

Der Antisemitismus von Karl Marx

Autor(en): **Cottier, Georges**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **45 (1989)**

PDF erstellt am: **20.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961554>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der Antisemitismus von Karl Marx*

von Georges Cottier

Karl Marx' Artikel «Zur Judenfrage» ist Ende 1843 niedergeschrieben worden und 1844 in den von Marx zusammen mit Arnold Ruge in Paris herausgegebenen «Deutsch-Französischen Jahrbüchern» erschienen, und zwar als Reaktion auf zwei Artikel von Marx' früherem Lehrer *Bruno Bauer*, «Die Judenfrage» und «Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden»¹. Marx' Artikel besteht aus zwei Teilen; vor allem der zweite Teil wirkt durch die heftigen antisemitischen Äusserungen, die er enthält, verletzend. Man versteht gut, dass dieser schockierende Text vielfältige und gegensätzliche Kommentare ausgelöst hat: Sie reichen von der erstaunten oder empörten Feststellung über den Versuch der Entschuldigung oder der Bagatellisierung bis zur Ausbeutung durch antisemitische Autoren². Auf jeden Fall wird man sagen können, dass diese Jugendschrift, deren Ansätze in Marx' späterem Werk nicht weiterverfolgt werden, ein Problem aufgibt. Meiner Meinung nach kann man es nicht aus der Welt schaffen, indem man die Schrift als Produkt eines momentanen, sofort wieder vergessenen Einfalls ausgibt. Versuchen wir also, etwas näher auf diesen Text einzugehen.

I.

Eine Vorbemerkung zu Beginn: Wenn es einen Punkt gibt, zu dem Karl Marx seine Meinung nie geändert hat, dann ist es sein dezidierter Atheismus. «Der Mensch (ist) das höchste Wesen für den Menschen»: Dieser These entsprechend wird die Religion als Entfremdung angeprangert, als ein Übel, das beseitigt werden muss. Deshalb tritt Marx logischerweise als Gegner des Judentums ebenso wie des Christentums und überhaupt jeglicher Religion auf. Inwiefern ist nun aber das Judentum ein konstitutives Element der jüdischen Identität? Die Frage wird für den Menschen Karl Marx zu einer existentiellen Frage.

*Aus dem Französischen übersetzt von Clemens Locher.

P. Georges Cottier OP ist Lehrbeauftragter für moderne Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. Ue. Seine Adresse: 4, av. St-Paul, CH-1208 Genève.

Man muss sich hier vor Vereinfachungen hüten. Wenn wir vom persönlichen Hintergrund des Autors auch nicht abstrahieren können, so dürfen wir doch die eigentliche Argumentation der Schrift «Zur Judenfrage» nicht vernachlässigen; sie lässt sich nicht auf eine Projektion oder eine «Objektivierung» eines persönlichen Konflikts reduzieren. Das Problem ist komplex, und beide Aspekte – der psychologische ebenso wie der theoretische – müssen untersucht werden.

Karl Marx, diese leidenschaftliche Persönlichkeit, hat etwas Visionäres an sich. Man kennt seine Bewunderung für Dantes «Divina Commedia» und für Balzacs Werk; wenn er sein Bild der Geschichte entwirft, beschreibt er den dramatischen Selbsterlösungsprozess der Menschheit ausgehend von der äussersten Verelendung des Proletariats in der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Dramaturgie überlagert ein rationalistisches Wollen, welches sich auf die «Wissenschaft» beruft. Wenn Marx in seinem «Kapital» die Not der Arbeiter beschwört, ist er wie von einem Feuer der Empörung ergriffen. Einige haben darin ein Echo der biblischen Propheten wahrnehmen wollen. Aber Marx' Charakter weist auch wenig edle Züge auf: so die unerbittliche Verbissenheit, mit der er in der polemischen Auseinandersetzung den Gegner herunterzumachen versucht. Diese starke Persönlichkeit hat sich selber nicht immer im Griff. Marx' Briefwechsel bringt nicht nur das Feuer der Leidenschaften, sondern auch Phantasmen und Verdrängungen an den Tag. So macht sich Marx zum Beispiel über diejenigen lächerlich, mit denen er doch denselben Ursprung teilt, und schöpft in der Mottenkiste der gemeinsten antisemitischen Beschimpfungen – so sehr dass *A. Bebel* und *A. Bernstein*, die ersten Herausgeber von Marx' Schriften, sich dazu entschieden, die anti-jüdischen Passagen wegzulassen. In den Schriften von Karl Marx lassen sich zwar einige böswillige Anspielungen auf die Juden feststellen, aber ihnen fehlt die Form der Beschimpfung, die man in den Briefen antrifft; es handelt sich eher um jene Gemeinplätze des «wirtschaftlichen Antisemitismus», die damals bei den Vertretern der Linken recht verbreitet waren.

