

K. Marx

Het joodse vraagstuk



www.MinisterieVanPropaganda.org

I Bruno Bauer: *Het joodse vraagstuk, Braunschweig 1843*

De Duitse joden ambiëren de emancipatie. Welke emancipatie? Gelijke burgerlijke en politieke rechten.

Bruno Bauer antwoordt: niemand is politiek geëmancipeerd in Duitsland. Wij zijn zelf niet vrij. Hoe moeten we jullie dan bevrijden?

Jullie joden zijn *egoïsten*, als jullie een specifieke emancipatie als joden verlangen. Jullie moeten als Duitser aan de politieke emancipatie van Duitsland werken. En als mensen aan de menselijke emancipatie. De bijzondere aard van jullie onderdrukking en laster moeten jullie niet zien als een uitzondering op de regel, maar wel als de bevestiging ervan.

Vragen de joden de gelijkstelling met *de christelijke onderdanen*? Dan erkennen zij de legitimiteit van de *christelijke staat*, van het bewind van de algemene onderdrukking.

Waarom zijn ze ontevreden met hun speciale juk terwijl het algemene juk hen wel bevalt? Waarom moet de Duitser aandacht hebben voor de bevrijding van de joden, als de joden geen belangstelling tonen voor de bevrijding van de Duitsers?

De *christelijke* staat kent slechts *voorrechten*. De jood heeft het privilege jood te zijn. Als jood heeft hij rechten die christenen niet hebben. Waarom wil hij rechten die hij niet heeft en christenen wel?

Door zijn emancipatie van de christelijke staat te eisen, verlangt hij dat de christelijke staat afstapt van zijn *godsdiens*tig vooroordeel. Zal de jood zijn godsdienstig vooroordeel opgeven? Heeft hij het recht van een ander die verwerping van de godsdienst te vragen?

De christelijke staat kan door zijn aard de joden niet bevrijden; maar – voegt Bauer er aan toe – de jood kan door zijn aard niet bevrijd worden. Zolang de staat christelijk en de jood joods is, zijn beide even weinig in staat die bevrijding te schenken als te ontvangen.

Tegenover de jood kan de christelijke staat zich enkel als christelijke staat gedragen. Hij moet -als gunst – de jood afzonderen van de overige onderdanen. Maar hij moet hem echter ook de zwaarte van de onderdrukking uitgeoefend door de andere sferen laten voelen, en dat in toenemende mate naarmate de jood zich in een *religieuze* tegenstelling tot de heersende godsdienst bevindt.

Van zijn kant kan de jood tegenover de staat slechts de houding van jood aannemen, 't is te zeggen als een vreemdeling. Tegenover de werkelijke nationaliteit plaats hij zijn ingebeelde nationaliteit en tegenover de wet zijn denkbeeldige wet. Hij meent het recht te hebben zich van de rest van de mensheid af te zonderen. Want als grondbeginsel neemt hij geen deel aan de historische beweging: hij wacht op een toekomst die niets gemeens heeft met de algemene toekomst van de mensheid. Want hij ziet zichzelf als een lid van het joodse volk en het joodse volk als uitverkoren.

Jullie joden, op welke basis vragen jullie dus de emancipatie? Vanwege jullie godsdienst? Die is de doodsvijand van de staatsgodsdienst. Als staatsburger? Die zijn er niet in Duitsland. Als mensen? Jullie zijn geen mensen, zomin als diegenen waarop jullie een beroep doen. Na een kritische analyse van de vigerende formuleringen en voorstellen tot oplossingen, stelde Bauer de kwestie van de joodse emancipatie op een nieuwe manier.

Welke is, vraagt hij zich af, de *aard* van de jood die moet geëmancipeerd worden en van de christelijke staat die moet emanciperen? Hij antwoordt met een kritiek op de joodse godsdienst, hij ontleedt de *godsdiens*tige tegenstelling tussen jodendom en christendom, hij verheldert de essentie van de christelijke staat, en dit alles met een schrijfstijl die zowel precies als pittig en krachtig is.

En hoe lost Bauer dan het joodse vraagstuk op? Wat is het resultaat?

De formulering van een vraag is haar oplossing. De kritiek van het joodse vraagstuk is het antwoord op het joodse vraagstuk. We vatten even samen:

We moeten onszelf emanciperen, voor we anderen kunnen emanciperen.

De *godsdiensstige* tegenstelling is de meest rigide tussen de christen en de jood. Hoe een tegenstelling oplossen? Door ze onmogelijk te maken. Hoe maakt men een *religieuze* tegenstelling onmogelijk? Door de *godsdiensst af te schaffen*.

Van zodra jood en christen hun wederzijdse godsdiensstien zien als slechts *verschillende ontwikkelingsfasen* van de menselijke geest, als verschillende slangenhuiden door de *geschiedenis* afgeworpen, en *de mens* als de slang erkennen die de huid afwierp, zullen ze niet meer geconfronteerd zijn met een religieuze tegenstelling. Hun verhouding zal enkel kritisch, *wetenschappelijk*, dus menselijk zijn. *Wetenschap* grondvest hun eenheid. Wetenschappelijke tegenstellingen echter lossen zich binnen de wetenschap op.

De Duitse jood in het bijzonder wordt geconfronteerd met het gebrek aan politieke emancipatie in het algemeen en het uitgesproken christendom van de staat. In Bauers' redenering echter heeft de joodse kwestie een universele betekenis, los van de specifiek Duitse verhoudingen. Zij is de vraag naar de verhouding van de godsdiensst tot de staat, van de tegenspraak tussen *de religieuze vooringenomenheid en de politieke emancipatie*. Emancipatie van de godsdiensst wordt als voorwaarde gesteld, zowel jegens de jood, die politiek geëmancipeerd wil zijn, als jegens de staat die moet emanciperen en zelf geëmancipeerd moet zijn.

“Goed, zegt men, en de jood zegt het zelf: de jood moet niet geëmancipeerd worden als jood omdat hij jood is, niet omdat hij zo een voortreffelijk algemeen principe van menselijke moraliteit heeft; eerder zal de *jood* zich terugtrekken achter de *staatsburger* en een staatsburger zijn, hoewel hij jood is en hij jood moet blijven. Hoewel hij staatsburger is en in algemene menselijke verhoudingen leeft, is en blijft hij *jood*: zijn joodse en beperkte aard haalt het uiteindelijk op zijn menselijke en politieke plichten. Hoewel zijn aard is overvleugeld door *algemene* principes blijft het vooroordeel bestaan. Maar als het blijft bestaan overvleugelt het zelf weer al de rest”

“Enkel op een spitsvondige en schijnbare wijze zou de jood jood kunnen blijven in het politieke leven. Als hij jood wil blijven zou de schijn de essentie worden en de overwinning behalen; anders gezegd, zijn leven in de staat zou enkel schijn zijn of enkel een tijdelijke uitzondering op de essentie en de regel.”

(B. Bauer: *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu sein: einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, p. 57)

Bekijken we nu anderzijds, hoe Bauer de taak van de staat stelt:

“Frankrijk”, zegt hij, “toonde ons recentelijk” (Handelingen van de Kamer van Afgevaardigden van 26 december 1840) “dat als het over de joodse kwestie gaat – zoals steeds voor elk ander *politiek* vraagstuk – het schouwspel van een leven dat vrij is, maar dat het op die vrijheid terugkomt door de wet en ze dus als schijn verklaart. En anderzijds weerlegt ze de vrije wet door haar daden.” (*Het joodse vraagstuk*, p. 64)

“Universele vrijheid is nog niet de wet in Frankrijk, het joodse vraagstuk is evenmin al opgelost, omdat de wettelijke vrijheid – i.e. dat alle burgers gelijk zijn – in het werkelijke leven, gedomineerd en verdeeld door godsdiensstige voorrechten, beperkt is. En deze onvrijheid van het werkelijke leven werkt in op de wet en dwingt ze het onderscheid van op zichzelf vrije burgers in onderdrukte en onderdrukkers te bekrachtigen.” (p. 65)

Wanneer zou het joodse vraagstuk in Frankrijk dan wel opgelost zijn?

“De jood zou, bijvoorbeeld, opgehouden zijn jood te zijn, indien zijn wet hem niet zou weerhouden zijn plicht te doen tegenover de staat en zijn medeburgers. Zo bijvoorbeeld dat hij op de sabbat naar de Kamer van volksvertegenwoordigers zou gaan en daar aan de publieke handelingen zou deelnemen. Elk *religieus privilege*, dus ook het monopolie van een bevoorrechte kerk, zou moeten opgeheven worden. Als enkele of vele personen, *of zelfs een overweldigende meerderheid denken nog godsdiensstige plichten te vervullen hebben*, dan moet dat aan hen overgelaten worden als een zuiver private zaak.” (p. 65)

“Er is geen godsdienst meer, wanneer er geen bevoorrechte godsdienst meer is. Ontneem haar de kracht van uitsluiting en zij bestaat niet meer.” (p. 66)

“Zoals de heer Martin du Nord in het voorstel de zondag niet op te nemen in de wet een motie zag om aan te kondigen dat het christendom ophield te bestaan, zou met hetzelfde recht (dat volkomen gerechtvaardigd is) de verklaring dat de sabbatwet niet meer bindend is voor de joden de proclamatie zijn van de afschaffing van het judaïsme” (p. 71).

Bauer verlangt dus enerzijds, dat de jood het jodendom opgeeft, en meer algemeen de mens de godsdienst zal opgeven om *staatsburgerlijk* geëmancipeerd te worden. Anderzijds ziet hij als logisch gevolg hiervan het *politieke* opheffen van de godsdienst eenvoudigweg als de opheffing van de godsdienst zelf. De staat, die het bestaan van de godsdienst veronderstelt, is nog geen echte, reële staat.

“Vanzelfsprekend geeft het godsdienstige denkbeeld de staat waarborgen. Maar, welke staat? *Aan welke soort staat?*” (p. 97)

Hier komt de eenzijdige formulering van het jodenvraagstuk naar voren.

