

LaG - Magazin

Von Rassismus- und

Antisemitismuskritik

in Bildung und Forschung

02. Oktober 2017

**kompetenz
zentrum**
PRÄVENTION UND EMPOWERMENT.

 Zentralwohlfahrtsstelle
der Juden in Deutschland e.V.



ROMARESPEKT

Gefördert vom

 Bundesministerium
für Familie, Senioren, Frauen
und Jugend

im Rahmen des Bundesprogramms

Demokratie **leben!**

Inhaltsverzeichnis

Zur Diskussion:

Thematische Einführung in das Diskussionsforum: Antisemitismuskritische Bildung - Ansätze, Streiträume, Allianzen.....5

Ordnungen der Reinheit – Antisemitismuskritik in der Reflexion von Selbstbildern.....10

Das Antisemitismus-Dispositiv.....21

Falsche Freunde, Falsche Feinde. Antisemitismus in postkolonialen Zusammenhängen.....33

Eine Arbeitsdefinition von Antiziganismus. Grundlagenpapier der Allianz gegen Antiziganismus.....45

Empfehlung Zeitschrift:

Jalta : Selbstermächtigung.....49

Empfehlung Fachbuch:

Fragiler Konsens. Antisemitismuskritische Bildungsarbeit in der Migrationsgesellschaft.....52

Antiziganismus und Gesellschaft. Soziale Arbeit mit Roma und Sinti aus kritisch-theoretischer Perspektive.....57

Liebe Leserinnen und Leser,
wir begrüßen Sie zur Oktobernummer des LaG-Magazins. Die Ausgabe wurde in Zusammenarbeit mit dem Kompetenzzentrum für Prävention und Empowerment der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland und dem Projekt Roma Respekt der Heinrich Böll Stiftung Sachsen erstellt.

Thematisch steht dieses Mal die Auseinandersetzung mit Antisemitismus, Rassismus und insbesondere mit Antiziganismus und Fragestellungen rund um ein Empowerment der betroffenen Minderheiten im Mittelpunkt.

Die Ergebnisse der Bundestagswahl zeigen die Notwendigkeit und Dringlichkeit auf, sich mit diesen Ideologien zu befassen. Der Einzug von Personen in den Bundestag, die für ein völkisch-nationalistisches Denken eintreten, rassistische und antisemitische Weltbilder verbreiten sowie geschichtsrevisionistische Positionen vertreten, stellt eine Zäsur dar. Eine breite gesellschaftliche Antwort auf diese bereits länger absehbare Entwicklung steht noch aus. Bildungsarbeit kann hierzu nur einen Teilbeitrag leisten. Dieser ist weder zu unterschätzen, noch überzubewerten, stammen doch die Ressentimentstrukturen aus der häufig angeführten Mitte der Gesellschaft. Anders gesagt werden Rassismus und Antisemitismus gesamtgesellschaftlich produziert und reproduziert. Durch Empowermentkonzepte können die Ressourcen und Potenziale der von durch Antisemitismus und/oder Rassismus betroffenen Menschen gestärkt werden

und so zu erweiterten Handlungsspielräumen der Minderheiten gegenüber der Dominanzgesellschaft führen. Empowerment bedeutet aber auch, nicht allein aus einer gesellschaftlichen Mehrheitsposition heraus über die Situation von Minderheiten zu arbeiten, denn gerade Selbstermächtigung ist ein wichtiger Bestandteil des Konzepts.

Die hier versammelten Aufsätze zeigen auch die Notwendigkeit einer antisemitismuskritischen Analyse auf Grundlage einer psychoanalytischen Sozialpsychologie auf, die einen Ansatz repräsentiert, der auch eine Grundlage zur Reflexion der gesellschaftlichen Gebundenheit von (historisch-) politischer Bildung ermöglicht.

Marina Chernivsky weist auf unterschiedliche Mechanismen hin mit denen Antisemitismus gesellschaftlich de-thematisiert wird, weil er fälschlicherweise als überwunden gilt. Dies findet seinen Niederschlag auch in der Pädagogik und in der scheinbar selbstverständlichen Ausblendung jüdischer Präsenz. Aus diesen Befunden leitet die Autorin die Notwendigkeit von Empowermentträumen ab.

Astrid Messerschmidt setzt sich mit dem Antisemitismus als „Gerücht über die Juden“ (Adorno) vor dem Hintergrund der Migrationsgesellschaft auseinander. Sie zeigt die Abwehrmechanismen auf, die eine Thematisierung des pathischen Judenhasses mit sich bringt; auch und gerade dort, wo es um den Nahostkonflikt geht. Die Autorin verweist auf den kontraproduktiven Effekt, dass dominanzgesellschaftliche Perspekti-

ven in Bildungskontexten reproduziert werden, solange sie nicht benannt und problematisiert werden.

In seinem wissenssoziologisch fundierten Beitrag untersucht *Max Czollek* die Entstehung des frühen christlichen Antijudaismus/Antisemitismus. Czollek geht davon aus, dass die Produktion eines Wissens über ‚die Juden‘ bereits im ersten Jahrhundert einsetzte und mit der Festigung des Christentums ein Bestandteil einer umfassenden und universellen Weltanschauung wurde. Dieses ‚Wissen‘ blieb über die Jahrhunderte strukturell verfü- und abrufbar und wurde beständig aktualisiert.

Das Thema von *Meron Mendel* und *Tom David Uhlig* ist Antisemitismus in der postkolonialen Theorie und den dazugehörigen Zusammenhängen. Der Aufsatz macht deutlich, dass Selbstermächtigung, wenn sie alleine partikular gedacht wird, deutlich antiemanzipatorische Effekte zeitigen kann. Die Autoren markieren die Grenze der postkolonialen Kritik, die in erster Linie kolonialrassistische Konstruktionen thematisiert und an der Besonderheit des modernen Antisemitismus als umfassender Welterklärung vorbeizieht. Vonnöten wäre nicht nur ein stärkerer Austausch zwischen Kolonialismus- und Antisemitismusforschung, sondern auch eine Pädagogik, die auf beiden Feldern arbeitet, ohne die jeweiligen Besonderheiten von Antisemitismus und Rassismus einzuebnen.

Die Arbeitsdefinition zu Antiziganismus, die von der Allianz gegen Antiziganismus aufge-

stellt wurde, stellt selbst ein Dokument von Empowerment dar. Die Arbeitsdefinition geht auf den sozialen Konstruktcharakter der Bilder ein, die von denjenigen existieren, die mit dem Stigma „Zigeuner“ belegt werden und verweist auf die strukturellen Diskriminierungen wie auf die gewaltförmigen Praxen, die aus dem antiziganistischen Weltbild der Mehrheit resultieren.

Wir bedanken uns bei allen Autor_innen, die uns ihre Texte für diese Ausgabe zur Verfügung gestellt haben.

In eigener Sache

In den Monaten November und Dezember wird kein LaG-Magazin erscheinen. Wie wir bereits zu Jahresbeginn schrieben, haben wir Förderausfälle, die sich nicht in Gänze kompensieren ließen. Wir arbeiten daran und möchten nebenher auf die Möglichkeit zu Spenden und Fördermitgliedschaften verweisen.

Für den Januar planen wir ein Magazin, das ausgewählte Texte zur Tagung „Lernen mit Sachquellen“ präsentiert. Diese Ausgabe wird in Kooperation mit der Stiftung Niedersächsische Gedenkstätten erscheinen.

In der Zwischenzeit bemühen wir uns, einzelne Texte und Rezensionen auf „Lernen aus der Geschichte“ zu veröffentlichen. Wir kündigen diese wie üblich über Facebook, twitter und Google+ an.

Thematische Einführung in das Diskussionsforum: Antisemitis- muskritische Bildung - Ansätze, Streiträume, Allianzen

Von Marina Chernivsky

Ereignisse können als historisch geworden und vergangen gelten, wenn sie aufgehört haben, Teil des kollektiven „Wir“ zu sein (Assmann 2013). Antisemitisches „Wissen“ ist aber ein Teil des kollektiven „Wir“, es wirkt und lebt und kann jederzeit als eine flexibel verfügbare Referenz abgerufen und aktualisiert werden. Beim Antisemitismus blicken wir buchstäblich auf eine jahrhundertalte Tradition zurück, die Jüdinnen und Juden als „Andere“ und „Fremde“ konstruiert. Die moderneren Formen antisemitischer Ressentiments – die sekundäre und israelbezogene Dimension – reagieren mit Aggression gegenüber Juden als Kollektiv. Die Dynamik einer postnationalsozialistischen Gesellschaft – das fortschreitende Schweigen in den Familien sowie ein verkrampfter Umgang mit antisemitischen Traditionen – verstärken diese Tendenz. Das Bedürfnis nach Abwehr und Entlastung bilden immer noch den zentralen Schwerpunkt des sekundären Antisemitismus und siedeln sich in der Mitte der Gesellschaft an. Dabei werden Täter und Opfer so verdreht, dass die Diskriminierung der Opfer legitim erscheint und die historischen Positionierungen eine Umdeutung erfahren. Das führt unter anderem zu systematischer Verkennung jüdischer Perspektiven sowie mangelnder Sichtbarkeit mehrheitsgeteilter

antisemitischer Positionen.

Die gegenwärtigen Erscheinungsformen des Antisemitismus sind hoch komplex und in der Tat nicht immer voneinander abgrenzbar. Auch wird die Frage der aktuellen Relevanz und Wirkung von Antisemitismus unterschiedlich beantwortet. Antisemitische Dispositionen sind wider Erwarten nicht „nur“ ein Einstellungsproblem, sondern sie gehen längst ins Handeln über und äußern sich in körperlicher, psychischer und struktureller Gewalt. Dennoch ist die Beschäftigung damit tabuisiert, stark historisiert und perspektivenarm. Zu groß sind die Unsicherheiten, zu rar die persönlichen Bezüge. Die tief sitzenden Ressentiments, die Reserviertheit, die Angst, beschuldigt oder belehrt zu werden, tragen offensichtlich immer noch dazu bei, dass die Relevanz eines gegenwärtig dominierenden Antisemitismus einem bleibenden Bedürfnis nach Derealisation unterworfen bleibt.

Aus dem Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus geht hervor: es fehlt es am Bewusstsein für den Antisemitismus als ein gesamtgesellschaftliches und gruppenübergreifendes Problem. Nicht nur im Bereich Schule, der Jugend- und Sozialarbeit, Aus- und Weiterbildung von Lehr- und Fachkräften, unter anderem in der Polizei, sind offensichtlich Leerstellen zu verzeichnen. Es mangelt an einer beständigen Grundlagenforschung und an einer regelmäßigen Erhebung antisemitischer Straftaten sowie Erfassung der Betroffenenperspektive. Der Bedarf an Empowerment sowie umfassender bzw. verstetigter Prä-

vention hängt eng damit zusammen.

Die öffentliche, aber auch die pädagogische Aufmerksamkeit beschränkt sich zumeist auf skandalisierende Äußerungen, eine tiefergehende Diskussion über den Alltagsantisemitismus steckt noch in Kinderschuhen. Gleichzeitig erreichen die (antisemitischen) Vorfälle eine neue Qualität – verbale Aggressionen vermischen sich immer mehr mit offener Gewalt und Verletzung psychischer und körperlicher Integrität der von Antisemitismus Betroffenen. Sowohl die Ergebnisse der Studie zu jüdischen Perspektiven des Unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus (Expertenbericht 2017) als auch der Umgang mit dem bekannt gewordenen Übergriff auf einen 14-jährigen jüdischen Jugendlichen an einer Gemeinschaftsschule im Berliner Stadtteil Friede-
nau zeugen von dieser Entwicklung. Nicht nur in diesem Fall, sondern auch bei vielen anderen (antisemitisch konnotierten) Vorkommnissen treten im Hinblick auf gegenwärtigen Antisemitismus symptomatische Muster auf. Besonders auffällig sind die Schwierigkeit, antisemitische Motivation hinter so einem Fall direkt und offen zu benennen sowie die konsequente Einfühlungsverweigerung gegenüber den Betroffenen (Chernivsky 2017b).

Die Wirkungsgeschichte des Nationalsozialismus und Holocaust schafft in Deutschland einen besonderen Rahmen und stellt das pädagogische Handeln gegen Antisemitismus vor die Herausforderung, eine kritische Reflexion dort anzuregen, wo sonst die Abwehr überwiegt. Zunächst ist es für

die Fach- und Lehrkräfte oft nicht nachvollziehbar, warum sie sich mit dem Thema beschäftigen sollen (vgl. Radvan, 2010). Antisemitismus wird auch hier als überwunden angesehen, als Bestandteil von Rassismus, als etwas, mit dem die deutsche Gesellschaft – und konkret die pädagogisch Verantwortlichen – nichts zu tun hätten. Ihre Distanzierungsstrategien verlaufen zum größten Teil entlang vielfältiger De-Thematisierungen mit mehrdeutigen, gar widersprüchlichen Erwartungen wie auch emotionalen Aufladungen von allen Themen und Fragen, die mit Juden oder „Jüdischem“ in Zusammenhang gebracht werden (Chernivsky 2017a). In pädagogischen Kontexten führt dies zu einer Bagatellisierung und Relativierung antisemitischer Sachverhalte und zeigt sich in Äußerungen wie: „das Thema ist unangenehm“, „wenig aktuell“, „völlig überflüssig und an der Realität vorbei“ (O-Töne aus diversen Fortbildungen, Projekt »Perspektivwechsel Plus« (ZWST)). An dieser Stelle zeigt sich ein dringender Bedarf an Bildungskonzepten, die Bildungselemente mit tiefergehender Beratung kombinieren und so nicht nur das Phänomen, sondern auch die damit einhergehenden Dispositionen – familiäre Aufträge, Reaktionen, Affekte sowie Privilegien und Distanzierungswünsche – mit in den Blick nehmen. Als kollektiver Wissensbestand wirkt es auf alle in der Gesellschaft lebenden Menschen. Es wirkt auf die Beziehung zu sich selbst und auch auf Beziehungsgestaltung zwischen Einzelnen und Gruppen. Es ist deshalb ausgesprochen wichtig, die Ebene der Internalisierung und

Beziehung zu fokussieren, weil in diesen Prozess der Verinnerlichung und Reproduktion jüdische sowie nicht jüdische Menschen gleichermaßen involviert sind. Auch Pädagog_innen partizipieren an diesem „Wissen“ und tragen – wenn auch ungewollt – zu dessen Reproduktion aktiv bei, indem sie ihre eigenen Haltungen und Positionierungen nicht dekonstruieren sowie den themenzentrierten Beziehungsaspekt infolge des Antisemitismus nicht mit einbeziehen. Hier gilt auch, die eigenen Verstrickungen in den Antisemitismus zu dechiffrieren und Verstrickungen anderer nicht verdächtigend, sondern achtsam zum Thema zu machen.

Die Pädagogik gegen und auch wegen Antisemitismus (vgl. Schäuble, 2013) richtet sich erfahrungsgemäß an nicht-jüdische Zielgruppen und nimmt die Nicht-Präsenz (Abwesenheit) jüdischer Perspektiven - beispielsweise im Klassenraum – als Normalität wahr. Außerdem ist es selten gegeben, dass die gegen oder auch wegen Antisemitismus Engagierten selbsterlebte Antisemitismuserfahrungen mitbringen. Es ist also Tradition, dass die Bildung gegen Antisemitismus von nicht jüdischen Expert_innen ausgeht und Juden_Jüdinnen als Expert_innen nicht zwingend mitgedacht werden. Weder in der Forschung noch in der Bildungspraxis fallen diese Leerstellen auf oder werden kritisch betrachtet. So gesehen entsteht eine bedenkliche Machtasymmetrie, dass der Antisemitismus weiterhin ohne Juden verhandelt wird. Es wird also „über Juden und nicht mit Juden gesprochen“

(Chernivsky 2015: 19). Auch bei Diskursen um Rassismus- und Diskriminierungskritik – vor allem im universitären aber auch im zivilgesellschaftlichen Kontext – kommt es häufig dazu, dass Differenzrealitäten, Perspektiven und Bedarfe von jüdischen Menschen nicht explizit gemacht werden. Auf diese Weise kommt es zu einer doppelten Marginalisierung oder auch Unsichtbarmachung jüdischer Perspektiven – sowohl in der Mehrheitsgesellschaft, als auch innerhalb der anderen Communities.

Seit einigen Jahren gibt es eine beachtliche Entwicklung, die es zu stärken und zu fördern gilt. Die zunehmende (politische) Aktualisierung rassismuskritischer Diskurse trägt dazu bei, dass die Kritik an allen Formen der Dominanz und Unterdrückung hörbarer und sichtbarer wird. Mit der Unterstützung durch die Bundesprogramme hat sich in den letzten Jahrzehnten auch die Bildungsarbeit gegen bzw. wegen Antisemitismus weiterqualifiziert und ausdifferenziert. Antisemitismuskritische Bildung gilt inzwischen als eine übergeordnete Bezeichnung für verschiedene Konzepte antisemitismusbezogener Intervention.

Zu Grundannahmen des Ansatzes gehören u.a.

- 1.) das Verständnis von Antisemitismus als tradiertem und flexibel einsetzbarer Wissensbestand und die Kritik an „Othering“ in Bezug auf Juden und Jüdinnen.
- 2.) Die Problematisierung jüdischer Nichtpräsenz und Marginalisierung jüdischer

Perspektiven sind weitere Aspekte, welche zunehmend in das Blickfeld antisemitismuskritischer Bildung getreten sind.

3.) Die Entwicklung einer antisemitismuskritischen Perspektive bedarf der Anerkennung, dass antisemitische Positionen – wenn auch ungewollt – eingenommen werden, unabhängig von z.B. Herkunft, Gruppenzugehörigkeit oder politischer Positionierung und der Notwendigkeit an kritischer Selbstreflexion. Daraus ergibt sich u.a. die Notwendigkeit individuelle wie auch kollektive Verstrickungen in antisemitische Dispositionen zu identifizieren und kritisch zu hinterfragen (vgl. Messerschmidt 2014; 2017).

Mit der Formulierung antisemitismuskritischer Perspektiven hat sich der Antisemitismuskritische Diskurs wesentlich erneuert. Es bedarf zum einen der Weiterentwicklung des Handlungsfeldes als eine eigenständige Disziplin. Zum anderen bedarf es einer intersektionalen Betrachtung von Verschränkungen und Allianzen mit ähnlichen Diskursen um die Dominanz, Disempowerment und Entgegenstrategien. Gefordert wird in diesem Zusammenhang die eingehende Auseinandersetzung mit den Wechselwirkungen zwischen Antisemitismus und Rassismus, zugleich aber auch die Weiterentwicklung von Ansätzen antisemitismuskritischer Bildung unabhängig einer solchen Kontextualisierung. Der Bedarf an Empowermenträumen – unter anderem an Betroffenenberatung und solidarischer Begleitung – darf ebenfalls nicht länger übersehen werden.

Kompetenzzentrum für Prävention und Empowerment (ZWST)

Das Kompetenzzentrum der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland wurde 2014 als Strukturweiterung im Rahmen der Unterstützung zur Strukturförderung des Bundesprogramms „Demokratie leben!“ in Berlin gegründet. Als Fachstelle für Bildung, Beratung und Vernetzung arbeitet das Kompetenzzentrum inzwischen in vier Handlungsbereichen: Community Coaching, Antisemitismusprävention, Beratung von Betroffenen sowie Fach- und Politikberatung. Die jeweils dazu gehörigen Projekte richten sowohl an die jüdische Zivilgesellschaft als auch an andere Akteur*innen aus der Wissenschaft, Bildung, Politik und Medien. Das Kompetenzzentrum setzt sich zum Ziel einen auf Multiperspektivität und ‚coalition building‘ gerichteten Austausch zwischen verschiedenen Communities zu ermöglichen sowie Erfahrungsräume für Betroffene, Aktivist*innen und Expert*innen zu etablieren. Damit wird eine lang bestehende Leerstelle bedient.

Im Rahmen diverser Programme und Projekte setzt die Fachstelle auf Entwicklung, Erprobung und Implementierung pädagogischer Ansätze, die der Wirkungsgeschichte des Nationalsozialismus sowie Herausforderungen der Gegenwartsgesellschaft – vor allem im Bereich des aktuellen Antisemitismus – Rechnung tragen. Das langjährige Projekt „Perspektivwechsel Plus“ bietet beispielsweise etablierte Möglichkeiten für Fort- und Weiterbildung sowie Supervision und Beratung um Handlungsfeld der Ras-

sismus- und Antisemitismusprävention an, entwickelt und gibt Handreichungen heraus. Unterstützt und begleitet werden dabei Fach- und Führungskräfte aus dem Bereich Schule, Jugend- und Sozialarbeit, Verwaltung und Polizei. Die Formate reichen von Workshops und Fachveranstaltungen bis hin zu langfristig angelegten Kooperationen und Bildungsprogrammen mit curricularem Durchführungsformat.

www.zwst-kompetenzzentrum.de

Literatur

Aleida Assmann, Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur, 2013.

Chernivsky, Marina/Friedrich, Christiane (2014), Wege der Distanzierung, in: Chernivsky/ Friedrich/ Scheuring (Hg.), Praxiswelten – Zwischenräume, ZWST, Frankfurt/M., S. 74–80.

Chernivsky, Marina (2015), Antisemitismus als individuelle Erfahrung und soziales Phänomen. In: Antisemitismus und Empowerment. Perspektiven, Ansätze und Projektideen. (Hrsg.) ZWST Frankfurt am Main. S. 19.

Chernivsky, Marina (2017a), Biographisch geprägte Perspektiven auf Antisemitismus, in: Meron Mendel/ Astrid Messerschmidt (Hg.), Fragiler Konsens. Antisemitismus in der Migrationsgesellschaft. S. 269-281.

Chernivsky, Marina (2017b), Unsere Perspektive. Jüdische Allgemeine. 24.04.2017.

Radvan, Heike (2010), Formen pädagogischer Intervention im Horizont wahrgenommener Antisemitismen. Perspektiven für Aus- und Weiterbildung von

Jugendpädagog*innen, in: Wolfram Stender/Guido Follert/Mihri Özdoğan (Hg.), Konstellationen des Antisemitismus – Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis, Wiesbaden, S. 165–185.

Messerschmidt, Astrid (2014), (Un)Sagbares – Über die Thematisierbarkeit von

Rassismus und Antisemitismus im Kontext postkolonialer und postnationalsozialistischer Verhältnisse, in: Marina Chernivsky/Christiane Friedrich/Jana Scheuring (Hg.), Praxiswelten – Zwischenräume der Veränderung – Neue Wege zur Kompetenzerweiterung, ZWST, Frankfurt/M., S. 55–74.

