



Micha Brumlik

Deutscher Geist und Judenhass

**Das Verhältnis
des philosophischen Idealismus
zum Judentum**

Europäische Verlagsanstalt

Der deutsche Idealismus ist von weltanschaulichen Neuorientierungen geprägt. Die Zeit nach der Französischen Revolution war die Epoche der Judenemanzipation, die aber auch durch einen neu aufkommenden Antisemitismus geprägt war. Micha Brumlik untersucht die Kernbestandteile der Philosophie aus Deutschland auf ihren Antisemitismus und Verhältnis der deutschen Idealisten zum Judentum. Die Spanne reicht von Kant, der die Erhabenheit der Gesetze im Judentum bewunderte, ihm aber zugleich die „Euthanasie“ wünschte, über Fichte, den ohne persönliche Leidenschaft argumentierenden Judenfeind, bis hin zu Marx, dem Juden unsympathisch waren, auch wenn er selbst jüdischer Herkunft war. Eine zentrale Rolle spielen Hegel, der sich für die politischen Rechte der Juden einsetzte und sich gegen die antisemitische Deuschtümelei wandte, und Schelling, der ein hervorragender Kenner der Kabbala war. Brumlik klärt dieses von Hass bis Achtung reichende hochkomplexe Verhältnis, welches den Idealismus stärker prägte als bisher angenommen.

Micha Brumlik lehrte Erziehungswissenschaft in Hamburg und Heidelberg. 2000–2013 Professor am Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft der J. W. Goethe-Universität Frankfurt/M. und bis 2005 Direktor des Fritz Bauer Instituts. Seit 2013 ist er Senior Professor am Zentrum für Jüdische Studien Berlin/Brandenburg und seit 2017 auch an der J. W. Goethe-Universität, Frankfurt/M. 2003 erhielt er die Hermann-Cohen-Medaille und 2016 die Buber-Rosenzweig-Medaille. Zahlreiche Veröffentlichungen, bei EVA erschienen u.a.: »Aus Katastrophen lernen«, »Vernunft und Offenbarung“, »Advokatorische Ethik. Zur Legitimation pädagogischer Eingriffe«, »Luther, Rosenzweig und die Schrift. Ein deutsch-jüdischer Dialog«, »Bildung und Glück«, »ad Ernst Bloch. Naturrecht und menschliche Würde«.

Micha Brumlik

Deutscher Geist und Judenhass

Das Verhältnis des philosophischen
Idealismus zum Judentum

Europäische Verlagsanstalt

E-Book (EPUB)

© CEP Europäische Verlagsanstalt GmbH, Hamburg 2022

Alle Rechte vorbehalten.

EPUB: ISBN 978-3-86393-597-9

Auch als gedrucktes Buch erhältlich:

Print: ISBN 978-3-86393-139-1

Informationen zu unserem Verlagsprogramm finden Sie im Internet unter
www.europaeischeverlagsanstalt.de

Inhalt

Vorwort zur Neuausgabe

Einleitung

- I. Kants Theorie des Judentums - Die Euthanasie des statutarischen Gemeinwesens**
- II. Poetischer Geist und nüchterne Wahrnehmung: Johann Gottfried Herders Blick auf Judentum und Juden**
- III. Geheimer Staat und Menschenrecht - Fichtes Antisemitismus der Vernunft**
Benjamin Netanjahu, Johann Gottlieb Fichte und die Idee des Zionismus
- IV. Schleiermacher - Ein Glaube und eine Freundin**
- V. Hegel - Der Jude Jesus, die Positivität des Christentums und die Religion des Erhabenen**
- VI. Schelling - »Dem Reich Gottes vorbehalten«**
- VII. Karl Marx - Emanzipation vom Judentum?**

Anmerkungen

Personenregister

LASST EUCH aber nicht bange sein, ihr deutschen Republikaner; die deutsche Revolution wird darum nicht milder und sanfter ausfallen, weil ihr die Kantsche Kritik, der Fichtesche Transzendental-Idealismus und gar die Naturphilosophie vorausging. Durch diese Doktrinen haben sich revolutionäre Kräfte entwickelt, die nur des Tages harren, wo sie hervorbrechen, und die Welt mit Entsetzen und Bewunderung erfüllen können. Es werden Kantianer zum Vorschein kommen, die auch in der Erscheinungswelt von keiner Pietät etwas wissen wollen, und erbarmungslos mit Schwert und Beil den Boden unseres europäischen Lebens durchwühlen, um auch die letzten Wurzeln der Vergangenheit auszurotten. Es werden bewaffnete Fichteaneer auf den Schauplatz treten, die in ihrem Willensfanatismus weder durch Furcht noch durch Eigennutz zu bändigen sind. [...] Doch noch schrecklicher als alles wären Naturphilosophen, die handelnd eingriffen in eine deutsche Revolution und sich mit dem Zerstörungswerk selbst identifizieren würden.

*Heinrich Heine,
Zur Geschichte der Religion und
Philosophie in Deutschland, 1834*

Vorwort zur Neuausgabe

In diesem Jahr, 2022, ist es mehr als zwanzig Jahre her, dass mein Buch „Deutscher Geist und Juden Hass“ erstmals erschien, dem zwei Jahre später eine unveränderte Taschenbuchausgabe folgte. Damals, um die Zeit der Jahrtausendwende, beschäftigte mich diese Thematik wieder einmal intensiv, war ich doch seit Beginn meines Philosophiestudiums an der Frankfurter Goethe-Universität im WS 1969/70 von der Philosophie des Deutschen Idealismus fasziniert – nicht zuletzt durch die Vorlesungen des Philosophen Wolfgang Cramer. Vermittelt über meine Freunde Dieter Maier, der sich bis heute unermüdlich für die Menschenrechte zumal in Lateinamerika einsetzt, und den viel zu früh verstorbenen Norbert Gersch eignete ich mir die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes an, und zwar in den Seminaren des 1979 verstorbenen glühenden Idealisten und Fichteans Dr. Willi Lautemann. Es war dieses Milieu, das mich zum Kantianer und damit zum Gegner der damals am philosophischen Seminar vorherrschenden Kritischen Theorie werden ließ. Anders Gertrud Koch und Hauke Brunkhorst, über die ich diese Theorie denn doch schätzen lernte und die mir nicht nur Freundin und Freund, sondern unverzichtbare GesprächspartnerInnen waren und bis heute geblieben sind.

