

Anmerkungen zur Bedeutung der „Judenfrage“ in der klassischen Deutschen Philosophie. Die philosophische Transformation eines protestantischen Legitimationsproblems

On the Significance of the “Jewish Question” in Classical German Philosophy: The Philosophical Transformation of a Protestant Problem of Legitimacy

HANNAH PEACEMAN, JENA

Zusammenfassung: In der klassischen Deutschen Philosophie finden sich vielfältige, teils widersprüchliche Bezugnahmen auf das Judentum und die Juden. Im Hintergrund stehen politische und theologische Debatten um die sog. Judenfrage, die den Übergang von der späten Ständegesellschaft zur frühen bürgerlichen Gesellschaft prägen. Gemessen an den vielfältigen darauf Bezug nehmenden Reflexionen der Philosophen dieser Zeit, spielt die „Judenfrage“ für die systematische Interpretation ihrer philosophischen Texte eine eher marginale Rolle.

Das Anliegen dieses Textes ist, ein spezifisches Strukturmoment des Antijudaismus in philosophischen Texten im Übergang von der Ständegesellschaft zur bürgerlichen Gesellschaft herauszuarbeiten und auf dessen Tradierung zu reflektieren: Es zeigt sich an widersprüchlichen Bezugnahmen auf das Judentum in philosophischen Texten, in denen es zugleich gewürdigt und abgewertet wird.

In gesellschaftsanalytischer Perspektive im Anschluss an Adornos „Modelle“ und Horkheimers Überlegungen zur einer kritischen Philosophiegeschichte werden in diesem Aufsatz zwei Textstellen aus Kants „Kritik der Urteilskraft“ und Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ untersucht, an denen diese widersprüchliche Bezugnahme auf das Judentum zu Tage tritt. Die These ist, dass sich sowohl in Kants als auch in Hegels Bezügen auf das Judentum eine zugrundeliegende Dialektik zwischen Christentum und Judentum herausarbeiten lässt, in der ein christlich-protestantisches Legitimationsproblem zu Tage tritt: liegen die Wurzeln des Christentums im Judentum, andererseits muss das Christentum sich

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.



abgrenzen, um seine Eigenständigkeit zu demonstrieren. Anhand der Dialektik lässt sich die protestantische Situierung der Perspektive auf das Judentum sichtbar machen, die Kants und Hegels Philosophien prägt. Dies führt zu einem einschließenden Ausschluss des Judentums, das nur im Verhältnis zum Christentum, nicht aber in seiner Eigenständigkeit einen Platz hat.

In gesellschaftsanalytischer Perspektive wird argumentiert, dass die Bezugnahmen auf das Judentum bei Kant und Hegel die jeweils leitenden Fortschrittsgedanken plausibilisieren: das Judentum bzw. die Juden bilden ein kontrastierendes Konstrukt als rückständig im Vergleich zum Christentum. Die Kompatibilität des Christentums mit dem Fortschritt der aufgeklärten bzw. bürgerlichen Gesellschaft wird darüber herausgestellt. Durch die Verknüpfung mit als neutral erscheinenden abstrakten Begriffen wie der Vorstellung der Moralität (Kant) und der Religion (Hegel) erfährt der Fortschrittsgedanke und damit die Hierarchisierung der Religionen philosophisch vermittelt Legitimation.

Schlagwörter: selbstkritische Philosophiegeschichtsschreibung, Judentum, Antijudaismus, Antisemitismus, Kant, Hegel

Abstract: In classical German philosophy, there are diverse and sometimes contradictory references to “Judaism” and “the Jews.” Their context are political and theological debates surrounding the so-called Jewish question which shaped the transition from late feudal society to early bourgeois society. Compared to the reflections on this topic we find in philosophical writings of this period, the “Jewish question” plays a marginal role in their systematic interpretation.

The aim of this essay is to identify a specific structural aspect of Antijudaism in texts of this period and its transformation: Subject of inquiry are contradictory references to Judaism in philosophical texts in which it is simultaneously honored and devalued.

From a socio-analytical perspective, building on Adorno’s “models” and Horkheimer’s reflections on a critical historiography of philosophy, this essay examines two passages from Kant’s “Critique of Judgment” and Hegel’s “Principles of the Philosophy of Right” in which the contradictory reference to Judaism comes to light. The claim is that an underlying dialectic between Christianity and Judaism can be identified in both Kant’s and Hegel’s references to “Judaism”. It reveals a Christian-Protestant problem of legitimacy: on the one hand, Christianity has its roots in Judaism; on the other hand, it must distinguish itself from Judaism to demonstrate its autonomy. This dialectic makes visible the Protestant framing of the perspective on Judaism that shapes Kant’s and Hegel’s philosophies. It leads to an inclusive exclusion of Judaism which has a place only in its function in relation to Christianity, but not in its autonomy.

From a socio-analytical perspective, it is argued that Kant’s and Hegel’s references to Judaism lend plausibility to their respective ideas of progress: Judaism and the Jews, serve as a contrasting construct, regressive in comparison to Christianity. This serves to highlight the compatibility of Christianity with Enlightenment and

bourgeois society. By linking this hierarchy to abstract concepts that appear neutral – such as the imagination of morality (Kant) and religion (Hegel)—the idea of progress, and thus the hierarchization of religions, gains philosophical legitimacy.

Keywords: self-critical historiography of philosophy, Judaism, Antijudaism, Antisemitism, Kant, Hegel

In der klassischen Deutschen Philosophie finden sich vielfältige, teils widersprüchliche Bezugnahmen auf das Judentum und die Juden. Das Spektrum reicht von antijüdischen Positionen, die seine Auslöschung begründen wollen (z.B. Fichte oder Fries) bis hin zu einer außerordentlichen Wertschätzung (z.B. Schelling) und Kritiken des Antijudaismus.¹ Entsprechende Aussagen finden sich in politischen Stellungnahmen von Philosophen, aber auch in den die klassische Deutsche Philosophie prägenden Debatten (z.B. im Jacobi-Streit) und in den sog. kritischen Schriften.

Der gesellschaftliche Hintergrund der philosophischen Bezugnahmen ist die Debatte um die rechtliche Gleichstellung von Juden² im 18. und 19. Jahrhundert. Diese sog. Judenfrage prägt den Übergang von der spätabolutistischen Ständegesellschaft zur bürgerlichen Gesellschaft im deutschsprachigen Raum (vgl. Reinke et al. 2015). Christian Wilhelm Dohms „Ueber die buergerliche Verbesserung der Juden“ aus dem Jahr 1781 ist eines der bekanntesten Dokumente der Debatte, in der es um die rechtliche Gleichstellung und gesellschaftliche Anerkennung von Juden geht. Über diesen Text wurde bspw. in der sog. Berliner Mittwochsgesellschaft diskutiert, an der Moses Mendelssohn als jüdischer Philosoph teilhatte. Jene Debatte wurde im 18. Jahrhundert zuvorderst als theologische und religionsphilosophische um das Verhältnis von Judentum und Christentum geführt. Im Übergang zum 19.-Jahrhundert traten rechtliche Fragen der bürgerlichen Emanzipation der Juden in den Vordergrund.

Gemessen an der gesellschaftlichen Bedeutung und den vielfältigen darauf Bezug nehmenden Reflexionen der Philosophen, spielt die „Judenfrage“ für die systematische Interpretation der philosophischen Texte des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts eine eher marginale Rolle. Es liegen zwar wichtige

¹ Ich verwende in diesem Text die Begriffe von Antijudaismus und Antisemitismus, weil ich in meinen Analysen von Texten des späten 18. und 19. Jahrhunderts sowohl mit christlich-antijüdischen Annahmen als auch mit deren Säkularisierung und Modernisierung konfrontiert bin. Nicht immer ist eine klare Unterscheidung möglich.

² Die Autorin bemüht sich um eine gendergerechte Sprache. In diesem Text wird dennoch für den Begriff der Juden ein generisches Maskulinum verwendet. Zum einen geht es um die bürgerliche Emanzipation der Juden, womit im historischen Kontext nur Männer gemeint waren. Zum anderen hat „die Juden“ in den Texten die Funktion eines Kollektivum.

philosophiehistorische und ideengeschichtliche Analysen zum Antijudaismus und zur Stellung des Judentums bei den sog. Klassikern vor (vgl. z.B. Brumlik 2022, Hentges 1999, Meyfeld 2014, Stangneth 2001). Die Pionierarbeiten sind aber oft an den Rändern der Disziplin verblieben. Die dort herausgearbeitete Brisanz der „Judenfrage“ kommt in systematischen Bezugnahmen auf die zur Debatte stehenden Texte kaum zur Sichtbarkeit.