Schäuble, Barbara (2013). Was haben wir damit zu tun. Zum pädagogischen Umgang mit Antisemitismus, in: KIgA e. V. (Hrsg.), Widerspruchstoleranz. Ein Theorie-Praxis-Handbuch zu Antisemitismuskritik und Bildungsarbeit, Berlin.

Stender, Wolfram/Follert, Guido/Özdoğan, Mihri (Hg.) (2010), Konstellationen des Antisemitismus – Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis, Wiesbaden.

Zweiter Expertenbericht des Unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus, 2017, Drucksache 18/11970.

Der Text ist ein Auszug aus dem unveröffentlichten Vortrag zur Eröffnung des genannten Diskussionsforums

Über die Autorin

Marina Chernivsky ist Psychologin, leitet das Kompetenzzentrum für Prävention und Empowerment der ZWST und ist Mitglied im Unabhängigen Expertenkreis Antisemitismus

Ordnungen der Reinheit – Antisemitismuskritik in der Reflexion von Selbstbildern

Von Astrid Messerschmidt

In ihren Anfängen entwickelt die nationalsozialistische Bewegung ein sozialrebellisches, antibürgerliches und antikapitalistisches Ressentiment, das sich die Juden als ein Objekt wählt, in dem alles verkörpert zu sein hat, was denjenigen schadet, die sich selbst als fraglos Zugehörige und Anständige sehen. Insofern sichert sich der NS die Identifikation der Massen dadurch, dass er „den kleinen Leuten“ das Angebot macht, sich als unterdrückt zu sehen und diesen Zustand mit Hilfe der nationalsozialistischen Parteinahme zu überwinden. Zugleich bietet er ihnen in den Juden eine Negativfolie für alles Verwerfliche an, wobei Projektionen der Minderwertigkeit wie auch der Überlegenheit der zu Juden gemachten Juden kombiniert werden, die in dieser ideologischen Positionierung zugleich als defizitär wie als bedrohlich erscheinen. Das Gegenbild des Jüdischen bietet auf seiner Rückseite ein moralisch und zivilisatorisch annehmbares Selbstbild an. Dies ist ein bedeutender Faktor für die Attraktivität des Antisemitismus bis in die Gegenwart. Das Gegenbild enthält moralisch Verwerfliches wie aus alles Rückständige, Veraltete und durch gesellschaftlichen Fortschritt Überholte. Die projektive antisemitische Figur des Jüdischen enthält widerstreitende Elemente von zu viel und zu wenig Modernität.

Kritische Antisemitismusanalyse

Auf der Grundlage psychoanalytischer Reflexion analysieren Horkheimer und Adorno die „Elemente des Antisemitismus“ hinsichtlich der darin enthaltenen „falschen Projektionen“ (vgl. Horkheimer/Adorno [1947] 1994): Den Juden werden die Regungen zugeordnet, die bei sich selbst nicht zugelassen werden dürfen. Auf diese Weise wird die jüdische Bevölkerung zum Objekt, zum „prospektiven Opfer“ (ebd., S. 196), zum erwählten Feind. Der Antisemitismus kann keinen festen Halt in der Realität finden, da er auf Fiktionen, Projektionen, pseudowissenschaftlichen Behauptungen beruht, er wird so zur „fixen Idee“ (ebd., S. 199). Von da ist der Weg nicht weit zur „Paranoia“, die Horkheimer und Adorno als „Symptom des Halbgebildeten“ bezeichnen (ebd., S. 205). In der Paranoia wird ein Wahnsystem geschaffen, das nicht auf Erfahrung beruht. Mit der falschen Projektion erhält die Welt Sinn, und die gesamte Kultur wird von dieser Art Sinn besetzt. Paranoia lässt sich mit „Verfolgungswahn“ übersetzen, der dazu führt, Herrschaft in Verfolgung übergehen zu lassen, einer Verfolgung, die von einer massenhaften Zustimmung und Beteiligung getragen wird (vgl. ebd., S. 207). Paranoid ist die Praxis, bei der die Vorstellung, selbst verfolgt zu werden übergeht in die Verfolgung derer, von denen man sich verfolgt sieht. Nur durch die irrationalen Zuordnungen und Projektionen konnten die Juden so fremd gemacht werden, wie sie das System brauchte. In seinen „Studien zum Autoritären Charakter“ (Adorno 1973) zeigt Adorno,

wie die irrationalen Klischees durch Rationalisierungen der eigenen Anschauungen zu verdecken versucht werden: Drei Punkte des „Pseudowissens sind dabei wirksam: die Idee, dass die Juden ein ‚Problem‘ sind, die Erklärung, sie seien ‚alle gleich‘, und die Behauptung, Juden seien ohne Ausnahme als solche zu erkennen“ (ebd., S. 125). Durch die Problematisierung der identifizierten Gruppe werden eine persönliche Distanz und eine gewisse Objektivität suggeriert. Außerdem wird nahegelegt, die Juden selber hätten ein „Problem“, sie seien also sozusagen selbst schuld an ihrer Ausgrenzung und Eliminierung (vgl. ebd., S. 127).

Die im sekundären Antisemitismus verankerte Täter-Opfer-Umkehr wird begleitet von Behauptungen über Sprechverbote und Tabus, um sich selbst als Opfer unzulässiger Einschränkungen des Sprechens über Juden und Israel darzustellen. Die Behauptung eines Kritikverbots beruht auf dem sekundär-antisemitischen Ressentiment, der Massenmord an den europäischen Jüdinnen und Juden stehe einer schonungslosen Auseinandersetzung mit den Gegenwartsproblemen im Wege und die Erinnerung an die NS-Verbrechen werde missbraucht, um Kritik abzustellen. „Es wird sozusagen aus dem öffentlichen Tabu über dem Antisemitismus ein Argument für den Antisemitismus gemacht (...) Wirksam ist hier ein Projektionsmechanismus: dass die, welche die Verfolger waren und es potenziell heute noch sind, sich aufspielen, als wären sie die Verfolgten“ (Adorno 1962, S. 368).

Dazu dient das Gerücht, denn das indirekte Adressieren, „die nicht ganz offen zutage liegende Meinung war von jeher das Medium, in dem soziale Unzufriedenheiten der verschiedensten Art, die in einer gesellschaftlichen Ordnung sich nicht ans Licht trauen, sich regen“ (Adorno 1977 [1962], S. 363). Adorno bezeichnet es als einen „wesentlichen Trick von Antisemiten heute: sich als Verfolgte darzustellen“; sich zu gebärden, als würde die öffentliche Meinung antisemitische Äußerungen unmöglich machen (ebd.). Die gegenwärtige Reserviertheit gegenüber der Demokratie und ihren Medien in rechtspopulistischen Bewegungen, die sich als „das Volk“ repräsentieren, basiert auf einer Selbststilisierung als Opfer einer übermächtigen Instanz, die „Wahrheiten“ unterdrückt. Dabei ist die Selbstbezeichnung als „Volk“ nationalistisch repräsentiert – und sie ist in der deutschen Geschichte im Herbst 1989 nur ganz kurz eine basisdemokratische Selbstbezeichnung gewesen, bevor sie sehr schnell wieder als nationale Gemeinschaft beansprucht worden ist.

Fremd werden: Nationale Zugehörigkeitsordnung

„Überall dort, wo man eine bestimmte Art des militanten und exzessiven Nationalismus predigt, wird der Antisemitismus gleichsam automatisch mitgeliefert“ (Adorno (1977) [1962], S. 361). „Wirksame Abwehr des Antisemitismus ist von einer wirksamen Abwehr des Nationalismus unabtrennbar“ (ebd., S. 381).

Den politischen Rahmen, in dem Fremde überhaupt zu einem nicht nur intersubjektiven, sondern zu einem gesellschaftlichen Problem werden, betrachtet Zygmunt Bauman auf dem Hintergrund der Geschichte der Nationalstaaten. Die Nation bildet für Bauman die entscheidende moderne Ordnungskategorie. In der nationalstaatlichen Gesellschaftsordnung wird die Trennlinie entlang der vorwiegend durch Abstammung legitimierten Zugehörigkeit zum nationalen Territorium gezogen. „Nationalstaaten fördern den ‚Nativismus‘, die Bevorzugung der Einheimischen vor den Einwanderern, und verstehen unter ihren Untertanen ‚die Einheimischen‘“ (Bauman 1995, S. 87). Dabei betont Bauman, wie durch Nationalstaaten „ethnische, religiöse, sprachliche und kulturelle Homogenität“ gefördert wird. Als fremd gelten diejenigen, die die Ordnung nationaler Identität durcheinanderbringen und durch ihre dauernde Anwesenheit behaupten, dazu zu gehören. Eine Strategie, diese Irritation zum Verschwinden zu bringen, ist die Assimilation der Fremden, ihre Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft und damit der Verlust alles dessen, was sich von der Norm der fraglos Zugehörigen unterscheidet. Zwar dürfen die Assimilierten an der Gesellschaft und ihren Rechten und Pflichten teilhaben, aber gleichzeitig müssen sie sich der herrschenden Ordnung unterwerfen. Das liberale Angebot der kulturellen Assimilation bestätigt also nur die Dominanz der Mehrheitsgesellschaft und verlangt von den Fremden das Abstreifen jeder Differenz. Bekämpft wird die Ambivalenz der

Fremden, das gleichzeitige Dazugehören und Anderssein. Diese Unerträglichkeit der Ambivalenz ist für Bauman ein Problem der Moderne, und zwar deshalb, weil das Uneindeutige, die Verschiebung und Auflösung von Grenzen und die Konfrontation mit Pluralität kennzeichnend für die gesellschaftliche Situation in der Moderne sind. Um das, was daran komplex und unbehaglich erlebt wird, zu bekämpfen, kommt es zur Abwehr des Anderen innerhalb einer Ordnung nationaler und kultureller Identität. Unmöglich wird es, gleichberechtigt und verschieden zu sein. Anerkennung gibt es nur um den Preis des Verschwindens alles dessen, was die Verschiedenheit ausmacht und damit der Auflösung jeder Ambivalenz. Die Sorge um die Möglichkeit, verschieden leben zu können, ohne fremd gemacht zu werden, formuliert Adorno in den *Minima Moralia* als Vision, „ohne Angst verschieden sein“ zu können (Adorno 1951, S. 131). Baumans Reflexionen über die unerträgliche Ambivalenz des Fremden lese ich in Korrespondenz zu diesem Gedanken.

Im Umgang mit den deutschen Jüdinnen und Juden zum deutschen Nationalstaat wird Ambivalenz einerseits bekämpft, weil sie als bedrohliche Uneindeutigkeit gilt, andererseits entwickelt sich eine perfide doppeldeutige Strategie, bei der ein Weg zur nationalen Zugehörigkeit eröffnet wird, der aber genau dann, wenn er begangen wird, in den Abgrund führt. Indem die nichtjüdischen Deutschen von der jüdischen Minderheit eine kulturelle Assimilation verlangten, konstituierte sich die Mehrheit als

„einheimische Elite“, die für sich das Recht in Anspruch nahm, „darüber zu urteilen, ob die Bemühungen, die kulturelle Unterlegenheit zu überwinden, wirklich ernsthaft und vor allem erfolgreich gewesen seien“ (Bauman 1995, S. 146). Erwartet wurde der Beweis erfolgreicher Assimilation, ohne dass dieses Bemühen zum Erfolg führen konnte. „Das paradoxe Ergebnis des Bemühens um Assimilation war, dass genau die Aktivitäten und Lebensstile, die die Trennung verwischen sollten, als Gründe dafür angesehen wurden, ihre Träger ins Abseits zu drängen“ (Bauman 1995, S. 156). Denn die assimilatorischen Anstrengungen wurden als Subversion der nationalen Identität angesehen und gerieten unter Verdacht. „Unordnung drohte, als Juden immer häufiger sich anpassten und konvertierten, sei es in traditioneller religiöser Form oder in der modernen Variante kultureller Assimilation“ (Bauman 1994, S. 74).

Das Bemühen, durch Lernen und Selbstvervollkommnung eine eindeutige Zugehörigkeit zu erreichen, scheiterte an einem nationalstaatlichen Gemeinschaftskonzept, das auf einer „Gemeinsamkeit des Schicksals und des Blutes beruhte“ (ebd., S. 155) – vor-modernen Konzepten also, die aber in der Geschichte des modernen Nationalstaates nicht überwunden sind. Die Bemühungen der deutschen Jüdinnen und Juden, sich national-kulturell eindeutig zuzuordnen, gerieten unter Verdacht, den vereindeutigten Raum der nationalen Gemeinschaft zu unterwandern und ihm dadurch genau jene Eindeutigkeit zu nehmen, die durch Blut

und Abstammung garantiert worden ist.

Nach Klaus Holz ist Antisemitismus zu definieren als eine „spezifische Semantik, in der ein nationales/rassistisches und/oder religiöses Selbstbild mit einem abwertenden Judenbild einhergeht“ (Holz 2005, S. 10). Als Merkmale des modernen Antisemitismus fasst er die Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft sowie eine Personifikation von Macht in den Juden. Nach wie vor bildet ein nationalistisches Weltbild die Leitideologie des Antisemitismus, weshalb Holz vom „nationalen Antisemitismus“ spricht (Holz 2001). Jede national-identitäre Besetzung des gesellschaftlichen Innenraums erinnert an die politische Grundierung des Antisemitismus und sollte entsprechend ernst genommen und eingeordnet werden. Adorno plädiert 1962 für eine radikale Argumentation gegen Antisemitismus, indem er sich gegen jede abstammungsbezogene, identifizierende Betrachtung von „Bevölkerungsgruppen“ wendet, weil das in der Demokratie „das Prinzip der Gleichheit verletzt“ (Adorno 1977 [1962], S. 363). Antisemitismusanalyse bietet den systematischen Rahmen, um die Struktur dieser Verletzung nachzuzeichnen, zu analysieren und ihre Aktualität in der Gegenwart zu erkennen.

Religion, Intellektualität und Arbeit

Die religiöse Besetzung antisemitischer Denkmuster ist keineswegs überholt. Sie steht zwar nicht mehr im Vordergrund des gegenwärtigen Antisemitismus, doch lässt sie sich jederzeit aktivieren. Adorno

kritisiert die Identifizierung der Juden mit ihrer Religion: „Man darf auch nicht, wie es vielfach geschieht, die Juden, sei es aus noch so guter Absicht, mit ihrer eigenen Religion identifizieren“ (Adorno 1962, S. 369). Er betont, dass die Juden im bürgerlichen Zeitalter „wesentlich Träger der Aufklärung waren, und man muss sich sehr dazu stellen“ (ebd.). Für Adorno ist das eine Aufforderung zur Intellektualität. Deshalb hält er es für falsch, gegen die Judenbilder damit zu argumentieren, dass man auf jüdische Handwerker und Arbeiter verweist. „Indem man so spricht, gibt man den Antiintellektualismus bereits vor und begibt sich damit schon selbst auf die Ebene des Gegners“ (ebd., S. 369). Er erkennt darin das jeweils eigene subjektive Unbehagen an der (körperlichen) Arbeit bei gleichzeitiger Aufwertung derselben gegenüber geistiger Arbeit. Dabei ist es „Menschrecht, sich nicht physisch abzuquälen, sondern lieber sich geistig zu entfalten“ (ebd. S. 370). Wer „Qualarbeit“ ausüben muss (Moewes 2015), sucht einen Ausweg aus diesem Zwang – und eine Möglichkeit dafür ist die Projektion von „Arbeitsscheu“ oder Arbeitsverweigerung auf eine fremd gemachte Gruppe.

Die Kategorie der Arbeit wird zum Terrain abwertender und diffamierender Gegenbilder, und das betrifft sowohl antisemitische wie rassistische Denkmuster. Die anerkannten bürgerlichen Erwerbsformen gelten als ehrwürdig und anständig, beruhen aber zumindest partiell auf struktureller und direkter Ausbeutung und materieller Ungleichheit. Die Ungerechtigkeit betrifft das

Selbst. Doch die normative Besetzung von Arbeit und deren Kombination mit Bildung zu einem Synonym für wertvolles Leben bleibt weitgehend unhinterfragt (vgl. Scholz 2009). In der Diffamierung von Intellektualität einerseits und der Affirmation jeglicher Arbeit um jeden Preis andererseits entfaltet sich die Flexibilität des Antisemitismus und legt zugleich seine rassistische Struktur frei. Das Bild von der anständigen Arbeit findet sich im gegenwärtigen EU-Diskurs in paternalistischen Redefiguren wieder. „Hausaufgaben machen“ ist in die politische Sprache übergegangen als Anweisung an defizitäre Andere, die angeblich dazu neigen, sich auf der Leistung der Deutschen auszuruhen. Der „neue Deutsche“ in Europa fühlt sich moralisch im Recht, „andere zu entwerten“ (Margarita Tsomou, in: Maurer 2015, S. 37).

Wie die religiöse Identifizierung biografisch erfahren worden ist, hat Jean Améry kritisch reflektiert. Aus meiner Sicht erreicht er jene Radikalität der Kritik, die Adorno eingefordert hat. „Was immer man von mir auch sage, es ist nicht wahr. Wahr bin ich nur, als der ich mich selber im Innenraum sehe und verstehe; ich bin, der ich für mich und in mir bin, nichts anderes“ (Améry 1977, S. 160). Améry wendet sich hier gegen die Verdinglichung, wie sie im Antisemitismus praktisch geworden ist und bietet zugleich eine Definition für Nicht-Identität an, wie sie Adorno in der Negativen Dialektik entfaltet hat. Zum Juden gemacht worden zu sein, ist für Améry aus der Perspektive des Überlebenden ein Einbruch, ein „Elementarereignis“, das „ohne Gott, ohne

Geschichte, ohne messianisch-nationale Erwartung“ bestanden werden muss (ebd., S. 167). „So bin auch ich gerade, was ich nicht bin, weil ich nicht war, ehe ich es wurde, vor allem anderen: Jude“ (ebd., S. 169). Er zieht daraus die Konsequenz, sich nur in der Fremdheit einrichten zu können. Die psychologisierende Unterstellung, traumatisiert zu sein, weist er zurück: „Ich weiß, was mich bedrängt, ist keine Neurose, sondern die genau reflektierte Realität“ (ebd., S. 170). Das Bewusstsein über die Wirkung und die historische Konsequenz des Antisemitismus, das Améry sein „Katastrophen-Judesein“ nennt, vergleicht er mit dem Klassenbewusstsein, das Marx im 19. Jhd. gegen die Verschleierung der Ursachen von Ausbeutung und Verarmung postuliert hat. Beide Positionen sind hoch aktuell in einer Zeit, die dazu neigt, soziale Ungleichheitslagen und Missachtungsverhältnisse zu psychologisieren, zu pathologisieren und als persönliches Problem defizitärer Subjekte aufzufassen. Weder Philosophie noch Theologie hatten für Améry Wesentliches zu seiner Situation als Überlebender und Gefolterter zu sagen. „Nicht das Sein bedrängt mich oder das Nichts oder Gott oder die Abwesenheit Gottes, nur die Gesellschaft“ (ebd., S. 177).

Für diese Gesellschaft setzt Adorno ganz auf die kritische Bewusstseinsbildung als Gegengewicht zum Antisemitismus, also auf Intellektualität: „Antisemitismus ist ein Massenmedium; in dem Sinn, dass er anknüpft an unbewusste Triebregungen, Konflikte, Neigungen, Tendenzen, die er verstärkt und manipuliert, anstatt sie zum

Bewusstsein zu erheben und aufzuklären“ (Adorno 1962, S. 366).

Selbstbilder im Kontext von Demokratie und Migration

In der Geschichte des modernen Antisemitismus wird in unterschiedlichen Varianten eine Entgegensetzung von ‚uns‘ und ‚den Juden‘ betrieben (Weyand 2010, S. 77). In der Bundesrepublik ist nach 1989 zu beobachten, wie sich das gesellschaftliche Wir im Verhältnis zur Verbrechen Geschichte des Nationalsozialismus in zwei Modi repräsentiert: zum einen als eine Opfergemeinschaft derer, die eine geschichtliche Last zu tragen haben und zum anderen als Aufarbeitungsgemeinschaft erfolgreicher Geschichtsbewältigung. Volkhard Knigge stellt für den Post-Vereinigungskontext eine Abkopplung des öffentlichen Gedenkens von der geschichtswissenschaftlichen Forschung fest und diagnostiziert in den öffentlichen Inszenierungen des Gedenkens eine „Selbstgenügsamkeit“ (Knigge 2010). Seit Mitte der 1980er Jahre und besonders nach 1990 beobachtet Knigge eine „Transformation kritischer historischer Selbstreflexion in Gedächtnis- und Identitätspolitik“ (ebd.). An die Stelle eines kritischen Erinnerungsbegriffs ist eine gemeinschaftsstiftende Erzählung getreten, der Knigge ein „antimodernes Konzept des Umgangs mit Vergangenheit“ bescheinigt (ebd.). Die Gemeinschaftsbildung funktioniert im Verhältnis zu einer Verbrechen Geschichte dadurch, dass diese Geschichte gekoppelt mit einer Erfolgserzählung angeeignet wird, die aus der Aufarbeitung der NS-Verbrechen ein

aufgeklärtes Selbstbild ableitet. Im Verhältnis zu diesem Bild erscheinen diejenigen als defizitär, die nicht die gleichen, die nationale Identität betreffenden Aufarbeitungsprozesse mitgemacht haben, weil sie außerhalb dieser national-kulturellen Gemeinschaft positioniert werden. Ihre Zugehörigkeit zum nationalen Kollektiv wird nicht anerkannt.

In einer diskursanalytischen Studie zur zeitgeschichtlichen Erinnerungsarbeit im Kontext der Migrationsgesellschaft stellt Rosa Fava ein dominierendes abstammungsbezogenes gesellschaftliches Selbstbild fest (vgl. Fava 2015). Mehrfachzugehörigkeiten der „Neuen Deutschen“ (Foroutan 2010, S. 13) werden nicht anerkannt, weshalb Deutsche mit Migrationsbeziehungen in den von Fava analysierten Texten aus der Gedenkstättenpädagogik und Geschichtsdiaktik zum Nationalsozialismus als grundsätzlich anders im Umgang mit den NS-Verbrechen im Vergleich zu den unmarkiert bleibenden Herkunftsdeutschen betrachtet werden. Das „Fehlen einer rassismuskritischen Perspektive“ im Erinnerungsdiskurs (Fava 2015, S. 242) führt zu einem Kurzschluss, durch die Vielfalt als Abweichung von einer eindeutigen Abstammung aufgefasst wird. Symptomatisch dafür ist ein mehrfach festzustellender Überlieferungsfehler des Diktums von Jean Améry, der das bleibende Gewicht von Auschwitz als „negatives Eigentum“ (Améry 1988 [1966], S. 98) begriffen hat, was in den von Fava zitierten Texten aus der Bildungsarbeit zum „negativen Erbe“ gemacht wird – eine Verschiebung von Verantwortung hin zu Identität.

