

die heute noch hilfreich sein kann, wenn es um die Klärung letzter Entscheidungen in religiösen Fragen beziehungsweise um die vernunftgemäße Vergewisserung unserer Annahmen über Geschichte, Existenz und Heil geht. Das liegt insbesondere daran, dass die im Idealismus kulminierende Aufklärung in Deutschland niemals atheistisch oder agnostisch vorging. Wo in England ein Agnostizismus oder Deismus eine mehr oder minder zwanglose Verbindung mit einem den Kirchengang als Institution schätzenden, konventionellen Feiertagschristentum einging, herrschte in Frankreich ein radikaler Atheismus vor, der in seiner Absolutheit der christlichen Religion gleichwertig sein wollte. In Deutschland hingegen blühte spätestens seit Lessing eine die universalistischen Gehalte der christlichen Religion aufnehmende und transformierende Aufklärung, die sich zunächst neben der entstehenden, historisch arbeitenden Bibelkritik behaupten musste. Frühestens mit Johann Salomo Semler, spätestens mit Johann David Michaelis und Hermann Samuel Reimarus wandte sich die Aufklärung der historischen Kritik unüberprüfter orthodoxer Wahrheiten zu. Durch Lessing kam sie zu dem Schluss, das Wesen der Evangelien eher in künftig zu realisierenden Verheißungen als in vergangener Offenbarung zu sehen.

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

So hatten mit Ausnahme von Kant und Marx alle hier untersuchten Denker: Fichte, Schleiermacher, Hegel und Schelling, ihren Bildungsgang als Theologen begonnen. Ihr Studium verhalf ihnen zur Kenntnis der alten Sprachen einschließlich des Hebräischen sowie der biblischen Schriften. Alle letztgenannten entstammten einem christlichen Milieu, Fichte einer Familie kleinbürgerlicher Lutheraner, Schleiermacher der Herrnhuter Brüdergemeinde, Hegel dem Milieu des schwäbischen Pietismus und Schelling ebenfalls dem lutherischen Bürgertum. Katholische oder calvinistische Hintergründe spielten auffälligerweise keine Rolle. Dass zumindest bei Schelling katholische Motive im Laufe seines Lebens immer wichtiger wurden, lässt sich jedenfalls nicht mit seiner Herkunft erklären, sondern mit den systematischen Erfordernissen seiner philosophischen Theoriebildung.

Der lutherische und pietistische Hintergrund legte das Hauptgewicht auf drei Motive, die später wieder und wieder aufgenommen, systematisiert, variiert und weiterentwickelt wurden: ein Christozentrismus, eine von Luther geprägte paulinische Gesetzeskritik und eine mit einer Theologie des Heiligen Geistes versehene Lehre von der christlichen Gemeinde. Demgegenüber blieben das calvinistische Motiv eines radikalen Wortglaubens, dem es um die gerechte Ordnung des Diesseits ging, das

katholische Programm einer nicht nur an Worten orientierten, sondern auch auf Taten ausgerichteten Rechtfertigung des Gläubigen sowie ein die menschliche Vernunft als göttliche Gabe, als natürliches Licht anerkennender scholastischer Rationalismus im Hintergrund. Dass letzteres Motiv, das wie gesagt den hier behandelten Denkern nicht in die Wiege gelegt worden war, sie später dennoch provozieren musste, lag an ihrem Willen zur Philosophie; so wollten sie den Geist des Christentums aus einer anderen Instanz als der des Glaubens erklären. Die scholastische Lehre, vor allem der ontologische Gottesbeweis, sollte wieder zum fruchtbaren Anstoß werden. Lässt sich – so könnte man die Fragerichtung Fichtes, Schleiermachers, Hegels und Schellings charakterisieren – eine Philosophie aus dem Geist des Christentums entfalten, die das Problem nicht wie die späte Scholastik durch eine Setzung, nämlich den Glauben an das *lumen naturale* der Vernunft, löst?