Erst mit den Jahren – immer wieder mit der „Dialektik der Aufklärung“ konfrontiert – verstand ich die

antijudaistischen Teile der idealistischen Philosophie besser: die erste Auflage meines Buches zeugt von diesem Lernprozess. Dabei war und ist, wenn es um modernen Antisemitismus geht, Cilly Kugelman nicht nur Freundin, sondern ein unbestechlicher, kritischer Geist.

Zwei Jahrzehnte nach dem Erscheinen der ersten Auflage, viel zu spät, wurde ich durch die Lektüre von Jürgen Habermas' monumentaler „Auch eine Geschichte der Philosophie“ auf Johann Gottlieb Herder aufmerksam, bei dem ich einen ganz anderen, nicht im geringsten antijudaistischen Blick auf das Judentum, bzw. dessen biblischen Glauben vorfand.

Davon zeugt das neue zweite Kapitel dieser Ausgabe. Darüber hinaus enthält sie noch weitere Ergänzungen: u.a. eine Darstellung der ausgerechnet jüdischen, positiven Rezeption des judenfeindlichen Fichte durch den frühen Prager Zionismus; sowie Hinweise darauf, dass nicht einmal Karl Marx die Sklavenwirtschaft der amerikanischen Südstaaten richtig eingeschätzt hat, und weitere Hintergrundinformationen zum Streit zwischen Karl Marx und Bruno Bauer über die „Judenfrage“.

Dass ich diese Arbeit in Muße und Gelassenheit fertigstellen konnte, ist nicht zuletzt Christina von Braun zuzurechnen: sie hat mich 2013 an das „Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin/Brandenburg“ berufen. Dafür sei ihr herzlich gedankt. Meiner ebenfalls am Selma Stern Zentrum tätigen Kollegin und Freundin Irmela von der Lühe danke ich für intensive, ungemein produktive Gespräche und Debatten. Wie nur wenige andere ist sie in der Geschichte der deutschen, der jüdischen Exilliteratur sowie dem Werk von Thomas Mann, seiner Familie und somit der gesamten deutschen Geistesgeschichte bestens vertraut.

Schließlich habe ich Irmela und Axel Rütters nicht nur für die gelungene Edition meiner erziehungsphilosophischen Schriften zu danken, sondern auch dafür, diese überarbeitete, durchgesehene und ergänzte Auflage meines Buches ermöglicht zu haben.

Last but not least habe ich jedoch meiner Lebensgefährtin, meiner Frau Renate Nyssen-Brumlik zu danken, die mir seit mehr als fünfzig Jahren in jeder Hinsicht zur Seite steht und es mir erst so ermöglicht hat, ein Buch wie das vorliegende zu schreiben; daher sei dieses Buch ihr gewidmet.

Berlin, 4.3.2022

Micha
Brumlik

Einleitung

Utopien, so lehrt uns Ernst Bloch am Ende des *Prinzips Hoffnung*, sind Ausdruck der Vorgeschichte des Menschen und verweisen auf eine Genesis, die nicht am Anfang geschah, sondern am Ende geschehen wird. Der arbeitende, schaffende Mensch, die Wurzel der Geschichte, soll seine Gegebenheiten umbilden und überholen. Hat er das Seine erfasst und es ohne Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, »das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat«, ¹ schrieb Bloch, Atheist, Kommunist und Jude. Wenn es in der deutsch-jüdischen Symbiose um etwas ging, dann um Heimat, um ersehnte und verweigerte Heimat. Utopien sind Unorte. Sie bezeichnen etwas, das fehlt, und gehen mit Schmerz einher, in dem sich Sehnsucht verbirgt. In die Sehnsucht mischt sich gelegentlich die Hoffnung auf Erfüllung. Ob sich die Sehnsucht erfüllen wird, ist schwer zu ermessen, und die Hoffnung, in die sie mündet, ist von keiner Zuversicht getragen.

Wenn ich an deinem Hause
Des Morgens vorübergeh
So freuts mich, du liebe Kleine
Wenn ich dich am Fenster seh.

Mit deinen schwarzbraunen Augen
Siehst du mich forschend an:

Wer bist du, und was fehlt dir,
Du kranker, fremder Mann?

Ich bin ein deutscher Dichter
Bekannt im deutschen Land;
Nennt man die besten Namen,
So wird auch der meine genannt.

Und was mir fehlt, du Kleine
Fehlt manchem im deutschen Land;
Nennt man die schlimmsten Schmerzen,
So wird auch der meine genannt.²

Der Dichter, der diese Verse in den frühen zwanziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts verfasste, starb nicht im deutschen Land, sondern etwa dreißig Jahre später in der Pariser Emigration. Das Bild, das er in diesem Gedicht von sich zeichnete, ist von Selbstbewusstsein ebenso geprägt wie von Selbsterkenntnis. Indem er zur Kenntnis nahm, dass jenes Wesen, an dem er sich freute, ihn als fremd und krank identifizierte, zögerte er nicht, den beobachteten Mangel zu beglaubigen. Scham schien er nicht zu kennen. Aber fehlt das, was ihm fehlte, wirklich auch anderen? Was ihm fehlte und was die Schmerzen verursachte, verschweigt das lyrische Ich. Die Antwort scheint zwanzig Jahre später zu ergehen:

Und als ich die deutsche Sprache vernahm,
Da ward mir seltsam zumute;
Ich meinte nicht anders, als ob das Herz
Recht angenehm verblute.³

