

# Intervalle 15

Schriften zur Kulturforschung

## Kein Ende des Gerüchts

Antisemitismus in Kultur und Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts

Herausgegeben von

Stefan Greif  
Turgay Kurultay  
Nikola Roßbach

kassel  
university



press

# **Intervalle 15**

Schriften zur Kulturforschung

Begründet vom  
Wissenschaftlichen Zentrum für Kulturforschung der Universität Kassel  
Herausgegeben von  
Hubertus Büschel und Stefan Greif



# **Kein Ende des Gerüchts**

Antisemitismus in Kultur und Literatur  
des 20. und 21. Jahrhunderts

Herausgegeben von Stefan Greif, Turgay Kurultay  
und Nikola Roßbach





Diese Veröffentlichung – ausgenommen Zitate und anderweitig gekennzeichnete Teile – ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen International (CC BY-SA 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>) lizenziert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Intervalle 15  
Schriften zur Kulturforschung  
Begründet vom  
Wissenschaftlichen Zentrum für Kulturforschung der Universität Kassel  
Herausgegeben von  
Prof. Dr. Hubertus Büschel und Prof. Dr. Stefan Greif

ISBN 978-3-7376-0907-4  
DOI: <https://doi.org/doi:10.17170/kobra-202010262006>

© 2020, kassel university press, Kassel  
<https://kup.uni-kassel.de>

Printed in Germany

# Inhalt

Stefan Greif, Turgay Kurultay, Nikola Roßbach: Einleitung .....	7
Julian Timm: Die düstere Romantik der Jüdischen Weltverschwörung als Motiv des literarischen Antisemitismus .....	20
Paola Paumgardhen: Schriftraum Diaspora: Die moderne Ästhetik der ewigen Wanderschaft bei Stefan Zweig .....	39
Eriberito Russo: „Ich bin der Regen, und ich geh’ barfuß einher von Land zu Land“. Selma Meerbaum-Eisingers identitätsfindende Sehnsuchtsfigurationen .....	68
Christine Pflüger: Die Erfahrung antisemitischer Verfolgung und des französischen Widerstands im Spiegel der Selbstzeugnisse von Hélène Berr und Herbert Herz .....	87
Georg-Michael Schulz: George Tabori und die Shoah .....	110
Manuel Pelz: Jüdischer Rap und die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus .....	124
Dirk Stederoth: Braune Blasen – Gläserne Zwinger. Digitalisierung zwischen Neuer Rechte und Plattform-Totalitarismus .....	150
Stefan Greif: „Zeig deinen Hass, zeig deine Wut“: Antisemitismus und Gehorsam im Rechtsrock .....	172
Turgay Kurultay: Antisemitismus: Ein transkulturelles Phänomen? Neue Herausforderungen für die Erinnerungskultur in Deutschland mit eigener muslimischer Bevölkerung .....	204
Nikola Roßbach: Dynamiken von Antisemitismus und Zensur. Alte Repressionspolitiken, neue Sagbarkeitsdebatten .....	232



## Einleitung

Obwohl Gerüchte auf ungesicherten Informationen basieren, verbreiten sie sich oft schneller als lautere Wahrheiten. Sollen sie Feindseligkeiten gegen Mitmenschen verbreiten, werden dafür soziale Unsicherheit und existentielle Ängste geschürt. In der politischen Agitation dienen besonders aggressive Verleumdungen dazu, eine vermeintlich von außen bedrohte Gemeinschaft vor ‚allmächtigen‘ Gegnern zu schützen.<sup>1</sup> Da diese „Angstkommunikation“ in komplexeren Gesellschaften nach „autoritärer Führung“<sup>2</sup> verlangt, hat Adorno den nationalsozialistischen Judenhas in seinen 1951 erschienenen *Minima Moralia* mit dieser Diffamierungspraxis gleichgesetzt: „Der Antisemitismus ist das Gerücht über die Juden.“<sup>3</sup> Mit dieser Formulierung charakterisiert Adorno eine ‚moderne‘ Judenfeindschaft, die auf jahrhundertealten Stereotypen und Vorurteilen beruht, unter dem Naziterror jedoch zu einem quasimythologischen, im Anderen verkörperten Bild des Bösen weiterentwickelt wird, mit dem sich die Dringlichkeit kultureller Selbstbehauptung und ethischer Überlegenheit rechtfertigen lässt. Im Anschluss an diese Generierung des Jüdischen kolportieren die Nazis eine Verschwörungstheorie, derzufolge ein längst international agierendes Finanzimperium die Weltherrschaft an sich reißen und damit den Untergang des Abendlandes heraufbeschwören soll. Dass solch ein populistisches Allmachtsszenario „die peinlichen Erinnerungsmale der Beherrschung durch andere“<sup>4</sup> sichtbar machen kann, wird

---

<sup>1</sup> Vgl. *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. v. Lars Koch, Stuttgart, Weimar 2013, 199.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Theodor W. Adorno, „Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben“, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1997, Bd. 4, 125.

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, „Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente“, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Gunze-

Adorno zufolge insofern in Kauf genommen, als sich mit seiner Hilfe die Hellsichtigkeit und Verantwortungsbereitschaft der Nazi-Führung proklamieren lässt. Wie Adorno bereits gemeinsam mit Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* gezeigt hat, lässt sich mit dem Gerücht über den auch in Zukunft erfolgreich wuchern- den Juden darüber hinaus ein besonders perfides Implement des nationalsozialistischen Antisemitismus legitimieren. Denn aus der rechten Hassperspektive zeichnen Juden nicht nur für das „ökonomische Unrecht“<sup>5</sup> des Kapitalismus verantwortlich, sondern provozieren damit auch die ihnen zgedachte ‚Strafe‘:

Die Juden sind heute die Gruppe, die praktisch wie theoretisch den Vernichtungswillen auf sich zieht, den die falsche gesellschaftliche Ordnung aus sich heraus produziert. Sie werden vom absolut Bösen als das absolut Böse gebrandmarkt. So sind sie in der Tat das auserwählte Volk. Während es der Herrschaft ökonomisch nicht mehr bedürfte, werden die Juden als deren absolutes Objekt bestimmt, mit dem bloß noch verfahren werden soll [...], und im Herzen aller prospektiven Faschisten aller Länder findet der Ruf, sie wie Ungeziefer zu vertilgen, Widerhall. Im Bild des Juden, das die Völkischen vor der Welt aufrichten, drücken sie ihr eigenes Wesen aus. Ihr Gelüste ist ausschließlicher Besitz, Aneignung, Macht ohne Grenzen, um jeden Preis. Den Juden, mit dieser ihrer Schuld beladen, als Herrscher verhöhnt, schlagen sie ans Kreuz, endlos das Opfer wiederholend, an dessen Kraft sie nicht glauben können.<sup>6</sup>

Diesem Freibrief für die Schoah wohnt bereits eine Umkehr der Täter-Opfer-Beziehung inne, die sich nach 1945 weiter entwickeln und bis heute in unterschiedlichsten politischen und bürgerlichen Lagern behaupten wird.<sup>7</sup> Ohne sich dabei auf rechtsradikale oder rassistische Ressentiments zu berufen, basiert dieser *strukturelle Antisemitismus* auf einer eher flachen Kapitalismus-

---

lin Schmid Noerr, Frankfurt a. M. 1987, Bd. 5, 198 (Elemente des Antisemitismus § 1).

<sup>5</sup> Ebd., 203.

<sup>6</sup> Ebd., 197f.

<sup>7</sup> Vgl. zum Folgenden Wolfgang Benz, *Antisemitismus. Präsenz und Tradition eines Ressentiments*, Schwabach/Ts. 2015, 14ff.

kritik, versteckt sich hinter Vorbehalten der Politik des Staates Israel gegenüber oder entäußert sich in Form einer mal globalisierungskritischen, mal islamistischen sowie neuerdings auch flüchtlings- und somit auch oft islamfeindlichen Grundhaltung. Was all diese Filiationen miteinander verbindet, sind Ängste vor einer neuen Weltherrschaft, die (meist) in latenter (und möglicherweise teils auch unbewusster) Anlehnung an alte jüdenfeindliche Stereotype formuliert werden.

Um sich nicht eines offenen Judenhasses verdächtig zu machen, verwenden strukturelle Antisemit\*innen einen unverdächtigen, in einigen Gruppierungen allerdings auch verklausulierten Sprachcode, der sie beispielsweise mit der internationalen Hochfinanz die Namen bekannter jüdischer Bankhäuser assoziieren lässt. Auch auf Diskussionen über die deutsche Schuldfrage oder das Leiden der Opfer und ihrer Nachfahren lassen sich strukturelle Antisemit\*innen nicht ein, teilen damit aber nolens volens die Zurückhaltung einer Neuen Rechten, die sich vordergründig vom NS-Regime distanziert, im Gegenzug aber wieder nationalistisch, völkisch und rassistisch neu perspektivierte Argumente in den politischen Diskurs einzubringen versucht. Da solche Ideologeme vielfach Bestandteil entweder gegenaufklärerischer oder verschwörungstheoretischer Überzeugungen sind, erscheinen ihren Vertreter\*innen demokratische Werte wie Pluralismus oder Gleichheit obsolet. Gerade wegen der Nähe zur Kapitalismus- oder Amerikakritik können gleichzeitig kuriose, meist vernunftfrei anmutende Strömungen wie Impfgegner oder jüngst Coronaleugner an das kaum noch überschaubare Lager struktureller Antisemit\*innen anknüpfen.

Ob all diese Variationen einer immanenten Judenfeindlichkeit unter ungünstigen Voraussetzungen wieder in gewaltbereiten, offenen Rassenhass umschlagen können, ist unter Fachleuten umstritten. Gleichwohl bleibt zu konstatieren, dass sich aus dem älteren Antisemitismus viele Jahrzehnte nach Ende des Naziterrors bedenkliche ‚Ableger‘ entwickelt haben, die strukturell noch immer das Ziel haben, die heutige Gesellschaft in divergierende und sich ablehnend gegenüberstehende Blöcke zu spalten. Dass

im Dienste solcher Unterstellungen mit weiterhin irrationalen Argumenten bevorstehende Umsturzs visionen bemüht werden, mag die hierzulande lebenden Jüdinnen und Juden nicht direkt bedrohen. Die Angst vor kultureller ‚Überfremdung‘ oder die Deutung der deutschen Erinnerungskultur als Zeichen nationaler Schwäche signalisieren indes, dass verquaste biologistische und hegemoniale Identitätspotentiale mit erschreckender Hartnäckigkeit überdauern. Im Verbund mit jüdenfeindlichen Stereotypen, die aktuell energischer denn je von Rechtsradikalen propagiert werden, vereiteln sie die Hoffnung auf ein Ende des Gerüchts über die Juden.

Hoffnung allein aber reicht weder politisch noch pädagogisch aus, um die grundsätzliche Irrationalität antisemitischer Gerüchte gesamtgesellschaftlich zu bekämpfen. Um die Dringlichkeit dieser Aufgabe herauszuarbeiten, haben wiederum Adorno, aber auch Jean Paul Sartre und jüngst wieder Samuel Salzborn dargelegt, worin sich Formen sozialer Ausgrenzung oder ethnische Vorbehalte vom Antisemitismus unterscheiden: Als „gewaltttätige soziale Praktiken [...] der Ausgrenzung“ liegt „Rassismus, Sexismus oder Homophobie“ eine destruktive, aber nicht zugleich verschwörerische Ideologie zugrunde.<sup>8</sup> Antisemitismus hingegen „ist eine Verbindung“ aus rechter „Weltanschauung und Leidenschaft“, mit der sämtliche Unwahrheiten über Juden geglaubt und ebenso unerbittlich gegen faktenbasierte Einwände verteidigt werden. Als eine solchermaßen „grundlegende Haltung zur Welt“ grenzt sich der Antisemitismus als negative Leitidee von den intellektuellen und ethischen Zielsetzungen der Aufklärung ab und lässt sich als Entscheidung für ein Leben in Unmündigkeit daher nur kollektiv überwinden.<sup>9</sup> Der Juden Hass ist also nur insofern ein Gerücht, als ihm ein radikal demokratiefeindliches und ausgesprochen aggressives Selbstverständnis zugrunde liegt.

---

<sup>8</sup> Samuel Salzborn, „Was ist moderner Antisemitismus?“, Bundeszentrale für politische Bildung, 30.4.2020, <https://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/307644/was-ist-moderner-antisemitismus>, Abruf 28.6.2020.

<sup>9</sup> Ebd.

Ohne hier nun ausführlicher auf die historischen, psychologischen und sozialen Gründe für das Entstehen und die Verbreitung der jüdenfeindlichen Weltanschauung eingehen zu können, sei am Beispiel zweier Überlegungen, die in der Antisemitismusforschung von zentralem Interesse sind, auf die politisch-gesellschaftliche Brisanz des ‚Judengerüchts‘ hingewiesen. Um den Eindruck zu widerlegen, die Shoah sei unvermeidbar gewesen, haben Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* darauf hingewiesen, dass der Rationalismus und die Philosophie der Vernunft im Verlauf des 18. Jahrhunderts individuelle und soziale Reflexionspotentiale entwickelt hätten, die es (ggf. unter Anleitung) praktisch jedem Menschen ermöglichen würden, sich von Ohnmachtsphantasien und selbsternannten Autoritäten zu emanzipieren. Ob diese generalisierende Annahme der Realität sämtlicher Gesellschaftsmitglieder damals und heute gerecht wird, sei dahingestellt, solange die Öffentlichkeit in ihrer Aufklärungsarbeit alles daransetzt, einen Rückfall in die antijüdische Barbarei zu verhindern. Wer sich also zum Nationalsozialismus oder Rechtsradikalismus bekennt, ist nicht ‚irgendwie‘ in eine Szene hineingerutscht, sondern hat sich willent- und wissentlich dafür entschieden. Damit einher geht ein totalitäres Allmachtsversprechen, das auf blindem Hass basiert und mit dem man sich gezielt vor rationaler Logik und einer der Wahrheit verpflichteten Argumentation schützt. Antisemit\*innen sehen von historisch älteren Vorbehalten dem Jüdischen gegenüber ab und versteigen sich zu einem paranoiden Denken, das sich allen geschichtlichen Fakten oder konkreten Dissonanzen zwischen Juden und Nicht-Juden entzieht. Eben darin unterscheidet sich der moderne Antisemitismus von seinen Vorläufern: Als antiaufklärerische, realitätsgestörte Weltanschauung versuchen seine Parteigänger\*innen, die nicht mehr objektiv wahrgenommene Wirklichkeit ihrem Judenhass anzupassen.

Hier findet also eine Formierung einer Idee des Jüdischen statt, für die jüdische Kultur, Religion oder Geschichte zwar als Transparenzfolie dienen, aber letztlich willkürlich entstellt oder auch neu generiert werden. Der moderne Antisemitismus hat im Un-

terschied zum vormodernen Antijudaismus eine sich historisch entwickelnde und im 20. Jahrhundert weiter zuspitzende Abstraktionsleistung vollzogen: weg von realen Jüdinnen und Juden als *Projektionsobjekte*, hin zum fiktiven, völkisch fremd und als ‚das Andere‘ bestimmten ‚Juden‘, der lediglich durch die Antisemit\*innen definiert wird und für den es keine hypothetische Möglichkeit mehr gibt, sich dem antisemitischen Wahn zu entziehen.<sup>10</sup>

Aus dieser Perspektive eines radikalen, antiaufklärerischen Judenhasse mag rückblickend auch noch einmal deutlich werden, warum antisemitische Bestandteile versponnener Verschwörungstheorien nicht marginalisiert oder verharmlost werden sollten. Indem Anhänger\*innen simplifizierender Welterklärungen am Konstrukt des fiktiven Jüdischen festhalten, boykottieren sie zumindest tendenziell und selbstverschuldet die Arbeit an der Emanzipation vom Glauben an dämonische Akteure, die gesellschaftliche Prozesse unvermeidbar steuern und beeinflussen sollen.

Um den Einblick in diese brisante Gemengelage mit all ihren antisemitischen Schattierungen vertiefen zu können, haben die Herausgeber des vorliegenden Bandes im Wintersemester 2018/19 an der Universität Kassel mehrere Seminare angeboten, die sich mit dem Oberthema *Literatur und Verfolgung* in Geschichte und Gegenwart beschäftigten. Am 24. November 2018 wurde bei einem gemeinsam veranstalteten Workshop in der Gedenkstätte Breitenau mit geladenen Expert\*innen über „Literatur und Verfolgung: Antisemitismus im 20. und 21. Jahrhundert“ diskutiert. Der Gedenkstätte und ihrem ehemaligen Leiter Dr. Gunnar Richter sei an dieser Stelle sehr herzlich gedankt für Gastfreundschaft und Diskussionsoffenheit. In Vorträgen über das nicht endende Gerücht des Antisemitismus wurden Voraussetzungen und Gegebenheiten historischer und gegenwärtiger Judenfeindlichkeit thematisiert. Warum ein Großteil der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit aktuelle antisemitische Entwick-

---

<sup>10</sup> Vgl. ebd.

lungen in Politik und Popkultur, sozialen Medien und analogem Alltag mit lähmendem Entsetzen zur Kenntnis nimmt, war Gegenstand einer Podiumsdiskussion, in der Ilana Katz, Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde Kassel, dazu aufforderte, weiterhin Präsenz im Kampf gegen Rechtsradikalismus zu zeigen.

Gerade im folgenden Jahr gewann diese Aufforderung zunehmend an Aktualität: Die Ermordung des Kasseler Regierungspräsidenten Walter Lübcke (1. Juni 2019), der Anschlag auf die Synagoge in Halle (9. Oktober 2019) und die tödlichen Angriffe auf Hanauer Shishabars (19. Februar 2020) waren Höhepunkte extremistischer Gewalt. 2020 erlebt Deutschland im Rahmen der Covid 19-Pandemie und der Proteste gegen die pandemiebedingten politischen Maßnahmen den Schulterchluss diverser extremistischer und populistischer Positionen, deren struktureller Antisemitismus sich immer wieder in offener Judenfeindschaft äußert.

Ein Ende des Gerüchts ist heute weniger denn je in Sicht. Umso wichtiger ist es, Geschichte und Gegenwart, Ursprung und Erscheinungsformen von Judenhas zu erforschen und sich – nicht zuletzt aus wissenschaftlicher Sicht – umso entschiedener gegen alle Arten von Antisemitismus zu positionieren. Dazu trägt dieser Band bei. Die versammelten Beiträge (Workshopvorträge und weitere eingeladene Beiträge) seien vorweg vorgestellt:

Julian Timm setzt sich in seinem Beitrag „Die düstere Romantik der *Jüdischen Weltverschwörung* als Motiv des literarischen Antisemitismus“ mit einem Narrativ des 19. Jahrhunderts auseinander, welches bis in die Gegenwart wirkt: das Narrativ der jüdischen Weltverschwörung, das in John Retcliffes erstem *Biarritz*-Roman (1868) als düstere Schauergeschichte bildgewaltig ausgestaltet wird und sich 40 Jahre später durch die berühmten *Protokolle der Weisen von Zion* millionenfach verbreitete. Retcliffes Vision vom „Judenkirchhof“ erweist sich als zeittypisches Amalgam aus Schwarzer Romantik und Verschwörungsglaube, das von Timm nicht zuletzt als Reaktion auf die Rationalität der Aufklärung gedeutet wird: Als Versuch, sich einer hochgradig komplexen und dynamischen Welt nicht mit den Mitteln der Ver-

nunft zu stellen, sondern sie radikal zu simplifizieren, Feindbilder aufzubauen und einfache Antworten auf sich wandelnde Verhältnisse zu finden. Zu diesen Antworten gehört der verschwörungstheoretische Antisemitismus, wie ihn Retcliffe als Drohkulisse in seinem fiktionalen Text aufbaut und wie ihn die *Protokolle* im Anschluss perpetuieren – bis heute: Das Narrativ der jüdischen Weltverschwörung ist die sinnstiftende Erzählung des modernen Antisemitismus.

Paola Paumgardhen widmet sich in „Schriftraum Diaspora: Die moderne Ästhetik der ewigen Wanderschaft bei Stefan Zweig“ der Auseinandersetzung des Wiener Schriftstellers Stefan Zweig (1881–1942) mit jüdischer Identität und Kultur. Zweigs komplexe jüdische Standortbestimmung ist dabei verbunden mit seinem Europäertum, auch wenn dieses in der Forschung zuweilen gegen den „Homo Judaicus“ Zweig ausgespielt wird. Angemessener ist es, Zweigs europäisches Selbstverständnis als unauflösbar verflochten zu sehen mit dem Judentum, das ihm durch Universalität, Vaterlandslosigkeit und ‚ewige Wanderschaft‘ gerade zum Fanal gegen nationalistische Bestrebungen wurde. Daher war seine Vision weder jüdische Assimilation noch Zionismus, sondern die Diaspora. Der Beitrag analysiert Zweigs ästhetisch-geistiges Diaspora-Konzept in seinen Werken und erweist, inwiefern sich die Diaspora in der Heterotopie eines geistigen Jerusalems und eines übernationalen Europas realisiert. Zwar kann Zweigs Konzept für die reale Verfolgungs- und Ausgrenzungssituation jüdischer Menschen keine konkrete Lösung bieten, weist aber durch seinen dezidierten Antinationalismus voraus in eine kosmopolitische Moderne.

Eriberto Russo widmet sich in „*Ich bin der Regen, und ich geh' barfuß einher von Land zu Land*. Selma Meerbaum-Eisingers identitätsfindende Sehnsuchtsfigurationen“ dem lyrischen Werk der jüdischen Dichterin Selma Meerbaum-Eisinger (1924–1942) aus Czernowitz, die mit 18 Jahren im ukrainischen Konzentrationslager Michajlovka ums Leben kam. Die Geschichte der jüdischen Bukowina und der kulturell und literarisch vitalen Stadt Czernowitz endete 1941 in Zerstörung, als SS-Einheiten und

Gestapo eindringen, die Synagoge niederbrannten und ein Ghetto errichteten. Selma Meerbaum-Eisinger, die einen vergeblichen Fluchtversuch aus dem Ghetto machte, setzte dieser historischen Tragödie dennoch eine eindrucksvolle poetisch-produktive Kraft entgegen: 36 der 57 Gedichte ihrer fragmentgebliebenen Sammlung *Blütenlese* wurden 1941 verfasst. Russo geht den abenteuerlichen Weg der Gedichtssammlung bis zur späten Verbreitung (Erstdruck Tel Aviv 1979) nach und analysiert ihre Semantik von Sehnsucht und Identitätsfindung, Liebe und Tod, Gewalt und Fremdheit, Musik und Natur.

Christine Pflüger kontrastiert in ihrem Beitrag „Die Erfahrung antisemitischer Verfolgung und des französischen Widerstands im Spiegel der Selbstzeugnisse von Héléne Berr und Herbert Herz“ zwei verschiedene Schicksale und Umgangsweisen mit antisemitischer Verfolgung während des Zweiten Weltkriegs. Analysiert werden das Tagebuch der Pariser Studentin Héléne Berr (1921–1945), die von 1942 bis 1944 die am eigenen Leib erlebte Ausgrenzung, existenzielle Bedrohung und Verfolgung dokumentierte und im Konzentrationslager Bergen-Belsen starb, sowie die autobiografische Rückschau *Mon Combat dans la Résistance FTP-MOI. Souvenirs d'un jeune Juif allemand* von Herbert Herz (1924–2016), die der deutsche, 1934 mit seiner Familie nach Frankreich emigrierte Kommunist in den 1990er-Jahren verfasste. In kontrastiver Zusammenschau werden Berrs und Herz' Reflexionen zu Stigmatisierung, Ausgrenzung und Bedrohung, zu Emigration und Exil, zum Verhalten der Bevölkerung und zum eigenen Widerstand analysiert. Trotz ihrer Verschiedenheit eint beide Dokumente die subjektive Verarbeitung der Verfolgung, die Suche nach Möglichkeiten des Widerstandes, das Selbstverständnis als historische\*r Akteur\*in, die Wahrnehmung einer persönlichen Veränderung („Ich-Konturierung“) und das Anliegen der Zeitzeugenschaft einer menschenverachtenden Verfolgung.

Georg-Michael Schulz' Beitrag „George Tabori und die Shoah“ widmet sich der Theaterarbeit des großen ungarischstämmigen Schriftstellers George Tabori (1914–2007), der sich seit 1969 mit

tabubrechenden Stücken an der Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Antisemitismus beteiligt. Schulz macht verschiedene, sämtlich indirekte, gebrochene Zugänge zum Thema Shoah in Taboris Werk aus. Zum einen eine forcierte Demonstration des Spielcharakters des Spiels, bei der durch das Erspielen der Vergangenheit die unaufhebbare Distanz und Ferne des Geschehenen deutlich wird (*Die Kannibalen*). Zum anderen das Mittel der Groteske, das mit dem Dokumentarischen verknüpft ist: *Jubiläum* führt in einer grotesken Szenenfolge Dialoge von Tätern und Opfern, Lebenden und Toten vor. In der Farce *Mein Kampf* schließlich wird die Shoah indirekt thematisiert, indem die Handlung vor den Ersten Weltkrieg verlegt wird. Hitler tritt als junger verklemmter Egozentriker und Antisemit auf, sein Widerpart ist eine an den österreichischen Zionistenführer Theodor Herzl angelehnte Figur. An der Herzl-Figur offenbart Tabori jedoch auch, dass die Möglichkeiten des Komischen nicht unbegrenzt sind. Der spielerische, ironisch-sarkastische Umgang mit jüdischem Leid mündet in tragischem Ernst: „Herzl lacht nicht.“

Manuel Pelz' Beitrag „Jüdischer Rap und die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus“ stellt drei jüdische Rapper in Deutschland vor – Ben Salomo, Sun Diego und Sion Ben Israel – , die sich in ihrer Musik mit jüdischem Leben, jüdischer Identität und Antisemitismus auseinandersetzen. Der Beitrag beginnt mit einer Skizze der amerikanischen Ursprünge des jüdischen Raps einerseits, philosophischen Überlegungen zum ‚Jüdischsein‘ andererseits, welches nach Shmuel Trigano grundsätzlich für kulturell-geistige Universalität steht und nie endgültig definierbar ist. Der Rap der drei Künstler unterscheidet sich deutlich: Ben Salomo thematisiert sein Leben, seine Werte und seinen Glauben, aber auch den zunehmenden Antisemitismus, gegen den er politisch Stellung bezieht. Sun Diego, erfolgreichster jüdischer Rapper in Deutschland, äußert sich dagegen kaum zu Politik und Religion, wodurch unklar bleibt, inwiefern er sein Jüdischsein lediglich kommerzialisiert. Im Kontrast dazu steht Sion Ben Israels starke religiöse und politische Ausrichtung auf das Judentum und seine Schriften sowie auf den Staat Israel, die selbstbe-

wusst-provokativ vorgetragen wird. Pelz kommt zu dem Fazit, dass jüdischer Rap für die Vielfalt jüdischen Lebens und eine neue, selbstbewusste jüdische Identität in Deutschland steht – und diese umfasst auch, aber längst nicht nur die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus.

Angesichts des enormen Erfolgs, den die Neue Rechte im Bereich der sozialen Medien zu verzeichnen hat, stellt Dirk Stederoths Beitrag „Braune Blasen – Gläserne Zwinger. Digitalisierung zwischen Neuer Rechte und Plattform-Totalitarismus“ die Frage, inwieweit zwischen diesen Medien und den Strategien der Neuen Rechten eine Passung besteht und inwiefern diesen Medien selbst eine Tendenz zum Totalitären innewohnt. In einem ersten Schritt untersucht der Artikel zunächst das Phänomen informationeller Filterblasen, die sich in sozialen Medien ausbilden, wobei deutlich wird, dass die Logik der Algorithmen dieser Medien eine extremistische Neigung befördert. Im zweiten Schritt wird mit Bezug zu Shoshana Zuboffs Buch *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus* herausgearbeitet, dass die manipulativen Strategien, deren sich die großen Internetplattformen (Google, Facebook etc.) bedienen, letztlich in einer behavioristisch orientierten und totalitär sich auswirkenden Gesellschaftstheorie münden. Im letzten Schritt werden beide Teile über die Strukturen der Propaganda und deren Bedeutung in rechten und antisemitischen Bewegungen vermittelt und zu einer Gesamtperspektive zusammengeführt.

Von der These ausgehend, dass der Judenhass auch im zeitgenössischen Rechtsrock eine Untertanenmentalität und den Glauben an ein autoritäres Weltbild voraussetzt, zeichnet Stefan Greif in seinem Beitrag zunächst die Geschichte des Genres und der ihm eigentümlichen Fanszene nach, wobei anhand meist indizierter Rechtsrocktexte gezeigt werden kann, dass die Lieder radikalierter Skinheads und Straßenschläger noch weitgehend frei von antisemitischen Vorurteilen sind. Erst als rechtsradikale Parteien und Untergrundorganisationen Ende der 1980er-Jahre die ganze Vielfalt zeitgenössischer Popmusik für sich entdecken, um mit zynisch-elitären Botschaften jugendliche Fans zu rekru-

tieren, entwickeln sich Stile wie NS-Hatecore oder NS-Rap, die sich dann auch auf der Textebene mittels Judenhass weltanschaulich von ihren ästhetischen Ursprüngen zu unterscheiden versuchen. Um die Bandbreite judenfeindlicher Propaganda im Rechtsrock darlegen zu können, zeigt Stefan Greif in Anlehnung an Judith Butlers Theorie der Hassrede anschließend auf, dass Judenhass in den nächsten Jahrzehnten in Form radikaler Systemfeindlichkeit, antisemitischer Schuldkritik oder Gewaltverherrlichung die gesellschaftlichen Sagbarkeitsverbote provoziert. In einem dritten Schritt geht es um eine lyrische Neubestimmung des Patriotismus, der sich zwar traditioneller Antisemitismen weitgehend enthält, im Gegenzug jedoch an die ‚elitären‘ Gehorsamspflichten des postsouveränen Subjekts appelliert.

Turgay Kurultay geht in seinem Beitrag „Antisemitismus: Ein transkulturelles Phänomen? Neue Herausforderung für die Erinnerungskultur in Deutschland mit eigener muslimischer Bevölkerung“ auf die Frage ein, wie antisemitische Tendenzen in der islamischen Kultur in Erscheinung treten und wie sie sich zu der westlichen, insbesondere der deutschen Erfahrung verhalten. Kurultay gibt dabei einen Überblick über die geschichtliche Erfahrung der islamischen Welt in Bezug auf das Judentum mit Schwerpunkt auf der Türkei bzw. dem Osmanischen Reich. Ergänzend bringt er Beispiele aus der Praxis der islamischen Exegese, mit der These, dass auch der Koran wie alle heiligen Texte offen für vielfältige Interpretationen ist. Er betont, wie sehr die Weltreligionen ineinander verwoben sind und trotzdem kaum überwindbare Diskrepanzen bergen. Er warnt vor undifferenzierten Vergleichen und weist bei vielen Ähnlichkeiten auch auf die distinktiven Unterschiede im islamischen Kontext hin. Abschließend stellt er die Frage nach der Integration der muslimischen Bevölkerung in Deutschland und sieht darin eine Herausforderung, insbesondere im Bezug auf die deutsche Erinnerungskultur. Kurultay verweist parallel zu seinen Gedankengängen auf die Werke Franz Werfels, der sich mit der Frage des Völkermords im Roman *Die vierzig Tage des Musa Dagh* (1933) auseinandergesetzt und in seinem utopischen Roman (1946)

*Stern der Ungeborenen* manche zukünftigen Entwicklungen prophezeit hat.

Nikola Roßbach untersucht in „Dynamiken von Antisemitismus und Zensur. Alte Repressionspolitiken, neue Sagbarkeitsdebatten“ die Beziehung von Antisemitismus und Zensur. Judenfeindschaft äußert sich bereits seit der Frühen Neuzeit in Repressionen gegen die jüdische Schriftkultur – in Verbot, Expurgation und Verbrennung von Büchern – und kulminiert zur NS-Zeit in einem totalitären Überwachungsapparat, der jüdische Intellektuelle rigoros zensiert. Der antisemitischen Zensur steht in der Geschichte das seltenere Phänomen der Zensur des Antisemitismus, also der ‚anti-antisemitischen‘ Zensur, gegenüber, das nach 1945 im Osten Deutschlands als Kollateraleffekt kommunistischer Ideologebildung auftaucht. Der Sprung in die Gegenwart zeigt, dass antisemitische ebenso wie anti-antisemitische Zensur in aktuellen Sagbarkeitsdebatten behauptet und kontrovers – teils sachlich, teils polemisch, oft mit unklarer Begriffsverwendung – diskutiert werden. Skandalbildend sind kulturelle und politische *no platforming*-Ereignisse wie Auftrittsverbote oder Ausladungen, aber auch digitales Blocking. Die Auseinandersetzungen laufen nach einem ähnlichen Muster ab, in dem Antisemitismusbehauptung, Repressionsmaßnahme, Vorwurf der Falschheit der Antisemitismusbehauptung und Zensurvorwurf aufeinanderfolgen.

## Die düstere Romantik der Jüdischen Weltverschwörung als Motiv des literarischen Antisemitismus

Die Vorstellung, dass *Juden*<sup>1</sup> insgeheim die Welt regieren, scheint ein alter „antisemitischer Ladenhüter“<sup>2</sup> zu sein. Sie setzt sich zusammen aus fragmentarischen Informationen über Geheimgesellschaften, alten antijudaistischen Vorurteilen und neueren antisemitischen Narrativen. Dabei geht es selbstverständlich um rein fiktive Vorstellungen von *Juden*, die aber immer wieder auf reale Jüdinnen und Juden projiziert werden und sie somit zu Opfern von Gewalttaten machen.

Das Narrativ der *Jüdischen Weltverschwörung* mit all seinen vielförmigen Derivaten ist dabei die wohl am weitesten verbreitete Legitimationserzählung für antisemitische Gewalttäter\*innen. Jüdinnen und Juden werden darin fiktionalisiert und als das absolut Böse hingestellt, als „die Gegenrasse, das negative Prinzip als solches; von dessen Ausrottung das Glück der Welt abhängen“<sup>3</sup> soll.

Im Folgenden möchte ich zunächst erläutern, wie wir literarischen Antisemitismus fassen können und welche besonderen Schwierigkeiten sein fiktionaler Charakter mit sich bringt. Darauf aufbauend geht es um Verschränkungen zwischen Realität und Fiktion, die das Narrativ einer *Jüdischen Weltverschwörung* in

---

<sup>1</sup> Um zu unterscheiden, wann von real existierenden Jüdinnen und Juden gesprochen wird und wann von einer antisemitischen Fiktion von *Juden*, werden letztere kursiv gesetzt.

<sup>2</sup> So formulierte es Benjamin W. Segel schon in den 1920er-Jahren in *Die Protokolle der Weisen von Zion kritisch beleuchtet. Eine Erledigung* (1924). Hier zitiert nach der Neuauflage hrsg. v. Franziska Kraus, Freiburg, Wien 2017, 71.

<sup>3</sup> Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 15. Aufl., Frankfurt a.M. 2004, 177.

sich trägt. Fiktion, so wird gezeigt werden, hat zwar nicht den Anspruch auf die Wiedergabe von Realität, vermag aber auf einer emotionalen und atmosphärischen Ebene unsere Wahrnehmung von Realität zu beeinflussen. So scheint es nicht verwunderlich, dass antisemitische Fiktionen sich düsterer und schwarzromantischer Motive bedienen, um die in ihnen auftretenden fiktiven *Juden* als besonders böse, verschwörerisch oder monströs erscheinen zu lassen. Abschließend erfolgt eine Bestandsaufnahme, welche Elemente einer romantischen Geisteshaltung dazu beitragen, (antisemitischen) Verschwörungstheorien Glauben zu schenken.

### **Literarischer Antisemitismus**

Antisemitismus hat verschiedene Ausdrucks- und Erscheinungsformen: von unterschweligen Klischees, Karikaturen, Symbolen und verbalen Anfeindungen bis hin zu terroristischen Anschlägen wie 2019/5780 zu Jom Kippur in Halle. Antisemitismus in der Literatur ist ebenso dazuzuzählen. Jedoch gibt es dabei eine Besonderheit, die es zu beachten gilt: Bei literarischem Antisemitismus handelt es sich (solange es sich nicht um ein Sachbuch handelt) um Fiktion, d.h. etwas Erfundenes, ein Fantasieprodukt. Wenn in einer Fiktion verräterische, komplottierende oder sadistische Figuren auftreten, sind diese zunächst lediglich von jemandem erfunden worden. Sind diese Figuren nun eindeutig als *Juden* gekennzeichnet, kann ein Autor bzw. eine Autorin immer noch behaupten, dass es sich eben in der Fiktion so verhält, dies aber mit realen Jüdinnen und Juden überhaupt nichts zu tun habe. Fiktion ist auf den ersten Blick also gegen eine Kritik immun, die bei den anderen Ausdrucks- und Erscheinungsformen des Antisemitismus durchaus greift. Klaus Michael Bogdal fasst die Problematik wie folgt zusammen: Wenn wir es mit einem literarischen Text zu tun haben, dann „lässt sich die Frage nach der Intention und Funktion ebensowenig unmittelbar beantworten wie diejenige, wer in solchen Texten spricht. Der Autor, der Erzähler,

eine Figur, das Unbewusste stehen als Kandidaten zur Verfügung“.<sup>4</sup>

Nun müssen wir aber trotzdem ohne Umschweife eingestehen, dass eine antisemitische Aussage eine antisemitische Aussage bleibt, egal ob sie direkt von einer realen Person kommt oder einer fiktionalen Figur oder Erzählstimme in den Mund gelegt wurde. John Searle stellt fest, dass „ernsthafte (das heißt nicht-fiktionale) Sprechakte durch fiktionale Texte vermittelt werden können [...]. Fast jedes wichtige fiktionale Werk vermittelt eine ‚Botschaft‘ (bzw. mehrere ‚Botschaften‘) die durch den Text, aber nicht im Text vermittelt wird (bzw. werden)“.<sup>5</sup> Wir können folglich zwar keine(n) Autor(in) auf Grund einer von ihr oder ihm geschaffenen Fiktion antisemitisch nennen, wohl aber Texten und Aussagen dieses Prädikat verleihen. Marc H. Gelber, ein Pionier auf dem Forschungsfeld des literarischen Antisemitismus, nimmt diesen Ansatz auf, indem er literarischen Antisemitismus als das Potenzial oder die Kapazität eines Textes fasst, antisemitische Ideen oder antisemitische Verhaltensweisen zu kreieren oder positiv zu bewerten.<sup>6</sup> Er schlägt damit in der Theorie eine Brücke, die in der Praxis anscheinend wie selbstverständlich schon immer existiert hat: Die Fiktionalität bietet keinen doppelten Boden. Zwar können wir kontrafaktische Aussagen in einer Fiktion nicht Lüge nennen, da eben die reale Welt kein zulässiger Referenzpunkt für sie ist, sehr wohl aber können wir fiktionale Aussagen als ebenso beleidigend, verleumderisch oder verletzend beschreiben wie Aussagen, die auf die außerliterarische Welt abzielen. Und hier liegt auch der Grund verborgen, warum literarischer Antisemitismus eine enorme Wirkungskraft erzielen kann:

---

<sup>4</sup> Klaus Michael Bogdal, „Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. Perspektiven der Forschung“, in: *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*, hrsg. v. dems., Klaus Holz, Matthias N. Lorenz, Stuttgart, Weimar 2007, 5.

<sup>5</sup> John Searle, „Der logische Status fiktionaler Rede“, in: *Fiktion, Wahrheit, Wirklichkeit. Philosophische Grundlagen der Literaturtheorie*, hrsg. v. Maria E. Reicher, 2. Aufl. Paderborn 2010, 21–36, hier: 36.

<sup>6</sup> Vgl. Mark H. Gelber, „Literarischer Antisemitismus“, in: *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*, hrsg. v. Hans Otto Horch, Berlin, Boston 2016, 37–44.

Er reicht über seine eigene Diegese hinaus und wirkt durch die Menschen, die ihn rezipieren, auf die reale Welt ein. Durch eine kritische Textanalyse kann die Funktion antisemitischer Elemente in literarischen Texten deutlich werden, nämlich als Manifestation antisemitischer Ideen oder Orientierungen – selbst, wenn diese im Gewand der Fiktion daherkommen.

### **Das Narrativ der Jüdischen Weltverschwörung**

Ein zentrales Thema des vorliegenden Bandes ist u.a. die Literatur und die darin aufgehobenen Erfahrungen der Verfolgung. Eine solche Literatur ist wertvolles Zeugnis und darf nicht in Vergessenheit geraten. Literatur ist aber nicht den Verfolgten vorbehalten, sondern dient als Medium ebenso den Verfolgern als Vehikel, ihre Paranoia wirkungsvoll aufzubereiten, und so kann literarische Fiktion auch den menschenfeindlichen Absichten der Täter dienen. Das mittlerweile über die gesamte Welt verbreitete Narrativ einer angeblichen *Jüdischen Weltverschwörung* lässt sich zu einer eben solchen Fiktion zurückverfolgen. Damit sind nicht die berüchtigten *Protokolle der Weisen von Zion* gemeint, die Anfang des letzten Jahrhunderts millionenfach als faktualer Text getarnt verbreitet wurden, sondern eine schwarzromantische Schauergeschichte mit dem Titel „Auf dem Judenkirchhof in Prag“. Herrmann Ottomar Friedrich Goedsche (1815–1878) alias Sir John Retcliffe verfasste in den 1860er- und 1870er-Jahren mehrere „politisch-historische Romane aus der Gegenwart“,<sup>7</sup> wie er sie selbst nannte. Im ersten von insgesamt vier Bänden von *Biarritz. Historisch-politischer Roman (Gaeta – Warschau – Düppel)*, erschienen 1868) befindet sich dieses hochgradig antisemitische Kapitel. Die *Protokolle der Weisen von Zion* hingegen bauten lediglich auf dem Narrativ auf, welches Retcliffe in seinem Kolportageroman aus Fragmenten älterer Erzählungen zusam-

---

<sup>7</sup> John Retcliffe, *Biarritz. Erste Abtheilung: Gaeta – Warschau – Düppel. Historisch-politischer Roman aus der Gegenwart*, Berlin 1868, Bd. 1, 4.

menführte und an die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Gegebenheiten Mitte des 19. Jahrhunderts anpasste.

Was steht inhaltlich hinter dem Narrativ einer *Jüdischen Weltverschwörung*? Jene antisemitische Verschwörungstheorie besagt, dass angeblich ein geheimer Rat von Rabbinern oder Zionisten seit Jahrhunderten daran arbeitet, insgeheim die Regierungen der Welt zu untergraben und zu Fall zu bringen, um schlussendlich selbst die Welt zu regieren. Anfang des 20. Jahrhunderts machten die *Protokolle der Weisen von Zion* (im Folgenden als *Protokolle* abgekürzt) die Runde, welche als angeblicher Beweis für die Wahrheit dieser paranoiden Wahnvorstellung Pate standen.<sup>8</sup> Es kursiert die nicht haltbare Vermutung, dass das Narrativ erst durch die *Protokolle* entstanden sei; verfolgen wir das Narrativ aber bis zu seinen Ursprüngen, so wird klar, dass die Geschichte von verschwörerischen *Juden* mit teuflischen Plänen wesentlich älter ist.

Was können wir unter dem Begriff Narrativ verstehen? Ein Narrativ können wir uns als eine Art große Erzählung vorstellen, die hochgradig anpassbar, aber dennoch in ihrer Botschaft eindeutig ist: Sie ist eine sinnstiftende Legitimationserzählung.<sup>9</sup> Durch das Narrativ der *Jüdischen Weltverschwörung* wurde von Antisemiten jedes Krisenphänomen einer westlichen Regierung schon seit Mitte des 19. Jahrhunderts auf das geheime Wirken von fiktiven *Juden* zurückgeführt. Wie es Verschwörungstheorien eigen ist, mussten Veränderungen nicht durch komplexe gesellschaftliche, wirtschaftliche oder politische Dynamiken erklärt werden. Das Merkmal dieses Narrativs ist vor allem, dass es wie jede Verschwörungstheorie im Kern sehr simpel ist und sich auf einen

---

<sup>8</sup> Vgl. Jeffrey L. Sammons, *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage des modernen Antisemitismus – eine Fälschung. Text und Kommentar*, Göttingen 1998, 18f.