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

Eine im Schatten der Französischen Revolution und des deutschen Spätabsolutismus groß gewordene Generation von Intellektuellen stand vor der Aufgabe, die politisch erfahrene Freiheit begrifflich zu begründen. Diese Konzeption musste in Einklang mit der christlichen Religion gebracht werden. Darüber hinaus wollte man am Postulat der Aufklärung festhalten, eine andere, gar höhere Instanz als das Denkvermögen nicht anzuerkennen. Die Philosophen setzten damit jene Bemühungen fort, die sowohl die alte Kirche und die Patristik als auch das hohe Mittelalter mit der Scholastik umgetrieben hatten: die Durchdringung und Begründung der christlichen Religion mit und aus der Philosophie. Doch wo die späte Antike noch vom Sein aus dachte und die Scholastik seit dem Universalienstreit und dem Nominalismus vor allem mit dem Verhältnis von Absolutem und Kontingentem befasst war, liegt die Philosophie des Deutschen Idealismus bereits nach der cartesianischen Revolution und der neuzeitlichen Bewusstseins- und Selbstbewusstseinsphilosophie. Auf einen Nenner gebracht, versuchten die Idealisten, den Geist des Christentums aus einer Metaphysik des Selbstbewusstseins zu entfalten. Das Christentum freilich, das da in seiner Geltung

entfaltet werden sollte, war eben das Christentum der lutherischen und pietistischen Tradition.

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

Ob diese Aussage auch für den Ausgangspunkt der idealistischen Philosophie, das philosophische Werk des an einer moralischen Funktion der christlichen Religion interessierten Aufklärers und Agnostikers Kant, beziehungsweise für den Endpunkt der idealistischen Philosophie, den frühen Marx, zutrifft, ist eine andere Frage. Auf keinen Fall wird man von Kant statuieren können, dass es ihm in praktischer Hinsicht um eine Entfaltung des Christentums aus einer Metaphysik des Selbstbewusstseins ging. Obwohl Kant Selbstbewusstsein als transzendentes Bewusstsein in den Mittelpunkt seines Denkens stellte, war ihm doch die christliche Religion niemals mehr als eine kontingente Gegebenheit, die einer moralischen Nutzung zuzuführen sei. Damit stand er unausgesprochen in der Tradition Spinozas, der in seinem *Theologisch-politischen Traktat* die Inhalte der historisch geronnenen Religionen mitsamt ihren Mythen als empirische Stütze für ein Moralbewusstsein ansah, das die breite Masse ohne diese Narrative kaum aufrechterhalten könne. Entsprechend schien Kant auch das Judentum weniger eine systematische als eine kontingente Größe zu sein, die vor allem daraufhin zu befragen sei, ob und in welchem Ausmaß sie der Ausbreitung eines aufgeklärten Bewusstseins dienlich sei.

Für den Hegelianer Marx waren beide Religionen, Judentum und Christentum, nicht mehr nützliche Vorgaben, sondern systematische Konstituenzen eines falschen Bewusstseins, die ununterscheidbar die materiellen Verhältnisse, unter denen sie existieren, artikulieren und bewahren. Das junghegelianische Credo, dass die Kritik der Religion beinahe schon die ganze Kritik einer nicht mehr wahren, unvernünftigen Wirklichkeit sei, galt zumal für den jungen Marx. In seiner Geschichtsphilosophie konnte das Judentum deshalb nur als eine bestimmte Praxis, die der christlichen Praxis zugleich entsprach und auch entgegengesetzt sei, erscheinen. Marx ging es nicht um eine Entfaltung, sondern um eine Kritik des Christentums. Das Verwerfen der absoluten Religion implizierte die Ablehnung ihrer Vorläufer. Dass freilich beim jungen Marx die Kritik der Vorläuferreligion so viel schärfer ausfiel als die Kritik des herrschenden Christentums, mag an biographischen Gründen oder den Themen des Idealismus gelegen haben. Obwohl oder gerade weil Marx seine Philosophie nicht mehr als eine Entfaltung der absoluten Religion verstanden sehen wollte, exemplifizierte er deren konkreten historischen Gehalt. Der Verzicht auf eine philosophische Rechtfertigung dieser Religion führte bei ihm zunächst dazu, ihre populären Gestalten und Gehalte der Form nach zu kritisieren – eine Wiederaufnahme des aufklärerischen Programms Kants mit

