

Identitätszwang und Judenhass: zur Gegenwart des Antisemitismus

Stender, Wolfram

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Stender, W. (2013). Identitätszwang und Judenhass: zur Gegenwart des Antisemitismus. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 36/37(4/1), 85-99. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56574-7>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Wolfram Stender

Identitätszwang und Judenhass

Zur Gegenwart des Antisemitismus¹

Detlev Claussen zum 65

Antisemitismus unterscheidet sich von anderen Formen des kollektiven Menschenhasses. Seine Struktur erschließt sich aus der Erkenntnis der Gesellschaft und der Geschichte, die ihn hervorgebracht haben. Er kann als eine besonders bösartige Form des fetischistischen Antikapitalismus interpretiert werden. Der antisemitische Vernichtungswille gilt sowohl dem gesellschaftlichen Identitätszwang als auch der Utopie opferloser Nichtidentität. Das Feindbild ›Jude‹ steht als Personifikation für beides. Nach Ausschwitz ist der Antisemitismus nicht verschwunden, sondern hat sich globalisiert und nimmt im Alltag kapitalistischer Migrationsgesellschaften die eigentümliche Gestalt einer Diversität sich scheinbar widersprechender Antisemitismen an.

Schlüsselbegriffe: Alltagsantisemitismus, Identitätszwang, die Nachtseite moderner Zivilisation

Das Staunen darüber, dass die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert ›noch‹ möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, dass die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.

Walter Benjamin

Eines der »Dinge, die wir erleben« ist der Antisemitismus, der auch im einundzwanzigsten Jahrhundert eine geradezu unheimliche Aktualität hat. Er ist heute ein globales Phänomen, dessen Gravitationszentrum in der arabischen Welt liegt, dessen Virulenz in Europa aber ungebrochen ist. Dem widerspricht die offizielle Legende der Europäischen Union: Antisemitismus hat es in Europa gegeben, aber es gibt ihn nicht mehr, weil es ihn nicht geben darf. Und wenn es ihn doch gibt, dann als Gefahr, die von außen das demokratische Gemeinwesen bedroht – in Gestalt des ›Rechts-‹ oder ›Linksextremismus‹ oder als Importprodukt eines, wie ge-

sagt wird, ›Antisemitismus bei muslimischen Migranten‹. Diese Form der Realitätsverleugnung scheint deshalb für viele so attraktiv, weil sie das gesellschaftliche Problem des Antisemitismus externalisiert: Antisemiten sind immer die ›Anderen‹. Die Entsorgung des Problems qua Projektion nach außen aber ist eine Strategie der Selbstentlastung, wie man sie aus dem Formkreis des sekundären Antisemitismus kennt. Sie verdeckt den gesellschaftlichen Konstitutionszusammenhang des modernen Antisemitismus.

Ein Effekt dieser Realitätsverleugnung ist die Diskrepanz zwischen moralischem Anspruch, Problemverständnis und politischem Handeln, wie sie sich etwa in den EU-Programmen zur Bekämpfung des Antisemitismus zeigt. Ausnahmslos werden in diesen Programmen Rassismus, Xenophobie und Antisemitismus zu einem ›Hate Crime‹-Brei verrührt, der dann in ›Human Rights Education‹ verarbeitet wird. In der Praxis der politischen Bildungsarbeit richtet dieser Mangel an Unterscheidungsvermögen großen Schaden an, z. B. wenn man meint, gegen Antisemitismus helfe es, antirassistische Workshops anzubieten. Aktuelle Erscheinungsformen des Antisemitismus, wie die häufig von ›links‹ und aus der ›Mitte‹ kommende Form einer antirassistisch drapierten Israelfeindschaft, kommen so meistens nicht in den Blick, ja werden im schlimmsten Fall durch die Bildungspraxis noch verstärkt. Antisemitismus mit Antirassismus bekämpfen zu wollen – wie es heute vielfach geschieht –, zeugt von einem kompletten Unverständnis des modernen Antisemitismus. Seine antimoderne Stoßrichtung, sein fetischisierter Antikapitalismus, die Identifizierung der Juden mit Geld, Geist und Macht – nichts davon wird in der gängigen Gleichsetzung von Antisemitismus und Rassismus berücksichtigt. Rassismus und Antisemitismus sind aber nicht identisch, und Antisemitismus ist auch keine bloße Spielart des Rassismus. Es gehört zum gesicherten Bestand kritischer Forschung, dass Rassismus und Antisemitismus ihrer Geschichte, ihrer semantischen Struktur, ihrer gesellschaftlichen wie auch psychologischen Genese nach verschieden sind. Rassismus kann nur begriffen werden, wenn man sich der Geschichte des Kolonialismus und der Epoche der Entkolonialisierung, die einen Rassismus ohne ›Rassen‹ hervorbrachte, kritisch zuwendet. Tatsächlich existiert heute

überall in Europa bis in die staatlichen Institutionen hinein ein zum Teil massiver Alltagsrassismus, aber die Objekte des Rassismus werden keineswegs mit Geld, Geist, Macht und Modernität assoziiert.

