

Antisemitische
und antijudaistische
Motive bei Denkern
der Aufklärung

*Herausgeber:
Horst Gronke
Thomas Meyer
Barbara Neißer*

Horst Gronke, Thomas Meyer, Barbara Neißer
(Hrsg. im Auftrag der Philosophisch-Politischen Akademie)

**Antisemitische und antijudaistische Motive
bei Denkern der Aufklärung**

PPA-SCHRIFTEN

Band 1

LIT

Horst Gronke, Thomas Meyer, Barbara Neißer
(Hrsg. im Auftrag der Philosophisch-Politischen Akademie)

**Antisemitische und antijudaistische Motive
bei Denkern der Aufklärung**

Susanne Miller zum 85. Geburtstag

LIT



Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier entsprechend
ANSI Z3948 DIN ISO 9706

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Antisemitische und antijudaistische Motive bei Denkern der Aufklärung ; Susanne
Miller zum 85. Geburtstag / Horst Gronke, Thomas Meyer, Barbara Neißer (Hrsg. im
Auftrag der Philosophisch-Politischen Akademie). – Münster : LIT, 2001

(PPA-Schriften ; 1.)

ISBN 3-8258-5735-2

© LIT VERLAG Münster – Hamburg – Berlin – London

Grevener Str. 179 48159 Münster Tel. 0251–23 50 91 Fax 0251–23 19 72
e-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

Susanne Miller
zum 85. Geburtstag

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Sabine Lemke-Müller</i>	
Susanne Miller – ein Porträt	13
<i>Thomas Meyer</i>	
Leonard Nelson, Philosophische Traditionen und Handlungsperspektiven	21
<i>Micha Brumlik</i>	
Laudatio zur Preisschrift von Frau Dr. Bettina Stangneth „Antisemitische und Antijudaistische Motive bei Immanuel Kant“	33
<i>Bettina Stangneth</i>	
Danke­rede der Ersten Preisträgerin	47
<i>Gerald Hubmann</i>	
Kontexte antijüdischen Denkens bei Jakob Friedrich Fries und anderen Denkern des deutschen Idealismus	59
<i>Almut Rüllmann</i>	
Adolf Freiherr Knigge und die Juden	71
<i>Martin Damken</i>	
Theoretischer und praktischer Gott. Versuch einer Annäherung an Salomon Maimons vielfach zerrissene Einstellung zum Judentum	81
Hinweise zu den Autorinnen und Autoren	89

Vorwort

Im Jahr 1997 hatte die Philosophisch-Politische Akademie (PPA) das Wissenschaftliche Preisausschreiben „Antisemitische und antijudaistische Motive bei Denkern der Aufklärung“ ausgeschrieben. Das Preisausschreiben stand im Rahmen des sich selbst auferlegten Auftrags der PPA, eigenständige Forschungsarbeiten zur Kritischen Philosophie und zur Philosophie der Aufklärung zu fördern.

Die wissenschaftlichen Arbeiten sollten einerseits die Darstellung der antijudaistischen und antisemitischen Einstellungen in den entsprechenden Werken umfassen und andererseits Antworten auf die folgenden Fragen geben:

- Wie werden die antisemitischen und antijudaistischen Positionen vom jeweiligen Denker selbst begründet?
- Welche sozialen, kulturellen und politisch-ökonomischen Faktoren haben die antisemitischen bzw. antijudaistischen Einstellungen des betreffenden Denkers gefördert?
- Wie verhalten sich die antisemitischen und antijudaistischen Elemente zu den Postulaten der Aufklärung bei dem entsprechenden Autor? Stehen sie im Widerspruch zur aufklärerischen Position des Autors oder gibt es Elemente innerhalb der aufklärerischen Position des Autors, die antisemitische und antijudaistische Einstellungen ermöglichen oder begünstigen?

Der konkrete Anlass für die Preisfrage bildete eine Debatte über die antisemitische Haltung des nachkantianischen Philosophen Jakob Friedrich Fries, eines Denkers, der sich dem Gedanken der Aufklärung verschrieben hatte und der Leonard Nelson, dem Begründer der PPA, als Vorbild für ein selbständiges und kritisch-engagiertes Philosophieren galt. Die Historikerin Susanne Miller, der dieser Band in Anerkennung ihres beharrlichen Eintretens für Gerechtigkeit und Freiheit gewidmet ist, regte an, in einer umfassenderen Perspektive genauer zu untersuchen, wie es zu den aus heutiger Sicht frappierend antiaufklärerischen Einstellungen des Antisemitismus im aufklärerischen Denken kommen konnte.

Liegen sie etwa im aufklärerischen Denken, in dessen Vernunftauffassung, selbst beschlossen und bilden gleichsam dessen dunkle Seite oder sind sie primär den historischen Verhältnissen und sozialen, kulturellen und politisch-ökonomischen Einflüssen anzulasten? Fundierte Antworten auf diese Fragen können uns helfen, das Unfassbare der Shoah besser zu verstehen, indem wir uns unsere Geschichte und die sie mitkonstituierenden intellektuellen Einstellungen und sozialen Verhältnisse vergegenwärtigen.

In diesem Sinne will die PPA, deren damalige Mitglieder in der Zeit des Nationalsozialismus aufgrund ihrer Widerstandsarbeit häufig Vertreibung, Misshandlung und Mord erleiden mussten, mit der Förderung dieser Forschungsarbeit einen Beitrag zur verantwortlichen Reflexion der anti-humanistischen Entwicklungen in Deutschland und Europa und damit zugleich zu einer verantwortlichen Zukunftsorientierung leisten. Wir sind der festen Überzeu-

gung, dass mit den prämierten Schriften auf diesem Wege Wesentliches erreicht und ein Fundament für weitere Forschungsbemühungen in dieser Richtung gelegt worden ist. Die Preisschriften erscheinen in dem Sammelband „Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung“¹.

Der vorliegende Band enthält u. a. die Reden, die zur Preisverleihung am 3. April 2000 in den Räumen der Germania Judaica in Köln gehalten wurden. Im Zentrum stehen die Laudatio Micha Brumliks auf die Preisschrift der ersten Preisträgerin Dr. Bettina Stangneth sowie Frau Stangneths Dankesrede. Micha Brumlik hebt hervor, wie Frau Dr. Stangneth den absurd erscheinenden Verdacht, Immanuel Kant, „jener Philosoph der Autonomie und unbedingten Rechtlichkeit, der unverletzbaren Menschenwürde [...] gehöre in die Vorgeschichte von Auschwitz“, einer differenzierenden Analyse unterzieht. Hierbei lege sie überzeugend dar, dass Kants antisemitische Äußerungen weniger in seinem aufklärerischen Vernunftverständnis als in „tiefsitzenden, sozialisatorisch erworbenen Vorurteilen“ begründet liegen. Dieses und andere Resultate ihrer Forschungsarbeit zum Thema „Antisemitische und Antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? Tatsachen, Meinungen, Ursachen“ stellt Frau Dr. Stangneth in ihrem Beitrag vor. Was sie für Kant als Therapie seiner antisemitischen Vorurteile empfohlen hätte, gilt allgemein: „Der einzige

1 Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Im Auftrag der Philosophisch-Politischen Akademie hg. v. H. Gronke, Th. Meyer u. B. Neißer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.

Weg, diese Vorurteile zu entmachten, besteht darin, sich mit Menschen zu umgeben, die uns korrigieren und Widersprüche aufzeigen können.“

Thomas Meyer, der Erste Vorsitzende der Philosophisch-Politischen Akademie, beleuchtet in seinem Eröffnungsbeitrag „Leonard Nelson, Philosophische Traditionen und Handlungsperspektiven“ das konsequente geistige und praktische Engagement der PPA und ihres Begründers gegen jede Art von Antisemitismus und erläutert die Gründe für die Aktualität der Anstöße Leonard Nelsons, die die Arbeit der PPA fortgeltend prägen.

Der Band wird vervollständigt durch Zusammenfassungen der prämierten Schriften der anderen drei Preisträger. Der zweite Preisträger, Herr Dr. Gerald Hubmann, legt seine Thesen zum Thema „Kontexte antijüdischen Denkens bei Jakob Friedrich Fries und anderen Denkern des deutschen Idealismus“ dar, die dritten Preisträger, Frau Almut Rüllmann und Herr Martin Damken, fassen ihre Schriften „Adolf Freiherr Knigge und die Juden“ (A. Rüllmann) und „Theoretischer und praktischer Gott. Versuch einer Annäherung an Salomon Maimons vielfach zerrissene Einstellung zum Judentum“ (M. Damken) zusammen.

Sabine Lemke-Müller leitet den Band mit einem Porträt des wissenschaftlichen und politischen Lebens Susanne Millers ein. Als langjährige Vorsitzende der Philosophisch-Politischen Akademie und in vielen anderen bedeutsamen Funktionen und Organisationen hat sie wesentlich an der moralisch-politischen Entwicklung der deutschen und europäischen Gesellschaft mitgewirkt. Die Politisch-Philoso-

phische Akademie widmet ihr diesen Band zu ihrem 85. Geburtstag im Mai 2000.

Allen Mitwirkenden am Gelingen des Preisausschreibens, insbesondere den Teilnehmern, deren Schriften nicht prämiert werden konnten, danken wir herzlich für ihr Engagement. Wir danken den Mitgliedern der Jury, Frau Professor Ursula Becher, Herrn Professor Dieter Birnbacher und Herrn Professor Micha Brumlik, für ihre umfangreiche ehrenamtliche Gutachterstätigkeit. Ein besonderer Dank gilt Herrn Jens Peter Brune, M.A. phil., bei dem die Organisation des Preisausschreibens und die Redaktion zur Veröffentlichung der Preisschriften stets in zuverlässigen und kundigen Händen lag.

Der Jakob-Friedrich-Fries-Stiftung und ihrem ersten Vorsitzenden, Dr. Dieter Krohn, danken wir für ihre Beteiligung am Preisausschreiben durch Übernahme der Preisgelder.

Die Philosophisch-Politische Akademie (PPA) fördert die Weiterentwicklung der Kritischen Philosophie in der Nachfolge Immanuel Kants, insbesondere in der Gestalt, die ihr Leonard Nelson (1882-1927) und seine Schüler gegeben haben, sowie ihre Realisierung im gesellschaftlichen und politischen Leben. Gegründet im Jahr 1922 war die PPA in der Zeit des Nationalsozialismus im Widerstand aktiv. Seit ihrer Neugründung im Jahr 1949 in Deutschland organisiert sie Konferenzen über politische und philosophische Themen, unterstützt die Publikation von philosophisch-politischen Schriften, initiiert wissenschaftliche Preisausschreiben und fördert die Durchführung Sokrati-

scher Seminare. Über die aktuellen Projekte und Veranstaltungen der PPA informiert die Homepage: www.Philosophisch-Politische-Akademie.de

Horst Gronke, Barbara Neißer, Thomas Meyer



Die Preisträgerinnen und Preisträger v.l.n.r.:
Martin Damken, Almut Rüllmann, Dr. Bettina Stagneth,
Dr. Gerald Hubmann; Mitte: Prof. Dr. Thomas Meyer

Sabine Lemke-Müller

Susanne Miller – ein Porträt¹

Es war Susanne Miller, langjährige Vorsitzende der Philosophisch-Politischen Akademie, die anregte, dass die Akademie ein Preisausschreiben über „Antisemitische und antijudaistische Motive bei Denkern der Aufklärung“ veranstalten sollte. Bei ihrer Beschäftigung mit der Geschichte des Antisemitismus war die Zeithistorikerin und kritische Anhängerin Leonard Nelsons in der Literatur immer wieder darauf gestoßen, dass der von Nelson hochgeschätzte Jakob Friedrich Fries als einer der Urheber des modernen Antisemitismus bezeichnet wurde. Zudem erschien es ihr wichtig, auch die antijüdischen Äußerungen von Immanuel Kant und anderen Aufklärern, die in Kontrast, ja in einem diametralen Widerspruch zu deren Philosophie der Vernunft stehen, vor dem Hintergrund des damaligen Zeitkontextes zu untersuchen. Damit belebte Susanne Miller die alte Tradition der Akademie, durch Prämierungen wissenschaftliche Arbeiten über philosophisch oder politisch bedeutsame Fragen zu initiieren.

1 Vgl. für die folgende Darstellung auch: Bernd Faulenbach, Sozialdemokratie als Lebenssinn. Zu Biographie und Geschichtsschreibung Susanne Millers, in: Susanne Miller, Sozialdemokratie als Lebenssinn. Aufsätze zur Geschichte und Gegenwart der SPD. Zum 80. Geburtstag herausgegeben von Bernd Faulenbach, Dietz Verlag, Bonn 1995, S. 9–26.

Die Tochter einer wohlhabenden jüdischen Familie wurde 1915 in Sofia geboren und wuchs in Wien auf. Der Prägung durch bürgerliche Konventionen setzte sie frühzeitig eine eigene Haltung entgegen. Ihre waches Gerechtigkeitsgefühl machte sie kritisch auch gegenüber der eigenen Privilegierung, die ihr zunächst ein bequemes Leben zu ermöglichen schien. In ihrer Schulzeit und nach dem Abitur beeindruckte sie die konkrete Anschauung sozialer Not in Wien. Ihre Empörung darüber war mitverantwortlich für die Hinwendung zur Ideenwelt des Göttinger Philosophen Leonard Nelson und zur politischen Linken. Bereits als Schülerin kam sie mit Nelsons Philosophie in Berührung, die sie schließlich als eine zentrale Orientierung für ihr Leben akzeptieren sollte.

Leonard Nelson (1882–1927), dessen Werk heute in neun Bänden vorliegt,² erarbeitete eine auf Immanuel Kant beruhende wissenschaftliche Fundierung ethischer Wertmaßstäbe, die auf der Idee der gleichen Freiheit aller Menschen basiert. Er führte die von Jakob Friedrich Fries begründete Richtung der kritischen Philosophie weiter; diese geht von unmittelbaren Erkenntnissen der Vernunft aus, die in kritischer Reflexion freizulegen und zu begründen sind. Gerechtigkeit und Freiheit spielten in Nelsons Vorstellung einer sozialistischen Gesellschaftsordnung, die er als Durchsetzung des Rechtsgedankens verstand, die zentrale Rolle. Er appellierte an die Handlungsbereitschaft des

2 Leonard Nelson, *Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von Paul Bernays/Willi Eichler/Arnold Gysin u. a., Felix Meiner Verlag, Hamburg 1970–1977.

Menschen, sich für diese Ziele nahezu bedingungslos einzusetzen.

Bei den von ihm begründeten Internationalen Jugendbund (IJB), ab 1926 dem Internationalen Sozialistischen Kampfbund (ISK), handelte es sich um relativ kleine Gruppierungen, in denen Menschen ähnlicher Gesinnung eng zusammenarbeiteten. Der ISK konnte durch seine Aktivitäten in der Endphase der Weimarer Republik, als er in Deutschland die Tageszeitung „Der Funke“ herausgab, sowie bis 1938 mit großem Engagement im Widerstand gegen die Nazis über den nicht mehr als 300 Personen umfassenden engeren Kreis der Mitglieder hinaus wirken. Besonders hervorzuheben ist die rege Publikationstätigkeit des Bundes mit verschiedenen Zeitschriften, Informationsblättern und Broschüren, die auch in der konspirativen Tätigkeit des ISK im Widerstand verbreitet wurden. In der von Willi Eichler geleiteten Zeitung „Der Funke“ veröffentlichte Susanne Miller ihre ersten Aufsätze.

Nach der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten in Deutschland ging sie zeitweise nach England, verfolgte aber gleichzeitig ihr Studium der Geschichte und Anglistik in Wien. In London kam sie in engeren Kontakt mit Emigranten aus Deutschland, vor allem aus dem Internationalen Sozialistischen Kampfbund. Prägend für sie waren die Begegnung mit Minna Specht und die Zusammenarbeit mit Maria Hodann (Mary Saran).

Seit 1934 betrieben ISK-Mitglieder in London eine vegetarische Gaststätte, mit deren Erlös sie die Widerstandstätigkeit in Deutschland unterstützten. Aufgefordert, daran mitzuwirken, arbeitete Susanne Miller jahrelang in diesem

Restaurant. Eine Fortführung ihres Studiums war angesichts der anstrengenden Tätigkeit nicht möglich. Die Abende waren ausgefüllt mit Vorträgen vor allem vor Frauenvereinigungen der Labour Party, in der sie Mitglied war. Susanne Miller informierte über die Lage in Österreich und in Deutschland und versuchte, Teile der britischen Öffentlichkeit über die Gefahren des Nationalsozialismus aufzuklären.

In London wurde Susanne Miller Sekretärin und Lebensgefährtin von Willi Eichler, dem Leiter des ISK, der u. a. für die BBC tätig war und wesentlich zur Entstehung der Union deutscher sozialistischer Organisationen in Großbritannien beitrug. Gemeinsam mit ihm kehrte sie 1946 in das zerstörte Köln zurück, wo beide schon bald in der SPD aktiv wurden, Susanne Miller im Vorstand des Unterbezirks Köln und bald auch des Bezirks Mittelrhein. Willi Eichler arbeitete als Chefredakteur der „Rheinischen Zeitung“. Er wurde 1946 Mitglied des SPD-Parteivorstandes und arbeitete eng mit Kurt Schumacher zusammen. Später wurde er auch in den Straßburger Europarat und in den Deutschen Bundestag gewählt. Susanne Miller übernahm Ämter in der Kölner SPD. Sie engagierte sich vor allem in der Frauenarbeit, organisierte Frauenkonferenzen auf regionaler, später auch auf internationaler Ebene. Der SPD-Parteivorstand beschäftigte sie ab 1952 als Sekretärin Eichlers. In den Jahren ab 1954/55, als die SPD mit der Erarbeitung eines neuen Grundsatzprogramms begann und Willi Eichler der Vorsitz der Programmkommission übertragen wurde, wirkte sie als Sekretärin der Kommission. Sie nahm an fast allen Sitzungen als Protokollantin teil und schrieb

die verschiedenen Programmwürfe. Mit dem Godesberger Programm setzten sich 1959 in der SPD wesentliche Grundgedanken eines ethischen Sozialismuskonzepts durch, wie es in ähnlicher Form auch Leonard Nelson vertreten hatte. Es orientierte sich an Grundwerten der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Solidarität, deren Umsetzung als dauernde politische Aufgabe galt. Angeregt durch die Programm-Diskussion mit ihren historischen Bezügen, beschloss Susanne Miller, ihr Geschichtsstudium wieder aufzunehmen. Sie immatrikulierte sich 1960 an der Universität Bonn und wurde innerhalb kürzester Zeit bei dem bekannten Zeithistoriker Karl Dietrich Bracher mit einer Dissertation über die frühe Programmatik der SPD promoviert.

Seit 1964 arbeitete sie bis zu ihrer Pensionierung 1978 bei der Kommission für die Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien. Dort legte sie eine Fülle historiographischer Arbeiten vor – drei große Monographien, mehrere Quelleneditionen, zahlreiche Aufsätze und Essays, die sich vor allem mit der Geschichte der politischen Arbeiterbewegung beschäftigten. Sie befasste sich auch mit der Programmgeschichte der SPD in ihrem Verhältnis zu anderen politischen Richtungen und Zeitströmungen wie zum Liberalismus und zum Antisemitismus. Bedeutende Beiträge legte sie ebenso zur Frauenfrage vor wie über den Widerstand gegen den Nationalsozialismus und die Zeit des Exils. Auch schrieb sie eine Vielzahl biographischer Skizzen u. a. über Leonard Nelson, Minna Specht oder Marie Juchacz, die sich an ein breiteres historisch-politisches Publikum wenden. Zu ihrem publizisti-

schen Engagement als Historikerin und ihren Tätigkeiten in der politischen Bildungsarbeit gehörten verschiedene Ehrenämter und Vorträge in der SPD und in verschiedenen gesellschaftspolitischen Organisationen, auch im Ausland.

Kennzeichnend für ihre Schriften ist die Verbindung persönlicher Erfahrungen mit geschichtswissenschaftlicher Forschung und einer ethischen Grundhaltung. Sie interessiert sich vor allem für die politische Geschichte und die Spielräume der in ihr handelnden Akteure. Ihre Beiträge sind lebenspraktisch und abwägend; sie versuchen, den handelnden Personen in den jeweiligen historischen Zeitumständen gerecht zu werden. Ihr Augenmerk gilt vor allem den Menschen als politisch-moralischen Persönlichkeiten in Entscheidungssituationen, ihrem Denken und ihrem Handeln, ihren Leistungen und ihrem Versagen.

