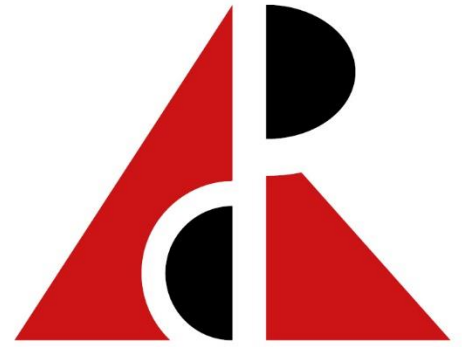
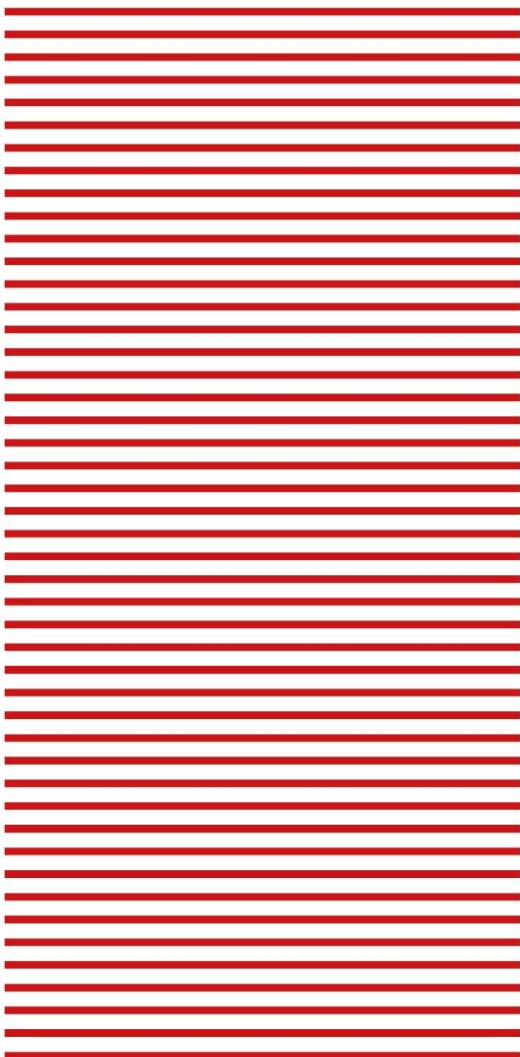


CARS
Working Papers

002



center for **antisemitism**
and **racism** studies



Zur Kritik des christlichen und des linken Antisemitismus

Gerhard Scheit

2022

Abstract

Die Einleitung stellt in Zusammenhang mit David Nirenberg die Frage, auf welcher Grundlage zwischen Antijudaismus und Antisemitismus zu unterscheiden wäre, und versucht die Schwierigkeiten einer definitorischen Festlegung deutlich zu machen. Im ersten Teil werden Ansätze zu einer immanenten Kritik des christlichen Antisemitismus bei Petrus Abaelardus gezeigt, die in ihrer Art einzig dastehen in der Geschichte der Scholastik und nur vor dem Hintergrund von Abaelards dialektischer Auffassung der Trinität zu begreifen sind. Zugleich sollen die Grenzen dieser Kritik hervortreten, die – ähnlich wie später in Hegels Darstellung der jüdischen Religion – in Abaelards Deutung der Stellung des Gesetzes im Judentum liegen, die auf den Römerbrief von Apostel Paulus zurückverweist. Gleichsam parallel dazu wird im zweiten Teil die Kritik von Karl Marx an Bruno Bauers Texten zur *Judenfrage* als Versuch einer immanenten Kritik des linkshegelianischen Antisemitismus dargelegt, hier unter Bezugnahme auf seine spätere Kritik der politischen Ökonomie im *Kapital* sowie auf die *Dialektik der Aufklärung* von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer. Die Grenzen der frühen Diskussion hängen zwar engstens mit der von Marx seinerseits immer wieder zur Schau gestellten Aversion gegen den *israelitischen Glauben* zusammen, die er überdies reichlich mit antisemitischen Metaphern ausstattete. Im Widerspruch dazu lässt sich aber früh schon der Impuls für jene Studien zum *Kapital* erkennen, den Marx selber nicht umhinkonnte, dem Judentum zugutezuhalten, und den eigentlich erst Adorno und Horkheimer in ihrem Verständnis der jüdischen Religion offenlegten. In dieser Hinsicht erschließt sich an Marx' Darstellung der zeitgenössischen Lage der Juden in Jerusalem eine dem christlichen und linken Antisemitismus – und damit auch deren heutiger Synthese in der postkolonialen Theorie – geradezu entgegengesetzte Parteinahme, wonach die jüdische Religion auf singuläre Weise die geschichtliche Erfahrung der Verfolgung der Juden wachhält.

Der Autor

Gerhard Scheit, Dr. phil., lebt als freier Autor und Essayist in Wien. Arbeiten zur Kritischen Theorie und zur Kritik der politischen Ökonomie, über Antisemitismus und Souveränitätsbegriff, sowie Essays zur modernen Literatur und Musik; Mitherausgeber der Jean Améry Werkausgabe (2002-2008), der Zeitschrift *sans phrase* (ab 2012) und der Gesammelten Schriften Manfred Dahlmanns (ab 2020). Bücher: *Verborgener Staat, lebendiges Geld. Zur Dramaturgie des Antisemitismus* (1999, 2003); *Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt* (2004); *Jargon der Demokratie. Über den neuen Behemoth* (2006); *Der Wahn vom Weltsouverän* (2009); *Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno* (2011); *Kritik des politischen Engagements* (2016); *Im Ameisenstaat: von Wagners Erlösung zu Badiou's Ereignis. Ein Essay über Musik, Philosophie und Antisemitismus* (2017).

Zur Kritik des christlichen und des linken Antisemitismus – mit Abaelard und Marx

Einige Thesen und Kommentare¹

Von Gerhard Scheit

Dialektik der Trinität

„Judentum“, so David Nirenberg in seiner Studie zum *Anti-Judaismus* sei „nicht nur die Religion spezifischer Menschen mit spezifischem Glauben“, sondern „auch eine Kategorie, ein Repertoire von Ideen und Attributen, mit denen Nichtjuden ihre Welt deuten und kritisieren können“ (Nirenberg 2015: 15). Wie um die Diskussion gegenüber moralischen Verdikten zu versachlichen und eine Art objektive Notwendigkeit herauszuarbeiten, spricht er in dieser seiner „*anderen Geschichte des westlichen Denkens*“ prinzipiell nicht von Antisemitismus. Angesichts der Klarheit und Schärfe, womit er aber im Einzelnen die Verfolgung der Juden, die diesem Anti-Judaismus entspringt, zum Gegenstand macht, könnte man meinen, er folge dennoch Walter Benjamins Bestimmung materialistischer Geschichtsschreibung: nicht zu erforschen, „wie es denn eigentlich gewesen sei“, sondern „einer Erinnerung sich zu bemächtigen wie sie im Augenblick der Gefahr aufblitzt“ (Benjamin 1980: 695) – eben der Gefahr, die sich im späten 19. Jahrhundert Antisemitismus und im späten 20. Jahrhundert Antizionismus als Kampfbegriff auserkor.

Die zitierte Definition des Anti-Judaismus, die Nirenberg verwendet, ist allerdings in ihrer Formalisierung geeignet, den Blickwinkel weit über das Christentum hinaus auszudehnen; das Buch über das „westliche Denken“ beginnt denn auch mit einem Kapitel über die Verfolgung der Juden in der „Alten Welt“ vor dem Christentum, das von der Zerstörung des JHWH geweihten Tempels auf der Nil-Insel Elephantine im 5. Jahrhundert v. Chr. bis zu den Pogromen in den ägyptischen Städten des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. reicht; und es enthält ein Kapitel über den Islam, dessen

Fokus auf der Rebellion in Granada von 1066 liegt, bei der 3000 bis 4000 Angehörige der jüdischen Gemeinde von Muslimen getötet wurden. Vieles, was dabei über jenes Repertoire von Ideen und Attributen gesagt wird, mit denen Nichtjuden ihre Welt deuten und kritisieren können, legt nahe, auch Sigmund Freuds Auffassung über den Hass der Christen auf die Juden in dieser Weise zu verallgemeinern: dass es sich nämlich bei dem Hass auf die Juden im Grunde um Selbsthass handelt (vgl. Freud 1999: 198). Die Frage, die Nirenberg mit Begriff und Definition des Anti-Judaismus aufwirft, ließe sich dann zugleich konkreter stellen und im Hinblick auf die jeweilige Religion wie auf die jeweilige Gesellschaftsform auch konkreter beantworten: Wieviel Selbstreflexion lässt ein solcher verschobener Selbsthass zu – beziehungsweise kann dieser Reflexion ein adäquates Verständnis für das Judentum als Religion spezifischer Menschen mit spezifischem Glauben überhaupt entspringen? Das Denken von Petrus Abaelardus aus der Zeit der Frühscholastik weicht gerade in dieser Frage charakteristisch von der Geschichte des westlichen Denkens ab, wie sie jedenfalls Nirenberg darlegt (in dessen Studie wird er nicht einmal erwähnt), und doch ist sein Ausgangspunkt selbstverständlich derselbe: die Abkehr ebenso vom Monotheismus des Judentums wie von den Universalien der griechischen Philosophie; von Jerusalem wie von Athen. Beides schlägt sich zunächst in einem anderen Verhältnis zu Arbeit und Selbsterhaltung, Produktion und Reproduktion nieder, das nicht nur seine Logik, sondern auch seine Auffassung des Trinitätsdogmas zu erkennen gibt.

In der *Nikomachischen Ethik* hebt Aristoteles hervor, dass der Gegenstand der Überlegung nicht das Ziel selbst sei – dieses ist in der Form

1 Das Papier basiert auf einem größeren Projekt zur *Dialektik der Aufklärung* von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, dessen erster Teil unter dem Titel *Mit Marx: 12 zum Teil scholastische Versuche zur Kritik der politischen Ökonomie* demnächst im Verlag ça ira (Freiburg und Wien) erscheinen wird.

eben bereits festgelegt und (wie Platons Idee) vorgegeben –, sondern Gegenstand der Überlegung sei der Weg zum Ziel: Wir

„setzten das Ziel an und erwägen dann, wie und durch welche Mittel wir es erreichen, und wenn sich mehrere Wege zeigen, so wird geprüft, welcher der schnellste und schönste sei“ (Aristoteles 1986 [1112b]: 107).