Der Schmerz, der hier aufgerufen wird, ist der Schmerz der Sehnsucht, der Sehnsucht nach der deutschen Sprache. Sie

zu hören und zu sprechen, so wollte uns Heinrich Heine 1844 offenbar mitteilen, schmerzte ihn auf angenehme Weise. War es die fehlende Zugehörigkeit, die das Mädchen mit den dunklen Augen erkannte? Die Sprache, deren Klang ihm das Herz bluten ließ, die ihn in ihrer Schönheit und Vertrautheit überwältigte, war seine Sprache. Und trotzdem fehlte etwas. Denn mehr als die Sprache noch schien ihn Hoffnung auf Heimkehr zu beflügeln:

Seit ich auf deutsche Erde trat,
Durchströmen mich Zaubersäfte -
Der Riese hat wieder die Mutter berührt,
Und es wuchsen ihm neue Kräfte.⁴

Das berühmte »Caput I« des *Wintermärchens* hat in den meisten Strophen mit der Nation und ihrer Sprache nur wenig zu tun. Bekannt wurde dieses Gedicht als Ausdruck einer übermütigen, provokativ materialistischen Haltung, die den Himmel den Engeln und den Spatzen überlassen will und feststellt, dass es hienieden für alle Menschenkinder genug Brot gebe und Zuckererbsen für jedermann: Das, was am Ende dieses Jahrhunderts als Erbsünde aller Totalitarismen gilt, forderte Heine unverblümt:

Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.

Waren es die miserablen sozialen und politischen Verhältnisse in Deutschland, die Heine schon früh in seine Krankheit trieben? Die oben zitierte, entscheidende Strophe hält fest, dass es die Berührung der deutschen Erde war, die ihm neue Kräfte gab. Utopien sind Unorte wie die Sprache, deren schöner Klang die schmerzlich-

unerfüllbare Sehnsucht hervorruft. Im Unterschied zur Sprache flößt das Betreten deutscher Erde neue Kräfte ein. Schöner Schmerz durch die Sprache, Kraft aus der Erde, beide umreißen den Mangel.

Aber ist nicht auch die deutsche Erde ein Unort? Heine besang sie in einem Gedicht, das in deutscher Sprache verfasst ist. Sie hat ihren Platz in einem mit überwältigenden Gefühlen verbundenen Unort, der deutschen Sprache. Die Erde, die Heine meinte - vielleicht können wir von Heimat sprechen -, findet sich nur im »Unort« seiner deutschen Sprache. Als fremd und krank erkannt, suchte er auf der nur im Gedicht berufenen deutschen Erde sein Leid zu lindern. Der Widerspruch zwischen der Erfahrung der unaufhebbaren Trennung und dem Wissen um die magische Kraft der sprachlichen Heimat, die Spannung zwischen eigener Fremdheit und Vertrautheit der deutschen Sprache sowie die Hoffnung, sie zu lösen - das war das Fundament der sogenannten deutsch-jüdischen Symbiose.

Ihr beziehungsweise den Anstrengungen mancher Jüdinnen und Juden, sie zu leben, war nur eine knappe Zeit bemessen. Sie währte einhundertunddreiundsiebzig Jahre - vom Jahr 1743, in dem der Philosoph Moses Mendelssohn, aus Dessau kommend, in Berlin eintraf, bis zum Frühjahr 1916, als die deutsche Heeresleitung, von antisemitischen Massenorganisationen bedrängt und selbst judenfeindlich eingestellt, eine »Judenzählung« durchführen ließ.

Schon 1834 hatte Heine eine deutsche Revolution vorausgesagt, die - geführt vom Geist der Philosophie des Deutschen Idealismus - verheerender sein werde als alle bisherigen. Und wiewohl er es war, der schon damals wusste, dass dort, wo man Bücher verbrannte, auch bald Menschen brennen würden, konnte er den Nationalsozialismus, dem sechs Millionen europäischer

Juden zum Opfer fallen sollten, weder errahnen noch vorhersagen. Dass das Biedermeier, in dem Heine lebte, weit weniger harmlos war, als gemeinhin geglaubt, hat die historische Forschung erwiesen. Die Rückseite der Idylle war allemal die Mordlust - eine Tatsache, von der die Prügelszene in Wagners »Meistersingern« zeugt, unabhängig davon, ob der antisemitische Komponist in Beckmesser einen jüdischen Intellektuellen karikierte oder nicht.

Mehr als einhundertundfünfzig Jahre nach der Blütezeit des Deutschen Idealismus, durch die unüberbrückbare Zäsur Auschwitz von ihr getrennt, wurde die Frage nach dem mörderischen Potential von Teilen der deutschen Kultur mit dem Streit über Daniel Jonah Goldhagens Buch *Hitlers willige Vollstrecker* von neuem gestellt. Die Schachzüge des Autors, sich fachlicher Kritik zu entledigen, haben es der Öffentlichkeit leicht gemacht, die Debatte ad acta zu legen. Aber auch der Nachweis methodischer Mängel erübrigt die Auseinandersetzung über zwei Fragenkomplexe, die hier aufgeworfen wurden, nicht: Zum einen, was ist unter »eliminatorischem Antisemitismus« zu verstehen, und, daran anschließend, wie unterscheiden sich »eliminatorische« und »dissimilatorische« (Hans Mommsen) Judenfeindschaft? Zum zweiten, welche verhaltens- und einstellungsprägende Funktion kommt Ideologien und Theorien zu, und wie kann sie im Einzelfall erwiesen werden?