Susanne Millers Schriften verzichten auf akademisch elaborierte und prätentöse Floskeln, sie zeichnen sich durch gute Lesbarkeit aus und kommen klar zur Sache. Ob es um Personen oder um Ereignisse geht, sie macht ihre Meinung deutlich sichtbar. Erkennbar werden auch ihre zentralen Wertmaßstäbe: das Engagement für Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität, das Zurückstellen persönlicher Interessen gegenüber der gemeinsamen Sache, Loyalität gegenüber den Zielen der Gemeinschaft.

Sie trug dazu bei, dass unter politisch tätigen Menschen ein Geschichtsbewusstsein geweckt und gestärkt wurde. In diesem Zusammenhang beteiligte sie sich an der Arbeit des Internationalen Schulbuchinstituts in Braunschweig unter der Leitung von Georg Eckert, war Beraterin des Instituts für deutsche Geschichte an der Universität in Tel Aviv und

gehörte zum Board of Governors der Universität Haifa. Sie ist Ehrenmitglied der Internationalen Tagungen der Historikerinnen und Historiker der Arbeiterbewegung, die alljährlich in Linz stattfinden und engagierte sich für den Fortbestand dieser Tagungen, die für osteuropäische Geschichtswissenschaftler vor allem in der Zeit des Kalten Krieges große Bedeutung hatten. Zum 30. Jubiläum der Konferenz hielt sie die Festrede.

In den 70er und 80er Jahren war Susanne Miller Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates der Bundeszentrale für politische Bildung. 1985 wurde ihr vom Wissenschaftsminister des Landes NRW der Professorentitel verliehen. Von 1981 bis 1989 fungierte sie als Vorsitzende der Historischen Kommission des SPD-Parteivorstandes, der sie auch heute noch angehört.

Die seit 1951 stattfindenden Tagungen der Zeitschrift „Geist und Tat“, die über 48 Jahre alljährlich zu Pfingsten stattfanden, hat sie von Anfang an organisatorisch begleitet, zur Auswahl der Themen und Redner erheblich beigetragen und die Verbindung zur Akademie gepflegt. Thematisch setzte man sich mit Fragen z. B. zur „Öffentlichen Kontrolle der Macht in der Demokratie“ (1964), über „Streitkultur als Friedenspolitik“ (1988) oder „Menschenrechte und Fundamentalismus“ (1998) auseinander. Gemeinsam mit Arthur Levy leitete sie die Tagungen über einen längeren Zeitraum.

Von 1982 bis 1990 fungierte sie als Vorsitzende der Philosophisch-Politischen Akademie, der sie seit ihrer Wiederbegründung von 1949 bis heute angehört. In ihrer Tätigkeit für die Akademie legte sie besonderen Wert auf eine

Verbindung von Philosophie und Politik, wie Leonard Nelson sie in seinem Werk geleistet hatte. Von der Relevanz philosophischer Gedanken für die Politik ist auch in ihren Veröffentlichungen die Rede; sie legte Wert darauf, dass die Bedeutung dieser Verbindung in der Arbeit der Akademie deutlich wird. Mit ihrer Vorgängerin im Amt der Akademievorsitzenden, Erna Blencke, die selbst schon aktiv an der Entstehung des IJB mitgewirkt hatte und im Widerstand des ISK eine führende Rolle spielte, verband sie eine enge Freundschaft.

Im Kreis der Philosophisch-Politischen Akademie wirkt Susanne Miller heute als geistige Anregerin, die die politische Dimension der Akademietätigkeit im Auge behält. Nicht nur ihre sachlichen Beiträge, sondern auch ihre Anteilnahme an ihren Mitmenschen prägen ihr Engagement in unserer Gruppe.

Thomas Meyer

Leonard Nelson, Philosophische Traditionen und Handlungsperspektiven

Mein Dank gilt zunächst Frau Dr. Haller von der Germania Judaica für die gute Zusammenarbeit bei der Vorbereitung unserer gemeinsamen Veranstaltung. Diese Kooperation lag angesichts des Themas, um das es uns heute geht und des Ortes unserer Veranstaltung sehr nahe. Ich freue mich und bin dankbar, dass sie so erfolgreich vonstatten ging. Vorab begrüße ich herzlich die Preisträger unseres Wettbewerbs und die Mitglieder der Jury, ich komme auf sie noch zurück, sowie den Laudator Prof. Dr. Micha Brumlik.

Micha Brumlik machte, als wir uns für die Veranstaltung heute vor geraumer Zeit in Berlin verabredeten, einem Freund gegenüber, dem der Zweck der Sache kurz erklärt werden sollte, die recht liebevoll anzuhörende Bemerkung: „die arbeiten da ihre Vergangenheit auf“. Das ist irgendwie schon ganz richtig, obgleich nur mit der deutlichen Einschränkung, dass es sich genau genommen eigentlich gar nicht um die Vergangenheit der Philosophisch Politischen Akademie (PPA) handelt, sondern um die einer wichtigen philosophischen Bezugsperson ihres Gründers. Es geht, soweit die Akademie ein Eigeninteresse im engeren Sinne am Thema unseres Preisausschreibens hat, um die fragwürdige, ja umstrittene geistige und politische Hinterlas-

senschaft des Philosophen Jakob Friedrich Fries, auf dessen Deutung der kritischen Philosophie Kants sich der eigentliche Begründer der PPA, der Göttinger Philosoph, Mathematiker und liberale Sozialist Leonard Nelson, in einigen erkenntniskritischen Grundfragen berufen hat.

In der Akademie selbst und den ihr zugehörigen politischen und pädagogischen Organisationen, vor allem dem Internationalen Sozialistischen Kampfbund (ISK) und ihrer Reformschule „Walkemühle“, hat es nicht nur wegen ihres Begründers, einem Nachfahren von Moses Mess, und ihrer jüdischen Mitglieder, sondern viel mehr noch wegen ihrer in dieser Hinsicht glasklaren geistig-politischen Grundlagen und praktischen Zielsetzungen keinerlei Nachwirkungen des fragwürdigen Teils der friesschen Hinterlassenschaft gegeben. Die Nelsonianer, um das vorweg zu sagen, waren vielmehr zu jedem Zeitpunkt seit dem Beginn ihres Wirkens 1917 entschlossen am Kampf gegen die politischen und geistigen Kräfte in Deutschland beteiligt, die den Antisemitismus zur Grundlage ihrer mörderischen Politik gemacht hatten.

Die PPA wurde 1922 auf eine Initiative Nelsons hin gegründet. Ihre Satzung enthält einen kurzen Hinweis auf Fries als den Begründer einer bestimmten Richtung der Kritischen Philosophie, die für Nelson das erkenntnistheoretische Dilemma – wie können wir sicher erkennen, ohne die Sicherheit des Erkennens zuvor erkannt zu haben – zu umgehen versprach. Das allein interessierte Nelson an Fries. Er selbst hat dann diesen spezifischen Impuls fortgeführt und weiterentwickelt, ohne je auf die politischen Meinungen und Praktiken von Fries Bezug zu nehmen, die

allerdings für viele der Mitglieder der Akademie mehr und mehr zum Problem wurden, trotz eines gewissen Stolzes darauf, dass der Vorläufer Fries einer der Teilnehmer des sagenhaften Wartburgfestes und in dieser Hinsicht Teil der frühdemokratischen Tradition in Deutschland gewesen war.

Fries nun hatte in der Tat, wie bei unserem Preisausschreiben in interessanten Details und in der gesamten Systematik seiner politischen Äußerungen sehr deutlich geworden ist, insbesondere massive antijudaistische Positionen beharrlich vertreten und verbreitet. Nichts davon hat je für Nelson oder seine Organisation auch nur die geringste Spur von Bedeutung erlangt. Ganz im Gegenteil, die kulturellen, rechtlichen und politischen Konsequenzen, die Nelson aus seinem Verständnis der praktischen Bedeutung der kritischen Philosophie ableitete und für die er und seine Mitstreiter dann in einem kompromisslosen Engagement eingetreten sind, zielen unzweideutig auf eine Gesellschaft der gleichen Würde und des gleichen Rechts für ausnahmslos alle Menschen. Der uneingeschränkte menschenrechtliche Universalismus war in Theorie und Praxis immer der unbedingte Ausgangspunkt für das politische Denken und Handeln Nelsons und der Nelsonianer.

In der Nelsonschen Tradition selbst gibt es also nur starke Begründungen und eine unanfechtbare Praxis gegen jede Form von Anti-Semitismus and Anti-Judaismus – beglaubigt vor allem durch die unbeugsame Widerstandsbearbeit der Nelsonianer gegen den Nationalsozialismus und für die Verständigung der Völker in Deutschland selbst und aus dem Exil.

Nelson nahm die kritische Philosophie der Fries'schen Richtung zur Grundlage für die Ausbildung seines eigenen groß angelegten Systems, das unter anderem eine Begründung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit aus dem Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft, eine Ethik, eine Pädagogik, eine Rechtslehre und eine politische Theorie enthielt. An Fries interessierte ihn dabei dessen in der Kritik zumeist als Psychologismus bezeichnetes Prinzip, von der Realität unmittelbarer Vernunft Erkenntnisse auszugehen, die in kritischer Reflexion nur noch freizulegen und zu begründen sind.

Er wollte eine wirklich wissenschaftliche Fundierung der Ethik, um ihre Geltung dem Zufall zu entziehen. Deren Grundlage schien ihm eine Vernunftkritik im doppelten Sinne, nämlich eine Kritik mittels der Vernunft und eine Kritik der Vernunft, des Erkenntnisvermögens selbst. Damit wollte er die beiden in seiner Zeit dominierenden Positionen überwinden, dass Erkenntnis entweder im eigentlichen Sinne unmöglich sei oder doch letztlich immer unverbindlich bleiben müsse. Das diente dem Ziel der Legitimation einer ethisch-rechtlichen Gesellschaft, in der die gleiche Würde aller Menschen in Freiheit gesichert ist. Ihrer zwingenden Begründung galten alle theoretischen Anstrengungen Nelsons, ihrer praktischen Realisierung sein politisches Wirken und das jahrzehntelange Engagement seiner Anhänger, ursprünglich, seit 1917, im Internationalen Jugendbund und den Parteien der Arbeiterbewegung, später, nach 1925, im ISK und schließlich, nach dem zweiten Weltkrieg, in der Sozialdemokratie und in den neuen Sozialen Bewegungen.

Ganz unabhängig von Detailfragen der philosophischen Begründung ist das von Nelson entwickelte und begründete Sittengesetz auch für die aktuelle theoretische Debatte und politisch-rechtliche Praxis von erheblichem Belang. Es besteht in einer verpflichtenden Abwägungs-Regel, die von einem jeden Menschen verlangt, im Falle des Konfliktes von Interessen, die die Würde der anderen berühren, so zu entscheiden, als ob alle beteiligten Interessen in einer einzigen Person vereinigt wären. Darin resümiert sich die Gleichheit der Würde jeder Person. Alle sozialen Abhängigkeiten, Diskriminierungen und Privilegierungen, die dem im Wege stehen, müssen durch politisches Handeln überwunden werden.

Im Gegensatz zu Kant brachte Nelson also die Interessen aller Betroffenen in die ethischen Entscheidungsregeln ein. Er behielt aber wie dieser eine überwiegend monologische Form der Abwägung bei. Seine Sokratische Methode sowie die philosophische Fundierung des Gerechtigkeitsbegriffs und dessen Wirksamkeit für die Politik unserer Zeit bestimmen die Arbeit der PPA in der Gegenwart.

Ich nenne vor allem sechs Gründe für die Aktualität der Anstöße Nelsons, die die Arbeit der PPA fortgeltend prägen:

Den ersten Grund für die fortgeltende Aktualität des Nelsonschen Denkens sehe ich in seiner Konzeption eines „liberalen Sozialismus“, die sieben Jahrzehnte vor dem Scheitern des „staatsbürokratischen Sozialismus“ zeigt, dass nur eine stichhaltige Synthese des ökonomischen und politischen Erbes des Liberalismus mit einer auf der Ethik individueller Menschenwürde begründeten sozialen Gleich-

heitsmaxime die Gesellschaft den Idealen der sozialen Demokratie wirklich näher bringt. Gerade wenn diese Prinzipien der Freiheit und Gerechtigkeit selbst unbedingt gelten sollen, muss die Auswahl der ökonomischen, sozialen und politischen Mittel ihrer Verwirklichung jederzeit pragmatisch erfolgen. Wir müssen, „um über den Wert einer vorgeschlagenen sozialpolitischen Methode zu urteilen, diese erst gegen die übrigen infrage kommenden Methoden abwägen, daraufhin welche von ihnen uns dem Ideal insgesamt näher bringt“.

Die Unfähigkeit zu einer klaren Unterscheidung von Mitteln der Politik und ethischen Prinzipien gefährdet immer die Geltung der Prinzipien selbst. Nicht der Verzicht auf ethische Prinzipien ist der Ausweg aus diesem Dilemma, sondern ihre Handhabung als regulative Prinzipien in einer pragmatischen Politik.

Nelson zog angesichts der Erfahrungen mit dem beginnenden Sowjetkommunismus und angesichts der Erfahrungen mit der Geschichte des Kapitalismus den Schluss, dass nicht die Abschaffung des Privateigentums der Weg zur Durchsetzung des sozialistischen Gesellschaftsprinzips sein kann, sondern die soziale Einschränkung des Privatbesitzes auf die Bedingung der Teilhabe aller am Handlungsfreiheit ermöglichenden gesellschaftlichen Wohlstand.

Den zweiten Grund für die fortgeltende Aktualität des Nelsonschen Denkens sehe ich in seiner Begründung einer rechtlich geordneten Weltgesellschaft als Alternative zur vernunftlosen Konkurrenz der Nationalismen. Wie Kant kam Nelson zu dem Schluss, dass die Idee einer Gesellschaft des Rechts, die einen friedlichen und gerechten Aus-

gleich der Interessen ohne Preisgabe des Prinzips der Selbstbestimmung zur Regel des Zusammenlebens der Menschen macht, nicht an den Grenzen der einzelnen Länder halt machen darf. Sie muss, wiederum als regulative Idee, der sich die Menschen in pragmatischen Schritten nähern, zum Organisationsprinzip der Weltgesellschaft im ganzen werden.

Diese Forderung ist heute, in einer Zeit der wilden Globalisierung, nicht nur aktueller als jemals in der jüngeren Geschichte, sie ist auch ohne lebensfähige Alternative. Zu den auf überraschend geschichtslose Weise neu belebten nationalistischen Rivalitäten, die im postkommunistischen Europa wieder die Szene beherrschen, kommen heute vielfältige Formen einer tatsächlichen Vergesellschaftung von Gefahren im Weltmaßstab hinzu – von der Internationalisierung unkontrollierter Geld- und Kapitalströme bis zur Zerstörung der Umwelt und der Bewegung gigantischer Flüchtlingsströme aus Not und Überlebensangst, die ohne eine verantwortungsvolle Internationalisierung der politischen Entscheidungen nicht mehr zu meistern sind.

Nicht der Weltstaat und auch nicht die selbsternannte Führerschaft der mächtigsten Nationen, sondern die Idee einer vernünftig organisierten Weltgesellschaft als regulative Idee sind die zukunftsweisende Antwort. Für eine Diskussion, die auf diesem Wege voran bringt, sind bei Nelson noch immer viele Argumente und Anregungen zu finden.

Der dritte Grund für die aktuelle Bedeutung des Nelsonschen Denkens liegt in seiner weit gefassten Ethik, die nicht nur für das Zusammenleben der Menschen, sondern auch für das Verhältnis von Mensch und Natur Überlegun-

gen präsentiert, die Wege aus der Krise von Theorie und Praxis des herkömmlichen Fortschritts weisen.

Nelsons Ethik enthält unter anderem eine Theorie vom Recht der Tiere. Ihr zufolge sind Tiere, weil sie Lust und Schmerz empfinden können, Träger schutzwürdiger Interessen und darum Rechtssubjekte, obgleich sie als vernunftlose Wesen nicht zugleich auch Pflichtsubjekte sein können. Tiere haben ein Interesse nicht nur an der Vermeidung von Schmerz, sondern auch an der Erhaltung ihres Lebens.

Das Konzept schutzwürdiger Interessen außerhalb der rechtssetzenden Menschen selbst ist seit Hans Jonas' Überlegungen zu einer Zukunftsethik, die die Natur im ganzen in den Bereich der Ethik einbezieht, in den Mittelpunkt der neueren Diskussionen um eine Ökoethik getreten, die geeignet ist, die Natur vor der Raubbaumentalität der zeitgenössischen Zivilisation zu schützen. Diese Debatte ist weit vorangeschritten, wiewohl zentrale Begründungsfragen bis heute strittig sind. Nelson hat in einer Zeit, in der die praktische Philosophie vor den Erfolgen der industriegesellschaftlichen Naturbeherrschung zu resignieren begann, Grundlagen und Normen einer Ethik entwickelt, die sich nicht anthropozentrisch auf die kalkulierten Interessen der Menschen allein beschränkte.

Der vierte Grund für Nelsons Aktualität besteht in seiner Bildungsidee. Sie ist in seiner praktischen Philosophie begründet und schließt das politische Leben ein. Heute, nachdem die emanzipatorischen Bildungsziele der sechziger und siebziger Jahre weniger widerlegt als vielmehr aus der öffentlichen Diskussion in Deutschland bloß verdrängt

worden sind und die konservativen Wiederbelebungsversuche autoritärer Erziehungsmuster offensichtlich an den gesellschaftlichen Bedingungen postindustrieller Gesellschaften vorbeigehen, nimmt der Zweifel zu, ob unsere Gesellschaft überhaupt noch zur Entwicklung und praktischen Verfolgung gemeinsamer Bildungsziele in der Lage ist.

Es ist sicher richtig, im Zeichen zunehmender Individualisierung der Lebensentwürfe und zunehmender Segmentierung der Gesellschaft in soziale Milieus mit divergierenden Lebensphilosophien wäre der Versuch, durch Bildung die Verbindlichkeit gemeinsamer Lebensentwürfe zurückzugewinnen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Der Verzicht auf eine gemeinsame Bildungsidee löst die Probleme zunehmender Pluralisierung aber nicht, sondern verschärft sie. Ohne eine gemeinschaftliche Moral der Selbstbegrenzung, der Toleranz und eines gewissen Maßes an Empathie mit alternativen Lebensentwürfen kann ein solches Gemeinwesen auf Dauer gar nicht in Freiheit bestehen. Und ohne die Fähigkeit zur Selbstbehauptung und zur Synthese verliert der einzelne in unserer unübersichtlichen Welt mit der Orientierung und auch Selbstvertrauen und darum am Ende seine moralische Verantwortungsfähigkeit.

Nelsons Bildungsbegriff der Erziehung zur Herrschaft des vernünftig bestimmten Willens über das Leben ohne Autoritarismus und ohne Resignation, sondern durch die Chance zur Selbsterfahrung der eigenen Würde und des Respekt vor der gleichen Würde des anderen, ist auch ein

Beitrag zur neu beginnenden Diskussion über einen Bildungsbegriff, der an der Zeit ist.

Der fünfte Grund für die Aktualität Nelsons ist seine Konzeption des Sokratischen Gesprächs. Nelson hat das Sokratische Gespräch als Methode gemeinschaftlicher Wahrheitssuche und als Methode der Vermittlung von Erkenntnissen durch eigene Einsicht neu begründet. Das gegenwärtige Zeitalter ist u. a. durch eine Gefährdung der Gesprächskultur gekennzeichnet. Unter dem Schlagwort „Ästhetisierung der Lebenswelt“ ist umfassend analysiert worden, wie sehr mittlerweile durch elektronische Massenmedien und Werbung Bilder und Sinneseindrücke die Wahrnehmung der sozialen Welt, ihre Interpretation und die Kommunikation in ihr prägen.