Und nur hier, beim Vermögen, nicht beim vollendeten Zweck, ist die Regel vom Ausschluss des Widerspruchs (*tertium non datur*) aufgehoben. Aber als der schnellste und schönste Weg stellt sich indessen, vor allem was die körperliche Arbeit betrifft, regelmäßig der heraus, bei dem der Sklave oder Schuldknecht das Mittel ist. Solche Arbeit wird in der Polis nicht als ein mögliches Element der Bildung, der Vervollkommnung oder des guten Lebens angesehen, als bloßes Mittel ist sie der Freiheit selbst äußerlich, kann ihr sogar schaden. Diejenigen, die sie verrichten, seien von den bürgerlichen Ehrenämtern geradezu auszuschließen (vgl. Aristoteles 1879 [1277b-1278b]: 283ff.; vgl. Reichardt 2016: 22ff.). Ganz anders Abaelard: Er unterscheidet etwa nicht zwischen *labor* und *opus*, Mühsal der Handarbeit und schöpferischer Tätigkeit des Geistes, die beide die individuelle Entwicklung und das heißt die Unterscheidungsfähigkeit (*discretio*) fördern. Hier reiht er sich schließlich in die monastische Tradition ein, wozu (siehe Abaelards *Theologia christiana*) auch das eklatante Missverständnis des Hieronymus gehört, dass bei den Griechen gerade der Philosoph gelobt worden sei, der all seine Gebrauchsgegenstände mit eigenen Händen hergestellt habe. Vor dem Hintergrund seiner frühen Studien zur Logik schlägt sich Abaelards späterer Rückzug ins Kloster nicht zuletzt darin nieder, dass er das Ideal der Autarkie übernimmt und die Freiheit des Eremiten preist, der von seiner Hände Arbeit lebt (vgl. Epp

2016: 55f.). Die Ironie, mit der sich historisch dieses mönchische Ideal darstellen lässt, hat Günther Mensching anhand des Zisterzienserordens angedeutet:

„Die Regel schreibt einen strikten Rhythmus von Gebet und Kontemplation einerseits, körperlicher Arbeit und Schlaf andererseits vor. Die Stundeneinteilung und das methodische kooperative Vorgehen bei der Arbeit förderten die Erzeugung eines wachsenden Mehrprodukts. Da dies als Gabe Gottes verstanden wurde, wäre es Sünde gewesen, es verrotten zu lassen. So ging es, trotz aller Distanz zur kommerziellen Sphäre, in die lokalen, teilweise sogar überregionalen Märkte ein“ (Mensching 2016: 65).

Jacques Le Goff wiederum wies darauf hin, dass sich in der Literatur seit dem 11. Jahrhundert ein Topos durchsetzt, der zwischen drei Gruppen der Gesellschaft unterscheidet: *oratores*, *bellatores* und *laboratores*. Dieser Topos von der dreigliedrigen Gesellschaft stehe im „Zusammenhang mit dem Vordringen des monarchischen Gedankens und der Ausbildung nationaler Monarchien in der nachkarolingischen Christenheit“ (Le Goff 1984: 43). Die von Le Goff angedeutete Auffassung, dass der Topos auch mit der viel älteren Lehre der Dreifaltigkeit zu tun haben könnte, wirkt auf den ersten Blick weit hergeholt. Denn so gesehen bildeten die *laboratores* gleichsam die Elitetruppe des Heiligen Geistes, also des Dritten der Trinität, in dem der Widerspruch zu vermitteln wäre, dass es nur einen einzigen Gott geben soll und zugleich einen Sohn dieses Gottes, der ebenso göttlich sei.

Die Trinitätsvorstellung war zugleich das entscheidende Dogma, das im Christentum dem stets zu erneuernden Bund zwischen den Juden und Gott entgegengesetzt wurde.² Der Heilige Geist übernahm darin die Rolle, die nunmehr den Bund *aller* Menschen mit Gott möglich machen

2 Inwiefern es durch die Ausrichtung aufs Neue Testament, das heißt: auf den Opfertod von Jesus, zur „Umdeutung“ des ‚alten‘ Bundes kommen musste und somit zu „teleologischer Geschichtsentleerung“, hat Klaus Heinrich in seiner Schrift *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt* dargelegt: Heinrich 2020: 17f. u. 45. Doch selbst angesichts des Johannes-Evangeliums hält Heinrich fest, dass dies „glücklicherweise“ die „aufklärerische Rolle, die der Hebräischen Bibel trotz Eingesperrtseins in ein Altes Testament im Herzen der okzidentalen Zivilisation selbst zukommt [...] nicht zu verhindern vermocht“ habe – was mit dieser aufklärerischen Rolle gemeint ist, steht in der Parenthese: „ohne die Propheten keine Sozialkritik (den Propheten Jesus eingeschlossen) ohne ihr Bündnisdenken keine Lehre vom Gesellschaftsvertrag“ (Heinrich 2020: 44).

sollte. Gerade deshalb blieb er eine so schwache Instanz – er blieb, wie Manfred Dahlmann schreibt, reichlich unbestimmt und rätselhaft:

„Hier sind der theologischen Interpretation enge Grenzen gesetzt. Er wird denn auch meist als zwar eigenständige Person, aber ohne eigentliche Rolle gefaßt. Hier spürt jeder Theologe nahezu instinktiv ein logisches Dilemma: denn jede diesem Geist zugeschriebene Rolle würde auf Kosten der je gleichen Vermögen von Vater oder Sohn gehen“ (Dahlmann o.J.: 154).³

Abaelard erfüllt in gewisser Weise die Forderung des Dogmas, indem er konsequent den Geist aus Vater und Sohn gemeinsam hervorgehen lässt.⁴ Für die Dogmatik ist Jesus

„der inkarnierte Souverän, und keine von ihm zu trennende Vernunft kann sich an seine Stelle setzen. Nur aus dieser Souveränität heraus, die unter sich auch alle Vernunft erfaßt, ist die Einheit von Glauben und Wissen, die politische Einheit der Christen gewahrt. Eine darüber hinausgehende Vernunft kann der Katholizismus nicht akzeptieren. Abälard will aber genau auf diese allgemein-menschliche Vernunft hinaus“ (Dahlmann o.J.: 178).

So ist es ihm etwa auch möglich zu behaupten, dass eben bereits die Juden und die heidnischen Philosophen trinitarisch dachten.⁵

„Damit durchbricht er die gesamte augustinische Intention, die darum bemüht ist, aus der Beziehung Gott und Mensch eine dritte Instanz, nämlich die menschliche Vernunft, auszuschalten und Vernünftigkeit allein im geoffenbarten Gott zu belassen. Der Mensch handelt nur vernünftig, insofern er sich dieser geoffenbarten Vernunft unterwirft (*credo ut intelligam*). Abälard dagegen abstrahiert, wenn er vom *spiritus sancto* spricht, evident von der Offenbarung, und bringt hier den Geist mit der (menschlichen) Seele direkt in Verbindung. Dieser Geist läßt sich für ihn nicht erst mit Jesus und durch ihn hindurch darstellen – er war zuvor schon in dieser Welt“ (Dahlmann o.J.: 183).

Doch um diese „Drehung“ zu machen, die zugleich eine Annäherung ans Judentum bedeutet, musste Abaelard von jenem Opfer abstrahieren, dass Jesus in seiner eigenen Person dargebracht hat und wodurch schließlich auch der Auftritt des Heiligen Geistes als Synthese erfordert wird.⁶ Die Ausblendung dieses Opfers ermöglichte Abaelard, mit den Juden ins Gespräch zu kommen

3 Zur Bestätigung dieser Einsicht siehe die Studie des katholischen Theologen Bernd Jochen Hilberath über den *Personbegriff [sic!] der Trinitätstheologie*, auf deren letzter Seite beinahe resigniert eingestanden wird, dass „die Klärung der ‚Personalität‘ des Heiligen Geistes“ sich immer wieder „als neuralgischer Punkt der Trinitätslehre“ erwiesen habe (Hilberath 1986: 329).

4 Es ist überaus charakteristisch und verweist auf einen inneren sachlichen Zusammenhang, dass sich Abaelard in dieser theologischen Frage der Trinität auf Boethius stützen konnte. Boethius richtete seine Schrift über die Trinität gegen die Auffassung der arianischen Christen, die statt von einer Einheit von Gott, Gottsohn und Heiligem Geist von einem Dreigötterglauben ausgingen. Im Auflösungsprozess des weströmischen Reichs standen die meisten der zum Christentum bekehrten germanischen Stämme im Bann dieser nichttrinitarischen Auffassung (vgl. Flasch 2020: 68ff.).

5 Auch wenn Abaelard Platons *Politeia* kaum gekannt haben dürfte, seine Deutung des Heiligen Geists, der bei ihm wie vielfach schon im früheren Christentum mit dem griechischen Ausdruck Paraklet benannt wurde (unter diesem Namen widmete er auch das von ihm gegründete und von Héloïse als Nonnenkloster weitergeführte Oratorium dem Heiligen Geist, was damals ganz unüblich und nahezu ketzerisch war) erinnert an den Begriff des Paraklets als Erwecker in einer der erstaunlichsten Passagen gerade dieses Dialogs von Platon: „So ist manches in der Wahrnehmung ein Paraklet des Denkens [παρακλητικὰ τῆς διανοίας], anderes wieder nicht – nämlich ein solcher Erwecker des Gedankens ist all das, was zugleich mit seinem Gegenteil in die Sinne fällt; was aber nicht, das regt auch den Gedanken nicht auf“ (Platon 2016 [524d]: 584f./586f.; eigene Übersetzung). Auf diese Stelle bezieht sich vermutlich Adorno in der *Negativen Dialektik*, wenn es hier heißt, die Synthesen des Subjekts „ahnen wie Platon wohl wußte, mittelbar, mit dem Begriff nach, was von sich aus jene Synthesis will“ (Adorno 1997: 158f.).

6 Wenn Jesu Opfer in den Hintergrund rückt, wird der Begriff der Person für die Trinität recht eigentlich erst problematisch. Dieser Begriff, wie ihn vor allem Tertullian zur Verdeutlichung der Trinität und zur Abgrenzung vom Judentum eingeführt hatte, stammt vermutlich nicht aus dem römischen Recht, sondern – ironischerweise, wie

und zugleich allerdings ihre Verfolgung mit dem Leid zu relativieren, das sie sich selbst mit ihren Gesetzen antun würden; vom Trinitätsdogma auszugehen und zugleich über den Zwang, der seinem päpstlichen Hüter durch die weltliche Gewalt der Staaten geliehen werden muss, hinwegzusehen.⁷

Gerade in der Frage des göttlichen Opfers exponierte Abaelard das Motiv des Zweifelns.⁸ In der *Theologia Summi Boni* zitiert er zwar zustimmend Augustinus, wenn er sagt, dass die Vernunft jeden Menschen auf natürliche Weise über Gott belehre, aber das lasse sich nur auf die Göttlichkeit des Wortes beziehen, nicht auf das Geheimnis der Inkarnation („*incarnationis mysterio*“), worin „das Wesentliche des menschlichen Heils“ gründe („*in quo totam humanae salutis summam consistere*“), „ohne das alles Übrige vergeblich

geglaubt“ werde („*sine quo cetera frustra creditur*“; Abaelard 1997 [Buch III, Kapitel 5]: 256f.). Doch er fügt hinzu:

„Dabei geben wir für nichts, das wir auseinanderzusetzen, eine absolute Versicherung (*asserere*), noch machen wir uns anheischig die Wahrheit zu lehren. Von der Wahrheit bekennen wir, sie nicht wissen zu können. Aber diejenigen, welche sich rühmen, unseren Glauben anzufechten, suchen nicht einmal nach der Wahrheit“ (Abaelard 1997: [Buch III, Kapitel 5] 257ff.).

Abaelard weiß, dass er mit dem Opfertod auch infrage stellt, dass eine Erlösung der Menschheit bereits stattgefunden hat – insbesondere Bernhard von Clairvaux warf ihm genau das vor (vgl. Clanchy 2000: 25).⁹

man fast sagen muss – vom Theater, das dieser Kirchenvater nicht anders als später Augustinus gerade verdammt wissen wollte (Thomas von Aquin war schließlich diese Herkunft, die er bei Boethius nachgewiesen fand, ausgesprochen peinlich, siehe den Traktat über die Trinität in der *Summa theologica*: Aquin 1912: [I, 29, 3] 20f.). Man brauchte offenkundig den dramaturgischen Ansatz, um das Opfer von Christus ‚darzustellen‘, das der tragischen Handlung entgegengesetzt wurde, wie sie das Politheater seinerseits aus dem heidnischen Opferkultur der Dionysien und mit diesem brechend entwickelt und präsentiert hatte. Abaelard hingegen braucht ihn nicht mehr, weil er das Opfer nicht wichtig nimmt. Statt Person in einem engeren Sinn deutet sich bei ihm bereits eine Bezeichnung an, die Thomas von Aquin schließlich an prominenter Stelle als eine Art Definition des Personenbegriffs in der Trinität verwenden sollte: *relatio subsistens*, wobei der Heilige Geist das Prozesshafte selbst, die *processio*, verkörpern muss, damit überhaupt eine Relation im Verhältnis zu Gottvater und Gottsohn gegeben ist (Aquin 1912: [I, 30, 2] 26), und zugleich deren Verbindung oder den Zusammenschluss (*connexio*) als Einheit und Gleichheit zur Dreieinigkeit.