Das betrübliche, paradoxe Zeugnis des Judenhasses, welches manche von Karl Marx' Briefen liefern, zwingt uns dazu, die Existenz eines tief in seiner Psyche verwurzelten Gefühls anzuerkennen. Die plausibelste Erklärung für diese auf den ersten Blick irritierende Tatsache besteht wohl im «Selbsthass» oder in der «Autophobie», von der gewisse Psychologen sprechen. Schon von seiner Erziehung her gehörte Marx demjenigen Teil des damaligen Judentums an, dessen Ideal die vollkommene Assimilation war. Man wollte in diesen Kreisen jede Spur einer aus der Vergangenheit überkommenen jüdischen Eigenart austilgen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Feststellung, dass die Gesellschaft, an die man sich assimilieren wollte, die vom Rationalismus der Aufklärung geprägte moderne

Gesellschaft war; zu ihren Grundüberzeugungen gehörte es, dass die Irreligiosität ein Zeichen der Emanzipation und des Fortschritts darstellte. Ein solcher Assimilationswille strebte also eine radikale Form von Modernität an. Unter dieser Rücksicht konnte das Judesein, das Marx in sich trug, in seinen Augen nur als Relikt einer obskurantistischen, abergläubischen Vergangenheit erscheinen, von der er sich ganz und gar lossagen musste. Die heftige, vulgäre Art, mit der sich bei Marx dieser Wille zur Negation manifestiert, ist dennoch frappant.

Man könnte hier einen Vergleich zwischen Marx und dem *Freud* von «Moses und der Monotheismus» anstellen. Auch bei Freud, der von einer wissenschaftsgläubigen Ideologie erfüllt war und der sich ebenso kategorisch als Atheisten bezeichnete, gibt es den Willen, die jüdische Identität von sich zu weisen. Offenbar hat Freud vor allem den Erwählungsgedanken unerträglich gefunden. Um diesen Gedanken auszutilgen, fabriziert Freud, der in seiner wissenschaftlichen Arbeit sonst so peinlich gewissenhaft ist, eine reichlich phantastische Rekonstruktion der geschichtlichen Fakten – nur um nachweisen zu können, Mose sei ein Ägypter gewesen. Man wird Freud zwar diesen (zwanghaften) Gewaltstreich vorwerfen können, der auf Kosten seiner wissenschaftlichen Sorgfalt ging; aber man wird ihn – anders als Marx – nie bezichtigen können, Schläge unter die Gürtellinie ausgeführt zu haben. Im Falle von Marx könnte solches Verhalten das Symptom eines verschärften inneren Konflikts sein, welcher sich aus beliebigem Anlass in unkontrollierten antisemitischen Ausbrüchen entlud.

II.

Dennoch wäre es verfehlt, in der Schrift «Zur Judenfrage» ausschliesslich eine auf die Ebene der Ideen verschobene Projektion eines Widerspruchs psychologischer Natur feststellen zu wollen. Die Schrift enthält nämlich auch Äusserungen eines theoretischen Antisemitismus, auf die es nun einzugehen gilt.