Massenmedien, Werbung und sogar die Politik spezialisieren sich auf die Inszenierung von Bildeindrücken, die schwer zu durchschauen sind, weil sie wie Abbilder von Wirklichkeit dargeboten werden und doch häufig nur interessegeleitete Interpretationen der Welt sind. Als Medium der Kritik der Inszenierung großen Stils, denen der einzelne in der Mediengesellschaft fortwährend ausgesetzt ist, und als Chance der Selbstverständigung in Gemeinschaft mit anderen bleibt nur die Pflege der Gesprächskultur. Soziale Chancen zum Gespräch organisieren und die Fähigkeit zum Gespräch zu üben, sind die wichtigsten Gegenmittel gegen die Herrschaft der medialen Inszenierungen.

Das Sokratische Gespräch als Methode, wie sie von Nelson neu begründet und von seinen Schülern bis heute in offenen Angeboten mit Interessenten praktiziert wird, sollte gerade in einer Zeit aufs neue Bedeutung erlangen, in

der die Chancen und die Fähigkeiten zum Gespräch durch die kulturelle Entwicklung bedroht sind.

Und schließlich bleibt Nelsons Impuls aktuell, als sozial verpflichtendes Sittengesetz Gerechtigkeit rational zu begründen und öffentlich verbindlich zu machen. Das ist nicht nur geboten, weil Moral es verlangt und die Freiheitschancen aller davon abhängen, sondern weil es für den Zusammenhalt unserer Gesellschaften unerlässlich ist.

Meine Damen und Herren, ich gehe zum Anfang zurück, um zum Schluss zu gelangen. Als die Historikerin Susanne Miller, eines der langjährigsten Mitglieder der Akademie, aus Anlass einer Debatte über die Rolle von Fries vor etwa drei Jahren den Vorschlag machte, einmal in breiterer Perspektive nach anti-semitischen und anti-judais-tischen Ressentiments sogar im Herzen der europäischen Aufklärung selbst zu fragen, konnte es nach alledem nicht um eine Entschuldigung für die Akademie, ihre Theorie oder ihrer Praxis gehen, sondern allein um eine genauere Analyse der entsprechenden Motive bei Fries und ihrer Einbettung in durchaus dominante, bislang aber eher vernachlässigte Vorurteilstrukturen im Denken der Aufklärung selbst.

Die Ausweitung auf andere Denker der Aufklärung diente also nicht einer indirekten Entschuldigung durch Normalisierung nach dem Tu-quoque-Prinzip – das haben ja alle gemacht. Es ging eher um Antworten auf die beiden Fragen, wie gelangten solche Motive sogar in das Zentrum des aufgeklärtesten Denkens der Zeit und in welchem Zusammenhang stehen sie zu den Kernargumenten des Aufklärungsdenkens selbst. Es geht also um einen fälligen Bei-

trag zur Aufklärung über die Aufklärung. Dazu geben die von der Jury preisgekrönten Arbeiten höchst interessanten Aufschluss. Herr Brumlik wird darauf in seiner Laudatio eingehen.

Ich danke der Jury für ihre Arbeit:

Frau Prof. Ursula Becher
Herrn Prof. Dieter Birnbacher
und Herrn Prof. Micha Brumlik.

Micha Brumlik

Laudatio auf die Preisschrift
von Frau Dr. Bettina Stangneth
„Antisemitische und Antijudaistische
Motive bei Immanuel Kant“

Der Aufklärungsphilosoph Moses Mendelssohn, der Ostjude und Autodidakt, der in der Folge der Auseinandersetzung mit Lavater neben seinem wissenschaftlichen Werk sowohl eine deutsche Übersetzung der hebräischen Bibel in Angriff nahm als auch unermüdlich durch Gründung hebräischsprachiger Zeitschriften, das Fördern jüdischer Freischulen und das Verfassen religiöser Einführungen für die jüdische Gemeinschaft wirkte, stand als Person und als Symbol gelebter Aufklärung im Zentrum der Gesellschaft. In ihm und an ihm schienen sich die besten Verheißungen der Aufklärung – gelebte wechselseitige Toleranz und allseits geteilte Vernünftigkeit in Respekt vor historisch gewachsenen Traditionen – zu verwirklichen.

Sogar Immanuel Kant, der in seiner 1781 erschienenen „Kritik der reinen Vernunft“ die von Mendelssohn vertretene rationale Theologie systematisch widerlegt hatte, war an ihm persönlich interessiert – und das dem Umstand zum Trotz, dass er schon 1763 bei einer Preisfrage hinter Mendelssohn nur den zweiten Preis errang.¹ 1783 über-

1 U. Schultz, Kant, Reinbek 1995, S. 78.

sandte ihm Mendelssohn seinen „Jerusalem“ und erhielt ein überaus freundliches Antwortschreiben – und das, obwohl Kant auch nach eigener Einschätzung ein eher nachlässiger Briefschreiber war. Unter Bezug auf den aus Königsberg stammenden Schüler Mendelssohns und Bekannten Kants, David Friedländer teilte Kant Mendelssohn mit:

„Herr Friedländer wird Ihnen sagen, mit welcher Bewunderung der Scharfsinnigkeit, Feinheit und Klugheit ich ihren ‚Jerusalem‘ gelesen habe. Ich halte dieses Buch für die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Nation mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu vereinigen gewusst, die man ihr gar nicht zugetraut hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kann. Sie haben zugleich die Notwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreiheit zu jeder Religion so gründlich und hell vorge tragen, dass endlich auch die Kirche unsrerseits wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kann, von der ihrigen absondere, welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspunkte vereinigen muss, denn alle das Gewissen belästigenden Religionssätze kommen uns von der Geschichte, wenn man den Glauben an deren Wahrheit zur Bedingung der Seligkeit macht. Ich missbrauche aber Ihre Geduld und Ihre Augen und füge nichts weiter hinzu, als dass niemandem eine Nachricht von ihrem Wohlbefinden und Zufrie-

denheit angenehmer sein kann als Ihrem ergebensten Diener I. Kant.“²

Dieser von dem immerhin fünf Jahre älteren, berühmten Philosophieprofessor an einen zudem noch systematisch widerlegten autodidaktischen Popularphilosophen verfasste Brief fällt bei dem sonst eher schreibfaulen und persönlich zurückhaltenden Kant auf. Kant und Mendelssohn kannten sich – wenn auch flüchtig – persönlich. 1777 war Mendelssohn zu Gast in Kants Vorlesungen und Kant rühmte sich in einem Brief an seinen jüdischen Schüler, den Arzt Markus Herz, der schließlich Henriette Lemos heiraten sollte, „seines würdigen Freundes“ Mendelssohn.³ Immerhin sollen sich Kant und Mendelssohn in der alles in allem eher unruhigen Vorlesung in aller Öffentlichkeit gerührt um den Hals gefallen sein. Es kann also gar keine Rede davon sein, dass Kants Auseinandersetzung mit dem Judentum von allem Anfang an – wie etwa Lawrence Paul Rose meint – von einer eindeutigen, extremen Feindseligkeit gekennzeichnet war.⁴ Gleichwohl ist zu fragen, warum Kant, der Mendelssohn und seinen Theoremen anfänglich aufgeschlossen gegenüberstand und eine Reihe jüdischer Freunde und Schüler hatte, in seinem späteren Werk seine im Dankesbrief geäußerte Anerkennung zurücknahm und gleichermaßen systematisch zu widerlegen suchte. Was bewog zudem den aufgeklärten Kant, sich in seiner „Anthro-

2 Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten, hrsg. und erl. von F. Kobler, Königstein 1984, S. 80/81.

3 A.a.O., S. 68.

4 P. L. Rose, *German Question, Jewish Question – Revolutionary Antisemitism from Kant to Wagner*, Princeton 1990, S. 93.

pologie“ zwar nicht rassistisch, aber doch pauschalierend negativ über die Juden auszulassen und sich zudem in persönlichen Bemerkungen abfällig über das jüdische Volk zu äußern, etwa, dass er den von ihm in einem Brief an Markus Herz für scharfsinnig und tiefgründig gehaltenen Salomon Maimon fünf Jahre später in einem Brief an Reinhold zum Anlass einer antisemitischen Bemerkung machte. Ärgerlich über von ihm nicht autorisierte Debatten der Transzendentalphilosophie beklagte Kant Maimons „Nachbesserung der kritischen Philosophie (dergleichen die Juden gerne versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben)“.⁵ Und was in aller Welt ging im Kopf dieses großen Aufklärers vor, wenn er tatsächlich, wie der Bildungsreisende Theologe J. F. A. Abegg berichtet, folgendes geäußert haben sollte: „Es wird nichts daraus kommen; so lange die Juden Juden sind, sich beschneiden lassen, werden sie nie in der bürgerlichen Gesellschaft mehr nützlich als schädlich werden. Jetzo sind sie Vampyre der Gesellschaft.“⁶ Waren es zu viele jüdische Schüler, waren es halbwegs missglückte Versuche der jüdischen Gemeinde in Königsberg, Kant zu ehren⁷, oder eben doch grundsätzliche Überlegungen?

5 Juden und Judentum, a.a.O., S. 98.

6 R. Malter (Hg.), Kant in Rede und Gespräch, Hamburg 1991, Nr. 518.

7 Dazu und im weiteren verdanke ich der Preisschrift Bettina Stangneths Wesentliches. Siehe B. Stangneth, Antisemitische und Antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? In: H. Gronke, Th. Meyer, B. Neißer (Hg.), Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001, S. 11 ff.

Mit ihrer Arbeit über antisemitische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant hat Bettina Stangneth das zentrale Thema einer erneuten Debatte um die „Dialektik der Aufklärung“ aufgegriffen – eine Debatte, die freilich seit mehr als fünfundzwanzig Jahren sehr viel oberflächlicher und ideologischer geführt wurde, als es sich die Autoren der „Dialektik der Aufklärung“, Horkheimer und Adorno, am Ende des Zweiten Weltkrieges hatten träumen lassen. Während sie stets in der Fluchtlinie Kants und Hegels darum bemüht waren, einen Begriff der Vernunft zu entfalten, der ihre instrumentellen Vernutzungen selbst noch zu kritisieren vermochte und damit dem Projekt der Aufklärung, dem Kampf gegen die menschliche Furcht um den Preis der Beherrschung von Natur, Mensch und Gesellschaft die Treue hielten, waren Vertreter einer erneuten rationalistischen, sich dezisionistisch auf Moral stützenden politischen Ethik nur allzu gerne bereit, die rationalitätskritischen und damit rationalitätssteigernden Potentiale dieser Philosophie en bloque zu verurteilen. Beginnend mit dem nouveau philosophe Andre Glucksmann, einem ehemaligen Maoisten, und endend mit Lawrence Paul Rose, einem zionistischen Historiker, wurden dabei die Philosophen des Deutschen Idealismus auf die Anklagebank gesetzt. Der Verdacht, dass Fichte, Schelling und Hegel die geistigen Ursachen des Nationalsozialismus und damit der massenindustriellen Ermordung der europäischen Juden waren, ist weder neu noch originell, weder ganz unbegründet noch wirklich haltbar. Schon Herbert Marcuse sah sich 1941 in seinem us-amerikanischen Exil genötigt, mit seinem Hegelbuch „Reason and Revolution“ dem Missbrauch Hegels

durch völkische Juristen entgegenzutreten. Bei keinem Philosophen des Deutschen Idealismus jedoch schien und scheint der Verdacht, er gehöre in die Vorgeschichte von Auschwitz, absurder als bei Immanuel Kant an, jenem Philosophen der Autonomie und unbedingten Rechtlichkeit, der unverletzbaren Menschenwürde, jenem Philosophen, dem sich ein großer Teil des Deutschen Judentums im neunzehnten Jahrhundert bis weit in die Orthodoxie hinein verpflichtet und verwandt fühlte, schien sich doch in seinem unableitbaren Sittengesetz systematisch und vernunftgemäß genau das abzubilden, was die Bibel mit ihrer Erinnerung an den Bund und die gebietende Stimme vom Sinai in erzählender Sprache entfaltet. „Vielleicht“, so heißt es in Kants „Kritik der Urteilskraft“ aus dem Jahr 1790, „gibt es keine erhabeneren Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgend ein Gleichnis, weder dessen, was im Himmel, noch auf Erden, noch unter der Erden ist u.s.w. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasmus erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit anderen Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedism einflößt.“⁸

Darin erkannten sich jene Juden, die im frühen neunzehnten Jahrhundert aus der Enge des Ghettos ausbrechen wollten – die Bendavid, Herz und Friedländer –, ebenso wieder wie jene, die ihrer Tradition später einen vernünftigen Sinn verleihen wollten, wie etwa Hermann Cohen, oder sogar jene, die zeigen wollten, dass sich mit Kant die wörtlich verstandene Offenbarung am Sinai bewiesen ließ – von

8 I. Kant, Kritik der Urteilskraft, Darmstadt 1968, S. 365.

Samson Rafael Hirsch bis zu Josef Breuer. Freilich: früher oder später ließ sich nicht mehr überlesen, dass der gleiche Kant die Juden seiner Zeit als „betrügerische Palästinier“ bezeichnet hatte und in seinen religionstheoretischen Schriften wie auch im Nachlass wiederholt die „Euthanasie des Judentums“ gefordert hatte – ein Ausdruck, der nach 1945 und den nationalsozialistischen Massenmorden an den Geisteskranken in Hadamar und anderen Orten nur Entsetzen hervorrufen konnte. Und hatte sich nicht auch Adolf Eichmann auf Kant berufen?

Andre Glucksmann veröffentlichte sein Buch über die „Meisterdenker“ 1977 und dort war von Kant scheinbar keine Rede – nichts, so beteuerte der Philosoph zudem, verbinde die deutschen Meisterdenker mit dem Nazismus – mit Ausnahme des Umstandes, dass sie Antisemiten gewesen seien. Zudem unterlag der Rhapsode der Menschenrechte einer eigenen Dialektik, wenn er unmittelbar darauf feststellt: *Il faudra, paradoxalement attendre Heidegger pour trouver une philosophie allemande qui ne soit pas antisémite: sur le chemin de la Grèce c'est Rome et non la Judée qui nous barre; l'Imperium Romanum, ses traductions sont aussi dévastatrices que ses paix.*⁹

In Glucksmanns Buch spukt Kant als finanzieller Förderer des nun wirklich erklärtermaßen antisemitischen

9 A. Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, Paris 1977, S. 37, S. 99, S. 316; dt.: „Paradoxer Weise mußte man auf Heidegger warten, um eine deutsche Philosophie zu finden, die nicht antisemitisch ist: Rom, nicht Judäa, versperrt uns den Weg nach Griechenland. Die Übersetzungen des Imperiums Romanum sind ebenso verheerend wie seine Friedensschlüsse.“

Fichte und Kritiker der Deutschen durch die Seiten¹⁰ – ob Glucksmann die seit 1968 erscheinenden Arbeiten von Leon Poliakov kannte, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen, wahrscheinlich ist es. Für Poliakov war klar: „Mais lectures et sources, qu’ait pu être leur importance, ont peut-être compté moins que l’hostilité viscérale d’un penseur qui, dans divers écrits et a divers endroits, préconisait *l’euthanasie* pour le *judaïsme* d’une façon qui pourrait n’avoir été que la manière métaphysique de clamer: ‚Mort aux Juifs‘“ – eine Wertung, bei der er sich auf den israelischen Philosophen Nathan Rotenstreich berief.¹¹

Für Paul Lawrence Rose schließlich, der Poliakovs eher anspruchslose Kompilation für eine brillante Synthese hält¹², ist die Sache klar: Kants Antisemitismus, der sich in seinen Meinungen, dass das Judentum eine unmoralische Religion und die Juden eine fremde Nation von dem Geld ergebenden Schacherern seien, ausdrücke, werde durch die zentrale kantische Idee der moralischen Freiheit zusammengehalten. Kants Antisemitismus resultiere damit zu gleichen Teilen aus seinen Meinungen über Juden als auch seiner Freiheitsidee, die sich in der idealistischen Philoso-

10 A.a.O., S. 313.

11 L. Poliakov, *Histoire de l’antisémitisme de Voltaire à Wagner*, Paris 1968, S. 196; dt.: „Lektüren und Quellen, von welchem Gewicht auch immer, haben möglicherweise weniger gezählt als der abgründige Haß eines Denkers, der in mehreren Schriften und bei verschiedenen Anlässen auf eine Weise die Euthanasie des Judentums empfahl, die nichts anderes bedeuten konnte als die metaphysische Form des Schreis: Tod den Juden!“

12 P. L. Rose, *German Question, Jewish Question*, Princeton 1990, S. XVI.

phie als Kern einer spezifisch deutschen Revolution entpuppt habe. Freilich geht Rose in seinem Vorsatz einer nüchternen Analyse nicht weit genug. Zwar macht er zu recht auf Rezeptionshindernisse aufmerksam, die sich durch Unkenntnis des Deutschen bzw. die Lektüre unzureichender Übersetzungen eingeschlichen und ein angemessenes Verständnis der „deutschen Revolution“ verhindert hätten. Indem er auf die Unterschiede zwischen dem Judentum als Religion, der jüdischen Nation und jüdischen Eigenschaften hinweist, geht Rose einen ersten Schritt zum genaueren Verständnis der idealistischen Judenfeindschaft, aber nicht weit genug. Tatsächlich gilt für Poliakov wie für Glucksmann, für Rose wie für Halberstam, dass sie das unterlassen haben, was einzig einem philosophischen Text angemessen ist – ihn auch philosophisch zu lesen.

Dieser Aufgabe hat sich Bettina Stangneth in vortrefflicher Weise gestellt. Mit ihrer Arbeit über antisemitische und antijudaistische Motive bei Kant hat sie nicht nur eine Klärung in der Sache herbeigeführt, sondern vor allem exemplarisch gezeigt, wie man die heikle Frage des tief in die deutsche und europäische Kultur, und gerade auch in ihre Philosophie eingelassenen Judenhasses einer rationalen Klärung zuführen kann. Dazu ist zuallererst das vermeintlich banalste zu beschaffen – nämlich eine vollständige Zusammenstellung der bekannten Quellen, die dann – auch das eigentlich selbstverständlich – in ihrer Aussagekraft eben quellenkritisch zu bewerten sind. Die Entscheidung, die Frau Stangneth hier zu Gunsten der schriftlich vorliegenden und veröffentlichten Quellen getroffen hat, wirkt um so glaubwürdiger, als sie auch nebensächliche und kol-

portierte Meinungen wiedergibt – Aussagen meist von dritten und aus Briefquellen, die ohne den Kontext der geschriebenen Quellen offensichtlich unerheblich wären. Die sorgfältigen Unterscheidungen, die Stangneth dann zwischen weltanschaulichem Antisemitismus und seinen Unterarten hier sowie einem eher religiös und politisch motiviertem Antijudaismus dort trifft, klären das Terrain. Das jeweils zu treffende Fazit kann dann nur lauten, dass Kant als vorurteilsbehafteter Zeitgenosse bei der Äußerung antisemitischer Motive weit unter seinem sonstigen Niveau bleibt und sich wohl auch nie die Frage gestellt hat, ob und wie diese Gemeinplätze mit seiner eigenen anspruchsvollen Moraltheorie zusammenhängen.

Was für den Antisemitismus zutrifft, lässt sich bei der Untersuchung der antijudaistischen Motive im engeren Sinne nicht behaupten. Hier argumentiert Kant systematisch – vor allem in „Die Religion in den Grenzen der reinen Vernunft“ sowie im „Streit der Fakultäten.“ Kern und erhellendes Zentrum des ganzen Essays ist die systematische Analyse der hier von Kant verwendeten religions-theoretischen Kategorien: des Glaubens als einer subjektiv gültigen, aber objektiv unzureichenden Überzeugung, der Religion als des Inbegriffs symbolischer Deutungsmuster für die moralische Entwicklung, der Kirche als eines institutionellen Systems von Riten, und dementsprechend des Kirchenglaubens als des Glaubens an Riten und Symbole sowie des Religionsglaubens als eines von Religion geleiteten Kirchenglaubens, m. a. W. einer subjektiv gültigen Überzeugung an und in die moralisch erbauende Wirkung ritueller Symbole.