Het was onvoldoende zich enkel af te vragen: Wie moet emanciperen? Wie moet geëmancipeerd worden? De kritiek moest nog een derde punt onderzoeken. Zij moest zich afvragen: *om welke soort emancipatie* gaat het hier? Welke voorwaarden volgen uit de essentie van de gevraagde emancipatie. De kritiek van de *politieke emancipatie* zou de definitieve kritiek van het jodenvraagstuk geweest zijn en haar echt doen samenvallen met de *“algemene vraag van de tijd”*

Omdat Bauer er niet toe komt de vraagstelling tot op die hoogte te tillen, vervalt hij in tegenstellingen. Hij stelt voorwaarden, die niet in de essentie van de *politieke* bevrijding zelf gegrond zijn. Hij stelt vragen die geen deel zijn van zijn probleem, en hij lost kwesties op die zijn centrale vraag onbeantwoord laten. Wanneer Bauer van de tegenstanders van de bevrijding van de joden zegt: “Hun fout was slechts deze, dat zij de christelijke staat als de enig ware veronderstelden en niet aan dezelfde kritiek onderwierpen als deze die ze toepasten op het jodendom” (p. 3), zien we dat zijn fout ligt in het *enkel* bekritisieren van de “christelijke staat” en niet van de “de staat als dusdanig”, dat hij de *verhouding tussen de politieke en de menselijke emancipatie* niet onderzoekt. Daardoor stelt hij voorwaarden die we enkel kunnen uitleggen als komende uit een onkritische verwarring tussen politieke emancipatie en algemeen menselijke emancipatie. Wanneer Bauer aan de joden vraagt: “Hebben jullie vanuit jullie standpunt het recht *politieke emancipatie* te eisen?”, dan stellen wij de omgekeerde vraag: “Hebben we, vanuit het standpunt van de politieke emancipatie, het recht van de joden de afschaffing van het jodendom te eisen en van de mens de afschaffing van de godsdienst?” Het joodse vraagstuk stelt zich op verschillende manieren naargelang de staat, waar de jood leeft. In Duitsland, waar geen politieke staat, geen staat als staat bestaat, is het joodse vraagstuk een zuiver *theologische* kwestie. De jood bevindt zich in *godsdienstige* tegenstelling tot de staat, die het christendom als zijn grondslag proclameert. Deze staat is theoloog ex professo. De kritiek is hier kritiek van de godgeleerdheid, een tweesnijdende kritiek: deze van de joodse én deze van de christelijke theologie. Maar *hoezeer we ook kritisch willen zijn*, we bewegen ons nog altijd binnen de theologie.

In Frankrijk, een constitutionele staat, is het jodenvraagstuk een kwestie van grondwettelijkheid, de vraag over *de onvolledigheid van de politieke emancipatie*.

Omdat hier de *schijn* van een staatsgodsdienst is bewaard onder de vorm, zij het dat het een betekenisloze en tegenstrijdige vorm is, van het *geloof van de meerderheid*, behoudt de verhouding van de jood tegenover de staat het *uiterlijk* van een religieuze, theologische tegenstelling.

Slechts in de Noord-Amerikaanse vrije staten – tenminste in een deel ervan – verliest het jodenvraagstuk zijn *theologische* betekenis en wordt het werkelijk een *profane* vraag. Slechts waar de politieke staat zijn volledige ontwikkeling bereikte, kan de verhouding van de jood,

en meer in het algemeen van de godsdienstige mens, tot die politieke staat, of anders gezegd de verhouding van de godsdienst tot de staat, in zijn eigenheid en op zuivere wijze naar buiten treden. De kritiek van deze verhouding houdt op theologische kritiek te zijn van zodra de staat ophoudt een theologische houding tegenover de godsdienst aan te nemen, zodra hij zich tegenover de godsdienst gedraagt als een staat – i.e. *politiek*. Op dit punt, waar de vraag niet meer theologisch is, houdt Bauers' kritiek op kritisch te zijn.

“Il n'existe aux Etats-Unis ni religion de l'Etat, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'Etat est étranger à tous les cultes. (Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis etc. par G. de Beaumont, Paris 1835, p. 214).^[1] Ja, er zijn enkele Noord-Amerikaanse staten waar “la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques” (op. cit. p. 225).^[2] Niettemin “on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme” (op. cit. p. 224).^[3]

Toch is Noord-Amerika het land met een voorliefde voor de godsdienstigheid, zoals Beaumont, Tocqueville en de Engelsman Hamilton ons eensluidend verzekeren. De Noord-Amerikaanse staten dienen hier echter slechts als voorbeeld. De vraag is: hoe verhoudt zich *voltooide* politieke emancipatie tot de godsdienst? Als we zien dat zelfs in het land van de volledige politieke emancipatie de godsdienst niet slechts bestaat, maar dat ze er fris en levendig is, dan is het bewijs geleverd, dat het bestaan van de godsdienst de volmaking van de staat niet tegensprekt. Omdat echter het bestaan van de godsdienst het bestaan van een gebrek is, kan de bron van dit gebrek nog slechts in het *wezen* van de staat zelf gezocht worden. We zien de godsdienst niet meer als de oorzaak, maar alleen nog als de *verschijningsvorm* van de profane bekrompenheid. Daarom verklaren wij de religieuze verlegenheid van de vrije staatsburgers door hun profane schuchterheid. We beweren niet dat zij hun religieuze beperktheid moeten opgeven om hun profane grenzen op te heffen. Wij beweren dat zij hun religieuze beperktheid opheffen van zodra zij hun profane schuchterheid te boven komen. Wij zetten profane vragen niet om in theologische. Wij zetten theologische vragen om in profane. Nadat de geschiedenis lang genoeg in bijgeloof is opgelost, lossen we nu het bijgeloof op in de geschiedenis. De kwestie van de *verhouding van de politieke emancipatie en de religieuze* wordt voor ons de vraag over *de verhouding van de politieke emancipatie tot de algemeen menselijke emancipatie*. We bekritisieren de religieuze zwakheid van de politieke staat, doordat we de politieke staat, *afgezien* van zijn religieuze zwaktes, in zijn *profane* vorm bekritisieren. Aan de tegenstelling tussen de staat en een *welbepaalde godsdienst*, bv. het *jodendom*, geven we een menselijke uitdrukking door er de tegenstelling van te maken tussen de staat en *welbepaalde profane* elementen, in de tegenstelling van de staat tot de *godsdienst in het algemeen*, in de tegenstelling van de staat tot haar algemene vooronderstellingen.

De *politieke emancipatie* van de jood, van de christen, en in het algemeen van de *religieuze mens*, is de *emancipatie van de staat* van het jodendom, het christendom, kortom van de *godsdienst*. In zijn eigen vorm, op de manier die eigen is aan zijn essentie, emancipeert de staat zich als *staat* van de godsdienst door zich van de staatsgodsdienst te bevrijden, met name doordat de staat als staat geen godsdienst belijdt, zich daarentegen als staat bevestigt. De *politieke* emancipatie van de godsdienst betekent niet dat de bevrijding van de godsdienst volledig en zonder tegenstrijdigheden is, omdat de politieke emancipatie evenmin de emancipatie van *de mens* volledig en vrij van tegenstrijdigheden omvat.

De grenzen van de politieke emancipatie worden onmiddellijk duidelijk door het feit dat *de staat* zich kan bevrijden van een beperking, zonder dat de mens er *werkelijk* is van bevrijd, dat de staat een vrije staat kan zijn zonder dat de mens *een vrije mens* zou zijn. Bauer zelf geeft dit stilzwijgend toe, wanneer hij de volgende voorwaarde voor de politieke emancipatie stelt:

“Minstens elk religieus privilege, dus ook het monopolie van een bevoorrechte Kerk, zou opgeheven moeten zijn, en als sommigen of velen of zelfs indien de overwegende meerderheid nog denkt religieuze plichten vervullen te hebben, moet dat als een loutere privézaak aan henzelf overgelaten worden.”

De staat kan zich dus van de godsdienst bevrijd hebben, terwijl de *grote meerderheid* nog godsdienstig is. En die grote meerderheid blijft religieus door privé religieus te zijn.

Maar de houding van de staat, vooral van de *vrije staat*, jegens de godsdienst is slechts de houding van de mensen jegens de godsdienst, *de mensen* die de staat vormen. Daaruit volgt dat de mens zich door *bemiddeling van de staat* van een *politieke* hindernis bevrijdt, wanneer hij zich, in tegenspraak met zichzelf, op een *abstracte* en *beperkte* wijze gedeeltelijk kan losmaken van die hindernis. Verder volgt hieruit dat de mens door zich *politiek* te bevrijden, hij dat doet via een *omweg*, door een *bemiddelaar*, zij het een *noodzakelijk* bemiddelaar. Tenslotte volgt hieruit dat de mens, zelfs als hij zich door bemiddeling van de staat tot atheïst uitroept, 't is te zeggen als hij de atheïstische staat uitroept, hij toch nog altijd beschroomd blijft tegenover de godsdienst, juist omdat hij zichzelf slechts herkent via een omweg, via een bemiddelaar. De godsdienst is juist de erkenning van de mens via een omweg. Door een *bemiddelaar*. De staat is de bemiddelaar tussen de mens en de vrijheid van de mens. Zoals Christus de bemiddelaar is, naar wie de mens zijn hele godsdienstigheid, zijn hele *religieuze verlegenheid* overdraagt, is de staat de bemiddelaar naar wie de mens zijn niet-godsdienstigheid, zijn hele *menselijke onbevangenheid* overdraagt.

De politieke verheffing van de mens boven de godsdienst impliceert alle nadelen en voordelen van de politieke verheffing in het algemeen. De staat als staat schaft, bijvoorbeeld, het *privé-eigendom* af, de mens kondigt politiek het privé-eigendom als opgeheven, zodra hij *de cijns*, *de belasting als basis* voor actieve en passieve verkiesbaarheid opheft, zoals dit in vele Noord-Amerikaanse staten al gebeurde.

Hamilton interpreteert de betekenis van dit feit zeer juist vanuit politiek oogpunt: “De grote massa behaalde de overwinning op de eigenaars en de financiële rijkdom” (T. Hamilton: *Die Menschen und die sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika*, Bd. I, Manheim 1834, p. 146)

Is het privé-eigendom ideëel niet afgeschaft als de bezitsloze de wetgever van de bezitter is geworden? De *cijnsbelasting* is de laatste vorm van *politieke* erkenning van privé-eigendom.