<sup>9</sup> Zu diesem Schluss komme ich in meiner demnächst erscheinenden Dissertation *Der erzählte Antisemitismus. Das Narrativ der jüdischen Weltverschwörung von John Retcliffes „Auf dem Judenkirchhof in Prag“ über Michael Endes „Der Wunschpunsch“ bis heute*, in deren Kontext dieser Beitrag entstand und die den *Judenkirchhof* und seine Rezeption ausführlich analysiert.

Satz runterbrechen lässt: Juden arbeiten im Verborgenen gegen das Heil der Welt – oder, wie es Reichstagsmitglied Heinrich von Treitschke 1879 als erster formulierte: „Die Juden sind unser Unglück.“<sup>10</sup> Im Gegensatz zu diesen kurzen und prägnanten Anfeindungen sind die *Protokolle* höchst kompliziert und noch dazu nicht leicht verständlich geschrieben. Es handelt sich vor allem um machiavellistische Thesen, die die bis heute nicht endgültig identifizierten Fälscher der *Protokolle* aus Maurice Jolys 1864 erschienener Satire *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu* gleich passagenweise kopierten. Diese Satire richtete sich ursprünglich gegen die absolutistischen Tendenzen Napoleons III.; die machiavellistischen Thesen wurden in den *Protokollen* kurzerhand den fiktiven *Jüdischen Verschwörern* in den Mund gelegt und dilettantisch um gekünstelte jüdische und freimaurerische Phrasen ergänzt, um die Verschwörer kenntlich zu machen. Der „Judenkirchhof“ wurde nicht mit wörtlichen oder sinngemäßen Zitaten in das Konstrukt der *Protokolle* eingeflochten, wohl aber die narrative Struktur des Verschwörungsdialogs. Ich vertrete die These, dass die sehr sperrig geschriebenen und (in den nicht kopierten Passagen) sprachlich plumpen *Protokolle* ohne das zuvor schon durch Retcliffe gebündelte Narrativ einer *Jüdischen Weltverschwörung* nicht verständlich gewesen wären und ihre Wirkung mutmaßlich eine andere gewesen wäre. Zu dieser These gehört, dass laut Eva Horn und Michael Hagemeister das Konstrukt der *Protokolle* „weder von denen, die es verbreiten, noch von denen, die es entlarven und bekämpfen, kaum je wirklich gelesen wurde“,<sup>11</sup> sondern dass der Begriff *Protokolle* lediglich eine Chiffre ist, die eigentlich *Jüdische Weltverschwörung* sagt und das Narrativ als Denkmuster aktiviert und als WahrnehmungsfILTER über die Welt legt.

---

<sup>10</sup> Heinrich von Treitschke, „Unsere Aussichten“, in: *Preußische Jahrbücher* 44 (1879), 559–576, hier: 575.

<sup>11</sup> Michael Hagemeister, Eva Horn, „Ein Stoff für Bestseller“, in: *Die Fiktion von der jüdischen Weltverschwörung. Zu Text und Kontext der „Protokolle der Weisen von Zion“*, hrsg. v. dens., Göttingen 2012, VII–XXII, hier: IX.

Die Sprache der *Protokolle* ist eine gänzlich unemotionale, sie besitzt keine rahmende Handlung, ihre Inhalte sind kryptisch, ihre Rhetorik ist sperrig, die Sprecherstimme ist undefiniert – lediglich, dass es sich um eine jüdische Sprechperspektive handelt, wird deutlich. Der „Judenkirchhof“ stellt hingegen all das bereit, was den *Protokollen* fehlt: Eine einfache, aber spannende Rahmenhandlung, eine leicht verständliche Sprache, Helden und Bösewichte, einen skandalösen Inhalt und vor allem: eine hochgradig emotionalisierende Schaueratmosphäre, die Angst, Ekel und Schrecken hervorruft.

### **Schwarze Romantik und Verschwörungsglaube**

Sir John Retcliffe ist seit Mitte des letzten Jahrhunderts praktisch von der literarischen Bildfläche verschwunden. Er wurde in den Forschungen zu den *Protokollen* zwar immer wieder erwähnt, das einschlägige „Judenkirchhof“-Kapitel aus *Biarritz* wurde im Fachdiskurs allerdings als trivial abgetan. Dabei wurden zwei Dinge durcheinandergeworfen: einmal die literarische Qualität und einmal die Bedeutung des Textes für das verschwörungstheoretische Konstrukt der *Jüdischen Weltverschwörung*. Auch wenn Retcliffes Texte literarische Finesse vermissen lassen (sie erinnern mehr an Groschenromane) und ihnen unter diesem Gesichtspunkt keine literaturwissenschaftliche Achtung zu Teil wurde, wurden seine reißerischen Romane doch breit rezipiert. Volker Neuhaus spricht in diesem Zusammenhang davon, dass Retcliffe „das seltene Kunststück gelungen [sei], von 1855 bis 1945 ständig mit seinem gesamten Werk auf dem Büchermarkt präsent und greifbar gewesen zu sein“.<sup>12</sup> Die Wirkung seiner populistischen Abenteuerliteratur, die fast immer auf historische Ereignisse aus der jüngsten Vergangenheit referierte, wurde

---

<sup>12</sup> Volker Neuhaus, *Der zeitgeschichtliche Sensationsroman in Deutschland 1855–1878. ‚Sir John Retcliffe‘ und seine Schule*, Berlin 1980, 183.

bisher in der Forschung rund um die *Protokolle* unterschätzt.<sup>13</sup> Aus dem „Judenkirchhof“, nicht aus den *Protokollen* leitet sich das Narrativ der *Jüdischen Weltverschwörung* ab. Einen Großteil seiner Wirkung erzielt der „Judenkirchhof“ über Referenzen auf bekannte Geschichten, durch eine hochgradig antisemitische Sprache und eine dichte und düstere Atmosphäre, die rund um einen alten jüdischen Friedhof in Prag gesponnen wird. Diese Rahmenhandlung ist weder in den *Protokollen* zu finden noch in ihrer inhaltlichen Vorlage *Dialog in der Unterwelt zwischen Montesquieu und Machiavelli* von Maurice Joly. Das alle hundert Jahre stattfindende Treffen der Vertreter der so genannten „zwölf Stämme Israels“<sup>14</sup> ist einzig und allein dem „Judenkirchhof“ eigen. Nur hier ist zu lesen, wie sich die geisterhaften Gestalten um Mitternacht treffen und ihre Pläne zur Ergreifung der Welt Herrschaft darlegen. Die schaurige Atmosphäre des Friedhofs wird ausführlich beschrieben:

Es ist, als würden sich jeden Augenblick diese zehnfach übereinander gehäuften, verworrenen, mit Gestrüpp bedeckten Gräber aufthun, diese von einem Jahrtausend zerbröckelten Steine zerspringen, um den ruhelosen Wanderer, den Quersack auf dem Rücken, den Stab in der Hand, wieder heraus zu senden unter die lebenden Geschlechter, sie zu betrügen und zu knechten und das neue Kanaan zu suchen: – die Herrschaft!<sup>15</sup>

Hier wird die düstere Friedhofsromantik des alten jüdischen Friedhofs vermischt mit der Vorstellung von Geistern und Widergängern, die nach Herrschaft über die Lebenden streben. Es wird suggeriert, dass eine über- oder widernatürliche Macht, die Welt bedroht. Auch die Beschreibung der Verschwörer, der „zwölf Vertreter der Stämme Israels“ und des „Stammlosen“, ist geisterhaft:

Die Pforte des Eingangs knarrte leise, dann rauschte es an den

---

<sup>13</sup> Ebenfalls das Ergebnis meiner bislang noch nicht veröffentlichten Forschung zum „Judenkirchhof“.

<sup>14</sup> Retcliffe, Biarritz. Erste Abtheilung: Gaeta – Warschau – Düppel, 164.

<sup>15</sup> Ebd., 143.

Hecken und Steinen her wie lange schleppende Gewänder, eine weiße unbestimmte Gestalt glitt lautlos, einem Schatten gleich, in den Gängen hin. [...] Durch den Gang von der Pforte her humpelte, hustete, ächzte es – fast gekrochen kam eine alte gekrümmte Figur an den noch älteren Gräbern daher getastet und ließ sich nieder zur Seite der ersten und stimmte ein in deren gemurmeltes Gebet.<sup>16</sup>

Auffällig ist, dass sich zu dem nicht Fassbaren eines Geistes noch seine Morbidität gesellt. Das Humpeln macht die Figur asymmetrisch, ihr Husten und Ächzen kennzeichnet sie als alt und pestilent. Die Körper der beschriebenen Figuren fügen sich somit in die morbide Atmosphäre der Umgebung ein.

Der heimliche Beobachter dieser Verschwörung hingegen, ein gewisser „Dr. Faust“, ist jung und gesund. Er wird zwar dezidiert als Wissenschaftler (von „germanische[m] Typus“<sup>17</sup>) beschrieben, welcher aber dennoch eine Geisterwelt als real existent erlebt.

Dreizehnmal wiederholte sich der Weg, dreizehn geisterhafte Gestalten waren gekommen – der Doktor hatte sie gezählt, aber er wusste kaum, waren es Lebende oder Tote. Ein kalter Schauer fröstelte über sein Rücken – ein tiefes Grauen machte sein Herz erbeben – unwillkürlich erinnerte er sich jener schaurig erhabenen Tradition von dem Versöhnungsfest am zehnten Tage des Monats Tischri in der Synagoge zu Polen, wo schon beim Gebet Kol-Nidre die Versammlung wuchs und wuchs und Gestalt sich an Gestalt drängte, verhüllt in die Gebetsmäntel, Hunderte und Hunderte, weit über die Gemeinde hinaus, bis der entsetzte Rabbi die Hände hob zur Beschwörung und forderte: Wer da hat Fleisch auf seinen Wangen, der thue ab den Taleth! Und als Hunderte verhüllt blieben und man den Mantel von ihren Häuptern zog, schaute man die Schädel der Toten, die gekommen waren aus ihren Gräbern, das Fest zu feiern mit der Gemeinde.

Wie dort, glaubte er jetzt die weißen Talethim fallen und Schädel an Schädel grinsen zu sehen, als der letzte Schlag der Mitternachtsstunde vom Thurm her durch die Nacht zitterte und mit dem Verhallen des Tons ein scharfer metallener Klang sich hören

---

<sup>16</sup> Ebd., 162f.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 154.

ließ und ein gespenstiger blauer Lichtschein aufflackerte, gleichsam aus dem Steinhaufen, dem Grabe des Kabahlisten, dringend, und die dreizehn weißen verhüllten Gestalten umdämmerte, die um das Grab herum kauerten.<sup>18</sup>

Jüdische Traditionen werden hier mit Vorstellungen von Widergängern und Nekromantie durchsetzt und somit klar in die Nähe schwarzer Magie gerückt. Diese voraufklärerischen Vorstellungen von *Juden*, die mit dem Teufel im Bunde stehen und Kinder opfern, sind tief im kulturellen Gedächtnis Europas eingegraben. Schwarzromantische Vorstellungen befeuern diese alten antijudaistischen Vorurteile erneut und erwecken irrationale Ängste vor dem Unbekannten und Obskuren, welches sich einer aufgeklärten Kritik entzieht. Ebenso wie Verschwörungstheorien ist diese paranoide Gedankenwelt einer rationalen Denkweise nicht zugänglich – in diesem Punkt gehen schwarzromantische Vorstellungen von dunkler Magie und Verschwörungstheorien Hand in Hand.

Es bleibt einzuwenden, dass Retcliffes Fiktion aber nun mal Fiktion ist und nicht den Anspruch hat, Tatsachen wiederzugeben. Dennoch wirkt sein Text auf emotionaler Ebene: Er schürt Ängste vor dem Unbekannten und bietet nicht nachweisbare, leicht verständliche und spektakuläre Gründe für die fortlaufenden Umbrüche der europäischen Gesellschaften im 19. Jahrhundert an. In die Schauergeschichte von übermächtigen, geisterhaften und für alle Welt (außer dem Doktor) unsichtbaren *Juden* bettet sich der Dialog der Rabbiner über ihre teuflischen Weltherrschaftspläne ein.

Der nun folgende Dialog der *Rabbiner* zeichnet die Inhalte der bisweilen schwer verständlichen *Protokolle* in klaren Formen vor. Die 24 Sitzungen, in die die *Protokolle* unterteilt sind, orientieren sich stark an den Punkten der *jüdischen Verschwörer* im „Judenkirchhof“. Jeder Stammesvertreter im „Judenkirchhof“ stellt einen Angriffspunkt der Verschwörung vor:

---

<sup>18</sup> Ebd., 146.

1. Die Börse soll von den *Juden* übernommen werden, um sämtliche Finanzmacht an sich zu reißen und die *Feinde Israels* bankrottgehen zu lassen.
2. Der Großgrundbesitz soll in die Hände der *Juden* fallen, damit der alte Adel mittellos wird.
3. Das Handwerk soll durch Großindustrie verdrängt werden, welche selbstverständlich in *jüdischer* Hand ist.
4. Kirche und Schulen sollen getrennt werden, damit eine humanistische Erziehung die Toleranz fördert und somit die *Juden* freie Hand haben.
5. Der Wehrdienst soll abgeschafft und das Heer durch Söldner ersetzt werden, die keinen Patriotismus kennen.
6. Der Klassenkampf soll befeuert werden, damit die Arbeiterbewegung im Zuge der dauernden Proteste verarmt und bei den *Juden* Schulden macht.
7. Der Aufbau *jüdischer* Monopole auf die existenziellen Handelswaren soll vorangetrieben werden, um Regierungen erpressen zu können.
8. Nach und nach sollen die *Juden* die Justizämter übernehmen, damit Gesetze zugunsten der *Juden* erlassen werden können.
9. Übernahme der Wissenschaften, Künste und der Medizin, damit die *Juden* bestimmen können, was richtig und falsch ist und wer leben oder sterben soll.
10. Freie Ehe zwischen Juden und Christen, um durch ‚Rassevermischung‘ die Christen ‚auszurotten‘.
11. Übernahme der Presse, um die Meinung des Volkes zugunsten der *Juden* zu manipulieren.<sup>19</sup>

In der deutschen Version der „Protokolle“, von Gottfried zur Beek 1919 unter dem Titel „Die Geheimnisse der Weisen von Zion“ herausgegeben, finden sich inhaltliche Entsprechungen. So wird in der ersten Sitzung gesagt, dass „allein die Macht des Goldes maßgebend“<sup>20</sup> sei und die Jugend „von unseren Beauftragten, den Verwaltern, Lehrern, Dienern [und] Erzieherinnen“<sup>21</sup> zu Hu-

---

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 154ff.

<sup>20</sup> Die Geheimnisse der Weisen von Zion, hrsg. v. Gottfried zur Beek, Berlin 1919: „Aus den Verhandlungs-Berichten der „Weisen von Zion“ auf dem 1. Zionistenkongresse, der 1897 in Basel abgehalten wurde“, 64.

<sup>21</sup> Ebd., 66.

manismus und Lastern verleitet werden solle. Ferner sollten soziale Bewegungen zum Schein geführt werden, um „am Wohlstande der Nichtjuden [zu] nagen, indem sie überall den Frieden, die Ruhe, den Zusammenhang, den Gemeinsinn der Nichtjuden unterwühlen und dadurch die Grundlagen der Herrschaft zerstören“,<sup>22</sup> und auch, damit „fortwährend durch unsere Presse ein blindes Zutrauen zu unserer Lehre“<sup>23</sup> sich bei allen Nichtjuden einstelle. Weitere parallele Punkte sind die künstliche Verknappung der Lebensmittel, die in der dritten Sitzung genannt werden, die Aneignung des Großgrundbesitzes und die Übernahme des Handels und des Gewerbes in der sechsten Sitzung, die Gesetzgebung in der zehnten Sitzung und schlussendlich noch die Übernahme des Hochschulwesens in der sechzehnten Sitzung.

Im Grunde genommen werden schon im „Judenkirchhof“ die großen gesellschaftlich-emanzipatorischen Veränderungen des 19. Jahrhunderts auf das Wirken einer *Jüdischen Weltverschwörung* zurückgeführt. Die einzelnen Punkte sind zudem so allgemein gehalten, dass sie mehr oder weniger problemlos an auch heute noch existierende Krisenphänomene angepasst werden können, und so gewinnt man auch schnell den Eindruck, dass bei Retcliffe der Wahnsinn vorgezeichnet ist, den die Nationalsozialisten über fünfzig Jahre später zu ihrer antisemitischen Propaganda eines ‚Rassekrieges‘ ausformten.

Die von allen Leser\*innen in der realen Welt zu beobachtenden Vorgänge einer multikausalen gesellschaftlichen Entwicklung werden in der Fiktion auf eine im Verborgenen wirkende *jüdische* Macht zurückgeführt. Diese Vermischung von tatsächlichen Phänomenen und fiktionalen Ursachen ist ein probates Mittel antisemitischer Propaganda und wird durchaus auch von einer romantischen Attitüde begleitet: Alles ist aus einem Prinzip erklärbar, das außerhalb unserer Erkenntnis liegt; nicht kritisches Hinterfragen kann uns diesem Prinzip näherbringen, wir müssen

---

<sup>22</sup> Ebd., 67.

<sup>23</sup> Ebd. S. 69.

auf unser Gefühl hören. – Ich möchte dies im folgenden Abschnitt näher erläutern.

### **Romantische Durchmischung von Historie und Fiktion**

Nicht nur die stark emotionalisierenden Bilder einer schwarzen Romantik (Verfall, Tod, dunkle Bedrohung) tragen zu der Wirkungsmacht des Narrativs bei. Einige Romantiker, und Retcliffe ist eindeutig dazuzuzählen, nahmen den Unterschied zwischen Geschichte und Geschichten nicht so genau. Nach Retcliffes Mentor, Ludwig Bechstein, sei „[d]ie Treue des Historikers [...] vom Romantiker nicht anzusprechen. Dieser letzte erfasst den Stoff und formt daraus nach der Eingebung seiner Muse die Gestalten, deren er bedarf, und auch die geschichtlich wahren kleidet er mit Gewändern der Phantasie“.<sup>24</sup>

Jonathan Roth bestätigt Neuhaus' Annahme: Einige Romantiker glaubten, ohne einen wissenschaftlich-historischen Anspruch zu formulieren, dürfe der Dichter sich die Freiheit nehmen, sich an der Geschichte zu bedienen, und frei mit ihr umgehen, um das auszudrücken, was er oder sie fühlt.<sup>25</sup> So überdehnte Retcliffe die von Schlegel geforderte Freiheit der Dichter<sup>26</sup> dermaßen, dass es ihm möglich war, geschichtliche Ereignisse sogar komplett zu fingieren, sie aber dennoch als „Historisch-politische Romane aus der Gegenwart“<sup>27</sup> auszugeben, um seine ganz individuelle und hochemotionale Version der Welt kundzutun.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> Ludwig Bechstein, *Das tolle Jahr von Erfurt. Historisch-romantischer Roman aus dem sechzehnten Jahrhundert*, hrsg. v. Paul Sonneckalbe, Weimar [o.J.], 6, zit. nach Neuhaus, *Der zeitgeschichtliche Sensationsroman*, 16.

<sup>25</sup> Vgl. Jonathan Roth, „Germanisch-depressive Träume. Zur Erinnerungskultur der Romantik am Beispiel der Varusschlacht“, in: *Episteme der Romantik. Volkskundliche Erkundungen*, hrsg. v. Christina Neim, Wolfgang Seidenspinner, Michael Simon, Münster 2014, 135.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Retcliffe, *Biarritz*. Erste Abtheilung: Gaeta – Warschau – Düppel, 4.

<sup>28</sup> Unter diesem Label erschienen mehrere Romanreihen: *Sebastopol* (1855–1857), *Nena Sahib oder: die Empörung in Indien* (1858/59), *Villafranca oder die Kabinette und die Revolution* (1860/61) alle bei Carl Nöhring, Berlin; *Zehn*

Retcliffe beschreibt sein Konzept in dem Roman *Die steinernen Tänzer* (1837) wie folgt:

Romantik heißt das Losungswort aller, die von dem Dichter gerührt, bewegt, erfreut, erhoben sein wollen. [...] Die Geschichte spricht zum Verstande, doch nimmer zum Herzen. Sie ist nichts, als eine großartige Erinnerung, ohne die warme Phantasie des Lebens. Da kommt die Dichtung, der Roman! [...] sie nimmt uns in ihren Arm, und tritt mit uns unter sie [die Menschen], indem sie uns zugleich die Gefühle zuflüstert, welche jene bewegen. Sie ist es, die von alten vergangenen Zeiten und Bildern den Schleier löst, die uns einweihet in die innersten Geheimnisse der Historie und des Menschenherzens.<sup>29</sup>

Retcliffe lässt sich somit eindeutig als ein etwas aus der Zeit gefallener später Romantiker charakterisieren, versucht aber gleichzeitig dieses Konzept so umzudeuten, dass die vielen Widersprüche und Konflikte der restaurativen politischen Wirklichkeit erzählerisch geglättet und widerspruchsfrei in seinem Sinne daherkommen. Er lehnte sich mit seinem Romankonzept zugleich stark an die Abenteuerromane der französischen Erfolgschriftsteller Eugène Sue (1804–1857) und Alexandre Dumas fils (1824–1895) an und mischte Elemente der englischen Gothic Novel hinzu – wie auch sein Pseudonym Retcliffe, eine Anspielung auf eine englische Verfasserin von Schauerromanen, Ann Radcliffe (1764–1823), schon verrät. Als drittes Element nahm er sich zudem den historischen Roman Walter Scotts (1771–1832) zum Vorbild. Aus dieser Mischung fertigte Retcliffe ein buntes und reißerisches Werk, welches er immer wieder mit boulevardjournalistischen Fakten fütterte, die ihm durch seine langjährige (1848–1874) Tätigkeit als Journalist bei der *Neuen Preußischen Zeitung*, genannt *Kreuzzeitung*, zugänglich waren.

---

*Jahre* (1862–1864), *Magenta und Solferino* (1864–1867), *Puebla* (1865–1868), *Biarritz* (1868–1875) und *Um die Weltherrschaft* (1875–1880) bei Carl Sigismund Liebrecht, Berlin.

<sup>29</sup> John Retcliffe, *Die steinernen Tänzer. Romantische Sage aus Schlesiens Vorzeit*, 2 Bde., Meißen 1837, 5ff., zit. nach Neuhaus: Der zeitgeschichtliche Sensationsroman, 17f.

Seine Romane, die voller Exotismus, Verschwörungen und Action waren, trafen den Nerv einer Zeit, in der der Glaube an Verschwörungen sogar gewissermaßen zur Staatsräson gehörte: So sagte König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen (1840–1869 Regent), dass „der Unglaube an Verschwörungen [...] das erste untrügliche Symptom des seelenaustrocknenden Liberalismus“<sup>30</sup> sei. Friedrich Wilhelm versuchte nach seiner Thronbesteigung, so Neuhaus, „die allgemein verblühte Romantik seiner Jugend in Berlin zu konservieren“.<sup>31</sup>

Theodor von Bernhardi, Neffe Ludwig Tiecks, der Vorleser am preußischen Hof war, hielt in seinen *Jugenderinnerungen* einen bemerkenswert kritischen Eindruck zu dem allgemeinen Glauben an Verschwörungen fest:

In einem gewissen Zusammenhang mit dieser Vorstellung von den Geheimnissen [Naturgeheimnissen], in deren Besitz diese geheimnißvollen Leute waren, wurde dann zu Zeiten auch den geheimen Gesellschaften eine Bedeutung beigelegt, die so ziemlich alles zu umfassen schien, was die Menschheit überhaupt interessieren kann, namentlich erschien dann die französische Revolution als das Werk geheimer Gesellschaften, und nicht bloß dies große Weltereigniß selbst, sondern alle Umwälzungen und Veränderungen, die weiter aus ihr hervor gingen, wurden in demselben Sinn gedeutet. In ihnen trat das fortgesetzte Wirken eines die Welt beherrschenden geheimen Bundes sichtbar zu Tage. Meine Mutter [Sophie Tieck, Schwester Ludwig Tiecks] sprach denn die Überzeugung aus, daß die Siege der Franzosen, und namentlich Preußens Sturz 1806 dadurch herbeigeführt waren, daß die Bundesbrüder in Preußen den Weisungen der Häupter des Ordens folgten und absichtlich die Niederlagen herbeiführten, die den Zwecken der geheimen Gesellschaft dienen sollten. Es wurde eine Menge kleiner Züge in Einzelheiten angeführt, die das beweisen sollten. Im Verlauf des Gespräches wurde dann weiter ausgeführt, wie dergleichen möglich sei. Ich wur-

---

<sup>30</sup> Friedrich Wilhelm IV. an Christian Carl Josias von Bunsen, Brief vom 13.5.1848, in: *Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen*, hrsg. v. Leopold Ranke, Leipzig 1873, 187.

<sup>31</sup> Neuhaus, *Der zeitgeschichtliche Sensationsroman in Deutschland*, 33.

de belehrt, daß überhaupt kein Mensch im politischen Leben empor und an eine bestimmte Stelle kommt als eben nur in so fern er durch eine mächtige geheime Verbindung gehoben wird ... So erschien schließlich jeder Mensch, der eine bedeutende Rolle in der Welt gespielt hatte, als das bloße eigentlich willenlose Werkzeug eines geheimen Bundes, dessen Zwecke er vielleicht nicht einmal kannte, und es wurde angedeutet, daß andere Individuen, die sich mehr im Hintergrunde hielten, ‚sehr tief eingeweiht seien‘ und eigentlich das sichtbare Schauspiel der Weltgeschichte veranlaßten und lenkten.<sup>32</sup>

Das Versprechen der Aufklärung, die Welt potenziell bis ins letzte Detail rational und naturwissenschaftlich erklären zu können, hinterließ ein konkretes Vakuum, welches sinnstiftend gefüllt werden wollte. Eine hochgradig komplexe, dynamisch und nicht gänzlich zu durchdringende Weltordnung wurde auf ein Prinzip zusammengeschrumpft: Verschwörung. Das Narrativ der Verschwörung glättete die Geschichte, machte sie übersichtlich und gab Orientierung. Krisen und Umbrüche konnten durch Verschwörung erklärt werden und durch die Bekämpfung einer Verschwörung konnten vermeintlich, im propagandistischen Sinne, auch Krisen bekämpft werden.

War der Glaube an Verschwörungen als tatsächliche politische Akteure erst einmal implementiert, so konnten allerlei polizeiliche, militärische und politische Maßnahmen damit gerechtfertigt werden, gegen eben jene Verschwörung vorzugehen. Dies geschah vornehmlich von konservativer Seite aus, da Verschwörungen hauptsächlich als eine Gefahr für eine bestehende Ordnung inszeniert wurden. Folglich war es möglich, verschiedene Personengruppen als Verschwörer zu kennzeichnen: Liberale, Sozialisten, Demokraten und schlussendlich auch *Juden*, die angeblich hinter allen diesen Bewegungen vermutet wurden. Auch Retcliffe lässt im „Judenkirchhof“ einen getauften Juden namens Lasali auftreten, eine Verballhornung von Ferdinand

---

<sup>32</sup> Theodor von Bernhardi, *Aus dem Leben Theodor von Bernhardis, Erster Theil: Jugenderinnerungen. Mit Bildnis der Geschwister Tieck*, Leipzig 1893, 153.

Lasalle (1825–1864), der mit ihm das Gymnasium in Breslau besuchte und ihm später als Wortführer der deutschen Arbeiterbewegung verhasst war.

Volker Neuhaus bringt den Zusammenhang von Romantik und Verschwörung auf den Punkt:

Diese romantische Sicht der Dinge – wobei romantisch sowohl im alten Wortsinn ‚romanhaft‘ wie als Epochenbezeichnung verstanden werden kann – bietet im übrigen einen eminent praktischen Vorzug, wodurch sie [die Verschwörung] erst recht unausrottbar wird: Ein sich selbst als perfekt begreifendes System bietet keinen Raum für den Gedanken, es könne sich durch Verhältnisse und Maßnahmen selbst Gegner schaffen, die zunächst gar nicht untereinander, sondern nur durch Opposition zum selben System zusammenhängen. Es muss daher einen künstlich geschaffenen Zusammenhang annehmen, der aber, weil nicht vorhanden, auch polizeilich nicht nachweisbar ist. Da es ihn aber geben muß, ergibt sich zwangsläufig die Annahme, daß die Opposition eben auf geheime Weise organisiert ist, nämlich als Verschwörung, und je weniger sie nachweisbar ist, desto besser, wirkungsvoller und gefährlicher ist sie.

Antisemitische Überzeugungen schlagen genau in diese Kerbe und bauen eine eindrucksvolle Drohkulisse auf, die den impliziten Imperativ zur Vernichtung der Verschwörer in sich trägt. Retcliffes „Judenkirchhof“ gelang es, sowohl mit den bedrohlichen und obskuren Elementen der Fiktion als auch mit der Suggestion einer real existierenden Verschwörung einen fruchtbaren Boden zu bereiten, in dem die rund 40 Jahre später verbreiteten *Protokolle* gut gedeihen sollten.

- Retcliffe führt im „Judenkirchhof“ ältere antisemitische Narrative zusammen und aktualisierte sie gemäß den gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten in Preußen und Europa.
- Er bettet das „Judenkirchhof“-Kapitel in eine Romanreihe ein, die auf tatsächliche historische Ereignisse referiert, wie beispielsweise den Krimkrieg oder die Feldzüge Napoleons III.
- Er fingiert die Zusammenkunft der *Rabbiner* an einem düsteren, uneinsehbaren und hermetischen Ort, mitten in der Prager Josefstadt, einem Ort, der allseits bekannt ist, aber dennoch als

unbetretbar für Außenstehende inszeniert wird.

- Er entmenschlicht die Akteure der Verschwörung und konstatiert zwei wesentliche Merkmale des modernen Antisemitismus:
- Er beschreibt die *Juden* sowohl als übernatürlich und übermächtiges Kollektiv als auch als eine unsichtbare Bedrohung der gesamten Welt.

### Abschließende Überlegung

Wenn wir uns fragen, wie es Fiktion vermag, auf eine außerliterarische Wirklichkeit einzuwirken, muss dies zwangsläufig durch Leserinnen und Leser geschehen. Antisemitische Fiktion kann antisemitische Geisteshaltungen hervorrufen und bestehende antisemitische Einstellungen und Gefühle befeuern. Natürlich können sich mündige Leser\*innen dagegen wehren, aber genauso gut ist es denkbar, dass sie sich willentlich von einer reißerischen Rhetorik und wirkmächtigen Bildern tragen lassen, ihr antisemitisches Weltbild in der Fiktion bestätigt sehen und sagen: „Genauso sieht es doch aus!“ Adolf Hitler hielt eben diese Haltung in *Mein Kampf* fest:

Wie sehr das ganze Dasein dieses Volkes auf einer fortlaufenden Lüge beruht, wird in unvergleichlicher Art in den von den Juden so unendlich gehassten ‚Protokollen der Weisen von Zion‘ gezeigt. Sie sollen auf einer Fälschung beruhen, stöhnt immer wieder die „Frankfurter Zeitung“ in die Welt hinaus: der beste Beweis dafür, dass sie echt sind. [...] Es ist ganz gleich, aus wessen Judenkopf diese Enthüllungen stammen, maßgebend aber ist, dass sie mit geradezu grauenerregender Sicherheit das Wesen und die Tätigkeit des Judentums aufdecken und in ihren inneren Zusammenhängen sowie den letzten Schlusszielen darlegen. Die beste Kritik an ihnen jedoch bildet die Wirklichkeit. [...] Denn wenn dieses Buch erst einmal Gemeingut eines Volkes geworden sein wird, darf die jüdische Gefahr auch schon als gebrochen gelten.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Adolf Hitler, *Mein Kampf*, 855. Aufl. Leipzig 1943, 337.

Antisemitismus in fiktionaler Form wirkt vorrangig über die im Text angelegte Emotionalisierung von Leser\*innen.<sup>34</sup> Der Vorrang der Emotion, genauer die Bestätigung der eigenen antisemitischen Emotionen und Weltbilder, ist literarischem Antisemitismus eigen. Eine ‚gefühlte Wahrheit‘, die häufig nicht mehr ist als eine unkritische Überzeugung, wird propagiert und die Aneignung von Welt geschieht nicht mehr über eine differenzierte und aufgeklärte Auseinandersetzung mit Fakten – Wahrheit wird ihrer kritischen Funktion beraubt und zu einem Kampfbegriff degradiert. So spielen gewisse antiaufklärerische Ansätze der Romantik, die dem Gefühl Vorrang verleihen, einem verschwörungstheoretischen Antisemitismus in die Hände. Dieses Phänomen mag auch die enorme Wirkung erklären, welche die *Protokolle* erzielten – nicht durch ihren Inhalt, sondern als inszenierter Beweis für eine angebliche *Jüdische Weltverschwörung*, welche als narrative Welterklärung von Retcliffe zusammengetragen und in ihrer modernen Version in Umlauf gebracht wurde. Dieses Narrativ liegt als sinnstiftende Erzählung dem modernen Antisemitismus zugrunde. Es stilisiert alle Jüdinnen und Juden zu einer unsichtbaren kollektiven Bedrohung, von deren Vernichtung das Heil der Welt abhängen soll.

---

<sup>34</sup> Vgl. Monika Schwarz-Friesel, *Sprache und Emotion*, Tübingen 2007, 128f.

Paola Paumgardhen

## Schriftraum Diaspora: Die moderne Ästhetik der ewigen Wanderschaft bei Stefan Zweig

Eines Tages in den Zwanzigerjahren besuchte Stefan Zweig mit dem Berliner Dramatiker Otto Zarek eine Ausstellung antiker Möbel in München. Beim Anschauen einer Gruppe riesiger mittelalterlicher Holztruhen konnte der feinsinnige Beobachter unterscheiden, welche zu Juden gehört hatten. „Sie haben unten Rollen“ – erklärte Zweig lächelnd –

„Damals – wie eigentlich immer – konnten die Juden nie sicher sein, wann die Pfeife ertönte, wann das Rasseln der Pogrome näher kam. Sie mussten bereit sein, von einem Augenblick zu dem anderen das Weite zu suchen. [...] Ja, diese Truhen auf Rollen sind bemerkenswerte Sinnbilder für das jüdische Schicksal!“<sup>1</sup>

Der Schriftsteller, der in eine assimilierte jüdische Familie im Zentrum der Österreichisch-Ungarischen Monarchie geboren wurde und in der kosmopolitischen Stadt Wien aufgewachsen war, nahm allerdings, anders als die erzählte Anekdote vom jüdischen Wanderschicksal suggeriert, nur scheinbar eine distanzierte und überblickende Außenperspektive ein. Zweigs europäisches Selbstverständnis ist nämlich von dem Bewusstsein seiner jüdischen Identität nicht zu trennen. Obwohl er sein Leben lang dem alten multikulturellen und toleranten Wien – „nirgends war es leichter ein Europäer zu sein“<sup>2</sup> – sein Weltbürgertum und seinen humanistischen Geist zuschrieb, war seine Verwurzelung im Judentum weder oberflächlich noch sekundär. Bereits bei dem jungen Zweig muss es ein mehr oder weniger bewusstes Gefühl gegeben haben, Teil der Diaspora zu sein.

---

<sup>1</sup> Zit. nach George Prochnik, *Das unmögliche Exil. Stefan Zweig am Ende der Welt*. Aus dem Englischen von Andreas Wirthensohn, München 2016, 148f.

<sup>2</sup> Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt a.M. 2016, 40.

Dass der Autor eng mit dem Judentum verbunden war und dass er sich mit der Geschichte und dem Geist seiner Glaubensbrüder identifizierte, drücken seine eigenen Worte überzeugend aus: „[...] noch geistern die zweitausend Jahre Wanderschaft vorzeitiger Geschlechter mir in den Adern“.<sup>3</sup> Zweig erkannte in seinem Wesen als einziges jüdisches Erbteil „den Mangel an Heimatgefühl“,<sup>4</sup> das ihn keine „Grenzen innerhalb Europas“<sup>5</sup> empfinden ließ, so dass er sich „in Paris wie in Rom wie in Deutschland“<sup>6</sup> gleichermaßen zuhause fühlte. Dies lag, wenn man seinen Erinnerungen in der *Welt von Gestern* (1942) glaubt, an der humaneren Stimmung der Donaustadt, die trotz eines langsam erstarkenden Antisemitismus unter Bürgermeister Karl Lueger noch zu spüren war.<sup>7</sup> Bis auf den heutigen Tag ist die Frage umstritten, ob Zweig ein „Homo Judaicus“ war, da er – so Harry Zohn – lange eher als „ein guter Europäer als ein guter Jude“<sup>8</sup> gelebt hat. Da das Bild Zweigs – wie Mark H. Gelber richtig feststellt – in verschiedenen Biografien zum größten Teil von seinen spezifisch jüdischen Aspekten ‚gereinigt‘ wurde,<sup>9</sup> ist es wenig verwunderlich, dass die europäische Identität des Schriftstellers meistens

---

<sup>3</sup> Stefan Zweig, „Das Jüdische in meinem Wesen und Schaffen“, in: *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung* (1926), 8, 228–230, hier: 230.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Jacques Le Rider betont, dass die jüdischen Intellektuellen der älteren Generation die antisemitischen Unruhestifter wie Lueger oft kaum ernst nahmen. Diese Unterschätzung der wirklichen Gefahr des Wiener Antisemitismus war ein Kennzeichen der liberalen alten Garde. Vgl. Jacques Le Rider, „Stefan Zweig – Darstellung des Judentums in den Erzählungen der dreißiger und vierziger Jahre“, in: *Stefan Zweig. Exil und Suche nach dem Weltfrieden*, hrsg. v. Mark H. Gelber u. Klaus Zelewitz, Salzburg 1992, 206–221, hier: 206.

<sup>8</sup> Harry Zohn: „Jewish Themes in Stefan Zweig“, in: *Journal of the International Arthur Schnitzler Research Association*, 6 (1967), Nr. 2, 32–38, hier: 36.

<sup>9</sup> Gelber weist darauf hin, dass die erste Generation der Zweig-Forscher, vor allem die erste Frau Stefan Zweigs, Friderike von Winternitz (*Stefan Zweig. Wie ich ihn erlebte*, 1948), und der Zweig-Biograf Donald Prater (*European of Yesterday*, 1968) in ihren bekannten Büchern Zweigs Beziehung zum Judentum und zu Jerusalem nur flüchtig erwähnen. Vgl. Mark H. Gelber, *Stefan Zweig, Judentum und Zionismus*, Innsbruck 2014, 34ff.

stärker betont wird als seine Zugehörigkeit zum Judentum. Einige Zweig-Forscher vertreten die Ansicht, dass Zweigs Europäertum als Reaktion auf bestimmte historische, politische und auch kulturelle Ereignisse seiner Epoche anzusehen ist. Margarita Pazi betrachtet Zweigs humanistischen Kosmopolitismus als „Antwort auf das Gefühl des ‚Nicht-ganz-Dazugehörens‘“,<sup>10</sup> also eben jene Diaspora, die der akkulturierte Wiener Jude noch nicht bewusst reflektierte, aber doch schon in seiner Jugend in der „Welt der Sicherheit“<sup>11</sup> wahrgenommen haben musste. Der Literaturwissenschaftler Eduard Castle sah seinen Zeitgenossen Zweig als „einen über den Rassen stehenden Europäer“<sup>12</sup> an, der den sich verschlimmernden Juden Hass ebenso ablehnte wie den von Herzl propagierten Zionismus.<sup>13</sup> Auch Jacques Le Rider interpretiert Zweigs „unüberlegten Kosmopolitismus“ vor dem Ersten Weltkrieg und seinen „schwelgerischen Internationalismus“ in den zwanziger Jahren als eine „unbewusste Kompensation“.<sup>14</sup> Das Werk und das Leben Stefan Zweigs zeigen wiederholt, dass das multinationale Habsburgerreich, die Erziehung zur Weltoffenheit durch seine polyglotten Eltern und das Judentum für seine Entwicklung eine gleichwertige Rolle spielten. Im Vorwort seines Erinnerungsbuchs beschreibt Zweig sich „als Österreicher, als Juden, als Schriftsteller, als Humanist und als Pazifist“,<sup>15</sup> der sich Europa als eigentliche Heimat „erwählt“<sup>16</sup> hatte.

---

<sup>10</sup> Margarita Pazi, „Stefan Zweig: Europäer und Jude“, in: *Modern Austrian Literature*, 14 (1981), Nr. 3/4, 291–312, hier: 296.

<sup>11</sup> Zweig, *Die Welt von Gestern*, 15.

<sup>12</sup> *Deutsch-österreichische Literaturgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Dichtung in Österreich-Ungarn*, hrsg. v. Johann Willibald Nagl u. Jakob Zeidler, Eduard Castle, 4 Bde., Wien 1899–1937, Bd. 4 (hrsg. v. Eduard Castle, 1937), 1730.

<sup>13</sup> Zur frühen Beschäftigung des Autors mit dem Judentum (1900–1917) vgl. Stephan Resch, *Stefan Zweig und der Europa-Gedanke*, Würzburg 2017, 81ff.

<sup>14</sup> Le Rider, *Stefan Zweig*, 208.

<sup>15</sup> Zweig, *Die Welt von Gestern*, 7.

<sup>16</sup> Ebd., 8. In seinem ersten Selbstporträt „Flüchtiger Spiegelblick“ identifiziert der Schriftsteller „vier Saiten seines Wesens“ in sich selbst: „der Deutsche, der Jude, der Europäer, der Weltbürger“ (*C.V. Zeitung*, 20.5.1927, 1).

Dass Zweigs Europäertum und Judentum unlösbar verflochten sind, zeigt auch seine kulturelle Mittlerrolle – die Zohn und Pazi mit „der historischen Mission der Juden“<sup>17</sup> gekoppelt sehen – als Förderer des „europäischen Gedankens“ und als Übersetzer der Werke Verhaerens und Romain Rollands. Der Schriftsteller glaubte – wie man in seinem Briefwechsel mit Martin Buber liest<sup>18</sup> –, dass jeder einzelne Jude neben dem Judentum eine historische, weltbürgerliche Berufung hat, und zwar die heilige Aufgabe, ihren übernationalen Geist und ihre universellen kulturellen Werte als ewig Vaterlandslose in den vom Nationalismus vergifteten europäischen Ländern zu verbreiten.

Zweig lehnte jede Form von Verwurzelung und Auflösung des Jüdischen in einer anderen Kultur ab, daher wünschte er sich nicht das Verschwinden der Juden durch die Assimilation oder durch den Zionismus – beides Alternativen eines Nationaljudentums –, sondern er erhoffte sich ihre ewige Diaspora unter den Völkern der Erde. Seine Parole dazu lautete: „Durch Zerstreuung zur Erlösung“.<sup>19</sup> In den „Vaterlandslosen“ – einem Kapitel seiner Biografie des französischen Schriftstellers *Romain Rolland* (1921) – vermittelt Zweig seine Idee des europäischen Traums, in dem „jede Rasse [...] durch das Prononzierte ihres Wesens zur Bereicherung irdischer Vielfalt und damit zur Steigerung des Lebens notwendig“<sup>20</sup> ist. Das tiefste Wesen der Juden besteht für Zweig in der „Analyse und Zersetzung“. Ihre Vaterlandslosigkeit sei die „Stechfliege“, „die den ‚ruppigen Hornviehnationalismus‘ aus seinen geistigen Grenzen treibt: ihre Zersetzung ist Sprengmittel des schon Abgestorbenen, des ‚ewig Gestrigen‘ und befördert neuen Geist, den sie selbst nicht zu schaffen vermögen“.

---

<sup>17</sup> Harry Zohn: „Stefan Zweigs kulturelles Mittlertum: Ein jüdischer Charakterzug?“, in: *BLBI*, 63 (1982), 19–31, hier: 22. Vgl. auch Pazi: Stefan Zweig, 296.

<sup>18</sup> Vgl. Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, hrsg. v. Grete Schaeder, 3 Bde., Heidelberg 1972–1975, Bd. 1 (1972), 430ff.

<sup>19</sup> Zit. nach Prochnik, *Das unmögliche Exil*, 143.