Auf einer deskriptiven Ebene ist es zunächst die Vorstellung von Macht, die den Antisemitismus vom Rassismus unterscheidet. In immer neuen, aber im Kern identischen Verschwörungslegenden werden die Juden als unfassbare, fremde und zersetzende Macht imaginiert, die die Weltherrschaft erstrebt oder sie bereits besitzt. Hinter allen Verwerfungen und Übeln der modernen Welt steckt ›der Jude‹. Es ist diese paranoid-projektive Gleichsetzung ›des Juden‹ mit dem absolut Bösen, das vernichtet werden muss, die die Vorstellungswelt des modernen Antisemitismus nicht nur vom Rassismus, sondern auch vom traditionellen, religiösen Judenhass trennt: »Die Juden sind [...] die Gruppe, die praktisch wie theoretisch den Vernichtungswillen auf sich zieht, den die falsche gesellschaftliche Ordnung aus sich heraus produziert. Sie werden vom absolut Bösen als das absolut Böse gebrandmarkt« (Horkheimer & Adorno, 1947, S. 198). Die spezifische Struktur des modernen Antisemitismus erschließt sich aus der Erkenntnis der Gesellschaft und Geschichte, die ihn hervorgebracht haben; und umgekehrt ist die Gegenwartsgesellschaft so lange nicht wirklich begriffen, solange der Antisemitismus nicht begriffen ist. Darauf zielt Horkheimers vielzitierte, aber meistens folgenlos bleibende Behauptung: »As true as it is that one can understand Antisemitism only from our society, as true it appears to me to become that by now society itself can be properly understood only through Antisemitism.«²

Einen Nervenpunkt im komplexen gesellschaftsgeschichtlichen und psychohistorischen Gewebe des modernen Antisemitismus trifft die kapitalismuskritische Perspektive, die Moishe Postone einnimmt. Postone erkennt im modernen Antisemitismus eine merkwürdig verdrehte Form des Antikapitalismus, die ohne die Analyse des Fetischcharakters der Ware nicht zu begreifen ist. In Marx' Werttheorie wird die Ware als dialektische Einheit von Tauschwert und Gebrauchswert begriffen. In der Ware als Gebrauchswert vergegenständlicht sich konkret nützliche Arbeit; zugleich verkörpert sie als zu tauschendes Produkt das gesellschaftliche Verhältnis, abstrakte Arbeit. Ihm liegt ein Identifikationsprinzip zugrun-

de, durch das nichtidentische Einzelwesen und Leistungen identisch gemacht werden (vgl. Adorno, 1966, S. 149). Die Einheit von Tausch- und Gebrauchswert erscheint aber als Zweiheit: im Geld als Erscheinungsform des Tauschwertes und in der Ware als Erscheinungsform des Gebrauchswerts. In dieser doppelten Existenz wird das moderne gesellschaftliche Verhältnis, das die Ware als dialektische Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert verkörpert, zugleich auch wieder verschleiert. Fetischistisch nennt Marx Denkformen, die an der Unmittelbarkeit der gesellschaftlichen Erscheinungsformen kleben bleiben. Genau an dieser Stelle setzt Postones Antisemitismusanalyse ein. Dem fetischisierten Bewusstsein stellt sich das gesellschaftliche Verhältnis als Antinomie von Abstraktem (Geld) und Konkretem (Ware) dar. Der durch das Tauschprinzip gesetzte Identitätszwang wird mit dem Geld identifiziert. Auch das antisemitische Bewusstsein verharrt in der Unmittelbarkeit dieser Antinomie. Auch ihm erscheint das Geld als Manifestation des Abstrakten, dem die ›Natur‹, das ›Blut‹, der ›Boden‹, die ›Gemeinschaft‹, die ›schaffende Arbeit‹ als das Konkrete gegenübergestellt werden. Wie das erscheinende Konkrete wird im Antisemitismus auch das erscheinende Abstrakte naturalisiert und biologisiert. Dass sich die Biologisierung der abstrakten Seite des Kapitalismus ausgerechnet an den Juden festmacht, ist Resultat des ältesten Hasses der Menschheitsgeschichte. Zu diesem gehört an zentraler Stelle die Assoziation von Juden und Geld. Beruht der fetischisierte Antikapitalismus auf dem Angriff auf das erscheinende Abstrakte, so der Antisemitismus auf dem Hass auf die biologisierte Personifikation des mit dem Geld identifizierten Identifikationsprinzips. Er ist eine besonders gefährliche Form des Fetischs, so die These Postones, dessen Argumentation dadurch falsch wird, dass sie nicht nur den Antisemitismus, sondern auch Auschwitz ausschließlich über den Zusammenhang von Wert- und Denklogik zu begreifen versucht: »Auschwitz war eine Fabrik zur ›Vernichtung des Werts‹, das heißt zur Vernichtung der Personifizierung des Abstrakten. Sie hatte die Organisation eines teuflischen industriellen Prozesses mit dem Ziel, das Konkrete vom Abstrakten zu ›befreien‹« (Postone, 1988, S. 254).