Ausgangspunkt bildet die Kritik an der Position von Bruno Bauer. Dieser – wie übrigens auch Marx vor nicht allzu langer Zeit – führt seinen Kampf im Namen des Liberalismus und der Verteidigung der bürgerlichen Freiheiten gegen den aus der Restauration hervorgegangenen konfessionellen Staat, den «christlichen Staat», wie Bauer ihn nennt. In diesem Staat war eine einzige christliche Konfession – im Falle Preussens die lutherische – als alleinige Staatsreligion anerkannt, mit entsprechenden Rechten und Verpflichtungen für die Bürger. In einer solchen Gesellschaft konnten die Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften, die Juden

also, aus Prinzip nicht die gleichen Rechte genießen; die von den aus der Französischen Revolution hervorgegangenen Verfassungen proklamierte Rechtsgleichheit blieb ihnen verwehrt. Wenn die Juden also nun für ihre Emanzipation kämpfen, so fordern sie diese Gleichheit. Als Redakteur der «Rheinischen Zeitung» hatte sich Marx selber zugunsten einer Petition der Kölner Juden verwendet, freilich, wie es scheint, aus taktischen Gründen³.

Diese Emanzipation konnte übrigens auf zwei Weisen verstanden werden, entweder bezogen auf die einzelnen Individuen oder aber bezogen auf die jüdische Gemeinschaft als ganze. Auf jeden Fall hat die Ablehnung der Judenemanzipation durch Bruno Bauer – der doch ein Vertreter des Liberalismus war – auf den ersten Blick etwas Paradoxes an sich. In Tat und Wahrheit ist diese Ablehnung verständlich, wenn man die Prämissen seiner Argumentation berücksichtigt, welche diejenigen des atheistischen Humanismus sind. Im Namen eines radikalen, antireligiösen Laizismus bestreitet Bauer den Juden das Recht auf Anerkennung. Eine politische Anerkennung der jüdischen Persönlichkeit, indem man dem Judentum als Gemeinschaft die gleichen Rechte wie den anderen Religionsgemeinschaften verleihen würde, käme in seinen Augen einer Stärkung statt einer Schwächung des «christlichen Staates» gleich. Dieser ist aber ein Zwitterwesen, das den Staat nur daran hindert, ganz er selber zu sein. Der wahre Staat ist der religionslose Staat, und erst unter dieser Voraussetzung ist er «wahrhaft menschlich». Die echte Emanzipation der Juden ist daher ihre Emanzipation vom Judentum, ebenso wie sich die Christen von ihrem Christentum emanzipieren sollen. Allerdings ist Bauer der Meinung, dass die Juden einen doppelten Schritt machen müssen – wegen ihres Partikularismus nämlich –, während der Universalismus des Christentums den Christen diesen Schritt erleichtert. Wir werden auf dieses Problem noch zurückkommen. Den Juden als solchen Rechte zuerkennen bedeutet also, eine reaktionäre Politik zu betreiben, bedeutet, den konfessionellen Staat zu stärken. Die «jüdische Frage» geht demnach in der religiösen Frage auf, das heisst in der Notwendigkeit, die religiöse Entfremdung zu beseitigen.

Marx' Kritik gegenüber Bauer bezieht sich auf die Bedeutung, die man der politischen Emanzipation als solcher zuerkennen soll:

«Die *politische* Emanzipation des Juden, des Christen, überhaupt des *religiösen* Menschen, ist die *Emanzipation des Staats* vom Judentum, vom Christentum, überhaupt von der *Religion*. In seiner Form, in der seinem Wesen eigentümlichen Weise, als *Staat* emanzipiert sich der Staat von der Religion, indem er sich von der *Staatsreligion* emanzipiert, d. h. indem der Staat als Staat keine Religion bekennt, indem der Staat sich vielmehr als Staat bekennt.»

Mit diesen Zeilen fasst Marx Bauers Position zusammen: Ein *freier*, d. h. von der religiösen Entfremdung befreiter, Staat wird den Menschen frei machen. Die Fortsetzung des Textes enthält den Kern von Marx' Kritik:

«Die *politische* Emanzipation von der Religion ist nicht die durchgeführte, die widerspruchslose Emanzipation von der Religion, weil die politische Emanzipation nicht die durchgeführte, die widerspruchslose Weise der *menschlichen* Emanzipation ist.»

Bauer identifiziert «politisch» und «menschlich», Marx stellt sie einander gegenüber, beide setzen dabei *Ludwig Feuerbachs* Theorie über die religiöse Entfremdung voraus.