<sup>20</sup> Stefan Zweig, *Romain Rolland*, Frankfurt a.M. 1987 (Gesammelte Werke in Einzelbänden, hrsg. v. Knut Beck), 230.

Die Vaterlandslosen werden so zum Vorbild des zukünftigen „guten Europäers“.<sup>21</sup> Zweig war kein gläubiger Jude.<sup>22</sup> Wie der Autor in den ersten Seiten seiner Autobiografie erzählt, stammte er aus einer „guten“ jüdischen Familie der Doppelmonarchie, die sich durch „eine Flucht ins Geistige“ „von allen Defekten und Engheiten“ des östlichen orthodoxen Judentums befreit hatte, indem sie sich im Westen „an eine universale Kultur“<sup>23</sup> angepasst hatte. In Jerusalem war er nie, obwohl er in seinen Wanderjahren als begeisterter Globetrotter weltweit reiste.<sup>24</sup> 1908 hatte er aber Palästina umschifft. Dies ‚Umschiffen‘ ist für sein Werk buchstäblich zu verstehen: als generelle Distanzhaltung zum Jerusalem-Motiv, dem das untrennbar damit verknüpfte Motiv der ewigen Diaspora entgegengesetzt ist. In der Tat hat sich Stefan Zweig sein Leben lang mit dem Judentum, mit jüdischen Themen und jüdischer Geschichte und Tradition beschäftigt. Wegen seiner angeborenen „jüdischen Sensibilität“<sup>25</sup> interessierte er sich von Jugend an für entsprechende Thematiken und Autoren. Er kam in Kontakt mit jüdischen Schriftstellern und Intellektuellen, mit denen er sich über spezifisch jüdische Ideen wie biblischen Stoff, den Zionismus, das Ostjudentum, die jüdischen Sprachen und die jüdische Literatur, die bedrohte Existenz der europäischen Juden nach dem Ersten Weltkrieg und dann im Nationalsozialismus austauschte.

---

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> 1881 wurde Stefan Zweigs Geburt mit dem hebräischen Namen Samuel im Geburtsbuch für die israelitische Cultusgemeinde in Wien eingetragen. Vermutlich wurde der Schriftsteller mit seinem jüdischen Vornamen am Sabbat und an Feiertagen aufgerufen. Vgl. Eva Plank, *Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben (Jer 29,11): Die biblische Prophetengestalt und ihre Rezeption in der dramatischen Dichtung Jeremias von Stefan Zweig*, Göttingen 2018, 21.

<sup>23</sup> Zweig, *Die Welt von Gestern*, 26f.

<sup>24</sup> Vgl. Matjaž Birk, „*Reisen ist Rast in der Unruhe der Welt*“. *Fremdhermeneutische Einblicke in die Reisetagebücher von Stefan Zweig*, Würzburg 2016, 27.

<sup>25</sup> Mark H. Gelber, „Judentum und jüdische Identität“, in: *Stefan Zweig Handbuch*, hrsg. v. Arturo Larcati, Klemens Renoldner u. Martina Worgötter, Berlin 2018, 755–758, hier: 755.

Mit der Zeit empfand Zweig seine jüdische Identität als etwas Selbstverständliches,<sup>26</sup> wie seinen „Herzschlag“.<sup>27</sup> Hier soll der Versuch unternommen werden zu durchleuchten, wie Zweigs Diasporakonzept sich in seinen eher wenigen Texten mit jüdischen Themen entwickelte. Der Autor stellte einen ‚Raum der alternativen Ordnung‘ des menschlichen Zusammenlebens in der zeitgenössischen Realität dar, der in wechselnder Form einer Heterotopie – eines geistigen Jerusalems und eines übernationalen Europas – auftritt.<sup>28</sup> Zweigs ästhetische Konstruktion der Diaspora erfolgte sozusagen in einem fiktionalen Zwischenraum, wo die jüdische Literatur und Kultur gerade nicht durch national-kulturelle Zugehörigkeit – egal ob deutsch oder jüdisch – bestimmt werden konnten, sondern wesentlich universal, kosmopolitisch, extraterritorial und transnational waren.<sup>29</sup> Seine jüdischen Novellen so wie sein Drama *Jeremias* (1917) lassen sich in der Tat weder in den Kanon der assimilativ-liberalen deutsch-jüdischen Literatur noch in jenen der dissimilativen zionistischen Literatur der jüdischen Renaissance einreihen. In einer Zeit des erstarkenden postemanzipatorischen Antisemitismus konnte der kosmopolitische Schriftsteller dem Traum der deutsch-jüdischen Symbiose keinen Glauben mehr schenken, und er schloss sich auch nicht dem Zionismus an. 1936, als jede berufliche Beziehung mit Nazideutschland abgebrochen war, befürwortete Zweig dennoch eine eigenstaatliche Lösung für die von den National-

---

<sup>26</sup> Vgl. Gershon Shaked: „Die Gnade der Vernunft und die des Unglücks: Zweig und Roth – Ein Briefwechsel“, in: *Stefan Zweig heute*, hrsg. v. Mark H. Gelber, New York 1987, 141–159, hier: 153.

<sup>27</sup> Brief an Martin Buber vom 8. Mai 1916, in: Stefan Zweig, *Briefe 1914–1919*, hrsg. v. Knut Beck, Jeffrey B. Berlin und Natasha Weschenbach, Berlin 1998, 108.

<sup>28</sup> Zum Thema Heterotopie vgl. Philip V. Bohlmann, „Jüdische Lebenswelten zwischen Utopie und Heterotopie, jüdische Musik zwischen Shtetl und Ghetto“, in: *Lied und Populäre Kultur*, 47 (2002), 29–57, hier: 37.

<sup>29</sup> Zum Diasporakonzept vgl. Andreas B. Kilcher, „Diasporakonzepte“, in: *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*, hrsg. v. Hans Otto Horch, Berlin 2016, 135–150.

sozialisten verfolgten Juden.<sup>30</sup> Für sich selbst hingegen zog er keine Existenzform außerhalb des transnationalen Schriftraums der Diaspora – nicht einmal während des selbstgewählten Exils – in Betracht.

In seinen Memoiren bekennt Zweig sein Zugehörigkeitsgefühl zum Ostjudentum, da er sein „immanentes Ideal“ des „Aufstiegs ins Geistige“<sup>31</sup> auf jenes des östlichen orthodoxen Judentums zurückführt. Gerade wegen seines ‚urjüdischen‘ Willens, „in eine höhere kulturelle Schicht“<sup>32</sup> aufzusteigen, trat Zweig auch tatsächlich gleich in die gehobenen Kreise der jüdischen Intellektuellen ein. Der junge Literat trat in Verbindung mit der exklusiven Gruppe des Jungen Wien, zu der akkulturierte jüdische Schriftsteller vom Rang Hofmannsthal, Schnitzlers und Beer-Hofmanns zählten. 1901 lernte er Theodor Herzl kennen, den charismatischen Führer der zionistischen Bewegung und damaligen Feuilletonredakteur der *Neuen Freien Presse*, und wurde in den Kreis der Beiträger des Blattes aufgenommen, ohne sich jedoch Herzls Zionismus anzueignen.<sup>33</sup>

Die Begegnung mit Herzl und die Bekanntschaft mit dem galizischen, zionistischen Künstler Mose Ephraim Lilien in Berlin erweckten in Zweig ein gewisses Interesse für die Debatte der

---

<sup>30</sup> Zweigs Idee einer territorialen Lösung der Judenfrage findet sich in seiner Einleitung zu Joseph Leftwicks *What Will Happen to the Jews* (1936). Vgl. Mark H. Gelber, *Judentum und jüdische Identität*, 757. In einem undatierten, aber vermutlich im Mai 1938 verfassten Brief an Arnold Zweig erklärte sich der Autor gegen den Zionismus: „Auch Palästina war eine Sentimentalität, ein Antilogismus [...]. Palästina kann nicht mehr von dem verarmten und erschöpften Judentum weiter getragen und subventioniert werden [...]“ (Zit. nach Gelber, Stefan Zweig, *Judentum und Zionismus*, 31) Wegen der dringenden Lage der bedrohten jüdischen Massen und der jüdischen Flüchtlinge wollte Stefan Zweig vielleicht eine pragmatische Entscheidung treffen.

<sup>31</sup> Zweig, *Die Welt von Gestern*, 26.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Vgl. das Nachwort von Heinz Lunzer in: *„Jede Freundschaft mit mir ist verderblich“. Joseph Roth und Stefan Zweig. Briefwechsel 1927–1938*, hrsg. v. Madaleine Rietra u. Rainer Joachim Siegel, Göttingen 2011, 579. Zu Zweigs Beziehung zum Zionismus siehe Gelber, *Stefan Zweig, Judentum und Zionismus*, 57ff.

jungjüdischen Bewegung über Religion, Kunst und Politik, die unter den Juden der europäischen Diaspora ein jüdisches Bewusstsein und Selbstbewusstsein fördern wollte.<sup>34</sup> Offenbar nahm Zweig oft an den jungjüdischen Diskussionsabenden teil, die unter der Ägide von Martin Buber an der Universität Wien stattfanden.<sup>35</sup> Gelber spricht von einer „time of flirtation with the movement“<sup>36</sup> während der letzten Universitätsjahre Zweigs. Im Milieu jener jüdischen Renaissance wurde der Schriftsteller nicht nur über Kunst und Literatur mit ihm bislang wenig bekannten religiösen Themen vertraut, sondern auch mit den Bestrebungen der jungjüdischen Bewegung, eine Mittlerfunktion zwischen der zionistisch geprägten jüdischen Kultur und der nicht-jüdischen Kultur einzunehmen. Jene Mittlerfunktion lieferte Zweig später das ästhetische Vorbild für seine selbst entwickelte Idee eines europäischen Kulturtransfers. Wie Gelber bemerkt: „The jungjüdische Bewegung sought to package Jewish content, widely but Zionistically defined, in stylish and aesthetically conscious, non-Jewish artistic forms. In this sense, the movement aimed to bridge East and West“.<sup>37</sup> Trotz seiner überzeugten Ablehnung der zentralen Idee von Herzls Politik entwickelte Zweig ein inniges Verhältnis zum Kulturzionismus, den er als „schöpferische Idee“<sup>38</sup> zur Wiederbelebung der jüdischen Kultur in der Diaspora lobte.

Dass sich in seinem Bekannten- und Freundeskreis viele einflussreiche Kulturzionisten finden lassen, wie etwa Martin Buber

---

<sup>34</sup> Vgl. Margit Dirscherl: [Rezension] „Mark H. Gelber: Stefan Zweig, Judentum und Zionismus“, in: *The Modern Language Review*, 110 (2015), H. 4, 1164–1166, hier: 1165.

<sup>35</sup> Diese von Buber organisierten jungjüdischen Kulturabende waren ein wichtiger Teil des kulturzionistischen Programms in Wien und in Berlin am Anfang des 20. Jahrhunderts. Vgl. Gelber, Stefan Zweig, Judentum und Zionismus, 90f.

<sup>36</sup> Mark H. Gelber, „The jungjüdische Bewegung“, in: *Yearbook Leo Baeck Institute*, 31 (1986), 105–119, hier: 114.

<sup>37</sup> Ebd., 118.

<sup>38</sup> Gelber, Stefan Zweig, Judentum und Zionismus, 97.

und Berthold Feiwel,<sup>39</sup> erklärt eine gewisse unverkennbare zionistische Färbung in den ersten Arbeiten Zweigs mit jüdischen Themen, die die Kulturzionisten sogleich dazu veranlasste, ihn als jungjüdischen Autor zu kanonisieren – jedoch vergeblich. Kein Wunder, dass seine Novelle *Im Schnee* im August 1901 in der von Buber und Feiwel herausgegebenen zionistischen Zeitschrift *Die Welt*<sup>40</sup> (Wien) erschien, trotz Zweigs eigener Einschätzung in einem Brief an Karl Emil Franzos, dass der Novelle eine nationalistische Sendung fehle. Die Erzählung schildert das Schicksal einer ostjüdischen Gemeinde zur Zeit der mittelalterlichen Geißlerumzüge, die gegen ihren Willen eine deutsche Stadt nahe der polnischen Grenze verlassen muss. Während die Ostjuden Chanuka feiern, werden sie vor einem bevorstehenden Überfall von Flagellanten gewarnt. Die Dorfältesten entscheiden sich zur Flucht statt zum Widerstand. Und so fliehen Männer, Frauen und Kinder, „arme, zitternde, hilflose Juden“,<sup>41</sup> aus ihrer tödlich bedrohten Heimat. Ihr als Gotteswille angenommener Exodus führt sie aber nicht in ein Gelobtes Land, sondern in einen Schneesturm, dem alle zum Opfer fallen.

---

<sup>39</sup> Zur Jüdischen Renaissance und Kulturzionismus in Wien vgl. Andreas B. Kilcher, „Jüdische Renaissance und Kulturzionismus“, in: *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*, hrsg. v. Hans Otto Horch, Berlin 2016, 99–121, hier: 107.

<sup>40</sup> Die kleine Novelle *Im Schnee* wurde zusammen mit drei frühen Gedichten Zweigs, *Trugland*, *Spinoza* und *Das Gericht*, in *Die Welt* veröffentlicht. 1902 erschienen die gleichen Werke im zionistischen Periodikum *Jüdischer Almanach*, in teilweise veränderter Ausgabe. Vgl. Mark H. Gelber, „The Impact of Martin Buber on Stefan Zweig“, in: *Modern Austrian Literature*, 14 (1981), Nr. 3/4, 313–335, hier: 315. Zu Stefan Zweigs Verhältnis zum Zionismus vgl. Jeffrey B. Berlin, „Response and Impression. Encountering Concepts of Judaism and Zionism in the Unpublished Correspondence between Martin Buber and Stefan Zweig (1902–1931)“, in: *Germanisch-Romanische Monatschrift*, 30 (2000), Nr. 3, 333–360, hier: 339.

<sup>41</sup> Stefan Zweig, „Im Schnee“, in: Ders., *Buchmendel. Erzählungen*, Frankfurt a.M. 2007 (Gesammelte Werke in Einzelbänden, hrsg. v. Knut Beck), 248–314, hier: 298.

Zweig stellt das Leid der wandernden Juden während der Vertreibung aus ihrer Heimat dar,<sup>42</sup> bietet aber keine zionistische Lösung für ihre ahasverische Existenz an. Er hat dennoch – wie Gelber pointiert feststellt – trotz der romantisch mittelalterlichen Form der Novelle einen aktuellen Aspekt jüdischen Lebens dramatisch zum Ausdruck gebracht, der auch zum politischen Programm des Zionismus gehörte.<sup>43</sup> Zweigs Judenwanderschaft im Schnee deutet zweifellos die Massenmigrationen osteuropäischer Juden im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert in Folge von den Pogromen an;<sup>44</sup> die Vertreibung in die Vereinigten Staaten und in andere Länder und die Bildung jüdisch-nationaler Selbstverteidigung und zionistische Bewegungen waren die Folge jener Pogrome. Der tragische historische Hintergrund der Novelle sollte – nach einer kulturzionistischen Interpretation – die jüngere Generation der Juden Europas anspornen, der aussichtslosen Opfermentalität der älteren eine einheitliche Vergeistigung des Lebens entgegenzusetzen.

Die Erzählung hat ein offenes Ende. Der halluzinative Traum des sterbenden jungen Protagonisten Josua, der zum letzten Mal den goldenen Leuchter brennen sieht, lässt an die ewige Wanderschaft als einzige zu bewahrende Hoffnung und geistige Kraftquelle für das zukünftige Leben in der Diaspora denken, wie Zweig in späteren Werken (*Jeremias*, *Der begrabene Leuchter*, *Die Welt von Gestern*) zeigt. Laut Margarita Pazi stellt der Autor den tragischen Tod der jüdischen Flüchtlinge im Schneegestöber eher als eine Naturkatastrophe denn als eine dramatische Folge der ‚kalten‘ Gleichgültigkeit der europäischen Zeitgenossen dar.<sup>45</sup> Mir scheint dagegen, dass der Verfasser seine Geschichte im

---

<sup>42</sup> Vgl. Alexander Schüler, „Die deutsch-jüdische Literatur der Wiener Moderne“, in: *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*, hrsg. v. Hans Otto Horch Berlin 2016, 296–324, hier: 316.

<sup>43</sup> Vgl. Gelber, Stefan Zweig, Judentum und Zionismus, 95.

<sup>44</sup> Gemeint sind die Pogrome in der Ukraine, in Polen, in Litauen und Weißrussland nach der Ermordung des Zaren Alexander II. (1881), in Moskau (1891–1892), in Frankreich nach der Dreyfus-Affäre (1895–1898) und dann in Kishinev und Russland (1903).

<sup>45</sup> Vgl. Pazi, Stefan Zweig, 297.

Licht der Menorah und in der Wärme des hereinbrechenden Frühlings gipfeln lässt, um eine geistig kämpferische Alternative der so genannten ‚Judenfrage‘ aufzuzeigen. Diesbezüglich erscheint Zweigs Einleitung zu Ephraim Moses Liliens Werk von 1903 interessant, in der er den sozialen Zionismus kritisiert und stattdessen eine „schöpferische“ Wendung zu einem jüdischen Vitalismus, der an den Ästhetizismus Bubers erinnert, propagiert:<sup>46</sup> Der Zionismus

hat das Judentum wieder bewußt gemacht; die schlafenden künstlerischen Werte geweckt, er hat in tausend Augen, die trostlos ins Dunkel starrten, das Sternbild einer realen Möglichkeit entzündet. Mag man die soziale Seite des Zionismus wie immer auch betrachten, mit dem merkwürdigen Lächeln gegenüber der Utopie oder dem schöpferischen Eifer der begeisterten – die tiefe ästhetische Schönheit dieses Krongedankens wird niemand leugnen können. Denn seit dem Sozialismus hat keine Idee so viel Ferne und Verlorene in ein Ziel zusammengebannt; mit Riesenkraft hat er aus einer wachsenden Zersplitterung und Entfremdung – da die Einheit der rituellen Religiosität langsam in die moderne Gottesidee zerbröckelte – eine kraftvolle Einheit gestaltet und das Nationale aus den scheckigen Hüllen der Nationalitäten befreit.<sup>47</sup>

Die „tausend Augen, die trostlos ins Dunkel starrten“, finden ihre Entsprechung in der verhängnisvollen Hoffnungslosigkeit und Resignation der Juden in der Novelle *Im Schnee*. Dieser Haltung stehen die befreiende Kraft der zionistischen Kunst und die (Buber'sche) „erziehende-kulturelle Funktion“<sup>48</sup> der jüdischen Kultur gegenüber.

In der Erzählung gibt es das wiederkehrende Motiv der Sehnsucht nach einem „guten Ort“; damit ist nach einem jiddischen Ausdruck der jüdische Friedhof bezeichnet. Jener gute Ort ruft –

---

<sup>46</sup> Vgl. Giuliano Baioni, *Kafka. Literatur und Judentum*, Stuttgart, Weimar 1994, 14.

<sup>47</sup> Stefan Zweig, „Einleitung“, in: *Ephraim Moses Lilien. Sein Werk mit einer Einleitung von Stefan Zweig*, Berlin 1903, 9–29, hier: 19.

<sup>48</sup> Gelber, *The Impact of Martin Buber on Stefan Zweig*, 317.

wie die Diaspora – das Moment der Zwischenräumlichkeit auf: Man könnte auch von einer Heterotopie sprechen, die nach Foucault eine Örtlichkeit „außerhalb aller Orte“ darstellt.<sup>49</sup> Das ist der potenzielle Wendepunkt der Zweig'schen Novelle. In anderen Schriften Zweigs wird jener heterotope Zwischenraum zum Ausgangspunkt der Umdeutung der modernen Diaspora in ein ästhetisch-kosmopolitisches Modell jüdischer Moderne, das sein Vorbild in Heinrich Heine und Leopold Zunz hat.<sup>50</sup> Die Wanderung der Juden nach Polen symbolisiert, dass – mit Zygmunt Baumann gesprochen – „in der Diaspora zu leben [...] gleichbedeutend mit einem Leben inmitten von Diasporas“<sup>51</sup> ist. Infolgedessen ist „jede diasporische Gemeinschaft [...] immer von einer tiefen Spaltung durchgezogen: räumlich zwischen Hier und Dort, emotional zwischen einem unmittelbaren Erleben und einer externen Bindung, gesellschaftlich zwischen kulturellen Eigenhei-

---

<sup>49</sup> Vgl. dazu Michel Foucault: „Jede Heterotopie [hat] ein ganz bestimmtes Funktionieren innerhalb der Gesellschaft, und dieselbe Heterotopie kann je nach der Synchronie der Kultur, in der sie sich befindet, so oder so funktionieren. Als Beispiel nehme ich die sonderbare Heterotopie des Friedhofs [...].“ Nach Foucault lässt sich am Friedhof zeigen, inwiefern dies eine Heterotopie ist, die an „einen einzigen Ort mehrere Räume, mehrere Platzierungen“ zusammenzulegen vermag, „die an sich unvereinbar sind“. Der Friedhof kann als räumliche Inszenierung des Todes als eine Erscheinung nicht-genuin räumlicher Bedeutung aufgefasst werden (Michel Foucault, „Andere Räume“, in: *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Essays*, hrsg. v. Karlheinz Barck, Peter Gente, Heidi Paris u. Stefan Richter, Leipzig 1992, 34–46, hier: 40f.

<sup>50</sup> Gelber stellt in diesem Zusammenhang fest, dass die Vorbilder Zweigs für seine Novelle *Im Schnee* die Werke der Anhänger des Vereins für Kultur und Wissenschaft des Judentums waren, wie etwa Heinrich Heine (*Der Rabbi von Bacherach*, 1840), Karl Emil Franzos (*Die Juden von Barnow*, 1877) und Leopold von Sacher-Masoch (*Polnische Geschichten*, 1887 oder *Neue Judengeschichten*, 1881) mit ihren Geschichten über die Flagellanten. Vgl. Gelber, *The Impact of Martin Buber on Stefan Zweig*, 321. Gerade jüdische Schriftsteller und Wissenschaftler plädierten für die Selbstbehauptung der jüdischen Identität in der Vielsprachigkeit und Plurikulturalität der Diaspora in der Moderne.

<sup>51</sup> Zygmunt Bauman, „Leben in der Diaspora“, in: *Lebensmodell der Diaspora*, hrsg. v. Isolde Charim u. Gertraud Auer Borea, Bielefeld 2012, 95–103, hier: 95.

ten und dem Hinauswachsen über diese Eigenheiten“.<sup>52</sup> In den Worten von Isolde Charim ist „Diasporaexistenz [...] Existenz an und in Grenzen“, „die Erfahrung einer Spaltung“.<sup>53</sup> Auf dieses Thema komme ich noch einmal zurück. An dieser Stelle sei gesagt, dass die Juden in Zweigs Novelle am Scheideweg zwischen einer Bejahung und einer Verneinung der Galuth stehen, dass sie sich für ein Leben in der geistigen, extraterritorialem, nicht-nationalen Existenz oder für ein Leben im Nationalismus der Assimilation oder des Zionismus entscheiden müssen. Der in der Novelle ‚ungelöste‘ Ahasverismus – der in dem Traum Josuas optimistisch als ewige Diaspora erscheint – zeugt von einer Kritik des Autors an den obengenannten Nationaltendenzen.

Es sei darauf verwiesen, dass die zweite Veröffentlichung der Novelle *Im Schnee* in dem 1902 erstmals herausgegebenen *Jüdischen Almanach* sogar als eine kontrastierende Antwort auf die konkrete zionistische Utopie Herzls gedeutet werden kann, die in dessen Roman *Altneuland* (1902) als verwirklichter Traum der Rückkehr des jüdischen Volks nach Jerusalem gestaltet wird. Gleichzeitig widersetzte sich Zweig mit seiner scheinbar unkritischen Darstellung der Bruderschaft der im schweren Schicksal vereinten ostjüdischen Gemeinde der Vereinnahmung durch die Kulturzionisten, die mit ostentativem Zorn in der Publizistik gegen das Leiden der Juden in der Diaspora protestierten.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Isolde Charim, „Einleitung“, in: *Lebensmodell der Diaspora*, hrsg. v. ders. u. Gertraud Auer Borea, Bielefeld 2012, 13.

<sup>53</sup> Zit. nach Ulrich Engel, „Grenzen als ‚Loci theologici‘ – Skizzen zu einer nachkonziliaren Diasporatheologie“, in: *Diaspora – monotheistische Weise der Weltpräsenz. Die Bedeutung von Charismen und religiösen Gemeinschaften für die Ortskirche*, hrsg. v. Petrus Bsteh u. Brigitte Proksch, Wien 2017, 65–78, hier: 67.

<sup>54</sup> In Martin Bubers Zeitschrift *Der Jude* etwa fand eine radikalzionistische Diasporakritik statt. Eine drastische Galuthverneinung vertraten Abraham Schwadron und Jakob Klatzkin, um nur zwei Beispiele zu nennen. Als Negativfolgen jüdischer Emanzipation und Assimilation galten ihnen Selbstverlust, Selbstaufgabe, Selbstverleugnung. Auch von nicht-jüdischer Seite aus gerieten assimilierte Juden in die Kritik: Sie erschienen dem postemanzipatorischen Antisemitismus als „diejenigen, die ohne Hindernisse am weitesten in alle Canäle der Gesellschaft und des politischen Gemeindelebens eindrin-

Die Faszination Stefan Zweigs für den Kulturzionismus so wie seine schwankende geistige Verbindung zu Buber war nur zeitweise intensiv, und zwar während der Reflexion der eigenen jüdischen Identität in Auseinandersetzung mit der Wiener Kulturwelt.<sup>55</sup> Gelber behauptet, dass Zweigs Interesse an jüdischen Themen zur Jahrhundertwende zu keiner anhaltenden künstlerischen oder intellektuellen Beschäftigung mit der jüdischen Vergangenheit geführt habe, weil seine Kenntnisse des Judentums begrenzt und oberflächlich gewesen seien und er sich stattdessen zunehmend für den europäischen Humanismus eines Rollands und eines Verhaerens interessiert habe.<sup>56</sup>

Stefan Zweig war jedoch nie gleichgültig für die Geschichte seines Volks. Erwähnenswert ist diesbezüglich eine persönliche Stellungnahme zu seinen Werken und zu jüdischer Literatur allgemein, die der Schriftsteller 1937 abgab: „Und da wir eben Juden sind, und es nicht verleugnen, so wird in sich schon dies Werk einen jüdischen Charakter annehmen“.<sup>57</sup> Wenn man auch nicht von einer Allgegenwärtigkeit der Bibel in Zweigs literarischer Produktion sprechen kann, war die Bibel für ihn dennoch eine wichtige Autorität als literarisches Werk. Zweig war tatsächlich nicht an den religiösen Aspekten der Bibel interessiert, sondern an den künstlerischen. Als Schriftsteller spürte er in der Heiligen Schrift das Geheimnis der Schöpfung Gottes, das sich in jeder Kunst verberge, wie er 1939 in seinem Essay *Das Geheimnis des künstlerischen Schaffens* schreibt: „Gefühl eines Überirdischen, eines Göttlichen, wenn irgendwo zuerst ein Nichts

---

gen“. Das Problem der Moderne überhaupt sah der Antisemit Eugen Düring (*Die Judenfrage als Racen- Sitten- und Culturfrage*, 1881) in der „Einstreuung des Racenjudentums in die Fugen und Spalten unserer nationalen Behausungen“. Die von ihm und seinen Sinnesgenossen gewünschte Lösung der so genannten Judenfrage war die Bekämpfung ihrer nationalen Bestrebungen. Vgl. Kilcher, *Diasporakonzepte*, 139f.

<sup>55</sup> Vgl. Berlin, *Response and Impression*, 340.

<sup>56</sup> Vgl. Gelber, *Stefan Zweig, Judentum und Zionismus*, 98.

<sup>57</sup> Zit. nach Alfred Wolf, *Jüdische Elemente im Werke Stefan Zweigs*, University of Cincinnati 1937 [unpubl., Zweig-Archiv, Fredonia], 11.

war und plötzlich ein Etwas ist, das vorher nicht gewesen ist“.<sup>58</sup> In diesem Essay bezieht Zweig sich nur einmal explizit auf das Alte Testament, und zwar, wenn er den künstlerischen Schaffensprozess mit dem „Kampf Jakobs mit dem Engel“ vergleicht: „jene[m] ewigen Kampf des Künstlers, der zu dem Engel der Vollendung sagt: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!“<sup>59</sup> (1. Mose 32,23-33) Der Kampf des Patriarchen mit dem Engel am Jabbok findet statt, als Jakob den Namen Israel erhält. Zweig vergleicht damit das zähe Ringen eines „geschaffenen Wesens“, das durch die Bewältigung einer künstlerischen Aufgabe, durch die Überwindung seiner selbst und der entgegenstehenden Widerstände auf eine höhere Stufe gehoben und gleichsam zu Israel wird.<sup>60</sup>

An dieser Stelle möchte ich zwei weitere Schriften Zweigs erwähnen, in denen religiöse Stoffe verhandelt werden. Die erste ist *Die Wanderung* (1901), die Herzl 1902 in der *Neuen Freien Presse* herausbrachte. Die Wanderung, die der Autor beschreibt, ist diesmal keine Massenflucht, vielmehr geht es um die Stationen eines eifrigen, sehnsüchtigen Pilgers aus Judäa – vielleicht eines Juden, womöglich eines Alter Egos des Schriftstellers? –, dem es nicht gelingt, Jesus Christus, beziehungsweise den Erlöser und Messias, wahrzunehmen, weil er sich unterwegs seiner Wollust hingibt. Als der Pilger endlich in Jerusalem ankommt, erkennt er unter den gekreuzigten Verbrechern den Erlöser nicht. Zweig greift mit dieser kurzen Erzählung erneut das uralte Motiv der Wanderung durch die „Unrast“, die „wachsende Unruhe“, den „eilenden Wanderschritt“<sup>61</sup> auf, das die Existenz und den Charakter des jüdischen Volks bestimmt habe. Bemerkenswert ist die

<sup>58</sup> Stefan Zweig, „Das Geheimnis des künstlerischen Schaffens“, in: Ders., *Buchmendele. Erzählungen*, Frankfurt a.M. 2007 (Gesammelte Werke in Einzelbänden, hrsg. v. Knut Beck), 348–371, hier: 348.

<sup>59</sup> Ebd., 369.

<sup>60</sup> Zum Biblischen im Stefan Zweigs Werk vgl. Armin Eidherr, „Biblische Stoffe und Motive“, in: *Stefan Zweig Handbuch*, hrsg. v. Arturo Larcati, Klemens Renoldner u. Martina Worgötter, Berlin 2018, 635–641, hier: 635.

<sup>61</sup> Stefan Zweig, „Die Wanderung“, in: Ders., *Die Liebe der Erika Ewald*, Berlin 1904, 7–14.

Tatsache, dass der Text nach seinem Erscheinen 1904 in dem Novellenband *Die Liebe der Erika Ewald* (1904) nicht mehr gedruckt wurde.

In der anderen Novelle aus der gleichen Sammlung, *Die Wunder des Lebens* (1903), greift Zweig auf die religiöse Geschichte der Juden im Europa des 16. Jahrhunderts zurück. Die Reformationskämpfe in Flandern bilden den historischen Hintergrund der Handlung. Ein christlicher Maler ist beauftragt worden, ein Altarbild im Dom Antwerpens anzufertigen, das eine Madonna mit einem nackten Säugling darstellen soll. Als Gottesmutter steht Esther ihm Modell, ein jüdisches Mädchen, das Christen hasst, weil seine Eltern in einem Pogrom ermordet worden sind. Trotzdem beginnt Esther während des Malprozesses, Mutterliebe zu dem Modell stehenden Kind zu entwickeln. Als das Bild fertig ist, geht sie wiederholt in die Kirche, um die gemalte Mutter-Kind-Szene zu bewundern, die als symbolische Übertragung einer vorbildlichen Koexistenz zwischen Christen und Juden erscheint. Eines Tages wird das Gotteshaus von einer tobenden Menge geplündert und zerstört. Das jüdische Mädchen wird erstochen, während es versucht, das Altarbild vor den Plünderern zu schützen. Zweig, der 1902 erklärt hatte, dass er „immer in einem fremden Verhältnis zur katholischen Kirche gestanden“<sup>62</sup> habe, der aber auch kein gläubiger Jude war, lässt hier eine friedliche Begegnung von Menschen aus verschiedenen Religionen und Kulturen ausschließlich im Bereich der Kunst stattfinden. Die Erzählung ist mit Zeichnungen seines zionistischen Freunds Lilien illustriert worden, ein Zeichen dafür, dass Zweig mit den Mitgliedern des jungjüdischen Kreises über die durch jüdische Assimilationsbestrebungen nicht lösbare Situation der europäischen Juden im Austausch stand.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Zit. nach Knut Beck in: Stefan Zweig, *Buchmendei. Erzählungen*, Frankfurt a.M. 2007 (Gesammelte Werke in Einzelbänden, hrsg. v. Knut Beck), 319. Für die Erzählung *Die Wunder des Lebens* siehe ebd., 15–95.

<sup>63</sup> Vgl. Christine Rechberger, „Die Wunder des Lebens“, in: *Stefan Zweig Handbuch*, hrsg. v. Arturo Larcati, Klemens Renoldner u. Martina Worgötter, Berlin 2018, 184–188, hier: 185. Vgl. auch Volker Henze, *Jüdischer Kultur-*

Um die Jahrhundertwende, als Zweig sich intensiver mit seiner kulturellen Identität auseinanderzusetzen begann, fand er eine geistige Verbundenheit in der kulturzionistischen schöpferischen Idee, die ihm „ein Renaissancegedanke, eine Heimatidee“<sup>64</sup> war. Die innere Distanz des Schriftstellers nicht nur gegenüber dem Zionismus Herzls, sondern auch gegenüber dem Bubers wird mit der Zeit zu einer existenziellen und literarischen Stellungnahme gegen jede Form von Nationalismus, wie diese Aussage in einem Brief Zweigs vom 6. November 1922 an den Verleger Hans Rosenkranz zeigt: „Wie groß war die Idee [des Zionismus], wie rein, solange sie noch ganz Traum war, ungemengt mit Politik und Soziologie. [...] Dazu hatte ich nicht die Kraft, ich hing zu sehr an der Kunst, an der Welt, an der Welt als ganzem, nur mich bloß einer Nation hinzugeben“.<sup>65</sup>

Beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs geriet Stefan Zweig in eine existenzielle Krise, die ihn zu einer neuen Auseinandersetzung mit der jüdischen Identität führte. Während der ersten Kriegsmonate war er „ja ganz Zwiespalt“,<sup>66</sup> weil er zwischen patriotischer Kriegsbejahung und kosmopolitischem Pazifismus hin- und hergerissen war. Er näherte sich dem Judentum und dem biblischen Stoff wieder an, um die Widersprüche der eigenen hybriden Identität aufzulösen. Während seiner militärischen Dienstpflicht im Wiener Kriegsarchiv wurde der Schriftsteller als Titularfeldwebel im Juni 1915 mit einem Sonderauftrag betraut: Er erhielt den Befehl, nach Galizien zu reisen, um sich aus erster

---

*pessimismus und das Bild des alten Österreich im Werk Stefan Zweigs und Joseph Roths*, Heidelberg 1988, 202f.

<sup>64</sup> Stefan Zweig, „Ephraim Mose Lilien“, in: Ders., *Das Geheimnis des künstlerischen Schaffens. Essays*, Frankfurt a.M. 1984 (Gesammelte Werke in Einzelbänden, hrsg. v. Knut Beck), 51.

<sup>65</sup> Zit. nach Mark H. Gelber, „Stefan Zweigs verspätete Bekehrung zum Judentum“, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 63 (1982), 3–11, hier: 7.

<sup>66</sup> Tagebucheintrag vom 28.12.1914, in: Stefan Zweig, *Tagebücher*, hrsg. v. Knut Beck, Frankfurt a.M. 1984, 127. Zum Thema Stefan Zweig und der Erste Weltkrieg vgl. Paola Paumgardhen, „Stefan Zweig: La guerra dentro“, in: *Grande Guerra e Mitteleuropa. L’Austria-Ungheria*, hrsg. v. Marino Freschi u. Paola Paumgardhen, Acireale, Roma 2015, 75–108, hier: 85.

Hand über die Verhältnisse in diesem österreichischen Kronland zu informieren.<sup>67</sup> Besonders die jüdische Diaspora in den galizischen Kriegsgebieten, wo das Schicksal der vertriebenen Juden viel dramatischer als „seit den Tagen Nebukadnezars und der Zerstörung des Tempels“<sup>68</sup> aussah, erinnerte Zweig an die ostjüdische Gemeinde in seiner eigenen Novelle *Im Schnee*. Es ist sicherlich kein Zufall, dass er in den schwierigsten Kriegstagen in Galizien sein jüdisches Drama *Jeremias* entwarf, wie man in der *Welt von Gestern* lesen kann:

Mitten im Kriege, indes die andern sich noch, voreilig triumphierend, gegenseitig den unfehlbaren Sieg bewiesen, warf ich mich schon in den untersten Abgrund der Katastrophe und suchte den Aufstieg. Aber unbewußt hatte ich, indem ich ein Thema der Bibel wählte, an etwas gerührt, das in mir bisher ungenützt gelegen: an die im Blut oder in der Tradition dunkel begründete Gemeinschaft mit dem jüdischen Schicksal.<sup>69</sup>

Zweig beschäftigte sich vom Frühjahr 1915 bis Ostern 1917 intensiv mit dem biblischen Stoff, und sein Drama erschien noch während seines Militärdienstes im Insel Verlag.

Im *Jeremias* verknüpft der Autor das Sonderschicksal der Juden mit einer pazifistischen Aussage, um seinem zerstreuten Volk eine neue Hoffnung in der Kriegsdiaspora zu schenken. Die Gestalt des Propheten Jeremias, des biblischen Mahners, schien ihm dafür geeignet, die „seelische Superiorität des Besiegten“<sup>70</sup> zu behaupten. Als der Krieg gegen die Babylonier verlorengeht, erweist sich der „vergebliche Warner“<sup>71</sup> als moralischer Helfer seines erniedrigten Volks. Er tröstet den König Zedechia und die Kriegsüberlebenden, die Jerusalem verlassen und in die Fremde ziehen müssen. Aus der Niederlage schöpfen die Besiegten fort-

---

<sup>67</sup> Hartmut Müller, *Stefan Zweig*, Hamburg 1988, 57.

<sup>68</sup> Stefan Zweig, „Warum nur Belgien, warum nicht auch Polen? Eine Frage an die Neutralen“, in: Ders., *Die schlaflose Welt. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1909–1941*, Frankfurt a.M. 1983, 52–67, hier: 59.

<sup>69</sup> Zweig, *Die Welt von Gestern*, 288f.

<sup>70</sup> Ebd., 288.

<sup>71</sup> Ebd.

an seelische Kraft: Das historische Jerusalem ist verloren, aber das geistige Jerusalem zieht mit ihnen und begleitet sie in die Diaspora. Auf ihrer ewigen Wanderschaft werden die Juden nie verloren sein, denn, wie Jeremias vorankündigt: „Man kann das Unsichtbare nicht besiegen! Man kann Menschen töten, aber nicht den Gott, der in ihnen lebt. Man kann ein Volk bezwingen, doch nie seinen Geist“.<sup>72</sup>

Dass Zweigs Selbstsuche in vollem Gang war, zeigt seine erneute Ablehnung jedes nationalen Gedankens, früher in seiner Begegnung mit den Zionisten, nun in Auseinandersetzung mit einem kriegerischen Patriotismus. Beim Schreiben des Dramas hatte der Verfasser vermutlich einen neuen Aspekt des Judentums entdeckt, den er für sich selbst als identitätsstiftend ansah. Der selbstbewusste Auszug des verbannten Volks aus Jerusalem in die Diaspora zeigt, dass es eine geistige anstelle einer geografischen Heimat hat. Wie Eva Plank richtig feststellt, wird im *Jeremias* nicht nur das Leiden des Gottesvolkes dargestellt, sondern auch die Positionierung von Zweig selbst als Jude der Diaspora. In dem neunten Bild der Tragödie, „Der ewige Weg“, wird nicht die Rückkehr nach Jerusalem als Ziel des Exodus erstrebt; vielmehr ist der Auszug aus Jerusalem ein Aufbruch in die Welt.<sup>73</sup> Jerusalem wird zu einem geistigen Ort, der den realen, materiellen Tempel durch die ewige, unsichtbare Gegenwart Gottes ersetzt.

Am 24. Januar 1917 schreibt Zweig einen Brief an Martin Buber, in dem sein ‚jüdisches‘ Europäertum und sein Kosmopolitismus überdeutlich werden:

Daß ich die Diaspora liebe und bejahe als den Sinn seines [des Judentums] Idealismus, als seine weltbürgerliche allmenschliche Berufung. Und ich wollte keine andere Vereinigung als im Geist, in unserem einzigen realen Element, nie in einer Sprache, in einem Volke, in Sitten, Gebräuchen, diesen ebenso schönen als

---

<sup>72</sup> Stefan Zweig, „Jeremias“, in: Ders., *Tersites. Jeremias. Zwei Dramen*, Frankfurt a.M. 1982 (Gesammelte Werke in Einzelbänden, hrsg. v. Knut Beck), 327.

<sup>73</sup> Vgl. Plank, Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben, 80.

gefährlichen Synthesen. Ich finde den gegenwärtigen Zustand den großartigsten der Menschheit: dieses Eins-Sein ohne Sprache, ohne Bindung, ohne Heimat, nur durch das Fluidum des Wesens.<sup>74</sup>

Zweig konnte die Krisensituation des Kriegs für sich persönlich überwinden, indem er die jüdische Heimatlosigkeit als einen befreienden Übernationalismus deutete und das jüdische Leiden als moralische Erlösung ansah. Damit hatte er sich ein für alle Mal „der Realpolitik“<sup>75</sup> des Zionismus widersetzt. Er war davon überzeugt, dass es besser für die Juden sei, sich von der Politik fern zu halten. Seine unpolitische Haltung erklärte er offen in einem Brief an seinen zionistischen Freund Abraham Schwadron:

Für mich ist es der Ruhm und die Größe des jüdischen Volkes, das einzige zu sein, das nur eine *geistige* Heimat, ein ewiges Jerusalem anstrebt, während er zu Wiederkehr ins reale Palästina graviert. Für mich ist es die Größe des Judentums, übernational zu sein, Ferment und Bindung aller Nationen in seiner eigenen Idee, er wünscht die jüdische Nation, und ich sehe in jedem Nationalismus die Gefahr der Entzweiung, des Stolzes, der Eingrenzung und der Eitelkeit.<sup>76</sup>

Der „ewige“ Weg symbolisiert am Schluss des Dramas *Jeremias* das im Exil beginnende Schicksal des jüdischen Volkes und seine ununterbrochene Wanderschaft in der Welt. Da Zweig das jüdische Wanderleben zwischen unbegrenzt offener Zukunft und fernster Vergangenheit schildert, lässt sich daraus folgern, dass der Autor keine reale Rückkehr nach Palästina anstrebte.

---

<sup>74</sup> Stefan Zweig, *Briefe an Freunde*, hrsg. v. Richard Friedenthal, Frankfurt a.M. 1984, 68f.

<sup>75</sup> Brief an Martin Buber vom 25.5.1917, in: Stefan Zweig, *Briefe 1914–1919*, hrsg. v. Knut Beck, Jeffrey B. Berlin u. Natasha Weschenbach, Berlin 1998, 142.

<sup>76</sup> Zweig, *Briefe an Freunde*, 71.