Nach Auschwitz ist der Antisemitismus nicht verschwunden. Aber die geschichtliche Tatsache des Massenmords an den europäischen Juden und die Existenz des Staates Israels haben eine neue weltgesellschaftliche Konstellation hervorgebracht, die es rechtfertigt, »von einer neuen Periode des Antisemitismus zu sprechen und die Nachkriegserscheinungen etwa durch die Kennzeichnung ›neuer Antisemitismus‹ von den früheren Formen abzugrenzen« (Strauss, 1990, S. 14). Die geschichtliche Tatsache des Massenmords ließ im offiziellen Selbstverständnis der Staaten Europas nur noch die Ächtung des Antisemitismus zu. Offener Antisemitismus unterlag weithin einem öffentlichen Kommunikationsverbot. Aber wo das anti-antisemitische Tabu herrscht, ist der Antisemitismus keineswegs besiegt. Die rationalistische Vorstellung, dass das Tabu durch sich selbst schon die Virulenz des Antisemitismus gebrochen habe, ignoriert alles, was seit Freud über die affektive Ambivalenz gegenüber dem vom Tabu Betroffenen bekannt ist. Sie sitzt dem Irrglauben auf, dass es den Antisemitismus nur dort gibt, wo er offen zum Ausdruck kommt. In der psychoanalytischen Theorie hingegen wird das Tabu als ein von äußerster Angst besetztes Berührungsverbot verstanden, dem eine fortdauernde unbewusste Berührungslust zugrunde liegt. Dies ist beim tabuierten Antisemitismus nicht anders. Die antisemitische Äußerung ist verboten, aber insgeheim wird sie genossen. Das Tabu zwingt den Antisemitismus ins Versteck, aber es nimmt ihm nicht seine Virulenz. Zugleich wohnt dem Tabu eine großartige Verschiebbarkeit inne. Tabu ist nicht nur die antisemitische Äußerung, sondern auch die Kritik an ihr. Das Tabu produziert Schweigen, nicht Auseinandersetzung, Stillstand, nicht Kritik. Genau diese Konstellation, die apologetisch als ›kommunikatives Beschweigen‹ bezeichnet wurde, kennzeichnet die Geschichte des Antisemitismus nach 1945 in vielen Staaten Westeuropas. Sie ist eine des sich im Tabu reproduzierenden Antisemitismus.

Anders als im antisemitischen Antizionismus des Ostblocks entstand in den westeuropäischen Staaten nach 1945 eine eigentümliche Doppelstruktur aus Krypto- und Alltagsantisemitismus. Konnten antisemitische Invektiven öffentlich nur versteckt geäußert werden – darauf bezieht sich Adornos Begriff des Krypto-Antisemitismus –, wucherte der Antisemi-