Im Zuge der Konjunktur der Auseinandersetzung mit Rassismus in der Philosophie in den letzten zehn Jahren und durch den Anstieg des Antisemitismus seit dem 7. Oktober 2023 kommt dem Antisemitismus und der Bedeutung des Judentums in der Philosophie auch jenseits der Ränder der Disziplin mehr Aufmerksamkeit zu. Das führt dazu, dass alte Fragen nach dem Antisemitismus in der Philosophiegeschichte und für die systematische Philosophie neu gestellt und um die Reflexion auf die Tradierungen bis in die Gegenwart erweitert werden.

Das Anliegen meines Textes ist es, ein spezifisches Strukturmoment des Antijudaismus im Übergang von der Ständegesellschaft zur bürgerlichen Gesellschaft herauszuarbeiten, das sich in den philosophischen Verarbeitungen der „Judenfrage“ im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert niederschlägt und transformiert wird, nämlich den einschließenden Ausschluss von Juden und Judentum. Um dieses Strukturmoment des Antijudaismus und dessen Tradierung durch eine philosophische Verarbeitung zu zeigen, analysiere ich exemplarisch zwei Textstellen von Kant und Hegel. Dabei handelt es sich jeweils um zusammenhängende affirmative Bezugnahmen auf das und pejorative Abgrenzungen vom Judentum.

Meine These ist, dass sich sowohl in Kants als auch in Hegels Bezügen auf das Judentum und die Juden eine zugrundeliegende Dialektik zwischen Christentum und Judentum herausarbeiten lässt, an der ein christlich-protestantische Legitimationsproblem zu Tage tritt: einerseits liegen die Wurzeln des Christentums im Judentum, andererseits muss sich das Christentum vom Judentum abgrenzen, um seine Eigenständigkeit zu demonstrieren. Anhand der Dialektik lässt sich die protestantische Situierung der Perspektive auf das Judentum sichtbar machen, die Kants und Hegels Philosophien prägt. Dies führt zu einem einschließenden Ausschluss des Judentums, das nur im Verhältnis zum Christentum, nicht aber in seiner Eigenständigkeit betrachtet wird.

In gesellschaftsanalytischer Perspektive möchte ich argumentieren, dass die Bezugnahmen auf das Judentum bei Kant und Hegel die jeweils leitenden Fortschrittsgedanken plausibilieren: das Judentum bzw. die Juden bilden ein kontrastierendes Konstrukt als rückständig im Vergleich zum Christentum. Die Kompatibilität des Christentums mit dem Fortschritt der aufgeklärten bzw. bürgerlichen

Gesellschaft wird darüber herausgestellt. Durch die Verknüpfung mit als neutral erscheinenden abstrakten Begriffen wie der Vorstellung der Moralität (Kant) und der Religion (Hegel) erfährt der Fortschrittsgedanke und damit die Hierarchisierung der Religionen philosophisch vermittelte Legitimation.

Ich entfalte mein Argument in drei Schritten: Im Anschluss an Horkheimers Überlegungen zur Philosophiegeschichte und Adornos Modelle der Kritik entwickle ich zunächst die methodischen Grundlagen der exemplarischen Analyse einzelner Textstellen. Im zweiten Schritt nehme ich eine exemplarische Untersuchung von Stellen in Kants „Kritik der Urteilkraft“ und Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ vor, an denen sich die genannten widersprüchlichen Bezugnahmen auf das Judentum herausarbeiten lassen. Im dritten Teil zeige ich auf, wie die philosophische Verarbeitung der widersprüchlichen Bezugnahme auf das Judentum zur Tradierung eines antijüdischen Strukturmoments und damit zu dessen gesellschaftlichen Legitimation im Kontext der „Judenfrage“ beiträgt.

1 Methodische Vorüberlegungen

In der Auseinandersetzung mit diskriminierenden Textpassagen steht die Frage im Raum, inwiefern diese die ‚eigentliche‘ Philosophie berühren. Im Anschluss an Horkheimer verstehe ich Philosophie weder nur als Ideologie (vgl. Horkheimer 1974, 280–282), also als auf die Eingebundenheit in die Verhältnisse der Entstehung reduzierbar; noch verstehe ich sie als Disziplin, die ‚über‘ den Verhältnissen steht und unabhängig über diese urteilen kann. „Die wahre gesellschaftliche Funktion der Philosophie liegt in der Kritik des Bestehenden“, so Horkheimer (1974, 282). In der Reflexion auf die Bedingungen, in denen Denken sich entfaltet, können Ideen, Kategorien und Maßstäbe, die Denken und Handeln strukturieren und begrenzen, hinterfragt werden. „Philosophie ist der methodische und beharrliche Versuch, Vernunft in die Welt zu bringen“ (Horkheimer 1974, 286). Es geht nach Horkheimer darum, „in Zukunft die Fähigkeit zur Theorie und zum Handeln, das aus der Theorie erwächst, nie wieder verloren“ gehen dürfe (Horkheimer 1974, 290).

Horkheimers Verständnis von Philosophie eröffnet eine Reflexionsperspektive auf die Philosophie selbst in Bezug auf ihre gesellschaftlichen Verhältnisse legitimierende Funktion, aber auch das damit verbundene kritische Potential. Vor diesem Hintergrund formuliert Horkheimer dann die Aufgabe kritischer Philosophiegeschichte: Es gelte herauszuarbeiten, wie „den abstraktesten Kapiteln [...], den metaphysischen und transzendentallogischen Theorien, gesellschaftliche und historische Kategorien zugrunde liegen“ (Horkheimer 1974, 285).

Im Anschluss an die von Max Horkheimer formulierte Aufgabe kritischer Philosophiegeschichtsschreibung möchte ich eine gesellschaftsanalytische Auseinandersetzung mit philosophischen Textstellen, an denen explizit oder implizit auf die gesellschaftliche Debatte um die „Judenfrage“ Bezug genommen wird, durchführen. Um die gesellschaftlichen und historischen Kategorien freilegen zu können, ist eine Kenntnis sowohl der politischen als auch der philosophischen Debatten dieser Zeit von Nöten. Auf dieser Basis wird es möglich, die philosophische Verarbeitung der sog. Judenfrage einer Analyse zu unterziehen, die die dabei berührten philosophischen Geltungsansprüche selbst ernstnimmt und zugleich versucht zu zeigen, wie gesellschaftliche Fragen mit ihnen in einem Verhältnis stehen.

Der analytische Anspruch kann nicht auf einer allgemeinen Ebene erfüllt werden, sondern muss am Konkreten durchgeführt werden. Aus diesem Grund wird in diesem Text exemplarisch an zwei Textstellen gearbeitet. Den Status einer solchen exemplarischen Textanalyse verstehe ich im Anschluss an Adorno als Modell der Kritik:

„Das Modell trifft das Spezifische und mehr als das Spezifische, ohne es in seinem allgemeineren Oberbegriff zu verflüchtigen. Philosophisch denken ist soviel wie in Modellen denken; negative Dialektik ein Ensemble von Modellanalysen.“ (Adorno 1973, 39)

Das Denken in Modellen ermöglicht, das Verhältnis von gesellschaftlicher und philosophischer Ebene in einem spezifischen Moment zu betrachten. Der gesellschaftsanalytische Erkenntnisgewinn besteht zunächst in der Bearbeitung der Frage, wie eine politische und theologische Problemstellung rund um die „Judenfrage“ konkret philosophisch verarbeitet und weiterentwickelt wird. Dem Modellcharakter dieser Analysen entsprechend lässt sich daran zum einen Strukturmoment der Dialektik von Christentum und Judentum entfalten, das den christlichen Antijudaismus prägt. Zum anderen kann die Tradierung dieses Strukturmoments in der und durch die Philosophie herausgearbeitet werden.

In diesem Text nehme ich mit Kant und Hegel zwei Denker in den Blick, die für die Debatten der Aufklärung und der frühen bürgerlichen Gesellschaft von großer Bedeutung sind. Nicht nur haben ihre Schriften einen kanonischen Status in der Philosophie, sondern sie sind bis heute auch Quellen für die Begründung demokratischer Rechtsstaatlichkeit.

