



Till van Rahden

# Vielheit

Jüdische Geschichte  
und die Ambivalenzen  
des Universalismus

Leseprobe

Hamburger  Edition

Till van Rahden

# Vielheit

Jüdische Geschichte  
und die Ambivalenzen  
des Universalismus

**Leseprobe**

Hamburger Edition

# Einleitung

Der Begriff der »Vielheit« ist kaum noch geläufig. Er beschreibt eine »in sich nicht einheitliche Vielzahl von Personen oder Sachen«. Verbreitet ist heute der Begriff der »Vielfalt«, der eine »Fülle von verschiedenen Arten« umfasst, »in denen etwas Bestimmtes vorhanden ist, vorkommt, sich manifestiert; große Mannigfaltigkeit«. Auf den ersten Blick scheinen Vielheit und Vielfalt eng miteinander verknüpft zu sein. Beide Begriffe beschreiben Verschiedenheit.<sup>1</sup> Bei Lichte besehen, stehen sie jedoch für unterschiedliche Sichtweisen auf die Frage der Verschiedenheit. Historisch ist auffällig, dass die Rede von der »Vielfalt« seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts lange vorherrschende Begriffe wie den der »Vielheit« oder der »Mannigfaltigkeit« verdrängt hat. Jedenfalls lässt sich die Rede von »Vielfalt«, ob als biologische oder als genetische, kulturelle oder sprachliche, erst seit dem frühen 20. Jahrhundert nachweisen.<sup>2</sup> Der Begriff der »Vielfalt« entspricht *diversitas*, *diversité* bzw. *diversity*, »Vielheit« dagegen *multitudo* oder *pluralitas*, *multitude* oder *plurality*, *multitude* bzw. *pluralité*.<sup>3</sup> Das Suffix »-heit« war ursprünglich ein eigenständiges Wort mit der Bedeutung »Zustand«.<sup>4</sup>

Bis ins frühe 20. Jahrhundert waren Begriffe wie »Vielheit« und »Mannigfaltigkeit« gängig, um Verschiedenheit zu beschreiben. Seit etwa 1920 wird Vielheit kaum verwendet. Der um 1800 noch verbreitetere Begriff der Mannigfaltigkeit verliert schon im 19. Jahrhundert an Bedeutung und verschwindet im Laufe des 20. Jahrhunderts fast ganz.<sup>5</sup> Bezeichnenderweise finden sich in Lexika und Wörterbüchern aus dem 18. und 19. Jahrhundert zwar oft Lemmata zu »Vielheit« und »Mannigfaltigkeit«, aber kaum Einträge zu »Vielfalt« und »Diversität«. Sulzers *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* etwa bezog 1774 die Idee der Mannigfaltigkeit auf den Wunsch des vernunftbe-

gabten Menschen nach »Abwechslung, das ist die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, die den Geist, oder das Gemüth beschäftigen«. *Pierer's Universal-Lexikon* definierte Mannigfaltigkeit 1860 knapp als die »Verschiedenheit in einer in Hauptcharakteren übereinstimmenden Mehrheit, z. B. vom Menschen, Thieren etc.«<sup>6</sup> Worauf verweist dieser Befund?

Seit etwa 1900 verbreitete sich eine neue, abstraktere Sprache der Verschiedenheit, der wir uns bis in die Gegenwart selbstverständlich bedienen. Je höher die Abstraktion, desto eher gerieten die Spezifika einzelner Konflikte aus dem Blick. An die Stelle der anschaulichen und konkreten Begriffe von Vielheit und Mannigfaltigkeit, Kolonien und Kulturn, Stämmen und Nationalitäten treten Schlagworte wie Vielfalt, Assimilation, Minderheit und Minderheitenrechte. Vor allem mit dem Gegensatz von Mehrheit und Minderheit war eine höhere Ebene der Abstraktion in der Auseinandersetzung über Verschiedenheit erreicht.

Der Begriff der Vielheit war anschaulicher, politischer und anstößiger. In *Zedlers Universal-Lexicon* hieß es 1746, »Vielheit, Lat. Multitudo, bedeutet in den Rechten [...] so viel, als eine Menge oder Hauffen Volcks, sonst auch im Lateinischen *Turba* genannt«. *Turba* wiederum meine einen »Lerm, Schwarm, Unordnung usw.« Und weiter: »Daher kommt *Turbare*, [...] stöhren, verstöhren, verhindern, verwirren, betrüben, irre machen.«<sup>7</sup> Auch in anderen Lexika der Zeit entsprach »Vielheit« meist dem Lateinischen *multitudo*, einem Begriff, in dem sich die Angst vor dem Verlust an Kontrolle und Ordnung niederschlug.