Es ist sozialgeschichtlich inzwischen unbestritten, dass wesentliche Teile des akademisch gebildeten deutschen Bürgertums an der Massenvernichtung, sei es als Täter oder als Mitläufer, mitgewirkt haben. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der Rolle der idealistischen Philosophie. Dass Adolf Eichmann irrte, als er sich während seines Prozesses auf Immanuel Kant und

dessen Pflichtbegriff bezog, liegt auf der Hand. Weniger abwegig ist die Legitimität der Bezugnahme auf Johann Gottlieb Fichte durch Angehörige der völkischen Intelligenz. Fraglich ist auch, ob sich judenfeindliche Theologen der deutschen Christen zu Unrecht auf Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher bezogen. Andererseits fällt auf, dass Bezugnahmen auf Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel in diesem Kontext eher dünn gesät sind. Schließlich – aber hier tritt der Bezug zum Nationalsozialismus in den Hintergrund – müsste untersucht werden, ob und in welchem Ausmaß Karl Marx' früher Text »Zur Judenfrage« die anders gelagerte Form der Judenfeindschaft im sowjetischen Machtbereich und später in Teilen der westlichen neuen Linken befördert hat. Marx steht als bedeutendster Schüler Hegels am Ausgang des Deutschen Idealismus, einer Tradition, der er noch im Bruch mit ihr angehört.

1798, neun Jahre nach Ausbruch der Französischen Revolution und acht Jahre nach der bürgerlichen Gleichstellung der Juden im republikanischen Frankreich, verfasste Kant eine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in der er nüchtern vermerkte, dass die »unter uns lebenden Palästiner [...] durch ihren Wuchergeist seit ihrem Exil in den nicht unbegründeten Ruf des Betruges«⁵ gekommen seien. Ein Reisender berichtete von Gesprächen mit Kant zur selben Zeit, in welchen dieser die Juden als die »Vampyre der Gesellschaft« bezeichnet habe.⁶ Heute, nach der Massenvernichtung der europäischen Juden, schockieren Äußerungen Kants wie die folgende: Die rein moralische Religion sei die »Euthanasie des Judentums«.⁷ In Königsberg, das Kant zeit seines Lebens nicht verließ, war 1756 die erste Synagoge errichtet worden. Ende des achtzehnten Jahrhunderts lebten dort etwa siebenhundert

Juden. Die Universität Königsberg wurde zu einem Zentrum der jüdischen Aufklärung.

In den deutschen Staaten mit Ausnahme der Habsburger Monarchie lebten zu Beginn des Jahrhunderts ungefähr siebzigtausend Jüdinnen und Juden; die Spanne reichte von etwa drei Prozent der Gesamtbevölkerung in Baden bis 0,2 Prozent in Ostpreußen⁸ Mitte des achtzehnten Jahrhunderts war die Anzahl auf eine Viertelmillion gestiegen, immer noch kaum mehr als ein Prozent. Das war in den deutschsprachigen Teilen der Habsburger Monarchie, in Böhmen, Mähren und Niederösterreich kaum anders. Die Vielfalt und Unübersichtlichkeit verschiedenster Gewerbeordnungen erlaubt nur ungefähre Aussagen über ihre ökonomische Lage. Nach offiziellen Statistiken ging der Anteil der im Handel tätigen Juden gemessen an der jüdischen Gesamtbevölkerung in den deutschen Staaten vom Beginn des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Jahrhundertmitte von siebzig bis achtzig Prozent auf etwa fünfzig Prozent zurück; demgegenüber stieg der Anteil jüdischer Unternehmen in Landwirtschaft und Handwerk.⁹

Im Jahr 1843 verfasste Marx die ein Jahr darauf in Paris erschienene Rezension »Zur Judenfrage«, in der er sich mit zwei Artikeln des Junghegelianers Bruno Bauer kritisch auseinandersetzte. Die Abhandlung strotzt nur so von antisemitischen Bemerkungen wie der folgenden: »Wir erkennen also im Judentum ein allgemeines gegenwärtiges antisoziales Element.«¹⁰

Die vorliegende Studie untersucht einen Zeitraum von knapp sechzig Jahren zwischen dem Ausbruch der Französischen Revolution und der bürgerlichen Revolution von 1848, also die erste Hälfte des »langen neunzehnten Jahrhunderts« (Eric Hobsbawm). Sie beginnt mit der Frage nach Kants Haltung zum Judentum in den neunziger Jahren

des achtzehnten Jahrhunderts und endet mit dem Marx des Vormärz.

Es geht nicht - wie in den Untersuchungen von Hans Liebeschütz, Edmund Silberner und Daniel Goldhagen - um den sattsam erbrachten Nachweis, dass sich im Werk dieser Autoren judenfeindliche Äußerungen finden, sondern um die Frage, welche Funktion, welches Gewicht und welche Bedeutung diese Äußerungen im Kontext des Gesamtwerks der Philosophen und damit in der gesamten »Deutscher Idealismus« genannten Denkbewegung haben. Diese Aufgabe wirft eine Reihe methodischer und methodologischer Schwierigkeiten auf. Jeder Text, und damit auch die Texte der hier behandelten Autoren, wird vor allem von drei Aspekten geprägt: der Zeit, in der er verfasst wurde, das heißt der sozioökonomischen Situation mit ihren Einschränkungen und Chancen, der idiosynkratisch-biographischen Erfahrung, die der Autor während seines Sozialisationsschicksals macht, und der Stringenz und Wahrheit der Argumentation, die der Autor wiederum innerhalb einer vorgefundenen und weiterentwickelten Semantik entfaltet. Ob, wie und schließlich warum die Philosophen Juden und das Judentum so und nicht anders sahen, lässt sich demnach nur beantworten, wenn historische und gesellschaftliche Fakten mit lebensgeschichtlichen Daten und systematischer Argumentation konfrontiert werden.

Wie diese drei Aspekte aufeinander zu beziehen sind, lässt sich nicht pauschal festlegen. Eine biografiebezogene Ideologiekritik sollte wohl erst unternommen werden, wenn sich herausgestellt hat, dass die Sichtweise eines Autors im Widerspruch zu erwiesenen Tatsachen steht. Die Frage, ob dieser Autor überhaupt die Chance hatte, die Dinge anders denn verzerrt wahrzunehmen und zu bewerten, ist allerdings schwer zu beantworten und durch die

unbearbeiteten Hinterlassenschaften der Goldhagen-Debatte nicht leichter geworden. Die folgende Studie hat allerdings den Vorteil, dass die Auffassungen, Sichtweisen und Bewertungen der Autoren nicht unterschiedlicher sein könnten.