Die von vielen engagierten Pädagog_innen im Feld historisch-politischer Bildung angenommene Lehre aus dem NS, sich von nationalistischen, abstammungsbezogenen Unterscheidungen und Abwertungen zu verabschieden, sieht Fava paradox angeeignet in der „multikulturalistische[n] Aufwertung von ‚Differenz‘“ (ebd., S. 268). Dominant bleiben national-identitäre Problematisierungen von Defiziten der Migranten, denen der biografische Bezug zur „Täternachfolgerschaft“ (ebd., S. 234) fehle. Der nicht aufgearbeitete Rassismus holt die deutsche Migrationsgesellschaft auch an den Stellen ein, wo sie besonders selbstkritisch zu sein beansprucht, nämlich im Umgang mit Auschwitz.

Nahostkonflikt als antisemitische Projektionsfläche

Der von gesellschaftlichen Minderheiten artikulierte Antisemitismus zeichnet sich genauso wie der Antisemitismus der Mehrheitsgesellschaft durch projektive Besetzungen von Opfer- und Täter_innenpositionen aus. Dafür wird zunehmend der Nahostkonflikt herangezogen, der so interpretiert wird, dass ein dichotomes „Bild von Ohnmacht und Übermacht“ entsteht (Müller 2008, S. 98). Nach Jochen Müller ist in der deutschen Migrationsgesellschaft das „Feindbild Israel“ zu einem Bestandteil muslimischen Selbstverständnisses geworden (ebd.), das seine Attraktivität aus dem Reflex auf eigene Marginalisierungserfahrungen bezieht. Zugleich wird innerhalb dieser gesamtgesellschaftlichen Konstellation dasselbe Feindbild von etablierten gesellschaftlichen

Gruppen genutzt, die ihren alten Antisemitismus damit quasi modernisieren und mit menschenrechtlicher Rhetorik ausstatten. Der Hinweis auf ein übergreifendes muslimisches Selbstverständnis, das antisemitische Positionen nutzt, lässt allerdings keinen Raum für innere Diversitäten und macht aus Muslim_innen wiederum eine hinsichtlich der antisemitischen Auffassungen homogene Gruppe. Dies begünstigt die Tendenz, Muslim_innen als „Andere“ zu repräsentieren und sie als Hauptverantwortliche für den gegenwärtigen Antisemitismus in der deutschen Migrationsgesellschaft darzustellen. Dass es verbreitete antisemitische Auffassungen unter deutschen Muslim_innen gibt, sollte stattdessen so thematisiert werden, dass die gesamtgesellschaftliche Bedeutung des gegenwärtigen Antisemitismus und seiner antizionistischen Varianten als allgemeine Problematik erkennbar bleibt.

Daran orientieren sich Ansätze, die ihre Arbeit migrationsgesellschaftlich verstehen und rassismuskritisch reflektieren. Die Instrumentalisierung des Nahostkonflikts wird dabei „im Spannungsfeld von Ausgrenzung und Identitätssuche“ verstanden (KIgA 2010, S. 10). Antisemitische Bezugnahmen auf den Nahostkonflikt beinhalten „Dämonisierungen Israels, einseitige Schuldzuweisungen und/oder unzulässige Vergleiche mit der Rassenpolitik des NS-Regimes“ (ebd., S. 47). Angesichts dieser Konstellation von Diskriminierungserfahrungen aufgrund einer Migrationspositionierung einerseits und unreflektierten sowie einseitig informierten Deutungen des

Konflikts ist das pädagogische Personal herausgefordert, „Jugendliche mit konträren Positionen vertraut zu machen“ und sie zu einem „möglichen Perspektivenwechsel zu ermuntern“ (ebd., S. 48). Damit sollte zugleich einer Perspektivweiterung erfolgen, um die vielfältigen Akteur_innen in diesem Konfliktfeld zu berücksichtigen, anstatt eine vereinfachende Gegenüberstellung von „Israelis“ – die meistens mit Juden gleichgesetzt werden und umgekehrt – und „Palästinensern“ vorzunehmen. Dass hier kein simples Freund-Feind-Schema zugrunde gelegt werden kann, ist ein wichtiger Ansatzpunkt für eine kritische Auseinandersetzung. Neben der an Komplexität orientierten Wissensvermittlung sollte sich eine antisemitismuskritische Bildungsarbeit mit dem Gegenstand Nahostkonflikt „dem Streben nach Eindeutigkeit widersetzen. Und Mehrdeutigkeit zulassen lehren und lernen“ (Goldenbogen 2013, S. 39).

Perspektivenwechsel für die Bildungsarbeit

Die Thematisierung von Antisemitismus ist von Abwehrbedürfnissen überlagert, was die Perspektive derer, die von Antisemitismus getroffen werden, tendenziell ausblendet. Die Gefühle, die mit dem Wunsch nach einem unproblematischen Selbstbild verbunden sind, dominieren die Auseinandersetzung. Ein Perspektivenwechsel auf die Wirkung von Antisemitismus auf diejenigen, gegen die er sich richtet, stellt sich nicht von selbst ein, sondern bedarf der Anregung. Anne Klein schlägt für die antisemitismuskritische Bildungsarbeit eine

„subjektorientierte Perspektive“ (Klein 2012, 213) vor, die Antisemitismus nicht sozialpsychologisch auf „Judenhass“ verengt, sondern nach den subjektivierenden Wirkungen antisemitischer Praktiken fragt. Mit antisemitischen Botschaften werden Zugehörigkeiten geordnet. Das bedeutet einen Machtgewinn auf der Seite derer, die sich antisemitisch äußern und eine Zurückweisung für die als nicht zugehörig Adressierten. Antisemitisches Sprechen verhindert systematisch eine direkte Auseinandersetzung mit Individuen, da es nicht interpersonal erfolgt, sondern nur ein Bild bedient, das schon vor jeder Begegnung existiert und auch nicht durch Begegnung aufzulösen ist. Es geht hier um ein Selbstbild, hinter dem der_die konkrete Andere verschwindet. Klein plädiert deshalb dafür, in der Bildungsarbeit über subjektive Erfahrungen mit Antisemitismus zu informieren, um die getroffenen Anderen aus der antisemitischen Verobjektivierung heraustreten zu lassen und sie als Subjekte mit Gefühlen und Erfahrungen wahrzunehmen (vgl. ebd., 222). Ermöglicht wird so die Konfrontation mit einer anderen Perspektive als der dominierenden nichtjüdischen. Dabei darf die Verantwortung für die Auseinandersetzung nicht auf die jüdischen Sprecher_innen verlagert werden. Sie sind nicht in die Rolle der Aufklärenden zu versetzen, sondern es bleibt ihnen überlassen, über Sagbares und Unsagbares zu entscheiden. Voraussetzung für einen Perspektivenwechsel auf die Subjekte, die Antisemitismus trifft, ist eine Veränderung der Wahrnehmung in Bildungs-

kontexten. „Vielfach wird in pädagogischen Räumen noch immer davon ausgegangen, dass die Teilnehmer_innen nichtjüdisch sind, solange durch Biographien und Bekenntnisse die jüdische Identität nicht offenkundig wird“ (Ensinger 2013). Dominanzgesellschaftliche Perspektiven werden reproduziert, solange nicht eine bewusste Auseinandersetzung mit dieser Dominanz erfolgt, solange sie also unthematisiert bleibt. Antisemitismuskritische Bildungsarbeit regt dazu an, die gesellschaftliche Normalisierung jüdischer Nichtpräsenz zu hinterfragen und zu verändern, indem jüdische Alltagspräsenz und Zugehörigkeit anerkannt werden. Von da aus wird ein erfahrungsbezogenes Sprechen über Antisemitismus möglich, bei dem allerdings vermieden werden sollte, einzelne jüdische Teilnehmer_innen zu Repräsentant_innen dieser Erfahrungen zu machen.

Literatur

Améry, Jean (1977): Über den Zwang und die Unmöglichkeit, Jude zu sein, in: ders.: Jenseits von Schuld und Sühne. Neuausgabe 1977, Stuttgart, S. 149-177.

Améry, Jean (1988) [1966]: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. München.

Adorno, Theodor W. (1977) [1962]: Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute, in: GS, Bd. 20.1, S. 360-383.

Adorno, Theodor W. (1973): Studien zum Autoritären Charakter, Frankfurt/M.

- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M.
- Bauman, Zygmunt (1995): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt/M.
- Bauman, Zygmunt (1994): *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg.
- Ensinger, Tami (2013): *Umgang mit Antisemitismus im pädagogischen Raum*, in: *Bildungsstätte Anne Frank* (Hg.): *Weltbild Antisemitismus. Didaktische und methodische Empfehlungen für die pädagogische Arbeit in der Migrationsgesellschaft*, Frankfurt/M., 12-15. <http://www.bs-anne-frank.de/news/aktuelles/neuerscheinung-weltbild-antisemitismus>
- Fava, Rosa (2015): *Die Neuausrichtung der Erziehung nach Auschwitz in der Einwanderungsgesellschaft. Eine rassismuskritische Diskursanalyse*, Berlin.
- Goldenbogen, Anne (2013): „... Nahostkonflikt – Der gordische Knoten“. *Von Projektionen, Positionen und Potenzialen in der Auseinandersetzung mit Antisemitismus und Nahostkonflikt*, in: *Wider-spruchstoleranz. Ein Theorie-Praxis-Handbuch zu Antisemitismuskritik und Bildungsarbeit*, Berlin, S.33-40.
- Holz, Klaus (2005): *Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*, Hamburg.
- Holz, Klaus (2001): *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*, Hamburg.
- Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno *des Antisemitismus*, in: *dies.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M., S. 177-217.
- KIGa (2010) (Aycan Demirel/Yasmin Kassar/Malte Holter): *Israel, Palästina und der Nahostkonflikt. Ein Bildungs- und Begegnungsprojekt mit muslimischen Jugendlichen im Spannungsfeld von Anerkennung und Konfrontation*, Kreuzberger Initiative gegen Antisemitismus, Berlin.
- Klein, Anne (2012): „Jude sein ist keine einfache Sache.“ *Identität, Sozialität und Ethik in der Migrationsgesellschaft*, in: *Gebhardt, Richard/Klein, Anne/Meier, Marcus* (Hg.): *Antisemitismus in der Einwanderungsgesellschaft. Beiträge zur kritischen Bildungsarbeit*, Weinheim, 209-229.
- Knigge, Volkhard (2010): *Zur Zukunft der Erinnerung*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte 25/26(2010)* [<http://www.bpb.de/themen/ROC1G3.html>; eingesehen 2.8.2013]
- Maurer, Katja (2015): *Ethos des Neoliberalismus*, in: *medico rundschreiben Nr. 02/2015*, S. 35-40.
- Mecheril, Paul/Claus Melter (2010): *Rassismuskritik als pädagogische Querschnittsaufgabe*, in: *Paul Mecheril et al, Migrationspädagogik*, Weinheim/Basel, S. 168-178.
- Mendel, Meron/Messerschmidt, Astrid (Hg.) (2017): *Fragiler Konsens. Antisemitismuskritische Bildung für die Migrationsgesellschaft*. Frankfurt/New York.
- Moewes, Günther (2015): *Entfaltung statt Qualarbeit*, in: *Frankfurter Rundschau vom 4. März 2015*.
- Müller, Jochen (2008): *Zwischen Abgrenzen und Anerkennen. Überlegungen zur pädagogischen Begegnung von antisemitischen Einstellungen bei deutschen Jugendlichen muslimischer/arabischer Herkunft*, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung 17*, Berlin, S. 97-103.

Scholz, Roswitha (2009): Antiziganismus und Ausnahmezustand. Der „Zigeuner“ in der Arbeitsgesellschaft, in: Markus End/Kathrin Herold/Yvonne Robel (Hg.): Antiziganistische Zustände. Zur Kritik eines allgegenwärtigen Ressentiments, Münster, S. 24-40.

Weyand, Jan (2010): Die Semantik des Antisemitismus, in: Wolfram Stender/Guida Follert/Mihri Özdogan (Hrsg.), Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis, Wiesbaden 2010, S. 69-89.

Der Text entspricht dem Vortrag bei der Tagung „Das Gerücht über die Juden“ der Evangelischen Akademie Berlin am 5. September 2015.

Über die Autorin:

Prof. Dr. Astrid Messerschmidt,
Erziehungswissenschaftlerin und
Erwachsenenbildnerin, Bergische
Universität Wuppertal

Das Antisemitismus-Dispositiv

Von Max Czollek

Das Ziel des folgenden Beitrags ist es, die Entwicklung einer Wissenskonfiguration des Antisemitismus nachzuvollziehen. Dafür untersuche ich die Genese einer bestimmten Vorstellung von den Juden in frühchristlichen Dokumenten (zum Begriff des Früh- oder Proto-Katholizismus siehe unten). Dabei geht es mir auch darum, ein Konzept zu entwerfen, mit dem ich die Geschichte der diskursiven Juden (in Abgrenzung zu den empirischen, also realen Juden) mit ihren eigenen Parametern rekonstruieren möchte. Der Rückgriff auf den Foucaultschen Begriff des Dispositiv hebt eine Verschiebung des Fokusses auf eben jene strukturelle Seite hervor, welche grundlegend für die hier vorgenommene Antisemitismusanalyse ist.

Bei Analysen zum Antisemitismus / Anti-Judaismus (zur Definition und Abgrenzung der beiden Begriffe siehe unten) im frühen Christentum lassen sich zwei zentrale Forschungstraditionen identifizieren:

1) Die Ödipus-Hypothese, die besagt, dass christlicher Antisemitismus / Anti-Judaismus durch die Nähe zur Vater- oder Mutterreligion Judentum erklärt werden kann. Das Christentum entwickelte so eine intensive anti-jüdische Position, gerade weil es aus dem Judentum entstanden war. Hinter dieser Erklärung steht eine Tradition psychologischer bzw. psychoanalytischer Analyseansätze zum Antisemitismus.

2) Die Konflikthypothese, die den christ-

lichen Antisemitismus / Anti-Judaismus durch die Konkurrenz und Bedrohlichkeit eines aktiven missionierenden Judentums während der ersten Jahrhunderte nach Christus erklärt. Dahinter steht der doppelte Einfluss von Konfliktsoziologie und der eher induktiven Perspektive empirischer Geschichtswissenschaft.

Beide Erklärungsansätze möchte ich im Folgenden als unzureichend zurückweisen. Ich beginne mit der Ödipus-Hypothese. Spätestens mit Walter Bauers 1934 veröffentlichter Arbeit Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum ist das katholische Narrativ einer apostolischen Sukzession, also einer lückenlosen Traditionsfolge von den Anfängen des Christentums bis zur Konsolidierung der katholischen Kirche fragwürdig geworden (vgl. Bauer 1964). Walter Bauer zufolge begann das Christentum nicht als eine einheitliche Lehre, von der „Häretiker“ dann abgewichen seien. Stattdessen waren die ersten Jahrhunderte geprägt durch eine Vielzahl divergierender Interpretationen der Bedeutung Jesu und des Verhältnisses zum Judentum sowie dessen Schriften. Inmitten dieser Vielstimmigkeit konnte sich die (katholische) Orthodoxie erst nach langen Kämpfen und in Folge einer Jahrhunderte dauernden Entwicklungsgeschichte als dominante Kraft etablieren.

Für die vielen an Bauer anschließenden Wissenschaftler_innen existieren demnach eine Vielzahl von Christentümern und dementsprechend auch eine Vielzahl von Einstellungen zum Judentum. So unterstreicht der in Berkeley lehrende Talmudgelehrte

und Bibelwissenschaftler Daniel Boyarin in seiner 2004 erschienenen Arbeit *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, dass die Unterscheidung zwischen Christentum und Judentum für die ersten zwei Jahrhunderte nicht sinnvoll ist. Das antike Judentum, argumentiert Boyarin, war ursprünglich gar keine Religion (mit klar definierten Grenzen und persönlichem Bekenntnis) sondern ein Kontinuum, welches eine Vielzahl unterschiedlicher Gruppierungen gleichzeitig fassen konnte. Der Christusglaube war dabei zunächst eine jüdische messianische Gruppierung innerhalb dieses Kontinuums. Es ist nahezu ein Allgemeinplatz, wenn Boyarin noch einmal unterstreicht, dass die frühchristlichen Gemeinden aus gläubigen Juden bestanden und in Judäa angesiedelt waren.

Als Beispiel für die Wichtigkeit der Ödipus-Hypothese in der Antisemitismusforschung kann der Sammelband *Towards a definition of Antisemitism* des kanadischen Wissenschaftlers Gevin I. Langmuir gelten (vgl. Langmuir 1990). Stellvertretend für viele vertritt Langmuir die These, dass das Christentum besonders geeignet für die Entwicklung von Judenfeindschaft war, weil es sich aus dem Judentum entwickelte und diesen Ur- oder Kindheitskonflikt in sein Erwachsenenleben trug (vgl. Langmuir 1990: 57). Ein weiteres Beispiel für die Popularität dieser direkt oder indirekt auf psychoanalytischen Konzepten basierenden Herangehensweisen an die Analyse von Judenfeindschaft im frühen Christentum findet sich auch in John G. Gagers *The Origins of*

Anti-Semitism (1983). Unter Bezugnahme auf Rudolph Loewensteins *Christians and Jews. A Psychoanalytic Study* (1951) erweitert Gager die Trauma-Konzeption in ein vollständiges, sozio-psychoanalytisches Argument zur Erklärung der Entwicklung des christlichen Antijudaismus. Die Konzeption eines Geburtstraumas hallt aber auch in jenen Arbeiten wider, die sich einer Terminologie der Verwandtschaft bedienen, wie z.B. Arthur Roy Eckardt's *Elder and Younger Brothers* (1967) oder Rosemary Ruethers viel zitiertes *Faith and Fratricide* (1974).

Integriert man die von Bauer bis Boyarin herausgearbeitete frühchristliche Vielfalt in die Analyse des frühchristlichen Antijudaismus/Antisemitismus, so ist die Annahme einer religions-psychologisch zwingenden Judenfeindschaft in der frühen Kirche nicht haltbar. Dafür genügt es, den Blick von der katholischen Traditionslinie auf eine jüdisch-paulinische oder gar marcionitische Perspektive zu weiten.

Anti-Judaismus oder Antisemitismus?

An dieser Stelle ein paar Worte zu der begrifflichen Unterscheidung zwischen Anti-Judaismus und Antisemitismus. So argumentiert beispielsweise Johannes Heil, Leiter der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, dass der Begriff "Antisemitismus" einem modernen Typus rassistischen und vernichtungsorientierten Judenhasses vorbehalten bleiben sollte (vgl. Heil 1997). Der Begriff "Anti-Judaismus" auf der anderen Seite bezeichne eine

christliche Judenfeindschaft, die sich nicht nur wegen ihrer religiösen Wurzeln, sondern auch wegen ihrer prinzipiellen Akzeptanz des physischen Überlebens der Juden vom modernen Antisemitismus unterscheidet (vgl. ebd.: 106).

Ich glaube, dass diese Unterscheidung wissenschaftlich wenig Mehrwert bietet und obendrein eine grobe Vereinfachung dessen darstellt, was „moderne“ und „religiöse“ Formen der Judenfeindschaft voneinander unterscheidet. Es fällt mir beispielsweise schwer zu erkennen, inwiefern alle Formen moderner Judenfeindschaft qualitativ stärker auf Vernichtung ausgelegt sein sollen, als es vormoderne Ausformungen der Judenfeindschaft gewesen wären. Eine solche Behauptung ließe sich nur dann aufrechterhalten, wenn nur jene Traditionslinie als (moderner) Antisemitismus definiert würde, die zur Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten führte, also Wilhelm Marr, Adolf Stöcker, Houston Chamberlain, Alfred Rosenberg usw.

Damit könnten nun aber gerade die Vielfalt der Formationen des Antisemitismus nicht mehr erfasst werden, die (auch) das 19. und 20. Jahrhundert prägen. So müssten die Reden des damaligen Vorsitzenden der SPD, August Bebel als nicht-antisemitisch klassifiziert werden. Was aber macht man dann mit einer Passage wie der folgenden: „Unzweifelhaft zeichnet das, was man Schacher nennt, einen Theil der Juden besonders aus“ (Bebel 1893: 230), ferner: „Wenn heute der Bauer seine Produkte verkauft, Kartoffeln, Getreide, Hopfen, Tabak, Wein, wer sind die

Käufer? Juden. Wer leiht ihm die Kapitalien, wer kauft und verkauft sein Vieh? Juden. Da müssen denn antisemitische Erscheinungen zu Tage treten“ (ebd.: 231). Ähnlich verhielte es sich mit der liberalen Forderung nach einer jüdischen Assimilation (den Juden als Bürgern alles, den Juden als Juden nichts) und den kommunistischen Antisemitismen in Deutschland, Frankreich sowie der Sowjetunion. Antisemitismus ist ein plurales und beizeiten extrem volatiles Phänomen. Eine Gemeinsamkeit zwischen den einzelnen Ausprägungen lässt sich vielleicht nur im Fokus auf „die Juden“ als semantische Platzhalter des Anderen finden.

Die landläufig vorgenommene und wissenschaftlich akzeptierte zeitliche und qualitative Trennung von Antisemitismus und Antijudaismus kontrastiert letztlich zwei historisch spezifische Formationen des Antisemitismus - eine augustinische/päpstliche Position mit einer modernen Form des rassistisch argumentierenden Antisemitismus. Modernen Antisemitismus anhand des Nationalsozialismus zu definieren (wie beispielsweise Thomas Haury oder Langmuir), ist dabei nicht nur eine Verengung eines eigentlich vielfältigen Phänomens, sondern kommt auch jener Tendenz entgegen, die Robert Fine als „Pastification“ bezeichnet (Vgl. Fine 2012). Damit ist eine Argumentation gemeint, die aus der relativen Irrelevanz einer *bestimmten* Formation des Antisemitismus (der Nationalsozialisten) nach 1945 seine generelle Bedeutungslosigkeit ableitet.

