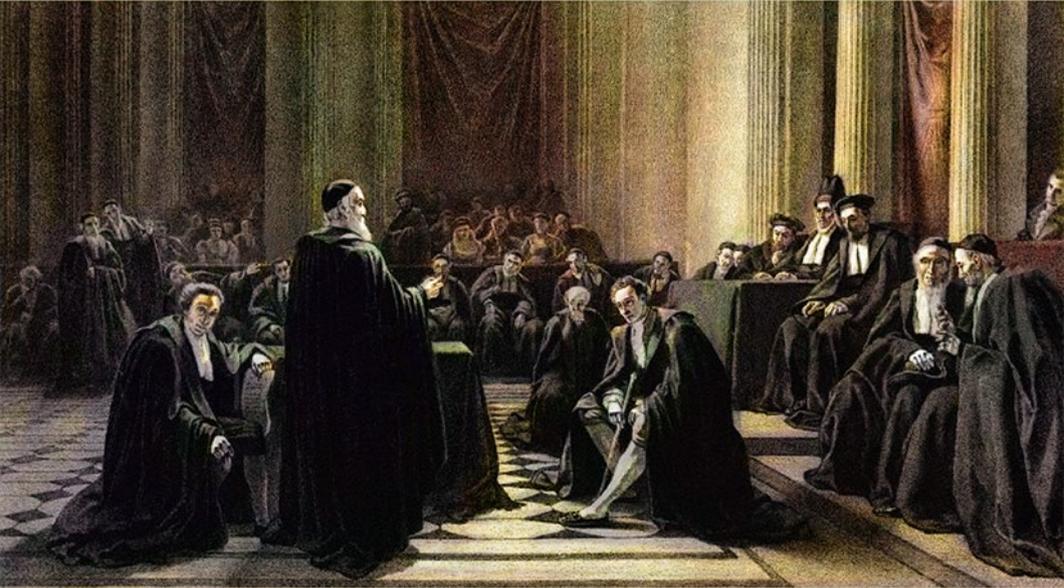


*Herausgegeben von
Christian Schmidt
und Lutz Fiedler*



Postsäkulare Politik?

Emanzipation, jüdische Erfahrungen
und religiöse Gemeinschaften heute

Wallstein

Postsäkulare Politik?

Emanzipation, jüdische Erfahrungen
und religiöse Gemeinschaften heute

Postsäkulare Politik?

*Emanzipation, jüdische Erfahrungen
und religiöse Gemeinschaften heute*

Herausgegeben von
Christian Schmidt und Lutz Fiedler



WALLSTEIN VERLAG

Inhalt

Danksagung	7
CHRISTIAN SCHMIDT	
Postsäkulare Politik?	
Eine Einleitung	9
RAHEL JAEGGI	
Emanzipation	29
MICHAEL WALZER	
Säkularismus neu gefasst	43

Die Bauer-Debatte

MICHAEL QUANTE	
Zwischen menschlicher Allgemeinheit und religiöser Partikularität	
Anmerkungen zum linkshegelianischen Streit	
um die »Judenfrage«	59
MICHA BRUMLIK	
Um das Wesen des Judentums	
Bruno Bauer und Karl Marx im Vormärz	81
LUTZ FIEDLER	
Sphärentrennung	
Gabriel Riessers Kritik an Bruno Bauer und die Verteidigung	
des Pluralismus	97

Das gescheiterte Versprechen der Emanzipation

INKA SAUTER	
Am Ende einer Epoche	
Franz Rosenzweig und das Zeitalter der Emanzipation	119
IRMELA VON DER LÜHE	
Verstehen und Politik	
Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Emanzipation und	
jüdischer Erfahrung	137

INHALT

Schwierigkeiten
des Postsäkularismus

ARMIN LANGER

Zwei Debatten aus Baden-Württemberg

»Deutschsein« und der Ort religiöser Minderheiten

im 19. Jahrhundert und in der Gegenwart 167

EVA BUDEBERG

Wozu noch Religion?

Aneignung religiöser Gehalte als Ergänzung oder

Korrektur liberaler Gesellschaften 189

CHRISTIAN SCHMIDT

Das Bruno-Bauer-Problem

Religiöse Politik und die liberale politische Ordnung 207

LUTZ FIEDLER

Emanzipation und Zugehörigkeit

Ein Einspruch wider den aktualisierenden Anschluss

an Bruno Bauer 243

Danksagung

Der vorliegende Sammelband präsentiert die Ergebnisse der internationalen Tagung »Human Emancipation and Particular Belonging. (Post-)secular Politics, Religious Communities, and Jewish Experiences«, die am 24. und 25. Mai 2019 am Selma Stern Zentrum für jüdische Studien Berlin-Brandenburg und der Humboldt-Universität zu Berlin stattgefunden hat. Ermöglicht wurde die Tagung durch die finanzielle Unterstützung der Ursula Lachnit-Fixson Stiftung und des Selma Stern Zentrums für jüdische Studien Berlin-Brandenburg. Für die Keynote-Lecture der Tagung konnten wir Michael Walzer (Princeton) gewinnen. Möglich geworden war dies dank der Förderung durch die Rosa-Luxemburg-Stiftung, die den Vortrag von Michael Walzer in ihre Vortragsreihe der *Luxemburg Lectures* aufgenommen hatte.

Dass die Tagungsergebnisse nun – um zwei Beiträge erweitert – in gedruckter Form vorliegen, verdankt sich ebenfalls der freundlichen Unterstützung der Ursula Lachnit-Fixson Stiftung, die die Veröffentlichung mit einem Druckkostenzuschuss gefördert hat. Unser Dank hierfür gilt zudem dem Selma Stern Zentrum für jüdische Studien Berlin-Brandenburg.

Ursula Kömen vom Wallstein Verlag hat die Arbeit an dem Sammelband von Anbeginn mit Engagement und Geduld unterstützt, wofür wir zu großem Dank verpflichtet sind. Selbiger gilt auch allen Autorinnen und Autoren des vorliegenden Buches, die in je eigenständiger und unterschiedlicher Weise die Fragestellung, die wir im Mai 2019 zu diskutieren begonnen haben, weiterentwickelten.

*Lutz Fiedler und Christian Schmidt
Berlin, im März 2021*

CHRISTIAN SCHMIDT

Postsäkulare Politik?

Eine Einleitung

Das Erbe der Emanzipation ist heute von verschiedenen Seiten unter Druck geraten. Zum einen ist es dem Verdacht ausgesetzt, ein spezifisch europäisches Erbe zu sein, das eng mit dem kolonialen Imperialismus und seinem Geschichtsbild verwoben ist – damit wäre es nur schwer von einer Deutung der Geschichte zu trennen, der zufolge Europa an der Spitze eines Fortschrittsprozesses steht, den der Rest der Welt nur noch nachvollziehen kann.¹ Zum anderen erstarken weltweit Bewegungen, die sich explizit gegen das »westliche« Emanzipationsmodell wenden und gesellschaftliche Ordnungen propagieren, die sich auf religiöse oder nationalmythologische Autoritäten stützen.

Dekolonisierung und Retraditionalisierung

Beide Weisen, die Emanzipation herauszufordern, verweisen nur auf den ersten Blick aufeinander. Zwar könnte es so scheinen, als ob die Dekolonisierung des emanzipatorischen Erbes das Erstarken religiöser und kultureller Partikularismen und Abgrenzungen geradezu fordere, aber eine solche Deutung würde verkennen, dass Autoritarismus und Dekolonisierung die Emanzipation von verschiedenen Seiten angreifen. Nationale und religiöse Bewegungen weisen den Impuls der Befreiung aus kollektiven Zwängen zurück. Zumeist sind sie selbst auf die Unterwerfung anderer Lebensweisen unter Regeln und Dogmen angelegt, die von ihnen vorgegeben werden. Dagegen ist es der ausdrückliche Anspruch der Dekolonisierung, die Befreiung noch einmal zu radikalieren. Wenn die Befreiung ein geschichtlicher Prozess ist, dann zielt die Dekolonisierung auf die Befreiung dieses Befreiungsprozesses.