Offen blieb, wie es möglich sei, eine Vielheit zu zählen oder gar zu ordnen. Johann August Eberhards *Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik* grenzte daher 1800 den Begriff der »Vielheit« von dem der »Menge« ab: »Die Vielheit kommt allem zu, was nicht wenig ist [...]; Menge nur dem Ungezählten.« Weiter heißt es: »Durch das Zählen bekommen wir deutliche Begriffe von einer Vielheit; was daher so viel ist, daß man es nicht zählen kann, [...] das nennen wir eine Menge.«<sup>8</sup> Doch der Vorschlag, Vielheit und Menge zu unterscheiden, setzte sich nicht durch. Vielheit, hieß es 1829 im *Allgemeinen Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, bezeichne »eine unbe-

stimmte Menge«. <sup>9</sup> Die Bedeutung der kaum zählbaren und anstößigen Unordnung blieb erhalten.

Während bei der Rede von der Vielfalt der sprachlogische Gegenbegriff der Einfalt kaum mitgedacht wurde, blieb der Begriff »Vielheit« durchgängig auf den der »Einheit« bezogen. <sup>10</sup> Typisch für die Spätscholastik war Wilhelm von Ockhams Annahme, dass Vielheit zu »Zwietracht« (*discordia*) führe. Mit der Aufklärung setzte sich die Vorstellung einer »Einheit in der Vielheit« durch, wie sie etwa Gottfried Wilhelm Leibniz bereits 1677 formuliert hatte. <sup>11</sup>

## Einheit und Vielheit als gegenstrebige Fügung

Die Natur sei »Einheit in der Vielheit«, notierte Alexander von Humboldt 1845 im ersten Band seines *Kosmos*. Dabei handle es sich um die »Verbindung des Mannigfaltigen [...] als ein lebendiges Ganze[s]«. <sup>12</sup> Das Verhältnis der Begriffe fasste Alexander von Humboldt nicht als einen binären Gegensatz, sondern als eine gegenstrebige Fügung im Sinne Heraklits. Die »gegenspannige Zusammenfügung wie von Bogen und Leier« diene dem vorsokratischen Philosophen als ein Bild, um zu beschreiben, wie die Spannung zwischen Gegensätzen eine Einheit in der Verschiedenheit bildet. <sup>13</sup> Humboldt übertrug seine aus der Betrachtung der Natur abgeleitete Vorstellung auf die politische Theorie: »Indem wir die Einheit des Menschengeschlechtes behaupten, widerstreben wir auch jeder unerfreulichen Annahme von höheren und niederen Menschenracen. Es giebt bildsamere, höhere gebildete, durch geistige Cultur veredelte, aber keine edleren Volksstämme. Alle sind gleichmäßig zur Freiheit bestimmt.« <sup>14</sup> Aus seiner Vorstellung der Einheit in der Vielheit leitete Humboldt ein zum allgemeinen Prinzip erhobenes Ideal der Freiheit ab.

Für den bedeutendsten Naturforscher des 19. Jahrhunderts war die Debatte über die rechtliche Gleichstellung und die bürgerliche Verbesserung der Juden paradigmatisch. Ihre Zurücksetzung sei mit den »Grundsätzen der Staatsklugheit« unvereinbar, mahnte Alexander von Humboldt 1842. <sup>15</sup> Zudem hielt er den Vorwurf, die indigene Bevölkerung Lateinamerikas sei »müßig und faul«, für ebenso haltlos

wie ein judenfeindliches Vorurteil. Allein »Verfolgung und Fanatismus« seien schuld an ihrer Lage: »Was Dohm über die zivile Reform der Juden sagt, kann auch auf Indios angewendet werden.«<sup>16</sup>