Die oben aufgeführten Beispielen illustrie-

ren, dass sich weder Rassismus noch Vernichtungswillen für eine Unterscheidung zwischen Antisemitismus und Antijudaismus eignen. Im Hintergrund der Diskussion dieser terminologischen Differenzierung steht, natürlich, die Frage nach der Definition von Antisemitismus. Als Antisemitismus definiere ich eine Diskursformation, in welcher „die Juden“ eine zentrale Position in der Wahrnehmung von Welt und Selbst einnehmen. Diese Wahrnehmung von Selbst und Welt bezeichne ich als „Epistem“, welches sich in der Erzeugung eines Feldes möglichen Wissens über die Juden (und damit auch die Nicht-Juden) im Verhältnis zu Geschichte, Eschatologie und Theologie in frühchristlichen Schriften manifestiert. Den Begriff „Anti-Judaismus“ verwende ich daher nicht als temporäre, sondern als räumliche Unterscheidung, wenn ich den Begriff für all jene Diskurse reserviere, die Unterhalb der epistemischen Schwelle verbleiben.

Paulus als Kristallisationspunkt inner-christlicher Debatten

Bevor ich am Ende meiner Ausführungen auf die Konflikttheorie als einer weiteren zentralen Forschungsperspektive in der gegenwärtigen Diskussion von Anti-Judaismus / Antisemitismus im frühen Christentum zurückkomme, will ich zunächst an einigen Beispielen verdeutlichen, welchen analytischen Mehrwert die von mir vorgeschlagene Perspektive haben kann. Ich beginne mit den Episteln des Apostel Paulus. Sie gehören zu den frühesten Dokumenten, die uns vom Christentum überliefert sind - den Episteln des Apostel Paulus.

Paulus gilt einer traditionellen Forschung als Vater eines eigenständigen Christentums. So notiert beispielsweise der bekannte jüdisch-amerikanische Historiker Salo W. Baron im zweiten Band seiner monumentalen *Social and Religious History of the Jews* „with Paul, the Christian Church begins“ (Baron 1952: 86). Der Protestant Adolf von Harnack formuliert etwas drastischer: „Paulus zertrümmerte mit dem Kreuz Christi die Religion Israels“ (Harnack 1924a: 63). Gegen diese Lesart hat sich seit den 1980er Jahren eine Bewegung formiert, die versucht, die paulinischen Episteln vor dem Hintergrund der jüdischen Identität ihres Verfassers zu rekonstruieren.

Unter der Neuordnung, welche die „New Perspectives on Paul“ (Dunn 1990: 183) vornehmen, wird der historische Paulus schrittweise als ein Jude sichtbar, der in Jesus den Messias erkannt hatte. Der jüdische Paulus argumentierte laut der „New Perspectives“ wie folgt: wenn der Messias gekommen ist, bedeutet das, dass das abrahamitische Versprechen der Erlösung aller Menschen nun ebenfalls Realität ist. Da das Mosaische Gesetz ein jüdisches ist, kann diese Erlösung für Nicht-Juden nicht in der Gesetzestreue liegen. Wenn die Heiden also als Heiden erlöst werden, ergibt sich für Paulus die Notwendigkeit einer Mission ohne Konversion. Dies ist die Grundlage des Konfliktes, den Paulus mit den Jüngern Jesu und anderen christlichen Juden austrägt und von dem wir Spuren in den Episteln finden können. In der Lesart der „New Perspectives“ geht es Paulus also nicht um die Zertrümmerung

des Judentums sondern um seine Aufrechterhaltung unter Ausweitung des Heilsversprechens auf alle Menschen.

Folgt man dieser Interpretation eines jüdischen Paulus, so klärt sich zugleich der Blick dafür, dass eine Interpretation Paulus' als Zertrümmerer der Religion Israels das Ergebnis einer späteren Entwicklung sein muss. Diesen Prozess kann ich an dieser Stelle nur cursorisch skizzieren. Meine Hypothese ist, dass die Wurzeln des anti-jüdischen Paulus wie wir ihn kennen erst in der Konfrontation zwischen Marcioniten und den patristischen Apologeten liegen.

Marcion & die proto-katholische Reaktion

Marcion (85 – 160 n.Chr.) war ein an der Schwarzmeerküste in Sinope geborener christlicher Heide, der ein Vermögen im Schiffshandel verdient hatte. In den späten 130er-Jahren scheint er nach Rom gezogen zu sein, wo er bis zum Jahr 144 n.Chr. ein respektiertes Mitglied der dortigen christlichen Gemeinschaft war. In diesem Jahr kam es zur Auseinandersetzung zwischen Marcion und den religiösen Autoritäten in Rom, an deren Ende seine Exkommunikation stand. Was war passiert?

Die Quellen, die wir über Marcions Lehre haben, sind begrenzt auf die anti-marcionitischen Polemiken. *Adolf von Harnacks Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* aus dem Jahr 1924 (vgl. Marcion 1924b) bildet dabei nach wie vor Grundlage wissenschaftlicher Rekonstruktionsversuche. Marcion scheint argumentiert zu ha-

ben, dass der Gott der jüdischen Schriften und der Vater von Jesus nicht dieselbe Gottheit seien. Stattdessen unterstrich er die Unterschiedlichkeit beider Gottheiten (die alte böse, die neue gut, die alte bekannt, die neue unbekannt usw.) und propagierte eine radikale Trennung von jüdischer Prophetie und Jesusglauben.

Marcion akzeptierte dabei nur zwei frühchristliche Werke als wahrhaftig: die paulinischen Episteln und eine frühe Version des Lukasevangeliums. Alle weiteren Schriften erklärte er zu Korruptionen der ursprünglichen jesuanischen Lehre durch seine theologischen Gegner, die er unter Rückgriff auf eine Paulinische Terminologie als pseudoapostoli / falsi apostoli diffamierte. Dieser Rückgriff auf die Paulinische Terminologie ist darum bedeutsam, weil sich schon hier eine Verschiebung ankündigt, die im Folgenden immer wieder zu beobachten ist – die Loslösung jüdischer Polemiken aus ihrem ursprünglichen Kontext und deren Verwendung in (heiden-)christlichen Debatten.

Die Rolle, die Marcion für die Entstehung katholischer Theologie und der Disziplinarstruktur der katholischen Kirche von Apostolischer Tradition, Glaubensregeln und Kanon spielte, ist wissenschaftlich umstritten (vgl. Markus 1980). Wendet man die Aufmerksamkeit den anti-marcionitischen Schriften zu, so lässt sich vorsichtig schließen, dass Marcion zu seiner Zeit als eine zentrale Bedrohung wahrgenommen wurde. Die Abwehr seiner Lehre folgt dabei unterschiedlichen Phasen – während frühe Apologeten wie Justin der Märty-

rer noch versuchen, die Autorität des Paulus als zentrale Gewährsfigur für Marcions Lehre in Frage zu stellen, wenden sich spätere Apologeten wie Tertullian einer Strategie der Domestizierung und Aneignung der Paulinischen Schriften zu.

In dieser zweiten Phase der Aneignung und Domestizierung liegt die eigentliche Wurzel für die Entstehung des oben diskutierten Bildes vom antijüdischen Paulus. Die marcionitische Attacke auf den alten Schöpfergott wird nun dadurch abgewehrt, dass die Trennung zwischen jüdischer Prophezeiung und der jüdischen Gruppe als Trägerin der Prophezeiung betont wird. Marcion habe zwar recht, so die Apologeten, dass die jüdischen Schriften nicht ganz dem Bild des guten Gottes entsprächen, aber der Grund dafür sei nicht die Andersheit Gottes, sondern die Unfähigkeit seines auserwählten Volkes, den göttlichen Geboten Folge zu leisten. Der Versuch Marcions, die jüdischen Schriften zu verwerfen, wird also dadurch pariert, dass eine Trennung zwischen guter göttlicher Prophezeiung und schlechten „Juden“ eingeführt bzw. verschärft wird. Zentral an diesem Befund für die vorliegende Analyse ist, dass es inner-theologische Auseinandersetzungen waren, die das Bild vom „antijüdischen Paulus“ entstehen ließen. Ich komme darauf zurück.

Paulus wird in den folgenden Jahrhunderten zu einem Feld für eine Auseinandersetzung über die richtige Interpretation des Glaubens und eine Bestimmung des christlichen Verhältnisses zu jüdischen Schriften und den empirischen Juden. Während der Heide

Marcion sich entschied, mit der christlichen Identität die jüdische Schrift preiszugeben, bestanden die Apologeten weiterhin auf der Kontinuität mit der (jüdischen) Schrift. Die Aneignung der jüdischen Prophetie bei gleichzeitiger Abwertung der empirischen Juden ist entscheidend für die weitere Entwicklung eines christlichen Antisemitismus.

Evangelien und Apostelgeschichte

Wenn die Debatte um Marcion einen Punkt markiert, an dem ein anti-jüdisches Epistém, also die Wahrnehmung der Welt über „die Juden“ bereits angelegt ist, so liegt die Annahme nahe, dass diese Perspektive aus noch früheren Stadien christlichen Selbstverständnisses herrührt. Neben den paulinischen Briefen kommen dabei die Evangelien als Konstitutionsraum einer frühchristlichen Selbst- und Weltwahrnehmung in Betracht. Bei einer solchen Analyse ist wichtig hervorzuheben, dass Teile der zeitgenössischen Theologie das Neue Testament als inner-jüdische Texte vollständig vom Vorwurf des Antisemitismus/Anti-Judaismus freisprechen. Denn, so z.B. Schreckenbergs oder Kamplings, zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Texte habe eine eigenständige christliche Position noch gar nicht existiert (vgl. Schreckenberg 1999, Kampling 1999).

Letzteres ist zwar prinzipiell richtig, ich würde aber unterstreichen, dass die Evangelien zugleich als Urkunden einer schrittweisen Bewegung aus dem jüdischen Bezugsrahmen gegen Ende des 1. Jahrhunderts verstanden werden müssen. Zudem ist Carter zuzustimmen, wenn er konstatiert: „anti-

Judaism exists not in the text but may arise in the interaction between text and readers“ (Carter 1999: 57). Diese Interaktion zwischen Leser_innen und Text verweist auf jene Dualität von „Vorverständnis“ und „Wirkungsgeschichte“, die Ben-Chorin als Charakteristikum einer christlichen Tradition antijüdischer Interpretation identifiziert hat (vgl. Ben-Chorin 1980): Was wir von den frühchristlichen Texten wissen, wissen wir durch den Filter einer knapp zweitausendjährigen katholischen Interpretationsgeschichte.

Wenn ich also von einer früh- oder proto-katholischen Konfiguration schreibe, dann bin ich mir der Schwierigkeit bewusst, die diese Begriffe in Bezug auf die ersten Jahrhunderte bedeuten. Denn ihnen haftet stets eine gewisse Verengung jener frühchristlichen Pluralität an, die zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht erfolgt war. Dieses Problem der ahistorischen Verwendung von Zuweisungen erübrigt sich allerdings nicht durch Vermeidung der Begriffe, wie es in der gegenwärtigen Forschung auch in Bezug auf den Begriff „Antisemitismus“ häufig der Fall ist. Denn der realen frühchristlichen Vielfalt steht eine von tausenden Jahren Katholizismus geprägte Überlieferungstradition gegenüber. Wenn wir also heute noch bestimmte Texte lesen, dann ist dies auch der Tatsache geschuldet, dass diese Texte erfolgreich den Filter passierten. Insofern wir durch Zufallsfunde von anderen Versionen oder sogar Texten wissen, die irgendwann aus dem Kanon ausgeschlossen wurden, lässt sich schließen, dass die frühchristliche

Tradition, die wir aus dem Neuen Testament rekonstruieren können, zugleich einen explizit katholischen Charakter aufweist.

Im Sinne dieser Einsicht haben Vertreter_innen der modernen Redaktionsforschung festgestellt, dass es wenig Sinn ergibt, die Originale der Evangelien zu rekonstruieren. Vielmehr sollte sich eine Analyse auf Verlaufsformen der Interpretation und Überarbeitung der Texte konzentrieren. Die negative Rolle der Juden in der Apostelgeschichte oder die Gleichsetzung von Juden und Welt im Johannesevangelium ist also gerade wegen der Interaktion mit Lesenden unterschiedlicher Generationen zentral für eine Untersuchung der Genese „der Juden“ in der proto-katholischen Theologie. Folgt man also dieser Entwicklung der „Juden“ im Neuen Testament im Verhältnis zu ihrem jeweiligen Interpretationskontext, lässt sich beobachten, wie diese diskursiven „Juden“ im Laufe inner-christlicher Konflikte und sozio-politischer Entwicklungen eine doppelte Bewegung vollziehen: sie werden zunehmend zentral für eine proto-katholische Selbstwahrnehmung und flexibler in ihrer Funktionalität.

Am Beispiel von Marcion wird also sichtbar, was sich vor Marcion in den Evangelien und nach Marcion in der patristischen Tradition der Schriften *Adversus Iudaeos*, „gegen die Juden“ immer deutlicher abzeichnet. Ein Ursprung lässt sich nicht feststellen bzw. es verliert sich die Rekonstruktion in den Tiefen der Überlieferung.

Das Konzil von Nicaea und Chrysostomos

Die Entwicklung eines antijüdischen Epistems hätte ohne weitere Wirkung verhalten können, wäre es nicht begleitet worden von einer Entwicklung, welche gerade diese innerchristliche Strömung zu Beginn des vierten Jahrhunderts an die Spitze des römischen Staates katapultierte. Neben der Konversion von Kaiser Konstantin im Jahr 312 n.Chr. ist in diesem Zusammenhang vor allem das Nicaeische Konzil von 325 n.Chr. von Bedeutung. Mit Nicaea zeigte sich, dass eine kirchliche Orthodoxie sich nun mithilfe der Staatsgewalt gegen die heterodoxe Normalität der ersten Jahrhunderte durchzusetzen vermochte (Mayer/Neil 2013: 13). Die Orthodoxie verfolgte dabei zwei Ziele: Ausschaltung alternativer Zugänge, die sie von nun an als „Häresien“ bezeichnete sowie Beseitigung aller Spuren des jüdischen Ursprungs des christlichen Glaubens durch Änderung des Kalenders, der Feiertage (z.B. Pessach zu Ostern) sowie eines Verbotes jüdischer Rituale und Gesetzestreue.

Die Predigten *Contra Iudaeos* (entstanden zwischen 386 und 387 n.Chr.) des Presbyters Johannes von Antiochia, genannt Chrysostomos („Goldmund“) legen ein beredtes Zeugnis von den Widerständen ab, welche die Vertreter von Nicaea in ihren Gemeinden überwinden mussten. Chrysostomos richtete seine Polemik nämlich gegen jene Christen, die weiterhin Synagogen besuchten und auch sonst ein gutes Verhältnis zu den Juden Antiochias unterhielten. Die Mehrheit der Wissenschaftler_innen vermutet hinter

Chrysostoms' wütenden Ausfällen gegen die Judaisierer eine aktive Gruppe von Juden oder Judenchristen (vgl. Nirenberg 2013: 114). Ich denke, der Kontext von Nicaea verweist auf eine weitere Erklärungsmöglichkeit: Wenn Chrysostomos unterstreicht, dass es seiner Meinung nach unmöglich ist, gleichzeitig an Jesus zu glauben und in der Synagoge zu beten, dann folgt er jener in Nicaea ausgerufenen aktiven Intoleranz gegenüber heterodoxen Praxen. In diesem Kontext könnte der Vorwurf des „Judaisierens“, also die Vermischung des Christentums mit jüdischen Praxen, auch als Illegalisierung einer bis dahin legitimen christlichen Praxis verstanden werden. In diesem Sinne wäre Meeks und Wilken zuzustimmen, dass in der Auseinandersetzung nicht die Judaisierer, sondern Chrysostomos die Ausnahme darstellt (vgl. Meeks/ Wilken 1978: 34).

Wenn nun aber der Fokus auf Judaisierern aus den Nicaeischen Beschlüssen und einem inner-christlichen Konflikt zwischen Heterodoxie und Orthodoxie erklärt werden kann, dann ist die alternative Annahme, dahinter stünde eine aktive Gruppe von Judaisierern, Herätikern oder sogar Juden nicht zwingend, um die Polemik zu erklären. Das bedeutet auch, dass die Frage danach, was eigentlich Ursache für die anti-jüdische Polemik ist, das Ergebnis einer impliziten oder expliziten theoretischen Entscheidung von Seiten des_der Wissenschaftler_in sein muss, welche Faktoren eigentlich kausal für eine anti-jüdische Polemik sind. An dieser Stelle komme ich auf die Konflikthypothese zurück, deren grundlegende Annahme ist,

dass das Christentum sich gegen ein aktives und bedrohliches Judentum zur Wehr setzen musste.

Die Konflikthypothese

Hier kehre ich zu der eingangs formulierten Frage nach der Methodologie der historischen Antisemitismusforschung zurück. Der Religionswissenschaftler Guy G. Stroumsa merkt an, dass das Aufkommen und Andauern der *Adversus Iudaeos*-Tradition auf zwei Weisen erklärt worden ist – unter Rückgriff auf einen jüdisch-christlichen Konflikt und unter Verweis auf inner-christliche Identitätsbedürfnisse (Stroumsa 1996: 3). Entscheidend für die Antwort ist eine (theoretische) Bestimmung des Verhältnisses zwischen Text und empirischer Realität, Signifikant und Signifikat, diskursiven Juden und empirischen Juden.

Grundlegend gesprochen: wenn ein kausaler Zusammenhang zwischen zwei Variablen hergestellt wird, dann steht dahinter auch eine Annahme über die Entwicklung des zu erklärenden Phänomens. Wird beispielsweise die frühchristliche Judenfeindschaft mit einem empirischen Konflikt erklärt, so wird das Verhalten realer Juden zur erklärenden Variable für diese Judenfeindschaft. Analog verhält es sich, wenn das Bild von den wuchernden Juden damit erklärt wird, dass die (empirischen) Juden nur in der Finanzwirtschaft arbeiten durften. Auch dieser Erklärung liegt implizit oder explizit die korrespondenztheoretische Annahme zugrunde, das Verhalten empirischer Juden und Jüdinnen wären zumindest partiell für

anti-jüdische Diskurse verantwortlich. Es gibt empirische und theoretische Gründe, diese Annahme zu bezweifeln.

Empirisch fragwürdig ist die Identifikation von diskursiven und empirischen Juden in den ersten Jahrhunderten nach Christus, weil weder die Darstellung „der Juden“ selbst, noch die Entwicklung dieser Darstellung mit einer realen Bedrohungssituation von Seiten empirischer Juden korrespondiert. Im Gegenteil! Während sich die anti-jüdische Polemik im Laufe der ersten Jahrhunderte intensiviert, sind die empirischen Juden politisch zunehmend marginalisiert. Auf theoretischer Ebene ergibt sich darüber hinaus das Problem der Naturalisierung eines Wissens über „die Juden“, welches der Antisemitismus erst generiert hat. Auf eine Beschreibung „der Juden“ als Jesumörder oder Verräter mit der Forschungsfrage nach den Schuldigen am realen Jesumord zu antworten, impliziert bereits eine Übernahme der antisemitischen Suggestion, welche die empirischen Juden verantwortlich macht für den anti-jüdischen Diskurs.

Ein Grund für die häufig sogar gegen die erklärte Absicht fortlaufende Identifikation von Diskurs und Empirie könnte in einer gewissen *déformation professionnelle* von uns Wissenschaftler_innen liegen. Die Arbeit eines_r Historiker_in scheint ein gewisses Maß an korrespondenztheoretischer Behandlung vorauszusetzen. Sonst würden einem die Quellen nichts mehr mitteilen über den Lauf der Geschichte als Geschichte realer (und nicht bloß diskursiver) Verläufe. Aber dieser (durchaus quellenkritisch ver-

fahrende) realgeschichtliche Ansatz greift im Falle der Antisemitismusanalyse zu kurz, weil die Emergenz der „Juden“ in anti-jüdischen Schriften im frühen Christentum gänzlich andere sind, als beispielsweise in wissenschaftlichen Analysen zu empirischen Juden.

Die grundlegende Operation des Antisemitismus-Epistems ist zunächst, „die Juden“ in diskursive und empirische Juden aufzuteilen. Ein Ergebnis meiner Suche nach dem kausalen und genealogischen Gefüge des frühkatholischen Diskurses über Juden ist, dass sich das wissenschaftliche Verhältnis zwischen diskursiver und empirischer Ebene mit zunehmender Entfernung vom Judentum tendenziell verkehrt: Weil Jesus der den Juden verkündete Messias ist und weil die Juden immer ihre Propheten verfolgt haben, müssen die Juden die Christen bedrohen. Die Aufgabe einer historisch-kritischen Antisemitismusforschung wäre demgegenüber als Analyse der diskursiven Juden definiert (während die Judaistik sich mit den empirischen Juden und Jüdinnen befasst).

Mit obigen Ausführungen habe ich zu rekonstruieren versucht, inwiefern die diskursiven „Juden“ früher christlicher Texte auf innerchristliche Bedürfnisse antworten, für deren Erklärung es der empirischen Juden nicht bedarf. Um das noch einmal auf den Punkt zu bringen: es ist durchaus wahrscheinlich, dass christlich-jüdische Begegnungen stattgefunden haben. Wahrscheinlich verliefen diese Begegnungen mal mehr und mal weniger konfliktreich und wir lernen viel über

eine jüdische Gegenwart in den ersten Jahrhunderten nach Jesus. In diesem Sinne sind christliche Texte eine wichtige Quelle für die Judaistik und werden als solche ja auch vielfach rezipiert. Es geht mir darum, die kausale Relevanz dieser Begegnung für die Antisemitismusanalyse in Frage zu stellen.

Schluss

Das Aufscheinen anti-jüdischer Diskurse in den letzten zwei Jahrtausenden, in unterschiedlichen Zeiten, Ländern und politischen Systemen wirft die Frage nach einer theoretischen Konzeption dieser Verfügbarkeit auf. Ein zentrales Anliegen einer Antisemitismusforschung – ob als bereits existierende oder zukünftig einzurichtende wissenschaftliche Disziplin – sollte es daher sein, eine Antwort zu finden auf die Frage: Warum die Juden?