Toch is met de politieke vernietiging van het privé-eigendom dat privé-eigendom niet enkel niet opgeheven, maar voorondersteld. De staat heft het onderscheid door *geboorte*, door *sociale rang*, door *onderwijs*, door *beroepsactiviteit* op zijn manier op, als hij geboorte, sociale rang, onderwijs, beroepsactiviteit uitroept tot *niet politieke* verschillen, als hij zonder rekening te houden met deze verschillen ieder lid van de bevolking als *gelijkwaardige* deelnemer aan de volkssoevereiniteit uitroept, als hij alle elementen van het echte volksleven vanuit het standpunt van de staat behandelt. De staat laat niettemin het privé-eigendom, onderwijs, beroepsactiviteit *ageren* op *hun* manier, i.e. als privé-eigendom, als onderwijs, als beroepsactiviteit, en laat daardoor hun *speciale* aard gelden. Verre van deze feitelijke verschillen op te heffen, bestaat de staat enkel door ze voorop te stellen; hij voelt zichzelf een *politieke staat* en slechts in de tegenstelling tot deze elementen affirmeert hij zijn *universaliteit*. Hegel bepaalt de verhouding van de *politieke staat* tot de godsdienst derhalve zeer juist, wanneer hij zegt:

“Opdat [...] de staat zou kunnen bestaan als de *zichzelf kennende*, morele geestesrealiteit, moet hij onderscheiden worden van de vorm van autoriteit en religie. Dat verschil komt slechts naar voren in zoverre de kerkelijke kant intern tot die scheiding komt. Slechts op die wijze heeft de staat, boven de *specifieke* kerken, de *universaliteit* van het denken, het basisprincipe van zijn vorm, gerealiseerd” (Hegels Rechtsphilosophie, 1. Ausgabe, p. 346)

Zeker! Slechts zo, boven de bijzondere elementen, vestigt de staat zich als universaliteit

De perfecte politieke staat is, in zijn essentie, het *soortig* leven van de mensen *in tegenstelling* tot hun concrete leven.

Alle vereisten van dit egoïstische leven blijven bestaan in *de burgerlijke maatschappij*, *buiten* de staatsfeer, als eigenschappen van de burgerlijke maatschappij. Daar waar de politieke staat zich echt ontplooid heeft, leidt de mens niet slechts in gedachte, in het bewustzijn, maar in de *realiteit*, in het *leven* een dubbel bestaan, een hemels en een aards leven: het leven in de *politieke gemeenschap*, waarin hij zichzelf als gemeenschapswezen beschouwt en daarnaast het leven in de *burgerlijke samenleving*, waar hij als een *privépersoon* handelt, en de andere mensen ziet als louter middel, zichzelf verlaagt tot middel en zo tot speelbal van vreemde krachten wordt. De verhouding van de politieke staat tot de burgerlijke samenleving is even spiritueel als de verhouding tussen hemel en aarde. Hij bevindt zich in dezelfde tegenstelling, en hij wint het op dezelfde manier als de religie het haalt van de beperktheid van de profane wereld: door die wereld altijd te erkennen, te herstellen en zichzelf daar erdoor te laten domineren. De mens is in zijn *meest onmiddellijke* realiteit, in de burgerlijke samenleving, een profaan wezen. Hier, waar hijzelf en ook de anderen hem als individu zien, is hij een *vals* fenomeen. In de staat daarentegen, waar de mens als een soortwezen geldt, is hij het denkbeeldig lid van een ingebeeelde soevereiniteit, beroofd van zijn reële individuele leven en vervuld van een onwerkelijke algemeenheid.

Het conflict waarin de mens zich als belijder van een *particuliere* godsdienst bevindt tegenover zijn burgerschap, tegenover de andere mensen als leden van de samenleving, komt neer op de *seculiere* scheiding tussen de *politieke staat* en de *burgerlijke samenleving*. Voor de mensen als *bourgeois* [in originele tekst in voetnoot: “Hier: Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft”] is het “leven in de staat slechts schijn of een tijdelijke uitzondering op het essentiële en de stelregel”.

Natuurlijk blijft de *bourgeois*, zoals de jood, slechts door een sofisme in het politieke leven, zoals de *citoyen* [in originele tekst, in voetnoot: “Staatsbürger”] slechts door een sofisme jood of *bourgeois* blijft; maar dit sofisme is niet persoonlijk. Zij is het *sofisme van de politieke staat* zelf. Het verschil tussen de godsdienstige mens en de burger, is het verschil tussen de koopman en de burger, tussen de dagloner en de burger, tussen de grondbezitter en de burger, tussen het *levende individu* en de *burger*. De tegenstelling waarin de godsdienstige mens zich bevindt tegenover de politieke mensen, is dezelfde als waarin de bourgeois zich tegenover de citoyen bevindt, dezelfde als deze waar het lid van de burgerlijke samenleving in zijn *politieke leeuwenhuid* zich bevindt.

Dit profane conflict, tot hetwelk het joodse vraagstuk uiteindelijk teruggebracht kan worden, de verhouding tussen de politieke staat en zijn bestaansvoorwaarden, of het nu gaat om materiële elementen ervan zoals het privaat eigendom etc., of om immateriële elementen, zoals cultuur of godsdienst, het conflict tussen het *algemeen* en het *particulier* belang, het schisma tussen de *politieke staat* en de *burgerlijke samenleving*, deze profane tegenstellingen laat Bauer bestaan. Terwijl hij tegen de *religieuze* uitdrukking ervan polemiseert: “Juist haar basis, de armoedigheid, die de *burgerlijke samenleving* haar voortbestaan en noodzakelijkheid verzekert, stelt haar bestaan constant bloot aan gevaren, handhaaft in zich een element van onzekerheid, en produceert de continue en steeds wisselende mengeling van armoede en rijkdom, van nood en voorspoed, kortom van verandering in het algemeen.” (p. 8)

Vergelijk de hele paragraaf: “De burgerlijke samenleving” (pp. 8 – 9), die is opgebouwd volgens de hoofdlijnen van de hegeliaanse rechtsfilosofie. De burgerlijke samenleving wordt in haar tegenstelling tot de politieke staat als noodzakelijk erkend, vermits de politieke staat als noodzaak erkend wordt.

De *politieke* emancipatie is zeker een grote stap voorwaarts; zij is evenwel niet de laatste vorm van menselijke emancipatie in het algemeen, maar zij is wel de laatste vorm

ervan *binnen* de tot nu toe bestaande wereldorde. En het spreekt vanzelf: wij spreken hier over werkelijke, praktische emancipatie.

De mens emancipeert zich *politiek* van de godsdienst door die uit het publiek recht naar het privaat recht te verbannen. Godsdienst is niet langer de geest van *de staat* waarin de mens zich, zij het op beperkte wijze, in een bijzondere vorm en in een bijzondere sfeer, als een soortwezen gedraagt, in gemeenschap met andere mensen. Godsdienst is de geest van de *burgerlijke maatschappij* geworden, het domein van het egoïsme, van *bellum omnium contra omnes*.^[4] Religie is niet meer de essentie van de *samenleving*, maar de essentie van *het verschil*. Ze is de uitdrukking geworden van de scheiding van de mens van zijn gemeenschap, van hemzelf en van de andere mensen – zoals ze oorspronkelijk ook was. Zij is slechts de abstracte bevestiging van de specifieke absurditeit, van de *private wispelturigheid*, van de willekeur.

Zo geeft bijvoorbeeld de grenzeloze versnippering van de godsdienst in Noord-Amerika hem zelfs het *uiterlijk* van een strikt private aangelegenheid. Hij is verbannen uit de gemeenschap als dusdanig en afgestoten naar de veelheid van private belangen. Maar dat men zich niet vergisse over de grens van de politieke emancipatie.

De splitsing van de mens in een *publieke* en een *privémens*, de *verplaatsing* van de godsdienst van de staat naar de burgerlijke samenleving, dit is niet een tussenstadium maar de *voltooiing* van die politieke emancipatie, die dus de *werkelijke* religiositeit van de mens niet opheft of zelfs niet tracht op te heffen.

Het *uit mekaar vallen* van de mens in jood en burger, in protestant en burger, in godsdienstig mens en burger, is geen leugen *tegen* het burgerschap, noch een ontwijking van de politieke emancipatie, *ze is de politieke emancipatie zelf*, de politieke manier zich van de godsdienst te bevrijden. Zeker, in tijden, waarin de politieke staat als dusdanig met geweld uit de burgerlijke samenleving wordt geboren, waar de *menselijke* zelfbevrijding ernaar streeft zich te voltrekken onder de vorm van politieke emancipatie, kan en moet de staat tot de *opheffing van de godsdienst, tot de vernietiging van de godsdienst* doorgaan. Maar ze kan dat slechts op dezelfde wijze zoals ze doorgaat met de opheffing van het privaat eigendom, met maximale onteigeningen, met progressieve belastingen en ze doorgaat tot aan de opheffing van het leven, tot de *guillotine*.

In de momenten dat de staat zich bijzonder zelfbewust voelt, zoekt het politieke leven zijn eigen bestaansvoorwaarden, de burgerlijke samenleving en haar constituerende elementen, te onderdrukken en zich als het echte, ontegensprekelijke soortleven van de mens te vestigen. Maar het kan dit enkel bereiken door in *gewelddadige* tegenstelling te komen met zijn eigen bestaansvoorwaarden, slechts door de revolutie voor *permanent* te verklaren, en daarom eindigt het politieke drama noodzakelijkerwijze met de restauratie van de godsdienst, het privaat bezit en alle elementen van de burgerlijke samenleving, net zoals oorlog eindigt met vrede.

Ja, de zogenaamd *christelijke* staat, die het christendom als grondslag heeft, het als staatsgodsdienst belijdt en daarom een buitensluitende houding aanneemt tegen andere religies, is niet de voltooide christelijke staat. Die christelijke staat is eerder de *atheïstische* staat, de *democratische* staat, de staat die de godsdienst verbandt naar een plek tussen de andere elementen van de burgerlijke samenleving. De staat, die nog theologisch is, die nog officieel het credo van het christendom belijdt, die het nog niet waagt zich *tot staat* uit te roepen, is er nog niet in geslaagd op een *seculiere, een menselijke* manier, in zijn *werkelijkheid* als staat, het fundament van het *mens-zijn* uit te drukken. En dat fundament brengt het christendom op een overdreven manier tot uiting. De zogenaamd christelijke staat is eenvoudigweg slechts de *niet-staat*, want het is niet het christendom als godsdienst maar enkel de *menselijke achtergrond* van de christelijke religie die zich kan volvoeren in werkelijk menselijke scheppingen.

De zogenaamd christelijke staat is de christelijke negatie van de staat, maar zeker niet de staatkundige realisatie van het christendom. De staat, die het christendom nog als godsdienst belijdt, belijdt het nog niet in de vorm van de staat, want hij heeft tegenover de godsdienst nog steeds een religieuze houding. Wat betekent dat hij niet de *werkelijke voltrekking* van de menselijke basis van de godsdienst is, omdat hij nog steunt op *de onwerkelijke, de imaginaire* vorm van die menselijke kern. De zogenaamde christelijke staat is de *onvolmaakte* staat, en de christelijke godsdienst ziet hij als een *toevoeging* en een *consecratie* van zijn onvolmaaktheid. De godsdienst wordt voor hem daarom noodzakelijkerwijze een *middel*; hij is de staat van de *schijnheiligheid*. Het maakt een groot verschil of de *volledig gerealiseerde* staat, door de tekortkomingen eigen *aan het wezen* ervan, de godsdienst beschouwt als een van haar *bestaansvoorwaarden*, of dat de *onvolkomen* staat, door de tekortkomingen eigen aan zijn *specifiek* bestaan als gebrekkige staat, de godsdienst als zijn *fundament* beschouwt. In het laatste geval transformeert de godsdienst zich in *onvolmaakte politiek*. Het eerste geval wordt het mankement van de voltooide *politiek* duidelijk in de godsdienst. De zogenaamd christelijke staat heeft de christelijke godsdienst nodig om zich *als staat* te vervolledigen. De democratische staat, de werkelijke staat, heeft de godsdienst niet nodig voor zijn politieke vervollediging. Integendeel, hij kan van de godsdienst abstractie maken, omdat hij het menselijk fundament van de de godsdienst op een seculiere wijze waarmaakt. De zogenaamd christelijke staat daarentegen heeft een politieke houding tegenover godsdienst en een godsdienstige tegenover de politiek. Als hij de staatsvormen verlaagt tot louter schijn, verlaagt hij evenzeer de godsdienst tot louter schijn.