1 Nach dieser Vorstellung geschichtlicher Zeitlichkeit können historisch eigentlich aufeinander folgende Zustände an Orten, die geographisch voneinander geschieden sind, gleichzeitig auftreten. Das heißt, dass es in einer Epoche »moderne«, »vormoderne« und »primitive« Gesellschaften geben kann, die räumlich getrennt voneinander existieren. Die »fortgeschritteneren« Gesellschaften würden dann in den »primitiveren« ihrer Vergangenheit begegnen, so wie diese in jenen ihrer Zukunft. Vgl. zu diesem Modell geschichtlicher Raum-Zeitlichkeit Peter Osborne, *The Politics of Time. Modernity and Avant-garde*, London 1995.

ses aus einem allzu engen geschichtsphilosophischen Korsett. Ihr erhofftes Resultat ist eine Vervielfältigung der Möglichkeiten, sich zu emanzipieren.

Wie Amy Allen in ihrer Interpretation der Herausforderungen, die das postkoloniale Denken für eine Kritische Theorie darstellt, deutlich macht, geht es bei dem Versuch der Dekolonisierung nicht um

»eine platte Ablehnung der Ideale der europäischen Moderne oder der Aufklärung, sondern [um die] Möglichkeit, dieses normative Erbe aufzugreifen, das heißt, die Kernideen der Moderne, Freiheit und Gerechtigkeit, auch dem Anderen gegenüber zu bekräftigen, indem man die Art und Weise, auf die solche Ideen üblicherweise begründet und gerechtfertigt werden, radikal verändert.«²

Obwohl es also nicht um die bloße Ablehnung der Ideale der Aufklärung geht, gehört für Allen zu einer solchen Veränderung auch die Möglichkeit, die tradierten Ziele der Emanzipation infrage zu stellen. Das gilt insbesondere, wenn »die Ideale der Aufklärung mit kolonialen Beherrschungsverhältnissen und epistemischer Gewalt verknüpft sind, und das nicht nur als eine Funktion ihrer Anwendung oder Umsetzung«³. Eine solche Problematisierung und Überwindung der tradierten Formen und Begründungen von Emanzipation soll allerdings nicht – darauf weist der Bezug auf das Erbe der Aufklärung hin – um den Preis einer erneuten Unterwerfung unter religiöse und kulturelle Vorgaben erfolgen.

Konzepte einer postsäkularen Politik – die Anerkennung der religiösen Überzeugungen vor dem Hintergrund einer säkularen Ordnung, die ihre Koexistenz und gleichberechtigte Teilhabe gewährleistet, etwa bei Jürgen Habermas oder Michael Walzer – reagieren in ähnlicher Weise wie diese Bemühungen um eine Dekolonisierung des Erbes der Emanzipation auf die Beobachtung, dass moderne Gesellschaften nicht nur, was politische Überzeugungen und Ziele betrifft, plural sind, sondern eine solche Pluralität in ihnen auch im Hinblick auf die Haltung zur Religion im Allgemeinen und religiöse Grundüberzeugungen im Besonderen herrscht. Wie Allen im Kontext der Begründung einer Verpflichtung auf die Werte von Freiheit, Gleichheit und Solidarität fordert, »die Tugenden der Demut und der Bescheidenheit, die für eine genuine Offenheit für andere benötigt werden, zu praktizieren«⁴, so fordern auch die postsäkularen Projekte, die säkularen

2 Amy Allen, *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie*, Frankfurt/M. und New York, S. 262.

3 A. a. O., S. 265.

4 A. a. O., S. 273.

Überzeugungen mit einer solchen Demut und Bescheidenheit zur Diskussion zu stellen.

Das Ausmaß, das »Demut und Bescheidenheit« annehmen, kann dabei allerdings sehr unterschiedlich sein. Konflikte sind jedoch immer dann vorprogrammiert, wenn es um realen gesellschaftlichen Einfluss geht. Die Terroranschläge des 11. September 2001 in New York und Washington und danach in vielen Großstädten des globalen Nordens, haben deutlich gemacht, dass der Islamismus einen solchen Einfluss nicht nur in islamisch geprägten, sondern auch in den säkularen Gesellschaften des »Westens« durchsetzen will. Die Reaktion der säkularen Gesellschaften auf diesen Anspruch war neben der militärischen, geheimdienstlichen und polizeilichen Bekämpfung der terroristischen Bedrohung nicht zuletzt eine Betonung des säkularen Erbes, das im globalen Norden gegen die dort lebenden islamischen Minderheiten in Stellung gebracht wurde.

Die islamischen Konfessionen und Strömungen wurden dabei zu einer einheitlichen Gruppe zusammengefasst, deren Existenz im säkularen Staat insgesamt als problematisch und reformationsbedürftig angesehen wurde. Diese Aussonderung, und der generelle Verdacht gegen sie, behandelte »die Moslems« als homogene Gruppe, um deren Emanzipation gestritten wurde. Was aber die Emanzipation »der« Muslimas und Muslime meinte, war und ist sehr unterschiedlich.

Was heißt Emanzipation der Muslime?

»Emanzipation« ist der römischen Ursprungsbedeutung nach in erster Linie ein rechtlicher Begriff, der den Übergang des Sohnes aus der rechtlichen Gewalt des Vaters in die Selbstbestimmung (*sui juris persona*) bezeichnet. Davon abgeleitet bedeutete »Emanzipation« zunächst die Erlangung des vollen Bürgerrechts. Sie bedeutet weitergehend aber auch ganz allgemein die Lösung aus Unterdrückungs- und Abhängigkeitsverhältnissen, die eine rechtliche Form haben können, aber nicht haben müssen. Wenn nun um die Emanzipation von muslimischen Gläubigen gestritten wird, dann geht es zwar nicht um die in zahlreichen Fällen bereits bestehende formelle Anerkennung als Staatsbürgerinnen und -bürger, wohl aber geht es mitunter um das Ausmaß, in dem die Bürgerrechte auch faktisch gewährt werden. Für Anne Norton beispielsweise ist die »Muslimfrage« in diesem Sinne die »Judenfrage« unserer Zeit. Letztere aber habe die Achse gebildet, um die sich die Emanzipationskämpfe der Aufklärung drehten.

»Moderne Kämpfe um Glauben und Säkularismus, Fortschritt und Verlust, Entfremdung und Gemeinschaft, Gleichheit und Unterschiede wurden auf dem Feld der jüdischen Frage ausgetragen. [...] Es war für die jüdische Frage in ihrer praktischen und historischen Form charakteristisch, dass Juden als politische Gefahr galten, selbst wenn sie politischen Übergriffen ausgesetzt waren; als das Böse galten, selbst, wenn das ihnen entgegengebrachte Verhalten das Scheitern jener ethischen Systeme belegte, von denen sie im Stich gelassen wurden. Die jüdische Frage markierte genauso die großen Fehlschläge wie die Errungenschaften der Aufklärung.«⁵

Aus dieser Sicht ist die Emanzipation der Muslimas und Muslime in erster Linie die Frage nach dem Platz, der ihnen in einer Gesellschaft wie der amerikanischen zugestanden wird, die Frage nach dem gleichen Anteil an Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, nach einem Leben ohne Diskriminierung, Überwachung, willkürliche Verfolgung und Verhaftung, nach einem Leben, in dem formal gleiche Rechte auch tatsächlich den gleichen Schutz bieten.