Im Gegensatz zu seinem Bruder Wilhelm, der die rechtliche Gleichstellung der Juden vor allem als ein theoretisches Problem begriff, pflegte Alexander von Humboldt eine lebenslange »Weggemeinschaft mit Juden« und wandte sich praktisch gegen ihre Zurücksetzung. Der Universalgelehrte setzte sich 1842 dafür ein, dass der Komponist Giacomo Meyerbeer als einziger Jude in die neu gegründete Friedensklasse des Ordens Pour le mérite berufen, der Physiker Peter Theophil Rieß als erster Jude Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften und 1847 der jüdische Arzt Robert Remak zum Privatdozenten an der Berliner Universität ernannt wurde.<sup>17</sup> Ein Jahr vor seinem Tod veröffentlichte Alexander von Humboldt in der *Neuen Zürcher Zeitung* einen offenen Brief an seinen ersten jüdischen Biografen. Seit seiner »Jugend« sei er »mit den edelsten Ihrer Glaubensgenossen innigst verbunden« und ein »lebhafter« wie »ausdauernder Verfechter der Ihnen gebührenden und so vielfach noch immer entzogenen Rechte«.<sup>18</sup>

Das Denken der jüdischen Aufklärer Berlins hatte Humboldts Vorstellung einer Einheit in der Vielheit geprägt. Bereits mit sechzehn Jahren zählte er zu den Gästen der »Gesellschaft der Freunde der Aufklärung«, des Salons des jüdischen Arztes und Philosophen Marcus Herz und seiner Frau Henriette.<sup>19</sup> Über diese Kreise lernte Alexander von Humboldt Moses Mendelssohn kennen, der Zeitgenossen als ein »Weiser wie Sokrates« galt. Mit dessen Sohn Joseph blieb er bis zu dessen Tod im Jahre 1848 befreundet.<sup>20</sup>

## Von den Verhältnissen der Menschen gegeneinander

Zwei Jahre zuvor hatte Mendelssohn in seiner Schrift *Jerusalem oder die religiöse Macht und Judentum* für ein universelles Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit plädiert. Zwar ging der Philosoph davon aus, dass die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Religion

in der Vergangenheit »glücklicher praktisch beigelegt, als theoretisch aufgelöst« worden sei.<sup>21</sup> Doch dann setzte er sich systematisch mit dem Toleranzverständnis der Vertragstheorie auseinander. »Gegenstand der bürgerlichen Verfassung« sind laut Mendelssohn allein die »Verhältnisse der Menschen gegeneinander«. Die »Kirche, Synagoge oder Moschee« dagegen sind für »die Verhältnisse der Menschen gegen Gott« zuständig.<sup>22</sup> Der Staat habe das Recht, ein Gesetz zu erlassen, um eine äußerliche »Handlung als Handlung« zu »bestrafen und [zu] belohnen«. Im Gegensatz dazu hat »die Kirche kein Recht Handlungen zu belohnen oder zu bestrafen«. Gemäß »ihrer Natur« kennen »religiöse Handlungen weder Zwang noch Bestechung. Sie fließen entweder aus freiem Antrieb der Seele, oder sie sind ein leeres Spiel, und dem wahren Geiste der Religion zuwider.«<sup>23</sup>

Daraus leitete Mendelssohn ein allgemeines Recht auf Verschiedenheit ab. Weder »Kirche noch Staat« hätten »ein Recht die Grundsätze und Gesinnungen irgend einem Zwange zu unterwerfen«. Zwar dürfe der Staat »zu gemeinnützigen Handlungen zwingen«, aber dies sei nur äußerlich. Keinesfalls sei der Staat befugt, »mit gewissen bestimmten Lehrmeinungen Besoldung, Ehrenamt und Vorzug zu verbinden«. Bei Fragen der »Gesinnungen und [moralischen] Grundsätze« müssten sich »Religion und Staat [...] auf Lehren, Vermahnen, Bereden und Zurechtweisen« beschränken.<sup>24</sup> Vor Vielheit, Unordnung und Konflikten zwischen wie innerhalb von Religionen brauche man sich nicht zu fürchten. Wem die »wahre Gottseligkeit« am Herzen liege, dürfe in Glaubensfragen »Übereinstimmung« weder heucheln noch erzwingen, da »Mannigfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist«.<sup>25</sup> Religiöser Pluralismus war für Mendelssohn nicht nur ein zu duldenes Übel, sondern auch aus theologischer Sicht wünschenswert.