Om deze tegenstelling te verduidelijken, bekijken we de opbouw van de christelijke staat door Bauer, opbouw gebaseerd op de christelijk-Germaanse staat.

“Recentelijk”, zegt Bauer, “om de *onmogelijkheid* of het *niet-bestaan* van een christelijke staat te bewijzen, wijst men dikwijls op die woorden van het evangelie waar de [huidige] staat *niet aan voldoet maar ook onmogelijk kan voldoen, als hij zichzelf niet volledig wil ontbinden* [als staat]” “De zaak is echter niet zo lichtzinnig afgewerkt. Wat verlangen dan die evangelische uitspraken? Bovennatuurlijke zelfverloochening, onderwerping aan het gezag van de openbaring, de afwending van de staat, de opheffing van profane verhoudingen. Wel, de christelijke staat eist en realiseert dit alles. Hij heeft zich de geest van de evangeliën eigen gemaakt, en als hij die niet met dezelfde letters als die van het evangelie weergeeft, komt dat enkel omdat het die geest in politieke vorm uitdrukt, ’t is te zeggen in de vormen weliswaar ontleend aan het politiek systeem van deze wereld, maar die, door de noodgedwongen godsdienstige wedergeboorte die ze moeten ondergaan, worden verlaagd tot loutere schijn. Het is dit afwenden van de staat die men gebruikt om de staatsvormen, de politieke vormen, ten uitvoer te brengen.” (p, 55)

Bauer ontwikkelt verder zijn exposé over de manier waarop het volk van een christelijke staat slechts een niet-volk [‘Nichtvolk’ in de oorspronkelijke tekst] is, niet langer een eigen wil heeft, wiens echte bestaan ligt in onderdanigheid aan de leider, hoewel die leider door zijn oorsprong en aard vreemd is, omdat hij door God aan het volk is gegeven zonder enige eigen inbreng. Zoals het volk evenmin zijn eigen wetten maakte, ze daarentegen zag als positieve openbaringen. Zoals het opperhoofd geprivilegieerde bemiddelaars met het eigenlijke volk, met de massa nodig heeft. Zoals deze massa zelf uiteenvalt in een veelheid van particuliere groepen gevormd en bepaald door het toeval en die zich van elkaar onderscheiden door hun belangen, hun specifieke passies en vooroordelen en die, als een privilege, de toestemming krijgen zich wederzijds van elkaar te isoleren. (p. 56)

Maar Bauer zegt zelf:

“Als de politiek slechts godsdienst mag zijn, mag het geen politiek zijn, zomin als het reinigen van pannen – als dit als een godsdienstige zaak zou gelden – beschouwd mag worden als een economische zaak ” (p. 108)

In de christelijk-Germaanse staat, echter, is de godsdienst een “economische zaak”, zoals de “economische zaak” godsdienst is. In de christelijk-Germaanse staat is de overheersing van de godsdienst de godsdienst van de overheersing.

De scheiding van de ‘geest van de evangeliën’ en de ‘letter van de evangeliën’ is een *ongodsdienstige* handeling. De staat, die het evangelie laat spreken in de taal van de politiek, in een andere taal dus dan deze van de Heilige Geest, pleegt heiligschennis, misschien niet in de ogen van de mensen maar zeker in de ogen van zijn eigen godsdienst. Tegenover de staat die het christendom als hoogste maatstaf, de *bijbel* als zijn handvest belijdt, moet men de *woorden* van de Heilige Schrift stellen, want elk woord ervan is woord voor woord heilig. Deze staat, zowel als het *menselijke vuilnis* waarop hij is gestoeld, raakt in een pijnlijke, en vanuit het standpunt van het godsdienstige bewustzijn bekeken, in een onoverwinnelijke tegenstelling, wanneer men hem op die uitspraken van het evangelie wijst, die hij “niet enkel niet opvolgt, *maar ook niet opvolgen kan, als hij zich als staat niet volledig wil ontbinden*”. En waarom wil hij zich niet volledig ontbinden? Hierop kan de staat niet antwoorden, noch aan zichzelf, noch aan anderen. Voor zijn *eigen bewustzijn* is de officiële christelijke staat een *moeten* waarvan de verwerkelijking onbereikbaar is, die de *realiteit* van zijn bestaan slechts kan vaststellen door zichzelf voor te liegen en daarom steeds een voorwerp van twijfel blijft, onbetrouwbaar en raadselachtig. De kritiek heeft zeker het recht de staat, die steunt op de bijbel, tot de dwaasheid van het bewustzijn te drijven, waar hij zelf niet meer weet of hij een *illusie* of een *realiteit* is, waar het laaghartige van zijn *seculiere* doeleinden, waarvoor de godsdienst enkel een dekmantel is, in een onoplosbaar conflict terecht komt met de eerlijkheid van zijn *godsdienstig* bewustzijn waarvoor de godsdienst het doel van de wereld lijkt te zijn. Deze staat kan enkel aan zijn innerlijke kwelling ontsnappen als hij tot *beulsknecht* van de katholieke kerk wordt. Tegenover haar, die de *profane* macht voor haar dienaar verklaart, is de staat machteloos, machteloos ook al maakt die *profane* macht aanspraak op soevereiniteit over de godsdienstige geest.

In de zogezegd christelijke staat is *vervreemding* van belang, niet de *mens*. De enige mens die van belang is, de koning, is specifiek van de andere mensen onderscheiden en is daarenboven een godsdienstig wezen, direct verbonden met de hemel en met God. De verhoudingen die hier gelden, zijn nog op *geloof* gebaseerd. De godsdienstige geest is daarom nog niet echt gesecculariseerd.

Maar de godsdienstige geest kan ook niet *echt* gesecculariseerd worden, want wat is hij zelf anders dan de niet-gesecculariseerde vorm van een ontwikkelingsfase van de menselijke geest?

De godsdienstige geest kan slechts volvoerd worden in zoverre de ontwikkelingsfase van de menselijke geest, wiens godsdienstige uitdrukking hij is, zich in haar *gesecculariseerde* vorm vestigt en naar buiten treedt. Dat gebeurt in de *democratische* staat. Niet het christendom, maar de *menselijke basis* van het christendom is de grondslag van deze staat. De godsdienst blijft het ideale, niet seculiere bewustzijn voor zijn leden, omdat dit de ideale vorm van de *menselijke ontwikkelingsfase* is die door deze staat is bereikt.

Godsdienstig zijn de leden van de politieke staat door het dualisme van het individuele en het soortig leven, tussen het leven in de burgerlijke samenleving en het politieke leven. Godsdienstig, omdat de mens het politieke leven, een zaak die verder gaat dan zijn individualiteit, beschouwt als ware het zijn echte leven.

Godsdienstig in zoverre de godsdienst hier de geest van de burgerlijke samenleving is, de uitdrukking van de scheiding en de verwijdering van de mens tegenover de mens. De politieke democratie is christelijk, omdat de mens, niet slechts één mens, doch elke mens er

als *soeverein*, als hoogste wezen geldt; maar wel de mens als onbeschaafd en niet sociaal, de mens in zijn toevallig bestaan, de mens zoals hij is, de mens zoals hij door de hele organisatie van de samenleving verdorven is, die zichzelf verloor, vervreemd is, overgeleverd aan de heerschappij van onmenselijke verhoudingen en elementen, in één woord de mens die nog geen *echt* soortwezen is. Het fantasiebeeld, de droom, het postulaat van het christendom, de soevereiniteit van de mens, maar de mens als een vreemd, van de werkelijke mens onderscheiden wezen, wordt concrete en actuele realiteit in de democratie, het wordt een seculiere kernspreuk.

In de perfecte democratie ziet het religieuze- en theologische bewustzijn zichzelf nog religieuzer, nog theologischer, alsof ze schijnbaar zonder politieke betekenis, zonder aardse doelstelling, een zaak van het wereldschuwe gemoed, de uitdrukking van de verstandelijke geborneerdheid, het product van de willekeur en de fantasie is, alsof het een echt bovenaards leven is. Het christendom bereikt hier de *praktische* uitdrukking van zijn universeel religieuze betekenis doordat de meest verschillende levensbeschouwingen zich naast elkaar groeperen in de vorm van het christendom, en vooral omdat het aan de anderen zelfs niet de eis stelt van het christendom te belijden, maar enkel dat men een godsdienst belijdt, om het even welke godsdienst (vgl. met het eerder geciteerde werk van Beaumont). Het religieuze bewustzijn verlustigt zich in de rijkdom van godsdienstige tegenstellingen en diversiteit.

We hebben dus aangetoond: de politieke emancipatie van de godsdienst laat de godsdienst wel voortbestaan, hoewel het niet meer een bevoorrechte godsdienst is. De tegenstelling waarin de belijder van een specifieke godsdienst zich bevindt tegenover zijn burgerschap is slechts *een deel* van de universele *seculiere contradictie tussen de politieke staat en de burgerlijke samenleving*. De voltooiing van de christelijke staat is de staat die zich als staat erkent en abstractie maakt van de godsdienst van zijn leden. De emancipatie van de staat van de godsdienst is niet de bevrijding van de reële mens van de godsdienst.

Daarom zeggen we niet tot de joden, zoals Bauer het wel doet: jullie kunnen niet politiek geëmancipeerd zijn zonder jullie radicaal van het jodendom te bevrijden. Wij zeggen hen eerder: aangezien jullie politiek geëmancipeerd kunnen zijn zonder het jodendom volledig en onomkeerbaar af te zweren, is de *politieke emancipatie* niet gelijk aan de *menselijke* emancipatie. Wanneer jullie, joden, politiek geëmancipeerd willen zijn, zonder jullie zelf menselijk te emanciperen, ligt de halfslachtigheid en de tegenspraak niet enkel bij jullie, ze ligt in de *aard* en de *categorie* van de politieke emancipatie. Als jullie doordrongen zijn van deze categorie, zijn jullie deel van een algemene vooringnomenheid.