Die späteren Schriften Kants stellen nun das Judentum, wie Frau Stangneth überzeugend nachweist, als einen Glauben dar, der in keiner Verbindung mit dem Christentum stehe, eigentlich gar keine Religion sei, sondern lediglich eine Satzung unter politischen Gesetzen, in denen Gott nur als weltlicher Regent verehrt werde und dessen Satzungen daher nur *Zwangsgesetze* seien. Dass das Judentum keinen Glauben an ein ewiges Leben kenne, damit der Vernunftreligion widerspreche und partikularistisch sei, beschließt das Verdikt. Das insgesamt negative Urteil über das Judentum kommt dann nicht etwa nur deshalb zustande, weil Kant im Judentum, was historisch durchaus zutreffend sein mag, einen ethnisch und historisch, von starken Riten geprägten Lebenszusammenhang sieht, sondern vor allem deshalb, weil Kant dem Christentum eine systematische Rekonstruktion als religiös inspiriertem Kirchenglauben mit universalistischem Anspruch angedeihen lässt, die er dem Judentum vorenthält. Dort, wo Kant unter Berufung auf den jüdischen Reformator Lazarus Ben David den Glauben Jesu als gemeinsame Basis aufgeklärter Religiosität akzeptiert, bleibt ihm freilich verschlossen, dass dieser Glaube nur der jüdische sein konnte.

Woher diese blinden Flecken bei einem sonst so klarsichtigen Kopf? Am Ende überführt Stangneth Kant einer Reihe gedankenloser Vorurteile, die ihrer Überzeugung nach in tiefsitzenden, sozialisatorisch erworbenen Vorurteilen, ja in seinem von der Mutter vermittelten Kinderglauben bestehen. Frau Stangneth beschließt ihre Studie mit einer „*meditatio amicitiae*“, d.h. einer Überlegung, warum der so aufgeklärte Mann, der doch so vertraut und

eng mit jüdischen Freunden verbunden war, sie in ihrer religiösen Seinsweise so wenig respektierte. War es Eigensinn? Die Autorin, die sich selbst dem Programm der Aufklärung verpflichtet weiß, bekräftigt, dass der einzige Weg, Vorurteile zu entmachten, darin besteht, sich mit Menschen zu umgeben, die uns korrigieren. „Kultureller Fortschritt“, so schließt die Studie, „das wusste Kant, beginnt im Umgang mit Menschen, deren Urteil ich auch dann vertraue, wenn es mir den Spiegel vorhält, weil Einigkeit des moralischen Anspruchs besteht, und Freundschaft ist erst dort, wo der gegenseitige Respekt vor echter Verletzung schützt. Kant hat offenbar Freunde gehabt. Er hätte nur besser zuhören müssen.“¹³ Die überraschende Schlusspointe von Stangneths Untersuchung besteht nicht nur im präzisen Aufweis der kontingenten Umständen geschuldeten Unfähigkeit Kants, Christentum und Judentum als gleichermaßen historische Gebilde anzusehen, sondern auch darin, die Argumente seiner jüdischen Freunde nicht ernst zu nehmen. Die Spuren dieser Aussage ließen sich in Richtung auf eine Diskursethik der Argumentation ebenso verlängern wie in eine Ethik der Freundschaft, eine Tugendlehre. Mit Stangneths Untersuchung dürfen wir die Behauptung „from Kant to Auschwitz“, also Eichmanns usurpatorische Inanspruchnahme hier und Roses denunziatorische Analyse dort, ebenso zu den Akten legen, wie wir uns weiterhin beunruhigt fragen müssen, zu welchen

13 B. Stangneth, Antisemitische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant? In: H. Gronke, Th. Meyer, B. Neißer (Hg.), Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001, S. 74.

folgenreichen Fehleinschätzungen Vorurteile und ein nicht entfaltetes Leben, das gehaltvoller Freundschaft keinen Raum gibt, führen kann.

Bettina Stangneth

Dankesrede der ersten Preisträgerin

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

es ist wohl immer eine ausgesprochen angenehme Pflicht, sich für einen Preis zu bedanken. Und in diesem Falle besteht Anlass zu einem Dank gleich in mehrfacher Hinsicht, nämlich nicht nur für eine Auszeichnung, die ich selbstverständlich in allen ihren Aspekten sehr genießen kann, sondern auch für die Ausschreibung des Preises selbst. Wer wissenschaftlich arbeitet weiß: das ist ein einsames Geschäft und vielleicht wählen wir diese Arbeitsweise ja auch genau darum, weil uns üblicherweise niemand dazwischenredet oder auf andere Weise drängt. Die Teilnahme an diesem Preisausschreiben war anders, denn wann immer ich an der Arbeit zu zweifeln begann, lag in meinem Briefkasten eine unmissverständliche Erinnerung der Philosophisch-Politischen Akademie mit einer neuen Variation über das Thema: „Sind Sie noch dabei?“ Ich denke, ich spreche im Namen aller Teilnehmer: So eine regelmäßige Erinnerung in ihrer Mischung aus Mahnung und Interesse kann Wunder wirken, wenn man an Themen arbeitet, die einem nicht leicht fallen. Und wenigstens für meine Arbeit gilt: Ohne den konkreten Anlass des Preisausschreibens und die stetige Erinnerung an eine Abgabefrist wäre sie heute noch nicht geschrieben.

Antisemitische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant ist ein Thema, das nicht gerade erfreulich zu nennen ist, denn Immanuel Kant ist nicht irgendwer, der uns jenseits einer Enzyklopädie gleichgültig sein könnte, sondern einer der größten Denker des europäischen Geisteslebens, ein Denker, der für uns nicht nur eine historisch relevante Größe ist und Philosophie-Treibende bis heute an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit bringt, sondern auch in unserem Alltag lebendig wirkt, z. B. im Deutschen Grundgesetz oder in den UN-Statuten. Das Interesse an Kant ist groß, die Hoffnung, von ihm lernen zu können, ungebrochen und wer in dieser Woche auf dem IX. Internationalen Kant-Kongress in Berlin war, den die Veranstalter mit Recht den größten Kant-Kongress der Geschichte nannten, konnte sich mit eigenen Augen von der lebendigen Faszination dieses Mannes überzeugen, die weit über ein Fachpublikum hinausgeht. Die Verdienste Kants sind unbestritten und seine Integrität wird auch von denen anerkannt, die sich ihm in ihrem Denken nicht verpflichtet fühlen. Martin Heidegger hat diesen Eindruck, dem sich kaum einer entziehen kann, der sich mit dem Kantischen Denken beschäftigt, wohl am schlichtesten in Worte gefasst, als er schrieb: „Man hat bei Kant wie bei keinem Denker sonst die unmittelbare Gewissheit: er schwindelt nicht“.

Warum also macht sich jemand gerade bei Kant, diesem großen Leitbild im Kampf für die Freiheit, auf die Suche nach antisemitischen und antijudaistischen Motiven und gräbt sich auf indiskrete Weise durch Berge privater Notizen, um ausgerechnet das ans Tageslicht zu holen, was an

dem Menschen Immanuel Kant schwach und fehlerhaft war, statt diese Verfehlungen mit dem Mantel der nachsichtigen Liebe zu verdecken und sich „im Geiste Kants“ ganz um das Starke und Lichtvolle zu bemühen? Nun, darum, weil gerade dieses Bemühen um die Stärke des Kantischen Denkens für eine solche Nachsicht keinen Platz hat.

Es gibt keinen Fortschritt ohne Kritik. Und Zuspruch wirkt nur in dem Maße, als ihm Widerspruch gegenübersteht. *Toleranz*, so heißt es bei Kant, ist ein Begriff der faulen und feigen Vernunft, denn schweigendes Hinnehmen von Vorurteilen und gedankenlosem Gerede ist grundsätzlich doppeldeutig. Es suggeriert den Schweigenden Überlegenheit und dem Redenden Zustimmung. Vor allem aber setzt es einen unverzichtbaren Motor der Aufklärung von vornherein außer Kraft, nämlich das Gespräch. Der Wahlspruch der Aufklärung, der Ihnen in der Formulierung Kants allen vertraut ist – „Habe Mut, Dich Deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ – heißt nämlich auch: Habe Mut, Stellung zu beziehen, nicht, weil ein jeder das Recht habe, grundsätzlich alles zu sagen, sondern im vollen Bewusstsein, dass jedem Sagen das Aufstellen eines Anspruches entspricht: eines Geltungsanspruches. Dazu braucht es bei Menschen immer Mut, und zwar im doppelten Sinne, nämlich im Vertrauen in das eigene Denken ebenso wie im Bewusstsein, dass alles, was ich sagen kann, kontingent und vorläufig ist. Wir reden, um korrigiert zu werden, weil Reden der Weg ist, sich auch Perspektiven nutzbar zu machen, die der Redende niemals einnehmen kann, und das sind die fremden. Wir reden, um zu lernen, aber das kann

nur funktionieren, wenn jemand zuhört und antwortet, antwortet, indem er ebenfalls in seiner ganz eigenen Vorläufigkeit Stellung nimmt und Geltung in Konkurrenz zu Geltung stellt.

Wohl kaum eine Aufforderung Kants steht allerdings in größerem Kontrast zu unserer Zeit, als diejenige, man dürfe niemanden unwidersprochen ‚lauter Unsinn reden lassen‘. Dabei ist sie doch nichts anderes als die notwendige andere Seite der Medaille eines Rechts auf Meinungsfreiheit. Denn Pluralität ist immer nur der erste Schritt. Widerspruch und eigene Stellungnahme als Veröffentlichung des eigenen Standpunktes ist die zweite Bedingung, um von anderen zu lernen, und zwar für diesen Anderen ebenso wie für mich.

Wer die Fernseh-Dokumentationen der letzten Jahre zum Thema Nationalsozialismus verfolgt hat, mag bemerkt haben, wie sehr wir uns um willen eines vermeintlichen Dokumentarismus von dem Mut zum eigenen Urteil entfernt haben. Vielleicht wird diese Epoche einmal die Zeit der Konservierung und Denkmalpflege genannt werden. Wer dokumentiert, hat vor allem das Interesse, Stimmen für kommende Generationen festzuhalten, in all ihren Bedingtheiten vor allem, die sie zum Zeitzeugnis machen. Der Preis dafür ist der Verzicht auf Wertungen nach einem anderen Maßstab als dem der jeweils dokumentierten Zeit. Wir lassen einen Menschen Unsinn reden, ohne ihm zu widersprechen und erhoffen uns vom Zuschauer, -hörer oder Leser, dass ihm offenkundiger Unsinn als solcher schon bewusst werde. Diese Quellenpräsentation ist nun aber nur scheinbar wertfrei, werten wir doch schon durch Auswahl

und Reihenfolge, auch wenn uns das nicht immer bewusst sein mag. Vor allem aber präsentieren wir in diesem Umgang mit Zeitzeugen uns selbst als eine Zeit, die die Zeitbedingtheit über den Anspruch auf das eigene Urteil und erst recht über einen möglichen Anspruch auf Wahrheit stellt. Wir fördern eine „Komm-ich-jetzt-ins-Fernsehen“-Mentalität, bei der derjenige fehlt, der „Nein!“ sagt, und statt klarer Stellungnahmen suggerieren wir, man könne unwidersprochen und vor allem folgenlos alles sagen und der Rest sei mehr oder minder betroffenes Schweigen. Genaues Zuhören und Widerspruch sind die Bedingungen des Prozesses der Aufklärung, weil wir im Widersprechen echtes Interesse zeigen und zwar an der Sache, um die es doch uns allen geht, nämlich an der Aufklärung selbst. Gerade an dem Umgang mit antisemitischen Motiven lässt sich viel über die Mechanismen der Aufklärung lernen.

Es gibt antisemitische und antijudaistische Motive bei Kant. Das ist offensichtlich. Doch mit Ausnahme des Antijudaismus, verstanden als eine grundsätzlich antikirchliche Haltung, bleiben sie dem Kantischen Denken äußerlich. Kants Vorurteile sind gerade dem geschuldet, was er so vehement zu bekämpfen suchte, nämlich der Gedankenlosigkeit und ihrem unbemerkten Einfluss auf die eigenen Überzeugungen. Insbesondere seine einseitige Wertschätzung des christlichen Symbols ist offensichtlich ein Stück kantischer Gegenaufklärung.

Allerdings gibt es etwas, das Kant von vielen seiner Zeitgenossen und insbesondere der Generation seiner Schüler unterscheidet, und das ist die Perspektive der Kritik am Judentum: Kant ist nicht bloßer Beobachter einer

ihm fremd erscheinenden Kultur, sondern steht mitten in dem innerjüdischen Reformstreben seiner Zeit. Das 18. Jahrhundert rückte mit der Liberalisierung der judenfeindlichen Politik die von vielen erträumte Möglichkeit einer vollständigen Integration in greifbare Nähe. Der Zugang zur Sprache der Umwelt und nicht zuletzt höherer Bildung ermöglichte einen gesellschaftlichen Aufstieg, der vorher nicht möglich war, und die Idealvorstellungen der Aufklärung schufen wenigstens für einige Jahre ein Klima, das einen Rückfall in die Ausgrenzung nur noch schwer vorstellbar machte. Dass diese neue Bewegungsfreiheit zu innerjüdischen Auseinandersetzungen führen musste, weil tradierte Bindungen ihre überlebensnotwendige Bedeutung verloren, ist selbstverständlich. Die Vorstellungen der eigenen Väter kritisieren sich leichter, wenn es die Möglichkeit gibt, außerhalb dieser Vorstellungen auch ein glückliches Leben zu finden. Im Spannungsfeld von neuen Karriere-möglichkeiten und überlieferten Vorstellungen musste ein neues Selbstverständnis gefunden werden. Die jüdische Aufklärungsströmung war eine der Reaktionen auf die neuen Anforderungen der sich verändernden Welt. Es fehlte allerdings auch nicht an konservativen Stimmen, die aus Furcht vor dem Verlust der eigenen Identität zur Vorsicht rieten. Als Kant sich auf die Seite von Moses Mendelssohn stellte, hörte „das Judentum“ für Kant auf, eine bloße Projektionsfläche zu sein, denn er nahm in einem Streit Partei, der ihn zunächst einmal gar nichts anging. Diese Parteinahme geschieht öffentlich: 1770 wählt Kant gegen alle Einwände der Fakultät Marcus Herz zum Respondenten, er bezieht sich innerhalb seiner Vorlesungen

auf Mendelssohn und auch dessen Besuch dürfte die Wirkung dieser Stellungnahme innerhalb der jüdischen Jugend erheblich gefördert haben, die nun nicht mehr nur auf Empfehlung von Mendelssohn, sondern auch von sich aus zu dem Königsberger Professor strebten, dem ihre Fragen offenbar nicht gleichgültig waren und der sich sogar für seine Studenten einsetzte, mit Rat und Tat, Empfehlungsschreiben, Jobangeboten und offenbar sogar Geld.

Aber Kant mischte sich nicht nur in die innerjüdische Diskussion ein, er wurde auch hineingezogen, denn er erhielt vielfältige Anerkennung nicht nur für seine Lehre, sondern ebenso für seine Haltung. Es scheint allgemein der Eindruck geherrscht zu haben: Kant und Mendelssohn streiten für dieselbe Sache und das nicht nur als Schüler der Leibniz-Wolffschen Schule, sondern insbesondere in den zur Zeit so drängenden Fragen der Religion. Bemerkungen in dieser Hinsicht dürften für Kant die Bestätigung für sein eigenes Selbstverständnis gewesen sein. Sie vermögen aber wohl nicht zuletzt den Vertrauensvorschuss erklären, den die Kantische Philosophie von Beginn an bei jüdischen Denkern hatte.

Es gab aber noch etwas anderes, das Kant mit den jüdischen Reformern gemeinsam hatte: Kant wusste sehr genau, wie schwer die mit der Aufklärung geforderte Trennung von tradierten Vorstellungen und Verhaltensweisen fällt, dass aber andererseits das Festhalten an diesen Riten nur um des lieben Friedens willen noch viel unerträglicher war. Mit anderen Worten: Er wusste selbst etwas von dem Kampf mit sich selbst, den Moses Mendelssohn und seine Mitstreiter ausfochten, weil er ihn selber führte – im Ge-

gensatz zu Fichte und Hegel beispielsweise, die aus einem unerschütterlichen christlichen Selbstverständnis ungeduldig darauf warteten, dass die Juden auch den rechten Weg fänden, den sie schon lange hinter sich hatten. Kant empfindet eine Vertrautheit mit Moses Mendelssohn und Markus Herz, die weit über seine Sympathie mit den Menschen hinausgeht. Wer jedoch eine fremde Angelegenheit persönlich nimmt, wird wenigstens in so weit ungerecht, als er eben letztlich doch ein Außenstehender ist: Das Loslassen liebgewordener Vorstellungen lässt sich bedeutend unbefangener fordern, wenn es sich nicht um die eigene Liebe handelt. Es ist aber, das hatte Kant selbst gelehrt, ein großer Unterschied zwischen der Liebe und der Achtung. „Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber weil ich soll (zur Liebe genötigt werden); mithin ist eine *Pflicht zu lieben* ein Unding“ (*MdS*, 06.401). Achtung jedoch kann geboten werden, denn sie ist die Anerkennung für verwirklichte Moralität, so dass derjenige, der das tätige Bemühen um eine sittliche Haltung nicht anerkennen kann, seine eigene unmoralische Gesinnung zeigt. Deshalb und nur deshalb kann man mit Kant die Achtung vor dem Menschen Jesus von Nazareth von jedem Menschen, ganz unabhängig von seinen eigenen Vorstellungen und Traditionen, fordern, genauso wie auch ein Kant die Bemühungen eines jeden Menschen um gelebte Moralität anzuerkennen hat, weil für alle moralischen Beispiele gilt, dass „man sie mit Achtung ansehen muss, auch dass man sie nicht lieb gewonnen“ (23.092 f.). Wenn Kant sich aber für den Vorschlag Bendavids zum allgemeinen Religionsüber-

tritt der Juden begeistert, steckt dahinter eben doch mehr, als der Anspruch eines in christlicher Kultur aufgewachsenen und ihr durch die Aufklärung entwachsenen Denkers, denn es ist ein entscheidender Schritt von der Anerkennung eines letztlich historisch ganz kontingenten moralischen Beispiels vor dem Hintergrund der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu der Behauptung, die Religion Jesu allein sei im Ansatz eben diese Religion selbst. Von der eigenen Liebe geblendet unterlaufen Kant immer wieder Rückfälle in den „Kirchenwahn“, der auf dem Kategorienfehler beruht, das Beispiel für das Ideal selbst zu halten: Er fordert nicht nur Achtung, sondern Liebe. Vor dem Hintergrund der eigenen Überzeugung aber kann Kant nur die Anerkennung fordern, die letztlich eine ganz rationale Sache ist und deren Verweigerung auf eine Inkonsequenz innerhalb des je eigenen Denkens verweist. Wenn man darüber hinaus zugesteht, dass das christliche Symbol *Jesus* in diesem Sinne einen billigen Anspruch auf diese Anerkennung hat, folgt daraus zweifellos, dass es wenigstens *ein* moralisches Beispiel wirklich gibt. Und es folgt daraus auch, dass demjenigen, der *gar kein* moralisches Beispiel anerkennt, angesichts dieses einen Beispiels ein inkonsequenter Umgang mit dem Anspruch auf Moralität nachweisbar ist und das heißt eben in der Konsequenz der Kantischen Ethik, dass er den eigenen Kampf um Moralität aufgegeben hat. Es folgt daraus jedoch keineswegs, dass dieses eine Beispiel das einzige ist oder auch nur das erste seiner Art war, so dass ihm allein eine moralische Bedeutung zukomme. Kant hat viel versucht, um sich selbst immer wieder vor der Überschätzung seines religiösen Sym-

bols zurückzuhalten. Sein Interesse für fremde Religionen und Vorstellungswelten zeugt davon ebenso, wie die immer wiederkehrenden Erinnerungen an die notwendige Konsequenz des eigenen Denkens. Einige dieser Erinnerungen seien aus den privaten Notizen zitiert:

„Daher will ich keinesweges so verstanden sehn als ob ich in der Gegeneinanderstellung der Religionen eine geringschätzig machen wolle um die andere auf ihre Kosten zu erheben ...“ (23.115).