## Vom Recht auf Verschiedenheit

Obwohl Begriffe wie »Gottseligkeit« und »Vorsehung« mittlerweile veraltet klingen, findet sich hier ein Verständnis von bürgerlichen Grundrechten, das die liberale Demokratie kennzeichnet. Statt die

liberale Idee der Freiheit gegen die demokratische Idee der Gleichheit auszuspielen, strebte Hans Kelsen »die Synthese beider Prinzipien« an.<sup>26</sup> Das Gebot der allgemeinen Gleichheit und die partikuläre Idee der Freiheit sind wechselseitig verschränkt, so der Staatsrechtler, der aus einer Prager jüdischen Familie mit Wurzeln im galizischen Brody stammte. Das demokratische Prinzip beruhe nicht allein auf der Idee der Gleichheit, sondern vor allem auf jener der Freiheit: »Nur der Gedanke, daß – wenn schon nicht alle – so doch möglichst viele Menschen frei sein, d. h. möglichst wenig Menschen mit ihrem Willen in Widerspruch zu dem allgemeinen Willen [...] geraten sollen, führt auf einem vernünftigen Wege zum Majoritätsprinzip. Daß dabei natürlich die Gleichheit als die Grundhypothese der Demokratie vorausgesetzt wird, zeigt sich eben darin, daß nicht gerade dieser oder jener frei sein soll, weil dieser nicht mehr gilt als jener, sondern daß möglichst viele frei sein sollen.«<sup>27</sup> Individuelle Verschiedenheit setzt hier die Norm allgemeiner Gleichheit voraus.

Unabhängig davon, ob man an die »Schönheit der Differenz« glaubt oder auf den »Skandal der Vielfalt« blickt: Die Erfahrung der Verschiedenheit, des Konflikts und der Zwietracht ist in einem Gemeinwesen der Freien und Gleichen allgegenwärtig.<sup>28</sup> Demokratische Grundrechte wie der Freiheit der Meinung, des Glaubens und des Gewissens garantieren ein Recht auf Verschiedenheit, das auch Mehrheitsentscheidungen nicht einschränken dürfen.<sup>29</sup> Gerade der Streit über den Umgang mit Vielheit, Zwietracht und Konflikten erweist sich so als »die unvermeidliche, wenn auch nicht immer bewundernswerte Folge der persönlichen Freiheit« aller.<sup>30</sup>

Damit geht es auch um die Frage, was eine demokratische Lebensform sein könnte. Darunter versteht Sabine Hark eine Lebensweise, »die auf der Sorge um uns selbst, um andere und um die Welt gründet«. Deren »Richtschnur«, so die Soziologin, bestehe in der Einsicht, dass nicht der Mensch, sondern »Menschen im Plural die Erde bewohnen, weshalb ausnahmslos allen das gleiche Recht zukommt, in der Welt gedeihen zu dürfen«.<sup>31</sup> Das Leben im Widerstreit wird zum Kennzeichen einer demokratischen Haltung. Laut Karl Mannheim gilt es, den Konflikt nicht nur hinzunehmen, um Kompromisse zu finden. Der Wert aller Meinungsverschiedenheit

bestehe darin, dass sie die Bürgerinnen und Bürger zwingt, »sich dem Wandel auszusetzen«, die »eigene Persönlichkeit zu erweitern, indem sie Züge« von Menschen annehmen, die »sich wesentlich von ihnen unterscheiden«. <sup>32</sup>

Manchmal mag Vielheit »stören, verstören, verwirren« oder gar »irre machen«, wie es in *Zedlers Universal-Lexicon* 1746 hieß, doch steht sie im Zentrum einer liberalen Demokratie. Nicht abstrakt verwirklichte sich das Prinzip der allgemeinen Gleichheit. Konkret wurde es nur in dem Maße, in dem die Freiheitsrechte allen Bürgerinnen und Bürgern die Chance boten, »ohne Angst verschieden [zu] sein«. <sup>33</sup> Angesichts des Traumes von der Freiheit und Gleichheit aller erschien die alteuropäische Welt der Stände, Zünfte und Korporationen mit ihren »natürlichen« Hierarchien, »großen Unfreiheiten« und partikularen Freiheitsrechten zunehmend fragwürdig. <sup>34</sup>