Für Kant, der einem moralistischen Agnostizismus das Wort redete, war das Judentum im besten Falle eine Instanz, die die Erhabenheit des moralischen Gesetzes illustrierte, während er die Juden im Allgemeinen und einzelne ihm bekannte Juden auf der Basis gängiger Vorurteile verachtete. Ob sein Wunsch nach einer »Euthanasie des Judentums« tatsächlich Todeswünsche enthielt, wird zu untersuchen sein; ähnliche Wünsche bezüglich des Christentums äußerte er jedenfalls nicht. Sein Schüler Johann Gottlieb Fichte stellt demgegenüber den instruktiven Fall eines ohne persönliche Leidenschaft argumentierenden Judenfeindes dar, der von seinen ersten bis zu seinen letzten Schriften mal politische, mal religionsphilosophische Abwertungen des Judentums vortrug. Hegels Bild des Judentums wandelte sich im Laufe seines Lebens mehrere Male - angefangen von seinen theologischen Jugendschriften, in denen das Judentum als Inbegriff der Positivität erhalten musste, bis zu seinen späten systematischen Erörterungen, in denen es - weitaus stärker als bei Kant - als Ausdruck einer Kultur und Religion der Erhabenheit fungierte. Hegel war in engster Fühlung mit den politischen Ereignissen der Epoche willens und in der Lage, seine ursprüngliche Konzeption zu ändern. Was indes der vermeintlich Konservative vermochte, misslang einem liberalen Geist wie Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, der in seiner Berliner Jünglingszeit im Unterschied zu den anderen Philosophen engsten persönlichen Kontakt zu emanzipationswilligen Juden und vor allem Jüdinnen hatte. Am Falle

Schleiermachers wird deutlich, wie eng das idealistische Programm mit dem Christentum verknüpft war, ohne dass behauptet werden kann, der Deutsche Idealismus sei ausschließlich eine Philosophie aus dem Geist des Christentums. Allerdings ist jede Aussage dieser Autoren über das Judentum zugleich eine Auskunft über ihr Christentum, und ihr Verständnis des Christentums impliziert immer – so wie es in der gesamten Geschichte des Christentums war – eine bestimmte Deutung des Judentums. Dies zeigt sich in besonderer Weise bei Schelling, dem wohl einzigen Autor, der das Judentum, seine Sprache und insbesondere seine mystische Tradition studierte und in sein System aufnahm. Marx, der als einziger selbst als Jude geboren wurde, nahm systematisch nur einmal, in der schon erwähnten frühen Schrift »Zur Judenfrage«, auf das Judentum Bezug. Dieser Text zehrt von Hegels System, Ludwig Feuerbachs Materialismus und dem französischen Frühsozialismus, dessen Vertreter mit wenigen Ausnahmen Antisemiten waren. Dass Marx seine systematische Argumentation nie wiederholt hat und seinem Judenhass allenfalls in persönlichen Invektiven freien Lauf ließ, mag indes am systematischen Problem seiner frühen Schrift gelegen haben. Die Frage, warum die linken Hegelianer auch dann noch, als sie die christlich getönte Philosophie des Deutschen Idealismus aufgegeben hatten, gleichwohl an dessen antijudaistischen Einstellungen festhielten, ist zugleich die Frage nach dem nicht nur expliziten, sondern eben auch implizit christlichen Gehalt dieser Philosophie. Ihn genauer zu bestimmen wird durch eine symptomatologische Untersuchung der Bilder vom Judentum möglich.

Diese Untersuchung möchte symptomatische Zusammenhänge und Muster ihrer Deutung aufzeigen. Dabei geht es um die Frage, wie bestimmte Konzeptionen

des christlichen Glaubens, der Freiheit, der Geschichte und der Erlösung sich in der Vorstellung vom Judentum niedergeschlagen haben. Sollte sich erweisen, dass bestimmte Konzeptionen immer mit artikulierter Judenfeindschaft einhergehen, während andere bis in den Bereich des Politischen frei davon sind, wären nicht nur Anfragen an eine bis heute gültige, systematische christliche Theologie zu stellen, sondern es öffnete sich zugleich ein neuer Weg innerhalb des christlich-jüdischen Dialogs. Hier galten die Bemühungen in den letzten drei Jahrzehnten vor allem exegetischen Fragen neutestamentlicher Wissenschaft und einer ethischen Selbstvergewisserung der christlichen Kirchen vor dem Hintergrund des Holocaust und ihrer Beteiligung an dem Massenmord an den europäischen Juden.

Die idealistischen Philosophen haben auch außerhalb ihrer religionsphilosophischen Schriften eine Höhe der Argumentation über den Glauben des Abendlandes vorgegeben, die heute noch hilfreich sein kann, wenn es um die Klärung letzter Entscheidungen in religiösen Fragen beziehungsweise um die vernunftgemäße Vergewisserung unserer Annahmen über Geschichte, Existenz und Heil geht. Das liegt insbesondere daran, dass die im Idealismus kulminierende Aufklärung in Deutschland niemals atheistisch oder agnostisch vorging. Wo in England ein Agnostizismus oder Deismus eine mehr oder minder zwanglose Verbindung mit einem den Kirchengang als Institution schätzenden, konventionellen Feiertagschristentum einging, herrschte in Frankreich ein radikaler Atheismus vor, der in seiner Absolutheit der christlichen Religion gleichwertig sein wollte. In Deutschland hingegen blühte spätestens seit Lessing eine die universalistischen Gehalte der christlichen Religion aufnehmende und transformierende Aufklärung, die sich

zunächst neben der entstehenden, historisch arbeitenden Bibelkritik behaupten musste. Frühestens mit Johann Salomo Semler, spätestens mit Johann David Michaelis und Hermann Samuel Reimarus wandte sich die Aufklärung der historischen Kritik unüberprüfter orthodoxer Wahrheiten zu. Durch Lessing kam sie zu dem Schluss, das Wesen der Evangelien eher in künftig zu realisierenden Verheißungen als in vergangener Offenbarung zu sehen.