Das Auswahlkriterium für diese Stellen ist, dass sich an ihnen zugleich eine Bezugnahme auf das als auch eine Abgrenzung vom Judentum herausarbeiten lässt. In der widersprüchlichen Bezugnahme sehe ich ein Strukturmoment des

Antijudaismus: Einerseits kann sich das Christentum nicht ganz von seinen jüdischen Wurzeln lösen, andererseits muss es sich von ihm abgrenzen, um seine Eigenständigkeit zu legitimieren. Es geht mir darum, den inneren Zusammenhang von Abwertung und Würdigung des Judentums an den Textstellen selbst und im Kontext der politischen Auseinandersetzung zu ergründen. Darüber hinaus will ich in gesellschaftsanalytischer Perspektive zeigen, welchen Status die widersprüchliche Bezugnahme für philosophische Begriffe hat und wie sie philosophisch tradiert wird.

2 Zwei exemplarische Studien: Kant und Hegel zu Judentum und Juden

In diesem Abschnitt werden die Textstellen von Kant und Hegel analysiert, an denen sich die Dialektik von Christentum und Judentum herausarbeiten lassen kann.

An Kants Ausführungen in der „Kritik der Urteilskraft“ (1790) lässt sich zeigen, wie theologische und religionsphilosophische Annahmen und Debatten in eine sog. kritische Schrift Eingang gefunden haben. An Hegels Integrationsvorschlag der Juden in den Staat in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (1820) lässt sich zeigen, wie sich die Debatten zunehmend säkularisieren, indem die angenommene Überlegenheit eines protestantischen Religionsverständnisses in staatstheoretischen Begriffen tradiert wird.

2.1 Immanuel Kant: die gesittete Epoche des Judentums

Folgender Gedanke findet sich im ersten Teil der 1790 erschienen „Kritik der Urteilskraft“, die zu den kritisch-systematischen Schriften Kants gezählt wird. Im Abschnitt zur „Analytik des Erhabenen“, in der „Allgemeinen Anmerkung zur Exposition der ästhetisch reflektierenden Urteile“ schreibt er:

„Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen noch irgendein Gleichnis, weder dessen, was im Himmel noch auf der Erden noch unter der Erden ist usw. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit anderen Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflößt.“ (Kant, AA V, 274)

Kant nimmt auf das zweite Buch Mose, 20,4 Bezug, in dem das Bilderverbot formuliert wird: „Es gibt weder auf der Erde noch im Himmel ein vom Menschen

geschaffenes Bildnis, das das, was Gott ist, darstellen kann“. Es handelt sich um ein Verbot der sinnlichen Darstellung des Unendlichen, in dem laut Kant Erhabenes zum Ausdruck kommt. Das Erhabene ist wie das Schöne „Gegenstand eines ästhetischen Reflexionsurteils“ (Disegni 2019, 2833). Eine nicht-sinnliche Darstellung erzeugt Erhabenes, „denn die Einbildungskraft, ob sie zwar über das Sinnliche hinaus nichts findet, woran sie sich halten kann, fühlt sich doch auch eben durch diese Wegschaffung der Grenzen derselben unbegrenzt“ (Kant, AA V, 274). Die negative Darstellung „als Darstellung des Unendlichen“, könne die Seele erweitern (ebd.). Das Bilderverbot aus dem sog. Alten Testament dient in Kants Argumentation als *paradigmatisches Beispiel* einer nicht-sinnlichen Darstellung des Unendlichen.

Der Enthusiasm der Juden gegenüber ihrer Religion kann laut Kant nur durch die Erhabenheit des Bilderverbots erklärt werden. *Enthusiasm* bedeutet die „Theilnehmung am Guten mit Affekt“ (Frierson 2015, 511). Der Enthusiasm ist in einem engeren Sinne auf das Gute gerichtet und „stellt ein Zeichen für eine gute moralische Anlage im Menschen dar“ (ebd.). Im Bilderverbot sieht Kant „auch den Grund des Stolzes und Überlegenheitsgefühls [...], mit dem Juden und Mohammedaner auf die übrigen Religionen herabsehen“ (vgl. Assmann 2001, 59).

Im Anschluss an den hier zitierten Passus stellt Kant eine Analogie zwischen dem Bilderverbot der Thora und „der Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage der Moralität in uns“ (Kant, AA V, 274) andererseits her. Das Bilderverbot drückt eine „moralische Verpflichtung zur Treue zu dem einen und unteilbaren Gott“ aus (vgl. Koch 2010, 44), die im Kantischen Sittengesetz ihr Pendant findet. In der Analogie drückt sich die Wertschätzung Kants für das Bilderverbot aus, das zugleich einen gemeinsamen Kern der drei monotheistischen Religionen bildet.

In der Forschungsliteratur wird Kants Wertschätzung des Bilderverbots fast ausschließlich als positive Bezugnahme auf das Judentum gewertet (vgl. z.B. Albrecht/Straub 2015, 293; Assmann 2001, 59; Brumlik 2022, 25; Koch 2010, 44; Kupferberg 2022, 137; Stangneth 2001, 77f.). Allerdings wird dabei die historische „Epochenunterscheidung“ (vgl. Grove 2012, 183f.) übersehen, die Kant an dieser Stelle nebenbei einführt: er schreibt von der „gesitteten Epoche“ des Judentums, ohne auszuweisen, was damit gemeint ist. Die Religionsschrift, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ von 1793, erhellt die Epochenunterscheidung (vgl. Esser 2026):

„Aus dem Judenthum also – aber aus dem nicht mehr altväterlichen und unvermengten, bloß auf eigene politische Verfassung (die auch schon sehr zerrüttet war) gestellten, sondern aus dem schon durch allmählich darin öffentlich gewordene moralische Lehren mit einem

Religionsglauben vermischten Judentum, in einem Zustande, wo diesem sonst unwissenden Volke schon viele fremde (griechische) Weisheit zugekommen war, welche vermutlich auch dazu beitrug, es durch Tugendbegriffe aufzuklären [...] – aus einem solchen Judentum erhob sich nun plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet, das Christentum.“ (Kant, AA VI, 127)

Kant unterscheidet in der Religionsschrift explizit zwischen dem altväterlichen Judentum, das durch ein „Moral- und Gesetzesverständnis [...], das nur äußerlich“ ist, geprägt war (vgl. Brumlik 2022, 42) und der gesitteten Epoche des Judentums, in der es mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes vermittelbar ist. Unter gesitteter Epoche ist demnach diejenige zu verstehen, in der das Judentum bereits unter hellenistischem Einfluss stand und durch den Verlust eines eigenen Landes keine eigene politische Verfassung mehr hatte. Die damit einhergehende Öffnung für hellenistische Einflüsse und Abkehr von der äußerlichen Form ermöglichten nach Kant den Übergang des Gefühls der Erhabenheit, das durch das Bilderverbot ausgelöst wurde, zur Vorstellung der Moralität, die nicht-sinnlich darstellbar ist.

Kants positiver Bezug auf Judentum in der Erklärung des Erhabenen ist auf ein spezifisches Moment gerichtet, das „als Erfahrung der Entgrenzung des Geistes“ mit dem Sittengesetz kompatibel ist (vgl. Kupferberg 2022, 137). Die Einschränkung auf die gesittete Epoche des Judentums, aus dem sich das Christentum entwickelt, ist dabei allerdings zentral. Für Kants Ablehnung des Judentums, „seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff statutarischer Gesetze“, an den „moralische Zusätze entweder damals schon oder auch in der Folge [...] angehängt worden sind“ (Kant AA VI, 125), bleibt in der von ihm gewählten Formulierung Raum. Auf den folgenden Seiten bekräftigt Kant, dass die „Gesetzgebung gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung in Befolgung derselben (worin nachher das Christentum das Hauptwerk setzte) gegeben, sondern schlechterdings nur auf die äußere Beobachtung gerichtet worden“ (Kant, AA IV, 126) sei. Daran schließt eine Kritik des Bilderverbots an:

„Hiebei ist es auch nicht so hoch anzuschlagen, daß dieses Volk sich einen einigen, durch kein sichtbares Bild vorzustellenden Gott zum allgemeinen Weltherrscher setzte. [...] Denn ein Gott, der bloß die Befolgung solcher Gebote will, dazu gar keine gebesserte moralische Gesinnung erfordert wird, ist doch eigentlich nicht dasjenige moralische Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben.“ (Kant, AA VI, 127)

Kant kritisiert die göttliche Auserwähltheit des jüdischen Volkes und zeigt die vermeintliche Inkompatibilität des jüdischen Gesetzes mit der Moralität auf. Dabei taucht der Topos des „allgemeinen Weltherrschers“ auf, der durch eine christlich-antijüdische Kritik an dem Gedanken der Auserwähltheit begründet wird, und im Verlauf des 19. Jahrhunderts säkularisiert wird. Kants Kritik richtet sich gegen das Bündprinzip, das annimmt, dass zwischen Gott und dem Volk Israel eine besondere Beziehung besteht. Es bildet das Fundament der Einhaltung der jüdischen Gesetze und ist mit den zehn Geboten, zu denen das Bilderverbot zählt, untrennbar verbunden.