Daher kann es nicht überraschen, dass der Streit über kulturelle und religiöse Differenz umso heftiger wird, je mehr sich das Ideal der allgemeinen Gleichheit und Freiheit durchsetzt. Die Idee der Gleichheit verändert das Verständnis für alle Formen der Verschiedenheit. <sup>35</sup> Gerade wegen der Überzeugung, dass alle Bürgerinnen und Bürger gleich sind, wird es zum Problem, dass wir im Alltag ständig erfahren, wie sehr wir uns unterscheiden. Der Blick auf Auseinandersetzungen über die jüdische Gleichstellung seit dem ersten Zeitalter der demokratischen Revolutionen belegt anschaulich eine These Thomas Nipperdeys: Je selbstverständlicher es den »modernen Menschen« wurde, »sie selbst sein« zu wollen, »frei von allen äußeren, fremden, gar autoritären Zwängen«, umso schwerer taten sie sich, »zugleich anzuerkennen, daß andere anders sein wollten«. <sup>36</sup>

Abgründig wird das Wechselspiel aus Gleichheit und Verschiedenheit erst dann, wenn es einer zwanghaften Logik des Entweder-oder folgt. Beim Streit über konkurrierende Ansprüche auf ein individuelles oder kollektives Recht auf Verschiedenheit ist die Neigung verbreitet, auf Begriffspaare zurückzugreifen, die uns zwingen, die Spannung als ein eindeutiges Entweder-oder zu verstehen. Das gilt für den Gegensatz zwischen dem Universalen und dem Partikularen, der Minderheit und der Mehrheit, dem Kommunitarismus und dem Liberalismus, den Eingessenen und den Zuwanderern,

dem Eigenen und dem Fremden, dem Nationalismus und dem Kosmopolitismus. Gemeinsam ist diesen binären Gegensätzen, dass sie uns auffordern, die Welt eindeutig zu klassifizieren. Alle diese Begriffspaare laden dazu ein, unser Augenmerk auf die Frage der Verschiedenheit an einer Logik des wechselseitigen Ausschlusses auszurichten. Schnell verstellen ideologische Gewissheiten den Blick auf jede spezifische Qualität eines Konflikts.

Deswegen soll hier eine andere Sicht auf die Spannung von Einheit und Vielheit, von Gleichheit und Verschiedenheit eingenommen werden. Statt die damit verbundenen Positionen entweder als universal oder als partikular zu klassifizieren, gehen die folgenden Fallstudien davon aus, dass es sinnvoller ist, die Spannung mithilfe einer Logik des Sowohl-als-auch zu begreifen. Heraklits sperriges Bild der »gegenstrebigen Fügung« ist hier hilfreich. Es führt vor Augen, dass der Streit über Fragen der Verschiedenheit zwar nicht beendet, aber doch zur Quelle des demokratischen Zusammenlebens werden kann. Das setzt allerdings voraus, dass wir das Verhältnis zwischen dem Universalismus und Partikularismus, Nationalismus und Kosmopolitismus nicht mehr als binäre Gegensätze verstehen.

Was Reinhart Koselleck für die Kategorien von Erfahrung und Erwartung gezeigt hat, gilt auch für das Verhältnis von Universalem und Partikularem: Man wird ihm nicht gerecht, wenn man dieses Verhältnis analog zu Begriffen wie Arbeit und Muße, Krieg und Frieden als Opposition fasst. Das Begriffspaar von Allgemeinem und Besonderem folgt wie das von Erfahrung und Erwartung einer anderen Logik. Es ist, so Koselleck, »in sich verschränkt, es setzt keine Alternativen, vielmehr ist das eine ohne das andere gar nicht zu haben«.<sup>37</sup>

Ein solches Verständnis des Universalismus lässt sich nicht auf ein abstraktes System allgemeingültiger Prinzipien reduzieren, sondern öffnet den Blick auf konkrete Universalismen im Widerstreit. Jüdische und postkoloniale Perspektiven ergänzen einander. Michael Walzer etwa unterscheidet einen »triumphalistischen« Universalismus der abstrakten Glaubenssätze von einem »reiterativen Universalismus mit partikularistischen Fokus und pluralisierender Tendenz«. Zwar orientierten sich viele emanzipatorische Bewegungen an den Erzählungen über den Auszug der Israeliten aus Ägypten im Buch

Exodus. Doch folge der Aufbruch in die Freiheit keinem abstrakten Muster. Sondern er wiederhole sich stets auf eine spezifische Weise, die partikulare Erfahrungen und Erwartungen aufnehme.<sup>38</sup>