Ist Antisemitismus das Ergebnis einer Reibung zwischen Mehrheit und Minderheit? Ist es das Ergebnis einer psychischen Disposition von Individuen? Ist es die dialektische Gegenseite der Aufklärung? Ist es gebunden an die Entstehung von Nationalstaaten? Tragen die empirischen Juden auch einen Teil der Verantwortung? In der Geschichte der Antisemitismusforschung sind unterschiedliche Antworten auf diese Frage vorgeschlagen worden. Meine Hypothese ist, dass die „Juden“ durch die Zeiten, Länder und politischen Systeme immer wieder im Zentrum der Erklärung von Welt und Selbst erscheinen, weil ein bestimmtes Wissen von und über „die Juden“ strukturell verfügbar bleibt. Dieses Potential fortlaufender Ver-

füßbarkeit versuche ich mit dem Antisemitismus-Dispositiv konzeptuell zu erfassen.

Die Wurzeln dieses Wissens über „die Juden“ reichen bis in das erste Jahrhundert n. Chr. zurück. In den folgenden Jahrhunderten werden „die Juden“ dann zunehmend zu einem zentralen Element proto-katholischer Selbstkonstruktion. Diese Entwicklung korreliert maßgeblich mit theologischen Debatten und sozio-politische Spannungen. Eine zentrale Voraussetzung war der zunehmende Verlust des jüdischen Bezugsrahmens in den Gemeinden bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung eines Anspruches auf die jüdischen Schriften und die jüdische Prophetie. Aber erst der Aufstieg des Proto-Katholizismus zur römischen Staatsreligion im vierten Jahrhundert erzeugte eine Situation, in welcher das Antisemitismusepistem Teil einer umfassenden und universellen Weltanschauung wurde und sich so zum Dispositiv verfestigen konnte.

Literatur

- Baron, Salo Wittmayer, 1952: A Social and Religious History of the Jews. Second Edition, Revised and Enlarged. Volume II. Christian Era: The First Five Centuries. New York: Columbia University Press.
- Bauer, Walter, 1964 [1934]: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Zweite, durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag. Herausgegeben von Georg Strecker. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bebel, August, 1893: „Antisemitismus und Sozialdemokratie“, S. 223- 240 in: Protokoll über die Verhandlungen des Parteitagess der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Abgehalten zu Köln a. Rh. Vom 22.-28. Oktober 1893. Berlin: Verlag der Expedition des „Vorwärts“ Berliner Volksblatt. Online: <http://ia600300.us.archive.org/5/items/protokollderverh1893soziuoft/protokollderverh1893soziuoft.pdf> (Stand 1.10.17).
- Ben-Chorin, Schalom, 1980: Antijüdische Elemente im Neuen Testament. Evangelische Theologie 40 (1980): 203-214.
- Boyarin, Daniel, 2004: Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Carter, Warren, 1999: Response to Amy-Jill Levine. p. 47-62 in: William R. Farmer (ed.), Anti-Judaism and the Gospels. Harrisburg: Trinity Press International.
- Dunn, James D. G., 1990: Jesus, Paul, and the Law. Studies in Mark and Galatians. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Eckardt, Arthur Roy, 1967: Elder and Younger Brothers. The Encounter of Jews and Christians. New York: Scribner.
- Fine, Robert, 2012: Newsletter of the European Sociological Association, Issue 33, Winter 2012. Online: www.europeansociology.org/docs/ESA_Newsletter_Winter2012_HR.pdf (viewed 22.01.13).
- Gager, John G., 1983: The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Harnack, Adolf von, 1924a: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage mit elf Karten. Erster Band. Die Mission in Wort und Tat. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Harnack, Adolf von, 1924b: Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte und Grundlegung der Katholischen Kirche. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Heil, Johannes, 1997: "Antijudaismus" und "Antisemitismus" - Begriffe als Bedeutungsträger. p. 92-114 in: Wolfgang Benz (ed.), Jahrbuch für Antisemitismusforschung 6 (1997). Frankfurt/New York: Campus Verlag

Kampling, Rainer, 1999: "Und er ging nach seiner Gewohnheit am Sabbat in die Synagoge. Jesuanisches zur Frage nach dem Ursprung des christlichen Antijudaismus. p. 53-72 in: ibid. (ed.), "Nun steht aber diese Sache im Evangelium..." Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh.

Langmuir, Gavin I., 1990d: Toward a definition of Antisemitism. p. 311-352 in: ibid., Toward a Definition of Antisemitism. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Loewenstein, Rudolph M., 1951: Christians and Jews. A Psychoanalytic Study. New York: International Universities Press.

Markus, Robert, 1990: The End of Ancient Christianity. Cambridge: Cambridge University Press.

Mayer, Wendy and Bronwen Neil (eds.), 2013: Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam. Berlin/Boston: De Gruyter.

Meeks, Wayne A. and Robert L. Wilken, 1978: Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era. Missoula: Scholars Press for the Society of Biblical Literature.

Nirenberg, David, 2013: Anti-Judaism. The Western Tradition. New York/London: W. W. Norton & Com-

pany.

Ruether, Rosemary Radford, 1997 [o. 1995]: Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism. New York: The Seabury Press.

Schrekenberg, Hans, 1999: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.). 4., überarbeitete und ergänzte Auflage. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Stroumsa, Guy G., 1996: From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity? p. 1-26 in: ibid. and Ora Limor (eds.), Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews. Tübingen: Mohr Siebeck.

Über den Autor:

Max Czollek, Dr., lebt in Berlin. 2016 Promotion am Zentrum für Antisemitismusforschung, TU Berlin. Initiator von Desintegration. Ein Kongress zeitgenössischer jüdischer Positionen (Mai 2016) sowie der Radikalen jüdischen Kulturtag (November 2017) am Maxim Gorki Theater Berlin, Studio Я. Seit 2016 Teil des Herausgeber_innenkollektivs des Magazins Jalta – Positionen zur jüdischen Gegenwart (Neofelis Verlag).

Falsche Freunde, Falsche Feinde. Antisemitismus in postkolonialen Zusammenhängen

Von Meron Mendel und Tom David Uhlig
Auf dem Höhepunkt der zweiten Intifada und der israelischen Operation Defensive Shield im Westjordanland veröffentlichte der Literaturwissenschaftler und postkoloniale Theoretiker Edward Said Folgendes:

“Even the matter of suicide bombers, which I have always opposed, cannot be examined from a viewpoint that permits a hidden racist standard to value Israeli lives over the many more Palestinian lives that have been lost, maimed, distorted and foreshortened by longstanding military occupation and the systematic barbarity openly used by Sharon against Palestinians since the beginning of his career.” (1)

Das Plädoyer, noch Selbstmordattentate gegen israelische Zivilist_innen mit der Unterstellung rassistischer Doppelstandards in einen legitimierenden Rahmen zu rücken, reiht sich in einen Argumentationsgang, welcher die Schuld für die gewaltsame Auseinandersetzung einseitig auf Seiten Israels verortet. Die militärische Übermacht der jüdischen Nation, so legt Saids Text nahe, rechtfertige die Unterlegenen, jedes auch noch so mörderische Mittel zu ergreifen. Edward Said, dessen Studie *Orientalism* zu den Gründungsdokumenten postkolonialer Studien gezählt werden kann, steht mit diesem gefährlichen Narrativ nicht alleine da. Teile von Bewegungen und

Theoretiker_innen, welche sich in kritischer Absicht mit den Nachwirkungen der Kolonialherrschaft auseinandersetzen, bedienen wiederholt antisemitische Ressentiments, etwa in der Dämonisierung Israels oder der Verbreitung verschwörungstheoretischer Phrasen, nach denen eine kleine sinistre Gruppe im Geheimen das Weltgeschehen lenke. Von Judith Butler, welche die Hamas als Teil der globalen Linken bezeichnete, über Rasmae Odeh, die trotz ihrer Verurteilung als Mörderin zweier Israelis den Women's March on Washington 2017 mitorganisierte, zu der vielfachen Assoziation mit der antisemitischen Boycott-Divestment-Sanctions Organisation, zeigt sich, dass in postkolonialen Zusammenhängen oftmals Antisemitismus nicht als Problem wahrgenommen beziehungsweise die Feindschaft gegen Jüdinnen und Juden aktiv reproduziert wird. Zu diskutieren, welche Leerstellen in der akademischen Theorie und politischen Praxis den Kampf gegen (kolonialen) Rassismus anfällig für antisemitische Ideologien machen könnten, ist Anliegen dieses Aufsatzes. An deutschen Universitäten findet kaum Austausch zwischen Postkolonialer- und Antisemitismusforschung statt. Diese Trennung ist im wissenschaftlichen Diskurs, in der theoretischen Einbettung und in den Forschungsmethoden festzustellen. (2) Wenngleich Antisemitismus und Rassismus sich voneinander historisch und aktuell unterscheiden, darf die Theorie und Praxis die Verflochtenheit der beiden gesellschaftlichen Phänomene nicht außer Acht lassen.

1. Postkoloniale Studien

Seit dem linguistic turn in den Sozialwissenschaften steht die akademische Rassismuskforschung stark unter dem Eindruck der postcolonial studies. Die Erosion ‚westlicher Imperien‘, die Reduktion ihres Herrschaftsbereichs, ließ Subjekte in den ehemaligen Kolonien zurück, deren Lebenspraxis bis dato in maßgeblichen Bereichen fremdbestimmt wurde. Kulturelle Zuschreibungen und Konstruktionen, denen sie ausgesetzt waren, haben dabei ihre Spuren hinterlassen, eine Art Imprägnierung durch den ‚westlichen‘ Blick. Mit der Betonung des hervorbringenden Charakters sprachlicher Strukturen schienen seit den 1980er Jahre vermehrt Akademiker_innen im Glauben, das theoretische Rüstzeug entdeckt zu haben, diese Spuren ans Licht zu bringen, zu tilgen und durch etwas Neues, Eigenes ersetzen zu können. Die unter der Sammelbezeichnung postkoloniale Studien vereinten Ansätze sind bestrebt, einer Historisierung der Kolonialherrschaft entgegenzuwirken, indem sie ihr Überdauern untersucht, ihre Nachwirkung im heutigen Bewusstsein. Die Zugänge, welche sich dabei an den Universitäten und in aktivistischen Zusammenhängen entwickelt haben sind sehr divers und knüpfen an unterschiedliche Theoretiker_innen an, allerdings kann wohl davon gesprochen werden, dass die akademische Tendenz in Richtung einer poststrukturalistischen Theoriebildung weist (vgl. zur Übersicht Kerner 2011). Weniger die Analyse der materiellen Bedingungen, unter welchen die Kolonialisierten zu leiden hatten und

haben, als die kulturelle Produktion von Wissen, die Untersuchung und Dekonstruktion eurozentristischer Diskurse, steht hier im Vordergrund. Diese Vorgehensweise ist mit dem Erkenntnisinteresse verknüpft den „Subalternen“, also die durch Kolonialismus Marginalisierten, zur Artikulation einer Identität jenseits der Fremdzuschreibung zu ermöglichen (vgl. Spivak 2008[1988]). So fordert etwa der postkoloniale Theoretiker avant la lettre Franz Fanon in seinen Büchern eindringlich, die ‚Dritte Welt‘ möge weder die ihnen zugeschriebenen nativistischen Identitäten gegen ihre Kolonialherren aufrichten noch deren eigene Zivilisationskriterien. Vielmehr gelte es, eine Lebenspraxis jenseitig der Opposition von Kolonialisierten und Kolonialherren zu finden, die Gegenüberstellung und ihre immanente Logik selbst zu zerschlagen (vgl. z.B. Fanon 2013[1952]). Die Skepsis von Fremdzuschreibungen schließt im postkolonialen Kontext zumeist auch Kategorien der Aufklärung mit universalem Geltungsanspruch mit ein: Zivilisation, Fortschritt, Rationalität, diese Begriffe gelten vielmals untrennbar mit dem ‚westlichen‘ Erfahrungszusammenhang verwoben, was den Anspruch ihrer Gemeingültigkeit unterminiere. Tatsächlich hat zu dieser Desavouierung der eigenen Begrifflichkeiten der ‚Westen‘ selbst in nicht unerheblichem Maße beigetragen, hat sich doch geschichtlich herausgestellt, dass die in den Begriffen aufgehobenen normativen Wertevorstellungen in der gelebten Praxis eben nicht für alle einlösbar waren (vgl. zur Diskussion Salzborn 2016). Das

Versprechen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller galt vornehmlich weißen und von Lohnarbeit unabhängigen Männern. Olympe de Gouges wurde 1793 hingerichtet, als sie die gemeingültigen Rechte auch für Frauen einforderte, und die Revolution in Haiti, welche ebenso aus der radikalen Konsequenz der Erklärung der Menschenrechte Kraft schöpfte, wurde blutig bekämpft. Die Verdammten dieser Erde (Fanon) können an den Segnungen des neuen Zeitalters nicht teilhaben, in welches doch erklärtermaßen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit führen sollte.

Warum aber spaltet das ‚westliche Bewusstsein‘ immer wieder jene ab, die nicht dazugehören, die nicht mitgemeint sind? Neben den offenkundigen ökonomischen Gründen, den wirtschaftlichen Vorteilen, welche die in Abhängigkeit und Unterdrückung gehaltenen Kolonien mit sich bringen, benennt Stuart Hall (1992) eine spezifische Denkform, eine psychische Konstitution, welche die Identität des bürgerlichen Europas prägte. Nach Hall wurde „der Rest der Welt“ im Zuge der ‚Entdeckung Amerikas‘ zum Referenzpunkt eines geteilten westlichen Selbstverständnisses, welches die realen Differenzen zwischen den europäischen Kulturen nivellierte. Dies gelang, indem die Gemeinsamkeiten gegenüber dem Anderen herausgestellt wurden, in welchem sich vermeintlich die eigene überkommene Vergangenheit spiegelte. In dem Anderen, dem fremden ‚Wilden‘, habe man geglaubt die Entwicklungsgeschichte in einem frühen Naturzustand beobachten zu können,

wobei die Auslegung dieses Naturzustandes changierte zwischen den diskursiven Figuren Barbarei und Paradies, nach Hall, der Opposition zwischen noble vs. ignoble savage (vgl. ebd., 313f.). Der Fortschritt selbst habe sich am Abstand bemessen, den der ‚Westen‘ gegenüber dem Anderen sieht: „’The Other‘ was the ‚dark‘ side – forgotten, repressed, and denied; the reverse image of enlightenment and modernity.” (Ebd. 314) Edward Said legte in seiner Studie Orientalism (1991[1977]), welche heute zu den Gründungsdokumenten der postcolonial studies zählt, eine Spezifizierung dieser Selbstbesinnung qua Differenzkonstruktion vor. Mit seinem Begriff Orientalismus beschreibt er historische europäische Diskurse über die Nachbarstaaten des Nahen Ostens, welche ihm zufolge homogenisiert Europa als Gegenbild dienten. Die Entwertung und gleichzeitige Exotisierung des ‚Orient‘ durch ‚westliche Repräsentationen‘ habe dabei eine produktive Wirkung: Sie stelle den Orient als kulturelle Einheit überhaupt erst her und biete gleichzeitig das Instrument seiner Beherrschung, den Legitimationsrahmen seiner militärischen, politischen und kulturellen Unterwerfung (vgl. Kerner 2011: 70).

2. Re-essentialisierungen postkolonialer Kritik

Edward Sais Analyse ist heute vielfach rezipiert und forcierte die Gründung zahlreicher Orientalistik-Institute, zahlreichen zeitgenössischen postkolonialen Untersuchungen ist ihre Prägung abzulesen (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005). Die

paradigmatische Wirkmächtigkeit der Orientalismus-These lässt es lohnend erscheinen, den Blick auf ihre Schwächen zu richten und der Frage nachzugehen, inwieweit diese ein Einfallstor für das antisemitische Ressentiment bilden. Ungeachtet der methodischen Probleme von Saids Analyse, der Unklarheit seiner räumlichen und zeitlichen Einordnung wie auch ihrer Widersprüchlichkeit (3), scheinen ihr mindestens zwei Probleme inhärent, welche sich in nachfolgenden Publikationen anderer Autor_innen tradieren: Ihr Kulturalismus wie ihre Einseitigkeit.

Mit dem Begriff Orientalismus sind kulturelle Repräsentationen gemeint, welcher die Länder des homogenisierten und essenzialisierten ‚Orient‘ zum Anderen des ‚Westens‘ macht, zu dem exotischen Fremden, dass einerseits bestaunt werde und andererseits beherrscht werden solle. Die materiellen, gesellschaftlichen Grundlagen dieses Diskurses, welche gesellschaftstheoretisch einzuholen wären, spielen bei Said eine untergeordnete Rolle. Auch wenn Said erklärt, „[t]he Orient is an integral part of European material civilization and culture“ (1991[1977]: 2), steht die Analyse dieser Materialität bei ihm hinten und wird nur insofern bedeutsam als sie den Diskurs trägt, welchem Saids Erkenntnisinteresse gilt. An Stelle eines materialistisch geschulten Blickes auf die Gesellschaft tritt die Kritik einer Produktion von Wissen „unterstützt“ von Institutionen oder mit Foucault gesprochen von Dispositiven: „Orientalism expresses and represents that part culturally and even ideologically

as a mode of discourse with supporting institutions, vocabulary, scholarship, imagery, doctrines, even colonial bureaucracies and colonial styles.“ (Ebd.) Wurde Kultur in der vulgärmarxistischen Rezeption häufig zum Epiphänomen der materiellen Verhältnisse erklärt, dreht Said – ganz in der Tradition des linguistic turn – diese Beziehung um und verfehlt damit abermals, sie dialektisch zu denken. Wie eine mögliche Verschränkung kultureller wie materieller Verhältnisse aussehen kann zeigt etwa Dan Diners (2005) Untersuchung Versiegelte Zeit, in welcher er die Frage verfolgt, wie es dem ‚Westen‘ überhaupt möglich wurde aus der ökonomischen Unterlegenheit im Mittelalter heraus eine hegemoniale Stellung gegenüber dem ‚Orient‘ im Zuge der Industrialisierung zu erlangen. Diner fokussiert dabei den islamischen, insbesondere den arabischen Ländern inhärente Dynamiken, welche ihm zufolge bis heute für ökonomische wie humane Missstände in den Regionen maßgeblich verantwortlich sind. Die beinahe vollständige Durchdringung des Alltags, der Politik wie auch dem Wirtschaftsleben, von dem Sakralen habe zu einer anhaltenden Entwicklungsverzögerung gegenüber dem ‚Westen‘ geführt, welcher sich der dort entfesselte Kapitalismus zunutze gemacht habe. Die Misere der arabischen Länder, die jährlich im Arab Human Development Record festgehalten wird – fehlende Krankenfürsorge, kaum Sozialversicherungen, mangelhaftes Bildungswesen usw. –, ist nach Diner Großteils selbstverschuldetes Ergebnis einer ausbleibenden Säkularisierung

der ökonomischen wie politischen Sphäre. Die Orientalismusthese Saids befeure einen gefährlichen Opferdiskurs, welcher die eigenen Unzulänglichkeiten monokausal der sprachlichen Wissensproduktion des ‚Westens‘ zuschreibe und nicht selten in der Verschwörungstheorie ende.

Wenn Said schreibt, „[t]he relationship between Occident and Orient is a relationship of power, of domination, of varying degrees of a complex hegemony“ (1991[1977]: 5), ist damit eine einseitige Beziehung gemeint. Der ‚Orient‘ werde vom ‚Westen‘ subjektiviert, wogegen Said seine Schriften als praktische Interventionen in Stellung bringen möchte. (4) Die erklärte Parteilichkeit von Saids Schriften kulminiert vielmals im manichäischen Reduktionismus politischer Konflikte. Dem ‚guten orientalischen‘ Kollektivsubjekt wird dann die ‚böse‘ imperialistische Aggression gegenübergestellt, wahlweise US-amerikanischer oder zionistischer Couleur. Dabei bemüht Said entgegen seinen erklärten Absichten essenzialisierend auch Darstellungen der zu Verteidigenden: In *The Question of Palestine* (1992[1979]) wird etwa eine mehrere Jahrhunderte alte Geschichte der Palästinenser_innen, in welcher diese eine soziale, politische, kulturelle wie ökonomische Einheit gebildet hätten, der Migration der Jüdinnen und Juden nach Israel gegenübergestellt, die erst kürzlich und von außerhalb in das Land ‚gebracht‘ worden seien (vgl. ebd.: 7f.). Die Israelis, so lässt sich unschwer aus der Argumentation ablesen, hätten demnach keinen Anspruch auf ihr Land, da sie nicht im glei-

chen Maße mit diesem verwurzelt seien wie die Palästinenser. Wider den eigenen Anspruch schiebt sich so ein Nativismus in die Argumentation, welcher das Selbstbestimmungsrecht nicht aus der Gründung eines politischen Gemeinwesens ableitet, sondern aus der quasi-natürlichen Bindung des ‚Volkes‘ an seinen Boden. Damit fällt Said hinter Fanon zurück, bei dem es eben nicht um die Restitution einer autochthonen Kultur ging, sondern, angesichts der Unhintergebarkeit des geschichtlichen Verlaufs, um die Suche nach einer neuen Lebenspraxis, welche durch die Kritik des kolonialen Manichäismus erst möglich werde. Said zementiert diesen Manichäismus eher und schreckt dabei auch nicht vor Verharmlosung und Legitimation des palästinensischen Terrors während der Intifada oder der klerikalen Moraldiktatur im Iran zurück. Es bildet sich hier scheinbar ein eigentümliches Amalgam aus der kulturellrelativistischen beziehungsweise ethnopluralistischen Ablehnung des ‚westlichen‘ Universalismus und dem politisch-aktivistischen Erbe des marxistisch-leninistischen Antiimperialismus. (5) In der Kritik an Letzterem ist auch ein Schlaglicht auf die simplifizierende Einseitigkeit von Saids Argumentation geworfen. Mit Thomas Haury (1992) gesprochen macht

„[D]as antiimperialistische Weltbild [...] keine Fehler, es ist der Fehler: Es tendiert notwendig dazu, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu simplifizieren, zu verdinglichen und zu personifizieren, sie verschwörungstheoretisch zu mißdeuten und damit eine moralisch binäre Weltsicht zu entwickeln.