Die andere, nicht an der rechtlichen Gleichstellung, sondern der Befreiung aus Abhängigkeitsverhältnissen orientierte Seite des Emanzipationsdiskurses und des Versprechens gesellschaftlicher Teilhabe beschreibt Sara R. Farris am Beispiel der französischen Schulbildung. Die weitgehende Verdrängung von Symbolen religiöser Zugehörigkeit aus öffentlichen Einrichtungen, wie Schulen, macht die Emanzipation gleichsam zur Vorbedingung der Gleichbehandlung. Diese Vorbedingung, die sich deutlich gegen eine Gruppe richtet, die bereits im Vorhinein als kulturell andersartig gekennzeichnet wurde, hat zur Folge, dass »das Emanzipationsversprechen [...] auf einem Zwangsmoment aufbaut« und eine paradoxe Struktur erhält:

»Während er muslimische Staatsbürger*innen generell und muslimische Mädchen mit Kopftüchern im Besonderen dazu drängt, als universale und abstrakte Individuen am öffentlich Leben teilzunehmen, gewährt der Staat ihnen nicht die notwendigen Mittel in Form von ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechten, die eine solche Teilnahme befördern würden.«⁶

5 Anne Norton, *On the Muslim Question*, Princeton und Oxford 2013, S. 2. Übersetzungen aus fremdsprachigen Texten sind – sofern nicht anders angegeben – meine eigenen.

6 Sara R. Farris, »Von der Judenfrage zur muslimischen Frage. Republikanischer Rigorismus, kulturalistischer Differentialismus und die Antinomien erzwungener Emanzipation«, in: Alex Demirović, Susanne Lettow und Andrea Maihofer

Das Ergebnis sei, dass »viele muslimische Mädchen [...] ihre Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen, mehr und mehr als Akt des Widerstands gegen Angriffe auf die muslimische Bevölkerung Europas sehen«, weil ihnen »das Ziel der Emanzipation im post-kolonialen französischen Staat, der noch immer von kolonialen Machtdynamiken durchzogen ist, grundsätzlich wie eine Weiterführung der ›zivilisatorischen Mission‹ (*mission civilisatrice*) erscheint«.⁷

So gesehen, könnte der Postsäkularismus einfach als eine Reaktion auf das Scheitern dessen verstanden werden, was Farris »republikanischen Rigorismus« nennt: die Identifikation von Emanzipation mit der »Abwesenheit von Religion«.⁸ Doch so berechtigt die Hinweise auf die Effekte diskriminierender Praktiken und anhaltender ökonomischer, sozialer und politischer Ausgrenzung sind, die Norton und Farris auflisten, sie beschreiben nur eine Seite des problematischen Verhältnisses von Emanzipation und Religion.

Die andere Seite ergibt sich aus dem Anspruch der Religionen, Formen des individuellen und gemeinsamen Lebens verbindlich festzulegen. Die säkulare »Demut und Bescheidenheit«, die darin besteht, den eigenen Standpunkt nicht von vornherein als über jeden Zweifel erhaben anzusehen, trifft auf Normen und Regeln, die ihre eigene Verbindlichkeit betonen und selbst keineswegs von der Bereitschaft geprägt sind, sie infrage stellen zu lassen – auch wenn jede Religion samt ihrer Normen und Regeln natürlich immer historischen Wandlungsprozessen unterliegt, die teils Reaktionen auf äußere Einflüsse sind, teils inneren Entwicklungsprozessen entspringen. Spätestens wenn im Namen von Religion, Kultur oder Nation solche verbindlichen Normen und Regeln mehr zu sein beanspruchen als ein Angebot zur individuellen Lebensgestaltung im Verein mit anderen, treten sie in Konflikt mit der Emanzipation.

Beide Seiten des problematischen Verhältnisses von Emanzipation und Religion lassen sich an der Debatte zum Verhältnis von Islam und Emanzipation ablesen. Werden Diskriminierung und säkularer Rigorismus beklagt, dann erscheint der islamische Glaube lediglich als eine von vielen möglichen Entscheidungen der persönlichen Lebensgestaltung, die der Säkularismus genauso zu akzeptieren habe wie die Entscheidung, ein christliches, jüdisches oder atheistisches Leben zu führen (auch wenn es durchaus Formen des Christen- und Judentums sowie atheistische Totalitarismen gibt, die sich ihrerseits keineswegs bescheiden, Angebote für eine individuelle Lebensfüh-

(Hrsg.), *Emanzipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*, Münster 2019, S. 107-134, hier S. 122 f.

⁷ A. a. O., S. 127.

⁸ Vgl. a. a. O., S. 125.

rung zu formulieren). Wird hingegen die Gefahr diskutiert, die der (politische) Islam für die Demokratie und die individuellen politischen und sozialen Freiheiten darstellt, dann stehen Gesetze, Regeln und Praktiken im Mittelpunkt, von denen sich die einzelnen Mitglieder der Religion nicht sanktionslos emanzipieren können.

In dieser Gegenüberstellung können beide Seiten Gründe für sich mobilisieren, die sich weder ohne weiteres miteinander in einen kohärenten Zusammenhang bringen lassen, noch aber einfach gegeneinander abgewogen werden können. Wir wollen in diesem Band diese Argumente nicht wiederholen, sondern das Verhältnis von Emanzipation und Religion stattdessen an jenem historischen Beispiel diskutieren, das sowohl bei Nortons Darstellung der »Muslimfrage« angeklungen ist als auch von Farris als Hintergrundfolie für ihre Analyse des republikanischen Rigorismus des französischen Staates und seiner diskriminierenden Wirkungen gewählt wurde: die sogenannte »Judenfrage« des 19. Jahrhunderts.

Diese historische Verschiebung der Diskussion hat den Vorteil, dass sie sich einem Material zuwendet, das in sachlicher Hinsicht weitaus geklärt und weniger mit politischen Affekten, Ängsten wie Vorurteilen, beladen ist, zugleich aber die dem Streit zugrundeliegenden Widersprüche deutlich zutage treten lässt.

Grand Sanhédrin und décret infâme

Der die Moderne begleitende Prozess einer staatsbürgerlichen Emanzipation und Integration der europäischen Jüdinnen und Juden bedeutete auch eine grundlegende Verwandlung des europäischen Judentums, um den Erwartungen säkularer Formen von Politik und Recht zu entsprechen. Das Sinnbild für diese Verwandlung war und ist der *Grand Sanhédrin* von Paris aus dem Jahre 1807, eine von Napoleon einberufene Versammlung von 46 Rabbinern und 25 jüdischen Laien, die die Beschlüsse des »Parlaments« jüdischer Notablen vom 29. Juli 1806 bestätigte. Dieses »Parlament« hatte zwölf Fragen Napoleons zum Eherecht, dem Verhältnis der Juden zum Staat, zum Wehrdienst, zu Juden erlaubten Berufen und zum Vorwurf des »Wuchers« zur Zufriedenheit des Kaisers beantwortet und damit die bestehenden Vorurteile zurückgewiesen, die noch verhindert hatten, dass die formale Gleichstellung, die mit der Französischen Revolution einherging, auch faktisch verwirklicht wurde. Im Zuge dieser Klärungen waren auch Lösungen für ganz praktische Fragen wie das Verhältnis von ziviler und religiöser Eheschließung oder die Vereinbarkeit von Beamtenpflichten und der Beachtung der jüdischen Feier- und Ruhetage gefunden worden, die im Wesentlichen darin be-

standen, dass sich die jüdischen Bürgerinnen und Bürger den Gegebenheiten der christlichen Mehrheitsgesellschaft anpassen.