tismus in seiner traditionellen modernen Form im Alltagsleben fort. Es ist eines der Verdienste des 1950 nach Frankfurt zurückgekehrten Instituts für Sozialforschung, die Inkongruenz zwischen öffentlichem Anti-Antisemitismus und nicht-öffentlichem Antisemitismus, zwischen der massiven Fortexistenz antisemitischer Ressentiments im Alltagsleben und der offiziellen Ächtung des Antisemitismus empirisch nachgewiesen zu haben. In *Schuld und Abwehr* – der qualitativen Auswertung des im Winter 1950/51 durchgeführten *Gruppenexperiments* zum politischen Bewusstsein der westdeutschen Bevölkerung – trifft Adorno auch bereits auf die historisch neue Konstellation eines Antisemitismus aus Schuldabwehr, dessen Stärke unmittelbar mit dem Bedürfnis nach nationaler Identität korrespondiert. Die aus dem »Narzissmus der Identifikation mit der eigenen Gruppe« entspringende »krampfhaft Abwehr jeglichen Schuldgefühls« stellt »das Symptom eines überaus gefährlichen sozialpsychologischen und politischen Potentials« (Adorno, 1955, S. 263) dar. Unverändert bildet der innere Zusammenhang zwischen Nationalismus und Antisemitismus die Achse der, so Adorno, »ideologischen Syndrome«: je stärker das nationale Identifikationsbedürfnis, desto heftiger die antisemitische Abwehraggression. Für ebendiese ideologischen Syndrome führte Peter Schönbach in der 1961 veröffentlichten Monographie *Reaktionen auf die antisemitische Welle im Winter 1959 / 1960* den Begriff des »Sekundäranisemitismus« ein. Wie bereits im *Gruppenexperiment* beobachtete auch Schönbach einen Zusammenhang zwischen untergründigen Schuldgefühlen und Abwehrmechanismen bei einem erheblichen Teil der in seiner Studie Befragten. In *Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute* (1962) übernimmt Adorno den Begriff im engen Sinne einer nachträglichen Rechtfertigung des primären Antisemitismus. Mit der Formulierung von der »mächtigen Gewalt der Abwehr des gesamten Schuldzusammenhangs der Vergangenheit« (Adorno, 1962, S. 362) markiert Adorno präzise die neue Konstellation insbesondere in Deutschland, die die Form eines Antisemitismus nicht trotz, sondern wegen Auschwitz hervorbrachte. Auf der Untersuchung der »Gewalt der Abwehr« lag ein Arbeitsschwerpunkt des Instituts für Sozialforschung in den 1950er und 1960er Jahren.

Die Arbeiten von damals gelten heute zu Recht als klassische Texte einer politischen Psychologie des sekundären Antisemitismus.

Ein Erschrecken über die schwer zu ertragende Tatsache, dass Antisemitismus eine allgemeine und fundamentale Struktur in der europäischen Zivilisation darstellt, fand nach 1945 zunächst ebenso wenig statt wie eine öffentliche Auseinandersetzung mit spezifischer historischer Schuld und kollektiver Verantwortung. Das Erschrecken, das eine ganz andere Form des Erinnerns erzwingt, stand dagegen im Zentrum eines Buches, das in Europa erst mit großer Zeitverzögerung zur Kenntnis genommen wurde: *Dialektik der Aufklärung*, von Horkheimer und Adorno in unmittelbarer Zeitgenossenschaft zum nationalsozialistischen Terror verfasst. An den *Philosophischen Fragmenten*, wie das Buch programmatisch im Untertitel heißt, kommt nicht vorbei, wer die »philosophische Urgeschichte des Antisemitismus« (Claussen, 1987, S. 49) begreifen will. In dem bereits zitierten, unveröffentlichten Briefentwurf vom März 1941 markiert Horkheimer die Differenz zu einer nur kapitalismuskritischen Antisemitismustheorie: »The reasons for Antisemitism itself are probably much deeper lying, also historically, than they are supposed to be. They cannot be explained solely by money economy.« Anknüpfend an die geschichtsphilosophischen Thesen Walter Benjamins versuchen Horkheimer und Adorno, einen Begriff der Geschichte zu denken, der das nazistische Vernichtungssystem weder als Betriebsunfall des zivilisatorischen Siegeszuges noch als eine weitere Etappe im immergleichen Gewaltprozess der Menschheitsgeschichte verharmlost. Es muss das qualitativ Neue begriffen werden, von dem aus »ein tödlich grelles Licht noch auf die fernste Vergangenheit« (Adorno, 1951, S. 268) fällt. Die gewaltsame Konstitutionsgeschichte menschlicher Subjektivität, Vernunft und Moral von ihrer Nachtseite her, der geschundenen Natur im Subjekt, lesend, erkennen Horkheimer und Adorno im projektiven Hass des Antisemiten auf den ›Juden‹ den unbewussten Hass des zwanghaft Zivilisierten auf die Zivilisation, letztlich auf sich selbst. Der Vernichtungswille des zur Identität Gezwungenen richtet sich gegen die abstraktifizierende Gewalt des gesellschaftlichen Identitätsprinzips ebenso wie gegen die Utopie einer Zivilisation, in der ein Miteinander des Verschiedenen mög-

lich wäre.³ Dieser eigentümliche Doppelhass im antisemitischen Vernichtungswillen erschließt sich den kritischen Theoretikern, indem sie die soziologischen, ökonomischen, historischen, religionspsychologischen und psychoanalytischen Elemente des Antisemitismus in eine dialektische Begriffskonstellation zu bringen verstehen. Auch die Hinwendung zur psychoanalytischen Metapsychologie Freuds, die die Arbeiten der kritischen Theorie seit den 1940er Jahren kennzeichnet, hatte genau darin ihren Sinn.