Oder:

„Religion zu haben ist Pflicht gegen sich selbst – aber nicht einen Religionsglauben zu haben“ ... (23.399)

Oder:

„Wenn das Christenthum dem Judenthum entgegengesetzt wird so ist dieses nur ein Sectenunterschied ...“ (23.438)

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier jemand die mühsame Anstrengung unternimmt, sich selbst zu therapieren. Es ist Kant nie ganz gelungen, denn er hat es nicht geschafft, die Forderung an die Religion seiner eigenen Kultur nicht nur in der Sache zu denken, sondern mit denselben drastischen Worten zu formulieren, wie die an jede andere. Wenn nämlich die letzte Konsequenz seines Religionsbegriffs das Ende der Verbindlichkeit aller Sätzen und Dogmen ist, dann wäre sie erst dann zu erreichen, wenn einer „Euthanasie des Judentums“ eine „Euthanasie des Christentums“ entspräche. Der Grund dafür, dass ihm in Hinsicht auf seine eigene Tradition das Wort im Halse stecken blieb, das für uns einen noch viel hässlicheren Klang hat, ist nicht allein in der Furcht vor der

vermutlich äußerst drastischen Reaktion seiner Zeitgenossen mit allen zu erwartenden nicht zuletzt juristischen Folgen zu suchen, sondern wohl vor allem in dem Menschen Immanuel Kant mit seiner Anhänglichkeit an ein liebgewordenes Bild, das er auch deshalb – nicht nur!, aber eben auch deshalb – nicht so leicht loszulassen vermochte, weil es eng mit einem anderen Bild seiner Kindheit verknüpft war, nämlich seiner Mutter. Die innerjüdische Diskussion um ein neues Religionsverständnis hingegen wird ihm zum Feld seiner eigenen Auseinandersetzung mit der eigenen Religion ebenso wie ihren Vertretern. Er kämpft seinen Kampf weiter, weil es in der Tat derselbe Kampf ist, und der einzige aber folgenreiche Unterschied besteht darin, dass auf diesem Schlachtfeld keine Gefahr besteht, selbst verletzt zu werden – die Wucht des Angriffs wird von keinem Selbsterhaltungsstreben mehr gebremst.

Kants Vorurteile waren nicht nur einfach dumm, sondern gedankenlos. Und Gedankenlosigkeit, das war die Überzeugung Kants, ist die Wurzel der Unmündigkeit, weil sie nicht nur dem Ideal des aufgeklärten Menschen widerspricht, sondern – viel grundlegender – mit dem Bedenken auch die moralische Urteilskraft außer Kraft setzt. Etwas gedankenlos hinzunehmen heißt, sich in Heteronomie zu begeben und damit das aufzugeben, was den Menschen ausmacht: Die Freiheit zur vernünftigen Weltorientierung. Wer gedankenlos ist, verliert nicht nur sich selbst im Sinne der Persönlichkeit, sondern ebenso die Welt, denn wie sollten wir etwas in der Welt wahrnehmen, wenn es uns schon deshalb nicht auffallen kann, weil wir gar nicht danach fragen, inwieweit sich dieses Etwas in einen Zusam-

menhang mit unseren Vorstellungen und Überzeugungen bringen lässt. Wer nicht denkt, wird „stumpfsinnig“ in zumindest zweifacher Hinsicht, nämlich sowohl für das, was wir Wissen nennen, als auch für das Handeln. Kein Mensch, auch das wusste Kant, ist ohne Unbedachtes. Vorurteile zu haben, folgt aus dem „von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel, nie ganz vollständig das zu sein, was man zu werden im Begriffe ist“ (06.67). Der einzige Weg, diese Vorurteile immer weiter zu entmachten, besteht darin, sich mit Menschen zu umgeben, die uns korrigieren und Widersprüche aufzeigen können, nicht weil sie frei von Widersprüchen wären, sondern jeder eben auch bei dem Nachplappern von Klischees seine ganz eigenen Gründe hat, die einer Überprüfung durch andere nicht standhalten. Kultureller Fortschritt, das wusste Kant, beginnt im Umgang mit den Menschen, deren Urteil ich auch dann vertraue, wenn es mir den Spiegel vorhält, weil Einigkeit des moralischen Anspruchs besteht, und Freundschaft ist erst dort, wo der gegenseitige Respekt vor echter Verletzung schützt. Kant hat offenbar Freunde gehabt. Er hätte nur besser zuhören müssen.

Und spätestens jetzt sehen Sie: Ich habe viel zu danken:

Für diese Auszeichnung
für die Motivation zu einem Stück Forschung
für den Widerspruch meiner anwesenden und nicht anwesenden Freunde
und – Ihnen allen –
für Ihre Geduld.

Vielen Dank!

Gerald Hubmann

Sittlichkeit und Recht
Die jüdische Emanzipationsfrage bei
Jakob Friedrich Fries und anderen Staatsdenkern
des Deutschen Idealismus

Im Zentrum der Studie steht der Kantianer Jakob Friedrich Fries (1773–1843), ein Denker, dessen Rang und Bedeutung umstritten sind. Denn die Auseinandersetzungen um seine Lehre beginnen schon zu Lebzeiten: Sein Eintreten für die Ideen des politischen Liberalismus kosten ihn im selben Jahr 1819 den Lehrstuhl, in dem er – ausgelöst durch eine grob judenfeindliche Flugschrift – von Zeitgenossen als intellektueller Urheber der antijüdischen 1819er ‚Hep-Hep‘-Unruhen ausgemacht wird. Und auch in der Rezeption hat wohl kaum eine politische Philosophie widersprüchlichere Bezugnahmen erfahren. Einerseits gilt Fries in der neueren philosophischen Forschung als wichtiger Vermittler des Menschenwürdebegriffs für das heutige Verfassungsrecht: „Der Neukantianismus des 19. Jahrhunderts hat den Kantischen Person- und Würdebegriff – vermittelt vor allem über J. F. Fries – wieder aufgegriffen und für die spätere verfassungsrechtliche Verwendung vorbereitet“.¹ In diesem Sinne wurde das friessche Kon-

1 H. M. Baumgartner, L. Honnefelder, W. Wickler, A. Wildfeuer: Menschenwürde und Lebensschutz. Philosophische Aspekte. In:

zept einer aus gleicher Menschenwürde resultierenden allgemeinen Rechtsgleichheit vor allem von Leonard Nelson und seiner Schule rezipiert und fand von hier aus einen Niederschlag noch im Godesberger Programm der Sozialdemokratie. Andererseits aber wird Fries gerade in der jüngsten Zeit wieder mit schwerwiegenden Vorwürfen konfrontiert, die ihm eine „Vorwegnahme nationalsozialistischer Propaganda“ anlasten² oder ihn gar zu den Stammvätern des „eliminatorischen Antisemitismus“ in Deutschland zählen, so Daniel Goldhagen³.

Über diese widersprüchlichen Bezugnahmen auf Fries hinaus hat neuerdings John Weiss darauf hingewiesen, dass auch andere Denker des Deutschen Idealismus – Kant und Hegel, vor allem Fichte – antijüdische Ressentiments hegten.⁴ Diese schwerwiegenden, den Charakter der klassischen deutschen Philosophie insgesamt betreffenden Vorwürfe werden auf ihre Stichhaltigkeit geprüft,⁵ und zwar

Beginn, Personalität und Würde des Menschen, hg. von G. Rager, Freiburg, München 1997, S. 161–242; Zitat: S. 180.

- 2 Ingrid Belke: Zur Geschichte der Emanzipation und des Antisemitismus bis 1870. In: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, hg. von H. O. Horch und H. Denkler, Tübingen 1988, Bd. 1, S. 29–46; zu Fries: S. 42–44.
- 3 Daniel Goldhagen: *Hitlers willige Vollstrecker*, Berlin 1996. Zitat: Kapitelüberschrift, zu Fries: S. 77.
- 4 John Weiss: *Der lange Weg zum Holocaust*, Hamburg 1997, S. 98 ff., 109. – Genannt werden außerdem Schleiermacher, Hamann, Savigny u. a.
- 5 Hier ergibt sich gegenüber den pauschalen und oftmals falschen Urteilen von Weiss ein wesentliches differenzierteres Bild. So z.B. bezüglich Hegel: Recht zu geben ist Weiss darin, dass sich antijü-

insbesondere im Hinblick auf Jakob Friedrich Fries, dessen Ansehen als Aufklärer und politischer Liberaler hauptsächlich zur Disposition steht.

Dafür werden *zuerst* knapp die ideellen Zusammenhänge skizziert, in denen die jüdische Religions- und Emanzipationsproblematik bei den anderen genannten Philosophen des Deutschen Idealismus – bei Kant, Fichte und Hegel – diskutiert wird. Bei *Kant* steht die Beschäftigung mit dem Judentum noch nicht im Kontext der politischen Emanzipationsfrage, sondern er untersucht *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft* (1793), also im Rahmen seines transzendentalphilosophischen Unternehmens. An Kants Maßstab des Christentums als universalistischer Vernunftreligion gemessen, gilt das Judentum als eine archaische, partikularistische Sitten- und Glaubensgemeinschaft. Damit wird die traditionelle, religiöse und habituelle Judenfeindschaft auf ein neues *moralphilosophisch* begründetes Niveau gehoben, das fortan zum Paradigma werden und gleichsam eine intellektuelle Unterfütterung antijüdischer Ressentiments bilden sollte: das Judentum als eine moralisch minderwertige Religions- und eine das öffentliche Wohl destruierende Sittengemeinschaft, die deshalb aufzuheben sei, findet sich bei fast allen Vertretern der klassischen deutschen Philoso-

dische Vorbehalte in den Hegelschen (theologisch geprägten) Frühschriften finden. Dass Hegel aber insgesamt von einer „angeborenen sittlichen Unfähigkeit“ der Juden ausgehe und deshalb die „Staatsbürgerschaft“ für Juden ablehnte, überhaupt im Hegelschen Staatsrecht keine „unveräußerlichen Menschenrechte“ (Weiss, *Der lange Weg*, S. 98–100) existierten, ist schlichtweg falsch. Dass das Gegenteil der Fall ist, wird im Abschnitt über Hegel gezeigt.

phie; und selbst kulturell sensible Befürworter der politischen Emanzipation wie Wilhelm von Humboldt intendieren mit der Gleichstellung und gesellschaftlichen Integration der Juden letztlich die Auflösung der jüdischen Religion.

Am Beispiel *Fichtes* werden das Weiterwirken und die Intensität antijüdischer Ressentiments demonstriert: Zu erinnern ist an seine judenfeindlichen Ausfälle in den *Beiträgen zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution* (1793), wo die Juden als feindlicher „Staat im Staate“ bezeichnet werden und empfohlen wird, sie entweder des Landes zu verweisen oder aber ihnen die „Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sey“. Dabei wird die Aufmerksamkeit vor allem auf den Ort gelenkt, an dem sich der einschlägige Passus findet. Der Gehalt von Fichtes Aussagen widerspricht nämlich völlig dem Argumentationsziel seines Buches, in dem ja gerade auf naturrechtlicher Basis das Recht von Individuen geltend gemacht werden soll, einen bestehenden Gesellschaftsvertrag aufzukündigen und sich unter neuen, selbstgewählten Konditionen zu organisieren, oder, wie Fichte sagt, das Recht, einen eigenen Staat im Staate zu bilden. Es ist bemerkenswert, dass die Ableitung dieser Prinzipien aus reiner Vernunft *durchbrochen* wird, um den Juden unter Berufung auf ihre Sitten und ihren Habitus diese gerade deduzierten Rechte abzuspochen. Der allgemeine *antijüdische Affekt* ist bei Fichte so stark, dass die vernunftrechtliche Deduktion außer Kraft gesetzt wird. Dass gerade der abstrakte Prinzipien Denker par excellence Fichte sich zu derartigen Äußerungen hinreißen lässt, ist ein auf-

schlussreicher Indikator für die Verbreitung eines habituellen Antijudaismus auf allen gesellschaftlichen Ebenen, auch in der Aufklärungsphilosophie.

Eine Ausnahme stellt *Hegel* dar. Während nämlich Fichte die naturrechtliche Argumentationsebene verlässt, bringt Hegel sie in diesem Kontext gerade zur Geltung und beantwortet die Frage nach der bürgerlichen Emanzipation der Juden positiv. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* wird im Zusammenhang der Explikation des Staatsbegriffs das Verhältnis des Staates zur Religion behandelt. Indem die Religion „das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment“ substanzieller Sittlichkeit ist, kann ein Staat sogar von seinen Bürgern fordern, sich zu einer Kirche zu bekennen, allerdings, wie es explizit heißt, zu irgendeiner, denn auf das Innere der Vorstellungen kann der Staat sich nicht einlassen. Hier kommen – wie übrigens auch bei Fries – neben dem Formalismus staatlicher Gesetze und Institutionen (auf den Kant noch allein gesetzt hatte) die habituellen und kulturellen Ressourcen in den Blick, in denen ein funktionierendes Gemeinwesen auch gründet. Weil Hegel die staatlichen Institutionen und ihr Komplement, die substantielle Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft, als Inkarnation objektiver Vernunft begreift, kann er sich auf deren integrierende Kraft verlassen und kulturelle Abweichungen tolerieren. Hegel tritt deshalb dafür ein, den Juden Bürgerrechte zu gewähren und weist zudem darauf hin, dass deren fortdauernde Ungleichbehandlung gesellschaftlich desintegrierend wirke, weil sie eine jüdische Sonderexistenz erst (re)produziere. Als nicht mehr hintergehbaren Grund für die rechtliche Gleichstellung aber macht

Hegel das naturrechtliche Argument gleicher Menschenwürde geltend, wobei er umgekehrt auch das aus Rechtsgleichheit resultierende individuelle Selbstwertgefühl als gesellschaftlich integrierenden Faktor ansetzt.

Allerdings darf der historische Zeitpunkt nicht unberücksichtigt bleiben, zu dem Hegel diese Auffassung vorträgt. In der 1821 erschienenen Rechtsphilosophie operiert er wohl auch aus Gründen unmittelbarer Erfahrung mit dieser Rückbindung der Sittlichkeit an einen starken Institutionenbegriff: Die Intoleranz des habituellen Volkstumsdenkens, die 1817 auf dem burschenschaftlichen Wartburgfest zutage trat, wo die Auseinandersetzung mit politischen Gegnern und vermeintlichen Vaterlandsfeinden sich in einer Bücherverbrennung manifestierte und die 1819 mit dem Kotzebue-Mord gesinnungsterroristische Züge anzunehmen drohte, mögen Hegel solche Konsequenzen für die politische Theoriebildung nahegelegt haben. In diesem Zusammenhang greift er in der Vorrede des Buches seinen inzwischen amtsenthobenen Kollegen Fries an, als den „Heerführer der Seichtigkeit“, der eine nationalpatriotische Gesinnungslehre zum zentralen Element seines Staatsrechts erhoben und damit „die verbrecherischsten Grundsätze als *Überzeugungen*“ mit den Gesetzen des objektiven Staatsrechts in gleiche Würde zu stellen versucht habe.

Vor dem Hintergrund dieser Kontexte wird im *zweiten Teil* die politische Philosophie von Fries knapp skizziert. Die Grundlinien seines Rechtsdenkens werden anhand der *Philosophischen Rechtslehre* von 1803 nachgezeichnet, die in Aufbau wie Inhalt eng an Kants *Metaphysik der Sitten* angelehnt ist. Allerdings mit einer schwerwiegenden Unter-

scheidung: Während das Rechtsprinzip bei Kant rein formal gehalten ist, nimmt Fries einen materialen Ausgangspunkt beim Begriff der Menschenwürde als oberstem Rechtszweck und leitet daraus den Imperativ allgemeiner rechtlicher Gleichheit ab. Auch wenn Fries hier zunächst die rechtliche Gleichheit der Menschen als Personen gleicher Würde im Auge hat, so verschiebt sich der Bezugspunkt der Rechtslehre gegenüber Kant – bei dem die individuelle Freiheitssicherung im Zentrum steht – doch vom Individuum auf das Kollektiv, allein schon deshalb, weil Gleichheit ein Relationsbegriff ist.

In der zweiten großen staatswissenschaftlichen Schrift *Von deutschem Bund und deutscher Staatsverfassung* – die zugleich zur politischen Programmschrift der burschenschaftlichen Bewegung avancierte –, erschienen 1816, in selben Jahr wie die antijüdische Rezension, finden sich inhaltliche Akzentverschiebungen. Die „*Ideen der bürgerlichen Freyheit und der gleichen Bürgerrechte für jeden im Volk*“ werden zwar weiterhin verteidigt, hinzu tritt aber hier noch eine andere Form der Gleichheit: die des homogenen Volkes, seiner Kultur und Sittlichkeit, auf die sich das nunmehr politisch, genauer nationalpatriotisch motivierte Reformprojekt bezieht. Mit der intendierten Herstellung eines Nationalstaates rückt die „Einheit des Volkes“ in den Fokus, die bestimmt sein soll durch „gleiche Abstammung, Einheit der Sprache, der Sitten, Gebräuche und Gesetze“ und vor allem auch der Religion. Dieser substantielle Volksbegriff, der auf kulturelle Attribute rekurriert, hat ambivalente Konsequenzen. Einerseits speist sich aus solch einem materialen Begriff der Gleichheit sozialstaatliches Gedanken-

gut und es kommen Aspekte inhaltlicher Gerechtigkeit in den Blick, die einem Liberalismus, der nur auf formale Rechtsgleichheit zielt, verborgen bleiben. Andererseits aber führen derartige Modelle zu einem Primat des Kollektiven vor dem Individuellen und zu einer Präformierung kultureller Werte.

Im *dritten Teil* wird deshalb seine berühmt-berüchtigt gewordene judenfeindliche Flugschrift *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden* analysiert. Fries verlangt hier die bedingungslose Konversion der Juden zum Christentum, weil „niemand an Schutz und Frieden unserer Staaten Antheil behalten soll, der nicht geeignet ist, volles Bürgerrecht zu empfangen.“ Vorschläge für eine Duldung des Judentums enthalten für Fries, mit ihrer Folge einer Gruppe im Volk, „welche nie zu vollem Bürgerrechte gelangen kann, eine Ungerechtigkeit.“ Da es für ihn „nur *eine* Wahrheit der Sittlichkeit und Frömmigkeit“ gibt⁶ – hier steht neben dem Konzept der angeborenen Vernunftwahrheiten aus der friesschen Erkenntnistheorie auch die aufklärerische Konzeption einer Vernunftreligion insgesamt im Hintergrund –, haben die Juden „dem Greuel des Ceremonialgesetzes und Rabbinismus gänzlich [zu] entsagen“, andernfalls sind sie „zum Lande hinaus [zu] weisen.“ Deutlicher als hier ließen sich die Konsequenzen eines auf dem Primat des religiös-kulturellen ‚Volkstums‘ beruhenden Nationbegriffes kaum formulieren.

Für die Integrationswilligen wird ein Maßnahmenkatalog angeführt, durch den ihre ‚bürgerliche Verbesserung‘

6 GdW, S. 21; das folgende Zitat ebd., S. 23.

herbeigeführt werden soll: der Besuch christlicher Schulen, die Begünstigung von bäuerlicher oder produktiver Arbeit und das Verbot jeder Art von Geldgeschäften und Handel. Das Ziel der von Fries intendierten Zwangsintegration ist es, „das Judenthum auszurotten, die Gesellschaft prellsüchtiger Trödler und Händler zu zerstören.“

Fries hat sich später dagegen gewehrt, dass solche Sätze als antisemitisch missverstanden werden könnten; er habe nur das Judentum reformieren und als Handelskaste aufheben wollen. Abgesehen von der Fragwürdigkeit des Zieles einer völligen sittlichen Zerstörung dessen, was Fries „Judenthum“ nennt: wäre es ihm wirklich um eine solche Aufhebung im integrativen Sinn gegangen, so hätte es wohl keines Vokabulars bedurft, das wiederholt von „Gewürm“ und Ausrottung spricht.