Diese Anpassungsbereitschaft entsprach dabei einem jüdischen Selbstverständnis, das den Fortbestand des Judentums in der Diaspora von jeher ermöglicht hatte und zum grundlegenden Bestandteil der jüdischen Lebenswelten geworden war: »Dina de Malkhuta Dina« – das Gesetz des Landes ist Gesetz – lautete dieser Kernsatz, der das Gesetz des Gemeinwesens anerkannte und darauf zielte, das jüdische Gesetz mit dessen Anforderungen kompatibel zu machen. Im konkreten Fall ermöglichte diese pragmatische Haltung gegen alle antijüdischen Verdächtigungen den Eintritt in die vollen Bürgerrechte um den zwar diskriminierenden, aber leicht zu erbringenden Preis eines zusätzlich individuell abzulegenden Treueeids auf die Gesetze des französischen Staates. Der französische Staat wiederum hatte die Voraussetzung für eine solche Integration jüdischer Bürger geschaffen, indem er sich selbst zum Säkularismus verpflichtete. Die staatliche Anerkennung als jüdische Religionsgemeinschaft erfolgte zudem ausdrücklich durch den Erlass einer Konsistorialverfassung per kaiserlichem Dekret.⁹

Allerdings war die Übereinkunft zwischen dem Empire und den ihm unterstehenden Jüdinnen und Juden von Seiten des Staates nicht sehr stabil. Bereits ein Jahr nach dem *Grand Sanhédrin* erließ Napoleon das sogenannte *décret infâme* – das »Schändliche Dekret« –, das die Gleichberechtigung der Jüdinnen und Juden in wirtschaftlichen Belangen und die freie Wahl des Wohnsitzes aufhob.¹⁰ Ursprünglich auf eine Gültigkeitsdauer von zehn Jahren beschränkt – und in Frankreich 1818 auch tatsächlich wieder aufgehoben –, blieb das *décret infâme* in den von Preußen im Zuge der antinapoleonischen Kriege eroberten Rheinprovinzen weiterhin bestehen. Überhaupt ging mit der deutschen Eroberung der von Frankreich besetzten Gebiete die Aufhebung der Emanzipation einher. In den beim Wiener Kongress Preußen zugesprochenen Gebieten des Rheinlands wurde – wie in Preußen insgesamt – jüdischen Bewohnern 1816 die Möglichkeit wieder genommen, in akademischen Berufen und insbesondere als Beamte zu arbeiten.¹¹ Der einzige Weg, eine solche Karriere fortzusetzen, war die Konversion zum Christentum.

9 Vgl. »Décret impérial qui ordonne l'exécution d'un Règlement du 10 Décembre 1806, concernant les Juifs« (Nr. 3237), in: *Bulletin des Lois de l'Empire Français*, 4. Série, Bd. 8 (1808) 187, S. 217-220. Online unter: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4453604> (letzter Aufruf 10. Februar 2021).

10 Vgl. »Décret impérial concernant les Juifs« (Nr. 3210), in: *Bulletin des Lois de l'Empire Français*, 4. Série, Bd. 8 (1808) 186, S. 200-203. Online unter: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4453604> (letzter Aufruf 10. Februar 2021).

11 Lediglich der Arztberuf, der zugelassen blieb, bildete hiervon eine Ausnahme.

Die jüdische Emanzipation und *Die Judenfrage*

Die ganz praktische Erfahrung der Emanzipation unter französischer Herrschaft und ihrer Zurücknahme nach dem Wiener Kongress war vor allem in den an Frankreich grenzenden deutschen Ländern – in Baden und im Rheinland – Anstoß für teils heftige und breite gesellschaftliche Auseinandersetzungen um die Emanzipation der Juden. Neben den sogenannten »Hepp-Hepp-Pogromen« von 1819 gehören zum komplexen Bild dieser Auseinandersetzungen auch Landtagsdebatten in Baden und im Rheinland, die von den Bemühungen um eine rechtliche Gleichstellung der Juden ebenso Zeugnis ablegen wie von den Widerständen gegen sie. Am 13. Juli des Jahres 1843 votierte die überwältigende Mehrheit des 7. Rheinischen Landtags dafür, den preußischen König um die Aufhebung des »Schändlichen Dekrets« und die Gleichstellung der jüdischen Mitbürger zu bitten. Eine Bitte, auf die der König, der an die Beschlüsse des Landtags nicht gebunden war, nicht eingehen sollte. Dem Beschluss vorangegangen waren zahlreiche Petitionen an den Landtag auf lokaler Ebene, die die Judenemanzipation forderten und breite Unterstützung fanden.¹²

Mitten in dieser zumindest im Westen und Südwesten Deutschlands gut laufenden Kampagne für die Anerkennung der im *Grand Sanhédrin* gefundenen Lösung, nach deren Modell eine rechtliche Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung im säkularen Staat verwirklicht werden konnte, erschien im November 1842 eine Artikelserie von Bruno Bauer in den *Deutschen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst* mit der Überschrift »Die Juden-Frage«¹³, die 1843 um einen siebten Abschnitt substantziell erweitert und mit leicht veränderter Schreibweise des Titels ebenfalls als Buch¹⁴ veröffentlicht wurde. Der Publikationsort der Artikelserie, die von Arnold Ruge herausgegebenen *Deutschen Jahrbücher*, waren eine bekannte Zeitschrift des Linkshegelianismus, und Bruno Bauer hatte sich 1843 zu einem der Vordenker dieser akademischen Bewegung entwickelt, nachdem er sich durch sein rigoroses Eintreten für politischen Fortschritt und seine Kompromisslosigkeit in akademischen Fragen bereits erheblichen Ärger eingehandelt hatte. Weder er noch Ruge hatte zu diesem Zeitpunkt eine Chance, als Professor an eine der deutschen Universitäten berufen zu werden. Insbesondere Bauer war zum Gegenstand einer öffentlichen Auseinandersetzung geworden, nachdem ihm

12 Vgl. *Der Rheinische Provinziallandtag und die Emanzipation der Juden im Rheinland 1825–1845. Eine Dokumentation*, 2 Bde., bearbeitet von Dieter Kastner, Köln 1989.

13 Bruno Bauer, »Die Juden-Frage«, in: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* 5 (1842) 274–282, S. 1093–1126.

14 Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig 1843.

im März 1842 die Universität Bonn die Lehrbefugnis – offiziell wegen seiner Kritik an der christlichen Theologie – entzogen hatte.¹⁵

Weder Publikationsort noch der Autor ließen mithin den starken Anti-Judaismus – sogar Anitsemismus *avant la lettre* – von Bauers *Die Judenfrage* im Voraus ahnen. Entsprechend schockiert reagierte die intellektuelle jüdische Öffentlichkeit in Deutschland auf die teils ausgesprochen böseartige Attacke, die das Emanzipationsbegehren von so unerwarteter Seite traf. Antijüdische Schriften und Pamphlete kursierten durchaus während der Emanzipationsdebatte und übten ihren Einfluss auf parlamentarische Diskussionen und die öffentliche Meinungsbildung aus. Aber der Fall von Bauers *Die Judenfrage* lag anders, weil hier ein expliziter Verfechter von »wahrer Emanzipation« sprach, der gerade im Namen der »wahren Emanzipation« die rechtliche und staatsbürgerliche Gleichstellung der Juden bekämpfte.

Das Motiv dieser Wendung der Emanzipation im Allgemeinen gegen die konkrete jüdische Emanzipation ergibt sich aus Bauers Hegelianismus. In seiner Deutung besteht die Einsicht Hegels darin, dass die sozialen Verhältnisse, in denen die Menschen leben, von diesen selbst gemacht und nicht durch äußerliche Regeln oder Gesetze bestimmt werden. Die menschliche Freiheit ist für Bauer im Anschluss an Hegel bei der Gestaltung des gemeinsamen Lebens nicht hintergebar. »Wahre Emanzipation« bedeutete für ihn deshalb, sich dieser Freiheit bewusst und zu einem Wesen zu werden, das sich als geschichtlicher Akteur versteht. Religionen im Allgemeinen sind mit ihren heiligen Ge- und Verboten, vor allem aber mit ihrem Verweis auf eine höhere Macht, der das menschliche Handeln und die menschliche Freiheit untergeordnet ist, ein Hindernis der Emanzipation.