Um nicht zu einer selber bagatellisierenden Rezeption zu kommen, darf das Band zwischen den empirischen Antisemitismusstudien des Instituts und den *Philosophischen Fragmenten* nicht zerrissen werden. Dies gilt auch für den Begriff des sekundären Antisemitismus. Wird er aus dem theoretischen Zusammenhang gerissen, den Horkheimer und Adorno in *Elemente des Antisemitismus* (Horkheimer & Adorno, 1947, S. 197ff.) entwarfen, verliert er seinen bestimmten Sinn. Es gibt in der gesamten wissenschaftlichen Literatur bis heute nur ein Werk, das an den unzweifelhaft ambitioniertesten Versuch, den Antisemitismus zu begreifen, in einer anders als historisierenden Weise anknüpft: *Grenzen der Aufklärung* (1987) von Detlev Claussen. Die neue historische Konstellation zwingt dazu, die Differenz im Begriff kenntlich zu machen. Claussen führt den Begriff des »demokratischen Antisemitismus« ein. Er versteht darunter Angriffe auf Juden in Wort und Tat, die innerhalb des demokratischen Konsensrahmens möglich sind. Typisch dafür waren nach 1945 die von Adorno analysierten Strategien der Schuldabwehr und sind heute Strategien der Israelkritik, die aus Juden Täter machen, deren Taten mit denen der Nazis vergleichbar sind. Der demokratische Antisemitismus stellt für Claussen eine Spielart des sekundären Antisemitismus unter anderen dar. Auch der poststalinistische Antizionismus und der islamisierte Antisemitismus sind Variationen eines globalen sekundären Antisemitismus. Was auf den ersten Blick als Überdehnung des Begriffs des sekundären Antisemitismus erscheint, erklärt sich in Reflexion auf die weltgeschichtliche Zäsur, für die die Chiffre Auschwitz steht. Der gesellschaftliche Zusammenhang nach Auschwitz ist ein anderer als davor. Antisemitismus wird hier nicht als gesellschaftliches Phänomen isoliert, sondern sein Formwandel wird als Moment im gesellschaftlichen Trans-

formationsprozess begriffen. War der moderne Antisemitismus – wie die Analyse seiner gesellschaftlichen Genese zeigen kann – ein Resultat und zugleich ein konstitutives Moment im Krisenprozess der modernen, bürgerlichen Gesellschaft, dann stellt sich die Frage, welche Form der Antisemitismus in der nachbürgerlichen Gesellschaft annimmt:

Unterscheiden wir zunächst zwischen traditionellem und modernem Antisemitismus, so muss davon noch der nachnationalsozialistische Antisemitismus abgetrennt werden, der mit der Entbürgerlichung der kapitalistischen Gesellschaft zusammenhängt (Claussen, 1987, S. 44).

In der Transformation von Kultur in Kulturindustrie sahen schon die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* eine so tiefgreifende Strukturveränderung der Gesellschaft, dass davon auch die Form des Antisemitismus nicht unberührt bleiben konnte. Claussen erkennt in der Kulturindustrie eine »Ideologieproduktion neuen Typs«, die die Verdinglichung auf die Spitze treibt. Auch an den Bewußtseinsformen des sekundären Antisemitismus ist dies zu erkennen:

Wir nennen diesen Antisemitismus der nachfaschistischen Ära deshalb sekundär, weil er nur noch das verformte Resultat zum Ausdruck bringt, nicht die Gestalt des Verformten selbst. Er richtet sich wie immer stereotyp gegen den Warencharakter, an dessen Entlarvung er stets neue Energie vergeudet. Der moderne Antisemitismus setzte der Entfremdung die trotzig behauptete natürliche Ordnung entgegen, die durch die Juden, die Repräsentanten von Geld und Geist, gestört wurde. Der sekundäre Antisemitismus prangert nicht die Juden als Störenfriede an, sondern die Entfremdung ist zur Verdinglichung fortgeschritten – nur noch die ehemaligen als jüdisch charakterisierten Qualitäten, Spekulationen in Geld und Geist, gelten ohne spezifisch kenntlich gemachte Träger als Repräsentanten der Bedrohung. Die Ohnmacht der Individuen gebiert Verschwörungstheorien jeder Art: Antiintellektualismus und irrationaler Chauvinismus als unkenntliche Fahnen

des sekundären Antisemitismus; aber sie versammeln alle die, die es betrifft (ebd., S. 48f.).