Die Diaspora, den eigentlichen Nährboden für den Zionismus, deutet Zweig zur historischen „höchsten Mission“<sup>77</sup> um. Seinen biblischen Propheten lässt er dem unglücklichen, vaterlandslosen Volk Israel den Sinn seines Leidens mit diesen Worten erklären: „Ich sehe den Gott darin. Seine Prüfung nur ist diese Stunde, so lasset sie uns bestehen!“<sup>78</sup> Im Zeichen eines radikalen Monotheismus steht die Aussage Jeremias', dass „Gott als die letzte Ursache für alles Geschehen in seiner Schöpfung, also auch des Leids“<sup>79</sup> zu sehen sei. Die harte Prüfung der Juden wird als unbegrenzte Liebe des unsichtbaren Gottes zu den Auserwählten begründet:

Damit wir ihn erkennen, sendet Gott uns die Prüfung. Andern Völkern ist klein' Zeichen und gering' Erkennen gegeben, in Hölzern und Steinen meinen sie des Ewigen Gesicht zu erschauen. Doch unser Gott, unserer Väter Gott, ein verborgener Gott ist er, und erst in der Tiefe des Leidens werden wir seiner gewahr, nur in der Prüfung tut er sich auf seinen Erwählten. Segen, wem sie begegnet, denn was wäre Israel unter den Völkern, prüfte es nicht ewig sein Gott? Wen er liebet, den stößt er hinab in die Tiefe des Lebens, daß er ihn erprobe, und, ihr Brüder, immer hat Gott sein Volk geliebt, immer hat er es hinabgestoßen.<sup>80</sup>

Noch 1936 beschrieb Zweig in seiner im Londoner Exil verfassten jüdischen Novelle *Der begrabene Leuchter* das immerwährende Wandern und die ständigen Verfolgungen der Juden als die geistigen Wurzeln der verbrüdernden Kraft, die das kollektive Leiden am tragischen Schicksal der Heimatlosigkeit wachsen lässt. Dem weisen Rabbi Elisier legt der Autor eine Rede in den Mund, die das unveränderbare Schicksal der Diasporaexistenz des Judentums als zu beachtenden göttlichen Willen deutet:

---

<sup>77</sup> Brief an Abraham Schwadron vom 9.6.1917, in: Stefan Zweig, *Briefe 1914–1919*, hrsg. v. Knut Beck, Jeffrey B. Berlin u. Natasha Weschenbach, Berlin 1998, 147.

<sup>78</sup> Zweig, Jeremias, 310.

<sup>79</sup> Ebd.

<sup>80</sup> Ebd.

Ein alter Weg ist es, den wir gehen, mein Kind, schon unsere Väter und Vorväter sind ihn gegangen. Denn ein Wandervolk sind wir gewesen unendlich viele Jahre lang und sind es wieder geworden, und vielleicht sogar, wer weiß es, ist es unser Geschick, daß wir es bleiben für ewige Zeit. Nicht wie die andern Völker haben wir Erde unter unserem Schlafen zu eigen, nicht wächst uns im eigenen Felde Samen und Frucht. Nur mit wandernden Füßen gehen wir über die Länder, und in fremde Scholle sind unsere Gräber getan.<sup>81</sup>

Zweig imaginiert ein kollektiv leidendes Gottesvolk, das in der Diaspora im Glauben vereint bleibt: „Aber zerstreut, wie wir sein mögen, und zwischen die Furchen geworfen wie Unkraut von Morgen bis Mitternacht dieser Erde, sind wir doch Volk geblieben, ein einziges und einsames unter den Völkern, durch unseren Gott und den Glauben an ihn“.<sup>82</sup> Dass Zweig dem jüdischen Volk eine Neigung zur geistigen statt zur physischen Kraft zuschrieb, deutet darauf hin, dass er dabei der Tolstoi'schen Tradition folgte, der zufolge der Geist wertvoller als die körperliche Kraft ist. Das erklärt auch Jeremias' Vorliebe für den „Schwache[n]“, für den „Ängstliche[n]“, der „in der Stunde der Niederlage sich meist als der einzige erweist, der sie nicht nur erträgt, sondern sie bemeistert“.<sup>83</sup>

Bis zum Ende seines Lebens blieb Zweig, obwohl schwankend in seiner Einstellung, bei seiner Überzeugung von einer geistigen und ästhetischen jüdischen Existenz in der Diaspora. Stephan Resch vertritt die Meinung, dass Zweigs Diasporakonzept zwar eine moralische und idealistische Perspektive anbiete, jedoch die Gefahr für sein heimatloses Volk und auch für ihn persönlich, weiterhin auf das Wohlwollen der einzelnen Nationalstaaten angewiesen zu sein, unterschätzt habe. Zweigs *Jeremias* entstand im Milieu des spätliberalen Bürgertums, als der Schriftsteller aus

---

<sup>81</sup> Stefan Zweig, „Der begrabene Leuchter“, in: Ders., *Rahel rechtet mit Gott. Legenden*, Frankfurt a.M. 3. Aufl. 2007 (Gesammelte Werke in Einzelbänden, hrsg. v. Knut Beck), 74–191, hier: 107.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> Zweig, *Die Welt von Gestern*, 288.

einer gesicherten sozialen Stellung heraus die Vorzüge der Staatenlosigkeit noch preisen konnte.<sup>84</sup> Den verfolgten und gesellschaftlich ausgegrenzten Juden konnte Zweig mit seinem Diasporakonzept selbstverständlich kein Trost sein, wie ihm auch Martin Buber am 17. Mai 1917 in Bezug auf den *Jeremias* schrieb: „Es geht mir ganz und gar nicht ein, daß diese Worte in diesem Augenblick für diese Menge der Trost seien“.<sup>85</sup> Durch sein „persönlichstes“ und „privatestes“<sup>86</sup> Werk neben dem *Erasmus* (1934) versuchte der Pazifist Zweig nicht nur dem heimatlosen jüdischen Volk zu helfen, sondern auch sich selbst. Er hatte es in „erbittertstem Widerstand gegen die Zeit“<sup>87</sup> geschrieben.

Joseph Kastein meint hingegen, dass *Jeremias* keine jüdische Selbstbehauptung Zweigs darstelle, sondern lediglich eine Aneignung des biblischen Motivs seitens des Dramatikers. Ich stimme diesbezüglich mit der Meinung Garrins überein, dass der Autor trotz einer gewissen Distanz zu dem Schicksal der Ostjuden sowohl in *Jeremias* als auch in *Der begrabene Leuchter* das Leid der Juden durchaus empathisch darstellt.<sup>88</sup> Er scheint sich mit seinem Propheten zu identifizieren, der das Geschick der Juden lapidar darstellt: „Nicht zum Frieden sind wir erwählet unter den Völkern: Weltwanderschaft ist unser Zelt“.<sup>89</sup>

Eugen Relgis, Zweigs rumänischer Übersetzer, hält den Schriftsteller für einen „great European“, der sich nie von seinem Volk, von dessen historischem Schicksal, dessen Ethik, und dessen Idealen von Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit getrennt habe.<sup>90</sup> Wie Richard Specht schon 1927 bemerkte, ist es nur teilweise gerechtfertigt, wenn Zweigs bedeutendstes jüdisches Werk, *Jeremias*, als rein pazifistische Aussage des Autors interpretiert

<sup>84</sup> Vgl. Resch, Stefan Zweig und der Europa-Gedanke, 89.

<sup>85</sup> Martin Buber an Stefan Zweig am 17.5.1917, unveröff., zit. nach Berlin, Response and Impression, 355.

<sup>86</sup> Zweig, Die Welt von Gestern, 288.

<sup>87</sup> Ebd., 291.

<sup>88</sup> Vgl. Stephan H. Garrin, „Stefan Zweig’s Judaism“, in: *Modern Austrian Literature*, 14 (1981), Nr. 3/4, Special Stefan Zweig Issue, 271–289, hier: 285.

<sup>89</sup> Zweig, *Jeremias*, 201.

<sup>90</sup> Vgl. Garrin, Stefan Zweig’s Judaism, 285.

werde, da man in dieser Dichtung „einen dramatischen Emporschrei gegen die verabscheute Lüge und die verbrecherisch grausame Brutalität des Krieges und der Völkermoralität, [...] zum erstenmal ein[en] Appell an die Seele Europas“<sup>91</sup> hören könne. Ein Jahr später schrieb auch Erwin Rieger, dass *Jeremias* sich „in Deutschland als erster tragischer Protest gegen das Unvermeidliche“,<sup>92</sup> nämlich gegen das Schicksal des jüdischen Volkes als sich immer wiederholende Tragödie, erhoben habe. Dass Zweig trotz allem nicht geneigt war, sich intensiver mit politischen oder staatlichen Zusammenhängen auseinanderzusetzen, zeigen diese bedeutenden Zeilen aus einem Brief an Max Brod vom 30. Juni 1926, wo er seine Einstellung zu begründen versucht:

Manchmal glaube ich daran und frage in mich hinein, ob man nicht tätiger sein solle. Aber man darf nichts halb tun: ein europäischer Aktivismus erfordert den *ganzen* Menschen. [...] Wir, Sie und ich, haben Augenblicke des Ausbruchs, des Willens ins Reale. Im wesentlichen aber wohnen wir im Raum (oder im Kerker) der geistigen Welt ... [...]. Darum glaube ich, wir können nur (wie ich's versuchte) anregen, aufrufen, erinnern. Organisieren, agitieren müssen die ändern. Ich habe oft geschwankt zwischen beiden Welten – aber die andere ist für uns die wirkliche, nicht diese der Compromisse und Zweideutigkeiten [...].<sup>93</sup>

Man kann nicht leugnen, dass der Schriftsteller sich hier irrte, da Brod im Gegensatz zu Zweig schon seit 1917 zionistisch aktiv war. Trotzdem können diese Worte Zweigs als wichtige Formulierung seiner ‚unpolitischen‘ Idee einer geistigen und ästhetischen Diaspora gelten.

Zurück zum Drama *Jeremias*: Als die Juden ihr geliebtes Land in „gewaltige[r] Bewegung“<sup>94</sup> verlassen, ruft Jeremias mit bebender Stimme poetisch zum Aufbruch auf, indem er den Titel „Leidens-

---

<sup>91</sup> Richard Specht, *Stefan Zweig. Versuch eines Bildnisses. Einleitung zur russischen Gesamtausgabe der Werke Stefan Zweigs*, Leipzig 1927, 13.

<sup>92</sup> Erwin Rieger, *Stefan Zweig. Der Mann und das Werk*, Berlin 1928, 76.

<sup>93</sup> Zit. nach Garrin, *Stefan Zweig's Judaism*, 301.

<sup>94</sup> Zweig, *Jeremias*, 319.

volk“ durch „Wandervolk“ ersetzt: „Auf, ihr Besiegten, || Rüstet zur Reise! || Wandervolk, Gottesvolk, weiterwähltes, || Hebe dein Herz!“<sup>95</sup> Der Prophet ermuntert das wandernde Volk, einen letzten Blick auf die Heimatstadt zu werfen, die er – obwohl zerstört – als „ewige Stadt“<sup>96</sup> bezeichnet. Ewig bleibt Jerusalem im ständigen Sich-Erinnern an die verinnerlichte Stadt. „Wer glaubt“ – so Jeremias zu seinem leidenden Volk – „schaut immer Jerusalem“.<sup>97</sup> Der Glaube an einen unsichtbaren Gott (das Gesetz) löst Jerusalem (den Tempel) als realen Ort der Verehrung Gottes ab. Wenn die Chaldäer, die Sieger, glauben, dass die Judäer ihre Heimat mit Freuden verlassen, zeigen sie ein gewisses Verständnis für den jüdischen Glauben: „Ein Geheimnis muß in ihnen sein, das sie verwandelt, ein Unsichtbares“.<sup>98</sup> In den letzten Versen des Dramas erscheint der Fluch der ewigen Wandererschaft durch den Glauben verwandelt in den Segen des „Wandern[s] in alle Ewigkeiten“.<sup>99</sup> Diese Gottesgewissheit, welche die Urväter und das jüdische Volk noch während des Mittelalters – im Gegensatz zu den Juden des zwanzigsten Jahrhunderts – stärkte, empfand der Autor der *Welt von Gestern* noch als die einzige – doch unbefriedigende – Antwort auf den ständigen Zweifel der Juden: „Warum wir alle?“ Noch in den letzten Tagen seines Exils und Lebens überlegte der Schriftsteller: „Aber vielleicht ist es gerade des Judentums letzter Sinn, durch seine rätselhaft überdauernde Existenz Hiobs ewige Frage an Gott immer wieder [zu] wiederholen, damit sie nicht völlig vergessen werde auf Erden“.<sup>100</sup>

Die Stelle, an der der Prophet Jeremias die unaufhörliche Diaspora der Juden segnet, erinnert unmittelbar an den 1934 für *Die Wahrheit* verfassten Artikel von Joseph Roth, „Der Segen des ewigen Juden“, in dem der ostjüdische Schriftsteller seine

---

<sup>95</sup> Ebd.

<sup>96</sup> Ebd.

<sup>97</sup> Ebd., 321.

<sup>98</sup> Ebd., 326.

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> Zweig, *Die Welt von Gestern*, 484.

religiöse und politische Idee der Diaspora gegen die Politik der Nationalsozialisten und der Zionisten stellt: „Das Wandern ist kein Fluch, sondern ein Segen“.<sup>101</sup> Daraus könnte man schließen, dass auch Zweigs Drama eine ähnliche kraftvolle politische Aussage trägt. Obwohl Zweig bei seinem Grundsatz blieb, keine politischen Artikel zu verfassen, finden wir doch politische Gedanken in seinen literarischen wie in seinen privaten Schriften. Im Februar 1918 behauptete er in einem Brief an Buber: „Denn ich bin ganz klar und entschlossen, je mehr sich im Realen der Traum zu verwirklichen droht, der gefährliche Traum eines Judenstaates mit Kanonen, Flaggen, Orden, gerade die schmerzliche Idee der Diaspora zu lieben, das jüdische Schicksal mehr als das jüdische Wohlergehen“.<sup>102</sup>

Zweigs Idee einer ästhetischen Diaspora lässt sich in die Diaspora-Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts eingliedern, die nicht nur die Dimension der Kunst umfasste, sondern auch die der Politik. Man denke an das Diaspora-Programm von Alfred Wolfenstein (1922), das sich gegen die Nationalisierung der Juden durch Assimilation und Zionismus richtete, sowie an Wolfensteins spirituelle Sendung als europäischer und kosmopolitischer Dichter der Moderne. Man denke an Anton Kuhs (1921) Kritik an den modernen Leitmustern jüdischer Identität, Assimilation und Zionismus, beide gedeutet als Ausdruck von jüdischem Opportunismus. Dagegen forderte Kuh ein oppositionelles Judentum, das sich in der genuinen Lebensform der Extraterritorialität erkennen sollte. Andere jüdische Expressionisten, wie Yvan Goll oder Ludwig Rubiner, sprachen in anarchistischem Ton von Heimatlosigkeit und Gemeinschaft. Als Gegner des Zionismus entwickelte der humanistische Schriftsteller Lion Feuchtwanger in der Weimarer Republik einen politisch-ästhetischen Begriff der Diaspora gegen den sich Anfang der dreißiger Jahre nochmals verschärfenden Nationalismus. Während die Zionisten aus Euro-

---

<sup>101</sup> Joseph Roth, *Das journalistische Werk*, hrsg. v. Klaus Westermann, 3 Bde., Köln, Amsterdam 1989–1991, Bd. 3 (1881), 532.

<sup>102</sup> Stefan Zweig, *Briefe 1914–1919*, hrsg. v. Knut Beck, Jeffrey B. Berlin u. Natasha Weschenbach, Berlin 1998, 202.

pa nach Zion ziehen wollten, forderte Feuchtwanger die umgekehrte Richtung von Zion nach Europa und erhob die nomadische Existenz zum Modell.<sup>103</sup>

In einem Kapitel der *Welt von Gestern*, dessen Titel „Sonnenuntergang“ lautet, schreibt Zweig: „Nie sind die Menschen so viel gereist wie in diesen Jahren. [...] Ich konnte mit stärkerem Nachdruck und breiterer Wirkung für die Idee werben, die seit Jahren die eigentliche meines Lebens geworden: für die geistige Einigung Europas“.<sup>104</sup> Das Diasporische erscheint Zweig als positives Momentum einer *conditio judaica*, das ein Vorbild für die Moderne sein kann, indem es sich dem Nationalismus widersetzt. Im Werk Zweigs – wie im Werk seines galizischen Freundes Joseph Roth – spiegelt die Diasporaexistenz der Juden in gewissem Sinne auch die Übernationalität der im Ersten Weltkrieg untergegangenen Doppelmonarchie wider. In seinem journalistischen Werk *Jedermann ohne Pass* (1934) vertritt Roth die Idee, dass nomadische jüdische Schriftsteller keine Außenseiter seien, sondern die Vorposten der Zukunft, da die ganze Erde ihr Vaterland sei.<sup>105</sup> Dies war auch das Diasporakonzept Zweigs.

In den Prosawerken, die zwischen den zwei Weltkriegen entstanden, thematisiert Zweig auf einer makrotextuellen Ebene das dramatische Schicksal der Juden im Exil, wobei er einerseits wiederum das Motiv der ewigen Wanderschaft aufruft (*Rahel rechnet mit Gott*, 1927) und andererseits an den freien jüdischen Geist (*Untergang eines Herzens*, 1927, und *Buchmendel*, 1929) appelliert. In den beiden letztgenannten Werken stellt der Autor die unüberwindbare Spaltung zwischen assimiliertem Westjudentum und orthodoxem Ostjudentum und der daraus folgenden Zersetzung der abendländischen Kultur dar.

*Buchmendel* erzählt die Geschichte Jakob Mendels, eines bibliophilen galizischen Juden, der in dem kosmopolitischen Café Gluck in Wien zum übernationalen Weltbürger wird. Wegen der Nationalisierung Europas zur Zeit des Ersten Weltkriegs wird ihm

<sup>103</sup> Vgl. Kilcher, Diasporakonzepte, 142–145.

<sup>104</sup> Zweig, *Die Welt von Gestern*, 371. Gemeint ist das Jahrzehnt 1924–1933.

<sup>105</sup> Vgl. Kilcher, Diasporakonzepte, 147.

der Zutritt in das Kaffeehaus verboten. Bekanntermaßen waren Cafés im fin-de-siècle Wien internationale Verkehrsplätze, heterotopische Zwischenorte der jüdisch-europäischen Kultur, transnationale Oasen, die Zweig später während seiner USA-Reise vermisste.<sup>106</sup>

Die Vertreibung des Talmud-Gelehrten und ‚Bücher-Sauriers‘ Mendel aus dem Café Gluck kann als dramatische Vorwegnahme des geistigen Schicksals Europas und auch des Verfassers selbst gelesen werden. Nach einer Hausdurchsuchung durch die Polizei verließ Zweig 1934 Österreich freiwillig. Er empfand das als eine unheilbare Verletzung seiner Integrität. In seiner letzten Legende, *Der begrabene Leuchter*, steht – wie Eva Plank bemerkt – das Begraben des Leuchters, der ein Symbol des Lebensbaumes ist, für das Begraben von Zweigs humanistischen Idealen.<sup>107</sup> Die Menorah versinnbildlicht die Vereinigung des Allgemeinen und des Jüdischen, die der Autor in einem Europa der Diktaturen als unmöglich ansah.

Die selbstgewählte Diaspora außerhalb Europas führte Zweig zuerst in die USA, dann nach Brasilien. Im brasilianischen Exil verfasste er in den Jahren 1939–1941 seine „europäischen Memoiren“ *Die Welt von Gestern*. Das Buch schildert eine melancholische Reise in die Vergangenheit und in die europäische Fremde: eine letzte geistige Wanderung des kosmopolitischen Wiener Juden Stefan Zweig, der seine eigentliche Wahlheimat verloren hatte. Noch einmal behauptete der rastlose Wanderer die „Schwäche des Besiegten“: „Aber ich beklagte das nicht; gerade der Heimatlose wird in einem neuen Sinne frei, und nur der mit nichts mehr Verbundene braucht auf nichts mehr Rücksicht zu nehmen“.<sup>108</sup> Gleichzeitig wollte Zweig noch einmal sein humanistisches Ideal einer übernationalen Identität, die sich in der Erzählung *Buchmendel* als gescheitert erwiesen hatte, erklären. In der posthum erschienenen *Montaigne*-Biografie (1942) schließlich rechtfertigte der Autor sein eigenes Schicksal. Das

---

<sup>106</sup> Zur Heterotopie der Cafés vgl. Foucault, *Andere Räume*, 38f.

<sup>107</sup> Vgl. Plank, *Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben*, 69.

<sup>108</sup> Zweig, *Die Welt von Gestern*, 7f.

Leben Montaignes weist tatsächlich Parallelen zu demjenigen von Zweig auf: Er war Sohn einer jüdischen Mutter und dennoch nicht primär Angehöriger eines Volkes und eines Vaterlandes, sondern Weltbürger.<sup>109</sup>

Die Weltliteratur blieb für Stefan Zweig im Exil der „andere Ort“, der Zwischenraum. 1933 wollte der europamüde Schriftsteller den ihm teuersten Besitz, seine Briefsammlung, der Bibliothek in Jerusalem vermachen. Am 11. Dezember 1933 schrieb er dem damaligen Direktor der Jewish National Library in Jerusalem, Professor Hugo Bergmann:

Darf ich Sie bitten, diesen Brief *streng vertraulich* zu behandeln. *Ich möchte, daß nicht ein Wort davon* an die Öffentlichkeit käme. Ich weiß nicht, ob ich meinen Hausstand aufrecht erhalte bei den kommenden Verhältnissen in Österreich und mehr als das Materielle machen mir gewisse persönliche Dinge Sorgen. Z.B. meine Privatkorrespondenz. [...] Ich habe da eine Auslese gemacht [...] und sie umfaßt [...] so ziemlich *alles* Wesentliche unserer Epoche, Hauptmann, Rolland, Verhaeren, Einstein, Dehmel, Freud, Maeterlinck, Herzl, Valery, Rathenau, Richard Strauss, Joyce, Gorki, Thomas Mann, etc. [...] Es stellt ein recht rundes Bild der Weltliteratur der letzten dreißig Jahre dar.<sup>110</sup>

Stefan Zweig stellte sich eine literarische Diaspora im heteropischen Zwischenraum einer jüdischen Bibliothek in Jerusalem vor, wo die übernationale europäische Kultur wiederaufleben könnte. Auf rastloser Wanderschaft hatte er Palästina immer nur ‚umwandert‘. Jerusalem wurde ihm zum geistig-literarischen Raum, in dem Übergänge möglich sind, die zur Überwindung von Grenzen herausfordern.

<sup>109</sup> Vgl. Plank, *Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben*, 75.

<sup>110</sup> Zit. nach Pazi, *Stefan Zweig*, 306f.

„Ich bin der Regen, und ich geh' barfuß  
einher von Land zu Land“.

## Selma Meerbaum-Eisingers identitätsfindende Sehnsuchtsfigurationen

### 1. Selma Meerbaum-Eisinger. Eine deutschsprachige Autorin aus Czernowitz

Als 1967 der Germanist Heinz Seydel in der damaligen DDR eine Lyrikanthologie aus Gedichten von verfolgten AutorInnen mit dem Titel *Welch Wort in die Kälte gerufen*<sup>1</sup> plante, wurde er auf das Gedicht *Poem* der damals unbekanntes Dichterin Selma Meerbaum-Eisinger aufmerksam gemacht und fügte es seiner Sammlung hinzu. Sofort wurde die einfallsreiche und poetische Kraft der jungen Autorin deutlich, denn Meerbaum-Eisingers Gedichte, die während der Zeit der Judenverfolgung und der ersten Phase des Zwangsaufenthaltes im Ghetto von Czernowitz (1941/42) verfasst wurden, gehen über die Grenzen einer altersgebundenen Naivität hinaus<sup>2</sup> und sind essenzieller Bestandteil einer deutschsprachigen Literatur, die sich unter historischen und sozialen Bedingungen großer Gewalt entwickelte.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Welch Wort in die Kälte gerufen. Die Judenverfolgung des Dritten Reiches im deutschen Gedicht*, hrsg. v. Heinz Seidel, Berlin 1968.

<sup>2</sup> Vgl. Therese Chromik, „Selma Meerbaum-Eisinger: Lyrik einer jüdisch-deutschen Poetin in Czernowitz“, in: *Identitätsdiskurs im deutsch-jüdischen Dialog*, hrsg. v. Norbert Honsza u. Przemysław Sznurkowski, Frankfurt a.M., Bern, Wien 2017, 139–157.

<sup>3</sup> Vgl. Hans Otto Horch, „Selma Meerbaum-Eisinger“, in: *Neues Lexikon des Judentums*, hrsg. v. Julius H. Schoeps, überarb. Neuausgabe Gütersloh 2000, 308; vgl. auch Barbara Breysach, „Meerbaum-Eisinger, Selma“, in: *Metzler-Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Andreas B. Kilcher Stuttgart, Weimar 2000, 420f.

Geboren wurde Selma Meerbaum-Eisinger am 15. August 1924 in Czernowitz, einem wichtigen Zentrum der habsburgischen Kultur in der Bukowina.<sup>4</sup> Sie starb 1942 im Alter von 18 Jahren im Nazi-Konzentrationslager Michajlovka.<sup>5</sup> Ihr Vater, der in Berlin geborene Max Meerbaum, starb sehr früh an Tuberkulose, worauf ihre Mutter in zweiter Ehe Leo Eisinger heiratete. Sie lebten im südlichen Teil der Stadt, am Fuße des Arme-Leute-Viertels.<sup>6</sup> Innerhalb der häuslichen Mauern entdeckte die junge Selma ihre Leidenschaft für Literatur: Sie hatte nämlich bald die Gelegen-

---

<sup>4</sup> Meerbaum-Eisinger wuchs in einer Zeit auf, in der sich die Bukowina und ihre Hauptstadt Czernowitz, Gebiete zwischen Rumänien und der Ukraine, unter dem Druck der habsburgischen Pracht als treibende Kräfte der österreichisch-ungarischen Kultur im riesigen Reich durchgesetzt hatten. Die Ergebnisse sind mit denen von Städten wie Prag vergleichbar. Als östlichster und peripherer Teil des Habsburgerreichs hat die Bukowina eine komplexe Geschichte unter dem Gesichtspunkt der territorialen Zugehörigkeit erlebt. So ist es heute noch schwierig, ihr einen einheitlichen, räumlichen Ort in der Geschichte zuzuordnen. Tatsächlich wird sie zunächst als „Österreichische Bukowina“ im Zeitraum von 1774 bis 1918, dann als „Rumänische Bukowina“ von 1918 bis 1944 und anschließend ab 1945 als „Sowjetische Bukowina“ identifiziert (siehe Kurt Scharr, *Die Landschaft Bukowina. Das Werden einer Region an der Peripherie 1774–1918*, Köln, Wien 2010, 17).

<sup>5</sup> Das genaue Datum und die Umstände um Meerbaum-Eisingers Tod gaben der Maler Arnold Daghani und seine Frau an, die sich im gleichen Konzentrationslager wie die junge Dichterin befanden und den tragischen Verlauf ihrer Krankheit sowie ihren anschließenden Tod miterlebten. Während seiner Haft gelang es dem Maler, die Lebensbedingungen der Gefangenen, die NS-Wächter und deren Gewalt in einem Tagebuch festzuhalten. Er schrieb auch über Selma: In seiner Notiz vom 16. Dezember 1942 spricht der Maler tatsächlich vom letzten Atemzug der achtzehnjährigen Selma, die am 18. Oktober desselben Jahres versprochen hatte, ihm Tagores Werk *Das Heim und die Welt* zu schenken (siehe „Selma stirbt“ auf der von der Stiftung Menschenbild zu Meerbaum-Eisinger eingerichteten schuldidaktischen Website: <https://selma.ws/bogen/de>, Abruf 18.8.2019). Daghani zeichnete auch den Leichnam der jungen Selma, die auf einer Holzfläche lag.

<sup>6</sup> Vgl. Ute Stein, „Geschichte der Selma Meerbaum-Eisinger“, auf der Website des Meerbaum-Hauses, Evangelische Gemeinde Tiergarten, <http://www.meerbaum-haus.de/Selma%20Meerbaum-Eisinger.pdf>, Abruf 18.8.2019; vgl. auch Francesca Paolino, *Una vita. Selma Meerbaum-Eisinger (1924–1942)*, Trento 2013; Margit Bartfeld-Feller, *Selma Meerbaum-Eisinger 1924–1942. Erinnerungen ihrer Schulfreundin*, Konstanz 2013.

heit, die Schriften von Rilke und Heine zu lesen.<sup>7</sup> Bedeutsam für ihre Biografie war zudem der Beitritt zur zionistischen Jugendbewegung *Haschomer Hazair* („der junge Wächter“).<sup>8</sup> In dieser Jugendgruppe lernte Meerbaum-Eisinger den jungen Lejser Fichman kennen. Er war ein wahrer Zionist, der von dem Wunsch getrieben war, zur Schaffung eines Landes für die weltweit verstreuten Juden beizutragen. Nach der Flucht aus einem Arbeitslager bei Czernowitz versuchte Fichman, Palästina zu erreichen. Das Schiff, auf dem er sich befand, wurde jedoch von sowjetischen Einheiten angegriffen und der junge Mann starb im Schwarzen Meer. Dem geliebten Lejser, der, wie wir sehen werden, eine grundlegende Rolle in der Geschichte der Entstehung und Verbreitung von Meerbaum-Eisingers Gedichten spielt, widmete die junge Dichterin ihre gesamte Gedichtsammlung *Blütenlese*.

Meerbaum-Eisinger ist heute gemeinsam mit Paul Celan (ihrem entfernten Cousin) und Rose Ausländer eine der wichtigsten Stimmen der sogenannten „fünften deutschsprachigen Literatur“.<sup>9</sup> Diese Kategorie umfasst die deutschsprachige Literatur von Autoren aus Rumänien und Ungarn, erscheint aber in Bezug auf die Schriften von Autoren aus der Bukowina problematisch, weil die

---

<sup>7</sup> So ihre Freundin Renée Abramovici-Michaeli, vgl. Jürgen Serke, „Geschichte einer Entdeckung“, in: Selma Meerbaum-Eisinger, *Ich bin in Sehnsucht eingehüllt*, hrsg. v. Jürgen Serke, überarb. Neuausg. Hamburg 2005, 97–111, hier: 107.

<sup>8</sup> Diese 1913 gegründete Bewegung hatte bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts 38.000 Mitglieder und umfasste Gruppen in Osteuropa, Brasilien, den Vereinigten Staaten von Amerika und Berlin. Von sozialistischen Idealen bewegt, unterstützten Vertreter zionistischer Bewegungen wie Hapoel Hazair, die linke Fraktion von Poalei Zion und Haschomer Hazair selbst leidenschaftlich die Sache des jüdischen Nationalismus und stellten sie in den Mittelpunkt einer Dialektik mit ihrer historischen Realität (vgl. Michael Brenner, *Geschichte des Zionismus*, München 2002, 77f.).

<sup>9</sup> Vgl. *Die 5. deutschsprachige Literatur, heute. Deutsche Gegenwartsliteratur in Rumänien und Ungarn. Eine Auswahl literarischer Texte zeitgenössischer Autoren aus Siebenbürgen, dem Banat und den ungarndeutschen Siedlungsgebieten*, hrsg. v. Arian Ardelean, Henrike Brădiceanu-Persem u. Johann Schuth, Temeswar 2013.

heutige Bukowina auch in den ukrainischen Gebieten liegt. Sie distanziert sich also begrifflich von der geografischen Ausschließlichkeit der rumänisch-ungarischen Konstellation der ‚fünften deutschsprachigen Literatur‘.<sup>10</sup> Die Stadt Czernowitz, geografisch ehemals in der Ostprovinz unter der Herrschaft des Hauses Habsburg gelegen, seit 1919 zu Rumänien gehörig, war durch eine Mischung von Sprachen und Kulturen ein Paradebeispiel dessen, was heute eine multikulturelle Gesellschaft genannt wird. Im gleichen Gebiet lebten in der Tat Rumänen, Deutsche, Ungarn, Polen und Ukrainer. Der größte und mächtigste Anteil der Bevölkerung war jüdischen Glaubens. Im Jahr 1880 zählte die Stadt etwa 14.449 Juden, 1910 doppelt so viele. Ihre Anzahl hatte sich bis zum endgültigen Exodus 1941 noch weiter vermehrt, als deutsche und rumänische Truppen in das Gebiet einmarschierten und die jüdische Bevölkerung durch Verschleppungen allmählich halbiert wurde.<sup>11</sup>

Die Anwesenheit von Juden in der Stadt Czernowitz lässt sich auf ein Datum zurückführen, das nicht viel früher als 1408 liegt. Damals nämlich erlaubte der moldauische Prinz Alexander der Gute den Händlern der Stadt, Waren über den sogenannten Tarenweg zu handeln, eine Straße, die Lemberg mit Byzanz verband.<sup>12</sup> Die Bedeutung, die die Stadt Czernowitz im Laufe der Jahre auch dank der weitsichtigen Reformen von Maria Theresia von Österreich und ihrem Sohn Joseph II., Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, erlangte, gab ihr die Möglichkeit, sich im mitteleuropäischen Kontext würdevoll zu positionieren. Dank einer großen kulturellen und literarischen Vitalität sowie einer

---

<sup>10</sup> Vgl. Markus May, „Wie eine Linie dunkelblauen Schweigens‘. Selma Meerbaum-Eisinger im Kontext der Lyrik der Bukowina der 1930er und 1940er Jahre“, in: *Weibliche jüdische Stimmen deutscher Lyrik aus der Zeit von Verfolgung und Exil*, hrsg. v. Walter Busch u. Chiara Conterno, Würzburg 2012, 27–44.

<sup>11</sup> Vgl. Heinrich Stiehler, „Czernowitz. Zur kulturgeschichtlichen Physiognomie einer Stadt“, in: *Die Bukowina. Studien zu einer versunkenen Literaturlandschaft*, hrsg. v. Dietmar Goltschnigg u. Anton Schwob, 2. durchges. Aufl. Tübingen 1991, 15–26, hier: 16–18.

<sup>12</sup> Ebd.

eleganten und majestätischen Architekturmorphologie entwickelte sich Czernowitz allmählich zum östlichen Wien. Der ihm zugeschriebene Name *Klein-Wien*<sup>13</sup> ist ein Beleg dafür. Die Stadt verfügte über eine moderne Infrastruktur, darunter eine Universität seit 1875, ein deutschsprachiges Stadttheater seit 1905 und seit 1908 ein Jüdisches Nationalhaus, das sich als zionistisches Zentrum der Stadt erwies, sowie eine Volkshochschule mit einer großen Bibliothek.

Die gesamte Region Bukowina und ihre Speerspitze Czernowitz hatten angefangen, sich auf den Weg zur strukturellen Unabhängigkeit vom Kaiserreich zu machen. Dies erfolgte auch dank einer festen jüdischen Grundkultur, die allmählich das historische und kulturelle Profil der Region prägte. Das große Interesse der Juden der Bukowina an der kulturellen und intellektuellen Unabhängigkeit ihres Territoriums bezeugt eine Schrift des Gelehrten Salomon Kassner, *Die Juden in der Bukowina*:<sup>14</sup> Er rekonstruiert die Geschichte der Juden aus der Bukowina und hebt insbesondere ihren grundlegenden Beitrag zur wirtschaftlichen Entwicklung der Region sowie die Verbreitung einer Kultur der Arbeit und des Gemeinsinns hervor, die einem ständig unter Herrschaft stehenden Gebiet ein neues Licht verleihen konnte. Die Bukowina war jedoch bald dem Verfall und dem Vergessen anheimgegeben. Auf den Wohlstand während der habsburgischen Herrschaft folgten nach deren Ende eine Reihe ideologischer und historisch-kultureller Misserfolge sowie die schockierenden geopolitischen Veränderungen (nach dem Zerfall der UdSSR). Heute

---

<sup>13</sup> Vgl. Mariana Hausleitner, „Eine wechselvolle Geschichte. Die Bukowina und die Stadt Czernowitz vom 18. bis zum 20. Jahrhundert“, in: *Czernowitz. Die Geschichte einer untergegangenen Kulturmetropole*, hrsg. v. Helmut Braun, 3., aktualis. Aufl. Berlin 2013, 31–81; vgl. auch Gregor Gatscher-Riedl, *k. u. k. Sehnsuchtsort. Czernowitz. „Klein-Wien“ am Ostrand der Monarchie*, Berndorf 2017.

<sup>14</sup> Salomon Kassner, *Die Juden in der Bukowina*, London 2018 (Orig. Berlin, Wien 1917).

sind nur noch wenige ferne Spuren des einst so üppigen Gebietes zu erkennen.<sup>15</sup>

## 2. *Blütenlese*

Die einzige, schmale Gedichtsammlung Selma Meerbaum-Eisingers hat erst in jüngster Zeit die Aufmerksamkeit von KritikerInnen und Öffentlichkeit auf sich gezogen.<sup>16</sup> Wegen einer sehr schwierigen Verbreitungsgeschichte und einer neu gewonnenen Aufmerksamkeit für die ‚kleineren‘ Autoren und Autorinnen aus der Bukowina wurde die bis Ende der 60er-Jahre noch unbekannte Figur Selma Meerbaum-Eisinger erst spät als Teil der versunkenen Literaturlandschaft der deutschsprachigen Bukowina erkannt.<sup>17</sup> Ihr Gedichtband *Blütenlese* enthält 52 Gedichte und fünf Übersetzungen, die zwischen Mai/Juni 1939 und dem 24. Dezember 1941 handschriftlich in ein Notizbuch<sup>18</sup> geschrieben wurden. Fast alle Texte sind genau datiert und am Sammlungsanfang „in Liebe“ Lejser Fichman gewidmet. Das handschriftliche Album enthält auch vereinzelte Fälle von titellosen Gedichttex-

---

<sup>15</sup> Für weitere Informationen zum kulturhistorischen Profil sowie zum jüdischen Erbe der Stadt Czernowitz und der Region Bukowina vgl. Andrei Corbea-Hoisie, *Czernowitz. Jüdisches Städtbild*, Frankfurt a.M. 1998; Marianne Hirsch, Leo Spitzer, *Ghosts of Home: The Afterlife of Czernowitz in Jewish Memory*, Berkeley, Los Angeles 2010.

<sup>16</sup> Vgl. Marc Sagnol, „Selma Meerbaum-Eisinger, présentation d’une œuvre“, in: *Etudes Germaniques*, 62 (2007), H. 1, 159–177.

<sup>17</sup> Meerbaum-Eisinger hat nicht nur die literaturwissenschaftliche Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich gezogen, sondern steht auch seit gut zehn Jahren im Mittelpunkt eines Mythologisierungsprozesses: Ihre Gedichte sind der Mittelpunkt eines von der schweizerischen Klezmer-Band Kolsimcha – The World Quintet geförderten Musikprojekts unter Beteiligung der größten Namen der deutschsprachigen Musikszene (u.a. Xavier Naidoo und Sarah Connor), das zur Veröffentlichung des Albums *Selma – in Sehnsucht eingehüllt* (2005/2007) geführt hat.

<sup>18</sup> Vgl. Wolfgang Emmerich: „Selma Meerbaum-Eisingers Gedichte als ‚Chronik der laufenden Ereignisse‘ in der Bukowina 1939–41“, in: *Die Bukowina. Studien zu einer versunkenen Literaturlandschaft*, hrsg. v. Dietmar Goltschnigg u. Anton Schwob, 2. durchges. Aufl. Tübingen 1991, 275–292, hier: 275.

ten, jeweils gefolgt von leeren Seiten. Am Ende der Sammlung, mit einem roten Bleistift am 24. Dezember 1941 zum Gedicht *Tragik* hinzugefügt, stehen die Sätze: „Ich habe keine Zeit gehabt zu Ende zu schreiben. Schade, daß du nicht von mir empfehlen wolltest: Alles Gute Selma.“<sup>19</sup>

Ein Jahr später (am 16. Dezember 1942) starb Meerbaum-Eisinger im ukrainischen Konzentrationslager Michajlovka an den Folgen von Typhus. Kurz vor der Deportation Ende Juni 1942 hatte die junge Frau ihren Gedichtband einer unbekanntenen Person gezeigt, die das gleiche Album Else Schächtern-Keren, einer sehr engen Freundin der Dichterin, zur Aufbewahrung anvertraute. Schächtern-Keren selbst legte die Sammlung in Lejser Fichmans Hände, der es geschafft hatte, das Arbeitslager bei Czernowitz zu verlassen und daher für sehr kurze Zeit in der Stadt war. Im Sommer 1944 versuchte Fichman, aus dem Konzentrationslager, in dem er gefangen war, zu fliehen. Er besuchte Schächtern-Keren in Czernowitz und gab ihr Selmas Gedichtband zurück, um ihn nicht in Gefahr zu bringen. Fichman hatte eine wichtige Entscheidung getroffen: Er wollte sich auf den Weg nach Palästina machen und aktiv zur Verwirklichung des zionistischen Projekts beitragen. 1944 trafen sich Meerbaum-Eisingers beiden besten Freundinnen, die bereits erwähnte Else Schächtern-Keren und Renée Abramovici-Michaeli, nach der Befreiung von Czernowitz. Das Treffen fand in Form eines Austauschs statt: Else erhielt von Renée den einzigen Brief von Selma, der während ihrer Gefangenschaft im Lager Michajlovka geschrieben wurde, und Renée selbst erhielt die Aufgabe, die Gedichtsammlung ihrer jungen, tragischerweise verstorbenen Freundin zu bewahren. So reiste die poetische Sammlung mit ihrer jungen Nachlassverwalterin durch ganz Europa bis nach Israel.<sup>20</sup>

1967 wurde das Gedicht *Poem* an den bereits genannten Heinz Seydel herangetragen. Hersch Segal, ein ehemaliger Gymnasiallehrer von Selma, der es geschafft hatte, nach Palästina auszu-

---

<sup>19</sup> Selma Meerbaum-Eisinger, *Ich bin in Sehnsucht eingehüllt*, hrsg. u. eingel. v. Jürgen Serke, überarb. Neuausg. Hamburg 2005, 96.

<sup>20</sup> Vgl. Emmerich, Selma Meerbaum-Eisingers Gedichte, 277.

wandern, las das *Poem* in Seydels Anthologie und versuchte, mit den beiden Freundinnen Meerbaum-Eisingers, die ebenfalls seine Schülerinnen gewesen waren, in Kontakt zu treten. Auf diese Weise wurde ihm die Existenz eines ganzen Gedichtbandes bewusst. 1976 veröffentlichte er auf eigene Kosten eine vollständige Gedichtsammlung mit 400 Exemplaren, die nach Europa verschickt wurden.<sup>21</sup> 1979 veröffentlichte Adolf Rauchwerger dank eines Verlages der Universität Tel Aviv die *Blütenlese*-Sammlung, die auch ein Nachwort des ehemaligen Lehrers Meerbaum-Eisingers enthält, begleitet von verschiedenen Dokumenten und Faksimiles.<sup>22</sup> 1980 las sie der *Stern*-Redakteur Jürgen Serke im Rahmen seiner Forschung zu Hilde Domin und erfuhr mehr über die Sammlung der jungen rumänisch-deutschen Dichterin. Er beschloss, sie mit der Unterstützung des Verlages Hoffmann und Campe erneut zu veröffentlichen.<sup>23</sup> 1981 wurde eine Auswahl von Texten aus der *Blütenlese* für die Gedichtsammlung *Habent sua fata scripta* des DDR-Verlages Neues Leben in Ost-Berlin verwendet.<sup>24</sup> Meerbaum-Eisingers Gedichte wurden 2013 von Reclam sowie Rimbaud und 2014 vom zu Klampen Verlag neu herausgegeben.<sup>25</sup>

### 3. Sehnsucht als Identitätsfindung

Meerbaum-Eisingers poetisches Album besteht aus zwei Textblöcken, die die Dichterin selbst als *Der Blütenlese erster Teil* und *Der Blütenlese zweiter Teil Teeblüten* bezeichnet. Der erste

---

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Selma Meerbaum-Eisinger, *Blütenlese*, hrsg. v. Adolf Rauchwerger, Tel Aviv 1979.

<sup>23</sup> Vgl. Emmerich, Selma Meerbaum-Eisingers Gedichte, 278.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Selma Meerbaum-Eisinger, *Blütenlese*, hrsg. v. Markus May, Stuttgart 2013; dies., *Du, weißt du, wie ein Rabe schreit? Gedichte. Mit einem Essay von Helmut Braun sowie Fotos und Dokumenten*, Aachen 2013; Marion Tauschwitz, *Selma Meerbaum. Ich habe keine Zeit gehabt zuende zu schreiben. Biografie und Gedichte. Mit einem Vorwort von Iris Berben*, Springe 2014.