- 7 Wer die Religionen als jeweilige Formen dafür begreift, Einheit im Bewusstsein herzustellen, mag die Trinität auch im Sinne der späteren Kritik der politischen Ökonomie deuten – aber in Umkehrung des Schemas von ökonomischer Basis und ideologischem Überbau: Der Berufung auf eine monotheistische Gottheit, entsprungen der Notwendigkeit, eine Einheit innerhalb der jüdischen Diaspora zu bilden, die den Weltmarkt antizipiert, fügt das Christentum den präfigurierten Souverän in Gestalt von Gottes Sohn hinzu – beider Vermittlung durch den Heiligen Geist schlägt sich einstweilen im christlichen Vorbehalt die Sklaverei betreffend nieder. Das Problem eines solchen umgekehrten Schemas liegt wie das der ursprünglichen Basis-Überbau-Ableitung darin, dass es weder dem jüdischen noch dem christlichen Messianismus gerecht werden kann.
- 8 Im berühmten Briefwechsel mit Héloïse, dessen Authentizität allerdings angezweifelt wird, dringt er selbst auf die Identifikation mit dem sich opfernden Christus. „Er hat sich für Dich hinschlachten lassen und ist doch der eingeborene Sohn Gottes. Es war sein bewußter, freier Wille, daß er sich für Dich geopfert. Dein Opfer für ihn sei tiefes Mitleid und tiefe Trauer!“ (Abaelard 1987: 138). Der Part, dem Opfer zu widersprechen, wird hier Héloïse überlassen: „Von Dir möchte ich in keinem Stück den Vorwurf des Ungehorsams hören. Deshalb habe ich meinem hemmungslosen Schmerz nicht mehr die Zügel schießen lassen. Du hattest es ja verboten; im Schreiben will ich die Worte meiden, die ich von Mund zu Mund überhaupt nicht meiden könnte – um ehrlich zu sein, sage ich gar nicht, ich könnte sie nur schwer meiden! Wir haben nichts so wenig in unserer Hand wie unseres Herzens Stimmung; wir müssen ihm gehorchen, statt daß wir ihm befehlen könnten. Wenn uns des Herzens Leidenschaften vorwärts peitschen, kann kein Mensch den ungestümen Trieb so fest beherrschen, daß er nicht doch leicht zur Tat wird, noch leichter sich in Worten Luft macht“ (Abaelard 1987: 149).
- 9 Bernhard von Clairvaux erklärt ihn darum zum „pathologischen Fall“, wie Frank Rexroth hervorgehoben hat: „Von früher Jugend an habe er mit der Dialektik herumgespielt und gebärde sich nun im Studium der Heiligen Schrift wie ein Wahnsinniger, was er Disputationen nenne, seien in Wirklichkeit Verrücktheiten“ („*Habemus in Francia novum de veteri magistro theologum, qui ab ineunte aetate sua in arte dialectica lusit, et nunc in Scripturis sanctis insanit.*“) (Rexroth 2018: 209f. u. 405).

Die letzte Fassung seiner Theologie, die *Theologia Scholarium*, die Abaelard allerdings wie den *Dialog zwischen Philosoph, Jude und Christ* nicht mehr abschließen konnte, endet mit einer Flut offener Fragen zu Opfertod und Erlösung, die das Fundament des Christentums aufzulösen geeignet sind und so auch die Projektion, dass die Juden den Sohn Gottes ermordeten, in Frage stellen: Wie kann Gott verbieten zu sündigen,

„wenn es auch gut ist, dass es die Sünden gibt, so als ob er nicht will, dass es manches gibt, von dem es doch gut ist, dass es es gibt, und zwar so gut, dass er billigt, dass sich auch einige sehr große Sünden ereignen, so dass er sagt: ‚Denn es ist notwendig, dass Anstöße kommen; aber wehe dem, durch den der Anstoß kommt‘ (Mt 18,7). Aber was heißt ‚wehe dem‘ anderes, als dass er verdammt wird wegen dem, von dem es doch nötig war, dass es durch ihn geschieht und zu dessen Tun ihn auch der Herr selbst ausgewählt hatte? Deswegen sagt er auch selbst: ‚Habe nicht ich euch zwölf ausgewählt, und einer von euch ist ein Teufel?‘ (Joh 6,71) – nämlich der, den er, wie Augustinus sagt, ausgewählt hatte, um sein Blut zu vergießen, um etwas so Schlechtes von seiner Seite zu einem solchen Heil für die Menschen zu gebrauchen. Wie aber soll er ihn ausgewählt haben, dies zu tun, wenn es nicht angemessen war, dass er das tat, damit durch seine Auslieferung Christus von den Juden getötet wurde und uns so durch seinen Tod erlöste? Denn wenn es gut war, dass wir durch den Tod Christi erlöst wurden, wie kann es nicht gut gewesen sein, dass er für unsere Erlösung starb oder getötet wurde? Wie aber soll es gut gewesen sein, dass er deswegen getötet wurde, wenn es nicht auch gut war, dass er von jemandem getötet wurde beziehungsweise dass jemand ihn tötete, damit dies deswegen geschah? Wenn es aber gut war, sollten wir uns dann etwa nicht wünschen, dass das geschah, dessen Geschehen auch nötig war und zu unserem Heil ganz vorzüglich passte? Wie aber sollten wir uns den Tod Christi wünschen oder sein Leiden begehren, wenn das nicht ohne Sünde vollbracht werden konnte, weil ein Unschuldiger von Respektlosen getötet

wurde, wenn es nicht auch gut war, dass ein so Unschuldiger von Respektlosen getötet wurde? Wie soll er das schließlich selbst gewollt haben, so wie geschrieben steht: ‚Er wurde geopfert, weil er es selbst wollte‘ (Jes 53,7) und: ‚Niemand nimmt meine Seele von mir, sondern ich gebe sie‘ (Joh 10, 18), wenn es nicht auch gut war, dass ihm dies geschah? Trotzdem steht fest, dass es keinesfalls ohne Sünde durchgeführt werden konnte, so dass es auch gut war, dass so gegen ihn gesündigt wurde, obwohl die Sünde selbst keineswegs gut sein kann“ (Abaelard 2010: [Buch III/119] 510ff.).

Abaelard hat diese wie alle anderen Fragen am Ende seiner letzten Theologie nicht mehr beantwortet – vielleicht wollte er sie aber auch nicht beantworten und mit einer ungeheuren Provokation schließen (vgl. Clanchy 2000: 341).

Wenn das Christentum an die Stelle des Bundes in der hebräischen Bibel die Trinität von Gott, Gottsohn und Heiligem Geist gesetzt hat, so war es Abaelard, der innerhalb des Christentums mit der „archaischen Vorstellung“ brach, „es sei Gott angemessen, durch ein Menschenopfer versöhnt zu werden“, und jene Trinität wieder im Sinne eines Bundes deutete, allerdings eines durch Verinnerlichung geschwächten: „Lieben und Geliebtwerden als wesentlich für die Gottheit“. So wichtig wie diese Einsicht, die Kurt Flasch hier formuliert hat, ist dessen Zusatz: dass Abaelard sich „damit in den folgenreichsten Deutungen des Christentums nicht durchgesetzt“ habe (Flasch 2020: 252f.).

Ein anderer Mönch, allerdings ein entlaufener, der Jahrhunderte später, weil er sich mit der weltlichen Gewalt gegen den Papst identifizierte, unvergleichlich größere Geltung als Abaelard gewinnen sollte, trug selber nicht wenig dazu bei, die Erinnerung an Abaelard und die Scholastik insgesamt auszulöschen und so auch die Vernunft einer Logik, die den Arbeitsbegriff von wahnhaften Vorstellungen freizuhalten imstande gewesen wäre. Indem Luther die scholastische Philosophie verteufelte,¹⁰ konnte er die Arbeit erst als eine um ihrer selbst willen fetischisieren,

10 Ähnlich wie bei Luthers Reden gegen das Judentum und die Juden insgesamt zeigt sich bei seinen Polemiken gegen die Scholastik und einzelne Scholastiker im Laufe der Jahre eine deutliche Zunahme an Hass, wengleich dieser Hass im Fall der Juden schließlich noch um vieles schärfer ausgeprägt war. Die Scholastiker wurden explizit schon von seiner Disputation *Contra scholasticam theologiam* von 1517 – unmittelbar vor den *95 Thesen* – ins

sie nicht nur von der Frage des Gebrauchs und der Bedürfnisse und damit vom Zweck der Selbsterhaltung abtrennen, vielmehr – im Unterschied zu anderen protestantischen Konfessionen – noch gegen die Akkumulation des Geldes wenden. Es war somit auch ein Leichtes, diese Akkumulation mehr denn je mit den Juden zu identifizieren: Wenn man ihnen seit Paulus vorgeworfen hatte, die Gesetze über den reinen Glauben zu stellen, so ließ sich nun der Hass ausweiten und verstärken dadurch, dass sie beschuldigt wurden, den Gesetzen der Geldakkumulation zuliebe jener Arbeit um ihrer selbst willen zu spotten. Der Heilige Geist, in dessen Namen einmal Abaelard das Judentum vom Gottesmord freigesprochen hatte, soweit er jedenfalls nahelegte, dass sich Christus nicht geopfert habe, wird wieder vom judenfeindlichen Ungeist abgelöst, als der bevorzugten Möglichkeit, den inneren Widerspruch des Trinitätsdogmas aufzuheben und zugleich nationale Einheit nicht realiter mit der Geldakkumulation zusammen durchzusetzen, sondern idealiter gegen sie.

Dialog zwischen Juden und Christen

Die andere späte und nicht mehr abgeschlossene Schrift Abaelards konfrontiert Jude und Christ mit einem aristotelisch gesinnten, vermutlich arabischen Philosophen. Abaelard hat sie in der Klosterhaft von Cluny geschrieben, kurz bevor er starb – 100 Jahre nach dem muslimischen Massaker an den Juden in Granada und 50 Jahre nach dem ersten christlichen Judenpogrom zur Zeit des Ersten Kreuzzugs im Rheinland.

In der Rede des Juden dieses fiktiven Dialogs artikuliert sich wohl zum ersten Mal innerhalb der Christenheit, was die Juden tatsächlich unter den Christen und nicht nur unter diesen zu leiden haben – dem Juden selbst erscheint es dabei bereits wie ein Wunder, dass sie überhaupt noch leben dürfen („hoc ipsum mirabile est, si vivere licet“).¹¹ Und dennoch wird zuletzt alles aufgewogen durch die Kritik der Gesetzesreligion – auch sie dem Juden selbst in den Mund gelegt: Denn die Gesetze und der Charakter des Judentums als Gesetzesreligion werden in kein kausales Ver-

Visier genommen; 1518 erklärte er dann „die ‚Scholastici‘ zu ‚Iudicri et lusores, immo et illusores tam sui quam aliorum‘ [...] und sprach von ‚Theologastri scholastici‘ [...], denen er die ‚Ecclesiastici‘ (d.h.: *approbati Ecclesiae autores*) gegenüberstellte“ (Köpf 2004: Sp. 949). Diese Gegenüberstellung erinnert im Übrigen an die Abwertung des Judentums in der oftmals dargestellten bildlichen Konfrontation von Synagoge und Ecclesia als Frauenfiguren, wobei der Synagoge die Augen verbunden waren, um die Blindheit der Juden gegenüber dem Erlöser zum Ausdruck zu bringen. 1523 nannte Luther schließlich „die Scholastica Theologia nichts [...] denn eyttel erticht, erlogen, verflucht, teuflische geschwetze und Munch trewm“ (zit. n. Köpf 2004: Sp. 949). Durch Luther, so Ulrich Köpf, sei die Ablehnung der mittelalterlichen Scholastik im Protestantismus „dauerhaft begründet“ worden.