Zoals de staat *evangeliseert* wanneer hij , hoewel staat zijnde zich christelijk tot de joden verhoudt, zo *politiseert* de jood wanneer hij, hoewel jood zijnde burgerlijke rechten verlangt. Maar als de mens, hoewel jood zijnde, politiek geëmancipeerd zou worden, burgerlijke rechten kan krijgen, kan hij dan de zogenoemde *mensenrechten* opeisen en krijgen? Bauer loochent het:

“De kwestie is of de jood als dusdanig, dus de jood die zelf toegeeft dat zijn ware aard hem dwingt eeuwig afgezonderd te leven van de anderen, bekwaam is om de *universele mensenrechten* te ontvangen en ze aan anderen te gunnen.”

“Het concept van de mensenrechten werd door de christelijke wereld pas de vorige eeuw ontdekt. Ze zijn de mens niet aangeboren, ze worden daarentegen slechts veroverd door de strijd tegen historische tradities waarin de mens tot op de dag van vandaag is opgevoed. De mensenrechten zijn dus geen gift van de natuur, geen geschenk dat we kregen van de geschiedenis, maar ze zijn de prijs van de de strijd tegen het toeval van de geboorte en tegen de privileges, die de geschiedenis tot nu toe van generatie op generatie heeft doorgegeven. Ze zijn het resultaat van de beschaving en enkel zij die ze verworven en verdiend hebben, kunnen ze bezitten.”

“Kan de jood ze werkelijk in bezit nemen? Zo lang hij jood is, zal de beperkte essentie die hem tot jood maakt noodzakelijkerwijze zegevieren op de menselijke essentie, die hem als mens met de anderen zou moeten verbinden en ze zal hem scheiden van de niet-jood. Door dit isolement verklaart hij dat de bijzondere essentie die hem tot jood maakt zijn ware en hoogste essentie is waarvoor de menselijke essentie moet wijken.”

“Op dezelfde manier kan de christen als christen geen mensenrechten verlenen” (p. 19, 20)

Volgens Bauer moet de mens het “*voorrecht van het geloof*” opgeven om de algemene mensenrechten te kunnen ontvangen.

Beschouwen we even de zogenoemde mensenrechten, en wel de mensenrechten in hun oorspronkelijke vorm, in de vorm die ze bij hun *ontdekkers*, de Noord-Amerikanen en de Fransen hebben! Deze mensenrechten zijn deels *politieke* rechten, rechten die slechts kunnen uitgeoefend worden in gemeenschap met anderen. De deelname aan de *algemene kwintessens*, aan de *politieke* gemeenschap, aan het leven in *de staat*, bepaalt hun inhoud. Zij vallen onder de categorie van de *politieke vrijheid*, onder de categorie van de *burgerrechten*, die geenszins, zoals we al zagen, de onherroepelijke en positieve opheffing van de godsdienst – dus evenmin van het jodendom – veronderstellen. We moeten het andere deel van de mensenrechten bekijken, de “*droits de l’homme*”^[5] in zoverre ze verschillend zijn van de “*droits de citoyen*”.^[6]

In de lijst vinden we de gewetensvrijheid, het recht op het belijden van een cultus naar keuze. Het *voorrecht van het geloof* wordt uitdrukkelijk erkend als ofwel een mensenrecht of als het gevolg van een mensenrecht, i.c. de vrijheid.

Declaration des droits de l’homme et du citoyen, 1791, art. 10: “Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses.”^[7]

In de titre I^[8] van de Grondwet van 1791 wordt als Recht van de mens gewaarborgd: “La liberté à tout homme d’exercer le culte religieux auquel il est attaché.”^[9]

Declaration des droits de l’homme etc. 1793 telt onder de Rechten van de mens, art. 7: “*Le libre exercice des cultes*”^[10] Ja, over het recht zijn gedachten en meningen openbaar te maken, te vergaderen, zijn erediens uit te oefenen, heet het zelfs: “La nécessité d’enoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenir recent du despotisme”.^[11] Men vergelijk de grondwet van 1795, titre XIV, art. 354.

Constitution de Pennsylvanie, art. 9 § 3: “Tous les hommes ont reçu de la nature le droit imprescriptible d’adorer le Tout-Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalement être contraint de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l’âme.”^[12]

Constitution de New Hampshire, art. 5 et 6: “Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien ne peut en être l’équivalent.”^[13] De ce nombre sont les droits de conscience”. (Beaumont l.c., p. 213, 214.)^[14]

De onverenigbaarheid tussen de godsdienst en de mensenrechten ligt helemaal niet in het concept mensenrechten zelf, integendeel, het recht van een mens godsdienstig te zijn op de wijze die hij wil, om zijn eigen godsdienst te belijden, is uitdrukkelijk meegerekend bij de mensenrechten. Het *voorrecht van het geloof* is een *algemeen mensenrecht*.

De *droits de l’homme*, de mensenrechten, onderscheiden zich *als dusdanig* de *droits du citoyen*, van de burgerrechten. Wie is de van de *citoyen* onderscheiden *mens*? Niemand anders dan *het lid van de burgerlijke samenleving*. Waarom wordt het lid van de burgerlijke samenleving “mens”, simpelweg mens, genoemd en waarom zijn zijn rechten *mensenrechten*? Hoe verklaren wij dit feit? Door de verhouding van de politieke staat tot de burgerlijke samenleving, uit de essentie van de politieke bevrijding.

Voor alles stellen we het feit vast dat de zog. *mensenrechten*, de *droits de l’homme* als onderscheiden van de *droits du citoyen*, niet anders zijn dan de rechten van *een lid van de*

burgerlijke samenleving, i.e. van de egoïstische mens, van de mens gescheiden van de anderen en zijn gemeenschap. De meest radicale grondwet, deze van 1793, kan wel zeggen: “Déclaration des droits de l’homme et du citoyen.

Article 2, Ces droits etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont: *l’égalité*, *la liberté*, *la sûreté*, *la propriété* [15]

Waaruit bestaat de *liberté*?

Article 6. “La liberté est le pouvoir qui appartient à l’homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d’autrui” [16] of volgens de mensenrechtenverklaring van 1791: “La liberté consiste a pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas a d’autrui” [17]

Vrijheid is dus het recht alles te doen en uit te richten wat niemand anders schaadt. De grenzen waarbinnen elkeen zich kan bewegen *zonder anderen schade te berokkenen*, is door de wet bepaald, zoals de grens tussen twee velden door de piketpaal. Het gaat over de vrijheid van de mens bekeken als geïsoleerde monade, op zichzelf teruggeworpen. Waarom is volgens Bauer de jood ongeschikt de mensenrechten te ontvangen?

“Zolang hij jood is, moet de menselijke essentie, die nodig is om hem als mens met de anderen te verbinden, het afleggen tegen de bekrompen essentie die hem tot jood maakt en hem van de anderen afzondert.”

Maar het mensenrecht “Vrijheid” stoelt niet op de verbinding van de mens met de anderen, maar eerder op de afzondering van de mens van de anderen. Het is het *recht* van deze afzondering, het recht van de *bekrompene*, van het op zichzelf teruggeworpen individu.

De praktische toepassing van het mensenrecht “Vrijheid” is het mensenrecht “*Privébezit*”. Waaruit bestaat dit?

“Article 16. (Const. De 1793): ‘Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie’.” [18]

Het mensenrecht “*privébezit*” is dus het recht, naar willekeur (à son gré), zonder rekening te houden met andere mensen, los van de samenleving, van zijn vermogen te genieten en er over te beschikken, het recht van het eigenbelang. Deze persoonlijke vrijheid, samen met haar toepassing, vormen de basis van de burgerlijke samenleving. Zij doet ieder mens in de andere niet de verwezenlijking, maar veeleer de beperking van zijn eigen vrijheid zien. Zij proclameert voor alles wel het mensenrecht:

“de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.”

Blijven nog de andere mensenrechten, de “*égalité*” [nvdv: gelijkheid] en de “*sûreté*” [nvdv: veiligheid].

Egalité, hier gebruikt in de niet-politieke betekenis, is niets anders dan de gelijkheid van de bovengenoemde *liberté*, namelijk dat elke mens ook beschouwd wordt als een zichzelf bedruipende monade. De grondwet van 1795 bepaalt de notie van deze gelijkheid, haar welomschreven betekenis:

“Article 5. (Constitution. De 1795): l’Egalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu’elle protège, soit qu’elle punisse” [19]

En de “*sûreté*”?

“Article 8. (Constitution de 1793): La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés” [20]

Veiligheid is het hoogste sociale concept van de burgerlijke samenleving, het *concept* van *politie*: de hele samenleving is er slechts om aan elk van zijn leden het behoud van zijn persoon, zijn rechten en zijn eigendom te garanderen. Hegel spreekt in dit verband over de burgerlijke samenleving als “de staat van behoefte en begrip”.

Het begrip “veiligheid” verheft de burgerlijke samenleving niet boven haar egoïsme. Die veiligheid is eerder de verzekeringspolis voor haar egoïsme.

Geen van de zog. mensenrechten overstijgt de zelfzuchtige mens, de mens als lid van de burgerlijke samenleving: op zichzelf teruggeworpen, gericht op zijn privaat eigenbelang en zijn bevestigingen, een van de gemeenschap afgesloten individu. De mens als soortwezen wordt er op verre na niet in erkend, integendeel, het soortig leven zelf, de samenleving, lijkt een raamwerk te zijn buiten het individu, als een beperking van zijn oorspronkelijke vrijheid. De enige band die individuen met mekaar verbindt is de natuurlijke noodzaak, de behoefte en het eigenbelang, het behoud van hun eigendom en van hun egoïstische persoon.

Het is al moeilijk begrijpbaar dat een volk dat begint met zichzelf te bevrijden, met alle belemmeringen tussen de verschillende leden van de bevolking weg te werken, met het vormen van een politieke gemeenschap, dat zo een volk plechtig de gegrondheid van de egoïstische, van zijn medemensen en van de samenleving afgezonderde mens plechtig afkondigt (Déclaration de 1791), zelfs deze afkondiging herhaalt op een moment dat slechts een heroïsche inzet de natie kan redden, die afkondiging dus autoritair opgeëist wordt en dat op een moment waar de opoffering van alle belangen van de burgerlijke samenleving op de agenda komt en waar het egoïsme als een misdaad moet worden bestraft (Déclaration des droits de l’homme etc. de 1793). Dit alles wordt nog moeilijker begrijpbaar wanneer we zien dat de politieke bevrijders het staatsburgerschap, de *politieke gemeenschap*, tot louter *middel* voor het behoud van de zog. mensenrechten degraderen, dat ze aldus de citizen tot dienaar van de egoïstische mens verklaren, dat de omgeving waarin de mens handelt als soortwezen beknot wordt tot een lager niveau waarin hij handelt als een partieel wezen, zodat uiteindelijk niet de mens als citizen, maar de mens als bourgeois als de *echte* en *authentieke* mens gezien wordt.

“Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme”. (Déclaration des droits etc. de 1791 article 2,) – “Le gouvernement est institué pour garantir à l’homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles” (Déclaration etc. de 1793 article 1.)[\[21\]](#)

Dus zelfs in de tijd van zijn nog jeugdig, door de kracht van de omstandigheden tot het uiterste gedreven enthousiasme, zegt het politieke leven dat het slechts een *middel* is met als doel het leven van de burgerlijke samenleving. Weliswaar staat zijn revolutionaire praktijk in schril contrast met zijn theorie. Terwijl bijvoorbeeld, de zekerheid als een mensenrecht geponeerd wordt, komt de schending van het briefgeheim openlijk op de agenda. Terwijl de “liberté *indéfinie* de la presse” (Constitution de 1793 article 122)[\[22\]](#) als gevolg van het mensenrecht van de individuele vrijheid gegarandeerd wordt, wordt de persvrijheid totaal vernietigd, want “la liberté de la presse ne doit pas être permise, lorsqu’elle compromet la liberté publique” (‘Robespierre jeune, histoire. parlementaire de la révolution française’ par Buchez et Roux. T. 28 p. 159)[\[23\]](#); wat dus betekent: het mensenrecht van de vrijheid houdt op een recht te zijn, zodra het met het *politieke* leven in conflict komt, terwijl volgens de theorie het politieke leven slechts de waarborg van de mensenrechten, van de rechten van de individuele mens is, en moet dus opgeheven worden, zodra het met dat doel – de mensenrechten – in tegenspraak komt. Maar de praktijk is slechts de uitzondering en de theorie de regel. En zelfs als men de revolutionaire praktijk zou beschouwen als de juiste positie van de verhoudingen, blijft nog steeds het raadsel op te lossen: waarom is, in de hoofden van de politieke emancipatoren de verhouding op zijn kop gezet en verschijnt het doel als middel en het middel als doel? Dit gezichtsbedrog van hun bewustzijn blijft nog altijd hetzelfde raadsel, zij het nu psychologisch, theoretisch van aard.

Het raadsel is eenvoudig op te lossen.

De politieke bevrijding is tegelijk de *opheffing* van de oude samenleving, waarop de van het volk vervreemde staat, de dominerende macht, steunt. De politieke revolutie is de revolutie

van de burgerlijke samenleving. Wat was de eigenheid van de oude samenleving? Een woord kenmerkt haar. De *feodaliteit*. De oude burgerlijke samenleving was *direct* politiek: de elementen van het burgerlijke leven zoals bijvoorbeeld het eigendom, of de familie, of de aard en de wijze van de arbeid, waren in de vorm van het grootgrondbezit, van het standenonderscheid en van de gildes tot elementen van het staatsleven verheven. Zij bepaalden in deze vorm de verhouding van het geïsoleerde individu tot de *staat als geheel*, d.w.z. zijn *politieke* verhouding, d.w.z. zijn verhouding van scheiding en uitsluiting van de andere elementen van de samenleving. Want deze organisatie van het volksleven bracht eigendom of arbeid niet tot het niveau van sociale elementen; integendeel, ze voltooide eerder hun *scheiding* van de staat als geheel en maakte er *afzonderlijke* samenlevingen binnen de samenleving van. Zo bleven de vitale functies en levensvoorwaarden van de burgerlijke samenleving wel politiek, zij het politiek in feodale zin. Ze scheidten het individu van de staat als geheel af. Verder vormen ze de bijzondere relatie van zijn gilde tot de staat als geheel om in zijn eigen verhouding tot het volksleven, zoals ze ook zijn bijzondere burgerlijke activiteit en situatie omvormen in zijn algemene activiteit en situatie. Als gevolg van deze organisatie verschijnt de eenheid van de staat, evenals het bewustzijn, de wil en de activiteit van de staat, i.e. de algemene staatsmacht, als een *bijzondere* zaak van een van het volk afgescheiden heerser en zijn dienaars.

De politieke revolutie die deze macht van de vorst omver wierp en staatszaken verhief tot volkszaken, die de politieke staat als zaak van *algemeen* belang, dus als reële staat, vestigde, verbrijzelde noodzakelijkerwijze alle standen, corporaties, gildes, privileges, allen uitdrukkingen van de scheiding van het volk van zijn gemeenschap. De politieke revolutie *hief* daarmee *het politieke karakter van de burgerlijke samenleving op*. Ze brak de burgerlijke samenleving op in haar elementaire bestanddelen; in enerzijds, de *individuen* en anderzijds in de *materiële en geestelijke elementen* die de levenshoud, de burgerlijke situatie van deze individuen uitmaken. Zij ontketende de politieke geest die, als het ware, in de doodlopende straatjes van de feodaliteit opgesplitst, ontmanteld en verkruid was; zij vergaarde haar uit deze brokstukken, bevrijdde ze van de vermenging met het burgerlijke leven en maakte er het terrein van de gemeenschap van, de *algemene zaak* van het volk, idealiter onafhankelijk van deze *bijzondere* elementen van het burgerlijke leven. De *bepaalde* activiteit en levenssituatie verzinken naar slechts een nog individuele betekenis. Zij vormen niet langer de algemene verhouding van het individu tot de staat in het algemeen. De openbare zaak als dusdanig wordt eerder de algemene zaak van elk individu en de politieke activiteit wordt zijn algemene functie.

Alleen was de voleindiging van het idealisme van de staat tegelijkertijd de voleindiging van het materialisme van de burgerlijke samenleving. Het afschudden van het politieke juk was tegelijkertijd het afschudden van de banden, die de egoïstische geest van de burgerlijke samenleving gekneveld hielden. De politieke emancipatie was tegelijkertijd de emancipatie van de burgerlijke maatschappij van de politiek, zelfs van het *voorwendsel* van een algemene inhoud.

De feodale maatschappij was in haar basisbestanddeel, in *de mens*, ontbonden. Maar de mens, zoals hij er echt de basis van was, de *egoïstische* mens.

Deze *mens*, lid van de burgerlijke samenleving, is nu de basis, de vereiste van de *politieke* staat. Hij wordt in die hoedanigheid erkend in de mensenrechten.

De vrijheid van de egoïstische mens en de erkenning van die vrijheid is echter eerder de erkenning van de *teugelloze* beweging van de geestelijke en materiële elementen die zijn leven vorm geven.

De mens wordt dus niet van de godsdienst bevrijd, hij kreeg de godsdienstvrijheid. Hij werd niet van het eigendom bevrijd. Hij verkreeg de eigendomsvrijheid. Hij werd niet van het egoïsme van de nijverheid bevrijd, hij verkreeg de vrijheid van ondernemen.

Het *vestigen van de politieke staat* en de ontbinding van de burgerlijke samenleving in onafhankelijke *individuen*, die zich via het recht tot elkaar verhouden, zoals vroeger de verhouding tussen standen en gilden de *privileges* waren, gebeurt in *een en dezelfde handeling*. De mens als lid van de burgerlijke samenleving, de niet politieke mens, verschijnt noodzakelijk als de *natuurlijke* mens; de “*droits des hommes*” lijken zo “*droits naturels*”, want het *zelfbewuste handelen spitst* zich toe op de *politieke daad*. De *egoïstische* mens is het *passieve*, slechts *gewoonweg gedetecteerde* resultaat van de ontbonden samenleving, onderwerp van *onmiddellijke zekerheid*, dus als *natuurlijk* object. De *politieke revolutie* ontbindt de burgerlijke samenleving in haar bestanddelen, zonder die zelf te *revolutioneren* en aan kritiek te onderwerpen. Zij ziet de burgerlijke samenleving – de wereld van behoeften, arbeid, eigenbelang, burgerlijk recht – als *de basis van haar bestaan*, een bestaansvoorwaarde die geen verdere bewijsvoering vereist en daarom haar *natuurlijke basis* is. Eindelijk wordt de mens, als zijnde lid van de burgerlijke samenleving, beschouwd als *de mens als dusdanig*, als de “*homme*” verschillend van de “*citoyen*”, omdat het de mens is in zijn direct bestaan, gevoelig en individueel, waar daarentegen de *politieke* mens slechts een abstracte, kunstmatige mens is, de mens als een allegorisch, morele persoon. De echte mens erkent men allereerst onder de vorm van het *egoïstische* individu, de *ware* mens in de gedaante van de *abstracte* “*citoyen*”.

Het abstracte begrip van de politieke mens schildert Rousseau correct als volgt:

“Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d’un plus grand tout, dont cet individu reçoive, en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l’existence physique et indépendante. Il faut qu’il ôté à l’homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d’autrui.” (‘*Contrat Social*’, livre II, Londres, 1782, 67).**[24]**

Alle emancipatie is het herleiden van de menselijke wereld en verhoudingen naar de mens zelf.

De politieke emancipatie is de reductie van de mens, enerzijds tot lid van de burgerlijke samenleving, op het *egoïstische, onafhankelijke* individu, en anderzijds op de *burger*, op de morele persoon.

Slechts wanneer de abstracte burger weer deel wordt van de reële, individuele mens, en hij als individuele mens in zijn dagelijks leven, in zijn individuele arbeid, in zijn individuele verhoudingen een *generisch wezen* is geworden, slechts wanneer de mens zijn “*forces propres*” als *maatschappelijke* krachten erkent en organiseert en hij daardoor niet langer de maatschappelijke kracht van hemzelf afscheidt in de vorm van *politieke* kracht, enkel dan zal de menselijke emancipatie voltrokken zijn.

II Bruno Bauer: *De bekwaamheid van de hedendaagse joden en christenen om vrij te worden* (“Eenentwintig vellen”, p. 56 – 71).

Op deze manier behandelt Bauer de verhouding tussen de *joodse en de christelijke godsdienst*, evenals hun verhouding tot de kritiek. En die laatste is hun verhouding “tot de bekwaamheid, vrij te worden”.