Textblock besteht aus sieben Untergruppen (*Apfelblüten; Dunkler Flieder; Nachtschatten; rote Nelken; Sterne; Fahnen; Fremdländische Orchideen*). Der zweite Textblock besteht aus nur zwei Untergruppen (*Weißer Chrysanthem; Wilder Mohn*). Die Angabe eines bestimmten Datums am Ende eines jeden Gedichts gibt der poetischen Sammlung noch ein weiteres Merkmal: Sie kann auch als eine Art Tagebuch betrachtet werden, in dem alltägliche Ereignisse in poetisches Material umgewandelt werden.

Innerhalb des poetischen Schemas dominiert die Anwesenheit von Blumen,<sup>26</sup> die uns zwangsläufig auf die Dimension der *Blütenlese* zurückführt: Poesie wird wie Blumen aufgefasst. Der Begriff *Blütenlese* ist ein Kompositum, das die gleiche etymologische Bedeutung hat wie das Wort *Anthologie* (aus dem Griechischen ἀνθολογία). Beide Begriffe beziehen sich, wie das entsprechende lateinische *florilegium*, auf den Akt des Sammelns von Blumen, die sich in diesem Rahmen als ausgewählte Teile eines Gesamttextes verstehen.<sup>27</sup> In der poetischen Verklärung der Sammlung Selma Meerbaum-Eisingers wird *Blütenlese* einerseits zu einer dichterischen Möglichkeit, unter den ‚poetischen Blumen‘ diejenigen auszuwählen, die der Aufnahme in die Sammlung am würdigsten sind, andererseits stellt sie eine metaphorische Inszenierung der Dichterin auf der Suche nach ihrer eigenen Identität in einer (textuellen) Natur dar, die in ihrer Überfülle und ihrem Reichtum dargestellt wird.

Zwischen dem ersten und zweiten Teil der Sammlung gibt es eine konzeptuelle Lücke: Während Meerbaum-Eisinger im ersten Teil versucht, mit dem Leben und dessen Widersprüchen dank eines klaren und tragischen Bewusstseins zu kommunizieren,

---

<sup>26</sup> Dies bringt uns auch zu den Blumengedichten von Paul Celan zurück, vgl. z.B. Paul Celan, *Gedichte 1938–1944. Transkription der Handschrift*, Frankfurt a.M. 1985, 99–103.

<sup>27</sup> Sowohl ‚Blütenlese‘ als auch ‚Anthologie‘ sind wie folgt zu definieren: „Sammlung ausgewählter Gedichte, Sprüche, Prosastücke“ (*Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Der deutsche Wortschatz von 1600 bis heute*, Projekt der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, <https://www.dwds.de/wb/BI%C3%BCtenlese>, Abruf 18.8.2019).

geht sie im zweiten Teil durch den Verweis auf Mohnblumen und Chrysanthemen, die traditionelle Todessymbole sind, in schnellen Schritten zu einer nostalgischen und klaustrophobischen Enigmatisierung über.

*Blütenlese* bewahrt in sich selbst eine verheerende Gewalt, die von der Auseinandersetzung mit den Farben der Blumen und dem Frühling zu der Falle von Dunkelheit, Schatten und Fremdheit wechselt, bis hin zu einer erfolglosen Nostalgie, die sich in Verzweiflung sonnt und in jene *Tragik* verwandelt, die das poetische Album abschließt. Und genau um diese eingewurzelte und vitalistische Nostalgie herum entwickelt sich die poetische Sammlung: Das Wort ‚Sehnsucht‘ wird in den Gedichten 17mal verwendet und kommt zweimal in einem Titel vor. Serke wählte den paradigmatischen Satz „Ich bin in Sehnsucht eingehüllt“ aus dem Gedicht *Tränenhalsband* (1941) als Titel des von ihm neu herausgegebenen Gedichtbandes. Diese Wahl zeugt von der Durchgängigkeit des Sehnsuchtsmotivs im Werk der jungen Dichterin. In diesem Sinne lässt sich *Blütenlese* als ein großes Experiment bezeichnen: Die Dichterin scheint in der Sehnsucht die privilegierte Dimension ihres poetischen Handelns zu finden. Sie geht einen Weg, der von der sentimentalischen Sehnsucht zu einer Nostalgie führt, die es schafft, die Schlüssel zum Zugang zur komplexen Identitätskonstruktion zu liefern. Mit anderen Worten, Meerbaum-Eisinger konfrontiert sich in ihrem bunten Sammelband mit sich selbst und gibt dem lyrischen Ich, das in ihren Gedichten gefangen ist, Körper und menschliche Stimme.

Ziel dabei ist, ein volles Bewusstsein für die eigene Identität als Mensch zu erlangen. Wenn es aber wahr ist, dass durch das lyrische Ich eine engere Auseinandersetzung mit der Identitätsfindung stattfindet und die Art und Weise, wie der Autorin der Zugang zu einer solchen Konfrontation gelingt, die Poesie ist und, richtiger gesagt, die Dimension der Sehnsucht, dann fungiert die Sehnsucht als Brücke zwischen der Konkretheit des täglichen Lebens und der Wahrscheinlichkeit der Zukunft. In einer schwebenden Zeit zwischen Gegenwart und Zukunft unternimmt Meerbaum-Eisinger eine Suche nach der eigenen Identität.

tät, gerade weil der Blick in der Poesie die Grenzen von Raum und Zeit überschreitet. Daraus können tiefere und schließlich noch umfassendere Antworten gegeben werden. Meerbaum-Eisingers Sehnsucht ist demzufolge nicht immer lähmend und unverständlich. Im Gegenteil, sie scheint eine Gelegenheit zu sein, vitalistisch ins Leben zu gehen und zu einem integralen Bestandteil jener faszinierenden und feindlichen Natur zu werden, die sie manchmal zu überfordern scheint.

Das erste Gedicht, in dem die Frage nach der Sehnsucht behandelt wird, ist *Welke Blätter*,<sup>28</sup> geschrieben am 24. September 1939, kurz nach dem Beginn des Zweiten Weltkriegs.

Plötzlich halts mein Schritt nicht mehr,  
sondern rauschet leise, leise,  
wie die tränenvolle Weise,  
die ich sing', von Sehnsucht schwer.<sup>29</sup>

Die Sehnsucht ist Teil einer temporären poetischen Landschaft: Der Kern der poetischen Erzählung ist die Figur des Schrittes, der in einen komplexen akustischen Rahmen gestellt wird. Akustische Metaphern sind ein vorherrschendes Stilmittel der Gedichte Meerbaum-Eisingers: Sie verweisen auf die Dimension des Liedes und aus jüdischer Sicht auf die des Psalms. Die Klage des traurigen Liedes ist im Gedicht mit dem dumpfen Geräusch (einem Rauschen) verbunden, das von den Schritten plötzlich erzeugt wird. Das Echo der Schritte wird daher durch die Sehnsucht und ihre Schmerzhaftigkeit gedämpft. Eine gewisse konzeptuelle Naivität zeigt sich in diesem Gedicht – die Dichterin ist zum Zeitpunkt des Verfassens erst 16 Jahre alt: Sehnsucht ist in diesem Sinne immer noch das Ergebnis einer jugendlichen Krisenstimmung, in dem das Alter Ego der Poetin Trost findet. Das scheint der jungen Frau bewusst zu sein, denn in keinem anderen Gedicht vor *Sehnsuchtslied* (geschrieben am 19. Januar 1941) kommt die ausdrückliche Verwendung des Wortes ‚Sehnsucht‘ vor.

---

<sup>28</sup> Meerbaum-Eisinger, Ich bin in Sehnsucht eingehüllt, 19.

<sup>29</sup> Ebd.

Das Jahr 1939 und die erste Hälfte des Jahres 1940 waren relativ ruhige Zeiten für Czernowitz und die gesamte Bukowina. Ende Juni 1940 fiel jedoch die Rote Armee in Czernowitz ein und der gesamte organisatorische und staatliche Rahmen wurde auf das sowjetische Modell ausgerichtet.<sup>30</sup> 1941, das letzte Jahr, in dem Meerbaum-Eisinger schrieb, war das Jahr der negativen Wende: Während ganz Europa von Verfolgungen und Deportationen heimgesucht war, musste die bis dahin recht geschützte Bukowina einen Kurswechsel hinnehmen. Am 6. Juli 1941 drangen SS-Einheiten und die Gestapo in Czernowitz ein, töteten Hunderte von Juden und brannten in den folgenden Tagen die Synagoge nieder. Das war der Anfang vom Ende. Das Schicksal der Juden war von diesem Zeitpunkt an von einer Reihe dramatischer Ereignisse geprägt, die im Oktober desselben Jahres zur Errichtung eines Ghettos führten.<sup>31</sup> Dieser großen Tragödie der Zeitgeschichte steht die äußerst produktive Kraft der jungen Dichterin gegenüber: 36 der 57 in *Blütenlese* enthaltenen Gedichte wurden 1941 geschrieben, davon 24 allein zwischen Juni und Dezember desselben Jahres. Das Schweigen des Sehnsuchtsmotivs wird durch das Gedicht *Sehnsuchtslied*<sup>32</sup> unterbrochen, in dem die akustische Dimension des Klangs immer zentraler und dringlicher wird und nicht mehr nur als Hintergrund dient, sondern auch zum Gegenstand poetischer Erzählung wird.

Leise schlägst in deinem Lied du einen Ton an –  
und dir ist, als fehlte noch etwas.  
Und du suchst verwirrt bei allen Tönen,  
ob sie dir nicht sagen können,  
wo's zu finden, wo und wie und wann ...  
Doch der eine ist zu blaß  
und zu lüstern ist der zweite  
und der dritte ist so voll mit Weite –  
viel zu voll.

Du suchst lange – Moll und Dur und Moll

---

<sup>30</sup> Emmerich, Selma Meerbaum-Eisingers Gedichte, 279.

<sup>31</sup> Ebd., 282f.

<sup>32</sup> Meerbaum-Eisinger, Ich bin in Sehnsucht eingehüllt, 33f.

werden lebend unter deinen Händen.  
Und dann schlägst du plötzlich eine Taste an,  
und – es kommt kein Ton.  
Und das Schweigen ist dir wie ein dumpfer Hohn,  
denn du weißt es plötzlich ganz genau:  
Dieser fehlt dir. Wenn ihn deine Hände fänden,  
fielen ab von deinem Lied der Bann,  
wäre das Ende nicht mehr leer und grau.

Und du rührst und rührst die Taste –  
fragst dich, wo hier wohl die Hemmung liegt,  
suchst, ob nicht doch deiner Hände Weiche siegt,  
deine Augen betteln voll Verlangen.  
Kein Ton kommt. Einsamkeit bleibt nun zu Gast  
in dem Lied, das dir so schwer und süß gereift.

Um den ungespielten Ton wirst du nun ewig bangen,  
bangen um das Glück, das dich nur leicht gestreift  
in den leisen Nächten, wenn der Mond dich wiegt  
und die Stille deine Tränen nicht begreift.<sup>33</sup>

Das *Sehnsuchtslied* vom 9. Januar 1941 eröffnet ein komplexes und schmerzhaftes Jahr, sowohl aus historischer Sicht als auch aus Sicht der poetischen Erfahrung. Der Titel stellt sofort eine Verbindung zu den beiden privilegierten Dimensionen von Meerbaum-Eisingers Dichtung her: Sehnsucht und Musik. Durch die Verwendung von Fachbegriffen, die der Fachsprache der Musik (z. B. r-Ton, Moll, Dur, e-Taste) entlehnt sind, wird ein Szenario einer gestörten Komposition rekonstruiert. Der innere Monolog des lyrischen Ichs nutzt in der Tat die Kraft der musikalischen Terminologie, um eine misslungene poetische Schöpfung zu beschreiben. Die erste Strophe beschreibt den schüchternen Zugang zur eigenen Schöpfung und die Verwirrung, die aus der Unfähigkeit resultiert, die richtige Größe und Form zu finden. In der zweiten Strophe wird eine tiefere Suche unternommen, die im Schaffenprozess zu unerwarteten metaphorischen Orten wie Stille und Mangel führt. Das lyrische Crescendo wird immer enger, wenn in der dritten Strophe die Figur eines kreativen und

---

<sup>33</sup> Ebd.

einsamen Ichs beschworen wird, das zwar glaubt, den Schlüssel zur Schöpfung zu haben, aber sich mit der Unproduktivität des schöpferischen Aktes auseinandersetzen muss. In der vierten und letzten Strophe wird sich das lyrische Ich endgültig seiner Unfähigkeit zu erschaffen bewusst, weil es im Griff der Sehnsucht gefangen ist, was die Schöpfung unbestreitbar behindert.

Die Sehnsucht wird, beginnend mit *Sehnsuchtslied*, zu einem integralen Bestandteil der Selbstfindung der Dichterin, die die Stücke ihrer Identität durch die Poesie zusammensetzt. Daher entwickelt sie in Bezug auf dieses poetische Motiv eine Art Ehrfurcht: Meerbaum-Eisinger gibt der poetischen Sehnsucht einen Körper, den sie beobachtet und unendlich fürchtet. So wird die Sehnsucht im Gedicht *Märchen* (7. März 1941) zu einer Priesterin bzw. zur höchsten Autorität, an die sich jemand mit den eigenen Bitten wenden kann.<sup>34</sup> Das irreführende Märchenmotiv, das im Titel dieses Gedichts angekündigt wird, referiert auf eine klagende Natur. Das lyrische Ich verrät nicht seine Tendenz zum Nihilismus und zur Beschreibung der Schmerzhaftigkeit menschlicher und poetischer Erfahrungen, sondern umhüllt die poetische Atmosphäre mit einer panischen Nostalgie: Der Einzelne strebt nach einer Vereinigung mit der Natur (Regen, Wind, Nacht) und identifiziert in der Sehnsucht den Weg dorthin. Meerbaum-Eisingers Naturgedichte sind schließlich auch der Spiegel ihrer Zeit: In einer von Krieg und Hass zerrissenen Welt findet die Dichterin Zuflucht in der Natur, die so zu einer poetischen Gesprächspartnerin wird.

Im Rahmen der Vereinigung mit einer nicht immer gutartigen Natur beteiligt sich das lyrische Ich in Meerbaum-Eisingers Gedichten mit seinem ganzen Körper und seiner Identität am Prozess der Verschmelzung des Individuums mit der Natur. Die Gedichte *Ich bin der Regen*<sup>35</sup> (8. März 1941) und *Ich bin die Nacht* (6. Mai 1941) sind ein Beweis dafür.

---

<sup>34</sup> Vgl. Meerbaum-Eisinger, Ich bin in Sehnsucht eingehüllt, 37: „Einer allein in den Wind hinaus | und die Nacht ist sein Altar | Und die Sehnsucht ist seine Priesterin“.

<sup>35</sup> Ebd., 38.

Ich bin der Regen, und ich geh'  
barfuß einher von Land zu Land.  
In meinen Haaren spielt der Wind  
mit seiner schlanken, braunen Hand.

Mein dünnes Kleid aus Spinnweb'  
ist grauer als das graue Weh.  
Ich bin allein. Nur hie und da  
spiel' ich mit einem kranken Reh.

Ich halte Schnüre in der Hand,  
und es sind auf ihnen aufgereiht  
alle die Tränen, welche je  
ein blasser Mädchenmund geweint.

Sie alle habe ich geraubt  
bei schlanken Mädchen, spät bei Nacht,  
wenn mit der Sehnsucht Hand in Hand  
sie bang auf langem Weg gewacht.

Ich bin der Regen, und ich geh'  
barfuß einher von Land zu Land.  
In meinen Haaren spielt der Wind  
mit seiner schlanken, braunen Hand.<sup>36</sup>

Das Gedicht benutzt das rhetorische Mittel der Personifikation des Regens und damit der Metamorphose des lyrischen Ichs. Das Personalpronomen „Ich“ am Anfang verstärkt die Vorstellung der Integration in die Natur und insbesondere in den Regen, der sich sowohl als Symbol der Wiedergeburt und Erneuerung als auch der Sehnsucht auszeichnet. Die fließende Identität, die sich aus der Annäherung des Ichs an den Regen ergibt, erzeugt ein fließendes Zugehörigkeitsterritorium des Ichs: Es wandert von Land zu Land, während ein anthropomorphisierter Wind mit seinen Haaren spielt. Das Gefühl der Einsamkeit und des ständigen Verlustes von Bezugspunkten dominiert die poetische Komposition, was einen tieferen Einblick in die persönliche Tragödie des Ichs erlaubt. Um die Identitätsrevolution anschaulicher darzustellen, verwandelt sich das lyrische Ich zunächst in eine

---

<sup>36</sup> Ebd.

moderne Arachne,<sup>37</sup> gekleidet in ein Netz und eingehüllt in Schmerz. Die Tränenfäden, die dieses veränderliche Ich hält und zusammenbindet, gehören im Gedicht schlanken Mädchen. In gewisser Weise entspricht der Tränendiebstahl dem Wunsch, einen universellen Schmerz anzunehmen, der von einer unvermeidlichen Sehnsucht ausgelöst wird.

Während der Regen im vorherigen Gedicht eine Sehnsucht nach seelischer Erneuerung der Dichterin definiert, erklärt die Dichterin mit dem späteren Gedicht *Ich bin die Nacht* (6. Mai 1941) ihre Nähe zu einem gleichermaßen sehnsuchtsvollen erwarteten Tod. Mit *Ich bin die Nacht*, das die gleiche kreisförmige Struktur wie *Ich bin der Regen* aufweist (die erste und die letzte Strophe haben die gleichen Verse, fast so, als ob ein liturgisches Schema erstellt würde), wird die Tränenweberin in ein dunkles Wesen verwandelt.<sup>38</sup>

Ich bin die Nacht. Meine Schleier sind  
viel weicher als der weiße Tod.  
Ich nehme jedes heiße Weh  
mit in mein kühles, schwarzes Boot.

Mein Geliebter ist der lange Weg.  
Wir sind vermählt auf immerdar.  
Ich liebe ihn, und ihn bedeckt  
mein seidenweiches, schwarzes Haar.

Mein Kuß ist süß wie Fliederduft –  
der Wanderer weiß es genau ...  
Wenn er in meine Arme sinkt,  
vergißt er jede heiße Frau.

Meine Hände sind so schmal und weiß,  
daß sie ein jedes Fieber kühlen,  
und jede Stirn, die sie berührt,  
muß leise lächeln, wider Willen.

---

<sup>37</sup> Vgl. Reiner Abenstein, *Griechische Mythologie*, 4., aktualis. Aufl. Paderborn 2016.

<sup>38</sup> Meerbaum-Eisinger, *Ich bin in Sehnsucht eingehüllt*, 52.

Ich bin die Nacht. Meine Schleier sind  
viel weicher als der weiße Tod.  
Ich nehme jedes heiße Weh  
mit in mein kühles, schwarzes Boot.<sup>39</sup>

Meerbaum-Eisinger beschreibt mit einer oxymorongesättigten und synästhetischen Sprache einen Identitätsraum, in dem die Todesvorstellungen und eine Pseudo-Identifikation mit dem Tod von einem leidenschaftlichen Gefühl begleitet werden, das zu einer Dunkelheitsneutralisierung führt. Die liturgische Wiederholung der ersten Strophe in den schließenden Versen führt das Gedicht zu seinem Anfang zurück und annulliert den Versuch des lyrischen Ichs, sich vitalistisch auf eine Liebessehnsucht zuzubewegen.<sup>40</sup> Es besteht kein Zweifel, dass sich die beiden Gedichte in einem Zustand gegenseitiger Abhängigkeit befinden, da sie die Dimension der Natur mit der Individualität verbinden.<sup>41</sup>

Von Juli 1941 an wurde die poetische Identitätssuche der Selma Meerbaum-Eisinger mit einer dramatischen Eskalation der durch Verfolgung verursachten Ereignisse konfrontiert. Am 7. Juli 1941, während die Nazi-Truppen die jüdischen Symbole der Stadt Czernowitz zerstörten, schrieb Meerbaum-Eisinger das Gedicht *Poem*.

Ich möchte leben.  
Schau, das Leben ist so bunt.  
Es sind so viele schöne Bälle drin.  
Und viele Lippen warten, lachen, glühn  
und tuen ihre Freude kund.  
Sieh nur die Straße, wie sie steigt:  
so breit und hell, als warte sie auf mich.  
Und ferne, irgendwo, da schluchzt und geigt

---

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Vgl. Sabine Werner-Birkenbach, „Selma Meerbaum-Eisinger: ‚Blütenlese‘. Gedichte gegen das Vergessen“, in: *Die Bukowina. Studien zu einer versunkenen Literaturlandschaft*, hrsg. v. Dietmar Goltschnigg u. Anton Schwob, 2. durchges. Aufl. Tübingen 1991, 293–308, hier: 294.

<sup>41</sup> Ebd., 300.

die Sehnsucht, die sich zieht durch mich und dich.  
Der Wind rauscht rufend durch den Wald,  
er sagt mir, daß das Leben singt.  
Die Luft ist leise, zart und kalt,  
die ferne Pappel winkt und winkt.<sup>42</sup>

Die Zukunftsangst und der ehrfürchtige Respekt vor der Natur werden poetisch verdichtet und in den Dienst des Lebens<sup>43</sup> gestellt. Die Sehnsucht wird so in ein hoffnungsvolles und verwirrendes Begehren verwandelt.<sup>44</sup> *Poem* ist aber auch ein „Zeichen für die Auflösung der vertrauten Lebensverhältnisse, Auflösung der politischen, sozialen und kulturellen Einbindungen“.<sup>45</sup> Im Oktober 1941 wurde das Ghetto errichtet, aus dem Meerbaum-Eisinger später zu fliehen versuchte. Sie wurde jedoch erkannt, brach sich ein Bein und schaffte es, ins Ghetto zurückzukehren. Die Sehnsucht und die Identität einer Tränenweberin sind im Gedicht *Tränenhalsband* (6. November 1941) überwältigend dargestellt. Dort verkündet das lyrische Ich, in eine verallgemeinernde und universelle Sehnsucht eingehüllt zu sein,<sup>46</sup> die sich zwei Tage später (am 8. November 1941) in dem Gedicht *Träume* in von Träumen durchflochtenen Nächten<sup>47</sup> in ein blaues Sehnsuchtsweh verwandelt. Das Blau von Meerbaum-Eisingers Sehnsucht erinnert in diesem Sinne an die expressionistische

---

<sup>42</sup> Meerbaum-Eisinger, Ich bin in Sehnsucht eingehüllt, 40.

<sup>43</sup> Vgl. Barbara Kinga Hajdú, „Das Leben ist mein.“ Über die Dichterin Selma Meerbaum-Eisinger“, in: *Wechselwirkungen in Südosteuropa. Fallbeispiele aus der deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft. Festschrift für Lucia Gorgoi zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. András F. Balogh, Cluj-Napoca 2015, 83–89.

<sup>44</sup> Vgl. Mariana-Virginia Lăzărescu, „Schau, das Leben ist so bunt“. Selma Meerbaum-Eisinger, Karin Gündisch und Carmen Elisabeth Puchianu. *Drei repräsentative deutsch schreibende Autorinnen aus Rumänien*, Berlin 2009, 34.

<sup>45</sup> Werner-Birkenbach, Selma Meerbaum-Eisinger: „Blütenlese“, 300.

<sup>46</sup> Vgl. Meerbaum-Eisinger, Ich bin in Sehnsucht eingehüllt, 84f.

<sup>47</sup> Ebd., 91.

Farbgebung Else Lasker-Schülers,<sup>48</sup> mit der die junge Dichterin die Tendenz teilt, symbolischen und nostalgischen poetischen Universen Gestalt zu geben.

Meerbaum-Eisingers poetische Reise endete am 23. Dezember 1941, als im Gedicht *Tragik* der Identitätsfindungsprozess und das Bewusstwerden der Lebensrealität einen wichtigen Reife-grad zu erreichen scheinen, die von einem Abschied vom Leben und von der eigenen poetischen Schöpfungswelt ausgeht:

Das Schwerste: sich verschenken  
und wissen, daß man überflüssig ist,  
sich ganz zu geben und zu denken,  
daß man wie Rauch ins Nichts zerfließt.

*Mit rotem Stift hinzugefügt:*

Ich habe keine Zeit gehabt zu Ende zu  
schreiben. Schade daß du dich nicht von  
mir empfehlen wolltest:

Alles Gute                      Selma<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Vgl. Elisabeth K. Paefgen, „„Grüngelbblaulilarot‘ – farbige Dichtung. Über Funktion und Wirkung von Farben im Werk Else Lasker-Schülers“, in: *Else-Lasker-Schüler-Jahrbuch zur klassischen Moderne*, 1 (2000), 9–35.

<sup>49</sup> Meerbaum-Eisinger, *Ich bin in Sehnsucht eingehüllt*, 96.

Christine Pflüger

# Die Erfahrung antisemitischer Verfolgung und des französischen Widerstands im Spiegel der Selbstzeugnisse von Hélène Berr und Herbert Herz

## I. Einleitung

Als Hélène Berr am 8. November 1943 als studentische Bibliothekarin im Institut für englische Literatur an der Pariser Sorbonne Dienst tat, kam ein deutscher Besatzungssoldat und wollte englischsprachige Bücher ausleihen. „Seltsam, dass die einzige Sprache, die uns hätte verbinden können, das Englische war“, notierte sie in ihrem Tagebuch. „Wenn er gewusst hätte, an wen er sich da wendet!“<sup>1</sup>

Unter Aufbietung aller Kräfte versuchte Hélène Berr im besetzten Paris, ihren Alltag aufrecht zu erhalten. Im November 1943 wurden bereits täglich die Familien ihrer besten Freundinnen und Freunde deportiert. Hélène dokumentierte in ihrem Tagebuch detailliert das Grauen von Ausgrenzung, existenzieller Bedrohung und Verfolgung.

Der in Augsburg geborene Herbert Herz dagegen hatte sich im Sommer 1943 dem bewaffneten kommunistischen Widerstand angeschlossen, nachdem seine Familie bereits 1934 aus Deutschland nach Frankreich emigriert war. Seine Erinnerungen an diese Zeit verfasste er lange nach dem Krieg, ursprünglich sollte es „nur“ ein Bericht für seine Kinder und Enkel werden.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Hélène Berr, *Journal 1942–1944*. Préface de Patrick Modiano, Paris 2008, 231, im Folgenden belegt mit der Sigle „Journal“. Alle Übersetzungen aus den französischen Originaltexten in diesem Aufsatz von Christine Pflüger.

<sup>2</sup> Herbert Herz, *Mon combat dans la Résistance FTP-MOI. Souvenirs d'un jeune Juif allemand*, hrsg. v. Muriel Spierer, Genève 2006, im Folgenden belegt mit der Sigle „Combat“.

Herz betont mehrfach, wieviel Glück er gehabt habe, der Verfolgung und Deportation durch die Hilfe zahlreicher Personen immer wieder zu entkommen.

Beide hatten das Anliegen, die Geschehnisse zu dokumentieren und ein Zeitzeugnis zu hinterlassen. Beide suchten nach Möglichkeiten des Widerstands und beide begriffen sich auch in der Situation der Verfolgung als historische Akteure. Die beiden Texte eint somit die subjektive Verarbeitung der Verfolgung unter der nationalsozialistischen Herrschaft und unter der deutschen Besatzung in Frankreich zwischen 1940 und 1945. Zugleich sind die Perspektiven aber völlig unterschiedlich.

Während die französische Studentin der englischen Literaturwissenschaft durch ihr Tagebuch ihrerseits literarisch tätig war und dabei die ständig drohende Deportation vor Augen hatte, spiegelt der autobiografische Text von Herbert Herz nicht allein das zeitgenössische Erleben von Verfolgung und Widerstand, sondern auch die erinnernde Verarbeitung dieser Erfahrungen. Bei allen dramatischen Situationen, die er als Erzählender beschreibt, weiß er, dass er sie überleben wird bzw. überlebt hat.

## II. Die Entstehung der Texte: Schreiben als Zeitzeugenschaft

Hélène Berr kam am 27. März 1921 in Paris zur Welt. Beide Eltern entstammten alteingesessenen Familien des französischen Bürgertums jüdischen Glaubens. Hélènes Urgroßvater väterlicherseits, Maurice Lévy, war Präsident der Akademie der Wissenschaften gewesen.<sup>3</sup> Ihr Vater Raymond Berr, von Beruf Bergbauingenieur, war Vize-Direktor des Unternehmens Kuhlmann in Paris.<sup>4</sup> Hélène machte ihr Abitur in Latein, Sprachen und Philo-

---

<sup>3</sup> Mariette Job, „Une vie confisquée“, in: *Journal*, 299-307, hier: 299.

<sup>4</sup> Die Firma Kuhlmann war ein großes Farben- und Chemie-Unternehmen, das im Zuge der Waffenstillstandsverhandlungen im Sommer 1940 der zu diesem Zweck gegründeten deutsch-französischen Unternehmensgruppe Francolor unterstellt wurde. Die deutsche IG Farben hatte daran einen Anteil von 51%. Vgl. Renaud de Rochebrune, Jean-Claude Hazera, *Les patrons sous l'Occupation*, Bd. 1: *Face aux Allemands: collaboration, résistance, maché*

sophie. 1942 schloss sie das Studium der englischen Sprache und Literatur an der Sorbonne mit der Note „sehr gut“ ab. Die antijüdische Gesetzgebung der Vichy-Regierung hinderte sie im Oktober 1942 jedoch daran, die „Agrégation“<sup>5</sup> vorzubereiten; stattdessen reichte sie ein Exposé für eine Doktorarbeit in englischer Literaturwissenschaft ein. Seit Anfang der 1940er-Jahre engagierte sie sich in einem geheimen Netzwerk zur Rettung jüdischer Kinder, während ihre Mutter sich um die Einwerbung finanzieller Unterstützung für dieses Netzwerk bemühte.<sup>6</sup> Hélènes Geschwister verließen aus beruflichen und familiären Gründen nach und nach Paris und zogen in die (zunächst noch) unbesetzte Zone im Süden Frankreichs. Im Sommer 1943 blieb Hélène schließlich allein mit ihren Eltern in Paris zurück, wo sie am 8. März 1944 festgenommen und über Drancy nach Auschwitz deportiert wurden. Sie überlebte noch die Evakuierung von Auschwitz nach Bergen-Belsen im November 1944, wo sie fünf Tage vor der Befreiung des Lagers im Mai 1945 an den Folgen von Typhus und brutaler Behandlung durch eine der Aufseherinnen starb.

Hélène Berr's Tagebuch umfasst den Zeitraum vom 7. April 1942 bis zum 15. Februar 1944, mit einer Unterbrechung von neun Monaten zwischen Dezember 1942 und August 1943. Aus einer inneren Unruhe heraus, die sie als scharfen Kontrast zum Frühling in Paris empfand, hatte sie begonnen zu schreiben und berichtete möglichst täglich. Schon nach wenigen Seiten, die dem Erleben von Familie, Freundschaften, Natur, Musik und literarischer Lektüre gewidmet sind, bricht die politische Situation in den Alltag der Studentin herein. Als ihr Vater am 11. April 1942

---

*noir*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris 1997, 152, 158. Ziel der deutschen Wirtschaftspolitik gegenüber dem besetzten Frankreich war die Nutzung der französischen Produktion für deutsche Zwecke, vgl. ebd., 425.

<sup>5</sup> Die Agrégation ist mit dem Staatsdienst verbunden. Sie stellt in Frankreich die Zugangsprüfung bzw. einen Zugangswettbewerb für die obere Stellenkategorie des Lehramts an Gymnasien sowie für das Lehramt in den sogenannten „Classes préparatoires“ (Vorbereitungsklassen für die „Grandes écoles“), und für die Lehrenden der unteren Semester an den Universitäten dar.

<sup>6</sup> Job, *Une vie confisquée*, 300.

den Bescheid bekommt, dass das Unternehmen Kuhlmann zwangsenteignet und unter deutsche bzw. französische „provisorische Verwaltung“ gestellt werden soll (Journal, 24),<sup>7</sup> beginnt sie zunehmend von der politischen und gesellschaftlichen Situation zu berichten, die sie zugleich vor dem Hintergrund ihrer eigenen Werthaltungen, aber auch vor der Folie ihrer literarischen Lektüre reflektiert. Nach der ersten großen Welle der Deportationen im Juli 1942 formuliert sie ihren Entschluss, „die Tatsachen“ festzuhalten, „um nicht zu vergessen, weil man nicht vergessen darf“ (Journal, 105). Im Herbst 1943 wird diese Absicht, Zeugnis abzugeben, noch deutlicher. Hélène spricht von ihrem „Ziel und Anliegen: das menschliche Leiden in allen seinen Formen offen zu legen“<sup>8</sup> und zu schreiben, „um den Menschen später zeigen zu können, was diese Epoche ausgemacht hat“ (Journal, 236, 187). Sie habe, indem sie schreibe, eine Pflicht zu erfüllen, „denn die anderen müssen Bescheid wissen“ (Journal, 185). Zugleich reflektiert sie ihre Motivationen und den Prozess des Schreibens und fragt sich im Oktober 1943, ob es möglich sei, so zu schreiben, als ob niemand es später lesen würde, obwohl man durchaus für eine Nachwelt schreibe (Journal, 184–188).<sup>9</sup> Schreiben impliziere eine „Verdoppelung“ der Persönlichkeit und damit einen Verlust an Spontaneität (Journal, 184f.).

---

<sup>7</sup> Zur deutschen Politik und der Politik der Vichy-Regierung gegenüber französischen Unternehmen und gegenüber Firmen von jüdischen Unternehmern vgl. Rochebrune, Hazera, *Les patrons*, 27-192 u. passim; Henry Rousso, *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire*, Paris 1992, 110–147; Alain Beltran, Robert Frank, Henry Rousso, *La vie des entreprises sous l'Occupation*, Paris 1994; Jean-Pierre Azéma, Olivier Wieviorka, *Vichy 1940–1944*, Paris 2004, 269–271.

<sup>8</sup> Zu Motivationen des Schreibens vgl. Philippe Lejeune, „Datierte Spuren in Serie. Tagebücher und ihre Autoren“, in: *Selbstreflexionen und Weltdeutungen. Tagebücher in der Geschichte und der Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts*, hrsg. v. Janosch Steuer u. Rüdiger Graf, Göttingen 2015, 37–46, hier: 42–46.

<sup>9</sup> Zur Vorgeschichte der Veröffentlichung des Tagebuchs siehe Job, *Une vie confisquée*, 305–307, sowie „Ma vie avec le journal d'Hélène (Lettre de Jean Morawiecki), 1<sup>er</sup> mai 2008“, in: *Journal*, 309–311.

Während viele junge Frauen in den 1920er-Jahren ein verschließbares Tagebuch führten,<sup>10</sup> handelt es sich bei Hélène Berr's Tagebuch um offene Schulhefte. Auch an dieser Wahl wird deutlich, dass ihr Ziel nicht die Wahrung eines Geheimnisses war. Form und Ziele des Schreibens stehen bei ihr in einem kohärenten Zusammenhang.

Herbert Herz wurde 1924 in Augsburg geboren, in eine jüdische deutsche Familie, die, wie er selbst sagt, „ohne orthodox zu sein, die Religion ausübte und die Traditionen respektierte“ (Combat, 9). Die Familie kam ursprünglich aus Franken, aus dem ländlich-kleinstädtischen Kaufmannsmilieu. Herberts Großvater väterlicherseits hatte die Kleinstadt um die Jahrhundertwende verlassen und sich als Öl-, Fett- und Farbenhändler in Ingolstadt nie-

---

<sup>10</sup> Tagebuchschreiben wurde Teil der Jugendkultur, insbesondere der Mädchenkultur im beginnenden 20. Jahrhundert. In den 1920er-Jahren waren vor allem in bürgerlichen Kreisen abschließbare, häufig in Leder gebundene und goldverzierte Tagebücher für junge Frauen Mode. Christa Hämmerle hat aufgezeigt, inwiefern diese Tagebücher als kulturelle Konstrukte von Erzählmodellen und Konventionen geprägt waren. Sie galten seit dem 19. Jahrhundert als „Synonym für das ‚Geheimnis des Individuums‘“ und waren schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts Gegenstand einer kontroversen Forschungsdebatte in der Psychologie. Die kulturwissenschaftliche Tagebuchforschung habe seither den Topos der „Unmittelbarkeit“ von Tagebuchinhalten dekonstruiert und den Einfluss kultureller und sozialer Normen, namentlich auf die Tagbücher junger Mädchen und Frauen, herausgearbeitet (Christa Hämmerle, „Nebenpfade? Populare [sic] Selbstzeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts in geschlechtervergleichender Perspektive“, in: *Vom Lebenslauf zur Biographie. Geschichte, Quellen und Probleme der historischen Biographik und Autobiographik*, hrsg. v. Thomas Winkelbauer, Horn–Waidhofen, Thaya 2000, 135–167, hier: 151–154). Für Frankreich im 19. Jahrhundert liegen dazu Untersuchungen von Philippe Lejeune vor, der die Verbreitung und Popularisierung des Genres aufzeigt, vgl. Philippe Lejeune, *Le Moi des Demoiselles. Enquête sur le journal de jeune fille*, Paris 1993. Vgl. außerdem ders., Datierte Spuren in Serie. Zum Schreibmotiv der Dokumentation siehe Li Gerhalter, „Einmal ein ganz ordentliches Tagebuch? Formen, Inhalte und Materialitäten diaristischer Aufzeichnungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts“, in: *Vom Lebenslauf zur Biographie. Geschichte, Quellen und Probleme der historischen Biographik und Autobiographik*, hrsg. v. Thomas Winkelbauer, Horn–Waidhofen, Thaya 2000, 63–84, hier: 66f. sowie 74ff.

dergelassen. Mütterlicherseits kam die Familie, eine Weinhändler-Familie, aus Kitzingen am Main (Combat, 10). Herz' Urgroßvater mütterlicherseits war Präsident einer Veteranenvereinigung des Deutsch-Französischen Krieges von 1870/71 gewesen und gehörte somit zu den hochangesehenen örtlichen Honoratioren. Herberts Vater hatte gemeinsam mit seinem Bruder den Öl-, Fett- und Farbenhandel des Großvaters weitergeführt. Die Familie erlangte einen gewissen Wohlstand und zählte zu den angesehenen und gesellschaftlich gut vernetzten Familien in Augsburg. Seit 1923 war Herberts Vater zudem Vorsitzender der Augsburger Vereinigung der Zionisten. Um der Ausgrenzungs- und Verfolgungspolitik der Nationalsozialisten zu entkommen, emigrierte die Familie bereits 1934 nach Dijon, wo Herberts Vater und sein Bruder das Familiengeschäft fortführten (Combat, 17).

Im Gegensatz zum Tagebuch von Hélène Berr entstand der Bericht von Herbert Herz lange Jahre nach dem Kriegsende aus dem Bedürfnis heraus, seine Erinnerungen als Zeitzeuge für seine Kinder und Enkel zu hinterlassen. Darüber hinaus wollte er die Rolle der „Fremden“ in der Résistance hervorheben und bekannter machen (Combat, 8). Erst in den 1990er-Jahren begann er daher zu berichten, unter welchen Umständen er sich in der französischen Résistance engagiert hatte (Combat, 7). Unterstützt wurde er dabei durch seine Tochter Muriel, die in regelmäßigen Abständen Interviews mit ihm führte und seinen autobiografischen Bericht in Dialogform aufschrieb. Als er in seiner Erzählung beim Kriegsende und der Libération, der Befreiung Frankreichs, angelangt war, stellte er fest, dass den Erinnerungen an die Emigration, Verfolgung und Résistance ein einleitendes Kapitel über die Ursprünge der Familie fehlte. Dieses verfasste er daher am Ende, stellte es aber dem Dialog voran. Im Anschluss an den Dialog folgt eine kurze Biografie seines Bruders, der als Zwangsarbeiter deportiert wurde und in Auschwitz starb. Das Buch hat somit genau genommen drei Teile, die auf unterschiedliche Weise entstanden.

Autobiografische Texte wie der Bericht von Herbert Herz spiegeln individuelle und kollektive Sinnstiftungsprozesse in Auseinandersetzung mit historischen und jeweils aktuellen Erfahrungen.<sup>11</sup> Aufgrund der Gesprächsform liegt Herz' retrospektiver „Selbstthematizierung“<sup>12</sup> sogar eine doppelte Sinnbildung zugrunde. Zum einen wählte der Autor und Protagonist Schwerpunkte aus, die er erzählen wollte und rückblickend in einen Sinnzusammenhang bringt,<sup>13</sup> zum anderen beeinflusste seine Tochter diesen Auswahlprozess durch ihre Fragen und somit durch ihre eigene sinnbildende Perspektive.

### III. Erlebte Verfolgung und die Praxis des Widerstands

#### 1. Stigmatisierung und Ausgrenzung

Im Frühjahr 1942 griff die Ausgrenzungspolitik sowohl der deutschen Besatzung als auch der Vichy-Regierung massiv in den Alltag der Familie Berr ein.

Nachdem das Unternehmen Kuhlmann im April 1942 ein Opfer der antisemitisch motivierten deutschen Enteignungspolitik geworden war (Journal, 24),<sup>14</sup> folgte am 29. Mai 1942 eine Verord-

---

<sup>11</sup> Siehe dazu Volker Depkat, „Autobiographie als geschichtswissenschaftliches Problem“, in: *Autobiographie zwischen Text und Quelle. Geschichts- und Literaturwissenschaft im Gespräch I*, hrsg. v. dems. u. Wolfram Pyta, Berlin 2017, 23–40, hier: 36.

<sup>12</sup> Ebd., 24.

<sup>13</sup> Zum Verhältnis von Erinnerung und autobiografischem Schreiben bemerkt Michaela Holdenried: „Die Synchronisierung einer Kette von Erinnerungen zur *Sinnstruktur* – zu einem deutbaren Lebensganzen – kann als vornehmliche Leistung der Erinnerung gesehen werden.“ (Michaela Holdenried, „In eigener Sache [...] romanhaft lügen? Wahrheitsreferenz, Fiktionalisierung und Fälschung in der Autobiographie“, in: *Autobiographie zwischen Text und Quelle. Geschichts- und Literaturwissenschaft im Gespräch I*, hrsg. v. Volker Depkat u. Wolfram Pyta, Berlin 2017, 57–73, hier: 67)

<sup>14</sup> Zur deutschen Politik gegenüber französischen Unternehmen vgl. Anm. 7.

nung der deutschen Militärverwaltung, die die jüdische Bevölkerung zum Tragen des gelben Sterns verpflichtete (Journal, 51–54). Die Berrs diskutierten einige Tage lang im Familien- und Freundeskreis viel über diese Markierung. Auch die Möglichkeit, das Zeichen nicht zu tragen, um sich den Deutschen nicht unterzuordnen, wurde erwogen (Journal, 53f.). Schließlich entschied sich die Familie aber dafür, den Stern zu tragen. Ihn nicht zu tragen, wurde von ihnen als „lâcheté“, als Feigheit gegenüber denen, die ihn trugen, eingeschätzt. Der 8. Juni 1942, der erste Tag, an dem Hélène den gelben Stern trug, war ein strahlender Sommertag und sie kommentierte die Situation mit den Worten: „Dies sind die beiden Seiten des momentanen Lebens: die Frische, die Schönheit, die Jugend des Lebens, verkörpert in diesem strahlenden Morgen; die Barbarei und das Böse, repräsentiert durch diesen gelben Stern“ (Journal, 55). An der Sorbonne empfand sie sich plötzlich als „Fremde“, als ob sie nicht mehr sie selbst sei, wie in einem Alptraum (Journal, 60). Nach weiteren Erlassen im Juli 1942, die der jüdischen Bevölkerung Spaziergänge auf den Champs-Élysées verboten und sie in der Metro in den letzten Wagen verbannten (Journal, 102), prangerte Hélène den Tonfall dieser Verordnungen an. Sie seien so formuliert, „als ob es eine anerkannte Tatsache sei, dass in Frankreich Juden verfolgt werden“ (Journal, 102).<sup>15</sup>

Als besonders schmerzhaft empfand Hélène Berr den Ausschluss aus dem Gemeinschaftsgefühl des Widerstands, der „communauté dans la résistance“ (Journal, 92), und zwar im Sinne des französischen Widerstandsgeistes gegenüber der

---

<sup>15</sup> Die Vichy-Regierung hatte bereits im Oktober 1940 ein erstes sogenanntes „Judenstatut“ erlassen, das den jüdischen Bürgern die Ausübung zahlreicher Berufe sowie die Ausübung politischer Funktionen und verantwortlicher Verwaltungsposten untersagte. Das im März 1941 gegründete „Generalkommissariat für Judenfragen“ erließ ein weiteres solches „Statut“ sowie Verordnungen, die die jüdische Bevölkerung zunehmend aus dem sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben ausschlossen, vgl. Marc Olivier Baruch, *Das Vichy-Regime. Frankreich 1940–1944*, Stuttgart 1999, 50–54. Hélène Berr geht in ihren Tagebuchaufzeichnungen jedoch nicht auf die zuvor von Vichy verhängten Einschränkungen ein.

deutschen Besatzung, nicht in Bezug auf eine bestimmte Widerstandsgruppe. Durch die Stigmatisierung sei die Gleichheit im Widerstand, die „égalité dans la résistance“, verschwunden, bemerkt sie bitter (Journal, 90). Sie hatte diese während eines Besuchs der Familie bei ihrem in Drancy inhaftierten Vater noch empfunden, da sie die Behandlung Raymond Berrys durch das französische Aufsichtspersonal dahingehend interpretierte, dass man sich „unter Franzosen“ befinde und die Deutschen der gemeinsame Feind seien (Journal, 79f.).<sup>16</sup> Paradoxerweise seien es ausgerechnet die Deutschen als Fremde und Ausländer, die behaupteten, sie sei nicht Französin (Journal, 219).