- 11 „Werden wir, die wir unter alle Völker zerstreut sind, nicht als einzige ohne irdischen König oder Fürsten durch so große Steuerforderungen belastet, daß wir beinahe an jedem einzelnen Tag den unerschwinglichen Freikauf unseres elenden Lebens abbezahlen müssen? Von allen werden wir einer solchen Verachtung und eines solchen Hasses für wert erachtet, daß jeder, der uns irgendein Unrecht antut, dies für die größte Gerechtigkeit hält und das höchste Opfer, das Gott je dargebracht wurde. Sie meinen nämlich, das Unglück einer derartigen Gefangenschaft sei uns nur wegen Gottes äußerstem Haß zugestoßen, und sie rechnen einer gerechten Vergeltung jegliche Grausamkeit zu, die Heiden wie Christen an uns verüben. Die Heiden erinnern sich an die alten Überfälle, mit denen wir ihr Land zunächst in Besitz nahmen und sie später in langwierigen Verfolgungen aufrieben und vernichteten, und was immer sie über uns verhängen, rechnen sie einer verdienten Vergeltung zu. Die Christen aber, weil wir, wie sie sagen, ihren Herrn umbrachten, scheinen einen gewichtigeren Grund der Verfolgung gegen uns zu haben. [...] Nirgendwohin außer zum Himmel steht ein sicherer Zugang für uns offen, für die selbst der Wohnort gefährlich ist. Wenn wir an irgendwelche nahegelegenen Orte ausgehen wollen, mieten wir uns für einen unangemessenen Preis ausgerechnet den Geleitschutz, dem wir wenig vertrauen dürfen. Selbst die Fürsten, die über uns gesetzt sind und deren Schutz wir bitter bezahlen, wünschen umso sehnlicher unseren Tod, je hemmungsloser sie dann das, was wir besitzen, ausplündern können. Für uns, die wir so sehr geknebelt und unterdrückt sind, als ob sich die Welt gegen uns allein verschworen hätte, ist bereits dies wunderbar, wenn wir leben dürfen. Weder Acker noch Weinberge oder überhaupt irgendwelches Grundeigentum zu besitzen wird uns gestattet, weil es keinen gibt, der es für uns vor offener oder versteckter Anfeindung beschützen könnte. Daher bleibt uns vorrangig als Erwerbsquelle übrig, daß wir Fremdgeborenen auf Zinsen leihen und dadurch ein elendes Leben fristen, was uns freilich gerade denen aufs höchste verhaßt macht, die glauben, dadurch aufs äußerste niedergedrückt zu sein“ (Abaelard 2004: 29ff.).

hältnis zur eben geschilderten Situation der Juden gebracht, indem sie nämlich als Reaktion auf Verfolgung und Leid bestimmt würden. Sie werden hingegen bloß hinzuaddiert:

„In welche Schwierigkeiten bereits die Vorschriften des Gesetzes verwickelt sind, entgeht auch niemandem, der sich mit ihm befaßt hat, so daß wir ebenso durch die Unterdrückung der Menschen wie durch das Joch des Gesetzes unerträglich niedergeworfen werden. Wer schreckte nicht zurück oder zitterte davor – sowohl aus Scham als auch besonders wegen der Pein –, sich schon allein dem Ritus unserer Beschneidung zu unterziehen? [...] Daraus erhellt unumstößlich, wie schwierig es sich unter euch auf unserer Pilgerfahrt um Gottes willen lebt. Wer dürfte schließlich nicht davor zurückschrecken, die Bitternis der Gesetzesstrafen nicht allein zu ertragen, sondern sie auch auf Gesetzesbrecher zu übertragen? Wer brächte es über sich, seinem Bruder Zahn um Zahn, Auge um Auge, auch Leben um Leben zu nehmen, geschweige denn, daß er zustimmen könnte, dies auch an sich selbst zu erdulden, um ja nicht als Gesetzesgegner aufzutreten? Aus diesen und unzähligen anderen Beobachtungen erhellt in der Tat, daß jeder einzelne von uns, wenn er dem Gesetz gehorcht, jenes Psalmisten Wort vor Gott zu Recht bekennt: ‚Um der Worte deiner Lippen willen bin ich nicht abgewichen von den harten Wegen.‘“ (Abaelard 2004: 31ff.).

So ist es für den Philosophen ein Leichtes, das Leid der Verfolgung mit dem Hinweis auf die Vernunft wegzuwischen: „Wahrhaftig nimmt dieser Eifer, den ihr Gott gegenüber zu haben scheint, viele und große Dinge auf sich – in welcher Absicht auch immer. Aber es kommt sehr viel darauf an, ob diese Absicht richtig oder irrtümlich ist.“ („Sed plurimum refert, utrum haec intentio recta sit an erronea.“) Wie weit dies vom Einklang mit der Vernunft entfernt sei, bittet der Philosoph den Juden „dennoch zu erwägen und aus dem genauen Schriftbeleg des Gesetzes, das du befolgst, noch zu widerlegen“. („Quod tamen, quantum a ratione sit dissonum, volo te perpendere et ex ipso quoque scripto legis, quam sequeris, arguere“ Abaelard 2004: 33ff.).

Damit setzt Abaelard die Zurückweisung der jüdischen Religion als Gesetzesreligion fort, wie sie

sich bereits seinem früher entstandenem Kommentar zum Römerbrief des Apostel Paulus findet:

„Von einer Torafreude und von der Stellung des Gesetzes als dankbare Antwort des Menschen auf den Bund findet sich bei ihm keine Spur, vielmehr erscheint die jüdische Existenz als eine vom ‚Joch des Gesetzes‘ gnadenlos belastete“ (Zimmermann 2004: 247).

Indem Abaelard den guten Willen, die gute Absicht des Einzelnen in den Mittelpunkt rückt, wird einerseits die Schuld zurückgewiesen, die den Juden im Christentum angelastet wird, nämlich Jesus gekreuzigt zu haben; andererseits werden sie wiederum damit belastet, dass sie der Gesetzesreligion nach wie vor Folge leisten, und damit auch der Unheilwirkung des Gesetzes selbst. (Genau diese Problematik wird sich Jahrhunderte später im deutschen Idealismus bei Hegel wiederholen.) Die Kritik der jüdischen Gesetzesreligion instrumentalisiert Abaelard offenbar für seinen Kampf gegen die „Antidialektiker als den Traditionalisten seiner Zeit, die sich einer theologischen Öffnung versperrten“ (Zimmermann 2004: 246), er nennt gerade sie nämlich: „iudaeizantes“, also Judaisierende (zit. n. Moos 1999: 468).

Und dennoch ist festzuhalten, dass er den *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* nicht vollendet hat und ein abschließendes Urteil also fehlt, worin vielleicht ein Zögern gesehen werden kann, wenn nicht gar Absicht, die so zu deuten wäre, dass er sich

„gegen die Erwartung des Philosophen von einem Richterspruch, der nach seinen eigenen Kriterien eigentlich klar gegen einen für ihn obsoleten Gesetzesglauben hätte ausfallen müssen, ohne Zögern ausdrücklich dispensiert“ (Krautz 2008: 314).

Der Richter, der in dem Text nur an dieser Stelle, nachdem der Jude seine letzte Rede in diesem Gespräch gehalten hat, überhaupt auftritt, sagt: „Ich aber bin eher begierig zu lernen als zu urteilen: ich antworte, zuvor die Vernunftgründe aller hören zu wollen, damit ich umso klüger beim Urteilen wäre, je weiser ich beim Zuhören werde

[...]“ (Abaelard 2008: 87). Wenn dieser Richter aber nach der letzten Rede des Christen nicht mehr auftritt, entsteht der Eindruck, als ob er noch immer nicht als weise genug betrachtet wird, das Urteil zu fällen.

Doch so wie im *Dialogus* das vom aristotelischen Philosophen erhoffte Urteil ausbleibt – als ob er doch wüsste, dass er die Verfolgung der Juden nicht ausklammern darf und somit auch die Bedeutung der Gesetzesreligion für die Selbsterhaltung der Juden zu würdigen hätte, was auszusprechen allerdings fatal wäre angesichts der eigenen prekären Lage als Häretiker –, so reflektiert Abaelard in anderen Schriften darüber, worin sein eigenes Denken von der Philosophie des Aristoteles sich bereits unterscheidet, ohne es als Bruch zu explizieren und dessen historischen Voraussetzungen zur Sprache zu bringen. Es ist das eben jene Reflexion auf den Grund, auf die Bedingung dessen, was einmal Subjekt heißen wird: Das Allgemeine und daher auch das höchste Prinzip, das Gott ist, kann nur insofern ein realiter Existierendes sein, als es die Handlungen des Einzelnen bestimmt. Dieses Individuum vermag zwar selbst zu bestimmen, ob es sich davon bestimmen lässt, aber unter Umständen, die es einerseits nicht frei gewählt hat und die andererseits darüber letztlich entscheiden, ob es sich als leibliches Wesen durch seine Wahl hindurch auch reproduzieren kann. Selbst der Inbegriff des existierenden Allgemeinen, die Dreifaltigkeit Gottes, wird somit zu einem Gegenstand, der, um überhaupt als Allgemeines zu gelten, der Deutung durch die Individuen bedarf, was dem Mönch und Scholastiker schließlich die Verurteilung durch den Papst einbrachte.

Dialektik der Aufklärung

Man könnte sagen, Marx hat in den sogenannten Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 beziehungsweise in seiner frühen Hegel-Kritik die Dialektik der Trinität auf dem Gebiet der politischen Ökonomie neu entfaltet: Die Einheit von Gott, Gottsohn und heiligem Geist kehrt wieder als Einheit von Mensch, Natur und Prozess zwischen Mensch und Natur. „Der Mensch lebt von der Natur, heißt: Die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben“ (Marx 1981b: 516).¹² Die Aussage, das physische und geistige Leben des Menschen hänge mit der Natur zusammen, habe zwar „keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur“ (Marx 1981b: 516). Aber er ist es zugleich auch nicht, sonst wäre die Notwendigkeit, mit ihr in beständigem Prozess zu bleiben, um sich selbst zu erhalten, stumm und die „Bildung der 5 Sinne“ keineswegs jene „Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte“ einschließlich der „Industrie“, wie Marx in denselben Manuskripten erkennt (Marx 1981b: 541f.), sondern bloß bewusster Ablauf innerhalb der Naturgeschichte. Eben damit hatte bereits Abaelard gebrochen in seiner Auffassung von *labor* und *opus*. Können jedoch die Sinne und mit ihnen das, was sie wahrnehmen, immer noch zugleich als Natur aufgefasst werden, die mit sich selbst zusammenhängt, so nun allerdings nicht mehr das Geld¹³ beziehungsweise die Form des Reichtums, mit dem sich Marx schließlich in seinen Studien zum *Kapital* so intensiv beschäftigte. Dieser Reichtum nämlich erscheint als eine

12 Später spricht Marx hier vom „Stoffwechsel mit der Natur“ (z. B. Marx 1977: 192).

13 Siehe hierzu die einschlägigen Stellen im vorletzten Abschnitt der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, die allerdings mehr von Goethes *Faust* und Shakespeares *Timon* inspiriert sind als von der klassischen Nationalökonomie, z. B.: „Was ich qua Mensch nicht vermag, was also alle meine individuellen Wesenskräfte nicht vermögen, das vermag ich durch das Geld. Das Geld macht also jede dieser Wesenskräfte zu etwas, was sie an sich nicht ist, d. h. zu ihrem Gegenteil. [...] Es verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Haß, den Haß in Liebe, die Tugend in Laster, das Laster in Tugend, [...] Wer die Tapferkeit kaufen kann, der ist tapfer, wenn er auch feig ist. Da das Geld nicht gegen eine bestimmte Qualität, gegen ein bestimmtes Ding, menschliche Wesenskräfte, sondern gegen die ganze menschliche und natürliche gegenständliche Welt sich austauscht, so tauscht es also – vom Standpunkt seines Besitzers angesehen – jede Eigenschaft gegen jede – auch ihr widersprechende Eigenschaft und Gegenstand – aus [...]“ (Marx 1982: 565ff.).