Wie der amerikanisch-jüdische Philosoph plädiert auch Souleymane Bachir Diagne dafür, die Vielheit universalistischer Argumente ernst zu nehmen. Jedes Nachdenken über allgemeingültige Normen müsse von »der faktischen Pluralität unserer empirischen und menschlichen, allzu menschlichen Sprachen« ausgehen.<sup>39</sup> Der senegalesische Philosoph misstraut einem vertikalen Universalismus als einem »veralteten Universalismus, der nostalgisch auf eine Zeit zurückblickt, in der allein Europa als die Bühne der Geschichte galt, auf der sich das Drama des Universellen entfaltetete – ein Drama, das dann durch Kolonisierung auf den Rest der Welt ausgedehnt werden konnte«. <sup>40</sup> Stattdessen plädiert er für einen horizontalen bzw. »lateralen« Universalismus, den wir »durch die ethnologische Erfahrung und ihre unaufhörliche Prüfung des Selbst durch den Anderen und des Anderen durch das Selbst erwerben«. Im Gegensatz zum vertikalen Universalismus geht es hier nicht darum, Ideen und Praktiken zu hierarchisieren, sondern um einen Universalismus des Übersetzens. Das Universelle, so Diagne, wird »in der Übersetzung« konkret. Dank »der Verknüpfung der Sprachen und in der dadurch geschaffenen Gegenseitigkeit« wird es sich »seiner selbst bewusst«. <sup>41</sup>

Der Verzicht auf eine allgemeingültige Definition der universalistischen Vernunft bietet die Gelegenheit, »mannigfaltige Ideale und unterschiedliche Vorstellungen vom guten Leben« anzuerkennen, »die durch den Respekt vor den lokalen Konventionen und Regeln der Konfliktlösung abgemildert werden«, so Stuart Hampshire. Zwar sei es sinnvoll, sich »bei der Regelung von Konflikten« auf für alle verbindliche und in diesem Sinne vernünftige Verfahren zu verständigen. Doch werde der Universalismus zum Problem, so der Philosoph weiter, wenn man aus dem konkreten Fall allgemeine Prinzipien ableite und »partikulare Ergebnisse von bestimmten moralischen Meinungskonflikten« zu einem Gebot der universellen Vernunft überhöhe. <sup>42</sup>

Eine Möglichkeit, den horizontalen Universalismus aufzunehmen, bieten die folgenden Fallstudien, in deren Zentrum die Aus-

einandersetzungen über die Gleichstellung der Jüdinnen und Juden stehen.<sup>43</sup> In der Nahaufnahme jüdischer Erfahrungen wird eine geschichtliche Wirklichkeit sichtbar, die es ermöglicht, über die normativen Gewissheiten unserer Gegenwart nachzudenken. Die Episoden bieten keine Handlungsanweisungen für unsere Gegenwart. Geschichte dient hier nicht als Lehrmeisterin des Lebens. Stattdessen ermöglicht die Erforschung der geschichtlichen Wirklichkeit eine spezifische Form der moralischen Reflexion über die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus, Einheit und Vielheit, Gleichheit und Verschiedenheit. Es bleibt eine Spannung, die wir nicht auflösen, sondern nur aushalten können.

Im Zeitalter der universellen Gleichheit verdichtete sich der Streit um Anerkennung kultureller Unterschiede in umstrittenen Schlagworten. Historische Erfahrungen, ideologische Vorannahmen und normative Erwartungen prägten das Verständnis dieser Begriffe. Seit dem frühen 20. Jahrhundert setzten sich abstrakte Begriffe wie »Assimilation«, »Integration«, »Ethnizität« und vor allem »Mehrheit« und »Minderheit« durch. So entstand ein fester Bestand von scheinbar präzisen und allgemeingültigen Grundbegriffen der Vielfalt, von denen alle zu wissen glaubten, was gemeint war. Adjektive wie »national« und »ethnisch«, »religiös«, »kulturell« oder »sprachlich« begleiteten diese Schlagworte, um von dem Abstraktionsniveau abzulenken.