In diese generell religions- und allgemeiner ließe sich sogar sagen: traditionskritische Argumentation mischt Bauer seine spezielle Feindschaft gegen das Judentum. Diese begründete er einerseits mit einer geschichtlichen Konstruktion, in der die Religionen beim Aufstieg des Bewusstseins zum Bewusstsein der Freiheit aufeinander folgen und das Christentum die letzte Vorstufe zum menschlichen Selbstbewusstsein, ein geschichtliches Wesen zu

15 Vgl. Hermann-Peter Eberlein, *Bruno Bauer. Vom Marx-Freund zum Antisemiten*, Berlin 2009, S. 66-68. Die endgültige Entscheidung, dass Bauer seine Privatdozentur verlieren würde, war bereits am Anfang der ministeriellen Untersuchung gefallen, nachdem Bauer bei einem Festbankett für den süddeutschen Liberalen Karl Welcker die Kühnheit, Liberalität und Entschiedenheit Hegels bezüglich der Staatsauffassung hervorgehoben hatte. (Vgl. dazu Brief von Friedrich Wilhelm IV. an Gustav Adolf Rochus von Rochow vom 14. Oktober 1841, in: Ernst Barnikol, *Bruno Bauer. Studien und Materialien*, Assen 1972, S. 504f., der mit dem Satz endet: »Hiernach haben Sie [...] auch im Einverständnis mit dem Staatsminister Eichhorn dafür zu sorgen, daß der Dr. Bauer nicht wieder in sein Verhältnis als Privatdozent in Bonn zurückkehre.«)

sein, darstellt; andererseits indem er in der Tradition des paulinischen Antijudaismus das Judentum mit einer historisch unerschütterlichen Treue zum überlieferten Gesetz identifiziert und es so mit einer explizit antigeschichtlichen Einstellung identifiziert. Aus beidem zusammen entwirft Bauer ein Bild des Judentums, demzufolge dieses der menschlichen Selbsterkenntnis im Weg steht, weil es sich als stabile und spezifische Existenzweise eines Volkes erweist. Mit anderen Worten, es ist gerade die Möglichkeit als Minderheit in Exil und Diaspora eine kollektive Identität zu bewahren, die Bauer gegen die Fähigkeit stellt, geschichtlich zu werden.

Konzepte jüdischer Emanzipation gegen Bauer

Mit seiner Darstellung des Judentums erneuerte Bauer nicht nur den Verdacht, der durch den *Grand Sanhédrin* ein für alle Mal aus der Welt geschaffen werden sollte. Seine Gegenüberstellung von bewusster Geschichtlichkeit und sakralem Gesetz beziehungsweise kultureller Identifikation stellte gerade für jene Jüdinnen und Juden, die die Integration in den säkularen Staat anstrebten – also für jene, denen die jüdische Emanzipation ein ganz persönliches Anliegen war, weil sie Staatsbürgerschaft und jüdische Zugehörigkeit miteinander vereinen wollten –, eine immense Herausforderung dar. Wie groß diese Herausforderung war, lässt sich schon daran ablesen, dass sich innerhalb eines Jahres alle prominenten Figuren, die für eine Modernisierung des Judentums in Deutschland eintraten, zu Bauers *Judenfrage* ausführlich äußerten: Abraham Geiger, Gabriel Riesser, Samuel Holdheim, Gotthold Salomon und Samuel Hirsch.¹⁶ Hinzu kamen ausführliche Darstellungen der Debatte im *Literaturblatt des Orients* und der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums*.

Während in all diesen Auseinandersetzungen Übereinstimmung darin herrscht, dass Bauers Darstellung des Judentums, die dessen grundsätzliche Unverträglichkeit mit einer modernen Rechtsordnung belegen soll, verfehlt

16 Vgl. Abraham Geiger, »Bruno Bauer und die Juden«, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 5 (1844) 2, S. 199-234; Gabriel Riesser, »Die Judenfrage. Gegen Bruno Bauer. Erster Artikel«, in: *Konstitutionelle Jahrbücher* (1843) 2, S. 1-43; ders., »Die Judenfrage. Gegen Bruno Bauer. Zweiter Artikel«, in: *Konstitutionelle Jahrbücher* (1843) 3, S. 14-57; ders., »Die Judenfrage. Gegen Bruno Bauer. Dritter Artikel«, in: *Konstitutionelle Jahrbücher* (1844) 2, S. 172-236; Samuel Holdheim, *Ueber die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe*, Schwerin 1843; Gotthold Salomon, *Bruno Bauer und seine gehaltlose Kritik über die Judenfrage*, Hamburg 1843; Samuel Hirsch, *Das Judenthum, der christliche Staat und die moderne Kritik. Briefe zur Beleuchtung der Judenfrage von Bruno Bauer*, Leipzig 1843.

ist, weichen die Begründungen für eine solche Vereinbarkeit jedoch stark voneinander ab.

Von jenen, die Bauers Ablehnung des Judentums zurückweisen – und das sind zwar die prominenten, aber keineswegs alle jüdischen Teilnehmer der Debatte –, macht Samuel Hirsch den stärksten Schritt auf Bauer zu. Er teilt mit Bauer den Hegelianismus und sieht die Menschheit ebenfalls auf dem geschichtlichen Weg zur bewussten Verwirklichung der Freiheit. Zugleich wendet er sich aber gegen die antijüdische Seite der Argumentation, indem er die konkrete Religionsgeschichte Hegels zurückweist und gerade in der jüdischen Religion den Zug zum universell Menschheitlichen und zum Primat der Vernunft einsieht.

»Die Juden sind vermöge der Geburt Juden; also kommen sie als Juden fix und fertig zur Welt; von einem Wachsen, Gedeihen, Vorwärtsschreiten kann nicht die Rede sein; sie haben den orientalischen Typus des Stillstandes und bleiben immer, was sie sind, *Juden*«, fasst Hirsch 1844 noch einmal – diesmal ohne ihn zu nennen – Bauers Darstellung des Judentums zusammen und fährt fort:

»Als wenn irgendeine Religion, die sich nur über den rohesten Fetischdienst erhoben hat, so etwas *Geistloses sein könnte!* Nein, die Juden sind weder eine Confession, noch sind sie eine solche Nationalität, sondern sie sind die *geborenen Zeugen der Geschichte*. Sie bezeugten immer die göttliche Erziehung des Individuums und der Völker, und wie die Geschichte nicht aufhören könne convulsivisch zu zucken, bis es anerkannt sei, daß die Menschheit der Wahrheit und dem Recht auf dieser Erde seine Verwirklichung und Geltung zu verschaffen habe.«¹⁷

Anders als für Bauer ist für Hirsch die Religion insbesondere in ihrer jüdischen Form kein Hindernis bei der Bewusstwerdung der Geschichtlichkeit des Menschen, sondern ein Hilfsmittel. Für Hirsch sind die Juden, so Judith Frishman,

»ein Volk mit einem Auftrag und als solche müssen die Juden Juden bleiben. Bis der Auftrag erfüllt ist, braucht das Volk Riten und Zeremonien, um es an seine Berufung zu erinnern. Jedoch dürfen diese Zeremonien nicht geistlos sein [... und] einige der Riten mögen nicht länger die Wirkung hervorrufen, um deren Willen sie einst etabliert wurden. [...] Hirsch

17 Samuel Hirsch, *Die Reform im Judentum und dessen Beruf in der gegenwärtigen Welt*, Leipzig 1844, S. 60.

[...] ordnet deshalb die Zeremonien und sogar die Sabbatruhe dem Dienst am Gemeinwohl unter.«¹⁸

Hirschs Deutung des Judentums als Vernunftreligion ohne Dogmen hat aber zur Folge, dass das, was Bauer dem Judentum insgesamt vorwirft, Hirsch nun der talmudischen und rabbinischen Tradition vorwerfen muss, die den wahren Geist der Religion verfehlt habe und reformiert werden müsse.