„ungeheure Warensammlung“ und die einzelne Ware darin als seine „Elementarform“, die in der Natur nun gar nicht vorkommt – ebenso wenig die „abstrakte Arbeit“, die Marx als „Substanz“ des Werts darin aufzudecken unternimmt. Es ist Letzteres nämlich eine Substanz, die im Gegensatz zum Menschen „kein Atom Naturstoff“ enthält und wie Abaelards Trinität nur aus Relationen besteht. Wollen aber die Individuen am Reichtum partizipieren, und sei's ‚nur‘, um nicht zu sterben, so müssen sie im beständigen Prozess mit eben dieser Substanz bleiben, während deren Selbsterhaltung wiederum unabdingbar an eine wundersame Geldvermehrung $G - G'$ gebunden ist. Denn der Wert gehe „beständig aus der einen Form in die andre über, ohne sich in dieser Bewegung zu verlieren, und verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt“, er habe „die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier“ (Marx 1977: 168f.). Mit dieser aus dem Tierreich geschöpften Travestie von Selbsterhaltung als Fortpflanzung ging Marx noch spielerisch über die so wenig geheuren Konsequenzen hinweg, die seine Erkenntnisse bereithalten. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno haben sie als desto beklemmendere hervorgehoben, wobei ihre *Dialektik der Aufklärung* die Verselbständigung, die Marx am Wert durchschaut, bereits an einer Vernunft diagnostiziert, die der Durchsetzung von Herrschaftsverhältnissen lange vor der des Kapitalverhältnisses Rechnung getragen hat. Während der Wert von vornherein kein Atom Naturstoff enthält, erscheint es beinahe als Geschäft der Aufklärung (als Fortsetzung des Mythos), die Individuen eben dafür zu erziehen, das heißt: im Namen der Selbsterhaltung ihre eigene Triebna-

tur ebenso wie ihren Zusammenhang mit der außermenschlichen Natur soweit zu verdrängen, dass Herrschaft nicht in Frage gestellt und wahre Versöhnung, die auch das Verhältnis zur Natur umfasste, hintertrieben wird. Solche Verdrängung habe das Erbe des Opfers angetreten, auch des letzten: So wie Jesus sein Leben opferte, um das Leid der Menschen auf sich zu nehmen, so lehrt die bürgerliche Vernunft, die Triebe zu unterdrücken, um der Selbsterhaltung willen, die sie an die Stelle Gottes rückt. Diese „von Vernunft identisch festgehaltene Selbsterhaltung“ sei aber nun – und damit kommt die *Dialektik der Aufklärung* zur Gegenwart – im Zuge der „Entfaltung des Kapitalismus“ unter bestimmten Bedingungen, die allerdings nur vage benannt werden (die „Herrschaft privater Gruppen über den Wirtschaftsapparat“), von der „Selbsterstörung gar nicht mehr zu trennen“ (Horkheimer/Adorno 1987: 113).

Der Akzent ist auf die Epitheta zu setzen, wonach Selbsterhaltung im Angesicht der Lebensnot nicht irgendwie, sondern *identisch* festgehalten werde, kulminierend im transzendentalen Subjekt der *Kritik der reinen Vernunft*. Es war Alfred Sohn-Rethel, der genau hier das Geld geortet hat: die „bare Münze des Apriori“ (Sohn-Rethel 2018). Schon der junge Marx nannte die Logik das „Geld des Geistes“ (Marx 1981b: 571). Ohne dass Adorno und Horkheimer den Grundgedanken von Sohn-Rethel dezidiert übernehmen wollten, findet er doch Eingang in ihre Überlegungen zur *Dialektik der Aufklärung*, und zwar dort, wo sie den Subjektbegriff durch den des *Selbst* auszutauschen sich genötigt sehen: Angeregt durch den griechischen Begriff αὐτός bringen sie damit die Abstraktion von der Natur zum Ausdruck.¹⁴ Auf diese Weise gerät mit dem

14 „Der Satz des Spinoza ‚Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum‘ enthält die wahre Maxime aller westlichen Zivilisation, in der die religiösen und philosophischen Differenzen des Bürgertums zur Ruhe kommen. Das Selbst, das nach der methodischen Ausmerzung aller natürlichen Spuren als mythologischer weder Körper noch Blut noch Seele und sogar natürliches Ich mehr sein sollte, bildete zum transzendentalen oder logischen Subjekt sublimiert den Bezugspunkt der Vernunft, der gesetzgebenden Instanz des Handelns. Wer unmittelbar, ohne rationale Beziehung auf Selbsterhaltung dem Leben sich überläßt, fällt nach dem Urteil von Aufklärung wie Protestantismus ins Vorgeschichtliche zurück. Der Trieb als solcher sei mythisch wie der Aberglaube; dem Gott dienen, den das Selbst nicht postuliert, irrsinnig wie die Trunksucht. Beiden hat der Fortschritt dasselbe Schicksal bereitet: der Anbetung und dem Versinken ins unmittelbar natürliche Sein; er hat den Selbstvergessenen des Gedankens wie den der Lust mit Fluch belegt. Vermittelt durchs Prinzip des Selbst ist die

Selbst eben auch die Selbsterhaltung unter Verdacht, und das mit gutem Grund: Sie klingt nicht von ungefähr nach Selbstgenügsamkeit und Subsistenz – danach, auf seine eigenen bescheidenen Mittel reduziert zu sein – als dem Gegenteil jener Bildung der fünf Sinne, von der Marx gesprochen hatte, und eines vermeintlichen Glücksversprechens, dessen bloße Bedingung – die als solche nicht in Frage gestellt werden soll, ganz im Gegenteil¹⁵ – bereits zum Zweck und Ziel hypostasiert wird, etwa nach dem Motto: Zum Glück kann ich mich ja noch selbst erhalten. Eben diese Mäßigkeit nach Maßgabe der *conservatio sui* hat sich als Einschränkung auf die Reproduktion der Arbeitskraft nützlich zu machen, damit der Wert seine goldenen Eier legen kann, also zur höheren Ehre von G – G'. Als Voraussetzung aber, vom Zwang dieser Akkumulation sich zu befreien, wäre darum über Selbsterhaltung nur wie über den Materialismus, also negativ zu sprechen – im Hinblick auf „Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung“ (Adorno 1997a: 207).¹⁶

Denn ins Positive gewendet sedimentieren sich an ihrem Begriff wie in einem falschen Imperativ sofort auch die Formen, in denen die Individuen leben und überleben sollen: Du musst um deiner Mündigkeit willen dich selbst erhalten können – Paraphrase auf das berühmte ‚Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen‘. Verselbständigt von den Individuen und auf die Nation übertragen lautet er auf den Namen Autarkie und richtet sich in der Krise gegen die Vermittlungsformen des Kapitals selber und insbesondere gegen deren umfassendste: den Weltmarkt. Ihn – und das heißt auch seine andere Seite: die Souveränität der einzelnen Staaten – auseinanderzubrechen in „diffuse barbarische Vielheit“ (Adorno¹⁷) geopolitischer Großräume und übereinander herfallender „Rackets“ treibt erst das ganze, im Kapitalverhältnis angelegte Potential der Vernichtung hervor, das sich gegen die Juden richtete, die mit Finanzkapital und Weltmarkt identifiziert wurden, und welches in die Tat umzusetzen die deutsche Volksgemeinschaft als ihre Identität verstehen sollte. So hat Horkheimer 1946 das

gesellschaftliche Arbeit jedes Einzelnen in der bürgerlichen Wirtschaft; sie soll den einen das vermehrte Kapital, den anderen die Kraft zur Mehrarbeit zurückgeben“ (Horkheimer/Adorno 1987: 52).

- 15 Wie im Rekurs auf Spinoza heißt es später bei Adorno: Wenn es auch nicht möglich sei, eine bessere Welt oder gar einen besseren Menschen sich auszumalen, so könnten wir „sehr wohl die Punkte feststellen, an denen unsere Gesellschaft ihrem eigenen Begriff, dem nämlich einer durchsichtigen Verbindung der Menschen zur Erhaltung ihres eigenen Lebens, nicht entspricht“ (Adorno 2019: 154). Damit hängt zusammen, dass Adorno dem Dilemma nicht entging, in den Bemühungen um eine Erziehung nach Auschwitz gegen die Selbstvernichtung sich dann doch auf das Bedürfnis nach Selbsterhaltung als „ein drastisches egoistisches Interesse“ berufen zu müssen, dessen Verhärtung der *Dialektik der Aufklärung* noch als Kernproblem ihrer Kritik galt (siehe Adorno 1997b: 571; Adorno 1997c: 690).
- 16 Selbsterhaltung wäre dann so zu bestimmen, dass sie als selbstverständliche Einheit nicht zugrunde gelegt werden kann, sondern immer nur als etwas Herzustellendes oder zu Gewinnendes; etwas, das im Getrennten allererst zustande zu bringen ist. Und in diesem Sinn vermag selbst das transzendente Ich, von dem die *Kritik der reinen Vernunft* ausgeht, zunächst einmal als bloße Negation all dessen verstanden zu werden, was als Substanz oder Sein die Trennung von Subjekt und Objekt leugnen möchte. Anders gesagt: Das Transzendente gegenüber der Natur, das nichts enthält, nur reine Identität sein kann, wäre dann Appell, die Einheit erst noch zu finden, in der sich die Individuen reproduzieren können, ohne zugleich übereinander herzufallen – oder als Frage aus Adornos Beethoven-Kommentar formuliert: Wie kann ein Ganzes sein, ohne dass dem Einzelnen Gewalt angetan wird? (vgl. Adorno 1993: 62).
- 17 In seiner Würdigung von Franz Neumanns *Behemoth* sagte Adorno, die Idee dieses Buchs sei den „Oberflächenvorstellungen vom monolithischen Faschismus schroff entgegengesetzt“, indem sie nämlich offenlegte, dass „der nationalsozialistische Staat, der sich als total-einheitlich propagierte, in Wahrheit pluralistisch war. Die politische Willensbildung stellte sich her durch die planlose Konkurrenz mächtigster sozialer Cliques [...] Die Gesellschaft, unfähig, in freier Bewegung länger sich zu reproduzieren, bricht auseinander in diffuse barbarische Vielheit, das Gegenteil jener versöhnten Vielfalt, die allein ein menschenwürdiger Zustand wäre“ (Adorno 1997d: 702).

Gespräch mit Adorno über eine mögliche Fortsetzung der gemeinsamen Arbeit an der *Dialektik der Aufklärung* mit der Frage beendet: „Wie weit hat man an der Selbsterhaltung teilzunehmen und wieweit ist sie Wahnsinn?“ (Horkheimer 1985: 605)¹⁸.