Der erste Teil von «Zur Judenfrage» entfaltet dieses Thema; nur indirekt ist darin vom Judentum die Rede. Das Problem, das dieser erste Teil direkt behandelt, ist die Frage nach dem Wesen des Staates und nach seiner Funktion im Emanzipationsprozess. Vorausgesetzt ist dabei, dass die Religion die vollendete, exemplarische Form der Entfremdung ist, freilich nicht deren radikalste Form – und in diesem letzten Punkt tritt Marx' Originalität hervor.

Er geht von einer Feststellung aus: Dort wo der Staat nicht mehr konfessioneller Staat ist, in den Vereinigten Staaten von Amerika zum Beispiel, ist die Religion nicht etwa untergegangen, nein: sie blüht sogar auf. Mit anderen Worten: Der emanzipierte Staat hat den Menschen nicht von seiner Entfremdung befreit. Welches ist denn nun die Ursache dieser Entfremdung? Marx greift an dieser Stelle auf *Hegels* Unterscheidung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft zurück; letztere ist der Ort des Wirtschaftslebens, welches für Marx das reale Leben ist. Diese bürgerliche Gesellschaft ist nun aber der Schauplatz von Konflikten und Ungleichheiten, der Schauplatz der Herrschaft der Mächtigen über die Schwachen: *homo homini lupus*. Dieser bürgerlichen Gesellschaft tritt der aus der Französischen Revolution hervorgegangene Staat gegenüber und verkündet als unabänderliche Prinzipien: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Auf diese Weise lebt der Mensch dort, wo der Staat als Mittler dazwischentritt, das Gegenteil von dem, was er proklamiert. Was heisst das anderes, als dass der Staat selber, seinem Wesen nach, an jenem imaginären Himmel partizipiert, in den hinein der unglückliche, entfremdete Mensch den Gegenstand seiner Sehnsüchte projiziert, den er in seinem realen Dasein entbehren muss? Mit anderen Worten: Der Staat ist ebenfalls eine von jenen «religiösen» Grössen, die alle miteinander das Zeichen der Entfremdung und das Hindernis gegen eine wahre Emanzipation verkörpern. Nicht auf der Ebene des Politischen also – wo die Spaltung zwischen dem realen, unglücklichen und dem imaginären Menschen weiterhin gilt – findet die wahre Emanzipation statt, sondern in der bürgerlichen

Gesellschaft, in der der Mensch produziert und konsumiert. In diesen Ausführungen zeigt sich Marx gegenüber der aus der Französischen Revolution hervorgegangenen Gesellschaft sehr kritisch; diese Revolution ist eine bürgerliche Revolution gewesen. Er verwirft deren Grundsätze nicht, aber sie müssen den Himmel des Staates verlassen, um zur Substanz der bürgerlichen Gesellschaft zu werden, was, nebenbei gesagt, den Gedanken einer Gesellschaft ohne Staat impliziert.

III.

Der zweite, kürzere Teil von Marx' Artikel setzt sich kritisch mit Bauers zweiter Schrift («Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden») auseinander. Auf diesen Seiten kommen jene besonders anstößigen Formulierungen vor: «Das Judentum hat sich nicht trotz der Geschichte, sondern durch die Geschichte erhalten. Aus ihren eigenen Eingeweiden erzeugt die bürgerliche Gesellschaft fortwährend den Juden. Welches war an und für sich die Grundlage der jüdischen Religion? Das praktische Bedürfnis, der Egoismus.»

Von der Sicht Feuerbachs her, wonach die Religion des Menschen das notwendige Endergebnis des Christentums darstellt (von der Theologie über die Vermittlung der Christologie zur Anthropologie), hatte Bauer behauptet: «Wenn sie frei werden wollen, so dürfen sich die Juden nicht zum Christentum bekennen, sondern zum aufgelösten Christentum, zur aufgelösten Religion überhaupt, d. h. zur Aufklärung, Kritik und ihrem Resultate, der freien Menschlichkeit.» Die Juden müssen sich also «zum aufgelösten Christentum *bekennen*»; das bedeutet aber, dass Bauer auf der theoretischen Ebene verbleibt, dass die von ihm befürwortete Lösung abstrakt ist: er verwandelt nach Marx «die Emanzipation der Juden in einen philosophisch-theologischen Akt».