Das hatte mehr sozial- und weniger geistesgeschichtliche Gründe. Die intellektuellen Bannerträger der Aufklärung in Deutschland entstammten einem christlichen, meist protestantischen Milieu. Diesen jungen Männern waren als nicht besitzenden, nicht adligen Kleinbürgern in den spätabolutistischen höfischen Staaten und Kleinstaaten große Karrieren im Allgemeinen versagt. Als Tätigkeit, die eine sichere Lebenszeitstellung mit einem hohen Prestigewert verbinden konnte, blieb häufig nur das Pfarramt, das aber erst nach einer meist als bedrückend erlebten Zeit als Hauslehrer in einer wohlhabenden Familie erreicht werden konnte. Auf jeden Fall galt vor der preußischen Reform von 1812 das Studium der evangelischen Theologie als gleichsam natürliche Voraussetzung einer Laufbahn im Bildungswesen.

So hatten mit Ausnahme von Kant und Marx alle hier untersuchten Denker: Fichte, Schleiermacher, Hegel und Schelling, ihren Bildungsgang als Theologen begonnen. Ihr Studium verhalf ihnen zur Kenntnis der alten Sprachen einschließlich des Hebräischen sowie der biblischen Schriften. Alle letztgenannten entstammten einem christlichen Milieu, Fichte einer Familie kleinbürgerlicher Lutheraner, Schleiermacher der Herrnhuter Brüdergemeinde, Hegel dem Milieu des schwäbischen Pietismus und Schelling ebenfalls dem lutherischen Bürgertum. Katholische oder calvinistische Hintergründe

spielten auffälligerweise keine Rolle. Dass zumindest bei Schelling katholische Motive im Laufe seines Lebens immer wichtiger wurden, lässt sich jedenfalls nicht mit seiner Herkunft erklären, sondern mit den systematischen Erfordernissen seiner philosophischen Theoriebildung.

Der lutherische und pietistische Hintergrund legte das Hauptgewicht auf drei Motive, die später wieder und wieder aufgenommen, systematisiert, variiert und weiterentwickelt wurden: ein Christozentrismus, eine von Luther geprägte paulinische Gesetzeskritik und eine mit einer Theologie des Heiligen Geistes versehene Lehre von der christlichen Gemeinde. Demgegenüber blieben das calvinistische Motiv eines radikalen Wortglaubens, dem es um die gerechte Ordnung des Diesseits ging, das katholische Programm einer nicht nur an Worten orientierten, sondern auch auf Taten ausgerichteten Rechtfertigung des Gläubigen sowie ein die menschliche Vernunft als göttliche Gabe, als natürliches Licht anerkennender scholastischer Rationalismus im Hintergrund. Dass letzteres Motiv, das wie gesagt den hier behandelten Denkern nicht in die Wiege gelegt worden war, sie später dennoch provozieren musste, lag an ihrem Willen zur Philosophie; so wollten sie den Geist des Christentums aus einer anderen Instanz als der des Glaubens erklären. Die scholastische Lehre, vor allem der ontologische Gottesbeweis, sollte wieder zum fruchtbaren Anstoß werden. Lässt sich - so könnte man die Fragerichtung Fichtes, Schleiermachers, Hegels und Schellings charakterisieren - eine Philosophie aus dem Geist des Christentums entfalten, die das Problem nicht wie die späte Scholastik durch eine Setzung, nämlich den Glauben an das *lumen naturale* der Vernunft, löst?

Die damalige gebildete Welt war durch zwei Debatten erregt worden, zum einen durch Kants Widerlegung aller

bisherigen Gottesbeweise, die im Sinne der fideistisch-lutherischen Orthodoxie dem Glauben als einer ungeschützten und unbeweisbaren Zuwendung zu Gott Raum gab und dabei außer der Feststellung der Faktizität des Sittengesetzes keine Vorgaben zuließ, zum anderen durch die von Jacobi angezettelte Debatte um Spinoza, der mit seinem Pantheismus der neuen Natur- und Gefühlsfrömmigkeit entsprach, mit seinen metaphysischen Argumenten hingegen die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit zu bezweifeln schien. War die Geschichte mit einem naturfrommen und gleichwohl rationalen Determinismus zu erfassen? War dies überhaupt mit dem Streben der Aufklärung nach Mündigkeit und politischer Freiheit und der Vorgabe des lutherischen Christentums, dem Glauben an einen gnädigen Gott, der in seiner Menschwerdung eine Synthese von Absolutem und Kontingentem darstellte, zu vereinbaren? Wo Kants Lehre vom Sittengesetz die Gnade ausschloss, schien Spinoza bei allem Pantheismus sogar auf die lutherisch eingeschränkte, vom Erbsündengedanken geprägte, ermäßigte Freiheitskonzeption zu verzichten.

Eine im Schatten der Französischen Revolution und des deutschen Spätabolutismus groß gewordene Generation von Intellektuellen stand vor der Aufgabe, die politisch erfahrene Freiheit begrifflich zu begründen. Diese Konzeption musste in Einklang mit der christlichen Religion gebracht werden. Darüber hinaus wollte man am Postulat der Aufklärung festhalten, eine andere, gar höhere Instanz als das Denkvermögen nicht anzuerkennen. Die Philosophen setzten damit jene Bemühungen fort, die sowohl die alte Kirche und die Patristik als auch das hohe Mittelalter mit der Scholastik umgetrieben hatten: die Durchdringung und Begründung der christlichen Religion mit und aus der Philosophie. Doch wo die späte Antike noch

vom Sein aus dachte und die Scholastik seit dem Universalienstreit und dem Nominalismus vor allem mit dem Verhältnis von Absolutem und Kontingentem befasst war, liegt die Philosophie des Deutschen Idealismus bereits nach der cartesianischen Revolution und der neuzeitlichen Bewusstseins- und Selbstbewusstseinsphilosophie. Auf einen Nenner gebracht, versuchten die Idealisten, den Geist des Christentums aus einer Metaphysik des Selbstbewusstseins zu entfalten. Das Christentum freilich, das da in seiner Geltung entfaltet werden sollte, war eben das Christentum der lutherischen und pietistischen Tradition.