Herbert Herz dagegen schildert in seinem Rückblick vor allem die zunehmende Überwachung der Wohnorte in Frankreich. Als Kind habe er zunächst nicht unter antisemitischer Ausgrenzung zu leiden gehabt, sagt er, auch wenn der Antisemitismus in Deutschland „nicht Hitler abgewartet [habe], um zu grassieren“ (Combat, 13). Nach der Emigration nach Frankreich trafen ihn jedoch die Maßnahmen der Vichy-Regierung, die zu einer Trennung der jüdischen Bevölkerung von der übrigen Bevölkerung führten.<sup>17</sup> Ein Erlass von Juli 1941 hatte allen jüdischen Personen in der unbesetzten Zone auferlegt, sich registrieren zu lassen.<sup>18</sup> Diesem Aufruf wurde weitgehend Folge geleistet, und zwar in dem Bestreben, einen legalen Aufenthaltsstatus zu haben, und um die eigene Herkunft nicht zu verleugnen (Combat, 49). Die Familie Herz erhielt infolgedessen den Status sogenannter „ge-

---

<sup>16</sup> Ende Juni 1942 thematisierte sie noch nicht die Zusammenarbeit der französischen Behörden mit der deutschen Militäradministration. Dies wird erst später zum Thema, als sie realisierte, dass die französische Polizei aktiv an der Durchführung von Deportationen beteiligt war. Vgl. den Eintrag vom 9. November 1943, Journal, 232f.

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch Baruch, *Das Vichy-Regime*, 50–54, sowie Azéma, *Wieviorka, Vichy 1940–1944*, 157–159, 269–280.

<sup>18</sup> Ein ähnlicher Erlass war für die besetzte Zone schon im September 1940 ergangen. Vgl. dazu ebd., 269–274.

flüchteter Juden mit Herkunftsort Deutschland“ (Combat, 49).<sup>19</sup> Im Winter 1941/42 wurde ihnen befohlen, in überwachten Wohngebieten zu leben,<sup>20</sup> als nächster Schritt folgte sogar die Zuweisung zu Wohngebieten, die sie nicht auswählen konnten (Combat, 49). Aufgrund dieser Maßnahmen der Ausgrenzung und Überwachung sah die Familie Herz sich gezwungen, nach Châteauneuf-les-Bains (Auvergne) umzuziehen (Combat, 49), wo Herbert mit 18 Jahren Abitur machte. Trotz der Ausgrenzung durch Verwaltungsmaßnahmen schildert er die materielle Situation in der kleinen Landgemeinde jedoch als gut versorgt (Combat, 50).<sup>21</sup>

Abgesehen von der Retrospektive, aus der Herbert Herz erzählt, kommt hier ein gravierender Unterschied zwischen den Städten einerseits und ländlich geprägten Gebieten in Frankreich andererseits zum Ausdruck. Während die Stadtbevölkerung aufgrund der Lebensmittelrationierung unter Hunger und Mangelversorgung litt, konnte die Landbevölkerung sich zumindest zu Beginn der 1940er-Jahre noch weitgehend selbst versorgen.<sup>22</sup>

## 2. Leben unter ständiger Bedrohung

Die von Herbert Herz erinnerte relative Ruhe in den ländlichen Gebieten der unbesetzten Zone endete abrupt, als die Vichy-Regierung am 26. August 1942 einige Departements der unbesetzten Zone mit einer Verhaftungs- und Deportationswelle über-

---

<sup>19</sup> Die Vichy-Administration hatte die Kategorie der „Juifs réfugiés provenant d'Allemagne“ eingeführt, womit eine Unterscheidung gegenüber anderen Geflüchteten getroffen wurde.

<sup>20</sup> Diese Wohngebiete wurden als „centres de résidence surveillée“ bezeichnet (Combat, 28, 49).

<sup>21</sup> Ähnliche Aussagen finden sich auch in anderen Selbstzeugnissen. Vgl. etwa die Erinnerungen des Historikers Alain Corbin, der als Sohn eines Arztes in einer kleinen Landgemeinde in der Normandie aufwuchs: Alain Corbin, *Sois sage, c'est la guerre. 1939–1945. Souvenirs d'enfance*, Paris 2014.

<sup>22</sup> Henry Rousso, *Les années noires. Vivre sous l'Occupation*, Paris 1992, 64–73.

zog (Combat, 50).<sup>23</sup> Von da an war die Bedrohung auch im Süden Frankreichs allgegenwärtig und veranlasste Herbert Herz zur Flucht und schließlich zum Engagement im Widerstand.

Eine erste Maßnahme gegen die in Frankreich lebenden Emigrantinnen und Emigranten hatte die französische Obrigkeit bereits Ende August 1939 ergriffen, indem alle Asylsuchenden interniert worden waren.<sup>24</sup> Kurz nach dem Einfall der deutschen Truppen erfolgte eine zweite Internierungswelle, von der besonders die Frauen betroffen waren. Herz' Mutter und Tante hatten sich ärztliche Atteste besorgt und waren einem Sammelaufzug nicht nachgekommen, wodurch sie der Internierung im Lager Gurs entgingen (Combat, 24). Auch der Deportationswelle im August 1942 entkam die Familie Herz, weil sie noch in Riom gemeldet war, aber bereits in Châteauneuf-les-Bains wohnte. Als Herbert jedoch im selben Monat seinen Ausweis verlängern lassen wollte, wurde er festgenommen, da er auf der Liste der „ausländischen Juden“ („juifs étrangers“) verzeichnet war (Combat, 50ff.). Zu seiner Überraschung ließ ihn der Kommandant der Gendarmerie, Maurice Berger, aber schon nach einem Tag bereitwillig wieder frei (Combat, 50–53, 57). Erst 1990 erfuhr Herbert Herz, dass Berger selbst im Widerstand aktiv gewesen war. 1944 wurde der Elsässer von den Deutschen festgenommen und in das Lager Flossenbürg deportiert (Combat, 57). Herz und andere, denen Berger ebenfalls zur Flucht verholfen hatte, ließen ihn in Yad Vashem als Gerechten unter den Völkern ehren (Combat, 57f.).

Im Anschluss an die kurze Haft war Herbert Herz endgültig bewusst, dass er sich von nun an verstecken musste. Es begann für ihn eine einjährige Odyssee durch die Auvergne und die Gegend um Lyon und Grenoble bzw. im Vercors, während der er bei Bauern und in kleineren Betrieben mit einem Schwerpunkt im

---

<sup>23</sup> Vgl. Azéma, *Wieviorka, Vichy 1940–1944*, 273. Die nach dem Waffenstillstand von Sommer 1940 unbesetzte Zone südlich der Loire wurde ab November 1942 in Reaktion auf die Kriegseignisse in Nordafrika ebenfalls von den Deutschen besetzt.

<sup>24</sup> Rousso, *Les années noires*, 86–91.

Bereich der Elektro-Technik arbeitete (Combat, 65ff.). Diese Arbeitsverhältnisse beendete er immer schon nach Kurzem und zog weiter, vor allem dann, wenn er entdeckte, dass der „patron“ mit den Deutschen kollaborierte (Combat, 82). Er lebte als sogenannter „clandestin“ im Untergrund, allerdings noch ohne im Widerstand organisiert zu sein (Combat, 83).

Die Odyssee der Flucht hatte für Herbert Herz einen Doppelcharakter. Sein Hauptanliegen war es, den Deutschen zu entkommen. Zugleich war er in zweifacher Hinsicht auf der Suche nach einer Orientierung für die Zukunft. Zum einen überlegte er, welchen Beruf er ausüben könnte, zum anderen kristallisierte sich seine politische Haltung heraus. Er beobachtete den bei aller guten Versorgung doch harten Umgang der Betriebsbesitzer mit landwirtschaftlichen Arbeitskräften (Combat, 73) und mit den Angestellten in den kleinen Betrieben und fühlte sich, wie er im Rückblick berichtet, als Arbeiter ausgebeutet (Combat, 75, 82). Ein Bekannter, der selbst bereits Mitglied der kommunistischen Partei war, konnte ihn daher im Sommer 1943 für die kommunistische Résistance gewinnen (Combat, 81, 83).<sup>25</sup>

In Hélène Berr's Tagebuch steht dagegen die unmittelbare Bedrohung in Paris im Mittelpunkt. Diese veranlasste sie, ihr Tagebuch als bewusste Dokumentation der Situation zu führen und es zugleich an ihren Verlobten zu adressieren, der sich dem Widerstand unter de Gaulle angeschlossen hatte (Journal, 183–187, 207f., 213). Im Juni 1942 berichtet sie zum ersten Mal vom Tod des Vaters einer Studienfreundin im Lager von Pithiviers (Journal, 54f.). Von da an häufen sich die Berichte über Deportationen von Eltern und Verwandten ihrer Studienfreundinnen und -freunde (Journal, 49, 54, 81, 87, 183, 231–233 u.a.). Auch ihr Vater wurde am Morgen des 23. Juni 1942 in seinem Büro fest-

---

<sup>25</sup> Allerdings erzählt er zugleich, dass er mehr oder weniger zufällig der kommunistischen Jugend beigetreten sei. Ein Anwerber hätte ihn in dem Moment auch für die gaullistische Jugend oder den Zionismus gewinnen können (Combat, 83). Später war er Kommunist, wie aus einer Rückfrage seiner Tochter hervorgeht (Combat, 82).

genommen und in das berüchtigte Sammellager Drancy gebracht (Journal, 73–76, 79, 83f., 89, 96f.). Hélène notiert, sie fühle sich in einer Art Nebel. Sie verstehe „diese Schönheit von Paris an einem strahlenden Junimorgen nicht mehr. Es ist immer schönes Wetter bei Katastrophen“ (Journal, 74).

Knapp drei Wochen später wurde durch die sogenannte Rafle du Vel'hiv vom 16. Juli 1942 eine endgültige Wende in Inhalt und Zielsetzung ihrer Notizen ausgelöst. Der französische Generalsekretär für Polizeiangelegenheiten René Bousquet ließ an diesem Tag auf Wunsch des SS-Generals Oberg bzw. Heydrichs (Chef des „Reichssicherheitshauptamtes“) in Paris mehr als 13.000 jüdische Männer, Frauen und Kinder festnehmen und in Lager bringen.<sup>26</sup> Familien wurden zunächst in der überdachten Radrennbahn (Vélodrome d'hiver) in Paris festgehalten, wobei die Kinder von den Eltern getrennt wurden. Hélène Berr beschreibt zahlreiche Einzelheiten und berichtet über die unmenschlichen und unerträglich unhygienischen Verhältnisse im Vel d'hiv, über Geburten am Straßenrand oder über eine Frau, die aus Verzweiflung ihre Kinder aus dem Fenster geworfen habe (Journal, 104f., 112ff., 114f.). Eine Welle des Schreckens erfasse die Menschen, offenbar habe die SS das Kommando in Frankreich übernommen und die Schreckensherrschaft sei eine Folge davon (Journal, 104).

An diesem Punkt begann Hélène Berr sehr bewusst, nicht nur ihr eigenes Erleben der permanenten existenziellen Bedrohung festzuhalten, sondern auch Details aus dem Alltag zu berichten, die „aufgrund der Situation enorme Bedeutung bekommen“ (Journal, 95), etwa zahlreiche Einzelschicksale, Misshandlungen und Situationen der Deportation (Journal, 105, 213). Sie lebte nicht einmal mehr „von Woche zu Woche“, sondern „von Stunde zu Stunde“ (Journal, 95). Das Fürchterliche sei, schreibt sie am 9. November 1943, dass das System der Verfolgung so gut organisiert sei, dass man die Verantwortlichen nie zu Gesicht be-

---

<sup>26</sup> Vgl. Baruch, Das Vichy-Regime, 105f.; André Kaspi, *Chronologie commentée de la Seconde Guerre mondiale*, Paris 1990, 417f.

komme und auch selten sehe, wie die Taten geschähen.<sup>27</sup> Würden die Taten offen sichtbar vollzogen, dann wäre – so nimmt sie hoffnungsvoll an – die Revolte offener und weiterverbreitet (Journal, 233). Hélène Berr setzte also weiterhin stark auf den Widerspruchsgeist und den Widerstand der französischen Bevölkerung, zumal sie einige junge Leute kannte, die sich der Résistance angeschlossen hatten. Den Pariser Aufstand Anfang August 1944, kurz vor der Befreiung der Stadt durch die Alliierten und die FFL (Forces Françaises Libres), erlebte sie nicht mehr. Am 8. März 1944 wurden sie und ihre Eltern festgenommen und deportiert.

### 3. Emigration und Exil als Optionen

Noch zwei Jahre zuvor, im Sommer 1942, hätte die Familie Berr Frankreich verlassen und ins Exil gehen können. Die französischen Behörden und die deutsche Militäradministration forderten sie sogar ausdrücklich dazu auf, Paris zu verlassen, und Raymond Berr wäre durch eine Einwilligung früher aus Drancy freigekommen (Journal, 92).<sup>28</sup> Da er sich aber entschloss, in Paris zu bleiben, wurde er erst am 22. August 1942 gegen Zahlung eines Lösegelds durch die Firma Kuhlmann freigelassen (Journal, 126, 129).

Hélène Berr setzte sich mit der Frage von Emigration und Exil nicht allein im Hinblick auf ihre persönliche Situation, sondern auch vor dem Hintergrund kursierender Stereotype auseinander (Journal, 90). Zunächst imaginierte sie die Reaktion der „Anderen“ – der Deutschen, der kollaborierenden französischen Behörden, überhaupt der „Leute“ – und deren Zufriedenheit, wenn

---

<sup>27</sup> An anderer Stelle notiert sie bzgl. der Deutschen und des NS-Herrschaftssystems, dieses beruhe auf der Ausschaltung des Denkens des Einzelnen. Die Besatzer seien zwar nach außen höflich, aber schon am nächsten Tag in der Lage, dieselbe Person zu deportieren (Journal, 292f.).

<sup>28</sup> Vermutlich hatte dies mit der Absicht der Deutschen zu tun, das Unternehmen Kuhlmann aufzukaufen bzw. es deutschen Chemieunternehmen zu unterstellen, vgl. Rochebrune, Hazera, Les patrons sous l'occupation.

es ihnen gelingen würde, eine jüdische Familie zur Flucht zu bewegen. „Im Austausch gegen Papa nehmen sie uns alles, was uns am teuersten ist: unseren Stolz, unsere Würde, unseren Widerstandsgeist“ (Journal, 92). Zugleich hatte sie die Befürchtung, dass die Emigration nötig sein würde, und fühlte sich wie betäubt. Schließlich dominierten aber das Gefühl der Revolte (Journal, 90), und der Wunsch in Paris zu bleiben. Denn alles, was sie glücklich mache, verdichte sich in ihrem Leben in dieser Stadt (Journal, 90). Ins Exil zu gehen hieße, dies alles zu opfern. In ihren Reflexionen ärgert sich Hélène Berr über jene, die sich nicht in die Lage der jüdischen Bevölkerung hineinversetzten. Ihnen sei nicht bewusst, dass die Emigration für jüdische Familien eine ebenso grausame Entwurzelung wäre wie für sie selbst. Entsprechend einem gängigen Stereotyp nähmen jene offenbar an, „die Juden“ seien „von Natur aus für das Exil bestimmt“ (Journal, 90). „Wir haben nicht das Recht“, schreibt sie an anderer Stelle, als sie sich mit solchen Vorstellungen konfrontiert sieht, „nicht fliehen zu wollen“ (Journal, 124, 126).

Anders als in der Familie Berr war für die Familie Herz die kurzfristige Inhaftierung des Vaters und des Onkels von Herbert im März 1933 der Auslöser für den Entschluss, Deutschland zu verlassen (Combat, 16). Ab Frühjahr 1934 bereiteten Herberts Vater und dessen Bruder daher mit ihren Familien die Emigration vor und beschlossen, nach Frankreich zu gehen, wo es einigermaßen leicht war, eine Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis zu erhalten (Combat, 14, 16). Die Wahl fiel auf Dijon, das aufgrund seiner Lage einen Verkehrsknotenpunkt für den Handel darstellte. Den beiden Brüdern gelang in Dijon eine neue Firmengründung, und das Wohnhaus der Familie war bis 1938 eine Anlaufstelle zahlreicher jüdischer Emigrantinnen und Emigranten aus Deutschland (Combat, 17). Noch vor Ausbruch des Krieges starb der Vater von Herbert Herz im Jahr 1939 an einer Blutvergiftung (Combat, 22).

Nach Ausbruch des Krieges galten in Frankreich alle deutschen Emigrantinnen und Emigranten tendenziell als Gegner; alle

deutschsprachigen Männer mussten sich registrieren lassen (Combat, 23).<sup>29</sup> Darunter waren nicht allein jüdische Emigranten, sondern etwa auch emigrierte Schriftsteller, Künstler und Schauspieler sowie Sozialdemokraten und Kommunisten und ihre Familien. Zahlreiche Emigrierte zogen daraufhin aus Paris in die unbesetzte Zone nach Südfrankreich und versuchten von dort, Europa zu verlassen. Herbert Herz stellte daher auf seiner Odyssee durch die „zone libre“ fest, die ganze Gegend sei „voll mit Flüchtlingen“ (Combat, 73), eine Beobachtung, die sich auch in anderen Selbstzeugnissen findet.<sup>30</sup>

Im Gegensatz zu Hélène Berr reflektiert Herbert Herz die Situation des Exils aber nicht auf einer theoretischen Ebene. Die Auswanderung war von seinem Vater beschlossen worden, die Familie folgte dieser Entscheidung. Herbert war zehn Jahre alt, als er nach Dijon zog. In der Emigration traf er zahlreiche andere Emigrierte, in der Schule sogar seinen Augsburger Schulfreund Werner Haas (Combat, 18), mit dem er sein Leben lang befreundet blieb. Der kommunistische Widerstand in Frankreich, dem Herz sich im Sommer 1943 anschloss, war unter anderem nach Sprachgruppen organisiert (Combat, 89), so dass Herz auch dort auf andere Emigranten und Emigrantinnen traf. Aus seiner Sicht bargen Emigration und Exil Möglichkeiten des Überlebens und Perspektiven für die Zukunft.

---

<sup>29</sup> Vgl. dazu Kaspi, *Chronologie commentée*, 168; Baruch, *Das Vichy-Regime*, 49; Ulrike Voswinckel, Frank Berninger, *Exil am Mittelmeer. Deutsche Schriftsteller in Südfrankreich 1933–1941*, München 2005, 86; Magali Nieradka-Steiner, *Exil unter Palmen. Deutsche Emigranten in Sanary-sur-Mer*, Darmstadt 2018, 197f.; Keith Holz, Wolfgang Schopf, *Im Auge des Exils. Josef Breitenbach und die Freie Deutsche Kultur in Paris 1933–1941*, Berlin 2001, 214.

<sup>30</sup> Vgl. z.B. Marianne Loring, *Flucht aus Frankreich 1940. Die Vertreibung deutscher Sozialdemokraten aus dem Exil*, Frankfurt a.M. 1996.

#### 4. Mitleid, Solidarität und Widerstandsgesten in der Bevölkerung

Neben den Erfahrungen von Ausgrenzung und Verfolgung enthalten die Selbstzeugnisse von Hélène Berr und Herbert Herz zahlreiche Hinweise auf widerständige Handlungen und Haltungen ihrer Mitmenschen im Alltag.<sup>31</sup> So erlebte Hélène Berr viele Gesten zunächst als ermutigend. Als sie jedoch feststellen musste, dass der Widerstand nicht zu einer allgemeinen und größeren Bewegung wurde, schlug diese Ermutigung in Enttäuschung um sowie in die erschreckende Beobachtung des Spannungsfelds zwischen religiös-ethischen Ansprüchen auf der einen, politisch-sozialen Rahmenbedingungen auf der anderen Seite.

Als sie zum ersten Mal mit dem gelben Stern an die Sorbonne kam, stellten sich ihre Studienfreundinnen und -freunde wie üblich, in der neuen Situation aber dennoch bewusster zum Gespräch zu ihr und bekundeten damit ihre Freundschaft und Solidarität (Journal, 61). Sie wandten ihren Blick jedoch von dem gelben Stern ab und äußerten offen, dass ihnen diese Markierung peinlich sei (Journal, 59f.). Hélènes Mutter hatte im Übrigen auf den Mänteln Druckknöpfe angebracht, um den Stern abnehmen zu können. Auf diese Weise könne man ihn „auf allen Anzügen tragen“, erklärte sie der Polizei, die ihren Mann unter dem Vorwand der mangelnden Befestigung des diskriminierenden Zeichens festgenommen hatte (Journal, 75f.). Hélène berichtet von mitleidigen Blicken unbekannter Fahrgäste in der Metro, eine Frau grüßte sie offen mit „Bonjour, Mademoiselle“ (Journal, 59), ein anderer Mann gab ihr auf offener Straße die Hand mit den

---

<sup>31</sup> Nachdem in der unmittelbaren Nachkriegszeit in erster Linie der bewaffnete Widerstand, die Mitarbeit in Fluchthilfenetzwerken, die Mitarbeit bei Untergrundzeitungen oder die Verbreitung von Flugblättern als Widerstand gegolten hatten, kamen seit den 1990er-Jahren in der Forschung auch die zahlreichen Formen des Widerstands im Alltag in den Blick. Vgl. z.B. *La Résistance, une histoire sociale*, hrsg. v. Antoine Proust, Paris 1997; *La Résistance et les Français. Enjeux stratégiques et environnement social. Actes du colloque international: „La Résistance et les Français: le poids de la stratégie, Résistance et Société“, 29/30 sept.–1er oct. 1994*, hrsg. v. Jacqueline Sainclivier u. Christian Bougeard, Rennes 1995.

Worten „Ein französischer Katholik gibt ihnen die Hand“ (Journal, 86), und Jean Morawiecki, der sich später dem Widerstand unter de Gaulle anschloss, verabredete sich mit ihr zum Konzertbesuch (Journal, 62). Die Menschen seien bewundernswert, schrieb Hélène Berr am 18. Juli 1942, die Erfahrung der Sympathie der Leute auf der Straße mache ihr Mut, sie deutete die Gesten als „Zusammenschluss gegen das Böse und die Kommunion im Leiden“ (Journal, 106f.).

Ein Jahr später, am 11. Oktober 1943, überlegte sie allerdings, warum die christliche Welt so wenig gegen die Deportationen unternehme. Der ethische Anspruch des Christentums und die politische und gesellschaftliche Praxis, die sie erlebte, waren in ihrer Wahrnehmung nicht miteinander vereinbar. Vor dem Hintergrund einer intensiven Lektüre des Matthäusevangeliums machte sie sich Gedanken über die Entstehung der Bezeichnungen „christlich“ und „jüdisch“ bzw. „Juden“ und „Katholiken“ (Journal, 190f.) und fragte sich enttäuscht, warum es nicht eine „levée en masse“ gegen die Verfolgungspolitik gebe, warum die christliche Welt nicht der christlichen Ethik folge, sondern sich dem politischen Zwang unterordne (Journal, 189–191).

Im Gegensatz zum unmittelbaren Erleben Hélène Berrs bemerkt Herbert Herz in der Retrospektive nüchtern, dass im Herbst 1940 viele Franzosen zunächst zur Kollaboration bereit gewesen seien, weil sie angesichts der militärischen Überlegenheit der Deutschen davon ausgingen, dass diese den Krieg gewinnen würden (Combat, 27). Zugleich berichtet er von zahlreichen kleinen widerständigen Handlungen einzelner Personen. Vom Schulrektor, der ihm als Geburtsort „Strasbourg“ in einen Schüler-Sport-Ausweis eintrug, damit er keine Schwierigkeiten bekomme (Combat, 55), der Rathaussekretärin, die ihm auf dieser Grundlage ohne mit der Wimper zu zucken einen französischen Pass ausstellte (Combat, 54), über den „patron“ eines kleinen Betriebs, der ihn offen fragte, ob er wirklich Arbeit suche oder sich nur verstecken wolle, und ihn dann als Arbeiter einstellte (Combat, 75f.), bis hin zu Maurice Berger, dem bereits erwähnten

Kommandanten der Gendarmerie, der ihn freiließ, brachten viele ihre Opposition zur Politik der Besatzer und zur Vichy-Regierung in einzelnen Gesten im Alltag zum Ausdruck. Herbert Herz hebt hervor, dass namentlich protestantische Kreise widerständige Alltagspraktiken gehabt hätten, etwa indem sie verfolgten Juden zur Flucht verhalfen (Combat, 27, 55f.). Er erklärt diese Haltung mit der Erinnerung an die Verfolgung der Hugenotten durch Louis XIV., eine Erinnerung, die offenbar auch hie und da in Gesprächen als Tradition erwähnt wurde (Combat, 55f.).<sup>32</sup>

#### IV. Widerstand und Widerstandsverständnis von Hélène Berr und Herbert Herz

Auch Hélène Berr und Herbert Herz suchten nach Möglichkeiten, Widerstand gegen die Ausgrenzungs- und Verfolgungspolitik zu leisten. In den Tagen nach der Massendeportation im Juli 1942 entschied sich Hélène Berr, Mitglied der Union Générale des Israélites de France (UGIF) zu werden. Sie kümmerte sich dort um Kinder, die durch die Deportation ihrer Eltern zu Waisen geworden und im Waisenhaus der UGIF untergebracht waren (Journal, 99, 112, 127 u. passim, 241, 246). Dieses Engagement verstand sie als Einsatz für die Linderung des Leidens und als die ihr mögliche Form des Widerstands gegen die deutsche Besatzung und deren Politik (Journal, 242).

Zugleich befand sie sich durch die Mitgliedschaft in der UGIF in einer sehr ambivalenten Situation (Journal, 241f.). Denn die UGIF war eine Organisation, die am 29. November 1941 auf Geheiß der Deutschen vom „Generalkommissariat für Judenfragen“ bzw. dem „Sekretariat für jüdische Angelegenheiten“ der

---

<sup>32</sup> Sowohl die ältere als auch die neuere Forschung zur Résistance verweisen bereits auf diese Referenz. Insbesondere in den Cevennen habe es eine bewusste protestantische Widerstandstradition gegeben, vgl. Olivier Wieviorka, *Histoire de la Résistance 1940–1945*, Paris 2013, 122. Auch Florimond Bonte, der aus dem kommunistischen Widerstand kam, hob dies hervor, vgl. Florimond Bonte, *Les antifascistes allemands dans la Résistance française*, Paris 1969, 196f.

Vichy-Regierung gegründet worden war und zum Ziel hatte, alle jüdischen Vereinigungen in einer einzigen Verwaltungseinheit zusammenzuführen.<sup>33</sup> Das offizielle Anliegen der UGIF bestand darin, der jüdischen Bevölkerung soziale Unterstützung zukommen zu lassen. Häufig wurde die Organisation von den Deutschen aber für ihre Zwecke eingesetzt, z.B. für die Registrierung aller in Frankreich lebenden Juden, die Mithilfe bei Enteignungen und Deportationen, sowie die Herausgabe von Namen jüdischer Widerstandskämpfer.<sup>34</sup> Die sozialen Aktivitäten der UGIF wurden daher von Angehörigen der Deportierten häufig als „Ausbeutung des Elends der Anderen“ betrachtet (Journal, 241) und diejenigen, die sich in der UGIF für soziale Belange engagierten, als Kollaborateure angesehen. Hélène Berr war sich dieser Einschätzungen durch andere bewusst, erhielt ihre Tätigkeit aber mit Blick auf die Kinder aufrecht.

Herbert Herz orientierte sich bei seiner Entscheidung für die Résistance und die Wahl der Widerstandsgruppe stärker an politischen Affinitäten und persönlichen Bekanntschaften als an der Glaubenszugehörigkeit. Neben persönlichen Bekanntschaften spielte für viele auch die Vorliebe für bestimmte Aktionsformen – angefangen mit der Verbreitung von Flugschriften über Fluchthilfenetzwerke bis hin zum bewaffneten Widerstand – eine Rolle. Herz' erste Begegnung mit dem bewaffneten Widerstand fand in Südwest-Frankreich statt. Zunächst machte er die Bekanntschaft einer Gruppe junger Leute, die über die Pyrenäen nach Spanien und von dort aus nach Afrika ziehen wollte, um sich den Truppen de Gaulles bzw. der Alliierten anzuschließen. Er beschreibt dies als seine erste Begegnung mit der Möglichkeit, „sich zu schlagen“, also bewaffneten Widerstand zu leisten (Combat, 66f.). Allerdings hatte er kein Bedürfnis, mit dieser Gruppe weiterzu-

---

<sup>33</sup> Rousso, Vichy, 116. Finanziert wurde die UGIF zum Teil aus den erfolgten Firmenenteignungen.

<sup>34</sup> Ebd., 116, 144, 270. Vgl. außerdem Shoah Resource Center, *The International School of Holocaust Studies* [https://www.yadvashem.org/odot\\_pdf/Micro soft Word - 5897.pdf](https://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%205897.pdf) (Abruf 13.4.2020).

ziehen. Als er im Sommer 1943 aus dem Südwesten aber wieder in Richtung Osten kam und sich in Grenoble niederließ (Combat, 76f., 81, 83),<sup>35</sup> lernte er Mitglieder der kommunistischen Résistance kennen. Da ihm diese politische Orientierung zusagte, wurde er schließlich Mitglied der Jungkommunisten (Combat, 83). Nach verschiedenen Aktivitäten als Verbindungsmann wurde er im September 1943 aufgefordert, sich den bewaffneten *Franc-Tireurs et Partisans – Main d’Oeuvre immigrée* (FTP–MOI) anzuschließen (Combat, 84).<sup>36</sup> Der Eintritt in diese para-militärische Formation aus nach Frankreich eingewanderten Arbeitern und Arbeiterinnen stellte einen Wendepunkt in seinem Leben dar. Einige Monate gehörte er dort zur Untergruppe „Raymond“, die vor allem aus jüdischen Mitgliedern bestand und in der Gegend um Grenoble und Lyon zum Beispiel Sabotageakte gegenüber der Eisenbahninfrastruktur verübte.<sup>37</sup> Obwohl er sich nach der Landung der Alliierten im Sommer 1944 von seiner Mutter überreden ließ, den bewaffneten Widerstand zu verlassen, betrachtete er diesen doch weiterhin als seine Aufgabe (Combat, 175f.).

## V. Schluss: Zeitzeugenschaft und Widerstandsgeist

So unterschiedlich die Schicksale und Perspektiven von Hélène Berr und Herbert Herz sein mögen, so lassen sich doch auch Gemeinsamkeiten in ihren Äußerungen beobachten: Das Selbst-

---

<sup>35</sup> Grenoble lag noch in der italienisch besetzten Zone, wo es keine antisemitische Verfolgungspolitik gab.

<sup>36</sup> Die MOI war eine bereits 1924 von der Kommunistischen Partei Frankreichs (PCF) gegründete Organisation für die ausländischen Arbeiterinnen und Arbeiter in Frankreich. Die FTP gründeten sich im Februar 1942 als bewaffnete Widerstandsgruppe in der noch unbesetzten Zone im Süden und etablierten die Untergruppe FTP-MOI, vgl. Wieviorka, *Histoire de la Résistance* 167, 425, 263.

<sup>37</sup> Zu den Aktionen der FTP und den Reaktionen der deutschen Besatzer vgl. ebd., 330f.

verständnis als Handelnde, die Wahrnehmung einer persönlichen Veränderung und das Anliegen der Zeitzugenschaft.

Sowohl Hélène Berr als auch Herbert Herz sehen sich auch in der Situation der Verfolgung als Handelnde. Sie entwickeln Zukunftspläne und loten insbesondere die Spielräume aus, die ihnen individuell für unterschiedliche Formen des Widerstands zur Verfügung stehen, und sei es nur, den Besatzern und Verfolgern ein Ärgernis zu sein (Journal, 92). Der Bezug auf einen „Geist des Widerstands“, den „esprit de la résistance“, zieht sich von Anfang an durch ihre Berichte, Erzählungen und Reflexionen.

Zugleich bewirkte der Prozess des Schreibens eine bewusste Wahrnehmung der persönlichen Veränderung, die man in Anlehnung an Susanne zur Nieden als beobachtbare „Ich-Konturierung“ bezeichnen kann.<sup>38</sup> So entwickelte Hélène Berr ein neues Selbstverständnis, das vom bewussten Umgang mit der Einsamkeit geprägt war (Journal, 196), von dem Gefühl eines „Grabens“ zwischen ihr selbst und ihrer Umwelt. Es führte auch zu einer zunehmenden Distanz gegenüber ihrem früheren studentischen Milieu. Zu Beginn des Wintersemesters 1943 hatte sie schließlich sogar das Gefühl, in der ursprünglich geliebten Atmosphäre der Sorbonne nicht mehr ihr vollständiges „Ich“ zu sein und ihr „neues“ Ich zu verraten (Combat, 193).

Herbert Herz, der im Laufe seines Lebens zum Kommunisten geworden war, verortet sich in der erinnernden Erzählung dagegen stärker in einem politisch-wirtschaftlichen Spannungsfeld. Von seiner Flucht und Odyssee durch den Südwesten Frankreichs berichtet er aus dem Blickwinkel seiner Auseinandersetzung mit der sozio-ökonomischen Situation der französischen Bevölkerung und der aus Deutschland und anderen Ländern Emigrierten. Dabei spricht er verschiedentlich das hierarchische Machtverhältnis zwischen den „patrons“ und ihren Arbeitskräften an. Neben seinen Aktivitäten im Widerstand stellt die Entwick-

---

<sup>38</sup> Susanne zur Nieden, *Alltag im Ausnahmezustand. Frauentagebücher im zerstörten Deutschland 1943 bis 1945*, Berlin 1993, zit. nach Hämmerle, Nebenpfade?, 151.

lung seiner politischen Überzeugung eine der von ihm thematisierten Veränderungen aus der Erfahrung dar. Seine Rettung erklärt er damit, dass er einfach „viel Glück gehabt“ habe (Combat, 180).

Beiden war es ein zentrales Anliegen, nachfolgende Generationen über die historisch-politische Situation, deren gesellschaftliche Auswirkungen und unermessliches menschliches Leiden zu informieren. Durch ihre Zeugnisse wollten beide deutlich machen, dass die Ausgrenzungs- und Verfolgungssituation, die sie erlebten, menschengemacht, weltanschaulich und politisch motiviert, unmenschlich und menschenverachtend war. Diese Zeugnenschaft stellt eines der wichtigsten Motive ihres Schreibens und Erzählens dar.

## George Tabori und die Shoah

### 1.

Eine Vorbemerkung zur historischen Situierung meines Themas: Erst in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts, also rund zwanzig Jahre nach dem Krieg, wird vehement die bis dahin weitestgehend ausgebliebene Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus eingefordert, dies besonders dann auch im Zuge der 68er-Bewegung. Im gleichen zeitlichen Kontext findet von 1969 an der Autor und Regisseur George Tabori eine wachsende Resonanz, Tabori nämlich, der mit seinem sarkastischen, tabubrechenden Humor das Seine dazu beiträgt, dass das Thema der Shoah endlich vermehrt auf der Bühne, in den Medien und in der Öffentlichkeit zur Sprache kommt.

### 2.

Vorab ein paar Worte zur Biografie.<sup>1</sup> Tabori ist Ungar, er wird 1914 in Budapest geboren und wächst zweisprachig auf, da seine Mutter, wie im jüdischen Bildungsbürgertum üblich, fließend Deutsch spricht.<sup>2</sup> Er geht 1935 nach London, dann in den Nahen Osten, schreibt Romane und geht 1947 als Drehbuchautor in die USA. Er lernt Bertolt Brecht kennen, was ihn veranlasst, sich

---

<sup>1</sup> Vgl. George Tabori, *Autodafé und Exodus. Erinnerungen*, übers. v. Ursula Grützmacher-Tabori, Berlin 2014; ders., „George Tabori erzählt: Budapest – Hollywood – Berlin“, in: *Tabori*, hrsg. v. Jörg W. Gronius u. Wend Kässens, Frankfurt a. M. 1989, 105–122, und: ders.: „8. Mai 1945“, in: Ebd., 125–127; Anat Feinberg, *George Tabori*, München 2003. Vgl. auch den Sammelband *George Tabori. Dem Gedächtnis, der Trauer und dem Lachen gewidmet. Portraits*, hrsg. v. Andrea Welker, Wien u.a. 1994.

<sup>2</sup> Vgl. Feinberg, George Tabori, 11, und Tabori, Budapest – Hollywood – Berlin, 106.

dem Bereich des Theaters zu nähern.<sup>3</sup> Er beginnt, für die Bühne zu schreiben, und arbeitet von den 60er-Jahren an vermehrt als Regisseur. 1971 übersiedelt er nach Deutschland und inszeniert von 1972 an in vielen Städten. Er stirbt 2007 in Berlin.

### 3.

Nun zum Werk.<sup>4</sup> Auf Taboris frühe Romane gehe ich nicht weiter ein, da die Shoah in ihnen kein Thema ist. Was Drama und Theater betrifft, so ist klar, dass die Shoah sich nicht in naiv-unvermitteltem Zugriff auf die Bühne bringen lässt.<sup>5</sup> Brechungen sind unabdingbar, indirekte Zugänge zu der Thematik, wie etwa Peter Weiss in der *Ermittlung* (1965) und Rolf Hochhuth im *Stellvertreter* (1963) sie gefunden haben. Weitere Möglichkeiten eines indirekten, mittelbaren Zugangs begegnen in Taboris Stücken, wie ich am Beispiel von drei Stücken zeigen möchte.

Eines der Mittel, die Direktheit zu brechen, ist die forcierte Demonstration des Spielcharakters des Spiels, so etwa in dem Stück *Die Kannibalen*, das in einem Internierungslager spielt.<sup>6</sup> Das Stück besitzt zwei Zeitebenen.<sup>7</sup> Im eigentlichen Sinne spielt

<sup>3</sup> Vgl. Feinberg, George Tabori, 51.

<sup>4</sup> Vgl. neben den in Anm. 1 genannten Arbeiten *Theater gegen das Vergessen. Bühnenarbeit und Drama bei George Tabori*, hrsg. v. Hans-Peter Bayerdörfer u. Jörg Schönert. Tübingen 1997; *George Tabori. Text + Kritik 133*, red. v. Jan Strümpel, München 1997.

<sup>5</sup> Vgl. z.B. Jan Strümpel, *Vorstellungen vom Holocaust. George Taboris Erinnerungs-Spiele*, Göttingen 2000, bes. 15–53.

<sup>6</sup> Da im weiteren Verlauf ein „Lager Csepel“ (40) und die Stadt „Sopron“ (59) erwähnt werden, lässt sich annehmen, dass das Lager sich in Ungarn befindet. Zitate mit Band- und Seitenangabe in Klammern nach George Tabori, „Die Kannibalen“, in: Ders., *Theaterstücke I*. Mit einem Vorwort von Peter von Becker, Frankfurt a.M. 1994, 1–74.

<sup>7</sup> Erste Zeitebene: „Ich wurde 1874 geboren“, „Ich bin einundsiebzig“ (was heißen kann: im 71. Lebensjahr [I, 68]); Jahreszeit: „nach Weihnachten“ (I, 16), es „schneit“ (I, 9). Zweite Zeitebene: „Das ist jetzt fünfundzwanzig Jahre her“ (was heißen kann: rund fünfundzwanzig Jahre [I, 14]), „seit fünfundzwanzig Jahren“ (I, 65).

es in der Gegenwart, 1968 oder 69. Da versammeln sich in diesem Lager die Söhne von zehn ehemaligen Lagerhäftlingen und versuchen, dasjenige zu rekonstruieren, was ihre Väter vor fünf- und zwanzig Jahren im Winter 1944/45 erlebt und getan haben, indem sie, die Söhne, gleichsam in die Gestalten ihrer Väter schlüpfen und ihre Väter „spielen“. Zur Gruppe dieser Söhne hinzu kommen noch der Sohn eines damaligen Lagerwächters und zwei mitanwesende ehemalige Häftlinge von damals, die überlebt haben und die den Söhnen von den damaligen Geschehnissen berichten.

Was ist vor fünf und zwanzig Jahren geschehen? Im Kampf um ein Stück Brot erschlagen elf Häftlinge den zwölften, der besonders dick ist, und beschließen, den Toten in einem Kessel zu kochen. Während sie noch darauf warten, dass die abgeschnittenen Fleischteile gar werden, erscheint plötzlich der Lagerwächter Schrekinger, er entdeckt das gekochte Fleisch und befiehlt den Häftlingen zu essen. Zwei von ihnen gehorchen und überleben – das sind die erwähnten Überlebenden –, die andern weigern sich und werden „in den Duschaum“ (I, 72) geschickt.

Die Anlage des Stücks wirkt erst dann nicht mehr verwirrend, wenn man begriffen hat, dass die agierenden Figuren die Söhne sind, die – quasi als Schauspieler – ihre Väter spielen. Wenn sie „ich“ sagen, sprechen sie in der Rolle ihrer Väter. Aber sie fallen auch immer wieder aus der Rolle und äußern sich dann in der dritten Person – „er“ – über ihre Väter. Gelegentlich fragen sie nach Details („Sagt mal, war sein Gesicht rot oder blaß?“ [I, 30]), Details, die dann von den beiden Überlebenden erläutert werden. Die solcherart hervorgehobene Rekonstruktion von Geschehnissen, das „Erspielen“ der Vergangenheit, macht deren Ferne, Fremdheit, ja auch Unerreichbarkeit besonders bewusst.

Im Übrigen versuchen nicht nur die Söhne sich in die Charaktere ihrer damals inhaftierten Väter hineinzufinden; auch der Sohn des Lagerwächters Schrekinger stellt hartnäckig die Frage: „Vater, was hast du im Krieg gemacht?“ (I, 69–71), ohne eine Antwort darauf zu erhalten. Der Spielcharakter des Spiels tritt besonders hervor, als es zu einer Auseinandersetzung zwischen

den Häftlingen kommt und, aus der Rolle fallend, einer der Söhne<sup>8</sup> sich beschwert: „Was tut ihr? Ich bin doch nicht er! Ich bin ich, sein Sohn! [...] Ich werde auch nicht klug aus ihm. Ich versuche es, ich versuche es schon seit fünfundzwanzig Jahren...“ (I, 64f.). Auch dies markiert das Moment der unaufhebbaren Distanz.<sup>9</sup> Zwischendurch fällt zwar einmal der Name „Auschwitz“ (I, 46); sonst aber werden allenfalls Anspielungen geboten, etwa indem in sarkastischer Weise ein verdorbenes Essen aus Hausfrauensicht als ein „Brandopfer“ bezeichnet wird, „auf dem Altar der Ehe dargebracht“ (I, 17) – „Brandopfer“, auf Englisch „holocaust“.