Die innere Logik von Marx' Überlegungen wird hier deutlich: Weil das Politische nun einmal zur Ebene des Überbaus gehört, der die Frucht der Zerrissenheit des entfremdeten Menschen darstellt und dessen eigentliche Quintessenz die Religion ist, deshalb ist eine politische Lösung nur eine abstrakte Lösung, eine Pseudo-Lösung also. Die wahre Lösung ist im Bereich des realen Lebens, auf der Ebene der Praxis zu suchen. So mündet die Marxsche Kritik am Politischen in die Betonung des Primats der Praxis.

Es gilt daher, sich «dem wirklichen Juden» zuzuwenden. Bauer hat nur das ideale, abstrakte Wesen des Juden berücksichtigt, seine Religion, so als wäre diese sein ganzes Wesen. Seine Analyse bleibt im Zirkel der Entfremdungen befangen. Marx schreibt:

«Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das *praktische* Bedürfnis, der *Eigennutz*. Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der *Schacher*. Welches ist sein weltlicher Gott? Das *Geld*. Nun wohl! Die Emanzipation vom *Schacher* und vom *Geld*, also vom praktischen, realen Judentum wäre die Selbstemanzipation unserer Zeit.»

Zur Stützung seiner These verweist Marx auf Bauer:

«Der Jude, der in Wien z. B. nur toleriert ist, bestimmt durch seine Geldmacht das Geschick des ganzen Reichs. Der Jude, der in dem kleinsten deutschen Staate rechtlos sein kann, entscheidet über das Schicksal Europas.»

Die politische Macht ist nur ein Schein, die wirkliche Macht gehört dem Geld:

«Der Widerspruch, in welchem die praktische politische Macht des Juden zu seinen politischen Rechten steht, ist der Widerspruch der Politik und Geldmacht überhaupt. Während die erste ideal über der zweiten steht, ist sie in der Tat zu ihrem Leibeigenen geworden.»

Mithilfe des Geldes hat sich der Jude «auf jüdische Weise emanzipiert», indem er zum Herrn über den Finanzmarkt geworden ist; «durch ihn [sc. den Juden] und ohne ihn (ist) *das Geld* zur Weltmacht und der praktische Judengeist zum praktischen Geist der christlichen Völker geworden... Die Juden haben sich insoweit emanzipiert, als die Christen zu Juden geworden sind.»

Die kapitalistische oder bourgeoise Gesellschaft wird von Marx als das normale Endergebnis des «praktischen Geistes der christlichen Völker» angesehen, wobei er voraussetzt, dass das Christentum vom «praktischen Judengeist» besiegt worden ist. Der Jude erscheint auf diese Weise als die vollendete Gestalt des Bourgeois. In Marx' Widerwillen gegen den Juden kommt hier also sein Widerwille gegen die bourgeoise Gesellschaft, gegen den Kapitalismus und seinen «Eigennutz», welche Ursache und Inbegriff aller Übel sind, zum Ausdruck.

Kann man folglich sagen, dass Marx' heftige, verächtliche Ausfälle gegen die Juden, obwohl sie natürlich als solche nicht berechtigt sind, nichts anderes als rhetorische Figuren bilden, welche es Marx ermöglichen, den Bourgeois nur umso heftiger zu geißeln? Ein solches Verständnis ist meiner Ansicht nach unmöglich; es würde übrigens auch nicht genügen, um Marx zu entlasten.

Gewiss stehen die von Marx benützten Ausdrücke den Gemeinplätzen jenes «wirtschaftlichen Antisemitismus» nahe, welcher Juden und wirtschaftliche Macht identifiziert, Gemeinplätze, die im 19. Jahrhundert in linken Kreisen weit verbreitet waren und bis zum Überdruß wiederholt wurden. Selbst *Moses Hess*, in dem manche den geistigen Vater des Zionismus erblicken, hatte in einem 1837 publizierten Werk seinen jüdischen

Glaubensgenossen gegenüber ähnliche Schmähworte verwendet⁴. Dieses Buch war Marx ohne Zweifel bekannt. Wie er, so gehörte auch Moses Hess zum Kreis der *Junghegelianer*.

IV.