Auch in dieser Form behält der Antisemitismus die Qualität einer konformistischen Rebellion. Das Zusammenspiel von rebellischem Lustgewinn und konformistischer Sicherheit hatten bereits Otto Fenichel und Max Horkheimer an der traditionellen Form des modernen Antisemitismus erkannt. Auch in den Spielarten des Antisemitismus nach Auschwitz gehen Konformismus und Rebellion eine destruktive Einheit ein. Das beste Beispiel dafür ist die aktuelle, auf Israel bezogene Form des demokratischen Antisemitismus:

Es sind die Freuden einer konformistischen Rebellion, die sich endlich zum Verfolgen moralisch berechtigt fühlt und sich einer heimlichen kompakten Majorität sicher ist. Der alte Antisemitismus ist unberechtigt gewesen, gibt man gerne zu; aber der neue ist keiner, weil er berechtigt ist. Die israelische Politik gegenüber den Palästinensern nach 1967 ist zum Einfallstor dieses neuen Antisemitismus in die Weltöffentlichkeit geworden (Claussen, 2005, S. XV).

In der kritischen Theorie des Antisemitismus erscheint die in der Forschung übereinstimmend hervorgehobene Differenz zwischen öffentlicher Ächtung des Antisemitismus und der Fortexistenz nicht-öffentlicher antisemitischer Ressentiments in einem anderen Licht. Die Gewalt der Kulturindustrie deformiert die öffentliche Auseinandersetzung über den Antisemitismus und den Massenmord an den europäischen Juden. Claussen zeigt dies eindringlich an der weltweiten Karriere des kulturindustriellen Artefakts ›Holocaust‹, der den Massenmord kommensurabel gemacht hat. Kulturindustrie ist Aufklärung als Massenbetrug, der einer umgekehrten Psychoanalyse ähnelt. Aber die Kulturkonsumenten werden nicht nur manipuliert, sie lassen sich auch manipulieren. Die Analyse subjektiver Ressentimentstrukturen als Folge moderner Vergesellschaftungsformen stand im Zentrum der Autoritarismusforschung des Instituts für Sozialforschung, deren Begriffsbildung psychoanalytische Subjekttheorie und kritische Gesellschaftstheorie vermittelte. Claussen setzt dies fort, indem

er den aus der Phänomenologie kommenden Begriff des Alltags als *missing link* in die kritische Theorie einführt: »Im Alltag schließt sich die Wahrnehmung der einzelnen mit den Sicherheit gebenden gesellschaftlichen Stereotypen zu einem System zusammen, das man als Alltagsreligion begreifen kann« (Claussen, 1995, S. 22). Der Begriff der Alltagsreligion ist präzise an der Schnittstelle von Subjekt- und Gesellschaftstheorie situiert. Alltagsreligionen sind kommunikativ-affektive Orientierungssysteme, die auf die ›Sinnfragen‹ – wer sind ›wir‹? wo kommen ›wir‹ her? wer ist schuld? – Antworten geben. In ihnen wird die narzisstische Bedürftigkeit moderner Individuen befriedigt, indem die innere Relation von Selbst-, Fremd- und Feindbildern gemeinschaftsbildend organisiert und flexibel an veränderte gesellschaftliche Konstellationen adaptiert wird. Alltagsreligionen stiften Sinn, indem sie psychische und materielle Realität, die in einer immer abstrakter werdenden Welt auseinander fallen, wieder miteinander versöhnen.

Dass Antisemitismus ein zentraler Bestandteil der Alltagsreligion ist, findet seine Begründung im Alltagsleben der modernen Gesellschaft, die von Arbeit und Tausch, Gewalt und Autorität zerrissen ist. Diese Gesellschaft verspricht Freiheit und Gleichheit für alle und erzeugt zugleich in großem Maßstab Existenzängste, Ohnmachtsgefühle und narzisstische Kränkungen, die viele Gesellschaftsmitglieder klassenübergreifend für autoritäre Optionen, kollektive Narzissmen und konformistische Rebellionen empfänglich machen. Ihre anomisch-fetischistische Struktur macht sie zur »antisemitischen Gesellschaft par excellence« (Claussen, 1996, S. 112). Alltagsreligion und Kulturindustrie bedienen sich gleichermaßen aus dem Motivrepertoire jahrtausendealten Judenhasses. Sie sind aber nicht identisch, sondern stehen in Relation zueinander. Sie korrespondieren miteinander – als Zusammenwirken von öffentlicher und nicht-öffentlicher Meinung, die beide gesellschaftlich vermittelt sind. Davon zu unterscheiden sind noch einmal politische Öffentlichkeiten, die die alltagsreligiösen Formen gemeinschaftsstiftender Aggression gezielt eindämmen oder auch politisch mobilisieren können. Adornos Diktum, der Antisemitismus sei das Gerücht über die Juden, trifft exakt die Ebene der Alltagsreligion.