Die *Schlussüberlegungen* versuchen, in Auseinandersetzung mit der neueren Forschung ein differenzierteres Bild des Verhältnisses der genannten (und anderer) Denker zur jüdischen Emanzipationsfrage zu zeichnen, als dies zumeist geschieht: Bei Kant ist es der aufklärerische Begriff der Vernunftreligion, dessen moralphilosophisch-universalistischer Maßstab in seiner Konsequenz aber den Eigenwert des Judentums als Religion destruiert. Daneben findet sich weiterhin die alte Vorurteilsstruktur gegen das Judentum als destruktive Händlerkaste. Die fortdauernde Macht dieses Ressentiments wird am Beispiel Fichtes demonstriert, der in seiner Revolutionsschrift, alle humanitären Ideale vergessend, sich zu widersinnigen und aggressiven Ausfällen gegen die Juden versteigt. Bei Fries kulminiert diese Entwicklung dann, weil seine nationalpolitische Motivation

hinzutritt und er sich statt am formalen – d. h. kulturell indifferenten – Rechtsbegriff des Staatsbürgers an einer als kulturell homogen verstandenen Volksgemeinschaft orientiert. Von hier aus ist eine jüdische Emanzipation als staatsbürgerliche Gleichstellung nicht zu denken, weil der habituelle Nationbegriff auf *kulturelle Differenzen* abhebt.

Insofern zeigt der Blick auf die genannten (und andere) Staatsdenker ein amorphes Bild: die oft gezogene Trennung zwischen ‚progressiven‘ und ‚restaurativ-reaktionären‘ Kräften greift hier nicht, weil es die Aufklärungsphilosophie selbst ist, die aus unterschiedlichen Motivationen der jüdischen Emanzipation ablehnend gegenübersteht und die mithin ambivalent bleibt.

Bezogen auf den Typus des Antijudaismus, um den es sich bei Fries handelt, bedeutet dies, dass hier keine traditionelle, religiös begründete Judengegnerschaft mehr vorliegt, sondern vielmehr eine nationale – oder besser: völkische – Motivation. Andererseits aber handelt es sich, trotz der verbalen Härte, noch nicht um einen rassistisch motivierten Antisemitismus mit seiner Unbedingtheit und Irreversibilität, weshalb es begrifflich angemessener erscheint, hier von Antijudaismus zu sprechen.

Zu ziehen wäre aus dem friesschen Fehltritt eine Konsequenz, die Hegel umgehend gezogen hat (und die nichts an Aktualität im Umgang mit gesellschaftlichen Minderheiten eingebüßt hat): beim Einbezug von Sittlichkeitskonzepten in die politische Theoriebildung (wie derzeit in kommunitaristischen Modellen) sind diese an einen zumindest ebenso starken, *normativ gehaltvollen* Institutionalismus zu koppeln, dessen intrinsische Rationalisierungs- und

Universalisierungspotenziale dann ihrerseits gesellschaftlich integrierende Kräfte freisetzen können.

Almut Rüllmann

Adolf Freiherr Knigge und die Juden

Die Ideale der Aufklärung standen im Widerspruch zu der sozialen und politischen Wirklichkeit in den deutschen Territorien Ende des 18. Jahrhunderts. Wurde auf der einen Seite die Selbstbestimmung der Menschen zum obersten Prinzip erhoben, eine Abschaffung einer feudal strukturierten Ständegesellschaft proklamiert sowie das Gottesgnadentum der Fürsten hinterfragt, so stellten sich die Herrscher formal in den Dienst der Aufklärung und oktroyierten ihre Programme, z. T. aus einem ganz anderen, zweckorientierten Verständnis heraus. Die Postulate „Naturrecht“, „Selbstbestimmung“ sowie „Toleranz“ wurden nur dann von der Obrigkeit zur Kenntnis genommen, wenn sie der Staatspolitik einen Nutzen stifteten, oder sie wurden kategorisch abgelehnt.

Ein ausschweifender Lebensstil und Geltungssucht der Fürsten und Monarchen waren nicht selten die eigentliche Ursache, wirtschaftspolitische Maßnahmen zu ergreifen, die den gesteigerten Finanzbedarf deckten. Eine dieser Maßnahmen konzentrierte sich auf die kontrollierte Veränderung der sozioökonomischen Situation der Juden. Die soziale Randstellung war nicht zuletzt von der Obrigkeit manifestiert worden, um die Judensteuer als willkürlich festzulegende Einnahmequelle zu erhalten. Nur wenigen Juden gelang die wirtschaftliche Verbesserung und der so-

ziale Aufstieg zum Hoffaktor, was aber keineswegs soziale Akzeptanz seitens der christlichen Bevölkerung mit sich führte.

„[...] Subsistenzmöglichkeiten fanden Juden damals wie bereits seit Jahrhunderten fast ausschließlich im Handel. Als Nichtchristen hatten sie keinen Zugang zu den christlichen Zünften, als Nichtbürger waren sie von allem bürgerlichen Gewerbe ausgeschlossen; und in den ‚Judenordnungen‘, die ihr Leben in den einzelnen Territorien reglementierten, wurde ihnen von der christlichen Obrigkeit ein um andere Mal genau jener ökonomische und soziale Nischenplatz als alleinige Existenzberechtigung und Existenzgrundlage zugewiesen, der sie in den Augen der Christen zu Schachern und Wucherern stempelte.“¹

Obwohl in der Epoche des geistigen Aufbruchs und Erneuerung religiös intendierte Vorstellungen zunehmend an Überzeugungskraft verloren, erhielten sich Mythen aufgrund Jahrhunderte andauernder Dogmatisierung und einer Fehlperzeption der öffentlichen Meinung. Die jüdische Minderheit wurde permanent mit diesem Dilemma konfrontiert.

Die Intention einiger Literaten und Aufklärer des 18. Jahrhunderts war, auf die Diskrepanz zwischen der Proklamation der Toleranzidee, die die Idee von der Gleichheit der Menschen, Völker und Religionen implizierte, und ihrer unzulänglichen Umsetzung in Politik und Gesellschaft demonstrativ und erzieherisch hinzuweisen. „Die direkte und

1 Vgl. Rohrbacher, Stefan, Michael Schmidt: Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, Reinbek bei Hamburg, 1991, S. 49.

indirekte Abhängigkeit vieler Aufklärer vom Staat darf nicht übersehen werden, da sie die deutsche Aufklärung entscheidend prägte. Das Bündnis von Aufklärung und Absolutismus konnte jedoch nur begrenzte Wirkung erzielen, da Aufklärung und Absolutismus letztlich unvereinbar waren.² Einige Aufklärer wandten sich den neuen radikalpolitischen Ideen der Französischen Revolution zu, die den Absolutismus und die feudal geprägte Gesellschaftsstruktur vehement ablehnte, so dass von dem Phänomen des „Deutschen Jakobinismus“ gesprochen werden kann.

Hingegen postuliert Walter Grabs Definition eines „Deutschen Jakobinismus“, dass „die Forderung [deutscher Aufklärer] nach gesellschaftlicher und politischer Gleichberechtigung der jüdischen Minderheit als entscheidender Gradmesser“³ betrachtet werden soll. Dies ist ein sehr einschränkendes Kriterium und würde nur auf eine verschwindend kleine Personengruppe von deutschen, radikalen Aufklärern zutreffen. Knigge war eher derjenigen Gruppe angehörig, die mit den französischen Jakobinern und ihren allgemeinen Humanitätsidealen sympathisierte und die Revolutionsideale in Deutschland vertrat. Knigge forderte Reformen und brachte dies in satirischen Streitschriften sehr deutlich zum Ausdruck. Im Bezug auf die

2 Vgl. Kopitzsch, Franklin: Lessing im Spannungsfeld von Toleranz und Intoleranz; in: Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation, hg. von Walter Grab, Tel Aviv 1980, S. 31.

3 Vgl. Grab, Walter: Deutscher Jacobinismus und jüdische Emanzipation; in: Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation, hg. von dems., Tel Aviv 1980, S. 265–268.

Forderung nach einer Integration der jüdischen Minderheit lässt sich ihm bis auf eine einzige Äußerung nichts nachweisen.

Das Lebenswerk des Adolph Freiherrn Knigge ist von einer beeindruckenden Vielfalt, ist deutlich geprägt von seiner Zeit und reflektiert sein bewegtes Leben. Seine schriftstellerische Arbeit gibt Aufschluss darüber, wie sich der Moralphilosoph Knigge zu einem Verfechter der demokratischen Ideen und überzeugten „Jakobiner“ wandelte und wie er, getragen von der Idee einer idealen, ständelosen Gesellschaftsordnung, die Freimaurerei befürwortete und glorifizierte, sie dann aber schließlich doch kritisierte. Betrachtet man seine aufklärerischen und moralphilosophischen Schriften, so zeigt sich, dass „Knigge keineswegs ein systematischer Denker war. Er nahm an den geistigen Auseinandersetzungen seiner Zeit regen Anteil, ohne seine Ideen zu einem geschlossenen Gedankengebäude zusammenfügen zu können.“⁴ Seine Äußerungen über Juden lassen eine gewisse Unsystematik und unzureichende Reflexion erkennen. Indem er u. a. Moses Mendelssohns Sonderstellung und Dohms „Bürgerliche Verbesserung“ thematisch aufgriff, bewies er seine Beachtung der öffentlichen Diskussion, dennoch verfiel er meist der stereotypen Darstellungsweise eines „schachernden“ und „wuchern-

4 Vgl. Bethmann, Anke, Gerhard Dongowski: Adolph Freiherr Knigge an der Schwelle zur Moderne. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte der deutschen Spätaufklärung, Hannover 1994, S. 131; vgl. auch Zaehle, Barbara: Knigges Umgang mit Menschen und seine Vorläufer. Ein Beitrag zur Geschichte der Gesellschaftsethik, Heidelberg 1933, S. 202.

den“ Juden, der mit Trödel handle oder unlautere Geldgeschäfte betreibe. Aufgrund von projüdischen Argumentationsmustern, aber auch der ständigen Einbringung von Negativstereotypen in seinem literarischen Werk kann auf Knigges kontinuierliche Perzeption der Toleranz- und Integrationsdebatte geschlossen werden.

Knigge zeichnete überwiegend ein negatives Bild von der jüdischen Minderheit, räumte zwar andeutungsweise ein, dass sie durch die christliche Bevölkerung in diese soziale Randstellung gezwungen worden seien, aber es scheint, dass er sich nicht näher mit der jüdischen Religion und Kultur beschäftigte, um Vorurteile auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen und schließlich zu verwerfen. Im Gegenteil: gezielt setzte er ihre negative Darstellung als Betonung christlichen Fehlverhaltens ein, indem er oft den niederen Klerus lächerlich machen wollte.

Die oberflächliche Beschäftigung mit dem Jüdischen zeigt sich daran, dass er sehr oft von den „Juden“ schrieb, ohne ihnen eine Individualität zuzugestehen, dass er sie nur in sehr kurzen Episoden in seinen literarischen Werken anführte oder ihre Problematik niemals ausführlich behandelte. Seine judenfeindliche Darstellungsweise ist schon allein deswegen nicht überzubewerten, sie hätten keinesfalls die Wirkung eines „Entdeckten Judentums“ von Eisenmenger erzielen können. Dennoch ist die Frage berechtigt, wie sich judenfeindliche Tendenzen, wie sie sich in Knigges berühmtestem und weitverbreitetem Werk finden lassen, weitertrugen. Es war mit großer Wahrscheinlichkeit nicht Knigges Absicht, eine Hetzkampagne gegen die Juden zu entfachen, sonst hätte er die Andeutungen über einige

„gute“ Juden unterlassen. Seine Warnung vor den geldgierigen, argwöhnischen Trödeljuden, die ausschließlich zu ihrem eigenen Nutzen „schachern“ und „wuchern“, sind unmissverständlich, entsprangen sehr wahrscheinlich seiner Perzeption der jüdischen Bevölkerung und sind als praktische Handlungsanweisung zu verstehen. Der These Ruth Klügers, dass es sich bei Knigge um eine *gemäßigte* Judenfeindlichkeit handelte⁵, wenn man „Über den Umgang mit Menschen“ und „Über Eigennutz und Undank“ betrachtet, ist demnach zuzustimmen. Werden aber die gesamten Textstellen mit Bezug zum Jüdischen betrachtet, so zeichnet sich eine ambivalentere Einstellung des Aufklärers zu den Juden ab, die sicherlich mit der Lektüre der zeitgenössischen Aufklärungsliteratur zu begründen ist. Einerseits tauchen weitere judenfeindliche Textpassagen in seinen Werken auf, andererseits werden die Juden als Opfer der christlich dominierten Gesellschaft und tugendhaft dargestellt. Dass Knigge aber ein Verfechter für die Assimilation der Juden gewesen sei, wie es Pierre Bois vermutet, ist anhand der Untersuchung nicht zu belegen gewesen und zu verneinen.⁶

Bis kurz vor seinem Tod scheint Knigge nachweislich keinen intensiven Kontakt zu Juden gehabt zu haben. Allein der Briefwechsel zwischen ihm und Salomon Michaelis

5 Vgl. Klüger, Ruth: Knigges Umgang mit Menschen. Eine Vorlesung, Göttingen 1996, S. 15.

6 Vgl. Bois, Pierre-André: Adolph Freiherr Knigge (1752–1796). De la „nouvelle religion“ aux Droits de l’Homme. L’itinéraire politique d’un aristocrate allemand franc-macon à la fin du dix-huitième siècle, Wiesbaden 1990, S. 428 (Anm. Fußnote).

ist bis jetzt der einzige eindeutige Beleg dafür, dass Adolf Freiherr Knigge Kontakt zu einem Juden aufnahm und aufgrund antizipierter Probleme bei der Publikation kritischer Schriften dem „helldenkenenden“ jüdischen Verleger aus Neustrelitz schrieb.⁷ Der Nutzen, seine Pamphlete unzensuriert durch Michaelis veröffentlichen zu lassen, stand hier offensichtlich im Vordergrund, obwohl er noch in seinem letzten Werk „Über Eigennutz und Undank“ (1796) eine äußerst judenfeindliche Illustration preisgab.

Die eingehende Beschäftigung mit der Verbreitung des „Umgangs“ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ergab, dass das Kapitel über die Juden im 19. Jahrhundert nur unwesentlich geändert wurde. Selbst die Hauptbearbeiter, Wilmsen und Gödeke, schienen keinen Anstoß daran genommen zu haben. Veränderungen und Auslassungen Anfang des 20. Jahrhunderts hinterlassen den Eindruck einer verstärkten judenfeindlichen Tendenz. Dass nach dem Zweiten Weltkrieg das Kapitel ganz fehlte und auch kein Hinweis auf die Unterlassung der Veröffentlichung gegeben wurde, ist Beweis des antijudaistischen Gehalts und der peinlichen Erkenntnis über Knigges judenfeindliche Ansichten.⁸

Die Schwemme der Benimmbücher seit dem 19. Jahrhundert trug wesentlich zu der Berühmtheit des Freiherrn bei, nicht aber zur wirklichen Popularität seines Werkes. Nur noch wenige Exemplare verschiedener Autoren bezo-

7 Vgl. Brief Knigges an Blumenauer vom 21. Januar 1796, zitiert nach: Fournier, August: Historische Studien und Skizzen, Wien, Leipzig 1912, S. 26 f.

8 Vgl. Klüger, Ruth: Knigges Umgang mit Menschen, S. 16.

gen sich auf das ursprüngliche Werk Knigges. Ebenso gerieten seine Erläuterungen über das Verhalten gegenüber Juden in Vergessenheit. Form und Inhalt der Verhaltenskodizes veränderten sich insofern, dass sich ein Bezug zu Knigges „Über den Umgang mit Menschen“ (1788) überhaupt nicht mehr feststellen lässt. Es entstand eine neue Kategorie der „Benimm“- und Verhaltensbücher. Diese Entwicklung trug im wesentlichen dazu bei, dass der Blick auf Knigges Lebenswerk allgemein stark verzerrt wurde. Damit verschwanden lange Zeit die Anreize für die Forschung über den Aufklärer Knigge. Erst die Aufklärungsforschung des 20. Jahrhunderts ermöglicht neue Ansätze und zieht sein Hauptwerk in der Originalversion als Forschungsgrundlage heran.

Literatur

- Adolph Freiherr Knigge – Sämtliche Werke (SW) in 24 Bänden. In Zusammenarbeit mit Ernst-Otto Fehn, Manfred Grätz, Gisela von Hanstein und Claus Ritterhoff, hrsg. von Paul Raabe, München/London/New York/Paris 1978–1993:
- Bd. 10: Ueber den Umgang mit Menschen. In 3 Teilen, 5., verb. u. verm. Aufl. (1796)
- Bd. 11: Ueber Eigennutz und Undank; Ein Gegenstück zu dem Buche: Ueber den Umgang mit Menschen (1796).
- Bethmann, Anke, Gerhard Dongowski: Adolph Freiherr Knigge an der Schwelle zur Moderne. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte der deutschen Spätaufklärung, Hannover 1994.
- Bois, Pierre-André: Adolph Freiherr Knigge (1752–1796). De la „nouvelle religion“ aux Droits de l’Homme. L’itinéraire politique d’un aristocrate allemand franc-macon à la fin du dix-huitième siècle, Wiesbaden 1990.

- Fournier, August: Historische Studien und Skizzen, Wien, Leipzig 1912.
- Grab, Walter: Deutscher Jacobinismus und jüdische Emanzipation; in: Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation, hrsg. von dems., Tel Aviv 1980.
- Klüger, Ruth: Knigges Umgang mit Menschen. Eine Vorlesung, Göttingen 1996.
- Kopitzsch, Franklin: Lessing im Spannungsfeld von Toleranz und Intoleranz; in: Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation, hrsg. von Walter Grab, Tel Aviv 1980.
- Rohrbacher, Stefan, Michael Schmidt: Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, Reinbek bei Hamburg, 1991.
- Zaehle, Barbara: Knigges Umgang mit Menschen und seine Vorläufer. Ein Beitrag zur Geschichte der Gesellschaftsethik, Heidelberg 1933.

Martin Damken

Theoretischer und praktischer Gott.
Versuch einer Annäherung an Salomon Maimons
vielfach zerrissene Einstellung zum Judentum

In seiner Autobiographie¹ spricht Salomon Maimon von zwei Büchern, die er schreiben könnte: „ein ganzes Buch“ könnte er mit den „vortrefflichen Lehren der rabbinischen Moral“ füllen, das andere wäre nötig, um den „ungerechten Beschuldigungen und Verspottungen, die sowohl von christlichen Autoren, als selbst von den aufgeklärt sein wollenden Juden gegen die Talmudisten vorgebracht werden“, entgegenzutreten. Beide Bücher blieben ungeschrieben. Nicht nur deshalb widersprechen sich seine Interpreten in der Einschätzung seiner Stellung zum Judentum. Verwarf er es zynisch in seiner Gesamtheit? (Poliakov) War er, verwirrt durch die wissenschaftlichen Fortschritte seiner Zeit und im Korsett aufklärerischer Sprachregelungen, zu keinem gerechten Urteil mehr fähig? (Bergman) Oder, so sieht es Zwi Batscha, war Maimon einer der zeitgenössischen Reformatoren, die nur die „Schale“ ablehnen, um den „Kern, unser natürliches und vernünftiges Urjudentum wiederzufinden“? Die Gegensätzlichkeit dieser Interpre-

1 Salomon Maimon: Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von Karl Philipp Moritz. Neu herausgegeben von Zwi Batscha, Ffm. 1984.

tationen zeugt von Maimons innerer Zerrissenheit, die Widersprüchlichkeit seiner einzelnen Äußerungen scheinen sich einer letzten Einordnung zu entziehen.

Das Grundmotiv von Maimons Leben und Denken ist die Suche nach ‚Wahrheit‘ und ‚Licht‘. ‚Aufklärung‘ beruht dabei für ihn „nicht eben auf Erlangung neuer Kenntnisse und Wissenschaften [...]; sondern vielmehr auf Wegschaffung der uns von anderen durch Erziehung und Unterricht beigebrachten falschen Begriffe.“ Auf diesem Weg, der ihn zu seiner „philosophischen Religion“ geführt habe, will er auch den ‚Glauben‘ mit der ‚Vernunft‘ „aussöhnen“. Aber was bedeutet dies für seine Sicht des Judentums? Musste er es nach seinem Verständnis für die philosophische Religion „wegschaffen“? Fand er die philosophische Religion auf dem Boden des Judentums? Oder will er sich darum bemühen, die jüdische Religion „philosophischer“ zu machen?