Dieses Zusammentreffen kommt nicht von ungefähr. *Henri Arvon* hat nämlich auf einen «begrifflichen Antisemitismus» aufmerksam gemacht, der von *Lessing* und *Kant* formuliert, von Hegel und Feuerbach aber voll entfaltet wurde. All diese Denker haben jüdische Freunde; ihr «begrifflicher Antisemitismus» bezeichnet nicht ein moralisches oder soziales Verhalten, das negative Urteil gilt dem Judentum als solchem⁵. Die Auswirkungen dieses Urteils sind deshalb nicht weniger fatal. Das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum wird nämlich im Sinne eines Gegensatzes gefasst, und das Christentum wird auf diese Weise von seinen biblischen Wurzeln abgeschnitten.

Dies geschieht deshalb, weil die Philosophie seit Hegel auf eine Betonung der Immanenz ausgerichtet ist, welche jede Transzendenz ausschliesst. Eine Jugendschrift Hegels beschreibt zum Beispiel Abraham, die Figur des Juden, als elenden, unglücklichen Sklaven, der nur in der Furcht vor seinem Herrn, dem transzendenten Gott, einem willkürlichen und eifersüchtigen Tyrann, lebt. Dieser Figur steht diejenige des Bürgers der griechischen Polis gegenüber, eines harmonischen Stadtstaats, in dem Götter und Menschen auf der gleichen Ebene stehen. Mit anderen Worten: Die Annahme der Transzendenz läuft auf die Annahme der Degradierung, der Entfremdung des Menschen hinaus. Feuerbach führt die Logik dieses Gegensatzes bis zu ihrem letzten Höhepunkt: «*Homo homini deus est*» («der Mensch ist dem Menschen Gott»), heisst es im Schlusskapitel von «Das Wesen des Christentums».

Feuerbachs «Wesen des Christentums» enthält ein Kapitel über «Die Bedeutung der Kreation im Judentum»⁶, denn «die Kurationslehre» ist nach Feuerbach «die charakteristische Lehre, die Fundamentallehre der jüdischen Religion». Das ihr zugrundeliegende Prinzip ist dasjenige des «*Egoismus*» (Marx greift diesen Ausdruck in «Zur Judenfrage» wieder auf). Die Schöpfungslehre setzt voraus, dass «der Mensch praktisch die Natur nur seinem Willen und Bedürfnis subjiziert und daher auch in seiner Vorstellungskraft zu einem blossen Machwerk, einem Produkt des Willens degradiert». Für den Materialisten Feuerbach gehört der Mensch eben zur Natur, er hat ihr gegenüber keinen Vorrang. Die Lehre von der Vorsehung und der Glaube an Wunder gehen beide aus demselben Egoismus hervor: Alles ist dazu bestimmt, einzig und allein der Ehre des Volkes

Israel zu dienen. An die Vorsehung glauben bedeutet an Wunder glauben, und dies setzt voraus, dass die Natur als Objekt des Egoismus angesehen wird, der die Natur einzig und allein für seine willkürlichen Ziele benützt. «Der *Utilismus*, der Nutzen ist die wesentliche Anschauung des Judentums.»

Nach Feuerbachs Erklärung ist Gott lediglich eine menschliche Projektion. Es besteht deshalb eine Entsprechung zwischen der Idee eines einzigen Gottes und dem jüdischen Egoismus. Dieser Gott steht einzig und allein im Dienste der Interessen Israels. Nicht nur dessen Verhältnis zur Natur, sondern auch dessen Verhalten anderen gegenüber sind von diesem Egoismus geleitet. Feuerbach schreibt:

«Die Juden haben sich in ihrer Eigentümlichkeit bis auf den heutigen Tag erhalten. Ihr Prinzip, ihr Gott ist das *praktischste* Prinzip von der Welt – der Egoismus, und zwar der *Egoismus in der Form der Religion*. Der Egoismus ist der Gott, der seine Diener nicht zuschanden werden lässt. Der Egoismus ist wesentlich *monotheistisch*, denn er hat nur eines, nur sich zum Zweck. Der Egoismus sammelt, konzentriert den Menschen auf sich; er gibt ihm ein konsistentes Lebensprinzip; aber er macht ihn theoretisch borniert, weil gleichgültig gegen alles, was nicht unmittelbar auf das Wohl des Selbst sich bezieht.»