Diese scheint sich allerdings heute in eigentümlicher Weise pluralisiert zu haben.

Wer die neuen Erscheinungsformen des globalen Antisemitismus begreifen will, muss die sich veränderende weltgesellschaftliche Konstellation erkennen, die mit den Stichworten ›postkolonial‹ und ›postnational‹ nur unzureichend umschrieben ist. Überall auf dem Erdball sind heute erbitterte Kämpfe um Identität und Differenz zu beobachten. Zugleich sind transnationale Lebensformen in den Metropolen der Welt schon lange kein Ausnahmefall mehr. Was im Schattendasein irregulärer Pendelmigration im Extrem hervortritt, ist ein massenhaftes Phänomen sowohl der Eliten- wie auch der Armutsmigration. Moderne Kommunikations- und Transporttechnologien entterritorialisieren die sozialen Näheverhältnisse und ermöglichen es, angestammte Loyalitäten mit den ihnen eigentümlichen Gefühlsbeziehungen über weite Distanzen hinweg aufrechtzuerhalten. Dies bedeutet auch, dass sowohl kulturindustriell produzierte Bewusstseinstatsachen als auch alltagsreligiös tradierte Ressentimentstrukturen relativ bruchlos von einem Winkel der Welt in einen anderen transportiert und dort aktualisiert werden können. Antisemitische Fernsehserien wie *Asch-Schatat* oder *Zabras blaue Augen* können in den Vororten Beiruts genauso wie in den Vorstädten von Paris, Madrid oder Berlin empfangen und alltagsreligiös weiterverarbeitet werden. Transnationale Lebensformen führen aber keineswegs nur zur Etablierung relativ abgeschotteter Kommunikationsinseln in städtischen Metropolen; auch die Herausbildung hybridisierter Herkunftskonstruktionen gehört in diesen Kontext. Nichts ist heute umkämpfter als Zugehörigkeitskonstruktionen, an die sich Zugangs- und Teilhabechancen knüpfen. Zugleich nehmen Zugehörigkeiten immer häufiger pluriforme Ausdrucksmodalitäten an. Zunehmend normal wird es, dass sich in individuellen Identitätskonstruktionen unterschiedliche Erinnerungsgemeinschaften überlappen, kreuzen, miteinander verknüpfen. Welche Konsequenzen dies für die Äußerungsformen des alltäglichen Antisemitismus hat, ist noch weitgehend unerforscht.

Möglicherweise spiegelt sich in der vielfach beobachteten ›neuen Unübersichtlichkeit‹ von Alltagsantisemitismen genau diese Realität von

kapitalistischen Migrationsgesellschaften wider. Salomon Korn spricht von einem neuen »Kraftdreieck des Antisemitismus« in Europa, dessen Konturen bereits deutlich erkennbar seien: »Der gleichzeitig von Südeuropa vordringende islamistische Antisemitismus und der aus dem Osten Europas in die bisherige Europäische Union einsickernde ›klassische‹ Antisemitismus werden eine ›Zangenbewegung‹ vollziehen, die den in Westeuropa vorhandenen sekundären und ›schuldreflexiven‹ Antisemitismus vermutlich stärken wird. Die Folge wäre womöglich eine Art ›Kraftdreieck des Antisemitismus‹ – eine sich wechselseitig stützende Allianz unterschiedlich ausgeprägter Formen der Judenfeindschaft« (zit. n. Markovits, 2008, S. 208). Die neuen Konstellationen von Alltagsantisemitismen sind allerdings komplizierter als Korn annimmt. Man muss die durch Machtbeziehungen geprägten Bedingungen der unterschiedlichen Identitäts- und Differenzkonstruktionen in den vielfältig gespaltenen Migrationsgesellschaften Europas analysieren, um zu begreifen, wie sich die Äußerungsformen des alltäglichen Antisemitismus heute zusammensetzen. Dabei wird man feststellen, dass sich Antisemitismen unterschiedlicher sozialer und psychischer Genese zum Teil amalgamieren, zum Teil aber auch in Konkurrenz zueinander treten, weil die Identitäts-/Differenzkonstruktionen, auf denen sie beruhen, sich nicht miteinander vereinbaren lassen. Die Vielfalt der Antisemitismen scheint mit der Vielfalt essenzialisierender Identitätskämpfe heute zu korrespondieren. Fremd- und Selbstethnisierungen sind an der Tagesordnung und im Alltagsbewusstsein wie auch in der Medienöffentlichkeit ubiquitär. Ethnisierende, nationalisierende wie auch ›religionisierende‹ Selbstbilder mobilisieren antisemitische Feindbilder. Je nationaler, ethnischer, religiöser die Identitätsfrage beantwortet wird, desto antisemitischer fallen die Welt- und Selbstorientierungen aus. Die Relationen von kollektivem Selbst- und antisemitischem Feindbild aber sind jeweils unterschiedlich. Dadurch kommt es nicht zu einer Angleichung, sondern – nur scheinbar paradox – zu einer Konfrontation von Antisemitismen im lokalen Raum globaler kapitalistischer Gesellschaftsverhältnisse. Islamisierter Antisemitismus, sekundäranisemitische Muslimenfeindschaft, antisemitische Israelfeindschaft von rechts, links und aus der Mitte, alte und neue Varianten des