dem Unterschied, dass Marx' Kritik nicht auf eine Nutzbarmachung des Glaubens, sondern auf dessen Aufhebung durch revolutionäres Handeln zielte. Dort, wo es Fichte, Schleiermacher, Hegel und Schelling um eine Durchdringung und Vertiefung des Christentums zu tun war, ging es Kant und Marx um seine Aufhebung. Marx sah daher im Judentum kein systematisches, sondern ein politisches Problem, während die Idealisten aus einer wie auch immer gearteten Theorie des Judentums systematische Schlüsse zogen, die dann eine politische Praxis anleiten sollten. Die jungen Fichte und Hegel standen hier Marx näher als Kant, was an ihrem revolutionären Eifer und noch mehr daran lag, dass sie dem Christentum ihrer Zeit eine weltumstürzende Kraft nicht mehr zutrauten. Beinahe alle Autoren wollten den moralischen Gehalt der religiösen Überlieferung ausschöpfen. Da ihnen diese religiöse Überlieferung aber wesentlich aus dem Christentum und indirekt aus dem Judentum bekannt war, konnten sie ihr Anliegen nur über die unterschiedlichen christlichen Strömungen und den Gegensatz von Christentum und Judentum artikulieren.

Die entscheidenden Weichen für alle folgenden philosophischen Systeme und ihre Begründungen wurden von Kant gestellt. Die Darstellung und Rekonstruktion von Kants Verhältnis zum Judentum, die sich aus seiner allgemeinen aufklärerischen Theorie der Religion ergibt, steht daher am Anfang. Es wird sich zeigen, ob und inwieweit Vorurteil und systematische Argumentation schon hier ineinander übergingen. Die Darstellung folgt dem von Marx und Friedrich Engels propagierten Vorschlag, die klassische deutsche Philosophie mit Feuerbach und ihnen selbst ausklingen zu lassen. Allerdings stehen am Ende des Deutschen Idealismus zwei Auswege, der von Schelling und der von Marx. Nimmt man die Rolle, die das Judentum für die Philosophie des Deutschen Idealismus spielte, ernst, so setzte den Schlussakkord nicht Marx, sondern Schelling, der etwa für den jüdischen Zukunftsdenker Franz Rosenzweig zur überragenden Anregung wurde.

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

In der heutigen Auseinandersetzung mit Immanuel Kant geht es zentral um die sogenannte Dialektik der Aufklärung, eine Debatte, die in den letzten fünfundzwanzig Jahren oberflächlicher und ideologischer geführt wurde, als es sich die Autoren des gleichnamigen Werks, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, am Ende des Zweiten Weltkrieges hätten träumen lassen. Während sie in der Tradition Kants und Georg Wilhelm Friedrich Hegels darum bemüht waren, einen Begriff der Vernunft zu entfalten, der ihre instrumentellen Vernutzungen selbst noch zu kritisieren vermochte, und damit dem Projekt der Aufklärung, dem Kampf um die Beherrschung von Natur, Mensch und Gesellschaft die Treue hielten, sind heute Vertreter einer sich dezisionistisch auf Moral stützenden politischen Ethik nur allzugerne bereit, die rationalitätskritischen und damit rationalitätssteigernden Potentiale dieser Philosophie *en bloque* zu verurteilen. Das wird in der Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus besonders deutlich. Von André Glucksmann, einem ehemaligen Maoisten, bis Paul Lawrence Rose, einem zionistischen Historiker, haben die Teilnehmer dieser Debatte die verschiedenen Philosophen des Deutschen Idealismus auf die Anklagebank gesetzt. Der Verdacht, dass Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Hegel die geistigen Urheber des Nationalsozialismus und damit der massenindustriellen Ermordung der europäischen Juden waren, ist weder neu noch spektakulär, weder völlig abwegig noch haltbar. Schon Herbert Marcuse sah sich 1941 im US-amerikanischen Exil genötigt, mit seinem Buch *Reason and Revolution* dem Missbrauch Hegels durch völkische Juristen entgegenzutreten. Bei keinem Philosophen des Deutschen Idealismus jedoch scheint der Verdacht, er gehöre in die Vorgeschichte von Auschwitz, absurder als bei Kant, jenem Philosophen der Autonomie, der unbedingten Rechtlichkeit und der unverletzlichen Menschenwürde, dem sich ein großer Teil des deutschen Judentums im neunzehnten Jahrhundert bis weit in die Orthodoxie hinein verpflichtet fühlte. In seinem unableitbaren Sittengesetz artikulierte sich systematisch und vernunftgemäß genau das, was die Bibel mit ihrer Erinnerung an den Bund und die gebietende Stimme vom Sinai in erzählender Sprache entfaltet.

»Vielleicht«, so heißt es in Kants *Kritik der Urteilskraft* von 1790, »gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgend ein Gleichnis, weder dessen, was im Himmel, noch auf Erde, noch unter der Erden ist, u.s.w. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasmus erklären, den das