Wir könnten es als eine Gelegenheit begreifen: Dank der historischen Analyse des Moments, in dem die abstrakte Sprache der Vielfalt die konkrete Sprache der Vielheit verdrängte, gewinnen wir Abstand von den begrifflichen Selbstverständlichkeiten und ideologischen Gewissheiten der Gegenwart. Darauf hat vor allem Siegfried Kracauer hingewiesen. Die spezifischen Möglichkeiten der historischen Erkenntnis führen weiter, wenn das Interesse dem »*statu nascendi* großer ideologischer Bewegungen« gilt, »jenem Zeitraum, da sie noch nicht institutionalisiert waren, sondern sich mit anderen Ideen um die Herrschaft stritten«. So fällt das Augenmerk »weniger auf die Richtung, die die triumphierenden Ideologien in der Folge einschlugen, als vielmehr auf die Fragen, die zur Zeit ihrer Entstehung zur Debatte standen«, so Kracauer weiter. Werden Ideen, Begriffe und

Sprachen allzu selbstverständlich, »ziehen Staubwolken auf, die ihre Konturen und Inhalte verschleiern«. Begriffe und Ideen bewahren ihre produktive Unschärfe und anstößige Widersprüchlichkeit nur so lange, bis sie sich zu einem »weithin sanktionierten Glauben« verfestigen.<sup>44</sup>

Dank Kracauers Skepsis gegenüber geschichtsphilosophischen Gewissheiten erscheint auch das Verhältnis von Moderne und Ambivalenz in neuem Licht. Vor allem Zygmunt Bauman hat die Zeit seit der Aufklärung als Epoche »des besonders bitteren und unnachgiebigen Kampfes gegen Ambivalenz« gedeutet.<sup>45</sup> Für den Soziologen ist nicht die Toleranz, sondern die »Intoleranz [...] die natürliche Neigung der modernen Praxis«. Als Beleg für seine These vom »modernen Kampf gegen Ambivalenz«, der auf »die Ausmerzung von Ambivalenz« zielt, dient Bauman die Emanzipationsgeschichte des deutschsprachigen Judentums.<sup>46</sup> Die deutsch-jüdische Geschichte zeige, dass der Nationalstaat »kulturelle Kreuzzüge« begonnen habe, um alle »autonome, kommunale« Eigenart auszulöschen. Leitmotiv der Moderne sei »kulturelle Intoleranz«, das »Nicht-Ertragen und Nicht-Dulden aller *Differenz* und ihrer unvermeidlichen Ergebnisse – Vielfalt und Ambivalenz«.<sup>47</sup> Im Anschluss an Bauman hat Thomas Bauer argumentiert, die Moderne sei eine Epoche der »schwindenden Ambiguitätstoleranz in durchbürokratisierten, hochtechnisierten und vor allem kapitalistischen Gesellschaften«. Lange sei dies das Ergebnis von äußerem Zwang gewesen. Doch die »Maschinenmenschen« des frühen 21. Jahrhunderts, so der Islamwissenschaftler, hätten die »Strategien der Vereindeutigung« verinnerlicht.<sup>48</sup>

So anregend Baumans und Bauers These ist, dass das moderne Denken darauf zielt, alles Ambivalente, Zwei- oder Mehrdeutige zu vernichten, ist die These ihrerseits zu pauschal.<sup>49</sup> Es bleibt nur die irreführende Alternative, den aufgeklärten Universalismus um jeden Preis zu verteidigen oder zu verurteilen. Statt moderne und postmoderne Ansätze scharf gegenüberzustellen, gilt es die Ambivalenzen der historischen Wirklichkeit am Beispiel der Geschichte der Debatten über die jüdische Gleichberechtigung zurückzugewinnen. Es geht dabei nicht darum, Universalismus und Partikularismus

»zu versöhnen« und zur deutsch-jüdischen Symbiose zu überhöhen, sondern die Spannung in ihrer konkreten und anschaulichen »Wirklichkeit herauszustellen«. <sup>50</sup>