Dialog zwischen Linkshegelianern

Wie schwierig es geworden ist, Selbsterhaltung vom Wahnsinn zu trennen, wirft Licht noch auf die Probleme, die von Anfang an bestanden, ihre Formen darzustellen – also die Begriffe der politischen Ökonomie zu bestimmen. Das zeigt sich bei Marx besonders drastisch im Übergang zur Kritik dieser Begriffe. Hier rückte er neben der Hegelschen Rechtsphilosophie gerade die „Judenemanzipation“ ins Zentrum, indem er zunächst für die *Deutsch-französischen Jahrbücher* zwei Texte von Bruno Bauer über die *Judenfrage* kritisierte. Marx habe eben verstanden, so ließe sich mit David Nirenberg sagen, dass ‚Judentum‘ nicht nur die Religion spezifischer Menschen mit spezifischem Glauben sei, aus der im Übrigen seine eigenen Vorfahren herkamen, sondern auch ein Repertoire von Ideen und Attributen, mit denen Nichtjuden wie Bruno Bauer ihre Welt deuten und kritisieren können.

Tatsächlich beanstandet Marx an Bauer, die „Judenfrage“ gerade in eine „rein religiöse Frage“ zurück zu verwandeln: „Der theologische Skrupel, wer eher Aussicht hat, selig zu werden, Jude oder Christ, wiederholt sich in der aufgeklärten Form, wer von beiden ist emanzipationsfähiger?“ Nun ist aber Bauer selbst auf die jüdische Religion eigenartig fixiert. Der Jude bleibe, auch wenn er Staatsbürger sei, immer Jude: es geht ihm sozusagen nur um seine Selbsterhaltung als Jude. Dieses „jüdische und beschränkte Wesen“

führt der Junghegelianer ganz wie der junge Hegel auf den Gesetzesglauben zurück, welcher stets über die „menschlichen und politischen Verpflichtungen den Sieg davon“ trage. Während die Juden weiterhin von ihren abstrakten „Ceremonialgesetzen“ und darin von einem „bodenlos gewordenen Mosaismus“ beherrscht würden, stelle das Christentum der absoluten Transzendenz, die in dieser Unfreiheit gegenüber dem Gesetz zum Ausdruck komme, mit seinem Mensch gewordenen Gott ein befreiendes Element der Immanenz entgegen, das bereits zu dem favorisierten Atheismus überleitet. Bei dieser scheinbar rein theologischen Kritik, die an Paulus’ Römerbrief und dessen Kommentierung bei Abaelard denken lässt, schreibt sich nun Bauer, wie Jonathan Sperber feststellt, „in Rage“ (Sperber 2013: 138): Die Aufklärung drücke sich beim Judentum dadurch aus, „daß es hasse“, denn „alle Staaten und Völker“ seien vor „dem Einen, vor Jehova unberechtigt und haben kein Recht zu bestehen“; sein „Jesuitismus“ sei „bloße Schlaueit des sinnlichen Egoismus“, ja „thierische Lust“; er sei „so plump und widerlich, daß man sich nur mit Ekel von ihm abwenden“ könne (Bauer 1989: 141f.).

Marx hingegen trat bereits zu einer Zeit, als er noch Redakteur der *Rheinischen Zeitung* in Köln war, für die Emanzipation der Juden ein und erklärte sich gegenüber dem „Vorsteher der hiesigen Israeliten“ bereit, eine Petition für die Juden an den Landtag zu verfassen, wie er an Arnold Ruge schrieb:

„So widerlich mir der israelitische Glauben ist, so scheint mir Bauers Ansicht doch zu abstrakt. Es gilt so viel Löcher in den christlichen Staat zu stossen als möglich und das Vernünftige, so viel an uns, einzuschmuggeln“ (Marx/Engels 1975: 45f.).

18 Als Paraphrase dieser Frage lässt sich eine Bemerkung Adornos in einer seiner Vorlesungen zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit verstehen: Die Vernünftigkeit der Geschichte „kann sich nur daran erweisen, für wen nun tatsächlich die Geschichte vernünftig ist. Wenn diese Vernunft, deren eigener Begriff ja an der Selbsterhaltung des Individuums gebildet ist, ein Subjekt überhaupt nicht mehr hat, für das sie vernünftig ist, dann schlägt sie in Unvernunft um“ (Adorno 2006: 62). Siehe hierzu auch die Sitzungsprotokolle des letzten gemeinsam gehaltenen Hauptseminars von Adorno und Horkheimer (zur „Subjekt-Objekt Dialektik“), in dem der Verdacht – von Marx’ ironisch-abschätziger Haltung zur Philosophie genährt – in Zweifel gezogen wird, dass seine „Präponderanz“ des Objekts, begründet „durch die Notwendigkeit der Reproduktion von Subjekt durch Objekt“, eine „ontologische“ sei. Und gegen diese ontologisierende Lektüre der Kritik der politischen Ökonomie gewandt heißt es weiter im Protokoll (von Maja Oesterlin vom 26.06.1969): „der Imperativ der physischen Selbsterhaltung ist nicht das alleinige Konstituens von Gesellschaftsbildung“ (Adorno 2021: 571).

Zwar stellt Bauers hasserfülltes Engagement für ihn kein Problem dar, überzieht er doch seinerseits in Briefen und Polemiken des Öfteren politische Gegner jüdischer Herkunft mit ähnlich klingenden Diffamierungen, aber er hält an der Forderung der Emanzipation umso mehr fest und möchte die Frage politisch konkreter gestellt wissen. Unabhängig vom Unterschied zwischen Judentum und Christentum, der nunmehr hinfällig geworden scheint, unterscheidet er zwischen den Staatsformen selbst und spricht sich innerhalb der politischen Emanzipation dezidiert gegen den „christlichen Staat“ in Deutschland als zurückgebliebener Form aus und für die „nordamerikanischen Freistaaten“ als avanciertester Form – darin fortgeschritten, dass hier der Staat als Allgemeines über den Religionen steht und jede besondere Religion zu einer „weltlichen“ Frage wird (Marx 1981a: 351) – anders gesagt: zur Privatsache. An dieser Stelle lesen sich seine Ausführungen zur Judenfrage „wie ein liberales Programm zur Verteidigung der Menschen- und Bürgerrechte“ (Gross, 2000: 221).

Zugleich möchte Marx aber die Grenzen aller politischen Emanzipation verdeutlichen: Erst „wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert“ habe und daher „die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft“ von sich trenne, sei die menschliche Emanzipation vollbracht (Marx 1981a: 360). Ausgerechnet am Judentum jedoch erläutert er im Folgenden, dem kürzeren II. Teil seines Artikels, was er unter solchen gesellschaftlichen Kräften versteht – und das heißt: *ex negativo*. Bauers rein religiöse Frage soll in die Frage verwandelt werden, „welches besondere *gesellschaftliche* Element zu überwinden sei, um das Judentum aufzuheben“. Dieses Element nennt er nun paradoxerweise ein allgemeines „antisoziales Element“, welches

„durch die geschichtliche Entwicklung, an welcher die Juden in dieser schlechten Beziehung eifrig mitgearbeitet, auf seine jetzige Höhe getrieben wurde, auf eine Höhe, auf welcher es sich notwendig auflösen muß“ (Marx 1981a: 372f.).

In der Notwendigkeit, dass eben darum auch die Christen Juden werden, verstanden als dieses asoziale Element, liegt die dialektische Pointe

von Marx' Aufsatz. Er stülpt das Urteil von Bauer um, worauf Raphael Gross (der im Übrigen die große Bedeutung Bauers für Carl Schmitt untersucht) aufmerksam gemacht hat: Das Christentum braucht, so aufgefasst, zur Emanzipation „einen Schritt mehr“ als das Judentum. „Denn es muss sich zuerst wieder in das ‚praktische Judentum‘ umwandeln, um sich menschlich emanzipieren zu können“ (Gross 2000: 224).

Die geschichtliche Entwicklung jedoch näher zu bestimmen, verwendet Marx nun Invektiven, mit denen seit dem Aufschwung des Handels und der Städte im Mittelalter, also etwa seit Abaelard, all das, was auf dem Markt und mittels Geldes, Zinses etc. vor sich ging, ‚kritisiert‘, besser: perhorresziert worden war, und die durchweg darin bestehen, ‚es‘ mit den Juden zu identifizieren. So spricht Marx in jenen berühmt-berüchtigten Worten über den „Alltagsjuden“, um über die Ökonomie bzw. – in seinen späteren Begriffen ausgedrückt – über die Zirkulation zu sprechen:

„Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz. Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welches ist der weltliche Gott? Das Geld. Nun wohl! Die Emanzipation vom Schacher und vom Geld, also vom praktischen, realen Judentum wäre die Selbstermanzipation unsrer Zeit“ (Marx 1981a: 372).

Er zitiert Thomas Münzer über die Herabwürdigung der Natur durchs Eigentum, um eine Parallele zur Stellung der Natur in der jüdischen Religion zu ziehen, und es wundert fasst, dass er nicht Luther über die Herabwürdigung der Arbeit durch die Juden zu Wort kommen lässt, da er doch wie in einer Anlehnung an dessen Fäkalökonomie (vgl. Scheit 1999: 58ff.) schreibt: „Aus ihren eignen Eingeweiden erzeugt die bürgerliche Gesellschaft fortwährend den Juden“ (Marx 1981a: 375f.).

Marx besaß zu dieser Zeit kaum eine Ahnung von den nationalökonomischen Schriften eines Adam Smith oder David Ricardo. Er fiel darin sogar hinter Hegels Rechtsphilosophie zurück auf die bornierteste deutsche Tradition in Sachen politische Ökonomie, wie sie Fichte repräsentierte, während Engels in demselben Jahrbuch, in dem Marx' Artikel erschien, durchaus auf Smith und Ricardo zu sprechen kommt. Deren Kenntnis

allein hätte jedoch kaum verhindert, dass die Identifikation mit dem Proletariat, die sich zur selben Zeit schon in Marx' Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie zeigt – als Alternative zum „objektiven Geist“ und Gegenidentifikation zum wie auch immer begriffenen Geld – ein weiterer Ansporn für antisemitische Metaphorik werden konnte.

Doch macht Marx einen Vorbehalt: wenn er sagt, dass das Geld „durch den Juden und ohne ihn“ zur „Weltmacht“ geworden sei (Marx 1981a: 373). Für die nunmehr in Paris unternommenen, von Engels Jahrbuch-Aufsatz angeregten Studien wird dieses „ohne ihn“ zum Abstraktionsprinzip: Marx verzichtet bereits in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 auf die Engführung von Geld und Judentum. In der dann in London neu aufgenommenen Kritik der politischen Ökonomie, aus der schließlich das *Kapital* hervorging, taucht zwar die eine oder andere antisemitische Bemerkung auf, etwas zu illustrieren, was sich gar nicht illustrieren lässt – dass nämlich die Selbsterhaltung in Form des Kapitals als vollkommen verselbständigt gegenüber den Individuen zu denken ist, die an ihr teilnehmen müssen, um wenigstens eine Chance zu haben, sich selbst zu erhalten. Jede Anspielung aufs Judentum kann aber getrost weggelassen werden, ohne dass die hier entwickelten Einsichten in jene Verselbständigung etwas einbüßen würden. Im Gegenteil: was diese „reale Abstrak-

tion“ im Verwertungsprozess des Kapitals beinhaltet, der als „automatisches Subjekt“ begriffen wird, wäre in seiner Radikalität noch deutlicher zum Ausdruck gekommen,¹⁹ wenn Marx im Sinn eines philosophisch gewendeten Bilderverbots solcherart ironische Allusionen, die das Verhältnis der Juden zu ihrer Religion ins Spiel brachten, vermieden hätte.²⁰ Allerdings wäre es dann auch schwieriger geworden, der Parteinahme im Klassenkampf so zynischen Ausdruck zu verleihen, wie Marx es in dieser Zeit gerne tat. (Schon in der *Deutschen Ideologie* hieß es, der Bourgeois verhalte sich zu den Institutionen seines Regimes „wie der Jude zum Gesetz“; Marx/Engels 1978: 163 – später im *Kapital*: der Kapitalist wisse, dass „alle Waaren, wie lumpig sie immer aussehn oder wie schlecht sie immer riechen, im Glauben und in der Wahrheit Geld, innerlich verschnittne Juden“ seien; Marx 1983: 109²¹) Diese Tendenz verselbständigte sich umso mehr nach seinem Tod, als die Kritik der politischen Ökonomie in eine Parteidoktrin umgewandelt wurde: Die marxistische Propaganda des Klassenkampfes griff je nach politischer Situation mit unterschiedlicher Intensität zu antisemitischen Projektionen, um sich möglichst ‚antikapitalistisch‘ zu gebärden und Bündnisse mit anderen judenfeindlichen Kräften zu schließen. Die höchste Intensität erreichte sie darin jedoch regelmäßig im Kampf gegen den Zionismus. Während die Juden in christlicher Tradition beschuldigt werden, den Tod des

19 Zu solcher Deutlichkeit trug im Anschluss an die kritische Theorie zunächst Moïse Postone bei, dessen Aufsatz über „Nationalsozialismus und Antisemitismus“ von 1980 (Postone 1995) geradezu als Voraussetzung zur ökonomischen Studie über *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft* von 1993 (Postone 2003) gelten kann.