sekundären Antisemitismus, alltagsantisemitische Erscheinungsformen, wie sie in Frankreich unter dem Stichwort eines ›Antisemitismus der Exclusion‹ diskutiert werden – dies alles begegnet sich im lokalen Raum globalisierter Gesellschaftsverhältnisse, ohne dass das Identische in der Vielfalt der Antisemitismen den Akteuren zu Bewusstsein kommt.

Das Identische aber muss begriffen werden, wenn die Bekämpfung des Antisemitismus mehr sein soll als eine fromme Absicht. Der antisemitische Hass gilt, wie immer unbewusst, dem gesellschaftlichen Identitätszwang und der Utopie opferloser Nichtidentität gleichermaßen. In den Kämpfen um Identität und Differenz, die wir heute erleben, steht das Feindbild ›Jude‹ als Personifikation für beides. An diese Erkenntnis kritischer Gesellschaftstheorie wäre anzuknüpfen.

► Anmerkungen

- 1 Eine spanische Übersetzung des Beitrags erscheint zeitgleich unter dem Titel *Antisemitismo: clave civilizatoria y funcionalidad social* in *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Vol. 4, 2012.
- 2 Briefentwurf Max Horkheimers im Max Horkheimer Archiv, Frankfurt am Main: MHA I 1b 65.
- 3 »Utopie wäre über der Identität und über dem Widerspruch, ein Miteinander des Verschiedenen.« (Adorno, 1966, S. 153).

► Literatur

- Adorno, Theodor W. (1951). *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In ders., *Gesammelte Schriften, Band 4*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1955). Schuld und Abwehr. In ders., *Gesammelte Schriften, Band 9.2* (S. 121-324). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1962). Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute. In ders., *Gesammelte Schriften, Band 20.1*. (S. 360-383). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1966). Negative Dialektik. In ders., *Gesammelte Schriften, Band 6*, (S. 7-412). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Claussen, Detlev (1987). *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*. Frankfurt am Main: Fischer.

Claussen, Detlev (1995). Die Banalisierung des Bösen. Über Auschwitz, Alltagsreligion und Gesellschaftstheorie. In Michael Werz (Hrsg.), *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt* (S. 13-28). Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik.

Claussen, Detlev (1996). Über Psychoanalyse und Antisemitismus. In Alfred Krovoza (Hrsg.), *Politische Psychologie. Ein Arbeitsfeld der Psychoanalyse* (S. 94-116). Stuttgart: Verlag Internationale Psychoanalyse.

Claussen, Detlev (2005). Die Wandlungen des »Ja-aber-Antisemitismus«. Vorbemerkungen zur Neuausgabe 2005. In ders., *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus* (S. VII-XXVI). Frankfurt am Main: Fischer.

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (1947). Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften, Band 5* (S. 11-290). Frankfurt am Main: Fischer.

Markovits, Andrei S. (2008). *Amerika, dich haßt sich's besser. Antiamerikanismus und Antisemitismus in Europa*. Hamburg: konkret.

Postone, Moishe (1988). Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch. In Dan Diner (Hrsg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz* (S. 242-254), Frankfurt am Main: Fischer.

Strauss, Herbert A. (1990). Einleitung – Vom modernen zum neuen Antisemitismus. In ders., Werner Bergmann & Christhard Hoffmann (Hrsg.), *Der Antisemitismus der Gegenwart* (S. 7-25). Frankfurt am Main & New York: Campus