Het resultaat is het volgende:

“De christen moet maar één niveau overstijgen, namelijk zijn godsdienst, om de godsdienst helemaal op te geven”

en dus vrij te worden,

“De jood daarentegen moet niet enkel met zijn joodse essentie afrekenen, maar ook met de ontwikkeling naar de perfectionering van zijn godsdienst, een ontwikkeling die hem vreemd is gebleven” (p. 71)

Bauer zet hier dus de vraag van de jodenemancipatie om in een zuiver religieuze vraag. De theologische twijfel over wie – jood of christen – eerder zicht heeft zalig te worden, stelt zich opnieuw onder de verlichte vorm: wie van beiden *is het bekwaamst* zich te emanciperen? De vraag: ‘Maakt jodendom of christendom vrij?’ stelt zich niet meer, eerder het omgekeerde: ‘Wat bevrijdt het meest, de negatie van het jodendom of de negatie van het christendom?’. “Wanneer zij vrij willen worden, moeten de joden het christendom belijden, maar het ontbonden christendom, de ontbonden godsdienst in het algemeen, dat betekent: de verlichting, de kritiek en haar uitkomst, de vrije menselijkheid” (p. 70)

Het gaat hier nog altijd om een *belijdenis* voor de joden, maar niet meer om het belijden van het christendom, wel van het ontbonden christendom.

Bauer eist van de joden dat ze breken met de essentie van de christelijke godsdienst, een eis, zo zegt hij zelf, die niet uit de ontwikkeling van de joodse essentie volgt.

Vermits Bauer aan het einde van het joodse vraagstuk het jodendom opvat als slechts de ruwe religieuze kritiek van het christendom, en er daarom “slechts” een religieuze betekenis in zag, was het te voorzien dat hij ook de emancipatie van de joden zou transformeren in een filosofisch-theologische daad.

Bauer begrijpt de *ideale*, abstracte essentie van de jood, zijn *godsdienst*, als zijn *volledige* essentie. Daarom besluit hij terecht:

“De jood geeft de mensheid niets, wanneer hijzelf zijn bekrompen wet opzij zet, wanneer hij zijn hele jodendom opgeeft” (p. 65)

De verhouding tussen joden en christenen wordt dus de volgende: het enige belang dat de emancipatie van de jood voor de christen betekent, is een algemeen menselijk, een *theoretisch* belang. Het jodendom is een feit dat beledigend is voor de religieuze blik van de christenen. Van zodra die blik ophoudt religieus te zijn, is dat feit niet meer aanstotelijk. De emancipatie van de jood is als dusdanig geen taak voor de christen.

De jood daarentegen moet, om zich te emanciperen, niet slechts zijn eigen werk maar tegelijkertijd het werk van de christen, de “Kritiek van de evangelisten”^[25] en van “Jezus’ leven” etc. doorstaan.

“Zij moeten er zelf mee omgaan: zij zullen zelf hun lot bepalen; de geschiedenis laat echter niet met zich spotten” (p. 71)

We proberen de theologische formulering van de vraag te breken. De vraag naar de bekwaamheid van de jood om zich te emanciperen verandert voor ons in de vraag: over welk bijzonder *maatschappelijk* element moeten we zegevieren om het jodendom op te heffen? Want de emancipatiebekwaamheid van de hedendaagse jood is de verhouding van het jodendom tot de emancipatie van de moderne wereld. Die verhouding mondt noodzakelijkerwijze uit op de specifieke plaats van het jodendom in de hedendaagse onderworpen wereld.

Bekijken we de reële, wereldse jood en niet zoals Bauer het doet, de sabbatjood, maar wel de alledaagse jood.

Zoek het geheim van de jood niet in zijn godsdienst, maar zoek het geheim van de godsdienst in de reële jood.

Wat is de profane basis van het jodendom? De *praktische* behoefte, *het eigenbelang*.

Wat is de profane cultus van de jood? *Afpingelen*. Wat is zijn profane God? Het *geld*. Prima! De emancipatie van het *afpingelen* en het *geld*, derhalve van het praktische, reële jodendom zou de zelfemancipatie van onze tijd zijn.

Een organisatie van de samenleving die de bestaansvoorwaarden van het afpingelen, dus de mogelijkheid ervan, zou opheffen, zou de jood onmogelijk maken. Zijn godsdienstig bewustzijn zou zich als een dunne nevel in de reële levenslucht van de samenleving oplossen. Anderzijds: als de jood erkent dat de *praktische* aard van zijn essentie ongegrond is en dit wil overstijgen, werkt hij zich los uit de ontwikkeling die hij tot dan toe kende, werkt hij aan *de menselijke emancipatie* als dusdanig, tegen de *hoogste praktische* uitdrukking van de menselijke zelfvervreemding.

In het jodendom erkennen we dus een algemeen *actueel antisociaal* element dat, door de historische ontwikkeling – waaraan de joden, onder deze slechte verhouding, ijverig meewerkten – tot op zijn huidige hoogtepunt is gedreven, tot op een hoogte waarop het zichzelf noodzakelijkerwijze moet oplossen.

In laatste analyse is de emancipatie van de jood de emancipatie van de mensheid van het jodendom.

De jood emancipeerde zichzelf reeds op een joodse manier.

“De jood die, in Wenen bv., enkel getolereerd wordt, bepaalt door zijn geldmacht het lot van het hele rijk. De jood, die in de kleinste Duitse staat rechteloos kan zijn, beslist over het lot van Europa. Terwijl corporaties en gilden gesloten blijven voor de joden of hen zeker nog niet genegen zijn, spot de stoutmoedigheid van de industrie met de eigenzinnigheid van de middeleeuwse instellingen” (B. Bauer, *Judenfrage*, p. 114)

Dit is geen op zich zelf staand feit. De jood heeft zich op joodse wijze bevrijd, niet enkel omdat hij financiële macht heeft verworven, maar ook omdat via hem en ook los van hem, geld een wereldmacht is geworden, en de praktische joodse ingesteldheid de praktische geest van de christelijke volken is geworden. De joden hebben zichzelf bevrijd in zoverre de christenen joden geworden zijn.

“De vrome en politiek vrije bewoners van Nieuw-Engeland,” bericht bv. kolonel Hamilton – “zijn een soort van Laokoon, die zelfs niet de geringste poging doet zich van de slangen te bevrijden, die hem vastsnoren. Mammon is hun afgod, zij aanbidden hem niet alleen met de lippen maar ook met alle krachten van hun lichaam en ziel. De aarde is in hun ogen niets anders dan de Beurs en zij zijn er van overtuigd, dat zij hier beneden geen andere bestemming hebben dan rijker te worden dan hun burenen. De handel heeft zich van al hun gedachten meester gemaakt, hun enige ontspanning is de verhandeling van voorwerpen. Als zij reizen, dragen zij om zo te zeggen hun waar of kantoor op de rug met zich rond en spreken van niets dan van renten en winst en als zij een ogenblik hun zaken uit het oog verliezen, dan is dat enkel om hun neus in de zaken van anderen te steken.”

En ja, de praktische overheersing van het jodendom over de christelijke wereld bereikte in Noord-Amerika de ondubbelzinnige, normale vorm: dat de verkondiging van het evangelie zelf, dat het christelijke priesterambt, een handelsartikel geworden is, en de failliete handelaar in evangelies doet, zoals de rijk geworden evangelist, verder met zijn zaakjes.

“Tel que vous le voyez à la tête d’une congrégation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s’est fait ministre; cet autre a débuté par le sacerdoce, mais dès qu’il a eu quelque somme d’argent à sa disposition, il a laissé la chaire

pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle" (Beaumont, l.c. p. 185-186).

Volgens Bauer is het

“een leugenachtige toestand, wanneer in theorie de jood de politieke rechten onthouden wordt, terwijl hij in de praktijk een enorme macht bezit en hij zijn politieke invloed, beknot *en détail, en gros* uitoefent. (*Judenfrage*, p. 14).**[26]**

De tegenstelling die bestaat tussen de praktische politieke macht van de jood en zijn politieke rechten, is de tegenstelling tussen de politiek en de macht van het geld in het algemeen.

Hoewel de eerste theoretisch gezien boven de tweede staat, is in de realiteit, de politiek de lijfeigene van de financiële macht geworden.

Het jodendom handhaafde zich *naast* het christendom, niet enkel als godsdienstige kritiek op het christendom, niet enkel als de belichaming van de twijfel aan de religieuze oorsprong van het christendom, maar evenzeer, omdat de praktische joodse geest, omdat het jodendom zich in de christelijke maatschappij heeft staande gehouden en er zelfs zijn hoogste ontwikkeling bereikte. De jood, als een apart lid in de burgerlijke samenleving, is slechts de bijzondere verschijningsvorm van het jodendom in de burgerlijke samenleving.

Het jodendom handhaafde zich niet ondanks de geschiedenis, maar wel door de geschiedenis.

Aanhoudend verwekt de burgerlijke samenleving de jood uit haar eigen ingewanden.

Wat was als dusdanig de basis van de joodse godsdienst? De praktische behoefte, het egoïsme.

Het monotheïsme van de jood is daarom in werkelijkheid het polytheïsme van de vele behoeften, een polytheïsme dat zelfs van de latrine een object van de goddelijke wet maakt. De *praktische behoefte, het egoïsme* is het principe van de *burgerlijke samenleving* en treedt als zodanig in zijn zuivere vorm naar voren, van zodra de burgerlijke samenleving bevallen is van de politieke staat. De god van de *praktische behoefte en van het eigenbelang* is het geld.

Geld is de jaloerse god van Israël, voor wie geen enkele andere god mag bestaan. Het geld vernedert alle goden van de mens en verandert hen in koopwaar. Het geld is de algemene en door zichzelf verorderde *waarde* van alle dingen. Het heeft daardoor de hele wereld, zowel de mensenwereld als de natuur, van zijn eigen specifieke waarde beroofd. Het geld is de van de mens vervreemde essentie van zijn arbeid en van zijn bestaan, en die vreemde essentie domineert hem en hij aanbidt ze.

De god van de joden heeft zich gesecculariseerd, hij is de god van de wereld geworden. De wisselbrief is de echte god van de joden. Zijn god is slechts een imaginaire wissel.

Onder de heerschappij van privaateigendom en geld, krijgt men de reële verachting, de praktische minachting als visie op de natuur, natuur die in de joodse godsdienst wel bestaat, maar slechts als denkbeeldig.

In die zin verklaart Thomas Münzer [RG: pamflet geschreven in 1524, zie noot 100 in MEW 1, p. 604] dat het ondragelijk is

“dat alle schepselen omgezet worden in eigendom, de vissen in het water, de vogels in de lucht, de gewassen op de aarde – ook de schepselen moeten vrij zijn”

Wat als abstractie bestaat in de joodse godsdienst, het misprijzen voor de theorie, de kunst, de geschiedenis, voor de mens bekeken als zijn eigen doel, dat is het *reële, bewuste* standpunt, de deugzaamheid van de geldmens.

De verhoudingen binnen de soort zelf, die tussen man en vrouw, etc. verworden tot een handelswaar! De vrouw wordt voorwerp van een handelstransactie.

De *illusoire* nationaliteit van de jood is die van de koopman, van de geldmens in het algemeen.

