Wissen aller Völker kann sich seiner Ansicht nach „vermöge ihrer Grundanschauung höchstens, wie bei den Indern, bis zu den Abstraktionen des Geistes, bis zu trockenen grammatischen Regeln, bis zu künstlicher, aber nicht zur Einheit der Kunst sich erhebenden Poesie versteigen“. Derartiges „steht aber viel zu tief unter unsern geistigen Interessen, um auf dieselben von Einfluß sein zu können“.⁵³ Unter den heidnischen Völkern gesteht Hirsch lediglich den Griechen und Römern die Rolle von Lehrmeistern zu, denn sie stehen „viel höher und unserer Bildung viel näher als jene Völker“.⁵⁴

Obwohl Hirsch im Vergleich zu Formstecher einen relativ umfassenden Überblick über die indischen Religionen gibt, steht dem jedoch eine eindeutig negative Bewertung derselben gegenüber. Letztendlich haben auch die indischen Religionen wie das übrige Heidentum eine „lügnerische Grundlage“ und können daher nur als „falsche Religionen“ angesehen werden.⁵⁵

3. Fazit

Formstecher und Hirsch behandeln die indischen Religionen in unterschiedlichem Umfang. Dieser quantitative Unterschied hängt auch mit ihrer unterschiedlichen qualitativen Bewertung des Heidentums zusammen. Beide erkennen im Grunde genommen nur zwei Religionen, Judentum und Heidentum,

⁵² Hirsch, Religionsphilosophie, S. 441.

⁵³ Hirsch, Religionsphilosophie, S. 441–442.

⁵⁴ Hirsch, Religionsphilosophie, S. 442.

⁵⁵ Hirsch, Religionsphilosophie, S. 98.

an. Beide fassen das Judentum als eine Religion des Geistes auf und sehen im Heidentum einen Naturdienst. Während Formstecher aber lediglich eine einzige Form des Heidentums anerkennt, hat Hirsch diesbezüglich eine differenziertere Sichtweise. Für ihn gibt es im Heidentum unterschiedliche Stufen, die von der primitivsten Form, dem Fetischismus, bis zu den höchsten Ausdrucksformen, die wir bei den Griechen und Römern finden, reichen. Da es für Formstecher zwischen den unterschiedlichen Manifestationen des Heidentums keinen wesentlichen Unterschied gibt, muss er dessen Varianten auch nicht detailliert erläutern. Es genügt, die einschlägigen Fakten beiläufig zu erwähnen. Für Hirsch stellen die indischen Religionen zwar einen Fortschritt gegenüber dem Fetischismus und der chinesischen Religion dar, wobei hier noch einmal zwischen dem Hinduismus und dem auf einer etwas höheren Entwicklungsstufe stehenden Buddhismus zu differenzieren wäre. Sowohl die Religionen Indiens als auch der Buddhismus sind im Vergleich zu den Erregenschaften des antiken griechischen und römischen Heidentums seiner Ansicht nach immer noch von einem so niedrigen Rang, dass sich aus ihnen keine positiven nutzbaren Erkenntnisse gewinnen lassen. Letztendlich stellt aber für Hirsch das Heidentum insgesamt eine Fehlentwicklung dar, so dass er zwangsläufig zu einer negativen Bewertung kommen musste. Demgegenüber fasst Formstecher das Heidentum als einen notwendigen Teil der menschlichen Entwicklung auf und insofern lassen sich bei ihm auch weniger kritische Bemerkungen darüber finden.

Die religionsphilosophischen Systeme von Formstecher und Hirsch müssen in unserer heutigen Zeit obsolet erscheinen. Sie sind eindeutige Erzeugnisse des 19. Jahrhunderts, das noch von einem gewissen Geschichtsoptimismus getragen war. In den entwicklungsgeschichtlichen und dekadenztheoretischen Ansätzen beider Autoren lassen sich daher nicht zufällig Tendenzen erkennen, die auch die frühe Religionswissenschaft prägen sollten. Insofern können sie hier in einem gewissen Sinne als Vorreiter angesehen werden. Bedeutsam sind beide Ansätze jedoch auch dahingehend, dass sie erstmalig eine Bewertung der gesamten menschlichen Religionsgeschichte aus einer jüdisch-theologischen Perspektive unternommen haben.⁵⁶

⁵⁶ Nicht unerwähnt bleiben sollte jedoch in diesem Zusammenhang noch ein ganz anderer Ansatz, der sich in ähnlicher Weise wie die genannten Autoren auch mit den nichtjüdischen Religionen auseinandersetzt und ebenfalls beiläufig auf Hinduismus und Buddhismus eingeht: Elie Benamozegh: *Israël et l'Humanité*, Livorno 1885 (Ndr. Paris 1961).