#### 4.

Ich komme zu einem anderen Stück. Ein weiteres Mittel, die Direktheit zu brechen, ist das Grotteske. Das Grotteske ist ja eine Entstellung, eine Verzerrung, die ihren karikaturistischen Charakter offen preisgibt, die also von vornherein in nur indirekter Weise auf einen Sachverhalt zielt. Ich gehe in diesem Zusammenhang auf das Stück „Jubiläum“ ein, das unter Taboris Leitung am 30.1.1983 in Bochum uraufgeführt wurde, also genau 50 Jahre nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten. „Jubiläum“ besteht aus einer Folge von zwölf Einzelszenen,<sup>10</sup> die facettendar-

<sup>8</sup> Nämlich der Sohn eines Häftlings namens „Onkel“, in dem Tabori ein verkappetes Porträt seines Vaters liefert. „Onkel“, ein „Jude“ (I, 33), heißt „Cornelius“ (I, 28) wie Taboris Vater. „Onkels“ Sohn sagt über seinen Vater noch: „[...] er war immer ein bescheidener Esser“ (I, 65), das verweist auf die Widmung des Stücks: „Zum Gedenken an Cornelius Tabori, umgekommen in Auschwitz, ein bescheidener Esser“ (I, 3).

<sup>9</sup> Für Mittelbarkeit sorgen schließlich auch Momente, in denen das Spiel auffällig simuliert und damit als ein Spiel demonstriert wird: „Er ‚zertrümmert‘ Onkels Bein“ (54); „Im Zeitlupentempo“ (13).

<sup>10</sup> Die in *Theater heute* (24, 2 [1983]) abgedruckte Fassung enthält nur acht Szenen. Ich beziehe mich auf die umfangreichere Fassung des Stücks. Zitate mit Band- und Seitenangabe in Klammern nach George Tabori, „Jubiläum“, in: Ders., *Theaterstücke II*, Frankfurt a.M. 1994, 49–86.

tig Momente der bundesrepublikanischen Realität mit der nationalsozialistischen Judenverfolgung kombinieren.

Das Stück spielt auf einem Friedhof am Rhein. Neben Lebenden treten auch Tote auf – das ist natürlich eine absolut groteske Ausgangssituation. Die Toten befinden sich „in verschiedenen Stadien der Zersetzung. Faulendes Fleisch, ein leeres Auge, eine fehlende Nase und so weiter. Sie tragen ihre besten Bestattungsklamotten“ (II, 51). Dennoch erscheinen die Toten nicht wie Gespenster, sie sind vielmehr sogar imstande, körperlichen und seelischen Schmerz zu empfinden. Arnold Stern zum Beispiel, er ist Jude, blutet, als auf ihn geschossen wird, und weint, als von Mitzis Tod die Rede ist; Mitzi ist die Nichte seiner Frau Lotte. Arnold hat vor genau fünfzig Jahren Lotte kennengelernt und mit ihr die Fackelparade zu Ehren Hitlers miterlebt: „Der Führer“, so erinnert sich Lotte, „stand am Fenster und machte winke-winke. Und du Trottel hast zurückgewinkt.“ Darauf Arnold: „Er schien so einsam“ (II, 55).

Wie Arnold zu Tode gekommen ist, erfährt man nicht. Anders bei Lotte; ihr Tod ist, wie sie selbst kommentiert, „eine prächtige Grotteske“ (II, 72): Sie ertrinkt, eingesperrt – aufgrund der klemmenden Tür – in einer offenbar hermetisch dichten Telefonzelle, in der nach einem Bruch in der Kanalisation das Wasser steigt. Keiner hilft ihr. Es ist dies ein prägnantes Bild für die Hilflosigkeit eines Menschen, dem niemand beisteht, weil keiner ihn ernsthaft bedroht glaubt.<sup>11</sup>

Mitzi, Lottes halbwüchsige Nichte, ist Spastikerin, sie verliebt sich in den Neonazi Jürgen, von dem sie einen antisemitischen Brief bekommt, woraufhin sie den Kopf in den Gasofen steckt. Ihr Verhalten ist die Antwort auf Jürgens Frage, warum man vergessen habe, sie zu vergasen. Mitzi bringt in einem längeren Rollenspiel die Morde vom Bullenhuser Damm in Erinnerung. Dies war ein Schulgebäude in Hamburg, in dem kurz vor Kriegsende in der Nacht vom 20. auf 21. April 1945, also ausgerechnet an

---

<sup>11</sup> Eine szenische Metapher für das Schicksal der Juden nach 1933, meint Peter von Becker: Die republikanischen Masken oder Deutsches Theater im Januar, in: *Theater heute* 24, 3 (1983), 20.

Hitlers Geburtstag (20. April), 20 Kinder ermordet wurden, die zuvor als Versuchspersonen bei medizinischen Experimenten gedient hatten. Mitzi wechselt dabei von Rolle zu Rolle und stellt so die Kinder, die Ärzte und die Pfleger dar und schließlich noch den Staatsanwalt in der Bundesrepublik, der meint: „[Den Kindern ist] über die Vernichtung ihres Lebens hinaus kein weiteres Übel [...] zugefügt worden.“ (II, 83)

In einer anderen Szene erzählt Mitzi von „zwei Herren“, die sich als Nazis entpuppen und „eine hübsche Weise“ singen, „das Vogelhochzeitslied“, ein aus der Neonazi-Szene bekanntes Lied von kaum überbietbarem Zynismus, hier den im Stück gegebenen Verhältnissen angepasst:

In Buchenwald, in Buchenwald  
Da machen wir die Juden kalt,  
Fiderallalla, fiderallalla, fiderallallallalla (II, 56).<sup>12</sup>

Es folgen noch vier Strophen. –

Zu den weiteren Toten gehört auch Otto, ein schwuler Friseur, ein Nicht-Jude, der – mehr aus Gedankenlosigkeit als mit echter Aggression – Judenwitze erzählt. Er spiegelt die unterschwellige antisemitische Stimmung in der Bundesrepublik. Otto meint, das Bild eines toten arabischen Jungen im Fernsehen erlaubt es, dass man zu den Juden „nicht mehr [...] nett sein muß“ und trotzdem kein „schlechtes Gewissen zu kriegen“ braucht (II, 57).

Helmut, sein Freund – im Personenverzeichnis steht „seine Frau“ – ist Philosemit; als er in der ersten Szene ein Datum nennen will, orientiert er sich am „Versöhnungstag“, also am höchsten jüdischen Feiertag, dem Jom Kippur. Er ist zugleich Onkel des Neonazis Jürgen und schämt sich derart für den Antisemitismus seines Neffen, dass er sich beschneiden lässt. In einer Nervenheilanstalt bringt man ihn mit Hilfe von Elektroschocks zu der Auffassung, dass er doch kein Jude und keine Frau sei, und er hängt sich auf. Daraufhin begeht auch Otto Selbstmord.

---

<sup>12</sup> Vgl. Günther Bernd Ginzel, *Hitlers Urenkel. Neonazis: ihre Ideologien und Aktionen*, Düsseldorf 1981, 85f.

So weit die Toten. Einer der beiden Lebenden ist Jürgen. Er ist schon als Kind von seinem Vater, der in der SS war, mit Erzählungen von Folterungen von Häftlingen unterhalten worden. Wumpf, von Beruf Totengräber, ist der andere Lebende.<sup>13</sup> Zwischen ihm und Jürgen gibt es ein Gespräch, und zwar, wie man annehmen muss, über Ratten, die aber nicht ausdrücklich so genannt werden. Sie sind jedenfalls nicht leicht zu beseitigen, „nicht wie damals“. Jürgen bietet an, sich darum zu kümmern. Wumpf fragt: „Wie lange brauchst du?“ Jürgen antwortet: „Drei Tage für die Behandlung, einen, um die Überreste zu beseitigen, und fünfzig Jahre fürs Lüften, wenn der Wind günstig steht“ (II, 75) – der Kontext legt den Gedanken nahe, dass erst dann der Geruch verflogen ist, nämlich der Geruch des Gases.<sup>14</sup>

Das Dokumentarische des Stücks liegt in den verschiedentlich einmontierten Berichten von Ereignissen, die tatsächlich stattgefunden haben, oder von Vorgängen, wie sie zur bundesrepublikanischen Realität gehörten. Charakteristisch – im Unterschied zum Dokumentarischen Theater der 60er-Jahre – ist indessen die Verknüpfung jenes Dokumentarischen mit dem Grotesken. Das Groteske findet sich auf verschiedenen Ebenen; schon die äußere Erscheinung der toten Figuren ist grotesk, bisweilen ist es auch ihr Verhalten (ein schwuler Transvestit, der sich beschneiden lässt). Entsprechendes gilt für manche Vorgänge (das Ertrinken in einer Telefonzelle). Bisweilen dominiert das Spiele-

---

<sup>13</sup> Er sagt, er grabe seit dreihundert Jahren Löcher (II, 63); in der *Theater heute*-Fassung sind es nur drei Jahre (*Theater heute* 24, 3 [1983], 38).

<sup>14</sup> Schließlich ist da noch der Geist von Arnolds Vater, der Cornelius hieß (wie Taboris Vater) und in der Bochumer Uraufführung von Tabori selbst gespielt wurde. Vor vierzig Jahren ist Arnolds Vater zur Gestapo gegangen. Seitdem wartet Arnold auf seine Rückkehr, indem er sich vorzustellen versucht, in den Öfen von Auschwitz könnte vielleicht doch nur Brot gebacken worden sein. Der Geist von Arnolds Vater kommt und bringt ein Brot mit, vielleicht eine Challa, ein Schabbat-Brot, ein Hefezopf (vgl. Feinberg, George Tabori, 121). – Warum der Geist, der natürlich an Hamlets Vater erinnert, nicht wie die anderen Toten leibhaftig auftritt, sondern eben als Geist, wird nicht mitgeteilt. Man kann es sich denken: er ist vergast und verbrannt worden und besitzt keinen Körper mehr.

risch-Makabre (der lebende Jürgen zu dem toten Helmut: „Soll ich dir eine drehen?“ Helmut: „Ich habe das Rauchen aufgegeben.“ [...] Jürgen: „Und geht es dir besser?“ Helmut: „Der Husten ist weg.“ [II, 64])

Im Rahmen der Unterhaltungen zwischen den Toten meint Lotte übrigens, der Friedhof werde demnächst betoniert werden, um dann als Spielplatz für Kinder zu dienen. Und: „In Kassel begräbt man die Leute im Stehen, um Parkplätze zu gewinnen.“ (II, 73)

## 5.

Eine weitere Variante, die Shoah indirekt zu thematisieren, begegnet in der Farce „Mein Kampf“, die vor dem Ersten Weltkrieg in Wien spielt. Der Zeitpunkt provoziert immer wieder die Frage, inwieweit manche Details als Vorverweise auf den späteren Nationalsozialismus zu sehen sind. Ungeachtet dessen stimmt die Gattungsbezeichnung „Farce“ natürlich auf eine derb-komische Machart ein.

Das Stück spielt in einem Männerasyl, in dem die beiden Juden Schlomo Herzl und Lobkowitz leben. Herzl, der mit seinem Namen an den Begründer des Zionismus, Theodor Herzl, erinnert, ist Bücherverkäufer, er bietet nachts in den Kaffeehäusern die Bücher an, die er mit sich führt, unter anderem die Bibel und das Kamasutra. Lobkowitz, vormals Koch in einem koscheren jüdischen Restaurant, jetzt arbeitslos, tut so, als ob er Gott sei.<sup>15</sup>

Unterschlupf in dem Männerasyl sucht Hitler als ein junger Mann aus der Provinz. Neben Hitler begegnet später auch noch sein Freund Heinrich Himmlischst (II, 168). Der Name „Himmlischst“ ist der sprachliche Superlativ, wenn man von „Himmel“ über „Himmler“ zu „Himmlischst“ steigert und eben in dem Komparativ „Himmler“ auf Heinrich Himmler trifft, den Reichsführer der SS, einen der Hauptverantwortlichen für die Shoah. Weitere Perso-

---

<sup>15</sup> Das „bewahrt ihn davor, sich der Realität zu stellen“ (II, 147). Zitate mit Band- und Seitenangabe in Klammern nach George Tabori, „Mein Kampf“, in: Ders., *Theaterstücke II*, Frankfurt a.M. 1994, 143–203.

nen sind Gretchen, ein junges Mädchen, das regelmäßig am Samstag, also Schabbat, Herzl besucht, sodann der Tod in weiblicher Gestalt, mithin Frau Tod,<sup>16</sup> und schließlich noch Mizzi, „ein Huhn“, so das Personenverzeichnis.

Kurz zur Handlung: Herzl, der Bücherverkäufer, möchte selbst ein Buch schreiben, von dem er nur erst einen Satz hat. Mit Lobkowitz' Hilfe findet er einen Titel für das Buch: ‚Mein Kampf‘. Hitler kommt nach Wien, um sich um die Aufnahme in die Kunstakademie zu bewerben; er wird abgewiesen. Herzl nimmt sich seiner an, wendet ihm seine Liebe zu, ohne Gegenliebe zu finden, er umsorgt ihn, stutzt ihm den Bart auf das bekannte Format und empfiehlt ihm, in die Politik zu gehen.<sup>17</sup> Am Ende des Stücks hat Hitler bereits Himmlischst und ein Gefolge um sich geschart, das dann gemeinsam Mizzi ermordet, „Mord an Mizzi“ (II, 199) steht in der Bühnenanweisung. Hitler nimmt Herzl das Buch ‚Mein Kampf‘ weg und geht mit Frau Tod ab, die ihn als Helfer, nämlich als „Sensenknabe“ und „Würgeengel“, verwenden will (II, 194).<sup>18</sup> Die satirische Behandlung des Nationalsozialismus beginnt bei der Personengestaltung.<sup>19</sup> Hitler erweist sich als reiner Egozentriker, sexuell verklemt, ein Hypochonder (vgl. II, 180f., 187),

<sup>16</sup> Karl S. Guthke geht auf „Mein Kampf“ nur kurz ein; vgl. Guthke, *Ist der Tod eine Frau? Geschlecht und Tod in Kunst und Literatur*, München 1997, 237f.

<sup>17</sup> Hinter der Förderung Hitlers durch Herzl „verbirgt sich natürlich keine historische These, sondern ein theatralisches Verfahren, das mit der Historie selbst und dem historischen Denken seine makabren Späße treibt“ (Konrad Paul Liessmann, „Die Tragödie als Farce. Anmerkungen zu George Taboris ‚Mein Kampf‘“, in: *George Tabori. Text + Kritik* 133, red. v. Jan Strümpel, München 1997, 81–89, hier: 85f.)

<sup>18</sup> Zu den vielerlei Bezügen des Dramas zu anderen Werken Taboris vgl. Gundula Leni Ohngemach, „Die Wahrheit des Drehorgelspielers. ‚Mein Kampf‘ von George Tabori“, in: *Deutsches Drama der 80er Jahre*, hrsg. v. Richard Weber, Frankfurt a.M. 1992, 107–119. Zu intertextuellen Bezügen über Taboris Werke hinaus vgl. Andrea Kunne, „Die Apokalypse als ‚Farce‘ in George Taboris *Mein Kampf*“, in: *Literatur und politische Aktualität*, hrsg. v. Elrud Ibsch u. Ferdinand van Ingen, Amsterdam, Atlanta (GA) 1993, 283–297.

<sup>19</sup> Zur „Inszenierung der NS-Diktatur“ und zur Destruktion dieser Inszenierung bei Tabori vgl. Birgit Haas, *Das Theater des George Tabori. Vom Verfremdungseffekt zur Postmoderne*, Frankfurt a.M. u.a. 2000, 129–170.

der zwischen Gejammer und Wutanfällen hin- und herschwankt, erfüllt von antisemitischen Vorurteilen und von Allmachtssehnsüchten und dabei intellektuell eher beschränkt. Der Gefahr einer Verharmlosung Hitlers wirkt immerhin das Gewaltpotenzial in einzelnen Äußerungen entgegen, etwa in dem Ausruf Hitlers: „Unsterblichkeit sei mein, Juda verrecke, amen.“ (II, 169) Ebenfalls auf das Thema ‚Nationalsozialismus‘ beziehen sich neben Hitlers Freund Himmlischst u.a. die „Tiroler Lederdeppen“, das ist Hitlers Gefolge, eine Karikatur von Organisationen wie SA und SS, von „Hitler-Mädchen“ (II, 195) – in Analogie zu den Hitler-Jungen – ist die Rede, und der *Völkische Beobachter* (186), die Nazi-Zeitung, wird einmal erwähnt.

Das Judentum ist hier in drei verschiedenen Hinsichten von Bedeutung. Es geht zum einen um die Religion,<sup>20</sup> zum anderen um die historischen Bedingungen der jüdischen Existenz in Deutschland (und Europa) und zum dritten um die Shoah.

Der Bereich der Religion wird gleich eingangs vergegenwärtigt: Seit einigen Jahren spielen Lobkowitz und Herzl nämlich die Rollen von Gott und auserwähltem Gläubigem. Zudem begegnen wörtliche Zitate aus verschiedenen biblischen Büchern. Angespielt wird außerdem auf die historischen Bedingungen der jüdischen Existenz in Deutschland, insbesondere auf die Vorurteile Juden gegenüber, so etwa auf die ihnen nachgesagte Gewohnheit, ständig zu feilschen und zu handeln. Darauf beziehen sich verschiedentlich eingestreute kleine Dispute:

LOBKOWITZ [...] Dreißigtausend Ägypter ersoffen [im Roten Meer].

HERZL Zwanzigtausend.

LOBKOWITZ Fünfundzwanzig?

HERZL Zwanzig. (II, 145f.)

Auf den Vorwurf des Ritualmords an christlichen Kindern wird angespielt: Hitler erzählt, er habe

<sup>20</sup> Auf den Hintergrund einer jüdisch-christlichen Thematik, die „Schlomo as the Jewish Christ figure crucified by Hitler“ erscheinen lässt, verweist Lea Hadomi, *Dramatic Metaphors of Fascism and Antifascism*, Tübingen 1996, 89.

Zuflucht in einem [...] Kaffeehaus gesucht, einer rauchgeschwängerten Lasterhöhle, [...] und da habe ich sie gesehen, diese Shylocks, schwarze Pestvögel in schmierigen Pelzen und Kaftanen, [...] ihren Achselhöhlen entströmte ein Gestank dampfender Wollust, während sie ein christliches Baby-Schnitzel hinunterschlangen.

HERZL Welche Beilage?

HITLER Blumenkohl, Leipziger Allerlei und Röstkartoffeln.

HERZL Kein Salat? (II, 167)

Bereits die Kombination von Ritualmord – „christliches Baby-Schnitzel“ – und normaler Ernährung ist grotesk genug. Herzl treibt das aber noch auf die Spitze, indem er sich nur für die kulinarischen Aspekte interessiert und die pogromträchtige Anspielung auf den Ritualmord übergeht. Der Überraschungseffekt, den Herzls Reaktion erzielt, lässt den sarkastischen Witz über das Unbehagen siegen, das der Zuschauer hier vielleicht dennoch empfindet. Später erfährt man, dass Herzls Mutter bei einem Pogrom umgekommen ist (II, 158) und sein Vater von Gendarmen totgeprügelt wurde. Die Bühnenanweisung, die sich an Herzls Bericht davon anschließt, lautet:

*Herzls Tränen, mehrere tausend Jahre alt, kommen durch Augen, Nase und Mund geschossen, mit einem Brüllen tief aus den Därmen [...].* (II, 180)

Die kreatürliche Reaktion, gesättigt durch das Wissen um eine unendlich weit zurückreichende Geschichte des jüdischen Leidens, signalisiert, dass hier ein Punkt erreicht ist, an dem der sonstige spielerisch-ironisch-sarkastische Umgang mit diesem Leiden sein Ende findet.

Das leitet über zum Thema der Shoah. Ihr gelten zahlreiche indirekte Verweise, die im Verlauf des Dramas zunehmen und die zum Beispiel auch das scheinbar unverfängliche Wort „Lösung“ in unheimlicher Weise an die „Endlösung (der Judenfrage)“ anklängen lassen – Hitler sagt zu Herzl:

Wenn meine Zeit gekommen ist, werde ich dich angemessen entlohnen. [...] wenn du richtig alt bist, finde ich eine saubere Lösung für dich, irgendein komfortables Altersheim in den Bergen

mit Volkstanz-Festen samstagnachts. (II, 163)

Und spätestens im fünften Akt rückt die Shoah ganz in die Nähe – etwa wenn ein Stichwort wie „Rassenschande“ (II, 195) fällt. Zunächst lässt es sich als grotesk einstufen, wenn das Huhn getötet wird und wenn dann vom „Mord an Mizzi“ und von ihrem „strangulierten Leichnam“ (II, 199) die Rede ist. Hernach jedoch wird die Zerlegung eines toten Huhns Körperteil für Körperteil so detailliert von Himmlischst beschrieben, dass sie als ein außerordentlich unmenschlicher Vorgang erscheint. Der Aufwand der Beschreibung zwingt zu der Annahme, dass es nicht nur um Mizzi gehen kann, sondern dass das, was Mizzi widerfährt, zeichenhaft auf ein Geschehen von größeren Dimensionen verweist. Am Ende weint Himmlischst, indem er sich rechtfertigt: „Ich tue schließlich auch nur meine Pflicht“ (II, 201), indem er also eine der späteren Ausreden der angeklagten nationalsozialistischen Täter verwendet und damit die Zerlegung des Huhns in einen atemberaubenden Zusammenhang mit der Shoah bringt. In einer Anspielung auf Heinrich Heine<sup>21</sup> bekräftigt Herzl diesen Zusammenhang gleich anschließend mit den Worten: „Wenn ihr beginnt, Vögel zu verbrennen, werdet ihr enden, Menschen zu verbrennen.“ (II, 201) Hernach wird Hitler von Frau Tod abgeholt:

HITLER Darf ich meine Zahnbürste holen?

FRAU TOD Ja, bitte. Dort, wo wir hingehen, gibt es nur Zähne, Haare, Brillen, Plomben. (II, 202)

Am Ende sagt Herzl ein Kaddisch, ein Totengebet, über die tote Mizzi – ein geradezu schreiend grotesker Vorgang. Dann taucht Lobkowitz auf und erzählt – ungerührt – einen Witz von einem jüdischen Vampir. Die anschließende Bühnenanweisung lautet: „*Herzl lacht nicht.*“ Tabori signalisiert auch hier, dass es eine Grenze gibt, an der die Möglichkeiten des Komischen enden.

---

<sup>21</sup> Vgl. die bekannten Verse aus *Almansor* (1823): „dort wo man Bücher || verbrennt, verbrennt man auch am Ende Menschen“ (Heinrich Heine: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Manfred Windfuhr, Bd. 5, Hamburg 1994, 16.

## 6.

Es ging in diesem Beitrag<sup>22</sup> selbstverständlich nicht darum, möglichst viele Kalauer aus Taboris Texten zu zitieren, da wäre sonst sehr viel mehr möglich gewesen. Vielmehr sollte vermittelt werden, dass die Shoah nun einmal Taboris Lebensthema ist und dass es ihm gelingt, immer wieder neue Zugänge zu einer theatralen Präsentation dieses Themas zu finden. Entscheidend ist dabei seine überlegene Selbstironie, die ihm hier die nötige Freiheit verschafft, ohne dass je der Eindruck entsteht, das Thema würde verspielt.

Der Ernst, der unter den vielen Scherzen nie zu leiden hat,<sup>23</sup> bestimmt auch die letzten Worte in dem Stück „Masada“ (1988). Masada ist eine ehemalige jüdische Festung, von deren Widerstand gegen die Römer in der Antike, nämlich im Jahr 73/74, der Historiker Flavius Josephus berichtet hat. Das Stück schließt mit den Worten:

Der Fels von Masada steht wie damals golden in der Wüste. Von oben sieht man im Süden Libyen, Ägypten, Tunesien, Algerien, im Osten Jordanien und Saudi-Arabien, im Norden den Irak, Libanon und Syrien. Im Westen sieht man an klaren Tagen Auschwitz.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Nicht mit einbezogen wurde die Theaterarbeit, bei der Tabori sich bisweilen die Freiheit nimmt, unterschiedliche Facetten und Erscheinungsweisen jüdischer Existenz und jüdischer Geschichte einzubeziehen. Vgl. Gundula Ohngemach, *George Tabori*, Frankfurt a.M. 1993. Vgl. auch Wend Kässens, „Sehen, was man nicht sehen will. Zur Theaterarbeit George Taboris“, in: *Tabori*, hrsg. v. Jörg W. Gronius u. Wend Kässens, Frankfurt a. M. 1989, 25-44.

<sup>23</sup> Vgl. zu dieser Problematik Rüdiger Steinlein, „Das Furchtbarste lächerlich? Komik und Lachen in Texten der deutschen Holocaust-Literatur“, in: *Kunst und Literatur nach Auschwitz*, hrsg. v. Manuel Köppen in Zusammenarb. mit Gerhard Bauer u. Rüdiger Steinlein, Berlin 1993, 97–106 (zu Tabori: 105f.).

<sup>24</sup> Zit. nach George Tabori, *Masada. Ein Bericht. Nach Flavius Josephus: „Der Jüdische Krieg“*, Textbearbeitung [zus. mit] Ursula Voss. Materialien u. Textabdruck, hrsg. v. den Städtischen Bühnen Dortmund, Spielzeit 1988/89, unpag.

Das Bild zeigt prägnant die in der Gegenwart fortdauernde Bedrohtheit des jüdischen Volkes. Und es zeigt zugleich, dass die Vergangenheit noch nicht vergangen ist.

# Jüdischer Rap und die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus

## Ausgangslage

„Ich bin halt ein Judenrapper, mein Gott.“<sup>1</sup>

Dieses Statement des jüdischen Rappers Sun Diego drückt das neue Selbstbewusstsein und Selbstverständnis der neuen jüdischen Generation in Deutschland aus, die sich auch mithilfe von Raptexten Gehör in der Öffentlichkeit verschafft. Allerdings vergeht auch kaum ein Tag, an dem nicht von neuen antisemitischen Übergriffen berichtet wird. Dies ist kein neues Phänomen, versetzt uns aber über 70 Jahre nach Kriegsende und der Shoah in Sorge. Jahrelang galt es als nahezu ausgeschlossen, dass der Antisemitismus in Deutschland eine Renaissance erleben würde, obwohl es auch in den letzten Jahrzehnten mahnende Stimmen aus der jüdischen Gemeinde wie Heinz Galinski, Ignatz Bubis und Charlotte Knobloch gab, die auf antisemitische Vorfälle und Tendenzen aufmerksam machten.<sup>2</sup> Sie warnten die deutsche Öffentlichkeit immer wieder vor einem Erstarken antisemitischer Tendenzen in der Bundesrepublik. Die Bedenken der jüdischen Gemeinde und einzelner Personen wurden aber lange Zeit von dem Großteil der Politik und der öffentlichen Meinung in diesem Land relativiert bzw. ignoriert. Der Anschlag in Halle im letzten Jahr am höchsten jüdischen Feiertag Jom Kippur mag für die

---

<sup>1</sup> Sun Diego interviewt von Dimitrij Kapitelmann, „SpongeBOZZ. ‚Ich bin halt ein Judenrapper, mein Gott‘“, in: *Spiegel Kultur*, 11.8.2018, <https://www.spiegel.de/kultur/musik/yellow-bar-mitzwa-von-spongebozz-ich-bin-halt-ein-judenrapper-mein-gott-a-1195862.html>. Alle im Beitrag belegten Internetquellen wurden am 19.11.2019 per Abruf geprüft.

<sup>2</sup> Vgl. Michael Czygan, „Unsagbare Dinge werden heute gesagt“, in: *Donau Zeitung*, 24.11.2018, <https://www.pressreader.com/germany/donau-zeitung/20181124/281659666091899>.

Mehrheit der Deutschen überraschend gekommen sein, genauer betrachtet jedoch stellt dieses Ereignis nur eine Station einer langen Kette von antisemitischen Taten in diesem Land dar, die tief in der Vergangenheit wurzeln.<sup>3</sup>

Wie lebt es sich aber als Mensch jüdischen Glaubens in Deutschland? In einem Land, von dem das größte Verbrechen an Juden\*<sup>4</sup> in der bisherigen Geschichte der Menschheit ausging,<sup>5</sup> in dem immer wieder antisemitische Straftaten seit Ende des Nationalsozialismus begangen werden, in dem aber auch das jüdische Leben einen großen Aufschwung in den letzten Jahren erfuhr.

Das Leben als deutscher Jude\* oder als Jude\* in Deutschland wird in Texten von jüdischen Rappern beschrieben. Gerade um einen höheren Erkenntnisgewinn aus wissenschaftlicher Sicht über Juden\* in Deutschland zu erlangen, ist eine Analyse und eine Auseinandersetzung mit den Songtexten jüdischer Interpreten von besonderer Bedeutung. Dieser Artikel thematisiert den jüdischen Rap in Deutschland, seine Akteure und diversen Themen sowie seine Auseinandersetzung mit dem Thema Antisemitismus ebenso wie die Bedeutung des Rap als Repräsentant einer jahrtausendalten, vielfältigen jüdischen Kultur in Deutschland.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. Dennis Peikert, „Der Anschlag von Halle und die Folgen“, in: *MDR Aktuell*, 9.12.2019, <https://www.mdr.de/nachrichten/politik/regional/terror-anschlag-synagoge-halle-folgen-100.html>.

<sup>4</sup> Genderneutrale Schreibweise, vgl. Michael Wuliger, „Kinder Israels endlich genderneutral oder Zum Glück gibt es die jüdische Zeitschrift ‚Jalta‘“, in: *Jüdische Allgemeine*, 21.5.2017, <https://www.juedische-allgemeine.de/kultur/juden-mit-sterchen/>.

<sup>5</sup> Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung, Dossier „Nationalsozialismus und Zweiter Weltkrieg“: „Shoah und Antisemitismus“, 11.4.2005, <http://www.bpb.de/geschichte/nationalsozialismus/dossier-nationalsozialismus/39556/shoah-und-antisemitismus>.

<sup>6</sup> Vgl. Arno Herzig, *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 2. Aufl. München 2002, 24.

## Jüdische Rapper in Deutschland, ihre Identität und die Auseinandersetzung mit Antisemitismus:

### Ben Salomo, Sun Diego und Sion Ben Israel

Der deutsche Rap ist, wie so vieles, ein Import aus Amerika. Die Geschichte des Rap und der Hip-Hop-Kultur sind eng mit der urbanen Kultur der Afroamerikaner\*innen in den USA verbunden. Ausgehend von den sozial schwachen Stadtteilen New Yorks verbreitete sich diese Jugendkultur in den 1970er-Jahren über die USA aus, bevor sie sich global fortsetzte.<sup>7</sup> In Deutschland zählt der Hip-Hop circa drei Millionen Fans. Ursprünglich war er eine Unterschichtenkultur, die sich aber inzwischen zu einer weltweiten, millionenschweren Mainstream-Jugendkultur entwickelt hat. Der Hip-Hop ist keine in sich geschlossene Kultur, sondern beeinflusst inzwischen auch Modelinien, Kunst und Popmusik. Große Firmen bedienen sich stilistischer und inhaltlicher Elemente dieser Musikkultur, um die jugendliche Kundenschicht für sich und ihre Produkte zu gewinnen. Trotz aller Versuche der Kommerzialisierung hat der Hip-Hop auch Teile seiner Eigenständigkeit bewahrt und fungiert nach wie vor als Identitätsstifter für seine Anhängerschaft. Auch wenn Hip-Hop primär eine Jugendkultur zu sein scheint, so lässt sich doch feststellen, dass Vertreter\*innen und Anhänger\*innen der ersten Stunde der Hip-Hop Kultur in den USA und in Deutschland auch derzeit noch aktiv sind und der Hip-Hop damit diverse Altersgruppen erreicht. In den USA waren amerikanische Juden\* an der Entwicklung des Hip-Hop beteiligt, beginnend mit Benjamin Melendez, einem jüdischen Sozialarbeiter, der bei der Entwicklung des aus dem New Yorker Stadtteil Bronx stammenden Battleraps maßgeblich beteiligt war.<sup>8</sup> Die Beastie Boys aus dem New Yorker Stadtteil Brooklyn, 1979 gegründet und bis 2012 aktiv, sind wohl

---

<sup>7</sup> Vgl. Oliver Galina, *Jugendmedienkultur Hip-Hop. Mediennutzung und Medienkompetenz in populären Jugendkulturen*, Hamburg 2012, 31.

<sup>8</sup> Vgl. Jonas Engelmann, „HipHop, Peace und Judentum“, in: *jungle.world*, 19.3.2015, <https://jungle.world/artikel/2015/12/hiphop-peace-und-judentum>.

die weltweit bekannteste jüdische Rapgruppe.<sup>9</sup> Ihr einzigartiger Stil setzte Maßstäbe in diesem Genre und beeinflusst es bis heute. Jüdische Musikproduzent\*innen, darunter Lyor Cohen, Jahrgang 1959, trugen ebenfalls zur globalen Verbreitung des Rap bei.<sup>10</sup> In Deutschland traten in den Anfangszeiten des Rap keine jüdischen Rapper auf, die über eine hohe Popularität verfügten. Dies änderte sich erst, als die jüdischen Rapper Ben Salomo und Sun Diego im letzten Jahrzehnt die Bühne betraten.<sup>11</sup>

Jüdischen Rap gibt es fast überall dort, wo Juden\* auf der Welt leben. Dieser Artikel fokussiert sich auf den Rap in Deutschland. Die Frage, was ist jüdisch und wie definiert man das Judentum, ist so alt wie das Judentum selbst. Bevor jüdischer Rap in Deutschland vorgestellt wird, gilt es, sich den Grundlagen einer jüdischen Identität zu nähern. Eine Vielzahl von Faktoren bestimmt das heutige jüdische Selbstverständnis. Persönliche, kollektive, säkulare, religiöse und politische Elemente dienen der jeweiligen Standortbestimmung. Diverse Faktoren scheinen darüber hinaus das Jüdischsein zu beeinflussen und dazu gehören nicht nur die Religionszugehörigkeit und das religiöse Recht Halacha, sondern auch eine bestimmte Kultur, das Verständnis eines Volkes, eine verbindende Sprache und vor allem ein bestimmtes Denken, welches sich in der jüdischen Literatur wiederfinden lässt.<sup>12</sup> Das religiöse Judentum wird in ein orthodoxes und ein liberales Judentum unterschieden, obwohl hier die Strömungen vielfältig sind. Fromme Jüdinnen und Juden haben anscheinend weniger Probleme, ihre eigene Identität zu definieren, als

---

<sup>9</sup> Vgl. Felix Bayer, „Bad Boy aus gutem Haus“, in: *Spiegel*, 29.11.2018, <http://www.spiegel.de/kultur/musik/tod-von-adam-yauchbeastie-boy-mitglied-ist-an-krebs-gestorben-a-831454.html>.

<sup>10</sup> Vgl. Eric Rosenthal, Jeff Rosenthal, „The 8 Jews of Rap“, in: *Complex*, 3.12.2013, <https://www.complex.com/music/2013/12/8-jews-of-rap-lyor-cohen> 1.

<sup>11</sup> Vgl. „Gibt es im deutschen Rap wirklich Judenfeindlichkeit?“, WDR-Doku, 13.4.2018, <https://www1.wdr.de/nachrichten/wdrforyou/deutsch/dokuundnews/wdrforyou-anti-semitismus-deutscher-rap-de-102.html>.

<sup>12</sup> Vgl. Gisela Dachs, *Jüdischer Almanach. Identitäten*, Frankfurt a.M. 2009, 7ff.

dies bei säkularen Menschen jüdischen Glaubens der Fall ist. Der religiöse Glaube scheint hierbei als Fixpunkt zu fungieren, aber auch hier ist ein Wandel im Sinne eines liberalen Judentums zu beobachten.<sup>13</sup> Die Drehscheibe jüdischer Identität ist eng mit der Thora verbunden, die seit 3500 Jahren den Juden\* als Orientierung dient. Thora, Talmud und Kabbala werden aus diesem Grund als Pfeiler jüdischer Identität betrachtet und sind daher expliziter Teil des Jüdischseins. Gerade im Hinblick auf den Erkenntnisgewinn einer jüdischen literarischen Identität scheint es zielführend zu sein, jüdische Raptexte auf Grundlage der vorhandenen Texte zu untersuchen.

Der jüdisch-französische Philosoph und Soziologe Shmuel Trigano stellte fest, dass Jüdischsein immer ein Zusammenspiel von individuellen, kollektiven, partikularen und universellen Werten impliziert, die eng mit dem sinaitischen (an die Texte der vorstehend genannten Schriften angelehnten) Denken verbunden sind.<sup>14</sup> Trigano weist auf die antikzeptuelle Strategie des Judentums hin: Das Wort „jüdisch“ bezieht sich, seiner Position nach, nicht auf eine spezifische Identität, sondern auf ein „Universum des Denkens und der Kultur“, welches grundsätzlich in jeder Sprache beheimatet sein könne, bei Juden\* aber in der Thora wurzelt. Ausgehend von dem Standpunkt Triganos steht dies für ein eigenständiges, allgemeingültiges Wertesystem. Daraus resultiert, dass es weder ausschließlich Religion, Nation oder Kultur präsentiert. Die Besonderheit des Jüdischseins ist auch damit verbunden, dass sich dieses immer wieder gegen eine exakte Definition sperrte.<sup>15</sup> Trotz aller Definitionsversuche suchen Juden\* auf aller Welt nach Antworten auf die Frage, was es aktuell bedeutet, jüdisch zu sein. Dies gilt somit auch für die jüdische Rapper Ben Salomo, Sun Diego und Sion Ben Israel, die sich mit dem jüdischen Leben in der Gegenwart und ihrer jüdischen Identität auseinandersetzen. In ihren Texten themati-

---

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> Vgl. Shmuel Trigano, *Le récit de la disparue, Essai sur l'identité juive*, Paris 1977 (Collection „Les Essais“).

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 19–21.

sieren sie ihre kulturelle, religiöse und soziale Herkunft und auch die damit verbundenen Problematiken des Alltags. Jüdischer Rap ist so vielfältig wie das Judentum selbst. Dies betrifft sowohl die Akteure als auch ihre Textinhalte. In den Texten geht es um das eigene individuelle Leben, das Leben als Jude sowie um das Leben in einer jüdischen Gemeinschaft und in einem mehrheitlich nicht jüdischen Land.

### **Ben Salomo**

Ben Salomo gründete die deutsche Rapbattle-Show „Rap am Mittwoch“, welche in den Jahren 1999–2000 und 2012–2018 in dreiwöchigen Abständen im Internetfernsehen übertragen wurde und sich bis heute großer Popularität in der Hip-Hop-Szene erfreut. Er hat dieses Format nicht nur in Deutschland populär gemacht, sondern auch selbst darin gerappt und dabei seine jüdische Identität sowie seine israelische Herkunft thematisiert – seine Kontrahenten in der Battlerap-Szene haben diesen Aspekt auch immer wieder aufgegriffen, um ihn zu „dissen“, d.h. zu schmähen.<sup>16</sup>

Ben Salomo veröffentlichte im Jahr 2016 sein erstes Soloalbum mit dem Titel *Es gibt nur einen*,<sup>17</sup> dieses Album beinhaltet den Song „Identität“, der sich explizit mit seiner jüdischen Identität auseinandersetzt. Darin werden unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte aufgegriffen. Er benennt den religiösen Bezug zur Thora, die jüdische Tradition und Geschichte, entwirft Handlungsoptionen und -maximen.<sup>18</sup> Im Outro dieses Songs heißt es:

---

<sup>16</sup> Vgl. Yasmin Polat, „Jüdischer Rapper Ben Salomo. Teile der Hip-Hop-Szene sind antisemitisch“, in: *Tagesspiegel*, 12.10.2016, <https://www.tagesspiegel.de/berlin/juedischer-rapper-ben-salomo-teile-der-hip-hop-szene-sindantisemitisch/14673598.html>.

<sup>17</sup> Ben Salomo, *Es gibt nur einen*, Chapter One 2016.

<sup>18</sup> Vgl. Ben Salomo, „Identität“, Booklet zum Album *Es gibt nur einen*, Chapter One 2016.

Heute bin ich über dreißig,  
und als Mann kommt es mir  
Vor als würd ich auf dem Gipfel des Berges Sinai stehen  
Doch vor euch steht kein Feigling, ich nehme all meinen  
Mut zusammen, wenn seine Stimme meinen Namen wählt:  
Jonathan Ben Salomo Ben Aryeh, Jonathan Ben Salomo Ben  
Aryeh  
Ließ die Zeilen die für dich in der Thora stehen, die drei Namen  
deiner  
Identität  
Meiner Identität!<sup>19</sup>

Ben Salomo, geboren 1977 und mit bürgerlichem Namen Jonathan Kalmanovich, ist gebürtiger Israeli und lebt seit seinem vierten Lebensjahr in Berlin.<sup>20</sup> Zu dieser Zeit zog es kaum Israelis nach Berlin. Zurzeit aber erlebt die Stadt eine neue Blüte jüdischen Lebens. Besonders viele, gut ausgebildete Israeli zieht es heute in die deutsche Hauptstadt.<sup>21</sup> Damit vergrößert sich die potenzielle Fangemeinde der deutsch-jüdischen Rapper kontinuierlich.

Ben Salomo pflegt den Kontakt zu seinem Heimatland, fühlt sich jedoch in Deutschland sehr wohl und möchte hier eigentlich auch bleiben, mindestens so lange, wie er das Gefühl hat, dass es noch möglich ist, etwas gegen den zunehmenden Antisemitismus zu unternehmen. Seine Frau und seine Tochter möchte er aber nicht gefährdet sehen; sollte dies der Fall sein, möchte er mit seiner Familie nach Israel zurückkehren.<sup>22</sup> Eine Ansicht, die

---

<sup>19</sup> Vgl. ebd.

<sup>20</sup> Vgl. „Mein Weg zu Gott‘. Der Rapper und Autor Ben Salomo“, in: *Tagesspiegel*, 8.11.2019, <https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/mein-weg-zu-gott-der-rapper-und-autor-ben-salomo/25198050.html>.

<sup>21</sup> Vgl. Dani Kranz, *Israelis in Berlin. Wie viele sind es und was zieht sie nach Berlin? Kooperationsprojekt mit dem Deutschlandradio „Faszination und Befremden – 50 Jahre deutsch-israelische Beziehungen“*, Bertelsmann Stiftung 2015, [https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/user\\_upload/Israelis\\_in\\_Berlin.pdf](https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/user_upload/Israelis_in_Berlin.pdf), 8ff.

<sup>22</sup> Vgl. Skinny, „Ben Salomo über ‚Es gibt nur Einen‘, Identität & Antisemitismus (rap.de-TV)“, in: *rap.de*, 25.9.2016, <https://rap.de/rap-de-tv/91332-91332/>.

er mit vielen in Deutschland lebenden Juden\* teilt.<sup>23</sup> Die eigene Biografie, eigene Wertvorstellungen, die eigene jüdische Religion, der Holocaust und die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus werden in den Songs Ben Salomos thematisiert. In einem seiner Interviews äußert er, dass er bereits als Kind mit der israelischen Politik konfrontiert wurde. Er empfand es als sehr befremdlich, dass sein nicht jüdisches Umfeld ihn immer wieder in die Rolle eines vermeintlichen Außenministers Israels drängte.<sup>24</sup>

Der Rapper aus Berlin hat bereits seit frühester Kindheit erfahren, was es heißt, als Jude in Deutschland zu leben und damit immer wieder ausgegrenzt zu werden. Die Ablehnung erfuhr er hauptsächlich von muslimischen Kindern und Jugendlichen. Nach den Aussagen von Ben Salomo ist der Antisemitismus aktuell spürbarer geworden und hat an Schärfe zugenommen. Problematisch findet er, dass die Gesellschaft auf den Antisemitismus im Rap nicht angemessen reagiere und ihn teilweise auch nicht erkenne.<sup>25</sup> Die Verbreitung der Rothschildtheorie<sup>26</sup> sieht er als gefährlich an, weil auf ihrer Grundlage antisemitische Propaganda bei Jugendlichen betrieben wird. Seiner Meinung nach

---

<sup>23</sup> Vgl. Katharina Seidler in: ARD Doku „Auf das Leben! Jüdisch in Deutschland“, veröff. 20.6.2012, Stand 29.4.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=ydjafMJ9Mw4>.