20 Das ändert aber nichts daran, dass seine hier entwickelte Kritik des Fetischismus der modernen Gesellschaft – sozusagen *contre cœur* – „die Grundlage für eine Kritische Theorie des Antisemitismus“ geliefert hat: „Die Begriffsschärfe der entfalten Kritik der politischen Ökonomie ist notwendig, um das Umschlagen einer Ökonomiekritik in ein verfolgendes Ressentiment zu verunmöglichen oder zumindest entscheidend zu erschweren“ (vgl. Grigat 2007: 273ff.; Grigat 2022: 4).

21 Die Wendung findet sich so auch in der zweiten Auflage des *Kapitals* von 1872/73 (Marx 1987: 172). In der MEW-Ausgabe (Bd. 23: 169), die im Wesentlichen der Ausgabe von Engels von 1890 folgt, heißt es (wie schon in Engels' Ausgabe von 1883): „innerlich beschnittne Juden“. (Thomas Kuczynski äußert im Kommentar seiner „Neuen Textausgabe“ die Vermutung, dass es sich bei dem Adjektiv ursprünglich auch um eine Anspielung auf Methoden der Weinproduktion handelte (Marx 2017: 123). Wie auch immer: es bleibe dahingestellt, ob die Konjektur von Engels der Versuch ist, den antisemitischen Tonfall abzumildern oder womöglich das Gegenteil.) Solche Formulierungen, die als Indizien für Marx' Einstellung zum Judentum gelten können, werden manchmal in unbedachter oder berechnender Weise mit einem anonym erschienenen Artikel aus der *New York Daily Tribune* unter dem Titel „The Russian loan“ in Zusammenhang gebracht, dessen Argumentation sich nicht nur deutlich von Marx' früherer Kritik an Bruno Bauer unterscheidet, vielmehr von einem Apologeten Bauers stammen könnte (siehe hierzu Bochinski 1988: 5-16).

göttlichen Heilands herbeigeführt zu haben, werfen ihnen diese marxistischen Antisemiten vor, das revolutionäre Subjekt der Arbeiterklasse oder das antiimperialistische der Araber auszu-beuten und schließlich vernichten zu wollen.²² Marx hingegen wusste sogar auf eine Art inneren Impuls seiner Kritik hinzuweisen, der vom Judentum herrührte.²³ In Bruno Bauers *Judenfrage* hieß es, die Juden hätten durch den Druck gegen die „Springfedern“ der Geschichte „Gegendruck“ hervorgerufen – und zugleich wird in dieser Schrift in Anlehnung an Hegels Religionsphilosophie behauptet, die Juden hätten nichts für die „Bildung der neueren Zeit“ beigetragen.²⁴ Einer von Bauers Kritikern, der spätere Rabbiner von Dessau Samuel Hirsch verstand es in seinem Dementi, auf den Begriff des Hegelschen Widerspruchs zu rekurrieren, wonach gerade jener Gegendruck „etwas“ für die Bildung gewesen sein müsste. Als Bauer darauf antwortete: „Ein Dorn im Auge ist auch etwas – trägt er darum zur Entwicklung meines Gesichtssinns bei?“, nahm das Marx, indem er sich (ungeachtet seiner spöttischen Seitenhiebe auf die „tristen Gegner“ Bauers) hinter Hirsch stellte, zum Anlass, erstmals in der Öffentlichkeit die eigene Herkunft zumindest spielerisch anzudeuten:

„Ein Dorn, der mir – wie das Judentum der christlichen Welt – von der Stunde der Geburt im Auge sitzt, sitzen bleibt, mit ihm wächst und sich gestaltet, ist kein gewöhnlicher, sondern ein wunderbarer, ein zu meinem Auge gehöriger Dorn, der sogar zu einer höchst originellen Entwicklung meines Gesichtssinnes beitragen müßte“ (Marx/Engels 1980: 93).

Statt die Metaphorik aber zu explizieren, beruft er sich in dieser Bemerkung aus der *Heiligen Familie* auf seinen früheren Aufsatz zur *Judenfrage*, in der „Herrn Bruno“ die Bedeutung des Judentums für die Bildung der neueren Zeit schon enthüllt worden sei. Der Dorn wird damit als eine für die Kritik der politischen Ökonomie geradezu förderliche Voraussetzung in Erwägung gezogen – in der immanenten Unterscheidung eines „weltlichen“ Gottes der Juden von ihrem eigentlichen Gott in Marx' *Judenfrage* war das im Grunde bereits angelegt: Wunderbar ist der Dorn darin, dass er beitragen müsste zur Erkenntnis, was es mit dem Geld in Wahrheit auf sich hätte. 100 Jahre später fanden Adorno und Horkheimer dafür eine deutlichere Formulierung:

„Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährt.“

22 Die Anschuldigung des Gottesmords wagt sich dabei kaum noch offen hervor, die Denunziation des jüdischen Monotheismus tritt meist als Verteidigung heidnischer Vielgötterei auf (wie etwa bei Assmann 1996) – groteske Reminiszenz ans arianische, nichttrinitarische Christentum (siehe Anm. 4) –, was nicht weniger gefährlich ist. So wird unterstellt, dass jener Monotheismus sich heute in Gestalt des zionistischen Staats verwirklicht habe, dessen „Gewalt“ von einem heiligen Terror der Wahrheit und Ausschließlichkeit („sacred terror of truth and exclusivity“) getragen sei (Mbembe 2019: 80; siehe hierzu A. Gruber 2021; J. Gruber 2022). Die postkoloniale Theorie kann überhaupt als vollständige Synthese von christlichem und linkem Antisemitismus verstanden werden; ihr Kennzeichen ist die Kollaboration mit dem Jihad im Islam; und ihr entspricht im Politischen die Europäische Union, soweit deren Außenpolitik auf das Appeasement gegenüber der Islamischen Republik Iran hinausläuft (vgl. Gri-gat 2018).

23 Vor diesem Hintergrund ist es auch weniger verwunderlich, warum Marx, wie Sperber schreibt, neben all den „antisemitischen Zuschreibungen“ insbesondere in seinen Briefen zugleich „mit einem gewissen Stolz zu seiner Abstammung“ stand (Sperber 2013: 499).

24 In diesem Sinn hat Bruno Bauer wenig später die „Einzigkeit der jüdischen Race“ perhorresziert, als wollte er noch Richard Wagners Antisemitismus in dessen Schrift *Das Judentum in der Musik* überbieten (siehe z.B.: Bauer 1863: 8 u. 11). Bei der Darstellung der politischen Ereignisse um 1848 findet sich ein ganzer Abschnitt über „das Kreischen und Fluchen der Juden“ – mit verdecktem Angriff auf Marx in der Denunziation der *Neuen Rheinischen Zeitung*: Wenn solche „Kreischer“ ihre Niederlage bemerkten, „so greifen sie zu ihrer letzten Waffe, dem Fluch, der weiter nichts als die Ewigkeit ihrer Verbitterung und die Ausdauer ihres Hasses“ ausdrücke (Bauer 1863: 68). Für Bauer gilt schließlich ebenso, was Adorno für Wagner festgehalten hat: „Die Schicht des Idiosynkratischen als des Allerindividuellsten“ sei „zugleich die des gesellschaftlich Allgemeinsten“: „Zum Ekel vorm Juden gehört dessen Imagination als Weltmacht“, und zwischen „Idiosynkrasie und Verschwörungswahn knüpft sich die Rassen-sentheorie“ (Adorno 1997e: 23).

Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit. Das Unterpfand der Rettung liegt in der Abwendung von allem Glauben, der sich ihr unterschiebt, die Erkenntnis in der Denunziation des Wahns“ (Horkheimer/Adorno 1987: 46).

Unter dem Eindruck dieser selbstgestellten Aufgabe eröffnet sich ebenso erst die Möglichkeit, den „israelitischen Glauben“ seinerseits als Geschichte der Juden zu begreifen. In einem Artikel zur „History of the Eastern Question“ für die *New York Daily Tribune* kam Marx 1854 auf ihre Lage in Jerusalem zu sprechen. Nichts gleiche ihrem Elend und ihrem Leiden:

„the constant objects of Mussulman oppression and intolerance, insulted by the Greeks, persecuted by the Latins, and living only upon the scanty alms transmitted by their European brethren“ (Marx 1985: 156f.).²⁵

Der Zusammenhang durch die jüdische Religion erscheint hier mit einem Mal als Bedingung des Überlebens („living only upon“). Statt den weltlichen Grund und Kultus des Judentums in Eigenutz und Schacher zu phantasieren, sieht er nun etwas, dem in der Auseinandersetzung mit Bauer noch keinerlei Bedeutung zukam, aber schon in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie anklang, als er die Religion den „Seufzer der bedrängten Kreatur“ nannte. Aber dieser Seufzer ist so wenig irgendeiner, als unter dem Gesichtspunkt der Bedrängung die Religionen gleichzusetzen wären, ohne ihr Verhältnis zueinander zu bedenken. Marx betont, dass die Juden in Palästina keine „natives“, sondern von verschiedenen,

weit entfernten Ländern hierhergekommen seien und zitiert zustimmend den französischen Historiker César Famin:

“Their regards turned to that mountain of Moriah, where once rose the temple of Salomon, and which they dare not approach, they shed tears on the misfortunes of Zion, and their dispersion over the world“ (Marx 1985: 157).

Nicht lange danach veröffentlichte ein anderer ehemaliger Linkshegelianer und früherer Freund von Bauer und Marx unter dem Titel *Rom und Jerusalem – die letzte Nationalitätenfrage* eine der ersten im engeren Sinn zionistischen Schriften: Es war Moses Hess, der notabene Marx' neue *Kritik der politischen Ökonomie* von 1859 trotz der inzwischen belasteten Beziehungen zu ihrem Autor durchaus zu schätzen wusste.²⁶

Literaturverzeichnis

Abaelard, Peter (1987): Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa. Hrsg. v. Eberhard Brost. München: dtv

Abaelard, Peter (1997): *Theologia Summi boni. Tractatus de unitate et trinitate divina*. Lateinisch/Deutsch. Hrsg. v. Ursula Niggli. Hamburg: Meiner

Abaelard, Peter (2008): Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Lateinisch-deutsch. Hrsg. v. Hans-Wolfgang Krautz. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel

Abaelard, Peter (2010): *Theologia ‚Scholarium‘*. Lateinisch/Deutsch. Hrsg. v. Matthias Perkams. Freiburg u.a.: Herder

Adorno, Theodor W. (1993): Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte. Nachgelassene Schriften. Abt. I: Fragment gebliebene Schriften. Bd. 1. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp

25 Man kann sich ausmalen, wie nachhaltig auch diese *transmission* den Wahn der jüdischen Weltverschwörung von Bauer und Wagner beflügelt haben mag.