De zinloze en ondoorgrondelijke wet van de jood is slechts de religieuze karikatuur van de zinloze en ondoorgrondelijke moraliteit en van het recht in het algemeen, de zuiver *formele* rituelen waarmee de wereld van het eigenbelang zich omringt.

Ook hier is de allerbelangrijkste verhouding tussen mensen de *wettelijke*, de verhouding tot de wetten, die voor hem gelden, niet omdat het wetten zijn van zijn eigen wil en essentie, maar omdat ze *domineren* en omdat het niet naleven ervan gewroken wordt.

Het joodse jezuïtisme, hetzelfde praktische jezuïtisme dat Bauer in de Talmoed aantoonde, is de verhouding van de wereld van het egoïsme tot de wetten die haar domineren. Zijn voornaamste vaardigheid bestaat in het op een sluwe manier omzeilen ervan.

Ja, de beweging van deze wereld binnen het kader van zijn wetten leidt noodzakelijkerwijze tot een continue opheffing van de wet.

Het *jodendom* – als godsdienst – kon zich theoretisch niet verder ontwikkelen, omdat het wereldbeeld van de praktische behoefte door zijn aard zelf begrensd is, in enkele trekjes uitgeput.

Door haar essentie kon de godsdienst van de praktische behoefte haar voltooiing niet in de theorie, maar slechts in de *praktijk* vinden, juist omdat haar waarheid de praktijk is.

Het jodendom kon geen nieuwe wereld scheppen; het kon enkel de nieuwe creaties en verhoudingen van de wereld in zijn activiteitsfeer trekken, omdat de praktische behoefte, waarvan het eigenbelang de beweegreden is, passief is en zich niet willekeurig uitbreidt, maar zichzelf vergroot *terugvindt* door de zich steeds verdere ontwikkeling van de maatschappelijke voorwaarden.

Het jodendom bereikt zijn hoogtepunt met de voltooiing van de burgerlijke samenleving; maar het is slechts in de *christelijke* wereld dat die burgerlijke samenleving haar voltooiing bereikt. Slechts onder de heerschappij van het christendom, dat *alle* nationale, natuurlijke, morele en theoretische verhoudingen *buiten* de mens legt, kon die burgerlijke samenleving zich volledig losmaken van het staatsleven, alle soort-banden tussen de mensen verscheuren en in hun plaats het egoïsme, de egoïstische behoefte zetten, en zo de mensenwereld oplossen in een wereld van atomistische, vijandig tegenover elkaar staande individuen.

Het christendom is ontstaan uit het jodendom. Het loste zichzelf weer op in het jodendom.

Vanaf het begin was de christen de theoretiserende jood. Daarom is de jood de praktische christen en de praktische christen is weer jood geworden.

Het christendom overwon slechts schijnbaar het echte jodendom. Het was *té eminent*, *té spiritueel*, en kon slechts omgaan met de botheid van de praktische behoefte door die te verheffen in de hemelse sfeer.

Het christendom is de onovertroffen gedachte van het jodendom, het jodendom is de vulgaire toepassing van het christendom. Maar die toepassing kon zich slechts veralgemenen nadat het christendom, als perfecte godsdienst, de vervreemding van de mens van zichzelf en de natuur *theoretisch* volbracht had.

Pas dan kon het jodendom tot de veralgemeende heerschappij komen en de vervreemde mens en de vervreemde natuur omvormen tot *vervreembare*, verkoopbare objecten, onderhevig aan de slavernij van de egoïstische behoefte, van de sluikhandel.

De verkoop is de praktijk van de vervreemding. Zoals de mens, zolang hij in de greep van de godsdienst zit, zijn essentie slecht kan objectiveren door het tot een *vreemd*, fantastisch wezen te maken, zo kan hij zich onder de heerschappij van de egoïstische behoefte slechts praktisch bezighouden, slechts praktische voorwerpen voortbrengen, en zijn producten alsmede zijn werkzaamheid onder de heerschappij van een vreemd wezen stellen én ze de betekenis van een vreemd wezen – het geld – verlenen.

De voltooide praktijk van het christelijk spirituele egoïsme slaat noodzakelijkerwijze om in het materieel egoïsme van de jood, de hemelse behoefte vervelt tot wereldse behoefte, het subjectivisme wordt eigenbelang. De verbetering van de jood verklaren we niet vanuit zijn godsdienst, maar veeleer vanuit de menselijke grondslagen van zijn godsdienst, de praktische behoefte, het egoïsme.

Omdat de reële essentie van de jood zich veralgemeend realiseert en seculariseert in de burgerlijke samenleving, kon de burgerlijke samenleving de jood niet overtuigen van het irreële van zijn *godsdiensstige* essentie, die slechts de ideale uitdrukking is van de praktische behoefte. Bijgevolg vinden we de essentie van de moderne jood niet enkel in de Pentateuch of de Talmoeed, maar ook in de hedendaagse samenleving, niet als een abstracte maar als een hoogst empirische essentie, niet enkel in de bekrompenheid van de jood, ook als de joodse bekrompenheid van de samenleving.

Eens de samenleving erin slaagt de *empirische* essentie van het jodendom, de sluikhandel en zijn bestaansvoorwaarden, af te schaffen, is de jood *onmogelijk* geworden. Omdat zijn bewustzijn zonder voorwerp is geworden, omdat de subjectieve grondslag van het jodendom – de praktische behoefte – vermenschlijkt is, omdat het conflict tussen het individuele tastbare bestaan van de mens en zijn soort-bestaan is opgeheven.

De *maatschappelijke* emancipatie van de jood is de *emancipatie van de samenleving* van het jodendom.

Noten:

[1] Er bestaat in de Verenigde Staten noch staatsgodsdienst, noch godsdienst, verklaard als die der meerderheid, noch overwicht van een eredienst op een andere. De staat is aan alle erediensten vreemd.

[2] ...de grondwet geen godsdiensstige geloofspunten oplegt en de uitoefening van een eredienst als voorwaarde van politieke voorrechten.

[3] ...men gelooft niet in de Verenigde Staten, dat een mens zonder godsdienst een fatsoenlijk man kan zijn.

[4] Oorlog van allen tegen allen.

[5] Rechten van de mens.

[6] Rechten van de burger.

[7] Verklaring van de Rechten van de mens en van de Burger, 1791, art. 10. Niemand mag om zijn meningen, ook zelfs godsdiensstige, gehinderd worden.

[8] Titel.

[9] De vrijheid van elke mens de godsdiensstige eredienst uit te oefenen, waaraan hij gehecht is.

[10] De vrije uitoefening der erediensten.

[11] De noodzakelijkheid die rechten af te kondigen, onderstelt of de tegenwoordigheid of de herinnering sinds kort van het despotisme.

[12] Grondwet van Pennsylvania, art. 9, § 3: Alle mensen hebben van de natuur het recht gekregen de Almachtige te aanbidden naar de inspraken van hun geweten en niemand kan wettig gedwongen worden te volgen, in te stellen of te onderhouden tegen zijn zin enige eredienst of godsdiensstig ambt, en geen menselijk gezag kan in enig geval tussen beide komen in gewetensvragen en de machten der ziel onder toezicht stellen.

[13] Grondwet van New Hampshire, art. 5 en 6: Bij het aantal natuurlijke rechten zijn er enigen onvervreemdbaar uit hun aard, omdat er niets tegenover gelijk gesteld kan worden in waarde.

[14] Tot dit aantal behoren de rechten van het geweten.

[15] Art. 2. Die rechten enz. (de natuurlijke en onvervreembare rechten) zijn: de gelijkheid, de vrijheid, de veiligheid, het eigendom.

[16] Art. 6. De vrijheid is de macht, die aan de mens behoort alles te doen, wat niet de rechten van anderen benadeelt.

[17] De vrijheid bestaat daarin, alles te kunnen doen, wat anderen niet benadeelt.

[18] Art. 16. (Grondw. van 1793): Het recht van eigendom is dat, wat elk burger behoort naar zijn wil te genieten van en te beschikken over zijn goederen, zijn inkomsten, de vrucht van

zijn
arbeid en zijn vlijt.

[19] Art. 5. (Grondw. van 1795): De gelijkheid bestaat hierin, dat de wet dezelfde is voor allen, hetzij zij beschermt, hetzij zij straft.

[20] Art. 8. (Grondw. van 1793): De zekerheid bestaat in de bescherming toegestaan door de maatschappij aan elk van haar leden voor het behoud van zijn persoon, zijn rechten en zijn eigendommen.

[21] Het doel van elke politieke vereniging is het behoud der natuurlijke en onvervreembare Rechten van de mens. (Verkl. enz. van 1793 art. 1.)

[22] Onbeperkte vrijheid van de pers.

[23] De vrijheid van de pers moet niet veroorloofd worden, wanneer zij de openbare vrijheid in gevaar brengt.

[24] We vervingen de eerdere vertaling door deze in een recent uitgegeven nieuwe vertaling: Jean-Jacques Rousseau: “Het maatschappelijk verdrag”, vertaling van “Du Contrat Social ou Principes du droit politique”, uitg. Boom (Amsterdam), tweede uitgave (2015), p. 88

“Wie het aandurft een volk zijn staatsinrichting te geven, moet zich in staat achten om, bij wijze van spreken, de menselijke natuur te veranderen; om elk individu, dat als zodanig een afgerond en op zichzelf staand geheel is, om te vormen tot een deel van een groter geheel, waarvan dit individu in zekere zin zijn leven en bestaan ontvangt; om het geestesgestel van de mens te wijzigen en zodoende sterker te maken; om een bestaan als deel van het geheel in de plaats te stellen van het fysieke bestaan in onafhankelijkheid, dat wij allen van de natuur ontvangen hebben. Hij moet, in één woord, de mens zijn eigen krachten ontnemen, om hem er krachten voor terug te geven die hem vreemd zijn en waarvan hij geen gebruik zou kunnen van maken zonder de hulp van anderen”

[25] *We vertaalden “Synoptiker” door “evangelisten” [RG].*

Noot van vorige vertaler: “Synoptici zijn zij, die de Griekse tekst van de vier Evangeliën samenvoegden tot wetenschappelijke doeleinden.”

[26] Zo een gelijk gij hem ziet aan het hoofd van een eerwaarde geestelijke vereniging is begonnen met koopman te zijn; toen zijn zaak niet meer ging, is hij dominee geworden; die ander is begonnen met het priesterambt, maar zodra hij een som geld tot zijn beschikking had, heeft hij de kansel voor de handel verlaten. In de ogen van een groot aantal is het godsdienstig ambt een echte industriële loopbaan.

En détail, in het klein, en gros, in het groot, spottend als handelstermen hier gebruikt.