Eine letzte Antwort lässt sich bei Maimon nicht finden. In seiner „Lebensgeschichte“, die zu dieser Frage die wichtigste Quelle zu sein scheint, beschreibt er seinen Weg aus dem polnisch-litauischen Getto zur Berliner ‚Aufklärung‘. In seiner Darstellung erscheint die jüdische Welt seiner Kindheit bestenfalls als skurril, meist aber als ein Leben in Not, Finsternis, Unwissenheit und despotischen Denkeinschränkungen. Unter den gattungsspezifischen Vorgaben der zeitgenössischen Autobiographie, die die vernunftgeleitete Selbstbefreiung des Individuums aus den Fesseln, in die es hineingeboren wurde, feiert, lässt sich eine solche Einseitigkeit wohl kaum vermeiden. Optimistisch gestimmt führte in diesem Deutungsmuster der Weg vom ‚Dunkel‘

ans ‚Licht‘, damit stand aber das Leben im jüdischen Getto von vornherein als das ‚Dunkel‘, aus dem es sich zu befreien gilt, fest. Verzeichnungen waren so, auch ohne denunziatorische Absicht, beinahe zwangsläufig. Bedenklicher scheint heute, dass Maimon, im ungebrochenen Vertrauen auf die Macht der Vernunft, die politische Unterdrückung der Juden zwar nicht ausschließlich, aber immer doch auch auf selbstverschuldete Unvernunft zurückführt.

So ließe sich ohne Mühe eine Liste skandalöser „Stellen“ in der Autobiographie zusammensuchen; die Deutung, dass Maimon auf zynische Weise das Judentum in seiner Gesamtheit verworfen habe, verbietet sich aber dennoch. Sie würde das oben angedeutete Motiv unterdrücken: Maimons Autobiographie ist nicht nur eine Heldengeschichte der Vernunft, zu einem großen Teil ist sie auch eine Verteidigungsschrift. Sich selbst verteidigt er darin vor der Orthodoxie, zugleich aber auch das Judentum vor den „christlichen Autoren“ und nicht zuletzt vor den „aufgeklärt sein wollenden Juden“. Wenn Maimon so auch einer uninformierten oder unreflektierten pauschalen Ablehnung des Judentums entgegentritt, ist seine Argumentation zweischneidig.

Zunächst fällt auf, wie sehr Maimon in seiner Selbsteinschätzung schwankt: Mal sagt er, er habe „die Wahrheit aufzusuchen, meine Nation [...] verlassen“, dann aber bezeichnet er das Judentum doch immer wieder als seine „Nation“. Er arbeitet für die reformorientierte Zeitschrift „Ha-m’asef“, spricht dem Judentum aber doch jede Reformfähigkeit ab. Er bezeichnet die Juden als die „unwis-

sendste aller Nationen“, betont aber jederzeit die „ursprüngliche Vernunft“ und die systematische Reinheit, die die jüdische Religion vor allen anderen auszeichneten. Er wendet sich an einen evangelischen Pastor, um zum Christentum überzutreten, formuliert diesen Wunsch dann aber so, dass der Pastor ihn ablehnen muss: „Sie sind zu sehr Philosoph, um ein Christ werden zu können“, lautet die Antwort, die Maimon sicherlich gern zitiert. Die unauflösbaren Gefühlsambivalenzen Maimons, Angehöriger einer Generation, die für die Freiheit ihres Denkens mit immer auch schmerzhaftem Traditionsverzicht bezahlen musste, drängen sich immer wieder an die Oberfläche des Textes und verursachen dort ein nicht mehr klar beschreibbares Schillern. Dieses Problem hat aber nicht nur seine lebensgeschichtlichen Wurzeln, sondern ist tief verwoben mit den Aporien seiner Moralphilosophie. Ausgerechnet in einem Zusammenhang, in dem Maimon die jüdische Religion vor Vorwürfen der ‚Aufklärung‘ zunächst verteidigen will, kommt er letztendlich zu seinen verstörendsten Aussagen. Sein ‚aufklärerisches‘ Philosophieren richtet sich gegen seine eigenen Intentionen.

Denn wenn Maimon auch am zeitgenössischen Judentum kaum ein gutes Haar lässt, wenn er dessen ‚Aufklärung‘ auch für unmöglich hält, wenn sich seine Äußerungen auch untereinander widersprechen – die Vernunft des Urjudentums steht für ihn unverrückbar fest. Damit tritt er an gegen einen weitverbreiteten, auch von Kant vertretenen, Antijudaismus der ‚Aufklärung‘, der im Judentum keine Religion, sondern eher eine zivilrechtliche Regelung sieht, da dessen Gesetze „gar nicht mit der Forderung an

die moralische Gesinnung“ gegeben, sondern nur durch Lohn und Strafe sanktioniert seien (Kant). Maimon zeigt dagegen die jüdischen Gesetze nicht als Zwangsobligation durch einen überwältigenden Gott, sondern als historische Positivierung der freiwilligen Verpflichtung auf Vernunft. Die Vorstellung eines Vertrags mit Gott seien nur ein Zugeständnis an die historisch beschränkte „Fassungskraft des Menschen“ und keinesfalls wörtlich zu nehmen.

Zwar kann Maimon so den Wert des Urjudentums gegen aufklärerische Anwürfe verteidigen, handelt sich aber sofort eine Schwierigkeit ein: Unter der Perspektive einer universalen Vernunftreligion, der „philosophischen Religion“, wird jede partikulare, trennende religiöse Regelung irgendwann obsolet. Dieser eigentlich auf Toleranz und Versöhnung ausgerichtete Gedanke barg damals für das Judentum aber die Gefahr, wegen seines Alters gleich als veraltet, als eine im Zuge des Fortschritts von der Vernunft verlassene leere Hülle eingeschätzt zu werden. So krass spricht Maimon es nicht aus, aber doch skizziert er die jüdische Geschichte als eine Verfallsgeschichte. Die ursprünglich „vernünftigste“ sei zur „unfruchtbarsten“ aller Religionen geworden. Die Gesetze hätten ihre reine Vernunftorientierung verloren, als sie nach dem Zerfall des Staates zusätzlich auch die jüdische Identität sichern mussten und so unhinterfragbar wurden. Diese Tendenz zur Erstarrung habe sich durch die Verschriftung fortgesetzt und zu einem Ballast von Vorschriften geführt, die ihren ursprünglichen Sinn verloren hätten.

Dieser Gedanke ist genau der Ausgangspunkt der zeitgenössischen Bestrebungen, die ein als orthodox verhärtet

empfundenes Gesetz ‚aufklärerisch‘ reformieren wollen. Den naheliegenden Schritt kann Maimon aber aus zwei Gründen nicht machen: Zunächst scheint ihm das Judentum seiner Zeit reformunfähig, denn das unwissende Volk verharre in seinen „Religionsvorurteilen“ und ließe sich von einer despotischen „rabbinischen Aristokratie“ leiten, der „alle aufgeklärten Leute“ als „Idioten“ gälten. Zweitens, und dies ist das eigentliche Problem, fehlt in Maimons Denken selbst jede gangbare Brücke zwischen ‚Vernunft‘ und ‚Gesetz‘. Seine Überlegungen zu einer rationalen Ethik zerreißen zwischen diesen beiden Polen. Ihr letzter Bezugspunkt ist die ideale, uneingeschränkte, universale Vernunft und das ist für Maimon gleichbedeutend mit Gott. Auf der anderen Seite stehen die aus dem Eigennutz geborenen partikularen Regelungen des Miteinanders, die Maimon mit despotischen Vollmachten ausstattet. Zwischen beiden gibt es bei ihm keine vermittelnde Instanz. Die Autonomie des Individuums verkümmert so auf die „Berechnung“, welchem Gesetz es sich unterwerfen will. Wenn Maimon auch auf unausgewiesene Art an einen geschichtlichen Fortschritt zu immer ‚vernünftigeren‘ Gesetzen glaubt, kann er mit seinen Mitteln eine Reform überhaupt nicht denken.

Unter dieser Spannung zerreißt auch seine Einstellung zum Judentum. Dies zeigt sich am deutlichsten in seiner Auseinandersetzung mit Mendelssohn über das rabbinische Bannrecht. Wie Mendelssohn glaubt er, dass sich die jüdische Gemeinschaft durch die Religionsgesetze konstituiere, aber wie weit ist er dabei von Mendelssohn entfernt: In seinem Denken ist kein Platz für Loyalitätsbeziehungen,

für „Liebe und Wohlthun“ und den Trost im „Schooß“ der Religion (Mendelssohn). Anders als Mendelssohn spricht er, der sonst immer die „rabbinische Wut“ anklagte, der in seinem Leben bittere Erfahrungen der Heimatlosigkeit machen musste, sich plötzlich *für* eine gnadenlose Anwendung des Bannrechts aus. Komprimiert wie selten zeigt sich hier das Doppelgesicht der Aufklärung, ihre emanzipatorische Kraft und ihre rationalistische Kälte. Jedem stehe es schließlich frei, sagt Maimon, sich von seinen Traditionen zu lösen. Wer sich aber weiterhin als Jude betrachten wolle, der müsse sich total dem Gesetz unterwerfen. Das jüdische Gesetz sei das Gesetz eines „theokratischen Staats“ und wie jede Staatsgesetzgebung zu Zwangsmaßnahmen berechtigt. Wie ohne solche Mittel „dennoch die immerwährende Dauer des jüdisch-kirchlichen Staats behaupt[e]“ werden kann, kann Maimon nicht „begreife[n]“.

In dieser Passage verrät Maimon alles, was er zuvor über das Judentum gesagt hatte; er reduziert es auf das, was es in den Augen mancher ‚Aufklärer‘ war – ein Erzwingungsgesetz ohne religiöse Würde. Die Perspektive der ‚Aufklärung‘ ist hier dann nur noch entweder die Abkehr vom Judentum oder die (allerdings reflektierte und selbstbestimmte) totale Unterwerfung unter das Zeremonialgesetz. Dass sich so seine Art der ‚Aufklärung‘ gegen seine eigenen Absichten kehrt, er dem zuvor angefeindetem „rabbinischen Despotismus“ das Wort redet, ‚Vernunft‘ und religiösen Gehalt des Judentums aus dem Blick verliert und letztlich doch in die antijudaistische Rede vom ‚Staat im Staate‘ einstimmt, ist eine tragische Pointe. Eine Pointe

allerdings, auf die wir Maimon, wegen seiner besseren Intentionen und der Vieldeutigkeit seiner Beziehungen zum Judentum, nicht reduzieren sollten.

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren

Micha Brumlik, Professor für Erziehungswissenschaft an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Martin Damken, geb. 1964, zunächst Studium der Sonderpädagogik und Sozialpädagogik, dann der Germanistik, Philosophie und Niederlandistik in Köln und ab 1992 an der Freien Universität Berlin, M.A. phil. 2000.

Horst Gronke, wissenschaftlicher Assistent am Hans Jonas-Zentrum der Freien Universität Berlin

Gerald Hubmann, Studium der Germanistik, Philosophie und Politologie an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt; M.A. phil. 1991; 1992 bis 1996 Assistent am FB Germanistik der Universität Frankfurt; Promotion 1996. Publikation: der Diss.: Ethische Überzeugung und politisches Handeln. J. F. Fries und die deutsche Tradition der Gesinnungsethik, Heidelberg 1997; seit 1998 wiss. Mitarb. an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften: Edition der Marx-Engels-Gesamtausgabe.

Sabine Lemke-Müller, Habilitation Politikwissenschaft 1999; lehrt Politikwissenschaft an den Universitäten Bonn, Dortmund und Marburg, derzeit im Schuldienst.

Thomas Meyer, Professor am Institut für Politikwissenschaft der Universität Dortmund. Erster Vorsitzender der Philosophisch-Politischen Akademie.

Barbara Neißer, Studiendirektorin, Studium der Philosophie, Germanistik und Theologie, arbeitet als Fachleiterin am Studienseminar Köln

Almut Rüllmann, geb. 1971; Ausbildung als Bankkauffrau, Studium der Mittleren und Neueren Geschichte sowie der Politischen Wissenschaft an den Universitäten in Passau und Mannheim; Magister 1999.

Bettina Stangneth, geb. 1966, Studium der Philosophie, Literaturwissenschaft und Erziehungswissenschaften an der Universität Hamburg; M.A. Philosophie 1992; Promotion 1997. Publikation der Diss.: Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von „Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, Würzburg 2000.

Ethik in der Praxis/Practical Ethics

Studien/Studies

herausgegeben von Prof. Dr. Hans-Martin Sass
(Ruhr-Universität Bochum/
Georgetown University Washington)

Arnd T. May

Autonomie und Fremdbestimmung bei medizinischen Entscheidungen für Nichteinwilligungsfähige

Die Arbeit diskutiert das Prinzip der Selbstbestimmung des Patienten als handlungsleitendes Kriterium bei Entscheidungen für oder gegen medizinische Behandlungen. In die Selbstbestimmung des Patienten darf nur in begründeten Ausnahmefällen eingegriffen werden. Unterschiedliche Begründungsansätze von Medizinethik, Definitionsversuche von "Person" und von "Sterbehilfe" werden analysiert. Diese neuere rechtliche, medizinische und ethische Diskussion nach der Verabschiedung des Betreuungsrechtsänderungsgesetzes und neuerlicher Gerichtsentscheidungen wird ausführlich dargestellt. Eine Patientenverfügung in Kombination mit einer Vorsorgevollmacht ist als Information über Behandlungswünsche am besten geeignet und die Bedeutung wird zunehmend anerkannt. Bei Entscheidungen über Behandlungsverzicht und -abbruch ist eine hohe ethische Kompetenz des Bevollmächtigten und Betreuers zur Entscheidung nach den Wünschen und zum Wohle des Patienten erforderlich. Es werden neue Modelle zur ethischen Qualifizierung von Betreuern vorgestellt.

"Autonomie und Fremdbestimmung bei medizinischen Entscheidungen für Nichteinwilligungsfähige – dieses aktuellen und hochbrisanten Themas nimmt sich Arnd May in überzeugender Form an. Erläutert werden nicht nur die (medizin-)ethischen Gesichtspunkte, sondern auch die juristischen Aspekte des Themas, wobei Fragen der Sterbegleitung und -hilfe ("aktiv, passiv, indirekt, Behandlungsabbruch") einen Schwerpunkt der Erörterung bilden."

Axel Bauer, Vormundschaftsrichter am Amtsgericht Frankfurt am Main

"Sachlich fundiert und praxisnah beleuchtet die vorliegende Studie ethische, rechtliche und institutionelle Fragen im Zusammenhang mit Patientenverfügung, Betreuungsverfügung und Vorsorgevollmacht. Eine Pflichtlektüre für alle, die beruflich oder privat mit dem Thema befasst sind." Dr. phil. Alfred Simon, Geschäftsführer der Akademie für Ethik in der Medizin e.V., Göttingen
"Dem Verfasser ist es gelungen, ein ausgewogenes, allgemein verständliches und praxisorientiertes Meisterwerk interdisziplinärer Problembewältigung aus dem Grenzbereich zwischen Leben und

Tod vorzulegen, das nicht nur Medizinern, Juristen und Betreuern eine wertvolle Orientierungshilfe sein wird, sondern jeden von uns interessieren sollte."

Prof. Dr. iur. Wilhelm Uhlenbruck, Köln
Bd. 1, 2. erw. Aufl. Herbst 2001, 408 S., 59,80 DM, br., ISBN 3-8258-4915-5

Hans-Martin Sass

Ethik in der Klinik

Bd. 2, Herbst 2001, 128 S., 29,80 DM, br., ISBN 3-8258-4981-3

Jürgen Barmeyer; Gerd R. Hohlbach;
Herbert Neumann; Christoph Puchstein;
Norbert Scherbaum;

Michael Wehr u. a. (Hrsg.)

Behandlungsgebot oder Behandlungsverzicht?

Klinisch-ethische Fallstudien zu Grenzfragen
ärztlicher Interventionspflicht
Bd. 3, Herbst 2001, 152 S., 34,80 DM, br., ISBN 3-8258-4982-1

Henning Baberg; Jürgen Barmeyer;
Rita Kielstein; Hans-Martin Sass u. a.

Ärztliche Verantwortung und Patientenwohl

Empirische Studien
Bd. 4, Herbst 2001, 208 S., 39,80 DM, br., ISBN 3-8258-4983-x

Jürgen Barmeyer

Praktische Medizinethik

Ein Leitfaden für Studenten und Ärzte.
2. stark überarbeitete Auflage
Bd. 5, Herbst 2001, 184 S., 39,80 DM, br., ISBN 3-8258-4984-8

Ralf Bickeböllner

Grundzüge einer Ethik der Nierentransplantation

Ärztliche Praxis im Spannungsverhältnis von pragmatischer Wissenschaftstheorie, anthropologischen Grundlagen und gerechter Mittelverteilung

Das Außergewöhnliche der Transplantationsmedizin ist nicht im Medizinisch-technischen der Therapieform zu suchen. Erst durch die Bedingungen der Transplantation eröffnet sich eine Diskussion, die weit über das "eigentlich" Medizinische hinaus ragt. Es sind dies Fragen, die vehement das Wesen des Menschen betreffen. Nicht umsonst nimmt die Transplantationsmedizin einen festen Platz in den Schlagzeilen ein. Insbesondere die Handlungsfelder der Organgewinnung und der

LIT Verlag Münster – Hamburg – Berlin – London

Grevener Str. 179 48159 Münster

Tel.: 0251 – 23 50 91 – Fax: 0251 – 23 19 72

e-Mail: lit@lit-verlag.de – <http://www.lit-verlag.de>

Preise: unv. PE

Verteilung der knappen Ressource sind legitimationsbedürftig. Die vorliegende Studie unternimmt den Versuch, am Beispiel der Nierentransplantation die wissenschaftstheoretischen historischen und insbesondere ethisch-anthropologischen Vorbedingungen des Verfahrens zu erkunden. Jedes Kapitel läuft auf eine These zu, um in ihrer Zusammenfassung den konzentrierten Abschluß zu finden. Bd. 6, 2001, 584 S., 89,90 DM, br., ISBN 3-8258-4694-6

Jens Badura

Die Suche nach Angemessenheit

Praktische Philosophie als ethische Beratung
Die Studie bestimmt die Grundlagen einer *Ethik für die Praxis*, die als ethische Beratung *Hilfe zur Selbstaufklärung und Selbstorientierung moralischer Akteure* geben soll. Dabei werden zunächst die Schwierigkeiten etablierter Konzepte praxisbezogener Ethik analysiert. Ein Schwerpunkt liegt auf der Frage nach deren Relevanz für die Lösung konkreter moralischer Fragen und Probleme. In Abgrenzung zu dem verbreiteten methodischen "Fundamentismus" in der Ethik wird ein kohärentistisches Ethikkonzept entfaltet, das den Anspruch an ethische Letztbegründung zurückweist und ein Verfahren zum vernünftigen Umgang mit moralischen Fragen und Problemen skizziert *ohne* dabei letzte Prinzipien zu formulieren. Der Ansatz wird als moralphilosophische Grundlage einer beratungsorientierten Ethik spezifiziert und hinsichtlich anwendungsbezogener Fragen erläutert. Auf dieser Basis fußt das *3-Phasen-Modell ethischer Beratung*, welches sich methodisch an Konzepten "Philosophischer Beratung" und "Sokratischer Gespräche" anlehnt. Das Beratungskonzept wird abschließend im Fallbericht "Ethische Beratung für eine Nutztier-schutzorganisation" auf seine Praxistauglichkeit hin untersucht.