Fast scheint es so, dass auch Hirsch tut, was er Bauer vorwirft, nämlich statt sich auf das in seiner Zeit tatsächlich vorhandene jüdische Leben zu beziehen, seine vernunftreligiöse jüdische Existenzweise einer als reformbedürftig angesehenen traditionellen entgegenzustellen. Bauer hatte bereits in *Die Judenfrage* den Einwand vorgebracht, dass die Anhänger eines jüdischen Vernunftglaubens à la Hirsch lediglich in ihrer Illusion Juden seien. Samuel Holdheim greift diesen notorischen Einwand auf, demzufolge Juden wie Hirsch, wenn sie »ein solches ungesetzliches und unhistorisches Judentum sich konstruieren«, keine »wahren Juden« seien. Seine Antwort lautet: »Gut! Aber auch nur diese wollen emancipirt sein, die mit dem bloßen Wunsche nach Emancipation des Abfalls und Treuebruchs gegen das Judentum sich schuldig machen.«¹⁹ Bei dieser Antwort muss das Sich-schuldig-Machen, ebenso wie Abfall und Treuebruch, allerdings als uneigentliche Rede gelesen werden, denn anders als Hirsch und Bauer betont Holdheim die exilische und diasporische Tradition der Anpassung des Judentums an die es umgebenden Gesellschaften. »Abfall« und »Treuebruch« im Sinne des Zitats sind es also, was für Holdheim gerade die »wahren Juden« auszeichnet.

Von denjenigen, die wie Hirsch, Geiger und Holdheim eine Reform des Judentums anstreben und auf diesem reformierten religiösen Grund für die Vereinbarkeit von Judentum und Emanzipation in einem Sinn argumentieren, der über die rechtliche und staatsbürgerliche Gleichstellung hinausgeht, sind jene Teilnehmer der Diskussion zu unterscheiden, die wie Gabriel Riesser an der Religion und der jüdischen Gemeinschaft insgesamt kaum interessiert sind und stattdessen die Frage nach den Grenzen des Staates stellen. Riesser unterscheidet vor diesem Hintergrund die Sphären der bürgerlichen und der religiösen Gesetze, sodass zwischen beiden gar kein Konflikt ent-

18 Judith Frishman, »The Pitfalls of Counterhistory. Abraham Geiger and Samuel Hirsch on Rabbinic Judaism«, in: Christian Wiese, Walter Homolka und Thomas Brechenmacher (Hrsg.), *Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums* (= *Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums*, Bd. 57), Berlin und Boston 2013, S. 341-358, hier S. 353 f.

19 Holdheim, Über die Autonomie der Rabbinen, S. 17, Fn. Die gesamte Auseinandersetzung Holdheims mit Bauer findet in Fußnoten zum ersten Teil des Buches statt, der der Autonomie der Rabbiner gewidmet ist.

stehen könne, weil das religiöse Gesetz ohnehin nur Fragen regeln dürfe, die der liberale Staat ins Belieben seiner Bürger stelle.

Wenig bekannt ist heute noch Hermann Jellinek, der Bauers grundsätzliche Religionskritik als Voraussetzung der Emanzipation – »hier meine ich nicht die Judenemanzipation, sondern die Emanzipation der gesamten Menschheit in Bauers Sinne« – im *Literaturblatt des Orients* unterstützte,²⁰ wenn er auch eher Hirschs als Bauers Deutung des Judentums zuneigte. Obwohl Jellinek zeitlebens – er wurde im Zuge der 1848er Revolution in Wien als ein Haupträdelsführer hingerichtet – der Religion gegenüber kritisch eingestellt blieb, verstand er sich doch, wie Philipp Lenhard herausgearbeitet hat, als Jude. Auch er bezieht damit Stellung gegen Hirsch und für eine Tradition, die jetzt aber nicht als religiöse, sondern als ethnische verstanden werden soll. Das Judentum ist für Jellinek geradezu der Ursprung des Verständnisses vom Volk als Nation. Dieses Verständnis verbindet sich bei ihm mit dem Ziel individueller Freiheit, das am Ende der Geschichte in einem pluralen Bund irreduzibler Ethnien universell verwirklicht werden sollte. »Das Judentum bildete demnach den Anfang der freien Menschheit, die Revolution das Ende«, hat Lenhard diesen Gedanken zusammengefasst:

»Das Individuum müsse befreit werden, dann werde es in seinem Nächsten den Mitmenschen erkennen, unabhängig von seiner Nationalität. Dies sei die Voraussetzung eines friedlichen und freien Europas der Völker, die auf der Basis individueller Vernunft miteinander versöhnt wären.«²¹

Obwohl Hermann Jellinek im Gegensatz zu manchem seiner Verwandten geistesgeschichtlich keine tatsächliche Wirkung zugeschrieben werden kann, zeigt sein Beispiel doch, dass jüdische Zugehörigkeit im Zuge des Emanzipationsgeschehens nicht auf die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft begrenzt werden kann. Zwar geht sie auch nicht im Konzept der Nation auf, das sich in dieser Zeit herausbildet und in das Jellinek, aber auch Hirsch sie einfügen wollen, aber sie ist doch deutlich mit Herkunft und kollektiven sozialen Zuschreibungen verbunden und entwickelte im Prozess der Modernisierung das Potenzial, sich von den sakralen Traditionen und Praktiken zunehmend abzukoppeln.

20 Hermann Jellinek, »Die Judenfrage«, in: *Literaturblatt des Orients. Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur* vom 20. und 27. Juni 1843 (Nr. 25 und 26), Sp. 385-390 und 401-408, hier Sp. 389 f.

21 Philipp Lenhard, *Völk oder Religion? Die Entstehung moderner jüdischer Ethnizität in Frankreich und Deutschland 1782–1848 (= Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit, Bd. 4)*, Göttingen 2016, S. 315.

Egal, ob die Religion – wie bei Riesser – am Ende zu einer bloßen Privatsache wird, die für die Einzelnen von Bedeutung sein mag, im Grunde für Staat und Geschichte aber nicht wesentlich ist, oder ob sie, wie bei Hirsch, selbst zum Treiber der Emanzipation stilisiert wird, letztlich tritt sie und mit ihr die jüdische Zugehörigkeit in allen Fällen hinter den Emanzipationswillen zurück. Dabei ist es noch der harmlosere Fall, wenn die Religion gegenüber dem säkularen Staat einfach ins Private und politisch Bedeutungslose abgedrängt werden soll, denn in allen anderen Fällen wird sie einer tiefgreifenden Reform und inneren Säkularisierung unterzogen, die ihren sakralen Kern infrage stellt.

Das Scheitern der Emanzipation und seine Deutung

Im historischen Fall der jüdischen Emanzipation in den deutschen Ländern ist die Religion sowohl privatisiert als auch transformiert worden. Infrage gestellt wurde der Emanzipationsprozess trotzdem – zunächst und vor allem von außen, von Seiten der Mehrheitsgesellschaft. Noch während die rechtliche und staatsbürgerliche Gleichstellung in Deutschland auf sich warten ließ, verstärkten sich die antijüdischen Ressentiments, und parallel zum Emanzipationsprozess begann der Aufstieg des modernen Antisemitismus. Diese gegenläufige Bewegung blieb nicht ohne Einfluss auf das Emanzipationsverständnis. Die erneute Hinwendung des Hegelianers Franz Rosenzweig zur Religion ist dafür nur ein frühes und besonders beredtes Zeugnis, das das Scheitern des Emanzipationsversprechens ankündigt. Mit der Wahl und anschließenden Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland war der Bruch dieses Versprechens offenkundig.