Kant kann nur einen positiven Bezug auf das Bilderverbot plausibel machen, wenn er dessen Allgemeinheit herausstellt und es von dem besonderen Bündprinzip löst. Dafür benötigt er die Epochenunterscheidung zwischen dem altväterlichen Judentum und dem Judentum in seiner gesitteten Epoche. Über die Epochenunterscheidung kann Kant das Christentum, dessen Wurzeln im Judentum liegen und das die zehn Gebote mit ihm teilt, vom ursprünglich statuarischen Judentum ablösen. Die allein auf Innerlichkeit beruhende, wahre Religion hat nur mit dem Judentum zu tun, das selbst bereits seine Ursprünglichkeit und mit ihr zentrale Merkmale – das Bündprinzip und seine äußere Form – verloren hatte.

Kant versucht damit, ein Problem zu lösen, das die protestantisch-theologischen Debatten seiner Zeit stark beschäftigte, nämlich, wie sich das Christentum unabhängig von seinen jüdischen Wurzeln denken ließe. Das in seiner gesitteten Epoche mit hellenistischen Einflüssen vermengte Judentum ermöglicht die „nun plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet[e]“ Erhebung des Christentums (Kant, AA VI, 128).

Im Hintergrund der Epochenunterscheidung, auf die Kant sich bezieht und die er strategisch in seine religionsphilosophischen Überlegungen einbindet, steht eine bibelwissenschaftliche Diskussion im 18. Jahrhundert um die Historisierung biblischer Schriften, insb. zur Zeitgebundenheit des sog. Alten Testaments.³ Sie geht auf das Verständnis des Theologen Johann Salomo Semler zurück, der für einen freien Umgang mit den biblischen Quellen warb, um einen historisierenden Zugang zum Alten Testament zu ermöglichen (vgl. Schröter 2012, 125). Mit der Historisierung des Alten Testaments konnte dessen überzeitliche Geltung in Frage gestellt werden, womit ein nur selektiver Zugriff ermöglicht wurde: Dies war notwendig, um an dessen Stelle das „Neue Testament“ treten zu lassen und die

³ Bereits die Unterscheidung des Alten vom Neuen Testament ist eine an die christliche Theologie angelehnte Terminologie, durch die zwischen dem Alten Bund und dem Neuen Bund durch Jesus unterschieden wird.

Verbindungslinien zwischen sog. Altem und Neuen Testament nur auf bestimmte Aspekte zu beziehen.

Moses Mendelssohn, Berliner Aufklärer und Jude, der als solcher in der Öffentlichkeit auftrat, verteidigte das Judentum (vgl. Mendelssohn 2010), insbesondere das jüdische Gesetz, die „Halacha gegen die aufgeklärte Bibelkritik“ (Schulte 2020, 11, 77 ff.). Er argumentierte, dass sowohl Bibel als auch rabbinisches Schrifttum „universale Vernunftwahrheiten“ transportierten (vgl. Schulte 2020, 12.), die von allen Vernunftwesen anerkannt werden könnten. Damit widersprach er der durch die protestantischen Theologen vorgetragenen Umgangsweise mit den jüdischen Schriften, sich nur selektiv auf sie zu beziehen und manche Teile abzuwerten und damit das Judentum zu delegitimieren. Mendelssohn verteidigte zugleich die „Historizität des Exodus aus Ägypten und der Offenbarung der Tora am Sinai als ‚Geschichtswahrheiten‘ ebenso wie die irreduzible normative Geltung aller Gebote Gottes für die Juden“ (Schulte 2020, 12.).

Die theologischen Debatten waren zugleich Teil des Aushandlungsprozesses um das Verhältnis von Protestantismus und Aufklärung in der spätabsolutistischen Ständegesellschaft. Das Ringen um die bürgerliche Emanzipation der Juden, sowohl nach innen wie auch im Verhältnis zur protestantischen Hegemonie, kommt in der Figur Mendelssohns zum Ausdruck, der mit einer Anerkennung als Mensch und der Ablehnung als Jude konfrontiert war. Daran anschließend kann der Doppelcharakter der Haskala, der jüdischen Aufklärung, herausgestellt werden (vgl. Schulte 2002, 28 ff.). Die jüdische Aufklärung beanspruchte einerseits die Universalität der Ideale von Freiheit und Gleichheit. Andererseits wohnte ihr auch der partikuläre Anspruch der Selbstbehauptung gegen einseitige Integrationsforderungen und Abwertungen des Judentums inne. Mendelssohn wehrte sich in seinen philosophischen Schriften gegen vermeintlich universelle Forderungen der Anpassung und machte den darin enthaltenen versteckten christlich-protestantischen Vorrechtsanspruch sichtbar.

An der Gegenüberstellung mit Mendelssohn und der Spannung von Haskala und europäischer Aufklärung wird deutlich, dass Kant die Deutungsperspektive christlicher Theologen und die damit verbundene Ablehnung des eigenständigen Judentums in der strategischen Bezugnahme auf das bereits von seinen Ursprüngen gelöste Judentum übernimmt. Dieser Punkt kann schnell übersehen werden, weil er nur durch einen einzelnen Begriff, den der gesitteten Epoche, markiert wird.

Systematisch steckt in Kants Bezug auf die gesittete Epoche des Judentums in der „Kritik der Urteilskraft“ der aufklärerische Entwicklungsgedanke eines moralisch-gesellschaftlichen Verbesserungsprozesses. Er wird über eine implizite

Kontrastbildung zwischen dem Bilderverbot des alttestamentarischen eigenständigen Judentums und dem Bilderverbot des Judentums in seiner gesitteten Epoche begründet. Kant stellt sodann eine Analogie zwischen der nicht-sinnlich darstellbaren Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage der Moralität im Menschen her. Der Analogiebildung voraus geht die Abgrenzung von der vorgeblich noch nicht gesitteten Epoche des Judentums, die durch dessen Eigenständigkeit gekennzeichnet ist.

Ob bewusst oder unbewusst bezog Kant mit der Übernahme der Epochenunterscheidung und der damit zusammenhängenden Wertung des Judentums eine philosophische Position in der theologischen und politisch-gesellschaftlichen Debatte um die „Judenfrage“.

In der historischen Forschungsliteratur wird hervorgehoben, dass die Philosophie der Aufklärung von dem, was ihr vorangegangen ist, geprägt war. Was eigentlich eine Selbstverständlichkeit ist, wird allerdings in den systematischen Interpretationen der Quellen und Texte mitunter vernachlässigt, wenn diese retrospektiv von einer bereits säkularisierten Gesellschaft ausgehen (vgl. Tricoire 2023, 11 f.). Entsprechend wird die Bedeutung religiöser Vorstellungen auch für das philosophisch-aufgeklärte Denken, für die Genealogie philosophischer Konzepte wie der Vorstellung der Moralität bisweilen unterschätzt. Die Bedeutung der theologischen Debatten sichtbar zu machen, ermöglicht, das Ringen mit Religion und Kirche und die damit verbundenen Hierarchisierungen der Religionen im philosophischen Denken zu erkennen. Beim Protestantismus handelt es sich um eine gesellschaftlich hegemoniale Weltdeutung im 18. Jahrhundert. Dieser prägt die intellektuellen und politischen Debatten der Zeit und fließt entsprechend in philosophische Theorien ein: als Referenzwissen, als Vorbild oder zur Kontrastbildung. Und während dieser gesellschaftliche Gehalt in philosophiehistorischen Studien durchaus Beachtung findet, wird er in rein systematischen Zugängen tendenziell übersehen bzw. als unerheblich verstanden.