[...] Die unkritische Identifikation mit den nationalen Befreiungsbewegungen muß zwangsläufig zur Unterscheidung von guten und schlechten Staaten, zur Verwechslung von sozialer Revolution mit nationaler Befreiung und schließlich zur Entdeckung guter Völker führen, die gegen das als ‚Imperialismus‘ bezeichnete abstrakte Böse kämpfen.“ (Ebd.: 152)

3. Grenzen postkolonialer Kritik

Die postkoloniale Theorie richtet sich vornehmlich gegen (tradierte) kolonialrassistische Konstruktionen. Dem kolonialen Denken wohnt eine Dichotomisierung inne, in welchem die Eigengruppe aus der Abwertung einer homogenisierten Fremdgruppe geformt wird. Antisemitismus gesellschaftstheoretisch verstanden lässt sich aber nur teilweise mit der Konstruktion einer entwerteten Gruppe begreifen, vielmehr richtet sich der Antisemitismus historisch wie aktuell in seiner Wut gegen die Bedrohung der Dichotomisierung, gegen die Ambivalenz, welche die manichäische Spaltung der Welt verunsichert (vgl. Bauman 2002). Dies wird etwa deutlich in der Betrachtung der widerstreitenden Motive, welche im antisemitischen Bewusstsein erscheinen: ‚Der Jude‘ ist hier einerseits Weltbeherrscher und Parasit, lüstern und verklemmt, bolschewistisch und finanzkapitalistisch, patriarchal und feminin, Imperialist und Marionette, vergeistigt und triebhaft. Es ist die eigene Ambivalenz, die subjektive Unaushaltbarkeit der eigenen widerstrebenden Kräfte im Subjekt (6), die – in der Diktion Horkheimers und Adornos (2010[1947]) – pathisch projiziert werden.

Die Projektion gesellschaftlicher wie innerpsychischer Widersprüche auf die konkrete Träger_innengruppe der Jüdinnen und Juden steht im Zeichen der Komplexitätsreduktion, der Vereinfachung der Welt zugunsten ihrer vermeintlichen Beherrschbarkeit. Im Antisemitismus erscheinen die Jüdinnen und Juden als Verkörperung der Unsicherheit, der objektiven Zumutungen moderner Verhältnisse, und treten so selbst ihren Verfolgern als Verfolger auf. In der Konsequenz unterscheidet sich Antisemitismus gravierend vom Rassismus. Während im Rassismus eher eine ethnopluralistische Teilung der Welt angestrebt wird, die vermeintlich inferioren Völker gewaltsam an den ihren ‚angestammten Platz‘ verwiesen werden, genügt sich der Antisemitismus der Moderne nicht länger in der Ghettoisierung von Jüdinnen und Juden, sondern zielt auf ihre Vernichtung. ‚Der Jude‘ irritiert die eigene Identität, welche durch den kolonialrassistisch konstruierten Anderen eher gefestigt wird. Dies lässt sich etwa im nationalen Antisemitismus leicht ausmachen: Nach Hannah Arendt wurden die in der Diaspora lebenden Jüdinnen und Juden für das nationalistische Bewusstsein zu einem Problem in einer Zeit, in welcher sie in gesellschaftlichen Teilbereichen sich emanzipieren beziehungsweise assimilieren konnten (vgl. Salzborn 2010b: S. 398f.), also räumlich wie sozial weniger sich aus- und eingrenzen ließen. Die Durchlässigkeit, die mangelnde Abgrenzbarkeit der eigenen nationalen Zugehörigkeit schien zum Problem zu werden, weshalb ‚dem Juden‘ als Dritten

der Nation zersetzende Kräfte zugeschrieben wurden.

Gleichzeitig ist der Vernichtungswille des antisemitischen Ressentiments heute in westlichen Ländern kaum mehr artikulierbar: Der moderne Antisemitismus, welcher seinerseits im Entstehen bereits bemüht war, sich wissenschaftlich zu legitimieren, vom ‚Radauantisemitismus‘ der Straße abzugrenzen, hat sich historisch desavouiert, ihn zu äußern ist nicht länger opportun und schließt die Sprecher_innen aus der sozialen Gemeinschaft aus. Die staatstragende Parteinahme für die im deutschen Vernichtungswahn ermordeten Jüdinnen und Juden kontrastiert jedoch stark mit dem privaten Alltagsantisemitismus (vgl. Pollock 1955). Dieser kann sich im öffentlichen Raum nur kryptisch artikulieren (vgl. Adorno 1971), nur über Chiffren, die dann von den Zuhörer_innen verstanden werden müssen. Einer der derzeit gängigsten Umwege, über welchen das antisemitische Ressentiment sich Gehör verschaffen kann, ist die Kritik am Staate Israel, womit nicht die Kritik bestimmter politischer Vorgänge gemeint ist, sondern die Ablehnung des jüdischen Staates als solchen. Im israelbezogenen Antisemitismus lassen sich sowohl ‚klassische‘ Stereotype ausdrücken, wie der jüdische Griff nach der Weltherrschaft, als auch Motive sekundären Antisemitismus, der intendierten Lockerung des Schuldzusammenhangs, welcher Deutschland als Rechtsnachfolgestaat mit dem Dritten Reich verbindet. Israel werden so Verbrechen zugeschrieben, welche das nationalsozialistische

Deutschland selbst an den Jüdinnen und Juden begangen hat.

Die postkoloniale Kritik entwertender Fremdkonstruktionen, die rassistische Dichotomisierung der Welt, zielt an der Besonderheit des modernen Antisemitismus vorbei. Gleichzeitig bedient sie dort, wo das antiimperialistische Erbe im politischen Aktivismus postkolonialer TheoretikerInnen aufgehoben ist, einen Manichäismus, welcher strukturellen Antisemitismus reproduziert. Den ‚guten‘ Völkern, den ethnisch bestimmten Gruppen, welche mit dem Boden über Geschichte und Tradition verwurzelt seien, steht dann eine zersetzende (kultur-) imperialistische Kraft gegenüber, welche vielmals mit den Staaten Israel und USA identifiziert wird. In dieser komplexitätsreduzierenden, ethnopluralistischen Weltansicht – welche wir hier mit Teilen des Werkes Saids identifiziert haben – wird Emanzipation fehlverstanden als eine Ablehnung sogenannter ‚westlicher Werte‘, den Prinzipien der Aufklärung, Rationalität und individueller Freiheit. Damit fällt sie hinter die Argumentation Fanons zurück, in welcher diese universalistischen Versprechen unhintergebar und vom postkolonialen Subjekt zu transzendieren sind: Die Verdammten dieser Erde werden hier aufgefordert durch die Aufklärung hindurchzugehen, nicht diese abzuschütteln.

Insbesondere im postnationalsozialistischen Deutschland kann die Vereinfachung des postkolonialen Diskurses dazu andienen, ein Bedürfnis nach Schuldabwehr zu befriedigen. Wie Astrid Messerschmidt

(2008) feststellt, wurden bis in die 1980er Jahre Rassismus und Antisemitismus meist unter den Nationalsozialismus subsumiert. Neben der Historisierung der beiden Phänomene habe diese Gleichsetzung zu einem Reduktionismus geführt, welcher wahlweise Antisemitismus aus Rassismus erklärt oder umgekehrt. Wider diese Tendenz fordert sie: „Die Verankerung der Kolonialgeschichte im kollektiven Gedächtnis der Deutschen kann nicht additiv geschehen [...] sondern bedarf einer Reflexion des zeitgeschichtlichen Kontextes nach Auschwitz.“ (Ebd.:53) Die postkoloniale Theorie steht in Deutschland vor der Aufgabe, den kolonialen Rassismus eingedenk der nationalsozialistischen Vergangenheit zu kritisieren, ohne ihn darauf zu reduzieren, und so Sensibilität gegenüber (strukturellem) Antisemitismus zu entwickeln.

4. Pädagogische Implikationen

Kolonialrassismus und Antisemitismus sind die ideologischen Verarbeitungen unterschiedlicher Erfahrungszusammenhänge: Während ersteres die Ohnmacht des Anderen, seine technisch-rationale Unterlegenheit verklärt zum naturgesetzlichen Verhältnis, welches seine Ausbeutung erlaubt, reagiert letzteres auf die Erfahrung der eigenen Ohnmacht, des Gefühls den undurchschauten Zwängen der Moderne schutzlos ausgeliefert zu sein. Diese Differenz ist insofern wesentlich als das sie bereits enthält, was den Betroffenen jeweils angetan werden soll. Während die rassifiziert anderen beherrscht, unterdrückt, versklavt und in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt

werden, zielt der Antisemitismus auf die Vernichtung der Jüdinnen und Juden ab, seine Konsequenz ist nicht die Kolonie, sondern Auschwitz. In der bildungspraktischen Arbeit wird dieser gewichtige Unterschied jedoch vielmals eingeebnet, was dazu führen kann, Rassismus- und Antisemitismuserfahrungen gegeneinander auszuspielen und damit einer Opferkonkurrenz das Wort zu reden. Wenn Rommelspacher (1999) beispielsweise schreibt, dass „der deutsche Kolonialismus [...] quasi hinter dem Nationalsozialismus als gleichsam geringeres Übel“ (ebd.: 22) verschwindet, kann diese Kritik nicht dazu führen, umgekehrt den deutschen Vernichtungswahn im NS in weiten Teilen auf die deutsche Kolonialherrschaft zu beziehen. (7) Die Schwierigkeit, diese Differenz in der bildungspraktischen Arbeit im Bewusstsein zu halten, und sich nicht in den Fallstricken der Opferkonkurrenz zu verheddern, zeigt sich in folgendem Fallbeispiel:

Bei einer Schweigeminute für die Opfer der Terroranschläge von Paris (u.a. in einem koscheren Supermarkt) im November 2015 bemerkt ein Schulsozialarbeiter, dass einige muslimische Schüler_innen nicht mitmachten. Die Schüler_innen wurden einen Tag später dazu befragt und erklärten: „Es gab doch auch Anschläge in anderen Städten: Istanbul, Beirut [...] Warum gedenken wir nicht allen Opfern von terroristischen Anschlägen?“ Es wurde ein pädagogisches Team der Bildungsstätte Anne Frank hinzugezogen, welches die Intervention des Schulsozialarbeiters selbst wieder

problematisierte: Seine Wahrnehmung wurde als „diskriminierende Fremdzuschreibung“ interpretiert und die Verweigerung der Schüler_innen entlang der postkolonialen Kritik als Akt der Solidarität legitimiert: „Die Antwort der Schüler_innen betont nicht nur die Notwendigkeit, Selbstbekundungen und -beschreibungen zu erfragen [...] sondern auch, die berechtigte Kritik an globalen Ungleichheiten und einseitig festgelegten Standards in Lernräumen zu diskutieren“ (Cheema 2017: 61)

Kurz nach dem Terroranschlag in Paris kritisierte die TAZ-Journalistin Tania Martini diese Form der Opferkonkurrenz. Sie stellte die Frage danach, ob die „postkolonialistische Version der Sündenschuld nicht bloß ein abgedroschenes Scheingefecht in der moralisch reinen Wohlfühlzone ist?“ (8) Die Verweigerung von Solidarität mit Opfern eines Terroranschlags in Europa wird in dem Fallbeispiel durch eine postkoloniale Kritik gerechtfertigt und sogar unterstützt. Die Verurteilung von Gewaltanwendung – unter anderem gezielt gegen Jüdinnen und Juden – wird paradoxerweise als Ausdruck einer westlichen Vorherrschaftspraxis interpretiert. Gleichwohl das Gefühl von Trauer notwendig partikularistisch ist und die Forderungen der Schüler_innen nach mehr Anteilnahme für die Anschläge in Istanbul und Beirut unbedingt ernstzunehmen sind, sollte dieser Einwand doch nicht die symbolische Solidarität einer Schweigeminute für antisemitische Terroranschläge unterminieren.

Dass eine intersektionale Pädagogik gleichermaßen gegen Antisemitismus und Rassismus arbeiten muss, ohne Opferkonkurrenz zu reproduzieren, soll das nächste Fallbeispiel zeigen: Auf der Facebook-Seite eines migrantischen Sportvereins hat ein Vorstandsmitglied eine Werbung für das Versicherungsunternehmen gepostet, für welches er als Makler tätig war. Mit der Bezeichnung der konkurrierenden Versicherungsfirma als jüdisch rief er die Fans dazu auf, seine eigene Firma zu bevorzugen. Der Verein wurde für den Facebook-Eintrag vom Sportverband bestraft. Um die Strafe zu mildern, musste der Verein nachweisen, aktiv gegen Antisemitismus in den eigenen Reihen zu arbeiten. Vor diesem Hintergrund hat sich der Vorstand des Sportvereins an die Bildungsstätte Anne Frank gewandt. Die Sanktionierung des gesamten Sportvereins aufgrund des Eintrags eines Vorstandsmitglieds wurde nicht allein als Diskriminierung empfunden, sondern sie wurde auch als Bestätigung dafür gesehen, dass „die Juden“ ihre Macht hinter den Kulissen ausüben. In der Bearbeitung des Falls musste die empfundene Diskriminierung als wichtiger Aspekt betrachtet werden, um sich überhaupt dem Thema Antisemitismus annähern zu können. Wichtig war dabei, ein Gegennarrativ zur Opferkonkurrenz zu stellen.

Es hat sich gezeigt, dass Aufklärung alleine kaum gegen Gerüchte, Verschwörungsideologien und Emotionen effektiv ist. Gerade die Vorstellung, die am o.g. Beispiel zum Eklat geführt hat, nämlich dass „die Juden“

die Finanzwelt beherrschen, war bereits durch zahlreiche Erzählungen verfestigt. Ziele der Beratung sind deswegen nicht allein auf die kognitive Ebene antisemitische Weltbilder zu widerlegen, sondern auch Emotionen wie Empathie und Solidarität zwischen Minderheitsgruppen zu fördern. Eine Voraussetzung dafür ist, dass die beratenden Personen als glaubhaft empfunden werden, beispielweise wenn sie selbst aus der In-Group kommen.

Wir verstehen rassismus- und antisemitismuskritische Pädagogik einer differenzierten Gesellschaftskritik verpflichtet. Die postkoloniale Intervention an den Universitäten und in der politischen Bildungsarbeit darf nicht hinter das Ideal der Aufklärung zurückfallen, welche zwar einerseits selbst immer doppelbödig Antisemitismen das Wort geredet hat, jedoch auch das begriffliche Instrumentarium bereithält, ihm praktisch zu begegnen. Mit der Denunziation der Aufklärung als ‚westlich‘ droht auch ihr junger Anspruch, die Feindschaft gegen Jüdinnen und Juden abzuschaffen, aus dem Bewusstsein zu fallen, so dass nur noch Spielarten des Rassismus gesehen werden, wo aber Antisemitismus am Werk ist. Nicht alle ‚Diskriminierungsformen‘ sind miteinander kommensurabel. Den Blick dafür zu schärfen, für die divergenten Funktionsweisen von Rassismus und Antisemitismus zu sensibilisieren, und nicht den „Westen“ noch um seine Errungenschaften zu betrüben, ist Aufgabe auch einer postkolonial informierten politischen Bildungsarbeit.

Anmerkung:

Dieser Artikel ist in Langfassung unter dem Titel *Challenging Postcolonial. Antisemitismuskritische Perspektiven auf postkoloniale Studien* im Sammelband *Fragiler Konsens* herausgegeben von Meron Mendel und Astrid Messerschmidt (2017, Campus-Verlag) erschienen.

(1) <https://www.thenation.com/article/what-israel-has-done/> (3.8.2017)

(2) Unter den wenigen Ausnahmen sind etwa die Arbeiten von Astrid Messerschmidt (2008), Yasemin Shooman (2015) und María do Mar Castro Varela (2014) zu erwähnen, die postkoloniale- und Antisemitismuskritik gleichermaßen rezipieren und aufeinander beziehen.

(3) Vgl. für eine prägnante Darstellung der Inkohärenz der Argumentationslinien in Saids Werk Biskamp 2016: S. 101–140.

(4) Ian Buruma und Avishai Margalit (2005) brechen diese Einseitigkeit der Orientalismusthese, indem sie dessen Gegenstück, dem „Okzidentalismus“, eine eingehende Betrachtung widmen. Unter Okzidentalismus verstehen die Autoren eine weit verbreitete Ideologie des Hasses auf den ‚Westen‘, der sich gerade auf dessen Versprechen von Freiheit und Individualismus richtet.

(5) Vgl. zum (israelbezogenen) Antisemitismus des marxistisch-leninistischen Antiimperialismus Poliakov (1992[1969]); zu dessen Niederschlag in der Deutschen Linken nach 1967 Landmann (2013[1971]).

(6) Vgl. hierzu den Begriff der „Schiefeilung“ in Busch et al. 2016.

(7) Dies suggeriert etwa die vergleichende Genozidforschung, wenn sie gegenüber der Singularität von Auschwitz die strukturellen Gemeinsamkeiten von Kolonialherrschaft und Holocaust hervorheben (wie z.B. Zimmerer 2011)

(8) 1.5.2017, <http://www.taz.de/!5249479/>

Quellen- und Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1971), Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute. GS, Bd. 20.1, Frankfurt a.M., S. 360–383.

Bauman, Zygmunt (2002), Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. Hamburg.

Biskamp, Floris (2016), Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit: Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie. Bielefeld.

Buruma, Ian/Margalit, Avishai (2005), Okzidentalismus: Der Westen in den Augen seiner Feinde. München.

Busch, Charlotte/Gehrlein, Martin/Uhlig, Tom (Hg.) (2016), Schiefeilungen. Zeitgenössische Betrachtungen über Antisemitismus. Wiesbaden.

Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2005), Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld.

Diner, Dan (2005), Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt. Berlin.

Castro Varela, María do Mar (2014), Uncanny Entanglements : Holocaust, Colonialism and Enlightenment, in: Nikita Dhawan (Hg.), Decolonizing Enlightenment : Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World, Opladen/Berlin/Toronto, S. 115–137.

Fanon, Frantz (2013[1952]), Schwarze Haut, weiße Masken, Wien.

Hall, Stuart (1992), The West and the Rest: Discourse and Power. In: Stuart Hall & Bram Gieben (Hg.), Formations of Modernity. Understanding Modern Societies: An Introduction. Trowbridge: Redwood Books, S. 275–320.

Haury, Thomas(1992), Zur Logik des bundesdeutschen Antizionismus, in: Léon Poliakov, Vom Antizionismus zum Antisemitismus, Freiburg, S. 125–159.

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (2010[1947]), Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M.

Heitmeyer, Wilhelm (2002a), Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und erste empirische Ergebnisse, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), Deutsche Zustände. Folge 1. Frankfurt a.M., S. 15–36.

Kerner, Ina (2011), Postkoloniale Theorien. Zur Einführung, Hamburg.

Landmann, Michael (2013[1971]), Das Israelpseudos der Pseudolinken, Freiburg.

Messerschmidt, Astrid (2008), Postkoloniale Erinnerungsprozesse in einer postnationalsozialistischen Gesellschaft – vom Umgang mit Rassismus und Antisemitismus, PERIPHERIE, Jg. 28, H. 109/110, S. 42–60.

Poliakov, Léon (1992[1969]), Vom Antizionismus zum Antisemitismus, Freiburg.

Pollock, Friedrich (1955), Das Gruppenexperiment. Ein Studienbericht, Frankfurt a.M.

Rommelspacher, Birgit (1999), Ethnizität und Geschlecht. Die feministische Debatte in Deutschland, in: Helma Lutz/Karin Amos/Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.): Ethnizität, Differenz und Geschlechterverhältnisse. Dokumentation des Workshops, Frankfurt a.M., S. 19–32.

Said, Edward (1991[1977]), Orientalism, London.

Said, Edward (1992[1979]), The Question of Palestine, New York.

Salzborn, Samuel (2010a), Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich, Frankfurt a.M.

Salzborn, Samuel (2010b), Antisemitismus und Nation. Zur historischen Genese der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung, Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, Jg. 39, H. 4, S. 393–407.

Salzborn, Samuel (2016), Universalismus, Partikularismus und der Kampf der Ideen Ein schriftliches Gespräch mit Samuel Salzborn, Freie Assoziation, Jg. 19, H. 2, 29–44.

Shooman, Yasemin (2015), Zur Debatte über das Verhältnis von Antisemitismus, Rassismus und Islamfeindlichkeit, in: Katharina Rauschenberger/Werner Konitzer (Hg.), Antisemitismus und andere Feindseligkeiten. Interaktionen eines Ressentiments, Frankfurt, S. 125–156.

Schwierting, M. (2014), „Holocaust-Industrie“ und Vergangenheitspolitik: Norman G. Finkelstein und die Normalisierung des sekundären Antisemitismus in Deutschland, Frankfurt a.M.

Spivak, Gayatri.C. (2008[1988]), Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien.

Zimmerer, Jürgen (2011). Von Windhuk nach Auschwitz?: Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust, Münster/Berlin.

Über die Autoren:

Dr. Meron Mendel ist Direktor der Bildungsstätte Anne Frank in Frankfurt am Main. Tom David Uhlig ist derzeit Mitarbeiter der Bildungsstätte Anne Frank und Lehrbeauftragter der University of Applied Sciences Frankfurt.

Eine Arbeitsdefinition von Antiziganismus. Grundlagenpapier der Allianz gegen Antiziganismus

Die Allianz gegen Antiziganismus ist ein loser Zusammenschluss von circa 100 Organisationen, die sich für gleichberechtigte Teilhabe für Roma und Sinti einsetzen. Sie unterstützt die vorgeschlagene Arbeitsdefinition und fördert ein gemeinsames kritisches Verständnis von Antiziganismus als einer speziellen Form des Rassismus, die sich gegen Roma, Sinti, Fahrende und andere Personen richtet, die von der Mehrheitsgesellschaft als „Zigeuner“ bzw. „Zigeunerinnen“ stigmatisiert werden.

Die Allianz gegen Antiziganismus tritt als Urheberin dieses Grundlagenpapiers auf, welches eine Arbeitsdefinition von Antiziganismus vorschlägt. Die Grundannahme hinter diesem Papier ist, dass das aktuell fehlende gemeinsame Verständnis der Reichweite, Tiefe und Implikationen von Antiziganismus die Formulierung von effektiven Antworten zur Bekämpfung von Antiziganismus verhindert. Das Grundlagenpapier beabsichtigt in keiner Weise, die Debatte über die Natur und Implikationen von Antiziganismus abzuschließen. Es soll zur Sensibilisierung für die Eigenschaften und Wirkungsbreite von Antiziganismus bei einem weiten Kreis von Entscheidungs- und Verantwortungsträger_innen beitragen.

Antiziganismus – eine spezielle Form des Rassismus gegen Roma

Obwohl der Begriff Antiziganismus eine zunehmende institutionelle Anerkennung erfährt, gibt es noch kein breit akzeptiertes Verständnis seiner Bedeutung und seiner Implikationen. Dementsprechend fehlt auch eine allgemein akzeptierte Definition des Antiziganismus, die breite Akzeptanz in der Zivilgesellschaft, in öffentlichen Institutionen und in der Wissenschaft fände.