An die Stelle dieses exklusiven Gottes hat das Christentum den universalen Gott des Glaubens gesetzt; aus diesem Grund ist der Übergang zur Religion des Menschen für Feuerbach die logische Weiterführung des Christentums. Für die in ihrem Partikularismus befangenen Juden ist es wesentlich schwieriger, diesen Schritt zu vollziehen.

Es ist deutlich geworden, dass Bauer und Marx vom «begrifflichen Antisemitismus» Feuerbachs abhängig sind und dass der Ausdruck «Egoismus» für sie nicht nur als Schimpfwort dient, sondern von ihnen als Ausdruck für das Wesen des Judentums verstanden wird.

V.

Henri Arvon hat eine theoretische Wurzel des Antisemitismus der Junghegelianer und ihrer Lehrer blossgelegt, über die christliche Denker weiter nachdenken sollten. Hegels Nachfahren, ob sie sich noch als Christen betrachten oder mit dem Christentum brechen wollen, behaupten einen Bruch zwischen – christlich ausgedrückt – dem «Alten» und dem «Neuen» Testament – so als ob man das Christentum von seinen biblischen Wurzeln abschneiden könnte, ohne es gleichzeitig seines Sinns zu entleeren. Für den christlichen Glauben weist die Heilsgeschichte, die mit

einer Initiative Gottes einsetzt, zwar verschiedene Etappen auf, aber sie ist dennoch die eine Heilsgeschichte, und die Bücher, die diese Geschichte vergegenwärtigen und sie erhellen, sind Teil einer einzigen Offenbarung. Wenn jedoch im Gefolge von Lessing, Hegel und Feuerbach weiterhin von Offenbarung die Rede ist, dann geht es um etwas ganz anderes: um die Selbstoffenbarung der Menschheit in der Immanenz der Geschichte, bei der jede neue Etappe die vorhergehende endgültig überwindet. Die Etappe des Christentums selber gilt nur als eine vorläufige; sie hat lediglich die Funktion der Vorbereitung auf die Selbstaussage des von der Transzendenz befreiten Menschen.

Ich habe in den vorliegenden Ausführungen nicht immer zwischen Antijudaismus und Antisemitismus unterschieden, denn das negative Urteil über das Judentum bereitet dem Antisemitismus den Weg. Die Liebe der Christen zur Bibel, die sie vom jüdischen Volk empfangen haben, ist deshalb der Prüfstein und die nötige Garantie gegen einen Rückfall in den Antisemitismus. Hegel und seine Nachfolger haben das Alte Testament verworfen. Marx' Schrift «Zur Judenfrage» äussert sich verächtlich über das Gesetz. Hier liegen die Wurzeln für das Abdriften der Linkshegelianer, unter ihnen Marx, zum Antisemitismus.

Um auf Marx zurückzukommen, so bin ich der Meinung, dass sein Antisemitismus aus verschiedenen Quellen gespeist wird: aus einem unbewältigten inneren Konflikt, der bei dem dezidierten Atheisten, der er war, nicht erstaunlich ist; aus den Slogans des «wirtschaftlichen Antisemitismus» und aus dem theoretischen Erbe des Antijudaismus von Hegel und Feuerbach.

ANMERKUNGEN

1. Karl Marx' Schrift «Zur Judenfrage» wird im folgenden zitiert nach: Karl Marx, Die Frühschriften, hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart: Kröner Verlag 1953, S. 171-207.
2. Vgl. bes. Henri Arvon, *Les Juifs et l'idéologie*, Paris: P.U.F. 1978, bes. Kap. III und IV, S. 63-120. Der vorliegende Artikel verdankt diesem interessanten Werk viel.
3. Vgl. H. Arvon, ebd., S. 102-104.
4. Vgl. H. Arvon, ebd., S. 118-120.
5. Vgl. H. Arvon, ebd., Kap. III, S. 63-96; zu Hegel S. 79ff. und zu Feuerbach S. 88ff.
6. Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (Gesammelte Werke, Bd. 5), Berlin: Akademie-Verlag 1974, S. 205-217.