Alfred Döblin, der 1935 angesichts des Aufstiegs des nationalsozialistischen Staates die Geschichte der Emanzipation Revue passieren lässt, verbindet deren Scheitern aber nicht nur mit dem Staat, sondern auch mit den Reformationen des Judentums durch die nach Emanzipation strebenden Juden. Was den Staat betrifft, so widerrief dieser – wie schon Napoleon mit dem *décret infâme* und wie die »Judenzählung« im deutschen Kaiserreich während des Ersten Weltkriegs²² – zum wiederholten Mal einfach die mühsam erungene Gleichstellung und ließ dabei nun nicht einmal mehr den Ausweg der Konversion, der am Anfang des 19. Jahrhunderts noch offengestanden hatte. Döblin attestiert vor dem Hintergrund dieser Erfahrung dem Eman-

22 Vgl. Ernst Simon, »Unser Kriegserlebnis« (1919), in: ders., *Brücken. Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg 1965, S. 17-23; David Jünger, »Vom Ende der Emanzipation. Die deutschen Juden und der Erste Weltkrieg«, in: *Phase 2. Zeitschrift gegen die Realität* (2014) 1/48, S. 32-35.

zipationsprozess ein Scheitern von Anbeginn, insofern mit ihm die Erwartungshaltung einer kulturellen Assimilation verbunden war; eine Erwartung, der auch die emanzipationswilligen und emanzipierten Jüdinnen und Juden vielfach zu entsprechen suchten:

»Es läßt sich Schritt für Schritt, für jedes Jahrzehnt [...] der Beweis führen, daß die Emanzipierten den Vertrag, den sie mit dem Staat eingegangen waren, treu und ehrlich hielten. Sie ließen sich in ihrer unbegrenzten Vertragswilligkeit (der Vertrag befahl eine Art Selbstmord) durch keine noch so aufdringliche Böswilligkeit der Gegenseite beirren. [...] Der Staat aber spielte mit ihnen Katz und Maus, er beutete sie aus, und als es ihm passte, zerriß er den Vertrag.«²³

Geiger, Holdheim und Riesser gehören für Döblin in Reihe jener, deren Reformationen des jüdischen Selbstverständnisses rückblickend dazu beitragen, dass in der Situation, in der der nationalsozialistische Staat die Emanzipation auch rechtlich widerrief, »das Volk so geschlagen, verwahrlost, der elementarsten Gefühle entblößt, verseucht von Skepsis darniederliegt und sich kaum noch als Volk erkennt.«²⁴ Für Döblin liegt die Rettung aus deren bedrängter Lage deshalb darin, in einem neuen Land – jenseits von Palästina²⁵ – sich als jüdisches Volk neu zusammenzufinden.

Ludwig Marcuse erschien dieser Wunsch, zu einem Volk zu werden, allerdings als ein Widersinn. In einer Polemik gegen Döblin bemerkte er:

»Das neunzehnte europäische Jahrhundert war das Zeitalter der nationalen Idee. Das zwanzigste ist das Zeitalter der nationalistischen Idiotie. Sollen die Juden wirklich alle Albernheiten der Geschichte nachexerzieren? [...] Man soll lieber überlegen: wie werden die Menschen morgen leben?«²⁶

Marcuse steht mit dieser Bemerkung in der Tradition jener, die am Judentum nicht den ethnischen Charakter betonen, sondern vielmehr sein Aufge-

23 Alfred Döblin, »Flucht und Sammlung des Judentums. Aufsätze und Erzählungen« (1935), in: ders., *Schriften zu jüdischen Fragen*, Solothurn und Düsseldorf 1995, S. 79-262, hier S. 118/134.

24 A. a. O., S. 145.

25 Das britische Mandatsgebiet Palästina war als Zufluchtsort für die vielen europäischen Flüchtlinge ausgefallen, weshalb sich Döblin der vom Zionismus unterschiedenen Neulandbewegung angeschlossen hatte.

26 Ludwig Marcuse, »Döblin greift ein«, in: *Das Neue Tage-Buch* 3 (1935) 33, S. 783-785, zit. n. Döblin, *Schriften zu jüdischen Fragen*, S. 378-382, hier S. 381 f.

hen in einer universalistischen Zukunft der Menschheit anstreben. Gegen diese Perspektive polemisiert Döblin vor dem Hintergrund der gescheiterten Emanzipationsgeschichte nun mit aller Schärfe. Nachdem zuerst Marcuse Döblins Vorstellung einer nationalen jüdischen Zukunft in einem eigenen Land mit den Visionen Streichers und Hitlers einer Umsiedlung der Jüdinnen und Juden verglichen hatte, spricht Döblin in seiner Replik vom »Antisemitismus [...] bei den assimilierten Juden, zu denen Marcuse gehört«. ²⁷

Die wechselseitigen Beschuldigungen von Marcuse und Döblin – die wohl-gemerkt erfolgten, bevor der nationalsozialistische Vernichtungsantisemitismus sich voll entfaltet hatte – zeigen vor allem eines: die Frage von jüdischer Zugehörigkeit und universalem Emanzipationsversprechen blieb weiterhin umstritten. Anders als Marcuse annahm, lässt sich dabei Döblins Position nicht darauf reduzieren, dass er im Vorbild der »normalen« Nationen die Antwort auf die Frage sucht: Wohin sich wenden, wenn die verheißungsvolle Vorstellung davon, wie *die* Menschen morgen leben werden, an der Wirklichkeit antisemitischer Verfolgung zerbricht? Döblins Position steht vielmehr für die Erfahrung, dass die Rede von »den« Menschen in ihrer Abstraktheit nicht funktioniert.

Als Beleg für dieses nicht Funktionieren zitiert er die Reflexionen Rahel Varnhagens über das Scheitern ihrer persönlichen Emanzipation, verstanden als einem Heraustreten aus dem Jüdischsein:

»Auf ihrem Totenbette sprach sie von dem, was ihr Zeit ihres Lebens ihre größte Schmach war, ihr Judentum, aber sie muss doch, sie, die Überpartiotin, sehr Bitteres erlebt haben, daß sie jetzt davon spricht und trotzig und hoffnungslos hinzusetzt: ›Sie möchte jetzt ihr Judentum um keinen Preis missen.« ²⁸

In dieser Erfahrung, die nicht nur für Döblin zur exemplarischen Erfahrung der Emanzipation geworden ist, deutet sich eine merkwürdige Umkehr des Verhältnisses von Universalismus und Geschichte an. Während der Universalismus, wie Hannah Arendt bemerkt hat, zunächst das allgemein Menschliche hinter den verschiedenen Traditionen kenntlich zu machen versucht und das Moment der Gleichheit in den partikularen Überzeugungen und Lebenswesen betont, wird mit dem Eintritt in ein Denken, das die Geschichte als das Werden der Vernunft ansieht, gerade die jüdische Geschichte zu etwas, aus dem sich diejenigen, die emanzipiert leben wollen, durch Bil-

²⁷ Alfred Döblin, »Jüdische Antijuden«, in: *Das Neue Tage-Buch* 3 (1935) 42, S. 1000–1004, zit. n. ders., *Schriften zu jüdischen Fragen*, S. 323–328, hier S. 323.