Antiziganismus wird häufig in einer engen Auslegung verwendet, um gegen Roma und Sinti gerichtete Einstellungen, öffentliche Äußerungen negativer Stereotype oder hate speech, Hassrede, zu bezeichnen.

Antiziganismus umfasst jedoch ein weit größeres Spektrum an diskriminierenden Äußerungen und Handlungsweisen, darunter viele, die nur implizit oder versteckt auftreten: Relevant ist dabei nicht nur, was gesagt wird, sondern auch, was getan wird; und nicht nur, was getan wird, sondern auch, was nicht getan wird. Um die Auswirkungen des Antiziganismus in Gänze begreifen zu können, bedarf es dringend eines präziseren Verständnisses.

Eine Reihe von Kernaspekten soll gleich zu Beginn hervorgehoben werden. Es ist zunächst von zentraler Bedeutung, zu verstehen, dass Antiziganismus kein „Minderheitenthema“ ist. Es ist ein Phänomen unserer Gesellschaften, dessen Ursprung darin zu suchen ist, wie die Angehörigen der Dominanzkultur jene wahrnehmen und behandeln, die sie als „Zigeuner_innen“

begreifen. Folglich muss, um Antiziganismus zu bekämpfen, der Fokus auf die Mehrheitsgesellschaft gelegt werden, wobei gleichzeitig die Stimmen jener gehört werden müssen, die systematisch unter Antiziganismus leiden und dadurch häufig zum Schweigen gebracht werden.

Antiziganismus ist dabei zweitens nicht als die Folge schlechter Lebensbedingungen zu verstehen, in denen viele Roma und Sinti leben müssen, noch ist er ein Resultat dessen, dass Roma und Sinti „ganz anders“ seien. Die Annahme, dass eine erfolgreiche Integration von Sinti und Roma etwas gegen Antiziganismus bewirken könne, ist ein Trugschluss, der die Ursprünge und den wahren Kern des Antiziganismus verschleiert. Ursache und Wirkung werden dabei auf den Kopf gestellt. Es ist der Antiziganismus und nicht irgendein gemeinsamer Charakterzug real existierender Roma, der Gesellschaften dazu antreibt, jede beliebige als „Zigeuner_in“ imaginierte Person auszuschließen.

Das heißt drittens, dass die Bekämpfung der Auswirkungen von Diskriminierung, wie beispielsweise Armut, schlechte Wohnverhältnisse oder unzureichende Bildung, zwar dringend notwendig ist, dass diese Bekämpfung aber nicht zur Beseitigung der Ursache dieser schlechteren sozialen Situation vieler Roma und Sinti beiträgt.

Antiziganismus kann mit dem Bild eines konstanten starken Gegenwindes verglichen werden. Eine „Roma-Inklusion“ bleibt illusorisch, solange dem Gegenwind selbst nichts entgegengestellt wird.

Schließlich zeichnet sich Antiziganismus bis heute durch seine hohe gesellschaftliche Akzeptanz aus. Die moralische Verurteilung, mit der andere Formen von Rassismus adressiert werden, ist im Fall des Antiziganismus nicht vorhanden. Antiziganismus ist nicht nur weit verbreitet, sondern auch tief in sozialen und kulturellen Normen und institutionellen Praktiken verwurzelt. Antiziganismus spornt extremistische Einzelpersonen und Bewegungen zu Gewalt und Hassreden an, ist aber auch in der Mainstream-Gesellschaft weit verbreitet und wird von staatlichen Institutionen akzeptiert. Die Aufgabe, Antiziganismus zu bekämpfen, wird so schwieriger und dringlicher zugleich.

Arbeitsdefinition

Antiziganismus ist ein historisch hergestellter stabiler Komplex eines gesellschaftlich etablierten Rassismus gegenüber sozialen Gruppen, die mit dem Stigma „Zigeuner“ oder anderen verwandten Bezeichnungen identifiziert werden. Er umfasst

1. eine homogenisierende und essentialisierende Wahrnehmung und Darstellung dieser Gruppen,
2. die Zuschreibung spezifischer Eigenschaften an diese,
3. vor diesem Hintergrund entstehende diskriminierende soziale Strukturen und gewalttätige Praxen, die herabsetzend und ausschließend wirken und strukturelle Ungleichheit reproduzieren.

Diese Arbeitsdefinition betont den konstruierten bzw. imaginierten Charakter der Objekte des antiziganistischen Denkens, um zu verdeutlichen, dass er nicht auf Personen oder Gruppen mit gemeinsamen Charakteristika abzielt. Stattdessen beruht er auf der Projektion bestimmter Eigenschaften, die vermeintlich von der dominanten Norm abweichen und die auf imaginierte Andere projiziert werden. Dabei muss unmissverständlich deutlich gemacht werden, dass Sinti und Roma nicht die Ursache dieser Ideologie sind.

Eine essentialistische Ideologie

Der gegenwärtige Antiziganismus ist historisch tief in unseren Gesellschaften verwurzelt. Die Folgen historischer Diskriminierung und Verfolgung hören nicht auf mit dem Ende der jeweiligen Taten, vielmehr haben sie fortwährende negative Auswirkungen auf die sozialen, wirtschaftlichen und psychischen Lebensbedingungen von als „Zigeunerinnen“ oder „Zigeuner“ verfolgten Menschen.

Die Grundlage antiziganistischer Ideologie bildet die Annahme fundamentaler Unterschiede zwischen „uns“ und „ihnen“. Gruppenbildungsprozesse und die Zuschreibung von Fremdidentitäten basieren auf dieser binären Konstruktion. Gegenwärtiger Antiziganismus mag zumeist nicht mehr mit dem Begriff der „Rasse“ argumentieren, aber er transportiert häufig dasselbe ideologische Konstrukt, indem er eine absolut andere „Kultur“ postuliert, die alle Mitglieder der so entworfenen Gruppe prägen.

Antiziganistische Ideologie umfasst dabei insbesondere Zuschreibungen, deren Funktion darin besteht, „Zigeuner_innen“ als nicht ausreichend „zivilisiert“ zu beschreiben. Der auf vermeintliche „Zigeuner_innen“ projizierte Bedeutungsgehalt besteht folglich durchgängig darin, Normen und Werte der Dominanzkultur nicht zu teilen, nicht zu akzeptieren oder nicht ausreichend internalisiert zu haben. Somit muss das „Zigeunerische“ als Spiegelbild dominanzkultureller Normen verstanden werden, das in keinerlei kausalem Bezug zu jenen Menschen steht, die als „Zigeuner_innen“ stigmatisiert werden. Für die Einzelnen innerhalb der Dominanzkultur hingegen fungiert es als Vorgabe, wie sie sich nicht verhalten dürfen, und erfüllt damit eine Disziplinierungsfunktion.

Strukturelle Dimension

Es ist entscheidend, den systematischen und strukturellen Charakter des Antiziganismus zu berücksichtigen. Der Prozess des Othering sondert Roma und andere Gruppen nicht nur aus, er führt auch eine Hierarchie von Rechtssubjekten ein: Roma und Sinti werden nicht nur als anders, sondern in gewisser Weise als weniger wertvoll und folglich als einer Gleichbehandlung unwürdig erachtet. Deshalb können Roma in der wirklichen Welt von kollektiven Diskriminierungsakten wie Hassrede oder institutioneller Diskriminierung betroffen sein, wodurch vorhandene Muster der Benachteiligung reproduziert werden. Diese Muster sind wiederum tief verankert in kulturellen Konzepten, gesellschaftlichen Institutionen

und Machtstrukturen europäischer Gesellschaften und führen somit für die Betroffenen häufig zu einer Akkumulation von Diskriminierungserfahrungen auf unterschiedlichen Ebenen.

Das vollständige Grundlagenpapier kann unter www.antigypsyism.eu abgerufen werden. Die deutsche Fassung dieses Texts beruht in weiten Teilen auf der von Romano Centro (Wien) und vom Zentralrat Deutscher Sinti und Roma (Heidelberg) durchgeführten Übersetzung des englischen Originaltexts. Wir bedanken uns herzlich bei beiden Organisationen. Für die Liste der Mitglieder siehe http://antigypsyism.eu/?page_id=55

Jalta: Selbstermächtigung

Von Frederik Schetter

Das gegenwärtige Judentum in Deutschland ist geprägt von kontroversen Debatten, teils widersprüchlichen Positionen und unterschiedlichen Perspektiven. Mit der Zeitschrift „Jalta – Positionen zur jüdischen Gegenwart“ existiert seit Anfang des Jahres 2017 eine Plattform, welche die Diversität der jüdischen Gemeinschaft in der Post-Migrationsgesellschaft abbildet, jüdische und nicht-jüdische Perspektiven aufgreift, mehrheitsgesellschaftliche Narrative hinterfragt sowie gesellschaftliche und politische Potentiale aufzeigt.

Diversität in Themen und Form

Kennzeichnend für das Magazin ist neben der inhaltlichen Diversität auch die Vielfalt in der Form der Beiträge. So stehen wissenschaftliche, essayistische und literarische Texte sowie künstlerische Arbeiten wie beispielsweise Bilderserien oder Theaterstücke gleichberechtigt nebeneinander und bieten so unterschiedliche Zugänge zu den einzelnen Themen. Dies trägt auch dem Anspruch der Herausgeber_innen – für die erste Ausgabe des Magazins sind dies Micha Brumlik, Marina Chernivsky, Max Czollek, Hannah Peaceman, Anna Schapiro und Lea Wohl von Haselberg – Rechnung, die Zeitschrift auch für Leser_innen ohne wissenschaftliches Vorwissen zu konzipieren. Die erste Ausgabe nimmt sich auf 172 Seiten schwerpunktartig dem Themenkomplex der Selbstermächtigung an. Die Beiträge sind in insgesamt fünf zentrale Rubriken unterteilt.

Die erste Rubrik setzt sich mit dem Titel der Zeitschrift auseinander und thematisiert die unterschiedlichen Auslegungen von „Jalta“. So stellt Charlotte Fronrobert in ihrem Beitrag die Talmudfigur Jalta vor und arbeitet in ihrer Analyse der talmudischen Rezeptionsgeschichte eine einseitige, „zum großen Teil selbstbewusst exklusiv männlich[e]“ (S.21) Polyphonie heraus. Eine andere Auslegung des Begriffs „Jalta“ liefert Anna Schapiro, die mit von ihren Großeltern geerbten Bildern einen visuellen Eindruck des Ortes Jalta auf der Krim vermittelt. Neben der Konferenz von Jalta und ihrer Bedeutung für die Nachkriegsordnung und die Entwicklung Deutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg sei der Ort auch Symbol für zahlreiche Jüdinnen und Juden, „die seit dem Ende der Sowjetunion nach Deutschland eingewandert sind und die jüdisches Leben heute maßgeblich mitgestalten“ (S.5). Drei Beiträge von Debora Antmann, Elisa Klapheck und Hannah Peaceman komplettieren die erste Rubrik und setzen sich vorrangig mit Emanzipationsbewegungen jüdischer Frauen seit den 1980er Jahren auseinander.

Theorie, Reflexion und praktische Umsetzung von Selbstermächtigung

Die zweite und größte Rubrik widmet sich dem Themenschwerpunkt des Magazins. Insgesamt zehn Beiträge geben hier auf unterschiedlichen Ebenen Einblicke in theoretische Grundlagen, Praxiserfahrungen und gesellschaftliche Prozesse zum Thema Selbstermächtigung. Die definitorische Grundlage legt dabei Marina Chernivsky in ihrem Beitrag über „Empowerment und

Selbstermächtigung“. Unter Berücksichtigung der historischen Entwicklungen sieht sie Empowerment nicht als „Konzept zur individuellen Selbstverwirklichung“ (S.54), sondern als „eigens initiierte, konkrete politische Forderung gesellschaftlicher Gruppen, die über einen langen Zeitraum Unterdrückung und Benachteiligung erfahren haben“ (ebd.). Kritische Punkte wie beispielsweise die Annahme, Empowerment verstärke Hierarchisierungen bestimmter Kategorien – beispielsweise die Herkunft – und fördere so unter Umständen Rassismus, reflektiert Chernivsky, kommt jedoch zu dem Schluss, dass die Potentiale von Selbstermächtigung überwiegen. Als zentrales Element dafür sieht sie, „sich eigener Verstrickungen in vorherrschenden Normmaßstäben und Machtverhältnissen bewusst zu werden“ (S.56). So biete der Empowerment-Ansatz für jüdische Menschen mit unterschiedlichen sozialen und kulturellen Hintergründen die Möglichkeit, Prozesse der Identitätsstärkung und Selbstorganisation selbst zu initiieren und zu steuern.

Ein Gespräch von Anna Schapiro mit Sarah Nemtsov ist ein Beispiel, wie der Ansatz zur Selbstermächtigung im konkreten Fall funktionieren kann. 2015 und 2016 fand in ehemaligen deutschen und polnischen Synagogen mit dem von Nemtsov initiierten und geleiteten Projekt Mekomot eine Konzertreihe statt. Die Verbindung von zeitgenössischen Kompositionen mit historischen Orten zeigt zum einen auf, „dass etwas da war, das nicht mehr da ist“ (S.90). Gleichzeitig sieht Nemtsov dieses Spannungsverhältnis

als künstlerischen Ausdruck der jüdischen Gegenwart und als Zeichen, dass es für diese „auch eine Zukunft und [...] ein Nach-vorne-schauen“ (S.91) gebe. So sei das Projekt ein Statement für eine gegenwärtige, lebendige und vielfältige jüdische Kultur. Weitere Beiträge der zweiten Rubrik behandeln den Themenkomplex der Selbstermächtigung im Kontext von Migrationsprozessen, beleuchten Solidarisierungsmöglichkeiten und Verknüpfungen zwischen beispielsweise jüdischen und schwarzen Menschen und gehen genauer auf generationelle Perspektiven ein.

Zuschreibungen, Ungenanntes und Kontroversen

Die zwei Beiträge von Rafeket Zalashik und Micha Brumlik bilden die dritte Rubrik, die sich unter dem Namen „Juden* und...“ mit Themen auseinandersetzt, mit denen Jüdinnen und Juden bewusst oder unbewusst wiederholt in Zusammenhang gebracht werden. Zalashik analysiert in seinem englischsprachigen Beitrag die sich wandelnde Bedeutung von Hunden – speziell dem Deutschen Schäferhund – für Jüdinnen und Juden in Israel. Hebt er für die 1960er und 1970er Jahre die Bedeutung des Hundes als heldenhafte, militärisch geprägte Figur hervor, symbolisiere er mittlerweile eher eine Schlichtung des israelisch-arabischen Konfliktes. Der Beitrag von Brumlik diskutiert das Verhältnis von Jüdinnen und Juden zum Rechtspopulismus und kritisiert am Beispiel von zwei jüdischen AfD-Mitgliedern, dass auch in der jüdischen Gemeinschaft rechtspopulistische und rassistische

Stereotype zunehmen würden.

„Vergessen, Übersehen, Verdrängt“ ist der Titel der vierten Rubrik. Hier beleuchten vier Beiträge Themen, die in der medialen Berichterstattung kaum oder nicht vorkommen. So stellt beispielsweise Beate Meyer mit Fritz Benscher einen jüdischen Fernsehshowmaster der Nachkriegszeit vor. „Im Gespräch mit anderen queeren, jüdischen Gruppen Strategien gegen Diskriminierung und Unterdrückung zu entwickeln“ (S.139), ist das Ziel der Berliner Rainbow Chavurah, die einen Empowerment-Raum für queere jüdische Menschen bietet und von Miriam Burzlaff und Jonathan Rafael Balling vorgestellt wird. Die weiteren Beiträge von Michal Schwartze und Heide Lilith Klatt widmen sich dem jüdischen Jahr 2016 und einer Stolpersteinverlegung in einer ostdeutschen Kleinstadt.

Die fünfte Rubrik ist für alle Leser_innen, die an kontroversen Debatten und streitbaren Positionen interessiert sind, sehr zu empfehlen. Unter dem Titel „Streitbares“ finden sich hier drei Beiträge, die klare Positionen einnehmen oder widersprüchliche Perspektiven reflektieren. So liefert Selma Dumitru einen kompakten und kritischen Einblick in die aktuelle Debatte um Heideggers Antisemitismus. Die autobiographischen Publikationen dreier jüdischer Autoren stellt Dani Kranz vor. Unter besonderer Berücksichtigung einer genderspezifischen Perspektive arbeitet sie Gemeinsamkeiten und Differenzen der drei Selbstdarstellungen heraus und schließt ihren Beitrag mit dem Aufruf an jüdische Frauen, ihren Bei-

trag zu jüdischen Selbstbildern zu leisten. Die Potentiale von gesellschaftspolitischer Arbeit beleuchtet Ulrike Offenberg am Beispiel der Bewegung „Women on the Wall“ in Israel. Dabei geht sie besonders auf Widerstände, Anfeindungen und Bedrohungen ein, denen die Aktivist_innen der Bewegung ausgesetzt sind.

Den Abschluss des Magazins bilden sechs Statements der Herausgeber_innen, in denen sie ihre Motivation, Ziele und Erwartungen für die Zeitschrift darlegen.

Zusammenfassung

Die Zeitschrift „Jalta – Positionen zur jüdischen Gegenwart“ bietet den unterschiedlichen Stimmen und Perspektiven des gegenwärtigen Judentums ein Forum zu intellektuellen Diskussionen und künstlerischen Auseinandersetzungen. Das breite Spektrum an Beiträgen und die meist klar formulierten Standpunkte sind dazu geeignet, sowohl Leser_innen ohne wissenschaftliche Vorbildung zu gewinnen als auch inhaltlich kontroverse Debatten anzustoßen. Vor allem jenen, die abseits der teils starren erinnerungskulturellen Fokussierung auf den Holocaust einen Einblick in die Vielfalt der aktuellen jüdischen Kultur und jüdische Identitäten bekommen wollen, ist die Zeitschrift sehr zu empfehlen.

Micha Brumlik, Marina Chernivsky, Max Czollek, Hannah Peaceman, Anna Schapiro, Lea Wohl v. Haselberg (Hg.): Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart. Selbstermächtigung, Berlin 2017, Neofelis Verlag, 172 S., 16,00 €.

Fragiler Konsens. Antisemitismuskritische Bildungsarbeit in der Migrationsgesellschaft

Von Ingolf Seidel

Der Sammelband „Fragiler Konsens. Antisemitismuskritische Bildungsarbeit in der Migrationsgesellschaft“, herausgegeben von Meron Mendel und Astrid Messerschmidt, dokumentiert mit 14 Beiträgen und einem Vorwort zur Einführung Elemente aus der Debatte über Bildungsarbeit zu und gegen judenfeindliche Ressentiments. Dies geschieht notwendigerweise vor dem Hintergrund weiterer großer gesellschaftlicher Themenfelder: Der ebenso wie Antisemitismus anhaltende, sich immer offener äüßernde, Rassismus und die postnationalsozialistische und postkoloniale Geschichtskultur. Der Band ist aus der Tagungsreihe „Blickwinkel“ heraus entstanden, die von der Stiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft“ in Zusammenarbeit mit unterschiedlichen Trägern in den Jahren 2011 bis 2017 durchgeführt wurde. Entsprechend des langen Zeitraums der Tagungsreihe erwartet die Leser_innen kein Tagungsband, vielmehr wurden aus den Debatten besonders relevante Tagungsbeiträge ausgewählt und in vier Oberkapiteln kompiliert.

Bereits in der Einleitung verweisen die Herausgeber_innen auf eine wesentliche Grundlage, die als Maßstab an die antisemitismuskritische Bildungsarbeit angelegt werden sollte: Diese „will spezifische Ausdrucksformen von Antisemitismus, ihre Funktion und

Argumentationslinien benennen, um ihnen entgegenzuwirken. Zugleich beansprucht sie, nicht zuschreibend oder kulturalisierend zu sein.“ (S.14) In der Praxis besteht die schwierige Situation, dass die pauschale Zuschreibung von Antisemitismus zu Muslimen, Migrant_innen oder Geflüchteten einerseits einem Entlastungsdiskurs der deutschen Mehrheitsgesellschaft entspringt, der Antisemitismus in erster Linie bei den „Anderen“ ausmacht. Gleichzeitig „scheint Antisemitismus unter Muslim_innen eigenständige und differenzierte Eigenschaften entwickelt zu haben, die eigener pädagogischer Interventionen bedürfen.“ (S.14). In dieser Konstellation gilt es in der Bildungsarbeit, und nicht nur dort, gleichzeitig für die Erfahrungen von (antimuslimischem Rassismus sensibel zu sein und sie zu thematisieren. Vor dem Hintergrund einer Geschichtskultur, die im Bereich der Geschichte und Wirkung des Nationalsozialismus zumindest im offiziellen Diskurs zunehmend häufiger mit dem kritisch gedachten Begriff des „Aufarbeitungsstolzes“ in Verbindung gebracht wird und in der die Geschichte des Nationalsozialismus weiterhin aus einer verengten nationalen Perspektive betrachtet wird, besteht die Tendenz, Migrant_innen in der Geschichtsaneignung als defizitär zu betrachten und das unterstellte Defizit entlang abstammungsbezogener Grenzlinien zu markieren. Die Herausgeber_innen stellen in diesem Zusammenhang fest, der „nicht aufgearbeitete Rassismus holt die deutsche Migrationsgesellschaft gerade an den Stellen ein, wo sie besonders selbstkritisch zu

sein beansprucht, nämlich im Umgang mit Auschwitz.“ (S.15). Zu diesem rassistischen Erbe gehört auch die fehlende Auseinandersetzung mit dem (deutschen) Kolonialismus.

Das erste Oberkapitel „Kommunikationsbezogene Antisemitismuskritik“ beinhaltet Aufsätze von Sebastian Winter und Heike Radvan. Ausgehend von der kritisch-theoretischen Perspektive einer psychoanalytischen Sozialpsychologie setzt sich Winter mit den aktuellen Erscheinungsformen israelbezogenem und sekundärem Antisemitismus auseinander. Die Grundlage von beidem ist die falsche Projektion und die Verschiebung von Ängsten, die die Judenfeindschaft zu einem „Hass gegen das imaginierte zersetzende Weltübel“ machen, begleitet von einer „inbrünstige(n) Verehrung der angeblich heilen und kameradschaftlichen Eigengruppe“ (S.32). Nicht von ungefähr erinnern diese Motive an AfD und Pegida. Die angestrebte Volksgemeinschaft ist eine „hassende Gemeinschaft“ (S.33), die Rassismus und Antisemitismus zur Konstitution benötigt, wobei im Antisemitismus das Projizierte umfassender ist, als im Rassismus (vgl. S.36). Heike Radvans wissenssoziologisch inspirierter Aufsatz widmet sich dem kommunikativen Handeln in der pädagogischen Auseinandersetzung mit Antisemitismus und der Frage nach der Erreichbarkeit von Jugendlichen, deren Äußerungen als problematisch wahrgenommen werden. Radvans Feststellung, dass die Erreichbarkeit eingeschränkt ist, wenn „Pädagog_innen sich kaum auf

lebensgeschichtliche und alltagspraktische Erfahrungen der Jugendlichen beziehen, sondern primär Faktenwissen fokussieren“, können sich sicherlich viele in der Bildungsarbeit Tätige anschließen.