2.2 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: „zu allererst Menschen“

Um mein Argument weiter auszubauen, will ich zum Vergleich im Folgenden Hegels Eintreten für bürgerliche Rechte für Juden in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (1820) in den Blick nehmen. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ging es nicht mehr in erster Linie darum, philosophische Überlegungen mit theologischen kompatibel zu machen. Vielmehr ging es darum, der Religion im sich herausbildenden modernen Staat einen Platz zuzuweisen. In diesem Zusammenhang

tauchen an der Kant-Stelle herausgearbeitete Strukturmomente der Bezugnahme auf das Judentum in zunehmend säkularisierter Form auf. Sie sind zeitlich nach dem „Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate“ vom 11. März 1812 zu verorten, durch das Juden prinzipiell die Möglichkeit zugestanden wurde, Staatsbürger zu werden. Die damit zusammenhängenden Diskussionen gingen in Hegels Schriften ein. An der analysierten Textstelle lässt sich zeigen, wie in philosophischen Schriften der einschließende Ausschluss von Juden und ihre bürgerliche Emanzipation mitverhandelt wurden.

Hegels Positionierung zur Verleihung bürgerlicher Rechte an Juden findet sich im dritten Teil der Rechtsphilosophie zur „Sittlichkeit“ in einer Fußnote zur Anmerkung des §270. Der Paragraph bestimmt den Zweck des Staates als das „allgemeine Interesse“, in dem die besonderen Interessen erhalten bleiben sollen. In der Anmerkung wird diese grundsätzliche Bestimmung anhand des Verhältnisses des Staates zur Religion ausgeführt (vgl. hierzu Schick 2012). Die Religion in der Idee des Staates bestimmt Hegel als „das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment“. Daher müsse der Staat seine Pflicht erfüllen, „der Gemeinde für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu tun und Schutz zu gewähren“. Hervorzuheben ist, dass Hegel dabei alle Religionen meint. Es käme nicht auf den Inhalt der Religion an, weil sich die Religion nur auf „das Innere der Vorstellung“ bezieht (Hegel 2009, 216). Er sieht zugleich „die potenziell ambivalente Wirkung der Religion“, von der eine „bedrohende, ihn [den Staat] desintegrierende“ Wirkung ausgehen kann (vgl. Jaeschke 2009, 14); nämlich, wenn Religionen sich in ihrer äußeren Form gegen die staatliche Ordnung stellen.

Trotz der Gefahr, die von Religionen ausgehen kann, spricht Hegel sich für eine tolerante Haltung ihnen gegenüber aus (vgl. Hegel 2009, 216-217). Der Staat dürfe „Anomalien übersehen und dulden“ (Hegel 2009, 217-218), weil er sich dabei auf die „Macht der Sitten und der innern Vernünftigkeit seiner Institutionen verlassen“ könne. Das Ziel der Zugeständnisse, Rechte „nicht strenge geltend“ zu machen, liege darin, dadurch die Spannungen langfristig vermindern und überwinden zu können (vgl. Hegel 2009, 217-218). Einer Minderheit Rechte zu verleihen, aber im Einfordern der Pflichten tolerant zu agieren, hat das Ziel, auf lange Sicht deren freiwillige Anpassung und Integration zu bewirken. In der Fußnote, in der es um die rechtliche Gleichstellung der Juden geht, diskutiert Hegel Konfliktfälle von Staat und Religion (neben den Juden werden noch Quäker und Wiedertäufer genannt), an denen die Integrationsfähigkeit des Staats gemessen wird:

„So formelles Recht man etwa gegen die Juden in Ansehung der Verleihung selbst von bürgerlichen Rechten gehabt hätte, indem sie sich

bloß als eine besondere Religions-Partei, sondern als einem fremden Volke angehörig ansehen sollten, so sehr hat das aus diesen und andern Gesichtspunkten erhobene Geschrei übersehen, daß sie zu allererst Menschen sind und daß dies nicht nur eine flache, abstrakte Qualität ist (§209. Anm.), sondern daß darin liegt, daß durch die zugestandenen bürgerlichen Rechte vielmehr das Selbstgefühl, als rechtliche Personen in der bürgerlichen Gesellschaft zu gelten, und aus dieser unendlichen von Allem andern freien Wurzel die verlangte Ausgleichung der Denkungsart und Gesinnung zu Stande kommt. Die den Juden vorgeworfene Trennung hätte sich vielmehr erhalten und wäre dem ausschließenden Staate mit Recht zur Schuld und Vorwurf geworden; denn er hätte damit sein Prinzip, die objektive Institution und Macht verkannt (vergl. §. 268 Anm. am Ende). Die Behauptung dieser Ausschließung, indem sie aufs Höchste Recht zu haben vermeinte, hat sich auch in der Erfahrung am törigsten, die Handlungsart der Regierungen hingegen als das Weise und Würdige erwiesen.“ (Hegel 2009, 217-218)

Das Judentum wird sowohl als Religion als auch als Volk benannt. Hierbei handelt es sich um einen zentralen Topos der „Judenfrage“, mit dem grundsätzlich in Frage gestellt wird, ob Juden Teil des Staates werden können. Hegel weist das „erhobene Geschrei“ zurück, das darin, dass Juden sowohl Volk als auch Religion sind, den Grund sieht, Juden keine Rechte zu verleihen. Diese hätten übersehen, dass Juden „zu allererst Menschen“ seien. Unter Verweis auf § 209 der Rechtsphilosophie bemerkt Hegel, dass Menschsein nicht bloß eine „abstrakte Qualität“ sei. „Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u.s.f. ist“ (Hegel 2009, 175). Er formuliert unter Rückgriff auf den sog. Universalismusparagrafen 209 (vgl. Vieweg 2022) einen unbedingten Rechtsanspruch für alle Menschen. Erst das Zugeständnis bürgerlicher Rechte ermögliche, das „Selbstgefühl, als rechtliche Personen in der bürgerlichen Gesellschaft zu gelten“, zu entwickeln. Auf dieser Basis könne dann die von Staat und Gesellschaft „verlangte Ausgleichung der Denkungsart und Gesinnung zu Stande“ kommen (Hegel 2009, 217-218, § 209). Unter Gesinnung versteht Hegel das Bewusstsein der Menschen, dass die Interessen des Staates die Interessen der Einzelnen „im Verhältnis zu mir als [dem] Einzelnen bewahrt und enthalten“ bleiben (Hegel 2009, 211-212, § 268). Damit wird die Freiheit der Einzelnen gewährleistet. Das bedeutet, dass Hegel davon ausgeht, dass Juden Einsicht in die Vernünftigkeit des Staates erlangen werden, weil sie sich in seinen Institutionen wiederfinden. Den Anfang muss nach Hegels Ansicht aber der Staat machen, indem er sich den Juden gegenüber trotz ihrer Besonderheiten als tolerant erweist.

Er spricht sich auf der Basis rechtsphilosophischer Gründe dafür aus, Juden bürgerliche Rechte zuzugestehen. Diese Positionierung ist zugleich eine politische: Hegel wendet sich gegen nationalistische und judenfeindliche Positionen wie die von Friedrich Rühs (vgl. Rühs 1816) und Jakob Fries (vgl. Fries 1816), letzteren greift er in der Vorrede der Rechtsphilosophie (vgl. Hegel 2009, 8-9) namentlich an (vgl. Stekeler-Weithofer 2010, 35; vgl. Brumlik 2019, 27). Fries' und Rühs' Positionen stehen im Kontext der antisemitischen Hep-Hep-Krawalle 1819, Pogrome, die in einer Vielzahl deutscher (Universitäts-)Städte stattfanden. Sowohl an den Positionierungen der Philosophen als auch an den tätlichen Ausschreitungen auf den Straßen zeigt sich, dass die „Judenfrage“ auch nicht durch das seit 1812 in Preußen geltende „Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preussischen Staate“ als gelöst betrachtet werden konnte. Das sog. Judenedikt bildete die Grundlage dafür, dass Juden im preussischen Staat Staatsbürger werden konnten, die Ausgrenzungen aus bestimmten Ämtern, u.a. von Posten an Universitäten, blieben allerdings bestehen.

Auch in den Vorarbeiten für die Grundlinien tritt Hegels politische Positionierung zu Tage und man kann feststellen, dass ihn das Thema der Verleihung bürgerlicher Rechte an Juden schon länger begleitet hatte. Die Grundlinien gehen auf Hegels zwischen 1816 und 1817 in Heidelberg gehaltene Vorlesungen zur Rechtsphilosophie zurück. Zu dieser Zeit wurden vor Ort Kämpfe um die Aufnahme von Juden in die „Allgemeine Burschenschaft“ geführt. Hegels katholischer Student Friedrich Wilhelm Carové (1789 bis 1852) vertrat dabei eine führende Position für die Aufnahme von Juden in Burschenschaften. Hegel wusste von der Diskussion. Sein Kommentar in der Vorlesung und die Niederschrift in der Fußnote der Grundlinien können als Sympathiebekundung für die Aufnahme von Juden in Burschenschaften und als direkter Bezug auf diese politischen Diskussionen verstanden werden (vgl. Avineri 1963; vgl. Fischer 2006, 129 f.).