Der Blick auf jüdische Erfahrungen von Emanzipation und Diskriminierung schärft das Bewusstsein dafür, wie das Besondere das Verständnis des Allgemeinen prägt – und umgekehrt. So gering das numerische Gewicht der jüdischen Bevölkerung im Untersuchungszeitraum war – 1933 betrug ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung weniger als ein Prozent –, erschließt sich aus dem »vermeintlich engen Blickwinkel jüdischer Geschichte heraus« eine umfassende Perspektive auf grundlegende Fragen der allgemeinen Geschichte. <sup>51</sup> Jüdische Stimmen knüpften an die Wertschätzung des Wortes und der Schrift, des Buches und der Gelehrsamkeit an. Die gelehrte Exegese, der Streit um die Auslegung von religiösem wie weltlichem Wissen, setzte die Fähigkeit voraus, Texte genau zu lesen. <sup>52</sup> Intellektuelle Neugier, weltoffene Gelehrsamkeit und der Glaube an den Erfolg der Emanzipation verbanden sich hier mit einer spektakulären Geschichte des wirtschaftlichen und sozialen Aufstiegs. Ab dem späten 18. Jahrhundert waren jüdische Stimmen laut zu vernehmen, die für die rechtliche Gleichberechtigung eintraten und ihr Augenmerk auf Blindstellen des christlichen oder des rationalistischen Universalismus richteten. Mit Haltung und Stolz trotzten sie der Zurücksetzung und Demütigung; selbstbewusst stritten sie für ein Recht auf Verschiedenheit.

Der Mut war umso bemerkenswerter, als sich Jüdinnen und Juden im Zeitalter der Emanzipation nicht nur mit religiösem Judenhass, sondern auch mit antijüdischen Ressentiments von aufgeklärten und liberalen Denkern konfrontiert sahen. <sup>53</sup> Christliche Aufklärer wie Immanuel Kant glaubten, dass das Judentum im Gegensatz zum Christentum keine »moralische Religion«, sondern nur eine »statutarische« und daher »gar keine Religion« sei. <sup>54</sup> Andere wie Wilhelm von Humboldt argwöhnten, dass Juden »nur ein Cärimonial-Gesetz und eigentlich keine Religion hatten«. <sup>55</sup> Der Philosoph Wilhelm Traugott Krug, ein Schüler Kants, schließlich warnte 1833 vor dem »Streben nach Absonderung, wie es zum Beispiel dem Judenthum in religiöser und politischer Hinsicht eigen war«. <sup>56</sup> Vielen, die an einen Univer-

salismus im Zeichen der bürgerlichen Eintracht glaubten, sahen jüdische Forderungen als anstößig und überheblich, verstanden Juden als fremde und »spröde Elemente«.

Die Auseinandersetzungen über die rechtliche Gleichstellung der Juden sind paradigmatisch dafür, wie das Versprechen allgemeiner Gleichheit mit einem Anspruch auf Differenz verbunden werden kann. Dieses Buch behandelt das Problem weder enzyklopädisch noch erschöpfend. Stattdessen erörtert es exemplarisch Schlüsselbegriffe der Sprache der Verschiedenheit. Einige Kapitel führen auf unsicheres Gelände, andere lassen vertraute Themen in ungewohntem Licht erscheinen. Wenn dies zu neuen Fragen und anderen Perspektiven anregen kann, hat das Buch seinen Zweck erfüllt.<sup>57</sup>

# Inhalt

Einleitung	7
1 Minderheit und Mehrheit: Vom Ideal demokratischer Gleichheit zum Traum nationaler Reinheit	21
2 Jüdisches Leben und die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland	47
3 »Deutsche jüdischen Stammes«: Gemeinschaftsvorstellungen zwischen Nationalismus und Partikularismus von 1850 bis 1933	73
4 Situative Ethnizität oder sozialmoralisches Milieu: Juden und Katholiken im deutschen Kaiserreich	99
5 Verrat, Schicksal oder Chance: Kontroversen über den Begriff der Assimilation	121
Anmerkungen	145
Literaturhinweise	217
Danksagung	222

### **Zum Autor**

Till van Rahden ist Historiker und Professor für Deutschland- und Europastudien an der Université de Montréal in Kanada.

*Für David, Frederik, Jonathan und Luise*

Hamburger Edition HIS Verlagsges. mbH  
Verlag des Hamburger Instituts für Sozialforschung  
Mittelweg 36  
20148 Hamburg  
[www.hamburger-edition.de](http://www.hamburger-edition.de)

© 2022 by Hamburger Edition

Umschlaggestaltung: Lisa Neuhalfen  
Umschlagabbildung: Otto Freundlich, Komposition, 1938,  
Gouache oder Tempera auf grundierter Malpappe, 54,5 x 45 x 0,4 cm;  
Jüdisches Museum Berlin, Inv.-Nr. 1999/179/0, Foto: Jens Ziehe  
Satz aus Alegreya Serif und Sans durch Dörlemann Satz, Lemförde  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-86854-358-2  
1. Auflage Oktober 2022