²⁸ Döblin, *Flucht und Sammlung des Judenvolks*, S. 120.

dung oder Assimilation erst befreien müssen.²⁹ Der Antisemitismus, der dem Universalismus in dieser Verkehrung eingeschrieben zu sein scheint, besteht darin, dass Judentum wie Juden »stets als diejenigen wahrgenommen worden [sind], die die Einheit gefährden«, wegen ihrer Differenz gelten sie als das, was nicht passt, die »Verweigerung einer Gesamtheit«.³⁰

Imperiale Geste und wahrer Universalismus

Das Bewahren des Eigenen, das sich nicht restlos in die Gesamtheit einfügen lässt, ist kein einseitiger Prozess. Differenz kann auch von einem imperialen Standpunkt aus zugeschrieben werden, wie bei Tacitus in den *Historien*, wo es über die Juden heißt: »Profan ist dort alles, was bei uns heilig ist, erlaubt ist bei ihnen wiederum, was uns sündhaft.«³¹ Jean-Claude Milner, der diese Stelle zitiert, verbindet sie mit der Beobachtung, dass der Begriff der Wahrheit mit einer Vorstellung von universeller Geltung verbunden ist. Wahr ist, was bei allen, zu jeder Zeit und überall gilt. Es ist dieses Verständnis der universellen Geltung des Wahren und Richtigen, das die Geste des imperialen Ausschlusses komplettiert.³² Aus dem Blickwinkel des Imperiums³³ sind es nämlich nicht konkurrierende Lebensweisen, die nebeneinander stehen, miteinander verglichen und gegeneinander abgewogen werden. Vielmehr steht der Universalismus, der den Namen Rom nicht tragen muss, weil er sich als wahr und folglich allgemein gültig versteht, gegen alle anderen Lebensweisen, die als Partikularismus gelten und nur Abscheu zu erregen vermögen.³⁴

Es ist also eine imperiale Geste, wenn im Namen des Universalismus die eigene Lebensweise betrachtet wird, als schlosse sie alles ein, was den An-

29 Vgl. Hannah Arendt, »Aufklärung und Judenfrage«, in: dies., *Sechs Essays. Die verborgene Tradition* (= *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 3), Göttingen 2019, S. 115-130.

30 Delphine Horvilleur, *Überlegungen zur Frage des Antisemitismus*, Berlin 2020, S. 107f.

31 Cornelius Tacitus, *Historiae*, lib. V, cap. 4.

32 Vgl. Jean-Claude Milner, »Lacan le Juif«, in: *La Cause freudienne* (2011) 3/79, S. 67-73, hier S. 68f.

33 Milners Deutung eines imperialen Universalismus steht allerdings im Gegensatz zur politischen Struktur multinationaler Großreiche – etwa dem Habsburgerreich oder dem Osmanischen Reich –, die gegenüber den auf sie folgenden ethnischen Nationalstaaten ein höheres Maß an Toleranz gegenüber religiöser und ethnischer Differenz aufwiesen. Vgl. dazu Michael Walzer, *Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz*, Hamburg 1998, S. 23-28.

34 Vgl. Tacitus, *Historiae*, V, 5.

spruch auf Wahrheit und Richtigkeit erheben könnte. Und es ist nicht nur bei Tacitus das *Judentum*, das als Name für all das steht, was sich nicht fügt und deshalb vom Standpunkt des Universalismus aus abzulehnen ist. Milner gibt nun dieser historischen Beobachtung des Zusammengehens von imperialen Universalismus und Antisemitismus eine affirmative Wendung:

»Geschichte, Politik, Sitten, alles fügt sich in irgendeiner Weise dem Ganzen ein. Die kulturellen Formationen überhöhen die verschiedenen Varianten des inklusiven *Wir*. Der Name Jude zieht, explizit oder implizit, die gebündelte Zurechtweisung auf sich, die jene verdienen, die – Juden oder nicht – zum Ganzen nein sagen.«³⁵

Aus dem Ausschluss, den die imperiale Geste vollzieht, ist hier ein Akt des aktiven Nein-Sagens und damit des Widerstands gegen das Imperium geworden, eine anti-imperialistische Gegengeste des Aufbegehrens.

Es ist diese Deutung des Universalismus als imperiale Geste und der Verweigerung des Ganzen als antiimperialistischer Widerstand, die es verständlich macht, warum trotz aller Unterschiede »die Muslimfrage« als »die Judenfrage« unserer Zeit erscheinen kann. Ausgehend von dieser Deutung gibt es kaum eine Möglichkeit, den Säkularismus nicht durch eine Form des Post-Säkularismus zu überwinden, der von Demut und Bescheidenheit geprägt ist und alle Lebensformen und Glaubenssysteme als gleichberechtigt nebeneinander bestehen lässt.

Die Konsequenzen einer solchen Überwindung des Universalismus nicht nur als imperiale Geste, sondern überhaupt sind allerdings erheblich, und sie betreffen die Voraussetzungen des post-säkularen Arrangements selbst. Denn in der Konstellation imperiale Lebensweise und antiimperialistische Verweigerung besteht wenig Raum für eine Konzession wie den *Grand Sanhédrin*, den Döblin nicht zufällig an den Anfang seiner Geschichte von der gescheiterten Emanzipation stellt. Der *Grand Sanhédrin* ist aber nicht – oder zumindest nicht nur – eine Verbeugung vor der Lebensweise der christlichen Mehrheit im *Empire*. Er ist die Bestätigung des Primats einer säkularen politischen Ordnung, ohne die eine friedliche Koexistenz partikularer Lebensweisen nur schwer vorstellbar ist.

In Döblins Darstellung erscheint es nun so, als bedeute Säkularismus Unterwerfung unter einen imperialen Universalismus. Und es ist genau diese Deutung, die auch Sara R. Farris im Fall der muslimischen Minderheit diagnostiziert hat. In beiden Fällen ist die Reaktion eines Teils der Betroffenen Hinwendung zur eignen, nun widerständig erscheinenden Identität, die

35 Milner, »Lacan le Juif«, S. 70.

als Rückwendung interpretiert wird. Doch ist die Alternative tatsächlich als Unterwerfung unter einen imperialen Universalismus oder dessen Bekämpfung im Namen der Partikularität und Andersartigkeit richtig und vollständig beschrieben?

Mit Marcuse ließe sich einwenden, dass hier aus der Not eine Tugend gemacht wird. Denn es ist die imperiale Deutung des Universalismus, die diesen mit der Lebensweise der gesellschaftlichen Mehrheit und der in ihr herrschenden Vorstellung von Sitte und Moral identifiziert. Es ist also diese Deutung, die aus dem Universalismus einen römischen, christlichen oder europäischen macht. Historisch ist diese Deutung naheliegend, weil das römische Imperium, das Christentum und der europäische Kolonialismus sich tatsächlich solcher imperialen Deutungen des Universalismus bedienten.

Doch der imperiale Universalismus steht auch im Gegensatz zu einem – wie sich im Anschluss an Massimiliano Tomba formulieren ließe – »aufständigen« Universalismus, der »eine gesellschaftliche Ordnung in Unordnung bringt, die als ungerecht angesehen wird, weil sie Ungleichheit und die Ungleichverteilung der Macht reproduziert, von denen republikanische Politik behaupten würde, er sei aus der Sphäre des Rechts bereits verbannt.«³⁶ In Wirklichkeit ist der imperiale Universalismus gar kein Universalismus, sondern der Partikularismus der Mehrheit. Nur als ein solcher kaschierter Partikularismus kann der Universalismus auch von anderen Lebensformen bedroht sein. Der imperiale Pseudouniversalismus zielt gegen solche Bedrohungen auf Konsolidierung, der aufständige Universalismus aber strebt nach Befreiung. Das heißt, er ist die Bedrohung bestehender Verhältnisse und selbst gar keine spezielle Lebensform.

Wie Tomba betont, heißt das nicht, dass die Universalität, die im Aufstand gegen die ungerechte und ungleiche gesellschaftliche Ordnung angestrebt wird, ohne Geschichte sei.

»Es ist das Handeln der Aufständigen während präzise bestimmter historischer Ereignisse, das Wege eröffnet, die versperrt oder verdrängt waren. Anders gesagt, es sind [...] die Aufständigen, die die Geschichte zitieren und aktuell machen, was hätte gewesen sein können, so dass es für den Historiker und die Gegenwart zum kritischen Arsenal wird.«³⁷

Was Tomba hier versucht, ist die Loslösung des Universalismus von der einen universellen Geschichte und seine Öffnung für Ansprüche und Ein-

36 Massimiliano Tomba, *Insurgent Universality. An Alternative Legacy of Modernity*, New York 2019, S. 18 f.

37 A. a. O., S. 13.