26 Ausgerechnet Edmund Silberner, der Marx so heftig des Antisemitismus zieh, hat den Rezensionentwurf von Hess über die Marxsche *Kritik der politischen Ökonomie* zum ersten Mal publiziert. Moses Hess: Entwurf eines unveröffentlichten Artikels über die im Juni 1859 erschienene Schrift von K. Marx: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (Silberner 1966/67; vgl. dazu Scheit 2019). Vladimir Ze'ev Jabotinsky stellte Hess in die Reihe der wichtigsten Zionisten: „Die Balfour-Deklaration verdanken wir sowohl Herzl als auch Rothschild, sowohl Pinsker als auch Moses Heß“ – er fügte allerdings hinzu: „noch mehr aber verdanken wir sie den Bilu und ihren Nachfolgern – den Kolonisten, Arbeitern, Lehrern von Mettulah im Norden bis Buchama im Süden [...]“ (Jabotinsky 1930: 255). Die erste Gruppe von Biluim ging 1882, angesichts der Pogrome und der neuen antisemitischen Gesetze in Russland, nach Palästina. Um dort den schwierigen wirtschaftlichen Aufbau zur schieren Selbsterhaltung zu bewältigen, erbaten sie sich von Baron Edmond James de Rothschild Geldmittel für die Weinproduktion (aus ihr entwickelten sich die heutigen Carmel-Weinkellereien).

- Adorno, Theodor W.** (1997a): Negative Dialektik [1966]. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Adorno, Theodor W.** (1997b): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. Gesammelte Schriften. Bd. 10/2. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Adorno, Theodor W.** (1997c): Erziehung nach Auschwitz. Gesammelte Schriften. Bd. 10/2. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Adorno, Theodor W.** (1997d): Franz Neumann zum Gedächtnis. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Adorno, Theodor W.** (1997e): Versuch über Wagner. Gesammelte Schriften. Bd. 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Adorno, Theodor W.** (2006): Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit [1964/65]. Vorlesungen. Band 13. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Adorno, Theodor W.** (2019): Zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft heute [1957]. Nachgelassene Schriften. Abt. V: Vorträge und Gespräche. Bd. 1. Vorträge. Hrsg. v. Michael Schwarz. Berlin: Suhrkamp
- Adorno, Theodor W.** (2021): Die Frankfurter Seminare Theodor W. Adornos. Hrsg. v. Dirk Braunstein. Bd. 4. Berlin/Boston: De Gruyter
- Aquin, Thomas v.** (1912): Des hl. Thomas von Aquin Abhandlung über die Dreifaltigkeit oder Erster Teil der Theologischen Summe. Hrsg. v. Franz Endler. I. Band. Der Lateinische Wortlaut. Prag: Sonderausgabe
- Aristoteles** (1879): Politik. Griechisch/Deutsch. Hrsg. v. Franz Susemihl. Leipzig: Engelmann
- Aristoteles** (1986): Die Nikomachische Ethik. Hrsg. v. Olof Gigon. München: dtv
- Assmann, Jan** (1996): The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism. In: Representations 56/1996, 48-67
- Bauer, Bruno** (1863): Das Judentum in der Fremde. Berlin: Heinicke
- Bauer, Bruno** (1989): Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden. In: Herwegh, Georg (Hrsg.): Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz [1843]. Leipzig: Reclam, 56-71
- Benjamin, Walter** (1980): Über den Begriff der Geschichte [1942]. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Hermann Schweppenhäuser u. Rolf Tiedemann. Bd. I.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bochinski, Hans-Jürgen** (1988): Die Marx-Engels-Dubiosa des Jahres 1855. Aus der Arbeit am MEGA-Band I/14. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung 24 (1988): 5-16
- Clanchy, Michael T.** (2000): Abaelard. Ein mittelalterliches Leben. Darmstadt: WBG
- Dahlmann, Manfred** (o.J.): Wissenschaftliche Denkform und Politik. Eine erkenntniskritische Rekonstruktion der Universalienlehre Peter Abälards. Nachlass Manfred Dahlmann (geplant als Bd. 6 der Gesammelten Schriften, Freiburg/Wien: ça ira)
- Epp, Verena** (2016): Arbeit bei Cassian und Abaelard. In: Mensching, Günther/Mensching-Estakhr, Alia (Hrsg.): Geistige und körperliche Arbeit im Mittelalter. Würzburg: Königshausen u. Neumann
- Flasch, Kurt** (2020): Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Unter Mitarbeit von Fiorella Retucci und Olaf Plura. 4. Aufl. Stuttgart: Reclam
- Freud, Sigmund** (1999): Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Gesammelte Werke. Hrsg. v. Anna Freud u.a. Bd. 10. Frankfurt am Main: Fischer
- Grigat, Stephan** (2007): Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus. Freiburg: ça ira
- Grigat, Stephan** (2018): Antisemitismus im Iran seit 1979. Holocaustleugnung und Israelhass in der ‚Islamischen Republik‘. In: Grimm, Marc/Kahmann, Bodo (Hrsg.): Antisemitismus im 21. Jahrhundert. Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror. Berlin/Boston: De Gruyter, 199-223
- Grigat, Stephan** (2022): Kritik des Antisemitismus heute. Zur kritischen Theorie antijüdischer Projektionen, der Persistenz des Antizionismus und der aktuellen Gefahr des islamischen Antisemitismus, https://katho-nrw.de/fileadmin/media/forschung_transfer/forschungsinstitute/CARS/CARS_Workingpaper_2022_001.pdf [Zugriff: 16. 5. 2022]
- Gross, Raphael** (2000): Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Gruber, Alex** (2021): Speerspitze des postkolonialen Antisemitismus. Achille Mbembes ›Nekropolitik‹ als Handreichung für deutsche Erinnerungskultur. In: sans phrase 17/2021, 5-25
- Gruber, Julius** (2022): Mbembe-Debatte als neuer Historikerstreit? Israel, die Shoah und die Postcolonial Studies. Masterarbeit. Univ. Wien
- Heinrich, Klaus** (2020): Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt. Freiburg: ça ira
- Hilberath, Bernd Jochen** (1986): Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians ‚Adversus Praxeam‘. Innsbruck: Tyrolia
- Horkheimer, Max** (1985): Diskussionsprotokolle. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr. Bd. 12. Frankfurt am Main: Fischer
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.** (1987): Dialektik der Aufklärung. Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr. Bd. 5. Frankfurt am Main: Fischer
- Jabotinsky, Valdimir Ze'ev** (1930): Die jüdische Legion im Ersten Weltkrieg. Berlin: Zionistischer Bücher-Bund
- Köpf, Ulrich** (2004): Scholastik. In: Betz, Hans Dieter/Browning, Don S./Janowski, Bernd/Jüngel, Eberhard (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 7. Tübingen: Mohr Siebeck, Sp. 949-954
- Krautz, Hans-Wolfgang** (2008): Nachwort. In: Peter Abaelard: Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch-deutsch. Hrsg. v. Hans-Wolfgang Krautz. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel
- Le Goff, Jacques** (1984): Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.–15. Jahrhunderts. Hrsg. v. Dieter Groth. Frankfurt am Main u.a.: Ullstein
- Marx, Karl** (1977): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band [1890]. Karl Marx/Friedrich Engels: Werke.

MEW. Bd. 23. Berlin: Dietz

Marx, Karl (1981a): Karl Marx: Zur Judenfrage. MEW Bd. 1. Berlin: Dietz

Marx, Karl (1981b): Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). MEW Ergänzungsband I, Berlin: Dietz

Marx, Karl (1983): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band [1867]. Karl Marx/Friedrich Engels: Gesamtausgabe. MEGA. Abt. II./Bd. 5. Berlin: Dietz

Marx, Karl (1985): Declaration of War – On the History of the Eastern Question [15.04.1854]. MEGA Abt. I/Bd. 13. Berlin: Dietz

Marx, Karl (1987): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. [1872/73]. MEGA Abt. II/Bd. 6. Berlin: Dietz

Marx, Karl (2017): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. [1872/73] Neue Textausgabe. Hrsg. v. Thomas Kuczynski. Hamburg: VSA

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1975): Briefwechsel bis April 1846. MEGA Abt. III. Bd. 1. Berlin: Dietz

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1978): Die deutsche Ideologie. MEW Bd. 3. Berlin: Dietz

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1980): Die heilige Familie. MEW Bd. 2. Berlin: Dietz

Mbembe, Achille (2019): Necropolitics. Durham/London: Duke University Press

Mensching, Günther (2016): Die Stellung Bernhards von Clairvaux zur Arbeit der Zisterzienser. In: Ders./Mensching-Estakhr, Alia (Hrsg.): Geistige und körperliche Arbeit im Mittelalter. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 57-67

Moos, Peter v. (1999): Les Collationes d'Abélard et la „question juive“ au XIIe siècle. In: Journal des savants 1999/2, 449-489

Nirenberg, David (2015): Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens. München: Beck

Platon (2016): ΠΟΛΙΤΕΙΑ/Der Staat [Übersetzung v. Friedrich Schleiermacher]. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch. Hrsg. v. Gunther Eigler. Bd. 4. Darmstadt: WBG

Postone, Moishe (1995): Antisemitismus und Nationalsozialismus [1980]. In: Werz, Michael (Hrsg.): Antisemitismus und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Neue Kritik, 29-43

Postone, Moishe (2003): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft [1993]. Freiburg: ça ira

Reichardt, Tobias (2016): Grundpositionen zur Arbeit in der antiken Philosophie. In: Mensching, Günther/Mensching-Estakhr, Alia (Hrsg.): Geistige und körperliche Arbeit im Mittelalter. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 21-40

Rexroth, Frank (2018): Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters. München: Beck

Scheit, Gerhard (1999): Verborgener Staat, lebendiges Geld. Zur Dramaturgie des Antisemitismus. Freiburg: ça ira

Scheit, Gerhard (2019): Hess, Marx und Herzl. In: sans phrase 15/2019, 194-203

Silberner, Edmund (1966/67): Zur Hess-Bibliographie. Mit zwei bisher unveröffentlichten Manuskripten über Marx. Sonderdruck aus dem Archiv für Sozialgeschichte. Bd. VI/VII

Sohn-Rethel, Alfred (2018): Das Geld, die bare Münze des Apriori. Schriften. Bd. 4.2. (Theoretische Schriften 1947–1990 II.) Hrsg. v. Carl Freytag u.a. Freiburg/Wien: ça ira

Sperber, Jonathan (2013): Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert. München: Beck

Zimmermann, Béatrice Acklin (2004): Die Gesetzesinterpretation in den Römerbriefkommentaren von Peter Abaelard und Martin Luther. Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der Antijudaismuskussion. Frankfurt am Main: Lembeck

Impressum

© Centrum für Antisemitismus- und Rassismusstudien
(CARS) an der Katholischen Hochschule Nordrhein-
Westfalen, Aachen 2022

Robert-Schuman-Straße 25, 52066 Aachen

Telefon +49 241 60003-24

E-Mail: cars@katho-nrw.de

Website: <http://www.katho-nrw.de/cars>

V.i.S.d.P.: Martin Spetsmann-Kunkel, Co-Leiter des CARS

Herausgeber: Stephan Grigat, Martin Spetsmann-Kunkel

Redaktion: Julia Breidung, Referentin des CARS

ISSN 2748-2146