Trotz dieses progressiven politischen Einsatzes für Juden, beruht Hegels Positionierung auf einer angenommenen Hierarchie: von Juden wird auf lange Sicht eine Anpassung an den Staat gefordert, auch wenn das nicht die erste Bedingung zur Integration ist. Nach und nach wird „die verlangte Ausgleichung der Denkungsart und Gesinnung zu Stande“ (Hegel 2009, 216-217) kommen, so Hegel. Die Idee des Staates samt seinen objektiven Institutionen ist als universalistischer Maßstab gesetzt, dem sich Juden und Judentum anpassen werden. Hegels Einsatz für die rechtliche Gleichstellung der Juden, integriert sie als Menschen, auf längere Sicht aber nicht als Juden.

Deutlich wird dies erstens an der protestantischen Konturierung des Religionsbegriffs, der den *impliziten Maßstab* setzt, an dem die Integrationsfähigkeit des Judentums gemessen wird, die erst anhand dieses Maßstabs defizient erscheint: Hegel versteht den Protestantismus als Religion, in der das Prinzip der Wahrheit auf der subjektiven Seite als Gefühl angelegt sei (vgl. Hegel 2009, 16-17). Ausgeführt wird dieser Gedanke in seinen frühen und späten religions- (vgl. Hegel 2021) und geschichtsphilosophischen (vgl. Hegel 2012, 241-245, 390-406, insb. 403-406)⁴ Schriften,⁵ wo das Judentum zugunsten des Christentums und schließlich des Protestantismus als zwar notwendiges, aber zugleich zu überwindendes Stadium in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte dargestellt wird.

Vor diesem Hintergrund wird sichtbar, dass Hegel trotz des politisch-rechtlichen Toleranzgedankens gegenüber verschiedenen Religionen eine bestimmte Religion vor Augen hat, wenn er deren Form und Verhältnis zum Staat bestimmt: eine auf Innerlichkeit und Gesinnung ausgelegte Religion, den Protestantismus. Die laut Hegel bestehende „Anomalie“ des Judentums sieht er darin, dass es sowohl als Religion und als Volk verstanden werden kann. Die angenommene Überlegenheit des Protestantismus prägt die Idee des Staates, dessen objektive Institutionen durch die subjektive Seite einer bestimmten Form von Religion mitgestaltet werden. Das Judentum bleibt in dieser Konstruktion ein partikulares, langfristig zu überwindendes Moment.

Zweitens ist festzustellen, dass das moderne Judentum selbst nicht als Quelle für den modernen Staat gesehen wird. Dabei hätte erwogen werden können, philosophisch-rechtliche Traditionen des Judentums in ihrer Transformation durch die Haskala als eine weitere Quelle für die Idee des modernen Staates einzubeziehen. Hegels fehlende Beachtung jüdischer philosophischer und rechtlicher Traditionen zeigt sich im Kontrast zu den Arbeiten jüdischer Hegelianer des „Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden“, der 1819 im Lichte der oben beschriebenen

⁴ Die in der Geschichtsphilosophie entwickelte Stufenfolge wird in den Grundlinien am Ende aufgegriffen, aber nicht mit explizitem Bezug auf das Judentum (vgl. Hegel 2009, 274-282).

⁵ In der Forschungsliteratur werden Hegels Antijudaismus und seine Haltung gegenüber dem Judentum kontrovers diskutiert. Hegels Aussagen gegenüber Juden haben keine Einheitlichkeit (vgl. Arndt 2012, Brumlik 2019). Vieweg und Waszek vertreten die These, dass Hegels positive Haltung gegenüber dem Judentum überwiege (vgl. Vieweg 2022; vgl. Waszek 2002, 72). Yovel und Fackenheim hingegen attestieren Hegel Kälte (vgl. Yovel 1998, 94 und 97) und Ignoranz (vgl. Fackenheim 1996, 176) gegenüber dem Judentum. Brumlik bemerkt, dass Hegel „das, was er für Judentum hielt, ausschließlich aus biblischen Büchern kannte – ein Blick in die schon damals existierenden deutschen Übersetzungen der Gebetsbücher des rabbinischen Judentums hätte ihn eines Besseren belehren können“ (Brumlik 2019, 26 f.).

fortgesetzten Diskriminierungen trotz ihrer rechtlichen Gleichstellung gegründet wurde (vgl. Ucko 1935). Das Ziel der Vereinsgründung war eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Judentum, mit seiner Literatur, Geschichte und Philosophie (vgl. Volkov 1992, 611) sowie eine politische Auseinandersetzung mit innerjüdischen und gesamtgesellschaftlichen Ursachen der Situation der Juden in dieser Zeit.⁶

Die sog. Culturvereinler, in großen Teilen durch Hegels Philosophie geprägt, traten nun für das „Aufgehen der jüdischen Welt in der europäischen ein“ (Gans 1991, 66) und unterzogen die hierarchisierende Stufenfolge der Geschichtsphilosophie Hegels, die den Ausschluss des Judentums begründete, einer Kritik (vgl. Wolf 1822). Mit der philosophiegeschichtlichen Kritik ging eine politische Kritik einher: Sie wehrten sich gegen einseitige Assimilationsforderungen, die an Juden gestellt wurden, um in Staat, Gesellschaft und Wissenschaft zum Preis der Aufgabe des Judentums⁷ integriert zu werden.

In der Auseinandersetzung mit der Integration des Judentums in den Staat kommt eine modernisierte Fassung des Konflikts von Kirche bzw. Religion und modernem Staat zum Ausdruck. Im Unterschied zu den Konflikten in der spätabolustischen Ständegesellschaft ging es nicht mehr darum, die Macht der Kirche prinzipiell zu brechen. Es ging darum, der Kirche unter der Vormacht der staatlichen Institutionen einen Platz zuzuweisen. Dass an dieser Stelle wiederum das Judentum auftaucht – diesmal als „Anomalie“ – ist kein Zufall. Die Kritik der Religion bezog sich zwar auf alle Religionen und kann demnach als allgemeine Religionskritik in der Tradition der Aufklärung verstanden werden. Die in den Staat zu integrierende Religion beruhte ihrer Form nach aber auf den Abgrenzungen des Protestantismus vom Judentum und trägt damit antijüdische Momente in sich. Somit konnte der Protestantismus durch die Abwertung des Judentums seine hegemoniale Stellung zumindest unter den Religionen halten.

⁶ Die Gründung des Vereins gilt als Geburtsstunde der „Jüdischen Studien“, die bis heute das Sammelbecken für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Geschichte, Literatur, Philosophie des Judentums u.v.m. bieten, die in den sich bis heute als allgemein verstehenden Fächern nur selten einen Platz findet (vgl. Brenner/Rohrbacher 2000).

⁷ Die Culturvereinler scheiterten mit diesem Anliegen. Gans und Heinrich Heine, ein weiterer Protagonist, ließen sich 1825 protestantisch taufen. Im Anschluss konnte Gans eine Position an der Universität aufnehmen.

3 Philosophische Tradierungen in gesellschaftsanalytischer Perspektive

Die philosophiegeschichtliche Untersuchung zweier Textstellen, die im Abstand von 30 Jahren 1790 und 1820 publiziert wurden, zeigt die Transformation von einer zunächst theologischen Auseinandersetzung mit der „Judenfrage“ zu einer politisch-rechtlichen Reflexion. Damit ist der Übergang vom christlichen Antijudaismus zum modernen Antisemitismus angedeutet.

Sowohl Kant als auch Hegel verarbeiten die Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Protestantismus in ihren religions- bzw. philosophiegeschichtlichen Arbeiten. Auf diesen Prämissen wird in systematischen Schriften wie der „Kritik der Urteilskraft“ und den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ aufgebaut.