Den Abschnitt „Antisemitismuskritik im Kontext von Rassismus“ beginnend, diskutiert Saba-Nur Cheema Gleichzeitigkeiten von antimuslimischem Rassismus und islamisiertem Antisemitismus. Kritisch wendet sich die Autorin eingangs gegen kulturalisierende Fremdzuschreibungen gegenüber muslimischen Jugendlichen, sie seien per se antisemitisch, sexistisch und homophob. Sie würden seitens der Dominanzgesellschaft „zu den ‚Anderen‘ gemacht, indem über sie und ihre Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft gesprochen wird – anstatt mit ihnen.“ (S.63). Das „Gleichwertigkeitsprinzip“ gebietet es Pädagog_innen allerdings, jede Abwertung als Störung und Grund für eine Intervention zu nehmen. Dazu ist ein „kritisches Bewusstsein der Allgegenwärtigkeit multipler Formen von Diskriminierung erforderlich.“ (S.71). Anke Schu weist anschließend auf die Problematik hin, dass Jugendliche, die als Muslime von der Dominanzgesellschaft fremdmarkiert werden, die damit verbundenen Zuschreibungen übernehmen und so Antisemitismus reproduzieren. Aus einer postkolonialen Perspektive analysiert Jihan Jasmin Dean die Schwierigkeiten von Bündnissen „zwischen jüdischen und anderen rassifizierten Communities“ (S. 101) in der Folge von 1989. Dabei geht sie, im Unterschied zu anderen Interpretationen von

Critical Whiteness-Ansätzen, die jüdische Präsenz ausblenden oder dem ‚Weißsein‘ zuordnen, davon aus, dass „Othering aufgrund eines rassifizierenden Blickregimes ebenso zu den Erfahrungen von Jüd_innen gehört wie Unsichtbarkeit und Passing.“ (S.115). Jüdische Migrationserfahrungen werden dabei sowohl in der Dominanzgesellschaft, als auch in rassifizierten Communities ausgeblendet. Dies sei, so Dean, auch eine Folge davon, dass staatlicherseits „jüdischen Communities nicht nur im Erinnerungs-, sondern auch im Migrationsdiskurs eine exzeptionelle Position zugewiesen“ (S.110) werde um die Narration einer ‚geläuterten Nation‘ zu stabilisieren.

Unter der Überschrift „Antisemitismuskritik im Kontext von Erinnern“ kommen Matthias Heyl, Verena Haug, Christian Staffa und Elke Gryglewski mit unterschiedlichen Perspektiven auf das Thema zu Wort. Heyl setzt sich, eine Formulierung Aleida Assmanns aufgreifend, mit dem „Unbehagen in der Erinnerungskultur“ und der „für die deutsche Gesellschaft üblichen Ikonisierung des Begriffes Kultur“ (S.143) auseinander. Mit den Fragestellungen und Zweifeln, ob an den historischen Orten nationalsozialistischer Verbrechen zu aktuellen Erscheinungsformen von Antisemitismus pädagogisch gearbeitet werden solle, befasst sich Verena Haug. In der Gedenkstättenpädagogik ist eine Auseinandersetzung mit aktuellen Formen des Judenhasses oder dessen Prävention im Grunde nicht vorgesehen. Vorrangig stünde die Geschichtsvermittlung im Fokus, allerdings ist man in

Gedenkstätten „nicht nur mit einer historischen Ebene, sondern mit den Symbolisierungen unterschiedlichster Zeitschichten konfrontiert, von denen die unmittelbarste das Hier im Jetzt ist“ (S.159). Für eine kritische Bildung in Gedenkstätten fordert Haug, weniger die reine Wissensvermittlung im Blick zu haben, sondern vielmehr stärker beteiligungsorientiert Gesprächsanlässe aufzunehmen und „Gedenkstättenpädagogik als Interaktion“ (S.166) zu denken. Christian Staffa kritisiert die späte Auseinandersetzung der Kirchen mit den eigenen judenfeindlichen Traditionen, obwohl der moderne säkularisierte Antisemitismus alte christliche Stereotype von Jüdinnen und Juden amalgamiert hat. Das Fehlen von Theologie und Kirche in der antisemitismuskritischen Bildung konstatiert Staffa als Manko und plädiert an die kirchliche Verantwortung in der politischen, theologischen und pädagogischen Auseinandersetzung mit Antisemitismus. Elke Gryglewski beschließt das Kapitel mit Betrachtungen über Eindimensionalitäten im Erinnerungsdiskurs zum Nationalsozialismus, die diesen mythologisieren und als „reine Erfolgsgeschichte wahrnehmen“ (S.189), um den Preis, dass Grautöne und Erinnerungsverweigerungen oder auch die immer wiederkehrenden Gleichsetzungen von NS- und SED-Staat ausgeblendet werden. Ähnlich wie Haug fragt Gryglewski danach, wie eine partizipative Bildung zum Nationalsozialismus und seiner Wirkungsgeschichte aussehen kann, die heterogene Zielgruppen adressiert und Wertschätzung sowie

Anerkennung gegenüber den Adressat_innen ihrer pädagogischen Arbeit als Haltungen einnimmt.

„Gedenken und Religion und psychosoziale und gesellschaftstheoretische Antisemitismuskritik“ ist das letzte Kapitel des Sammelbandes überschrieben, indem sich eingangs Olaf Kistenmacher dem Schuldabwehr-Antisemitismus, auch sekundärer Antisemitismus genannt, und seiner Bedeutung für die Pädagogik annimmt. Da dieser auf „latenten Schuldgefühlen“ (S.203) beruht, daher selten offen zutage tritt und auf der Abgrenzung gegenüber dem Nationalsozialismus beruht markiert er eine „Grenze der pädagogischen Arbeit gegen Judenfeindschaft“ (ebda.) Der herausragende Aspekt von Kistenmachers Beitrag ist die Auseinandersetzung um Schuldabwehr und Israelfeindschaft. Ein nahezu typisches Motiv dieser Form von Judenfeindschaft ist die Gleichsetzung der israelischen Politik mit der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik, die auch, aber nicht nur, in der Linken oder in migrantischen Communities auftreten kann. Auf einen zu Unrecht zu wenig beachteten Aspekt im Zusammenhang mit dem pathischen Judenhass gehen Eva Berendsen, János Erkens und Tom David Uhlig ein, wenn sie die vergeschlechtlichten Aspekte von Antisemitismus diskutieren. Anhand des kritisch-theoretischen Paradigmas, dass die Beherrschung der äußeren Natur auch die der inneren des Menschen umfasst, der diese selbst in sich unterdrückt, und der antisemitischen Stereotypisierung von Juden als triebhaft und lüstern zeigen

die Autor_innen die Verschränkungen von Sexismus, bzw. Antifeminismus und Antisemitismus auf, die auch im gegenwärtigen extrem rechten Diskurs gegen das was Rechte als angebliche Genderideologie denunzieren mitschwingen. Tom David Uhlig kommt gemeinsam mit dem Herausgeber des Bandes, Meron Mendel, in einem weiteren Beitrag zu Wort. Die Autoren betrachten die zunehmend an Hochschulen relevanten postcolonial studies, bzw., ohne den Begriff zu nennen, die critical whiteness-Debatte, unter dem antisemitismuskritischen Blickwinkel. Obwohl sich der postkoloniale Ansatz zentral mit Rassismus auseinandersetzt, ist er, bis auf Ausnahmen, wenig offen gegenüber der Thematisierung von Antisemitismus, was sich unter anderem darin ausdrückt, dass es zwischen dem postkolonialen Feld und der Antisemitismusforschung keinen nennenswerten wissenschaftlichen Austausch gibt. Die Problematik liegt darin begründet, dass die postkoloniale Kritik auf einer Dichotomisierung von Schwarz und Weiß als essentialisierenden Kategorien beruht und sich an Versatzstücken von antiimperialistischer Ideologie orientiert, die letztlich in einer „komplexitätsreduzierenden, ethnopluralistischen Weltsicht“ (S.262) münden, in der angeblich ‚guten Völkern‘, die „mit dem Boden über Geschichte und Tradition verwurzelt seien“, „eine zersetzende (kultur-)imperialistische Kraft“(ebda.) gegenübersteht, die mit den USA und Israel gleichgesetzt wird. Die von den Autoren einleuchtend herausgearbeitete Problematik des postkolonialen Ansatzes mit seiner

antiaufklärerischen Schlagseite ist brisant, stellt doch die Kategorisierung als ethnopluralistisch eine Verbindung zu rassistischen Konzepten der extremen Rechten her, während sich die postcolonial studies sich in der politischen Linken verorten. Eine Kurzfassung dieses Textes finden Sie in diesem Magazin. Anschließend greift Marina Chernivski biografische Verstrickungen auf, die zur Entwicklung des antisemitischen Ressentiments beitragen können. Die Brisanz solcher Verstrickungen liegt in den „intergenerationellen biografischen Vermittlungsprozessen“, auch in den Familien. Waren die beiden ersten Generationen in der Post-Holocaust-Gesellschaft noch als „Schweigegemeinschaft“ (S.272) miteinander verstrickt, so zeichnen sich die nachfolgenden dritten und vierten Generationen durch eine auf Freiwilligkeit beruhende Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit aus. Dennoch kann die „heutige Generation eine sekundäre Verstrickung – oder auch einen neuen Schuldzusammenhang“ erleben, wenn der öffentliche, also auch staatliche, Umgang mit Holocaust und Antisemitismus „im Zeichen einer Dissonanz zur innerfamilialen Verarbeitung“ (S.273) der Geschichte steht und die Einzelnen mit einer emotionalen Abwehr reagieren. Für eine antisemitismuskritische Bildungsarbeit ist daher, Chernivski zufolge, die Einbeziehung gerade der individuellen biografischen Aspekte notwendig, die dabei im Zusammenhang mit den politischen und historischen Bedingungen der Weitergabe von Ressentiments gestellt werden sollten. Die Grundlage

einer solchen pädagogischen Arbeit sieht die Autorin in der „dialogischen Anerkennung aller im (pädagogischen, IS) Raum ausgesprochenen Erfahrungen“ (S. 277). Jan Lohl befasst sich anhand von rechtspopulistischen Propagandareden tiefenhermeneutisch mit der „tendenziöse(n) Figur des deutschen Volkes als Opfer“ (S.283), ein Thema, dass die Märsche von PEGIDA und entsprechende Reden von AfD-Politiker_innen in der jüngeren Vergangenheit bedient haben. In Bezug auf den antimuslimischen Rassismus und der von Tatjana Festerling gebrauchten Vokabel eines ‚Vernichtungsfeldzuges‘ des Islams gegen Europa macht Lohl die sekundär-antisemitische Funktion dieses Topos aus. Dabei findet eine Objektverschiebung der Projektion im Unbewussten von Jüdinnen und Juden auf Muslime statt. Über diese Verschiebung und die gleichzeitige Glorifizierung der deutschen Vergangenheit können sich rechte Gruppen in die Position eines deutschen Widerstandes als „Deckidentität“ (S.300) imaginieren. Mit dem besprochenen Buch „Fragiler Konsens“ liegt eine facettenreiche Auseinandersetzung mit Anforderungen an eine antisemitismuskritische Pädagogik vor. Gerade nach dem Einzug einer Partei, die in weiten Teilen völkisch-nationalistisch ausgerichtet ist, gewinnt die Lektüre zusätzlich an tagesaktuellem Gewicht. Nicht von ungefähr verweisen viele Beiträge auf die kritische Theorie und in deren Gefolge auf eine psychoanalytische Sozialpsychologie. Sie bieten auch das Rüstzeug zur Reflexion der gesellschaftlichen Gebundenheit der eigenen

Bildungsarbeit. Aus dem Blick geraten sollte demzufolge nicht, dass Bildungsarbeit auf sich gestellt nur wenig in der Veränderung von Ressentimentstrukturen zu erreichen vermag, ohne die gesellschaftlichen Grundlagen zu benennen und einen Beitrag zu deren Veränderung zu leisten.

Meron Mendel, Astrid Messerschmidt (Hg.): Fragiler Konsens. Antisemitismuskritische Bildung in der Migrationsgesellschaft. Frankfurt/New York (2017) Campus Verlag, 309 S., 19,95 €.

Antiziganismus und Gesellschaft. Soziale Arbeit mit Roma und Sinti aus kritisch-theoretischer Perspektive

Von Ingolf Seidel

Antiziganismus scheint, ebenso wie Antisemitismus, ein beständiges Ressentiment zu sein, das sich in Worten, Gewalttaten und in Form von institutioneller Diskriminierung immer wieder Bahn bricht. Im Vergleich mit der Antisemitismusforschung ist die Erforschung von Antiziganismus noch ein junger Forschungszweig. Gemeinsam ist beiden Ideologien, dass sie in ihrer modernen Form in der Aufklärung, also im Aufkommen der nationalstaatlichen Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrem Verständnis von Arbeit, fußen.

André Lohse hat mit seinem Buch „Antiziganismus und Gesellschaft“, basierend auf seiner Promotion in den Erziehungswissenschaften, eine Untersuchung vorgelegt, die sich der antiziganistischen Struktur, aus Sicht der Kritischen Theorie, bzw. der aus ihr hervorgegangenen analytischen Sozialpsychologie, annimmt. Dabei orientiert sich Lohse nicht ausschließlich an den Schriften Max Horkheimers und Theodor Adornos zum autoritären Charakter, sondern zieht in weiten Passagen Herbert Marcuses Überlegungen zum „eindimensionalen Menschen“ in der nachbürgerlichen Gesellschaft heran, die in der Rezeption als wesentlich näher an gesellschaftlichen Praxen gelten, als die Arbeiten der beiden anderen. Die autoritäre Persönlichkeit wie die Kritische Theorie sie analysiert zeichnet sich aus durch eine unreflektierte Bindung an soziale Normen und Werte, die sich in starker und steifer Konventionalität und einem Hang zum Konformismus ausdrückt. Autoritätsgebundene Individuen ordnen sich in der Regel Autoritäten unter, wobei sie ihre eigene, real erfasste Ohnmacht aggressiv kompensieren. Die Grundlage des kritisch-theoretischen Modells ist also die Herrschaftsinternalisierung der Einzelnen, die gefangen sind in der sadomasochistischen Dialektik von Bemächtigung und Unterwerfung. Darüber hinaus zieht der Autor Michel Foucaults machttheoretische Überlegungen über die Disziplinargesellschaft zur Analyse des gesellschaftlichen Entstehungszusammenhangs von Antiziganismus heran.

Lohses Arbeit ist in drei Oberkapitel untergliedert: „Antiziganismus in der bürgerlichen Gesellschaft“, „Antiziganismus in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft“ und „Zur Sozialpädagogisierung des antiziganistischen Ressentiments“. In den beiden ersten Kapiteln wird eine Kritische Theorie des Antiziganismus diskutiert, die im letzten Abschnitt auf die Soziale Arbeit bezogen wird.

Das erste Kapitel beginnt mit einer begrifflichen Diskussion des Ressentiments. Dies ist für die Soziale Arbeit, aber auch den Bereich der außerschulischen Bildung schon deshalb relevant, da die begrifflichen Kategorien Vorurteil und Ressentiment häufig synonym und unklar benutzt werden. Ressentiment wird in den Ausführungen Lohses begrifflich der geschichtlichen Dimension von Vorurteilen, die sich gegen Sinti und Roma richten, zugeordnet. Lohses Bezugspunkt ist die „Psychologie des Ressentiments“ von Nietzsche sowie Max Schelers Nietzsche Rezeption. Der Autor zielt damit auf den „Blick des Kleinbürgertums, des an die Moral adaptierten Leistungssubjekts, das, am Übergang von der mittelalterlichen Gesellschaft zum Konkurrenzsystem der frühkapitalistischen Gesellschaft stehend, jene emotionale Peripherie von Moral, Arbeitsethos und ihren naturhaften Gegenspielern bildet, auf deren Grundlage es das antiziganistische Thema ‚fremd, faul und frei‘ ausformt.“ (S. 23). Wie der Antisemitismus beruht das antiziganistische Ressentiment auf den abgespaltenen Wünschen und Aggressionen des bürgerlichen Subjekts, die es auf ein so

wahrgenommenes Anderes pathisch projiziert. Während jedoch Lohse zufolge sich der Antisemitismus gegen bedrohlich wirkende Impulse aus der Über-Ich-Struktur wendet, richtet sich im Antiziganismus die Abwehr gegen scheinbar antigesellschaftliche Es-Impulse. Ersteres wird in den antisemitischen Verschwörungsmythen von allmächtigen Juden und deren angeblicher Lobby deutlich. Im Unterschied dazu werden Sinti und Roma als vorzivilisatorisch perzipiert. Das Bild des „Zigeuners“ entspricht dabei dem inneren Feind, der Unlust zur Unterordnung unter den Zwang zu Lohnarbeit und Sesshaftigkeit, der im Äußeren bekämpft wird. Die Bilder von Sinti und Roma werden zu „anarchische(n) Negativbilder(n) bürgerlicher Werte“ (S.185). Damit funktionieren Antiziganismus und Antisemitismus als komplementäre Projektionsstrukturen.

Auch in der nachbürgerlichen Industriegesellschaft werden diese Strukturen nicht durchbrochen. Lohse zufolge ist in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft die „Austreibung des Fremden aus dem Gebiet der Nation (auf gesellschaftlicher Ebene) (...) eine permanente Selbstaustreibung (auf innerpsychischer Ebene), deren Quelle nicht versiegen kann, solange Entfremdung und unerfüllte, reale Möglichkeit zur Befreiung gleichzeitig fort dauern“ (S. 154). Anschließend an Marcuse argumentiert Lohse, dass die Entsublimierung repressiven Charakter habe und zu einer neuen Qualität „lustvoller Unterwerfung“ (S.97) führe. In der Folge stelle sich die Frage, ob das antiziganistische Ressentiment in den fortgeschrittenen

Industriestaaten nicht eher verstärkt würde (vgl. S.99).

Im Abschlusskapitel konzentriert sich Lohse auf „das Feld der Sozialen Arbeit als vergesellschaftende Institution“ (S.188), die sich Sinti und Roma in pädagogisierender Weise zum Objekt ihrer Arbeit erklärt und dabei kontrollierend wirkt. „Letzteres geschieht nun gewissermaßen definierend, denn wenn ‚Roma und Sinti als Roma und Sinti‘ zur potenziellen Zielgruppe der Sozialen Arbeit erklärt werden, dann trifft sie auch die Kontrolle als jene spezifisch ethnische Gruppe“ (S.213). Die Kontrollfunktion selbst ist hier schon ethnozentrisch, da sie auf virulenten Zigeunerbildern basiert und zugleich wird die Minderheit unter dem Blickwinkel einer vorgeblich notwendigen ‚Normalisierung‘ betrachtet. Aus diesem Verstrickungsverhältnis Sozialer Arbeit heraus formuliert Lohse als allgemeine Zielsetzung, dass sich eine kritische Soziale Arbeit mit Sinti und Roma der eigenen „gesellschaftlich-historischen Bedingtheiten“ (S.230) nicht nur bewusst sein müsste, sondern sich als Kritik zu formulieren habe, die „an der gesellschaftlichen Funktion von Sozialer Arbeit an(setzt, IS), die ihrerseits sich von den gegenwärtigen Wissensbeständen über ‚Zigeuner‘ bisher nicht lossagen konnte“ (230). Die Kritik der Sozialen Arbeit mit Sinti und Roma ist für Lohse demzufolge nicht loszulösen von der Kritik des Antiziganismus.

André Lohse faltet die komplexen Zusammenhänge von Individuum, Gesellschaft und Ressentimentstruktur grundlegend auf. Diese Themensetzung bedingt es, dass

seine Arbeit kein nebenbei zu konsumierendes Werk ist. Gleichzeitig liegt hierin die Stärke der Ausführungen, die den_die Leser_in zum Nachdenken und zur (Selbst-) Reflexion anhält. Lohses Ausführungen über Soziale Arbeit als „Agentur der Gesellschaft“ (Erich Fromm) sind auf den Bereich (historisch-)politischer Bildungsarbeit und die Schule übertragbar. Lohses Plädoyer, sich den Fragen, auf welche antiziganistischen Bilder Lehrende und andere Pädagog_innen unbewusst zurückgreifen und wo sie Sinti und Roma als Objekte sehen, die es zu ‚integrieren‘ und zu ‚normalisieren‘ gilt, theoriegeleitet zu stellen ist ein wichtiger Beitrag zur Diskussion. Die grundlegende Prämisse der Sozialen Arbeit sollte darin liegen, nicht Projekte für oder über Roma zu machen, sondern möglichst Angehörige der Minderheit selbst einzubinden und von ihren Perspektiven zu lernen.

André Lohse: Antiziganismus und Gesellschaft. Soziale Arbeit mit Sinti und Roma aus kritisch-theoretischer Perspektive. Wiesbaden (2016) 238 S., 39,99€.

I M P R E S S U M

Agentur für Bildung - Geschichte, Politik und Medien e.V.

Dieffenbachstr. 76

10967 Berlin

<http://www.lernen-aus-der-geschichte.de>

<http://www.agentur-bildung.de>

Projektkoordination: Ingolf Seidel

Webredaktion: Marina Chernivsky, Frederik Schetter, Ingolf Seidel und Christian Schmitt

Diese Ausgabe des LaG-Magazins entstand in Kooperation mit dem Kompetenzzentrum der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland.

Weitere Kooperationspartnerin ist das Projekt RomaRespekt - Lokalrecherchen & Empowerment der Heinrich Böll Stiftung Sachsen. Durch diese Kooperation wird das Magazin gefördert durch das Bundesministerium Familie, Senioren, Frauen und Jugend im Rahmen des Bundesprogramms Demokratie leben.

Die Beiträge dieses Magazins können für nichtkommerzielle Bildungszwecke unter Nennung der Autorin/des Autors und der Textquelle genutzt werden.