Wenn es zutrifft, dass das Verhältnis der idealistischen Philosophie zu Juden und Judentum ihrer Haltung zur eigenen, christlichen Tradition entsprang und darüber hinaus ihre philosophischen Anstrengungen sich darauf richteten, den Geist des Christentums aus einer Metaphysik des Selbstbewusstseins zu entfalten, folgt daraus, dass ihre Stellungnahmen zum Judentum zugleich Aussagen über die innere Gestalt dieses Selbstbewusstseins sind. In einer Selbstbewusstseinsphilosophie, die auf Freiheit dringt, haben diese Aussagen immer auch politischen Charakter. Dass dies bei Fichte, Schleiermacher, Hegel und Schelling der Fall ist, soll im Folgenden gezeigt werden.

Ob diese Aussage auch für den Ausgangspunkt der idealistischen Philosophie, das philosophische Werk des an einer moralischen Funktion der christlichen Religion interessierten Aufklärers und Agnostikers Kant, beziehungsweise für den Endpunkt der idealistischen Philosophie, den frühen Marx, zutrifft, ist eine andere Frage. Auf keinen Fall wird man von Kant statuieren können, dass es ihm in praktischer Hinsicht um eine Entfaltung des Christentums aus einer Metaphysik des

Selbstbewusstseins ging. Obwohl Kant Selbstbewusstsein als transzendentes Bewusstsein in den Mittelpunkt seines Denkens stellte, war ihm doch die christliche Religion niemals mehr als eine kontingente Gegebenheit, die einer moralischen Nutzung zuzuführen sei. Damit stand er unausgesprochen in der Tradition Spinozas, der in seinem *Theologisch-politischen Traktat* die Inhalte der historisch geronnenen Religionen mitsamt ihren Mythen als empirische Stütze für ein Moralbewusstsein ansah, das die breite Masse ohne diese Narrative kaum aufrechterhalten könne. Entsprechend schien Kant auch das Judentum weniger eine systematische als eine kontingente Größe zu sein, die vor allem daraufhin zu befragen sei, ob und in welchem Ausmaß sie der Ausbreitung eines aufgeklärten Bewusstseins dienlich sei.

Für den Hegelianer Marx waren beide Religionen, Judentum und Christentum, nicht mehr nützliche Vorgaben, sondern systematische Konstituenzen eines falschen Bewusstseins, die ununterscheidbar die materiellen Verhältnisse, unter denen sie existieren, artikulieren und bewahren. Das junghegelianische Credo, dass die Kritik der Religion beinahe schon die ganze Kritik einer nicht mehr wahren, unvernünftigen Wirklichkeit sei, galt zumal für den jungen Marx. In seiner Geschichtsphilosophie konnte das Judentum deshalb nur als eine bestimmte Praxis, die der christlichen Praxis zugleich entsprach und auch entgegengesetzt sei, erscheinen. Marx ging es nicht um eine Entfaltung, sondern um eine Kritik des Christentums. Das Verwerfen der absoluten Religion implizierte die Ablehnung ihrer Vorläufer. Dass freilich beim jungen Marx die Kritik der Vorläuferreligion so viel schärfer ausfiel als die Kritik des herrschenden Christentums, mag an biographischen Gründen oder den Themen des Idealismus gelegen haben. Obwohl oder gerade weil Marx seine

Philosophie nicht mehr als eine Entfaltung der absoluten Religion verstanden sehen wollte, exemplifizierte er deren konkreten historischen Gehalt. Der Verzicht auf eine philosophische Rechtfertigung dieser Religion führte bei ihm zunächst dazu, ihre populären Gestalten und Gehalte der Form nach zu kritisieren – eine Wiederaufnahme des aufklärerischen Programms Kants mit dem Unterschied, dass Marx' Kritik nicht auf eine Nutzbarmachung des Glaubens, sondern auf dessen Aufhebung durch revolutionäres Handeln zielte. Dort, wo es Fichte, Schleiermacher, Hegel und Schelling um eine Durchdringung und Vertiefung des Christentums zu tun war, ging es Kant und Marx um seine Aufhebung. Marx sah daher im Judentum kein systematisches, sondern ein politisches Problem, während die Idealisten aus einer wie auch immer gearteten Theorie des Judentums systematische Schlüsse zogen, die dann eine politische Praxis anleiten sollten. Die jungen Fichte und Hegel standen hier Marx näher als Kant, was an ihrem revolutionären Eifer und noch mehr daran lag, dass sie dem Christentum ihrer Zeit eine weltumstürzende Kraft nicht mehr zutrauten. Beinahe alle Autoren wollten den moralischen Gehalt der religiösen Überlieferung ausschöpfen. Da ihnen diese religiöse Überlieferung aber wesentlich aus dem Christentum und indirekt aus dem Judentum bekannt war, konnten sie ihr Anliegen nur über die unterschiedlichen christlichen Strömungen und den Gegensatz von Christentum und Judentum artikulieren.