Die Untersuchungen zeigen, dass Kant und Hegel die hegemoniale protestantische Perspektive einer Hierarchie der Religionen einnehmen, wie sie in den religions- und geschichtsphilosophischen Untersuchungen ausgeführt wurde. Damit einher geht eine Herabwürdigung des Judentums, deren Grundlage protestantisch-antijüdische Vorurteile sind. Ihre damit verbundenen philosophischen Überlegungen können entsprechend als protestantisch situiert begriffen werden, was insbesondere im Kontrast zu jüdischen Einwänden auf die Bewertungen des Judentums sichtbar wird. Weder Kant noch Hegel beziehen die ihnen bekannten Perspektiven jüdischer Denker:innen auf das Judentum in ihre Überlegungen mit ein, sondern schreiben sie durch Nichtbeachtung aus den Theorien heraus, indem die Rückständigkeit Judentums in einer bestimmten Epoche und im Vergleich zum Christentum konstatiert wird. Auf den Bezug auf das Judentum kann dennoch nicht verzichtet werden, weil die philosophische Verarbeitung einer protestantischen Weltsicht an dieses gebunden bleibt.

Ein rein systematischer Blick auf die hier analysierten Textstellen versteht diese möglicherweise als Randbemerkungen. Bei der Kantstelle handelt es sich um ein Beispiel nicht-sinnlicher Vorstellung, durch das die Anlage der Moralität illustriert werden soll. Der Begriff von Moralität selbst beruht in der systematischen Begründung nicht auf der religionsphilosophischen Genealogie. Dennoch ist der Bezug auf eine religiöse Vorstellung nicht zufällig: Die philosophische „Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage der Moralität“ [Hervorhebung durch die Autorin] knüpft an die christliche, in Abgrenzung vom ursprünglichen Judentum formulierte Vorstellung von Moralität der wahren Religion an, wie in der Religionschrift explizit gemacht (vgl. Kant, AA VI, 127). Das Beispiel vom Bilderverbot des Judentums in seiner gesitteten Epoche ist demnach nicht nur paradigmatisch in

einem allgemeinen Sinne, sondern steht in einer konkreten genealogischen Beziehung zur christlichen Vorstellung der Moralität nach Kant, auf die in der „Kritik der Urteilskraft“ Bezug genommen wird.

Bei der Hegelschen Textstelle handelt es sich um eine Fußnote, in der die Grenzfälle der Religion im Verhältnis zum Staat benannt werden. Im Paragraphen selbst und in der Anmerkung nennt Hegel keine spezifischen Religionen. Wie herausgearbeitet, ist der Maßstab der Form der Religion der Protestantismus. Das wird aber erst durch die Fußnote und die darin verhandelten konkreten Fälle, die Hegel als „Anomalien“ bezeichnet, deutlich. Die Besonderheit des ursprünglichen, als statuarisch bezeichneten Judentums, wird nun in staatstheoretische Begriffe überführt: Die Juden sind nicht nur eine Religionsgemeinschaft, sie sind auch ein Volk. Behalten die Juden diese Form bei, geraten sie in Konflikt zum Staat, der der Religion der Form nach den Bereich des Inneren zugesteht.

In gesellschaftsanalytischer Perspektive möchte ich argumentieren, dass die Bezugnahmen auf das Judentum bei Kant und Hegel die jeweils leitenden Fortschrittsgedanken plausibilieren: „das Judentum“ bzw. „die Juden“ bilden ein kontrastierendes Konstrukt als rückständig im Vergleich zum Christentum, dessen Kompatibilität mit dem Fortschritt der aufgeklärten bzw. bürgerlichen Gesellschaft herausgestellt wird. Der zunächst religions- und geschichtsphilosophisch begründete Fortschrittsgedanke erfährt philosophische Legitimation über die Verknüpfung mit abstrakten Begriffen der Vorstellung der Moralität und der Religion, die für sich genommen ohne die konkreten Bezüge begründet werden können und als allgemein erscheinen. So erscheint der Maßstab, den Hegel für die Integration der Religion in den Staat setzt auf den ersten Blick neutral und offen für alle Religionen. Dennoch steht im Hintergrund die Hierarchisierung der Religionen und der Protestantismus als Vorbild für die Form der Religion im modernen Staat.

Die dialektische Integration der Juden bei Hegel – Verleihung bürgerlicher Rechte unter der Perspektive einer sukzessiven Assimilation – ist dem Entwicklungsgedanken nach folgerichtig. Solange der innere Zusammenhalt des Staates auf Religion bzw. dem Protestantismus beruht, können dessen Wurzeln – das Judentum – nicht einfach nach außen abgespalten werden. Das hätte, so meine die Hegelsche Argumentation weiterführende These, eine gesellschaftliche Desintegration zur Folge. Dabei bleibt der Widerspruch zum Judentum bestehen, das dem Protestantismus sowohl als legitimierender als auch als delegitimierender Bezugspunkt dient und damit als übermächtig und unterlegen zugleich erscheint.

4 Fazit

Der Anspruch dieser im Sinne Adornos modellhaften Analyse ist die hier zu Tage tretende widersprüchliche Beziehung auf das Judentum und die damit verbundene philosophische Verarbeitung zu untersuchen und damit ein Strukturmoment des Antijudaismus freizulegen. Im Anschluss an Horkheimer stellt sich die Aufgabe, das Verhältnis von abstrakten Begriffen und zugrundeliegenden gesellschaftlichen Kategorien genauer zu betrachten. Dabei geht es nicht nur um die Frage, wie Beispiel und Fußnote die ‚eigentliche‘ Philosophie berühren, sondern auch darum, wie die Genealogie von Begriffen von deren Systematik zwar unterschieden werden kann, aber dennoch in einem konstitutiven Verhältnis zu ihr steht. Für die Genealogien der Vorstellung der Moralität und des Begriffs der Religion spielen die widersprüchlichen Bezugnahmen auf das Judentum nämlich eine Rolle, für die Systematik erst einmal nicht. Mit der systematischen Begründung von Begriffen geht ein Allgemeinheitsanspruch einher, der unabhängig von der jeweiligen Genealogie gedacht werden kann. Versteht man aber die Genealogie als in einem dialektischen Sinne im Begriff aufgehoben, dann findet im Übergang von Genealogie zu Systematik eine Negation all dessen statt, was den Maßstab der Allgemeinheit in Frage stellen könnte. Sowohl die Kantische Epochenunterscheidung als auch die Hegelsche Auseinandersetzung mit „Anomalien“ geben auf die Situierung ihrer jeweiligen Begriffe Hinweise. Die Kontrastkonstruktion zwischen Christentum und Judentum legitimiert den im Hintergrund stehenden geschichts- und religionsphilosophisch entwickelten Fortschrittsgedanken. Mit der Unsichtbarmachung der Genealogie in systematischen Betrachtungen geht eine Tradierung der widersprüchlichen Bezugnahmen auf das Judentum einher. Deren Konsequenz ist der einschließende Ausschluss jüdischer Denktraditionen, die in ihrer Nutzbarkeit für eine protestantische Selbstvergewisserung der klassischen Deutschen Philosophie integriert werden können, nicht aber in ihrer Eigenständigkeit.

Über das Judentum als ein ‚Drittes‘ wird in Texten der klassischen Deutschen Philosophie das Verhältnis von Religion und Säkularisierung verhandelt. Letztlich geht es damit um die (offene wie aktualisierbare) Frage, in welchem Moment eine an emanzipatorischen Ansprüchen orientierte philosophische Religionskritik in Antijudaismus umschlägt.⁸

Die modellhafte Auseinandersetzung mit zwei Textstellen, die in der Forschungsliteratur oftmals als positive Bezugnahmen auf das Judentum verstanden

⁸ Die Religionskritik kann auch mit jüdischen Selbstkritiken, wie sie die genannten Kulturverfeiner hinsichtlich von Machtverhältnissen und Dogmatismen innerhalb des Judentums benannt haben (vgl. Gans 1991, 69), erweitert werden.

werden, hat deren innere Widersprüchlichkeit entfaltet. Methodisch erlaubt eine solche exemplarische Analyse, Leerstellen, Situierungen und Ambivalenzen zu ergründen. Die bloße Anwendung von vorab bestimmten Begriffen des Antijudaismus/Antisemitismus kann dem nicht gerecht werden. Zu Tage tritt, dass die Erforschung des Zusammenhangs von Philosophie und Ideologien wie dem Antijudaismus⁹ sich stets mit Widersprüchen konfrontiert sieht, die den Ausgangspunkt einer immanenten Analyse bilden.