Bd. 7, Herbst 2001, 248 S., 49,80 DM, br., ISBN 3-8258-5537-6

Eva Baumann

Die Vereinnahmung des Individuums im Universalismus

Vorstellungen von Allgemeinheit illustriert am Begriff der Menschenwürde und an Regelungen zur Abtreibung

Der Universalismus ist eine Argumentationsfigur, mit der Macht begründet wird. Doch so, wie es unsinnig ist, jede Machtausübung abzulehnen, ist es unsinnig, jeden Universalismus zu verteufeln. Wenn man ihm eine Bevormundung von Individuen vorwerfen kann, dann in solchen Fällen, in denen er Allgemeingültigkeit nur unterstellt bzw. künstlich erzeugt. In der juristischen Verwendung des Menschenwürdebegriffs und in Regelungen zur Abtreibung sieht die Autorin Gefahren einer

Vereinnahmung des Individuums. Dem setzt sie einen individualethischen Ansatz und das Konzept einer konkreten öffentlichen Rhetorik entgegen. Bd. 8, 2001, 296 S., 49,80 DM, br., ISBN 3-8258-5582-1

Susanne Freese

Umgang mit Tod und Sterben als pädagogische Herausforderung

Moderne medizinische Methoden der künstlichen Befruchtung und der pränatalen Diagnostik am Anfang des Lebens sowie der Intensivmedizin am Lebensende haben die Grenzen des Lebens heute unsicher werden lassen. Zugleich kann ein Rückgang von Riten und Traditionen im Umgang mit dem Tod beobachtet werden. Speziell der Situation der Kinder, deren innerpsychisches Erleben von Trauer vom vorgelebten Modell der Erwachsenen im Umgang mit der Thematik des Sterbens geprägt ist, wird zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt.

Dieses Buch fordert Erziehende und Lehrer auf, den eigenen Umgang mit dem Tod zu überdenken, um sich und den Kindern einen angstfreien Zugang auf sterbende und trauernde Menschen zu ermöglichen.

Bd. 9, Herbst 2001, 248 S., 39,80 DM, br., ISBN 3-8258-5587-2

Ethik in der Praxis/Practical Ethics

Kontroversen/Controversies
herausgegeben von Prof. Dr. Hans-Martin Sass
(Ruhr-Universität Bochum/
Georgetown University Washington)

Dieter Birnbacher (Hrsg.)

Bioethik als Tabu?

Toleranz und ihre Grenzen. Mit Beiträgen von Günther Patzig, Anselm Müller, Carmen Kaminsky, Michael Wunder und Norbert Hoerster

Bd. 1, 2000, 80 S., 19,80 DM, br., ISBN 3-8258-4985-6

Hans-Martin Sass; Rita Kielstein

Patientenverfügung und Betreuungsvollmacht

Mediziner und medizinische Laien fragen zunehmend, ob Ärzte und ihre Mitarbeiter sich nicht primär am Patientenwillen statt an der Leistungskraft medizinischer Maschinen und Medikamente orientieren sollen. Prof. Dr. phil. Hans-Martin Sass (Ruhr-Universität Bochum) und Professor Dr. med. Rita Kielstein (Otto-von-Guericke-Universität, Magdeburg) sind seit vielen Jahren an interdisziplinären und internationalen Studien zur Respektierung des Patientenwillens in der medizinischen Intervention beteiligt. Sie stellen in dieser völlig

LIT Verlag Münster – Hamburg – Berlin – London

Grevener Str. 179 48159 Münster

Tel.: 0251 – 23 50 91 – Fax: 0251 – 23 19 72

e-Mail: lit@lit-verlag.de – <http://www.lit-verlag.de>

Preise: unv. PE

neubearbeiteten Studie klinische, ethische und rechtliche Erfahrungen mit unterschiedlichen Konzepten von medizinischen Betreuungsverfügungen und Bevollmächtigungen in Gesundheitsangelegenheiten vor und "Grundsätze der Bundesärztekammer für die Ärztliche Sterbegleitung" und des neuen "Betreuungsrechtsänderungsgesetzes" vor. Der Band enthält zusätzlich ausführliches Vorbereitungsmaterial für die Abfassung einer eigenen Verfügung sowie erprobte Modelle von Verfügungen und Bevollmächtigungen.

Die Studie und das Vorbereitungsmaterial wenden sich an gesunde und kranke Bürgerinnen und Bürger jeden Alters, an Patienten und ihre Angehörigen, an Ärzte, Anwälte und Notare, an berufliche Betreuer und Betreuungsrichter. Bd. 2, 2001, 152 S., 34,80 DM, br., ISBN 3-8258-4986-4

Jörg Epplen; Erdmute Kunstmann;
Rita Kielstein; Jürgen Klempnauer; Hans-Martin Sass u. a.

Genomanalyse und Familienberatung

Eine Studie zum Patientenrecht auf Information und Datenschutz

Bd. 3, Herbst 2001, 128 S., 24,80 DM, br., ISBN 3-8258-4987-2

Arnd T. May

Das Stufenmodell zur Qualifizierung im Betreuungswesen

Mit dem geleiteten, sequenzierten Modell der Ausbildung von Betreuern und Bevollmächtigten in ethischen Fragen wird ein Stufenmodell zur Qualifizierung in ethischen Fragen vorgestellt, welches sich an den Besonderheiten im Betreuungswesen orientiert. Das Stufenmodell vermittelt Methoden und Kompetenzen zur Ermittlung des Patientenwillens als Grundlage einer personensorientierten Entscheidungsfindung und stellt einen methodischen Vorschlag zur Erlangung ethischer Urteilskraft für alle Personen dar, welche stellvertretende Entscheidungen für Nichteinwilligungsfähige treffen.

Bd. 4, 2000, 112 S., 19,80 DM, br., ISBN 3-8258-4988-0

Hans-Joachim Martin (Hrsg.)

Am Ende (–) die Ethik?

Begründungs- und Vermittlungsfragen zeitgemäßer Ethik. Mit Beiträgen von Johann S. Ach, Arno Anzensbacher, Detlef Horst, Ekkehard Martens, Richard Tollner u. a.

Die Gesellschaftskrise als Ethikkrisis? Oder ist die Gesellschaftskrise nicht doch eher die Krise einer Vermittlung von Ethik? Letzteres erforderte dann allerdings vorrangig eine Reflexion auf die Grundlagen und Bedingungen einer Bildung zu ethischer Urteils- und Handlungsfähigkeit. Nur – wie läßt

sich bilden, wenn Unklarheit darüber herrscht, wozu und ob überhaupt eine Bildung zu ethischer Urteils- und Entscheidungsfähigkeit möglich ist? Und schließlich: Welche ethischen Konzepte sind geeignet, auf aktuelle gesellschaftliche und politische Herausforderungen zu antworten und kommen somit für ein Vermittlungsangebot überhaupt erst infrage? Die Aufsatzsammlung greift diese Fragen auf: Sie präsentiert in einem ersten Teil aktuelle ethischen Ansätze und Strömungen. Deren Relevanz wird in einem zweiten Teil – nicht minder aktuell – in der Konfrontation mit Forschungen und Anwendungen aus dem Bereich der Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin überprüft, um daraus abschließend in einem dritten Teil, Konzepte einer Vermittlung ethischer Ansätze in Bildungsprozessen entwickeln zu können. Bd. 5, Herbst 2001, 256 S., 49,80 DM, br., ISBN 3-8258-5132-x

Rainer Wettreck

"Am Bett ist alles anders." – Perspektiven professioneller Pflegeethik

Trotz Professionalisierung – Pflegenden leben häufig mit dem frustrierenden Gefühl, gar nicht "wirklich zum Pflegen zu kommen". Empirisch gegründet, beschreibt dieses Buch die alltägliche Problematik, die verborgenen Grundlagen und die Chancen ethisch orientierten Engagements in der professionellen Pflege. Angelehnt an das St. Galler Management-Modell werden konkrete Konsequenzen für eine professionelle ethische Praxis der Pflege und ihrer Führung aufgezeigt. Institutionen und gesellschaftlich steht die Klärung der Frage an, wieviel eine "personenzentrierte Pflege" wert ist.

Mit zahlreichen prägnanten Beispielen belegt die Studie in erfrischender Deutlichkeit die notwendige Beschäftigung mit ethischen Fragen für Pflegenden. Dr. Arnd T. May (*Medizinethiker, Zentrum für Medizinische Ethik Bochum, Kulturwissenschaftliches Institut Essen*)

Mit dieser grundlegenden Sensibilisierung für ihre ethische Dimension findet die Pflege "back to the roots". Eine besondere Chance sehe ich in der Beschäftigung mit "dem eigentlichen Wesen der Pflege" und mit dem, "was man eigentlich selbst einmal in der Pflege wollte".

Prof. Dr. R. Lorenz-Krause (*Sozial- und Pflegewissenschaftlerin, Krankenschwester, FH Münster*)
Bd. 6, 2001, 304 S., 39,80 DM, br., ISBN 3-8258-5410-8

Dietrich von Engelhardt;

Volker von Loewenich; Alfred Simon (Hrsg.)

Die Heilberufe auf der Suche nach ihrer Identität

(Jahrestagung der Akademie für Ethik in der Medizin e. V., Frankfurt 2000)

LIT Verlag Münster – Hamburg – Berlin – London

Grevener Str. 179 48159 Münster

Tel.: 0251 – 23 50 91 – Fax: 0251 – 23 19 72

e-Mail: lit@lit-verlag.de – <http://www.lit-verlag.de>

Preise: unv. PE

Gesellschaftliche Erwartungen und die Möglichkeiten der modernen Medizin haben die Rolle der Handelnden in der Medizin in dramatischer Weise verändert. Zudem haben der gesellschaftliche Wandel und die lebhaft geführte Wertediskussion allenthalben zu einer Suche nach "Identität" geführt. Besonders die in der Heilkunde Tätigen fühlen sich zunehmend mehr in ihrer angestammten Aufgabe als Ärzte, Therapeuten oder Pflegenden verunsichert oder in Frage gestellt.

Kritisch und zukunftsorientiert setzen sich die Beiträge des hier vorliegenden Bandes mit den Berufsbildern der Heilberufe und den sich wandelnden Anforderungen einer verstärkten Kommunikation und Kooperation zwischen den Berufen und dem sich ändernden gesellschaftlichen Anforderungsprofil auseinander. Die vereinfachende Identifizierung von Medizinethik mit Arztethik wird hinterfragt und auf eine ETHIK DER HEILBERUFE hin neu entworfen.

Bd. 7, 2001, 200 S., 39,80 DM, br., ISBN 3-8258-5505-8

Ethik der Biopolitik I

Diskursfelder und Positionen. Herausgegeben und mit orientierendem Kommentar von Hans-Martin Sass. Redaktion Michael J. Rainer

Bd. 8, Herbst 2001, 200 S., 39,80 DM, br., ISBN 3-8258-5597-x

Ethik in der Praxis/Practical Ethics

Materialien/Documentation
herausgegeben von Prof. Dr. Hans-Martin Sass
(Ruhr-Universität Bochum/
Georgetown University Washington)

Rita Kielstein u. a.

Vom Hippokratischen Eid zu den Richtlinien für die ärztliche Sterbehilfe
Anweisungen und Richtlinien zum ärztlichen Handeln

Bd. 1, Herbst 2001, 168 S., 29,80 DM, br., ISBN 3-8258-4989-9

Thorsten Jacobi; Arnd T. May;
Rita Kielstein; Werner Bienwald (Hrsg.)

Ratgeber Patientenverfügung
Vorgedacht oder selbstverfasst?

In den letzten Jahren hat sich in Deutschland eine fast unüberschaubare Zahl von Mustern von Patientenverfügungen, Vorsorgevollmachten und Betreuungsverfügungen gebildet. Medizinische Behandlungen sollen sich am Willen des Patienten orientieren. Patientenverfügungen bilden ein Instrument, die Wünsche und Werte des Patienten mitzuteilen. Dazu müssen Patientenverfügungen

individuell verfasst sein. Dieser Ratgeber wendet sich an Ärzte, Angehörige der Pflegeberufe, private und berufliche Betreuer, Richter, Seelsorger und alle, die in ihrem Beruf für andere zu entscheiden oder für sie zu sorgen haben. In der Einleitung wird die historische Entwicklung von Patientenverfügungen in Deutschland nachgezeichnet und eine Einteilung in verschiedene Familien vorgenommen. Die Veröffentlichungen der Bundesärztekammer zu Patientenverfügungen werden wiedergegeben und ein Glossar erläutert die wichtigsten Begriffe. Anhand der über 20 dokumentierten Verfügungsmuster kann sich der Leser ein Bild verschiedener Formulierungsvorschläge machen auf dem Weg zu einer individuellen Verfügung. Eine Liste mit über 150 beim Zentrum für Medizinische Ethik Bochum gesammelten Verfügungen und Bezugsquellen rundet den Ratgeber ab.

Bd. 2, Herbst 2001, 152 S., 24,80 DM, br., ISBN 3-8258-5637-2

Rita Kielstein; Hans-Martin Sass
Die persönliche Patientenverfügung
Ein Arbeitsbuch zur Vorbereitung mit Bausteinen und Modellen

Bd. 3, 2., überarb. u. erw. Aufl. 2001, 28 S., 19,80 DM, br., ISBN 3-8258-5427-2

Forum Humanität und Ethik

herausgegeben von Prof. Dr. Hans Lenk
(Universität Karlsruhe)

Hans Lenk

Albert Schweitzer – Ethik als konkrete Humanität

Anlässlich des 125. Geburtstages von Albert Schweitzer veröffentlicht Hans Lenk hier seine Studien zu Albert Schweitzers Ethik. Diese ist vielfach unter dem Schlagwort "Ehrfurcht vor dem Leben" bekannt geworden, steht jedoch ebenso – wie Lenk nachweist – unter der Forderung nach einer praxisnahen, lebenszugewandten konkreten Humanität im Umgang mit Menschen und anderen Lebewesen. Schweitzer kann sogar als ein Pionier der derzeitig aktuellen Bioethik verstanden werden. Sein neuerdings veröffentlichter Ethiknachlaß zeigt wie schon seine veröffentlichten Schriften zu "Kultur und Ethik", dass er sich elementare wie rationalem Denken verpflichtet fühlte und in erster Linie als ein praktischer Philosoph verstand, der eine Erneuerung der Humanitätsethik fördern wollte, indem er sie aus dem "Willen zum Leben in mir und in anderen Wesen" sowie aus der "Ehrfurcht vor diesem und jeglichem Leben" begründen wollte. Die Aktualität dieses ethischen

LIT Verlag Münster – Hamburg – Berlin – London

Grevener Str. 179 48159 Münster

Tel.: 0251 – 23 50 91 – Fax: 0251 – 23 19 72

e-Mail: lit@lit-verlag.de – <http://www.lit-verlag.de>

Preise: unv. PE

Ansatzes und das Prinzip der konkreten Humanität werden gewürdigt, aber auch einige Schwierigkeiten der Begründung bei Schweitzer nachgewiesen. Dennoch erweist sich Schweitzers Humanitätsethik angesichts der Dauerkrise von moralischen Menschenrechten und der Humanitätsgesinnung als immer noch hochaktuell.

Bd. 1, 2000, 136 S., 34,80 DM, br., ISBN 3-8258-4826-4

Matthias Maring

Kollektive und korporative Verantwortung Begriffs- und Fallstudien aus Wirtschaft, Technik und Alltag

Die heutige Welt ist geprägt durch institutionelles, korporatives und kollektives Handeln. Die Folgen und Auswirkungen von Ökonomie und Technik sind mit der herkömmlichen Individualmoral allein und einer ihr entsprechenden politischen und rechtlichen Regelung nicht mehr sinnvoll zu steuern. Ethik und Universalismal müssen sich von der ausschließlichen Beschränkung auf individualistische Aspekte lösen und die soziale Einbettung und systemische Verbundenheit moralischer Probleme berücksichtigen. Eine Ergänzung der traditionellen Ansätze ist dringlich. Mittels eines wohlverstandenen Subsidiaritätsprinzips als Kern eines Hierarchiemodells der Verantwortung und der Mitverantwortung läßt sich dies verdeutlichen. Insgesamt werden Individualethik, Sozialethik, Institutionenethik, Korporationsethik und inhaltliche Ethikansätze zu einem integrativen praxisorientierten Ansatz verbunden.

Bd. 2, 2001, 424 S., 59,80 DM, br., ISBN 3-8258-5229-6

Rupert Neudeck

Immer radikal und immer menschlich: Zwischenbilanz Cap Anamur 2001 Orientierungstexte aus drei Jahrzehnten

Bd. 3, Herbst 2001, 288 S., 39,80 DM, br.,
ISBN 3 8258-5601-1

Ethik und Wirtschaft im Dialog

herausgegeben von Thomas Bausch (Berlin),
Dietrich Böhler (Berlin), Horst Gronke (Berlin),
Hans H. Hinterhuber (Innsbruck),
Wolfgang Kuhlmann (Aachen),
Manfred Nitsch (Berlin),
Thomas Rusche (Hannover)
und Michael Stitzel (Berlin)

Thomas Bausch; Dietrich Böhler;
Horst Gronke; Thomas Rusche;
Michael Stitzel; Micha H. Werner (Hrsg.)
**Zukunftsverantwortung in der
Marktwirtschaft**

Redaktion: Micha H. Werner

In diesem Buch der *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft* setzen sich Autoren aus unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen und persönlichen Erfahrungszusammenhängen mit Fragen auseinander, deren Relevanz unbestritten ist, auf die zufriedenstellende Antworten bislang allerdings nur ansatzweise erkennbar sind. Wie ist die ethische Situation der Menschheit in der hochtechnologisch bedingten, markt- und geldwirtschaftlich globalisierten Gefahrenzivilisation beschaffen? Werden die nachkommenden Generationen den vielfältig verwobenen Natur-, Kultur- und Technikzusammenhang *Welt* noch lebenswert vorfinden? Erstmals in der Geschichte hat es die Menschheit in den Händen, ob künftige Generationen noch leben können und kollektiv moralfähig sind, also Verantwortung für die Nachkommen wahrnehmen können.

Der Titel *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft* zeigt an, daß es nicht um eine totale Neukonzeption des Gesellschaftssystems in Richtung einer unbestimmten Utopie geht, sondern um die Gestaltung realer, dezentral marktwirtschaftlicher Handlungsbedingungen. Der Grundkonsens aller Autoren besteht in dem moralischen Impetus, Jetzt-Interesse und Zukunftsverantwortung, Effizienz und soziale Gerechtigkeit miteinander zu harmonisieren. Dieses Buch benennt Kontroversen und trägt sie aus. Es ist keine Lektüre für Schwärmer, sondern für Realisten und alle, die für realistisches Engagement offen sind.

Entstanden ist der Band im Rahmen des Hans Jonas-Zentrums an der Freien Universität Berlin und seines Freundeskreises e. V., vor allem in der Forschungsgruppe *EWD – Ethik und Wirtschaft im Dialog*, die sich bemüht, Brücken zu schlagen zwischen ethischen Postulaten und ökonomischer Realität.

Bd. 3, 2000, 536 S., 69,80 DM, br., ISBN 3-89473-679-8

Max M. Schlereth

Unternehmerisches Sein zwischen Realismus und Kunst

Ein philosophischer Versuch zur Unternehmensführung

Echte unternehmerische Entscheidungen beruhen auf individuellen Determinanten, die sich der rationalistischen und – erkenntnistheoretisch gesehen – realistischen Disziplin der Betriebswirtschaftslehre weitgehend entziehen. Der Autor greift daher auf philosophische Ansätze der Erkenntnistheorie, der Ästhetik sowie der Existenzphilosophie zurück, um sich wesentlichen Elementen unternehmerischen Tuns, wie etwa der Innovation oder der Vision verstehend zu nähern.

Bd. 11, 2000, 244 S., 39,80 DM, br., ISBN 3-8258-4361-0

LIT Verlag Münster – Hamburg – Berlin – London

Grevener Str. 179 48159 Münster

Tel.: 0251 – 23 50 91 – Fax: 0251 – 23 19 72

e-Mail: lit@lit-verlag.de – <http://www.lit-verlag.de>

Preise: unv. PE

Der vorliegende Band enthält die Reden zur Preisverleihung am 3. April 2000 in den Räumen der Germanica Judaica in Köln sowie die Thesen der prämierten Schriften von Bettina Stangneth, Gerald Hubmann, Almut Rüllmann und Martin Damken. Im Zentrum stehen die Laudatio Micha Brumliks auf die Preisschrift „Antisemitische und antijudaistische Motive bei Immanuel Kant?“ der ersten Preisträgerin Dr. Bettina Stangneth sowie Frau Stangneths Dankesrede. Thomas Meyer beleuchtet das Engagement der Philosophisch-Politischen Akademie gegen den Antisemitismus und stellt die Aktualität der Denkanstöße von deren Gründer Leonard Nelson dar. Sabine Lemke-Müller leitet den Band mit einem Porträt des wissenschaftlichen und politischen Lebens Susanne Millers ein.