Die entscheidenden Weichen für alle folgenden philosophischen Systeme und ihre Begründungen wurden von Kant gestellt. Die Darstellung und Rekonstruktion von Kants Verhältnis zum Judentum, die sich aus seiner allgemeinen aufklärerischen Theorie der Religion ergibt, steht daher am Anfang. Es wird sich zeigen, ob und

inwieweit Vorurteil und systematische Argumentation schon hier ineinander übergangen. Die Darstellung folgt dem von Marx und Friedrich Engels propagierten Vorschlag, die klassische deutsche Philosophie mit Feuerbach und ihnen selbst ausklingen zu lassen. Allerdings stehen am Ende des Deutschen Idealismus zwei Auswege, der von Schelling und der von Marx. Nimmt man die Rolle, die das Judentum für die Philosophie des Deutschen Idealismus spielte, ernst, so setzte den Schlussakkord nicht Marx, sondern Schelling, der etwa für den jüdischen Zukunftsdenker Franz Rosenzweig zur überragenden Anregung wurde.

I. Kants Theorie des Judentums - Die Euthanasie des statutarischen Gemeinwesens

In der heutigen Auseinandersetzung mit Immanuel Kant geht es zentral um die sogenannte Dialektik der Aufklärung, eine Debatte, die in den letzten fünfundzwanzig Jahren oberflächlicher und ideologischer geführt wurde, als es sich die Autoren des gleichnamigen Werks, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, am Ende des Zweiten Weltkrieges hätten träumen lassen. Während sie in der Tradition Kants und Georg Wilhelm Friedrich Hegels darum bemüht waren, einen Begriff der Vernunft zu entfalten, der ihre instrumentellen Vernutzungen selbst noch zu kritisieren vermochte, und damit dem Projekt der Aufklärung, dem Kampf um die Beherrschung von Natur, Mensch und Gesellschaft die Treue hielten, sind heute Vertreter einer sich dezisionistisch auf Moral stützenden politischen Ethik nur allzugerne bereit, die rationalitätskritischen und damit rationalitätssteigernden Potentiale dieser Philosophie *en bloque* zu verurteilen. Das wird in der Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus besonders deutlich. Von André Glucksmann, einem ehemaligen Maoisten, bis Paul Lawrence Rose, einem zionistischen Historiker, haben die Teilnehmer dieser Debatte die verschiedenen Philosophen des Deutschen Idealismus auf die Anklagebank gesetzt. Der Verdacht, dass

Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Hegel die geistigen Urheber des Nationalsozialismus und damit der massenindustriellen Ermordung der europäischen Juden waren, ist weder neu noch spektakulär, weder völlig abwegig noch haltbar. Schon Herbert Marcuse sah sich 1941 im US-amerikanischen Exil genötigt, mit seinem Buch *Reason and Revolution* dem Missbrauch Hegels durch völkische Juristen entgegenzutreten. Bei keinem Philosophen des Deutschen Idealismus jedoch scheint der Verdacht, er gehöre in die Vorgeschichte von Auschwitz, absurder als bei Kant, jenem Philosophen der Autonomie, der unbedingten Rechtlichkeit und der unverletzlichen Menschenwürde, dem sich ein großer Teil des deutschen Judentums im neunzehnten Jahrhundert bis weit in die Orthodoxie hinein verpflichtet fühlte. In seinem unableitbaren Sittengesetz artikulierte sich systematisch und vernunftgemäß genau das, was die Bibel mit ihrer Erinnerung an den Bund und die gebietende Stimme vom Sinai in erzählender Sprache entfaltet.

»Vielleicht«, so heißt es in Kants *Kritik der Urteilskraft* von 1790, »gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgend ein Gleichnis, weder dessen, was im Himmel, noch auf Erde, noch unter der Erden ist, u.s.w. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasmus erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit andern Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflößt.«¹ Darin erkannten sich jene Juden, die im frühen neunzehnten Jahrhundert aus der Enge des Gettos ausbrechen wollten, wie Lazarus Bendavid, Saul Ascher, Markus Herz und David Friedländer, ebenso wieder wie jene, die ihrer Tradition einen vernünftigen Sinn verleihen wollten, etwa Hermann Cohen,² oder jene, die gar zeigen

wollten, dass sich mit Kant die wörtlich verstandene Offenbarung am Sinai beweisen ließ, von Samson Rafael Hirsch bis zur neoorthodoxen Rabbinerdynastie Breuer. Freilich war nicht zu übersehen, dass derselbe Kant die Juden seiner Zeit als »betrügerische Palästinenser« bezeichnete und in seinen religionstheoretischen Schriften wie auch im Nachlass wiederholt die »Euthanasie des Judentums« gefordert hatte - ein Ausdruck, der spätestens nach den nationalsozialistischen Massenmorden an den Geisteskranken Entsetzen hervorruft. Adolf Eichmann hatte sich immerhin auf Kant berufen.³

Glucksmann veröffentlichte sein Buch über die *Maîtres penseurs*, die Meisterdenker, 1977. Darin ist von Kant keine Rede. Nichts, so beteuerte der Autor, verbinde die deutschen Denker mit dem Nazismus außer dem Umstand, dass sie Antisemiten gewesen seien. Der menschenrechtlich entflammte Begründer einer »neuen Philosophie« unterlag freilich der eigenen Dialektik, wenn er unmittelbar darauf feststellt: »Paradoxerweise musste man auf Heidegger warten, um eine deutsche Philosophie zu finden, die nicht antisemitisch ist: Rom, nicht Judäa, versperrt uns den Weg nach Griechenland. Die Übersetzungen des Imperium Romanum sind ebenso verheerend wie seine Friedensschlüsse.«⁴ In Glucksmanns Buch spukt Kant als finanzieller Förderer des erklärtermaßen antisemitischen Fichte und als Kritiker der Deutschen durch die Seiten.⁵ Ob Glucksmann die seit 1968 erscheinenden Arbeiten des Antisemitismushistorikers Léon Poliakov kennt, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen, ist aber wahrscheinlich. Für Poliakov war der Fall Kant klar, obwohl Generationen jüdischer Kantianer dessen judenfeindliche Texte mit dem Ziel kritisierten, Kant zu entschuldigen. »Lektüren und Quellen, von welchem Gewicht auch immer, haben möglicherweise weniger