Literatur

- Adorno, Theodor. 1973. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Albrecht, Michael, und Christiane Straub. 2015. „Bilderdienst.“ In: *Kant-Lexikon*, herausgegeben von Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr und Stefano Bacin, Band 1. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015.
<https://doi.org/10.1515/9783110762532>
- Arndt, Andreas. 2012. „Wandlungen in Hegels Bild des Judentums.“ In *Christentum und Judentum: Akten des Internationalen Kongresses der ‚macher-Gesellschaft‘*, herausgegeben von Roderich Barth, Ulrich Barth und Claus-Dieter Osthöener, 417–429. Berlin Boston: De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110220537>
- Assmann, Jan. 2001. „Bildverstrickung. Vom Sinn des Bildverbots im biblischen Monotheismus.“ In *Die Unvermeidlichkeit der Bilder (Literatur und Anthropologie 7)*, herausgegeben von Gerhard von Graevenitz, Stefan Rieger und Felix Thürlmann, 59–75. Göttingen: Wallstein
- Avineri, Shlomo. 1963. „A Note on Jewish Emancipation.“ *Jewish Social Studies* 25 (2): 145–151.
- Brenner, Michael, und Stefan Rohrbacher (Hrsg.). 2000. *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brumlik, Micha. 2019. *Hegels Juden. Reformer, Sozialisten, Zionisten*. Berlin: Neofelis.
- Brumlik, Micha. 2022. „Kants Theorie des Judentums – Die Euthanasie des statutarischen Gemeinwesens.“ In *Deutscher Geist und Judenhass*, herausgegeben von Micha Brumlik, 24–66. 3. Aufl. Frankfurt am Main: EVA.

⁹ Dies gilt m.E. auch für die Auseinandersetzung mit dem Zusammenwirken unterschiedlicher Herrschaftsverhältnisse in philosophischen Schriften: Beide hier diskutierten Textstellen bieten einen Ausgangspunkt, sich mit den Abwertungen von Judentum und Islam (Kant) oder mit dem Verhältnis von antijüdischen/antisemitischen und kolonialrassistischen Abwertungen (Hegel) auseinanderzusetzen und spezifische Konstellationen herauszuarbeiten.

- Disegni, Manuel. 2019. „Kants Interpretation des jüdischen Bilderverbots und der Entwurf einer kritischen Theologie in der Kritik der Urteilkraft.“ In *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von Violetta Waibel, Margit Ruffing und David Wagner, 2833–2840. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110467888>
- Esser, Andrea. 2026. "Rhetorische Verantwortung für ein ambivalentes Erbe. Exemplarische Überlegungen zu Kants Kritik der Urteilkraft" *Editio - Internationales Jahrbuch für Editionswissenschaft* 40 (im Erscheinen)
- Fackenheim, Emil. 1996. „What is Jewish Philosophy? Reflections on Athens, Jerusalem, and the Western Academy.“ In *Jewish Philosophers and Jewish Philosophy*, herausgegeben von Emil Fackenheim, 165–184. Bloomington: Indiana University Press.
- Fischer, Lars. 2006. „Hegel in Support of Jewish Emancipation: A Deliberative Political Act?“ *The Owl of Minerva* 37 (2): 127–157.
- Fries, Jakob. 1816. *Ueber die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden*. Heidelberg: Mohr und Zimmer.
- Frierson, Patrick. 2015. „Enthusiasm.“ In *Kant-Lexikon*, herausgegeben von Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr und Stefano Bacin, 511–512. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110762532>
- Gans, Eduard. 1991. „Zweite Rede vor dem ‚Kulturverein‘.“ In *Eduard Gans (1797–1839): Hegelianer – Jude – Europäer. Texte und Dokumente*, herausgegeben von Norbert Waszek, 62–74. Frankfurt am Main: Lang.
- Grove, Peter. 2012. „Immanuel Kant: Judentum und Vernunftreligion.“ In *Christentum und Judentum: Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft*, herausgegeben von Roderich Barth, Ulrich Barth und Claus-Dieter Osthövene, 177–190. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110220537>
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2009. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2021. „Der Geist des Christentums und sein Schicksal.“ In *Frühe Schriften*, Werke 1, 274–418. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2012. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12, 241–245, 390–406. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hentges, Gudrun. 1999. *Schattenseiten der Aufklärung: die Darstellung von Juden und „Wilden“ in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Wochenschau.
- Horkheimer, Max. 1974. „Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie.“ In *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. Ausgewählte Essays*, 270–290. Frankfurt am Main: Fischer.

-
- Jaeschke, Walter. 2009. „Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat.“ In *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, herausgegeben von Andreas Arndt, Christian Iber und Günter Kruck, 9–22. Berlin, Boston: Akademie.
<https://doi.org/10.1515/9783050061108/html>
- Kant, Immanuel. 1900ff. *Kritik der Urteilskraft (Kritik der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft)*. In *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Berlin: Akademie der Wissenschaften.
- Kant, Immanuel. 1900ff. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Berlin: Akademie der Wissenschaften.
- Koch, Gertrud. 2010. „Bildpolitik im Ausgang des monotheistischen Bildverbots und die Begründung einer modernen Ästhetik.“ *Babylon* 23: 44–54.
- Kupferberg, Yael. 2023. *Zum Bilderverbot. Studien zum Judentum im späten Werk Max Horkheimers*. Göttingen: Wallstein.
<https://doi.org/10.5771/9783835349261>
- Mendelssohn, Moses. 2010. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Hamburg: Meiner.
- Meyfeld, Dirk. 2014. *Volksgeist und Judenemanzipation: Hegels Haltung zur jüdischen Emanzipation und zum Frühantisemitismus seiner Zeit*. Berlin: epubli.
- Reinke, Andreas, Kateřina Čapková, Michal Frankl, Piotr Kendziorrek und Ferenc Laczó (Hrsg.). 2015. *Die „Judenfrage“ in Ostmitteleuropa. Historische Pfade und politisch-soziale Konstellationen*. Berlin: Metropol.
- Rühs, Friedrich. 1816. *Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. Zweiter verbesserter und erweiterter Abdruck*. Mit einem Anhang über die Geschichte der Juden in Spanien. Berlin: Reimer.
- Schick, Friederike. 2012. „Der Begriff des Verhältnisses von Staat und Religion nach § 270 der Grundlinien der Philosophie des Rechts.“ In *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, herausgegeben von Andreas Arndt, Christian Iber und Günther Kruck, 23–36. Berlin, Boston: Akademie.
<https://doi.org/10.1515/9783050061108/html>
- Schröter, Marianne. 2012. „Johann Salomo Semler und das Alte Testament.“ In *Christentum und Judentum: Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft*, herausgegeben von Roderich Barth, Ulrich Barth und Claus-Dieter Osthöfener, 125–140. Berlin, Boston: De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110220537>
- Schulte, Christoph. 2002. *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*. München: C.H. Beck.
- Schulte, Christoph. 2020. *Von Moses bis Moses ... Der jüdische Mendelssohn*. Hannover: Wehrhahn.

Spalding, Johann Joachim. 1748. *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*. Greifswald: Augustin.

Stangneth, Bettina. „Antisemitische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? Tatsachen, Meinungen, Ursachen.“ In: *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung*, herausgegeben von Horst Gronke, Thomas Meyer und Barbara Neißer, 11–124. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.

Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2010. „Die Seele der menschlichen Gesellschaft. Staat und Kultur als Momente der Idee bei Hegel.“ In *Staat und Kultur bei Hegel*, herausgegeben von Andreas Arndt und Jure Zovko, 25–44. Berlin: Akademie. <https://doi.org/10.1524/9783050061351>

Tricoire, Damien. 2023. *Die Aufklärung*. Köln: Böhlau.
<https://doi.org/10.36198/9783838560366>

Ucko, Siegfried. 1935. „Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums: Motive des Kulturvereins vom Jahre 1819.“ *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 1: 1–34.

Vieweg, Klaus. 2022. „Hegels Universalismus: Gegen das Märchen von Hegel als Eurozentriker.“ *Archivio di filosofia XC*, Volume XC, 1: 151-160.
<https://doi.org/10.19272/202208501001>

Volkov, Shulamit. 2014. Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland. *Historische Zeitschrift* 253 : 1 (1991): 603-628. <https://doi.org/10.1524/hzhz.1991.253.jg.603>

Waszek, Norbert. 2002. „Wissenschaft und Liebe zu den Seinen. Eduard Gans und die hegelianischen Ursprünge der ›Wissenschaft des Judentums‹.“ In *Eduard Gans (1797–1839): Politische Professor zwischen Restauration und Vormärz*, herausgegeben von Reinhard Blänkner, Gerhard Göhler und Norbert Waszek, 71–103. Frankfurt am Main: Lang.

Wolf, Immanuel. 1822. „Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums.“ *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* 1: 1–24.