<sup>24</sup> Vgl. „Ben Salomo. ‚Die Leute sahen mich als Außenminister Israels – aber ich war einfach ein kleiner Junge‘, in: *VICE*, 7.11.2016, <https://www.vice.com/de/article/xdp8q7/ich-wurde-als-aussenminister-israelsgesehen-war-aber-einfach-ein-kleiner-junge>.

<sup>25</sup> Polat, „Jüdischer Rapper Ben Salomo. Teile der Hip-Hop-Szene sind antisemitisch“.

<sup>26</sup> Dabei handelt es sich um eine Verschwörungstheorie über die jüdische Familie Rothschild, vgl. Jan Rathje, Johannes Baldauf, „Neue Weltordnung und ‚jüdische Weltverschwörung‘. Antisemitismus und Verschwörungsideologien“, in: *„No world order“. Wie antisemitische Verschwörungstheorien die Welt verklären*, hrsg. v. der Amadeu Antonio Stiftung, Berlin 2015, 45–51, hier: 48, <https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/w/files/pdfs/verschwuerungen-inter.net.pdf>.

fehlt es an einer angemessenen gesellschaftlichen Antwort auf dieses Problem.<sup>27</sup>

Solche politische Themen spricht er nicht nur in Interviews an, sondern greift sie auch in seinen Raptexten auf: Antisemitismus, die Beziehung zum Staat Israel und das Zusammenleben aller Menschen und Religionen.<sup>28</sup> Nach dem Ende von „Rap am Mittwoch“, vor allem wegen antisemitischer Anfeindungen gegen ihn, hat sich Ben Salomos öffentliches Engagement verstärkt. Er tritt in den deutschen Medien verstärkt für den Kampf gegen Antisemitismus ein und auch für eine verstärkte Aufklärung, um antisemitische Vorurteile zu verringern. In einem Gespräch mit dem FDP-Chef Christian Lindner erklärt Ben Salomo, dass es zu einer Grenzverschiebung des Sag- und Machbaren in der deutschen Gesellschaft gekommen sei. Im Hinblick auf den steigenden Antisemitismus ruft er zur Übernahme von politischer Verantwortung auf. Des Weiteren beklagt der Rapper die Doppelmoral der Politiker\*innen, besonders in Bezug auf den Nahostkonflikt.<sup>29</sup> Ben Salomo befürchtet, wenn die Politik kein Mittel gegen den Antisemitismus finde, werde es zu einem Exodus deutscher Juden\* nach Israel kommen.<sup>30</sup>

Religiöse Elemente kommen in den Texten von Ben Salomo immer wieder vor. Am Ende des Songs „Identität“<sup>31</sup> wird zum Rezipieren der Thora aufgefordert, was nach Aussage des Rappers etwas über die eigene Identität aussagt. Damit wird genau die Verbindung zum sinaistischen Denken hergestellt, die Chaim

---

<sup>27</sup> Vgl. Ben Salomo interviewt von Lenne Kaffka: „Antisemitismus in Deutschland. ‚Wenn der deutschen Politik nicht bald was einfällt, wird ein Exodus stattfinden‘“, in: *Spiegel*, 4.2.2019, <https://www.spiegel.de/kultur/musik/ben-salomo-rapper-berichtet-von-wachsendem-antisemitismus-in-deutschland-a-1250713.html>.

<sup>28</sup> Vgl. Skinny, „Ben Salomo über ‚Es gibt nur Einen‘, Identität & Antisemitismus (rap.de-TV)“.

<sup>29</sup> Vgl. Christian Lindner, „Ben Salomo im Gespräch“, in: Jüdische Allgemeine, 31.10.2019, <https://juedische-allgemeine.de/kultur/ben-salomo-im-gespraech>.

<sup>30</sup> Vgl. Kaffka: „Antisemitismus in Deutschland. ‚Wenn der deutschen Politik nicht bald was einfällt, wird ein Exodus stattfinden‘“.

<sup>31</sup> Vgl. ebd.

Vogt-Moykopf als typisch für die jüdische Literatur und Identität charakterisiert.<sup>32</sup> In einem neueren Interview gibt Ben Salomo an, dass früher für ihn Religion kaum eine Rolle gespielt habe, er inzwischen aber religiöser geworden sei. Die spirituelle Seite am Judentum interessiere ihn besonders. Der Rapper hat seinen Weg zu Gott gefunden.<sup>33</sup> In seinen Texten geht er auch auf die Geschichte des Volks Israels und der Juden\* ein. Dazu gehört das Narrativ über den stolzen König Judäas, Vertreibung, Pogrom, Hungersnöte, Flucht und die Shoah.<sup>34</sup> Nach der Beendigung der Battlerapshow „Rap am Mittwoch“ hat Ben Salomo sich auch als Autor betätigt und ein autobiografisches Buch veröffentlicht mit dem Titel *Ben Salomo bedeutet Sohn des Friedens* (2019).

### *Sun Diego*

Dimitri Chpakov alias Sun Diego aka SpongeBOZZ wurde 1989 in der Sowjetunion (heute Ukraine) geboren. Kurz nach der Wende, im Jahr 1992, kam er mit seiner Mutter nach Deutschland. In seinen Texten provoziert er gerne. Er fühlt sich selbst dem Gangster-Rap zugehörig und unterscheidet sich damit vom Rapstil Ben Salomos und Sion Ben Israel. Unter dem Namen Sun Diego prägte Chpakov den Sound des heutigen Deutschrap. Als SpongeBOZZ, im Rahmen seiner Zweitkarriere, veränderte er grundlegend und innerhalb kürzester Zeit die deutsche Battle-Rap-Kultur. Er gilt als einer der erfolgreichsten Musiker des Landes und ist zurzeit gleichzeitig der erfolgreichste jüdische Rapper in Deutschland.<sup>35</sup> Die Thematisierung seiner jüdischen Identität scheint seine Karriere eher beflügelt zu haben und brachte ihm zeitweise den Vorwurf ein, dass er sein Jüdischsein kommerzia-

---

<sup>32</sup> Vgl. zur Definition der Besonderheit jüdischer Literatur Chaim Vogt-Moykopf, *Buchstabenglut. Jüdisches Denken als universelles Konzept in der deutschsprachigen Literatur*, Frankfurt a.M. 2009, 13.

<sup>33</sup> Vgl. „„Mein Weg zu Gott“. Der Rapper und Autor Ben Salomo“.

<sup>34</sup> Vgl. Salomo, „Identität“.

<sup>35</sup> Vgl. „Gibt es im deutschen Rap wirklich Judenfeindlichkeit?“, WDR-Doku.

lisiere.<sup>36</sup> Er spricht in seinen aktuellen Interviews sowie in seinem Buch *Yellow Bar Mitzvah* über Identität und Verantwortung.<sup>37</sup> Sein Buch und seine Songs enthalten jüdische Symbole wie den Davidstern und die Menora, die offen und selbstverständlich zur Schau gestellt werden.<sup>38</sup> Der Song „Yellow Bar Mitzvah“ enthält die üblichen Themen des Gangster-Raps, wie Autos, Drogen, Frauen, Selbstbehauptung in einer feindlichen Umwelt bzw. Gewalt und spricht auch über die israelische Maschinenpistole Uzi:<sup>39</sup>

Sag zur Uzi „Schalom“, sie drohen mit Stichen und Klatschen  
(pfeh)  
Charlies Angels – Rapper sind Bitches mit Waffen  
Du musst die Straße lernen, harte Schale, harter Kern  
Spongie ist der einzig wahre Ghattostar – David Stern  
Selbstmordkommando, Suicide-Squad  
Nadel in der Vene, Bitch, ich tue meinen Job<sup>40</sup>

Auch auf seine jüdische Identität wird Bezug genommen. Diese stellt er zwar nicht in den Vordergrund seiner Texte, dennoch gehört sie zu ihm. Die Ästhetik des Judentums stellt für ihn einen künstlerischen Wert dar und darin sieht er seine Wurzeln.<sup>41</sup> Die Fähigkeit, sich zu wehren, wird in diesem Kontext lyrisch besonders hervorgehoben und dies deckt sich diesbezüglich mit den Songtexten von Ben Salomo<sup>42</sup> und Sion Ben Israel,<sup>43</sup> auch

---

<sup>36</sup> Vgl. ebd.

<sup>37</sup> Vgl. David Schraven, Finn Schraven, „Yellow Bar Mitzvah. Sun Diego über Rap und Rapper“, in: Correctiv, 26.2.2018, <https://correctiv.org/blog/ruhr/artikel/2018/02/26/yellow-bar-mitzvah-sun-diego-uber-rap-und-rapper/>.

<sup>38</sup> Vgl. Sun Diego in Dimitrij Kapitemann, „SpongeBOZZ. ‚Ich bin halt ein Judenrapper, mein Gott‘“.

<sup>39</sup> Vgl. Dennis Sand, „Wie ich neulich einen erwarteten Bestseller schrieb“, in: Welt, 13.3.2018, <https://www.welt.de/kultur/article174487661/Yellow-Bar-Mitzvah-Wie-Dennis-Sand-einen-erwarteten-Bestseller-schrieb.html>.

<sup>40</sup> Sun Diego aka SpongeBOZZ, „Yellow Bar Mitzvah“, in: *Started from the bottom*, Plastic HD 2017.

<sup>41</sup> Vgl. ebd.

<sup>42</sup> Vgl. Ben Salomo, „Krav Maga“, 5.8.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=C0WqKU mzn7o>.

wenn im Falle letzterer das Aggressionspotenzial deutlich niedriger ausfällt. Im Song „Sie sagen mir“ spricht Ben Salomo zwar ebenfalls von einem Widerstand, jedoch wird dieser hauptsächlich auf kognitiver Ebene vollzogen.

Verbunden und getrennt, dazwischen eine Haaresbreite  
Parallele Welt, wechselt man die Straßenseite  
Rechts hip, unbezahlbar, Trendbezirk  
Links trist, Brennpunkt, Ghetto-Viertel, ah  
Rockerbanden und kriminelle Klans  
Ich fühl' mich eingeklemmt  
Von radikalen Kräften, rechts und links  
Ich fühl' mich eingekeilt  
Warum verändert die Gesellschaft nichts?  
Ich fühl' mich eingekesselt  
Weil der Faschismus wieder um sich greift  
Ob Islamismus, Rechts- oder Linksextremismus  
Diese -ismen sind alle gleich, und sie sagen mir:  
„Gewöhn dich dran, wenn wieder Nazis marschier'n  
Die Menschen jede Warnung ignorier'n“  
Sie sagen mir, „gewöhn dich dran, wenn sich Migranten weiter  
radikalisier'n  
Und den Hass multiplizier'n“  
Sie sagen mir, „Gewöhn dich dran!“, doch ich bin nicht bereit  
Ihre falsche Toleranz zu akzeptier'n  
Während den Anfäng'n, ist es denn so anstrengend?  
Deutschland, was ist nur mit dir passiert?<sup>44</sup>

Der in Sion Ben Israels Song „Erez Israel“ geschilderter Widerstand besteht im Aufrechterhalten des starken Bezuges zu den religiösen, familiären und kulturellen Wurzeln des Rappers:

Schacharit zu Hause, Maariv im Beit Knesset.  
Wir sind alle Kinder Avrahams, Bnei Hezret.  
Und ich laufe den Weg weiter.  
Bin im Tanach vertieft und ich les weiter.

---

<sup>43</sup> Vgl. Sion Ben Israel, „Last Am Standing“, 15.10.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=HrVUW-LcQPw>.

<sup>44</sup> Ben Salomo, „Sie sagen mir“, in: *Es gibt nur einen*, Chapter One 2016.

Und wir teilen das Brot, warten auf Moshiaich, dass er kommt.  
Krieg in der Heimat,  
Ich schrieb für die Heimat,  
ein Lied für die Heimat,  
Ich liebe die Heimat.  
Meine Wurzeln, sie bluten.  
Sion Israel, Ben des kurdischen Juden.<sup>45</sup>

Der hier zitierte Ausschnitt spricht indirekt die politische Ebene an – ein Aspekt, der bei Sun Diego kaum Raum einnimmt. Politisch engagiert er sich nicht. Er meint, dass er zu dieser Thematik über zu wenig Wissen verfüge und deswegen rappt er auch nicht über politische Themen. Der Rapper spricht kaum über seine Beziehung zum Staat Israel, aber es erregt seine Kritik, wenn Personen das Thema ansprechen, doch über kein Hintergrundwissen diesbezüglich verfügen. Über das Thema Religion äußert sich Sun Diego eher zurückhaltend, trotzdem kommen religiöse Begriffe in seinen Songs vor.

Hier stellt sich die Frage, inwiefern das Jüdische, das Judentum, das Jüdischsein für Sun Diego nur ein Teil der Show, nicht jedoch ein Teil seiner Identität ist. Einerseits wird anhand der vorstehend zitierten Zeilen ersichtlich, dass die anderen zwei Rapper das Jüdischsein viel intensiver in ihrer Kunst darstellen. Bei Sun Diego dagegen spricht Einiges dafür, dass der Künstler die offenbar sehr persönliche Komponente bewusst nur sparsam als stilistisches Mittel in seiner Kunst einsetzt. In einem seiner Interviews berichtet Sun Diego beispielsweise von Besuchen der Synagoge und der hiesigen jüdischen Gemeinde zusammen mit seiner Mutter. In dem vorstehend zitierten Song „Yellow Bar Mitzvah“ nimmt er zwar entfernten Bezug auf dieses religiöse Ritual, welches die Aufnahme eines jüdischen Kindes in die erwachsene Gemeinde zum Zweck hat. Der Song selbst handelt jedoch eher vom Bestehen der Prüfungen im Rahmen eines Gangsterlebens.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Sion Ben Israel, „Erez Israel“, in: *Orthodox*, Spinnup 2018.

<sup>46</sup> Vgl. Schraven, Schraven, „Yellow Bar Mitzvah. Sun Diego über Rap und Rapper“.

Sun Diego berichtet auch von der Verfolgung seiner Großmutter durch Antisemiten.<sup>47</sup> Auch er selbst hat, wie so viele Juden in Deutschland, Antisemitismus erfahren. In der Antisemitismusdebatte hat er klar Stellung gegen die Aussagen von Kollegah bezogen. Als bei der Echo-Verleihung 2018 das Rapper-Duo Farid Bang und Kollegah für ihr aufgrund „allerlei Geschmacklosigkeiten“<sup>48</sup> umstrittenes Album *Jung brutal gutaussehend 3* ausgezeichnet wurde, kommentierte Sun Diego es wie folgt: "Mit der Schwitz-Line zieht Farid Bang einen geschmacklosen Vergleich. Aber er vertritt keine antisemitische Haltung. Trotzdem hätte ich als Jude diese Zeile niemals gerappt".<sup>49</sup> Die Zusammenarbeit mit Kollegah in der Vergangenheit lobt Sun Diego allerdings. Er sagt in diesem Zusammenhang auch, dass er Kollegah beruflich viel zu verdanken habe, doch die antisemitischen Aussagen und das Spielen mit Klischees seitens Kollegah lehne er grundsätzlich ab. Für Sun Diego zählt es nicht, wo jemand herkommt. Wichtig ist ihm, dass er sich mit dem Menschen befreundet. Mediale Aufmerksamkeit erhielt seine Freundschaft zu einem arabischen Clan im Ruhrgebiet.<sup>50</sup>

### ***Sion Ben Israel***

Der Rapper Sion Ben Israel, Mitte der 80er-Jahre geboren, ist erst im Jahr 2018 bekannter geworden – seine Follower<sup>51</sup> liegen

---

<sup>47</sup> Sand, „Wie ich neulich einen erwarteten Bestseller schrieb“.

<sup>48</sup> Andreas Boltke, „Kollegah und Farid Bang beim Echo: Ausgrenzen hilft nicht“, in: *Spiegel*, 12.4.2018, <https://www.spiegel.de/kultur/musik/kollegah-und-farid-bang-beim-echo-ausgrenzen-hilft-nicht-a-1202413.html>.

<sup>49</sup> Sun Diego in: Michael Rubach: Sun Diego äußert sich zu Antisemitismus-Vorwürfen gegen Kollegah und Farid Bang, in: *hiphop.de*, 10.4.2018, <https://hiphop.de/magazin/news/sun-diego-aeussert-sich-zu-antisemitismus-voruerfen-gegen-kollegah-farid-ba-ng-311875>.

<sup>50</sup> Vgl. Schraven, Finn Schraven, „Yellow Bar Mitzvah. Sun Diego über Rap und Rapper“.

<sup>51</sup> Instagram-Follower von Sion Ben Israel vgl. <https://www.instagram.com/sionbenisrael/>, 18.1.2020.

noch weit hinter Sun Diego<sup>52</sup> und Ben Salomo.<sup>53</sup> Sion Ben Israels Familie stammte ursprünglich aus dem kurdischen Teil des Iran und er flüchtete nach Deutschland. Sein erstes Album *Orthodox* wurde im Oktober 2018 veröffentlicht.<sup>54</sup> Im Gegensatz zu den Alben von Ben Salomo und Sun Diego ist der Rap von Sion Ben Israel wesentlich politischer und religiöser geprägt. In diesem Zusammenhang nimmt er immer wieder Stellung zum Staat Israel und seiner Verbundenheit mit diesem. Die lyrischen Aussagen über Israel werden mit Inhalten aus den heiligen Schriften des Judentums wie der Thora und dem Talmud unterlegt. Der Rapper sieht sich als Vertreter jüdischer Interessen und tritt dafür ein, dass ein jüdisches Leben auch weiter in der deutschen Rapszene stattfindet. In seinen öffentlichen Auftritten bezeichnet der Rapper seine Musik als einen Mix aus Judentum, der Liebe zum jüdischen Volk und zum Staat Israel. Die Texte handeln von den eigenen Erfahrungen und den Erfahrungen Dritter mit dem Antisemitismus in Deutschland, von der Stärke der eigenen Identität, von Idealvorstellungen und der Geschichte seiner Vorfahren.

Diese musikalischen Inhalte unterscheiden Sion Ben Israel von anderen Rappern. Die bereits vorstehend erwähnte Verbindung aus Jüdischsein und Liebe zum jüdischen Volk und zum Staat Israel als Kernthemen im deutschsprachigen Raum sind neu. Er will damit den Zuhörer\*innen die Möglichkeit eröffnen, jüdische Schriften in einer völlig neuen Form zu erleben. Sein jüdischer Rap besteht aus Inhalten der Thora, Talmud, Tanach, Schulchan Aruch, Siddur und anderen Quellen. Sion Ben Israel nimmt an, dass diese Zusammenstellung der Musik auch auf Nichtjuden\*, die sich für das Judentum interessieren, einen ganz besonderen Reiz ausübt. Juden wiederum können die Inhalte ihrer religiösen Überzeugung in einer völlig neuen Darstellung erleben. In seinen

---

<sup>52</sup> Instagram-Follower von Sun Diego vgl. <https://www.suga-agency.com/project/spongebozz>, 18.1.2020.

<sup>53</sup> Instagram-Follower von Ben Salomo vgl. [https://www.instagram.com/bensalomo\\_official/](https://www.instagram.com/bensalomo_official/), 18.1.2020.

<sup>54</sup> Vgl. Ben Sion Israel, *ORTHODOX*, Spinnup 2018.

Songs verwendet er hebräische Textpassagen und auch jiddische Begriffe,<sup>55</sup> die Sprache, die viele Juden in Europa vor dem Nationalsozialismus sprachen.<sup>56</sup>

Trotz seiner derzeit verhältnismäßigen kleinen Anzahl von Anhänger\*innen und der Vielzahl der Anfeindungen durch Fans anderer Rapper tritt Sion Ben Israel für ein selbstbewusstes Judentum und jüdisches Leben ein.<sup>57</sup> In seinem Song „Hatikvah“ (hebräisch für „Hoffnung“, gleichzeitig Titel der Nationalhymne des Staates Israel) rappt er:

One Nation.  
Die Welt ist mein Ziel,  
Mann, ich sag was gesagt werden muss.  
Hatikvah le Shalom<sup>58</sup> und kein Krieg.<sup>59</sup>

Der Antisemitismus ist eins der dominierenden Themen des Rappers. Er nimmt Bezug zum alltäglichen Antisemitismus in Deutschland, zum Antisemitismus, den er gegenüber Israel wahrnimmt und zum globalen Antisemitismus, der Juden auf der ganzen Welt betrifft. Sion Ben Israel geht auf den Nahostkonflikt ein und thematisiert diesen immer wieder in seinen Songs. Hierbei ergreift er Partei für den Staat Israel. Im Song „Last am Standing“ verweist der Rapper darauf, dass die Shoah nicht möglich gewesen wäre, wenn es den Staat Israel schon zu dieser Zeit gegeben hätte, denn dieser vertrete als einziger Staat der Welt die Interessen der Juden\*. In seinen Songs sind immer wieder Ausschnitte aus diversen Interviews mit verschiedenen Personen (z.B. mit einem jüdischen Vater, der in Sorge um die Zukunft seiner kleinen Tochter ist) und aus politischen Reden zu hören, die sich für Israel und gegen den Iran positionieren. Der

<sup>55</sup> Vgl. Sion Ben Israel יל Erez Israel יל prod. BEN MAKER (Israeli - Yehudi - Ivri Rap), 1.6.2019 (Veröff. des Videos), <https://www.youtube.com/watch?v=aWU XejFDEBI>.

<sup>56</sup> Vgl. Webseite Sion Ben Israel, „Die verlorenen Stämme Israels“, <https://www.sionbenisrael.com/verlorenestaemmeisraels/>.

<sup>57</sup> Vgl. Facebook-Seite von Sion Ben Israel, „Info“, 16.7.2016, [https://www.facebook.com/pg/sionbenisrael/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/sionbenisrael/about/?ref=page_internal).

<sup>58</sup> Hebräisch ‚Hoffnung auf den Frieden‘.

<sup>59</sup> Vgl. Webseite von Sion Ben Israel, [www.sionbenisrael.com/Hatikvah/](http://www.sionbenisrael.com/Hatikvah/).

Rapper deklariert im Song „Hatikvah“, dass Frieden im Nahost und auf der Welt nur durch Bildung zu erreichen sei:<sup>60</sup>

Liebe Musikkunst,  
und in paar Jahren gründ' ich die Stiftung,  
Frieden durch Bildung.<sup>61</sup>

Sion Ben Israel weist auf seiner Web- und Facebookseite sowie in seinen Texten auf den Stolz auf seine Herkunft, seine Religion hin. In einem seiner Songs bezeichnet er sich als Ultrazionist. Juden sind für ihn selbstbewusst und wehrhaft in jeder Beziehung. Er bezeichnet seinen Rap auch als Anti-Rap.<sup>62</sup> Die Songtexte und die medialen Aussagen von Sion Ben Israel weisen einen hohen Übereinstimmungsfaktor auf.

Auch in den Songs von Ben Salomo und Sun Diego sind immer wieder religiöse Begriffe aus dem Judentum zu hören. Die Texte von Sion Ben Israel, wie die vorstehend zitierten, enthalten jedoch religiöse Begriffe in einer wesentlichen höheren Anzahl und sind eingebettet in eine religiöse und politische Botschaft, die sich für Israel positioniert.<sup>63</sup> Auf die Geschichte des Volkes Israel und seiner Urahnen sowie auf die Verbindung zu Erez Israel, dem Land Israel, geht er in dem gleichnamigen Song „Erez Israel“ ein. Seine Liebe zum Staat Israel geht soweit, dass er in seinem Song rappt, dass er für Israel sein Leben geben würde.

Im Unterschied zu Ben Salomo und Sun Diego nimmt Sion Ben Israel antisemitische Stereotypen auf und spielt mit diesen, um den Grad der künstlerischen Provokation und der medialen Wirksamkeit zu erhöhen. So heißt es beispielsweise im Song „Mizrachi“:

Denn sie wissen ich bin gekommen, um das Weltreich einzuläuten.  
Die Endzeit, ihr seid Zeugen.  
Und ich ich greif nach der Vollendung, Gemara.

---

<sup>60</sup> Vgl. Sion Ben Israel prod. Contrary, „Hatikvah“, 1.6.2019 (Veröff. des Videos), [https://www.youtube.com/watch?v=eNck\\_NHH2RA](https://www.youtube.com/watch?v=eNck_NHH2RA).

<sup>61</sup> Vgl. Webseite von Sion Ben Israel, [www.sionbenisrael.com/Hatikvah/](http://www.sionbenisrael.com/Hatikvah/).

<sup>62</sup> Vgl. Facebook-Seite von Sion Ben Israel, „Info“, <https://www.facebook.com/sionbenisrael/>.

<sup>63</sup> Vgl. Webseite von Sion Ben Israel, „Die verlorenen Stämme Israels“.

Khomeini in Gehinom und Khamenei ist Satan.

Ein Leben lang im Exil, Erez Israel Hashlemah ist mein Ziel.<sup>64</sup>

In einem ähnlichen Kontext steht sein Bekenntnis zur Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge, die dem Patriarch Rothschild dient.<sup>65</sup> Dem Rapper wurde im Jahre 2019 zeitweilig der YouTube-Kanal gesperrt, als Grund gibt er die Vielzahl seiner Hater\*innen an, die ihn angeschwärzt hätten.<sup>66</sup> Ein Song, „Der ewige Jude“, ist nach wie vor auf dem Index von YouTube und derzeit nicht abrufbar. Alle anderen bisherigen Songs dieses Künstlers dagegen sind auf einer Playlist bei YouTube verfügbar.

Alle drei hier vorgestellten Rapper vereinen ihre jüdische Herkunft mit der Auseinandersetzung mit ihrer Kultur und dem Antisemitismus. Sie treten in der Öffentlichkeit gegen Antisemitismus ein. Ben Salomo hat dem aktiven Rap derzeit den Rücken gekehrt und engagiert sich medienwirksam gegen Antisemitismus. Er ist aber auch als Schriftsteller tätig.<sup>67</sup> Sun Diego ist weiterhin als Rapper aktiv, verfügt über eine große Fangemeinde, ist sehr populär und erfolgreich.<sup>68</sup> Er unterscheidet sich insofern besonders von den anderen beiden jüdischen Rappern, dass er durch die Figur SpongeBOZZ eine Kunstfigur erschaffen hat, die ihn klar abgrenzt von der realen Person Dimitri Chpakov, bei Ben Salomo und Sion Ben Israel sind Rap und Aussagen in der Öffentlichkeit fast deckungsgleich. Sion Ben Israel steht erst am Anfang seiner Rapkarriere. Die Zukunft wird zeigen, ob er sich mit seinem eher politischen und religiösen Rap in der Rapszene etablieren kann.

Weitere bekannte jüdische Rapper gibt es derzeit in Deutschland nicht, aber ist es anzunehmen, dass die junge jüdische Generation bald einen neuen populären Rapper aus ihren Reihen her-

<sup>64</sup> Vgl. Webseite von Sion Ben Israel, [www.sionbenisrael.com/mizrachi/](http://www.sionbenisrael.com/mizrachi/).

<sup>65</sup> Vgl. Webseite von Sion Ben Israel, „Die verlorenen Stämme Israels“.

<sup>66</sup> Vgl. Facebook-Seite von Sion Ben Israel, „Ein dreifaches Hurra auf die Kunstfreiheit. YT hat meinen Kanal gelöscht“, 27.5.2019, <https://www.facebook.com/sionbenisrael/>.

<sup>67</sup> Vgl. „Mein Weg zu Gott. Der Rapper und Autor Ben Salomo“.

<sup>68</sup> Vgl. „Gibt es im deutschen Rap wirklich Judenfeindlichkeit?“, WDR-Doku.

vorbringen wird. Rap ist in der deutsch-jüdischen Jugendkultur sehr verbreitet – die Vielzahl von Rapbeiträgen beim jährlichen Jewrovision belegt dies.<sup>69</sup> Ben Salomo moderierte diesen Wettbewerb im Jahr 2015 zusammen mit Susan Sideropolis.<sup>70</sup> Die Rapsongs von Ben Salomo, Sion Ben Israel und Sun Diego stehen für ein neues jüdisches Leben in Deutschland, das sich in der dritten und vierten Generation nach der Shoah selbstbewusst in diesem Land etabliert hat.

### Der Umgang mit dem Antisemitismus im Vergleich

Im Jahr 2019 scheint der lokale, nationale wie globale Antisemitismus wieder auf dem Vormarsch zu sein. Der Antisemitismus ist kein neues Phänomen, beschäftigt uns als Zivilgesellschaft jedoch immer wieder von neuem. Das Thema der jüdischen Identität scheint fast unweigerlich mit dem Antisemitismus verbunden zu sein.<sup>71</sup> Der Begriff Antisemitismus entstand zum Ende des 19. Jahrhunderts, er meint ausschließlich die Feindschaft gegenüber jüdischen Religionsangehörigen und ist ein Konstrukt der damaligen Agitatoren.<sup>72</sup> Die Ursprünge des Antisemitismus reichen aber viel weiter in die Vergangenheit zurück, mindestens bis zu den Missionierungen der frühen Christen, die jeden bekämpften, der sich ihrem Anliegen widersetzte.<sup>73</sup> Der Antisemi-

---

<sup>69</sup> Vgl. Daniel Majic, „Jewrovision erstmals in Frankfurt“, in: *Frankfurter Rundschau*, 4.2.2019, <https://www.fr.de/frankfurt/frankfurt-jewrovision-11705023.html>.

<sup>70</sup> Vgl. „Jewrovision Köln 2015. Jugendliche aus 50 Gemeinden nehmen am begleitenden Mini-Machane teil“, in: *Jüdische Allgemeine*, 28.1.2015, <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/jewrovision-startet-am-21-februar/>.

<sup>71</sup> Vgl. Lisa-Marie Vogel, „Ben Salomo beklagt zunehmenden Antisemitismus“, in: *Allgemeine Zeitung*, 3.12.2019, [https://www.allgemeine-zeitung.de/lokales/bad-kreuznach/stadt-bad-kreuznach/ben-salomo-beklagt-zunehmenden-antisemitismus\\_20816477](https://www.allgemeine-zeitung.de/lokales/bad-kreuznach/stadt-bad-kreuznach/ben-salomo-beklagt-zunehmenden-antisemitismus_20816477).

<sup>72</sup> Vgl. Juliane Wetzel, *Moderner Antisemitismus unter Muslimen in Deutschland. Essentials*, Wiesbaden 2014, 1.

<sup>73</sup> Vgl. ebd.

tismus umfasst alle judenfeindlichen Einstellungen und Handlungen. Er ist eine Weltanschauung, die in der Existenz von Juden\* die Ursache von allem Übel erkennt. Der Antisemitismus ist zu einem Sammelbegriff für alle judenfeindlichen Erscheinungsformen geworden. Diese Formen lassen sich spezifizieren in den antiken, christlichen, völkischen, rassistischen, sekundären, latenten, islamischen oder antizionistischen Antisemitismus. Es ist darauf hinzuweisen, dass die jüdische Geschichte keine reine Verfolgungsgeschichte ist und es Beziehungen zu anderen Religionen und Völkern gab und gibt, die sich außerhalb der Verfolgungsgeschichte bewegen und auf eine interreligiöse sowie kulturelle Zusammenarbeit hinweisen.<sup>74</sup> Der gegenwärtige Blick auf den Antisemitismus impliziert eine notwendige Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen der Judenfeindschaft, die zu einem besseren Verständnis des Phänomens beitragen können. In der aktuellen deutschen Diskussion über Formen des Antisemitismus stehen besonders Ausprägungen muslimischen Antisemitismus im Fokus der Öffentlichkeit, dies scheint jedoch eine einseitige Sicht auf die Probleme des Antisemitismus darzustellen.<sup>75</sup> Die meisten antisemitischen Straftaten werden immer noch von der rechtsextremen Szene begangen.<sup>76</sup> Der Anschlag von Halle am 9. Oktober 2019, als der unter Verdacht stehende Stephan Baillet versuchte, in eine Synagoge einzudringen, um die dort zum Jom Kippur Fest versammelten Menschen zu töten, hat dies wieder deutlich gezeigt.<sup>77</sup>

Die Diskussion über das Auftreten der Rapper Kollegah und Farid Bang, die nach der umstrittenen Echo-Verleihung ihren Höhepunkt erreichte, zeigt nur einen Teil des gegenwärtigen Trends in der deutschen Rapszene. Bereits vor der Echoverleihung fiel der Rapper Kollegah mit Äußerungen bei Auftritten, Interviews

---

<sup>74</sup> Vgl. Werner Bergmann, „Was heißt Antisemitismus?“, in: *Dossier Antisemitismus*, hrsg. von der Bundeszentrale für politische Bildung, 27.11.2006, <http://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/37945/antisemitismus>.

<sup>75</sup> Vgl. Wetzel, *Moderner Antisemitismus unter Muslimen in Deutschland*, 7.

<sup>76</sup> Vgl. ebd.

<sup>77</sup> Vgl. Peikert, „Der Anschlag von Halle und die Folgen“.

und in Raptexten auf, die immer wieder mit jüdischen Stereotypen und impliziten sowie expliziten antisemitischen Feindbildern spielten. Homophobie und Frauenfeindlichkeit streitet Kollegah nicht ab, gegen den Vorwurf des Antisemitismus setzt er sich aber zur Wehr.<sup>78</sup> In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der Glaubwürdigkeit von Kollegah und anderen Rappern. Es lässt sich darüber trefflich streiten, ob gerade die im Kontext des Echo diskutierte Zeile antisemitisch oder geschmacklos und menschverachtend ist. Frühere und andere Beiträge von Kollegah waren wesentlich antisemitischer, erfuhren aber nicht die gleiche Aufmerksamkeit wie im Rahmen der Echoverleihung.

Der Ethikrat des Bundesverbandes der deutschen Musikindustrie hatte im Vorfeld der Echo-Verleihung seine Entscheidung getroffen: Felix Blume alias Kollegah und Farid Hamed El Abdellaoui alias Farid Bang wurden mit ihrem Album *Jung Brutal Gutaussehend 3* (erschieden am 1. Dezember 2017, Banger Music/Aloha Music Empire) nicht vom größten deutschen Popmusikpreis Echo ausgeschlossen, sondern erhielten die Auszeichnung im Anschluss. Die Folge war, dass es zu allerlei Protesten kam und letztendlich der Echo abgeschafft wurde. Insbesondere wegen der Textstelle „Mein Körper definierter als von Auschwitzinsassen“ aus dem Song „0815“ hatten die Bild-Zeitung und RTL die Nominierung von *Jung Brutal Gutaussehend 3* als Album des Jahres 2017 bereits vor der Verleihung heftig kritisiert.<sup>79</sup>

In den letzten Jahren hat sich eine rechte Rapszene formiert, die seit dem Anschlag auf die Synagoge in Halle eine größere Beachtung durch die Öffentlichkeit findet. Diese Szene unterscheidet sich aber von der Battlerapszene und hat sich vor allem durch rechte Cover-Versionen bekannter Rapvorlagen hervorgetan. Diese rechte Rapszene hat aber schon vor dem Anschlag in

---

<sup>78</sup> Vgl. „Gibt es im deutschen Rap wirklich Judenfeindlichkeit?“, WDR-Doku.

<sup>79</sup> Vgl. Jens-Christian Rabe: „Antisemitismus im Rap. ‚Mein Körper definierter als Auschwitzinsassen‘“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 15.5.2018, <http://www.sueddeutsche.de/kultur/antisemitismus-im-rap-mein-koerper-definierter-als-von-auschwitzinsassen-1.3934281>.

Halle existiert und ihre menschenfeindlichen Inhalte verbreitet.<sup>80</sup> Das Problem für das jüdische Leben in Deutschland sind allerdings nicht einzelne Aussagen der jeweiligen Rapper, sondern die zunehmenden antisemitischen Tendenzen in der Rapszene und in nahezu allen Gesellschaftsschichten Deutschlands. Hierbei bilden sich teilweise Allianzen, die in anderen politischen Kontexten unmöglich erscheinen.<sup>81</sup> Beispielsweise verbünden sich diesbezüglich Rechte mit den Linken. Es handelt sich also um ein gesamtgesellschaftliches Problem.

Juden\* werden in den Raptexten selten direkt benannt, meistens erfolgen die antisemitischen Anfeindungen subtiler, z.B. anhand von Verschwörungstheorien oder anhand einer Israelkritik. In einem Song von Sion Ben Israel wird geäußert, dass jeder, der Juden\* nicht direkt angreifen will, Israel als Vorwand nimmt, um seine judenfeindliche Einstellungen zu äußern.<sup>82</sup> So heißt es beispielsweise im Song „Contraband“ des Rapper-Duos Snaga und Fard:

Fick deine bunte Welt und fick deinen Starfriseur,  
das hier ist nicht Berlin und das ist nicht die Fashion Week  
das ist die junge Wut gegen Politik aus Tel Aviv<sup>83</sup>

Kritik an der Politik Israels scheint an manchen Stellen angebracht, von Antisemitismus in Bezug auf Israel spricht man im Zusammenhang mit dem sogenannten „3D-Modell“, welches im Jahre 2003 von Natan Scharanski, dem damaligen Minister Israels für soziale Fragen, entworfen und erstmalig vorgestellt wur-

<sup>80</sup> Vgl. Sammy Khamis, Malcolm Ochanwe, Aylin Dogan, „Soundtrack des Hasses. NS-Rap: Die Rolle der Musik beim Terroranschlag von Halle,“ in: *Bayrischer Rundfunk*, 17.10. 2019, <https://www.br.de/radio/bayern2/sendungen/zuendfunk/rechter-rap-halle-terror-soundtrack-des-hasses100.html>.

<sup>81</sup> Zu einer Umfrage des WJC (Jüdischer Weltkongress) vgl. „Judenfeindlichkeit. Jeder vierte Deutsche denkt antisemitisch“, in: *Die Zeit*, 24.10.2019, <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2019-10/antisemitismus-umfrage-elite-holocaust>.

<sup>82</sup> Vgl. Sion Ben Israel, „Krav Maga“, 1.6.2019 (Veröff. des Videos), <https://www.youtube.com/watch?v=hIU4n4Gg9T4>.

<sup>83</sup> Snaga und Fard, „Talion 2“, Ruhrpott Elite, 2014.

de.<sup>84</sup> Dieses Modell trifft zu, wenn Israel z.B. wie die Juden im Mittelalter dämonisiert wird („Dämonisierung“), dem Staat Israel das Existenzrecht („Delegitimierung“) abgesprochen wird oder Israel mit „Doppelstandards“ behandelt wird. Letzteres bedeutet, dass dem jüdischen Staat nicht die gleichen Rechte zugestanden werden wie anderen Ländern. Ist einer dieser Punkte erfüllt, spricht man von Antisemitismus.<sup>85</sup>

Die Auseinandersetzung, die über Antisemitismus in Deutschland geführt wird, hält immer noch an und ein Ende ist derzeit nicht absehbar. Einen Anfangspunkt dieser Debatte zu bestimmen, ist relativ schwierig, die vermeintlichen Höhepunkte dieser Kontroverse zu benennen, fällt dagegen wesentlich leichter. Einer der medialen Höhepunkte über Antisemitismus im deutschen Rap war gerade die bereits erwähnte Echo-Verleihung und die Auszeichnung Kollegahs und Farid Bangs. Das Thema ging durch alle Medien.<sup>86</sup> Einer der ersten Artikel über Antisemitismus im Deutschrap wurde von dem Journalisten Boris Peltonen geschrieben und erschien in der *Welt* im April 2012. Er stellte zu diesem Zeitpunkt schon fest, dass der deutschsprachige Rap ein Antisemitismus-Problem habe.<sup>87</sup> Auch die nicht jüdische Rapperin Reyhan Şahin alias Lady Bitch Ray hat sich in einem Interview kurz nach der Echo-Verleihung gegen antisemitische Tendenzen im Rap ausgesprochen.<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Natan Scharanski, „3D Test of Anti-Semitism: Demonization, Double Standards, Delegitimization“, in: *Jewish Political Studies Review* 16 (2004), 3f.

<sup>85</sup> Vgl. Jan Riebe, „Was ist israelbezogener Antisemitismus?“, in: „Man wird ja wohl Israel noch kritisieren dürfen...?!“ Über legitime Kritik, israelbezogenen Antisemitismus und pädagogische Interventionen, hrsg. v. der Amadeu Antonio Stiftung, Berlin 2012, 7–11, hier: 8.

<sup>86</sup> Vgl. Marcus Staiger, „Neuer Antisemitismus (5/6). Rap – ein Zerrbild der Gesellschaft?“, in: *Deutschlandfunk*, 14.7.2019, [https://www.deutschlandfunk.de/neuer-antisemitismus-5-6-rap-ein-zerrbild-der-gesellschaft.1184.de.html?dram:article\\_id=450425](https://www.deutschlandfunk.de/neuer-antisemitismus-5-6-rap-ein-zerrbild-der-gesellschaft.1184.de.html?dram:article_id=450425).

<sup>87</sup> Vgl. Boris Peltonen, „Kokain an Juden von der Börse“, in: *Welt*, 16.4.2012, <https://www.welt.de/kultur/musik/article106182968/Kokain-an-die-Juden-von-der-Boerse.html>.

<sup>88</sup> Vgl. Reyhan Şahin alias Lady Bitch Ray, „Jungs, hört auf, eure Lines zu verharmlosen!“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 23.4.2018, <https://www.sueddeutsche.de>.

Es sind aber nicht nur die impliziten und expliziten Raptexte, die auf einen antisemitischen Trend im Hip-Hop verweisen, sondern auch das Zusammenspiel von Rappern, der Hip-Hop-Community und Medienkultur und die Richtung des öffentlichen Diskurses, die in diesem Kontext zu beobachten sind. Dass Teile der Hip-Hop-Szene sich antisemitisch verhalten, wurde mehrfach von Ben Salomo kritisiert.<sup>89</sup> Der Rap ist ein Spiegelbild der Gesellschaft.<sup>90</sup>

Beispiele wie die Echo-Verleihung zeigen, dass zuerst antisemitische Äußerungen ihren Platz in der Öffentlichkeit erhalten, bevor dann moderatere Töne an Einfluss gewinnen. Die Auseinandersetzung wird in vielen unterschiedlichen Medienformaten geführt. Besonders intensiv scheinen in der Debatte um Antisemitismus die Sozialen Medien miteingebunden zu sein. Rap wird von einer großen Anzahl von Jugendlichen gehört und diese bedienen sich bei Blogs, Facebook, Instagram, Twitter, YouTube etc. Dort findet der Austausch über ihre Lieblingskünstler\*innen, Rap im Allgemeinen, bevorzugte Themen und auch über den Antisemitismus statt. Eine möglichst objektive Auseinandersetzung mit diesem Thema scheint aufgrund des historischen Hintergrunds und der vielen angesprochenen Emotionen der diversen involvierten Personen kaum möglich oder rückt nur selten in den Fokus des öffentlichen Interesses. Aufrufen zur Fairness und Sachlichkeit wird in einem aufgeheizten Diskussionsklima wenig Beachtung geschenkt. Die mediale Debattenkultur scheint in diesem thematischen Zusammenhang lediglich unangemessene und nicht zutreffende

---

de/kultur/antisemitismus-im-rap-jungs-hoert-auf-eure-lines-zu-verharmlosen-1.3955985 .

<sup>89</sup> Vgl. Polat, „Jüdischer Rapper Ben Salomo. Teile der Hip-Hop-Szene sind antisemitisch“.

<sup>90</sup> Vgl. Niklas Franzen, „Rap ist Spiegel einer konservativer werdenden Gesellschaft“, in: *Neues Deutschland*, 18.4.2018, <https://www.neues-deutschland.de/artikel/1085839.echo-kontroverse-um-antisemitismus-rap-ist-spiegel-einer-konservativer-werdenden-gesellschaft.html>.

Diskussionen hervorzubringen.<sup>91</sup> Im Rahmen dieser Diskussion scheint es auch ein Problem zu sein, dass die wahrnehmbare öffentliche Antisemitismus-Debatte vorwiegend immer noch über die klassischen Leitmedien (Printmedien, Fernsehen) geführt wird und die Jugendkultur in Bezug auf Rap und Hip-Hop zu wenig einbezogen und verstanden wird.<sup>92</sup> Ben Salomo ist in der medialen Debatte sicher der am meisten zu Wort gekommene jüdische Rapper, und dies obwohl Sun Diego die höheren Verkaufszahlen von Verkaufsträgern aufweisen kann.<sup>93</sup> Dies liegt vor allem daran, dass Ben Salomo sich inzwischen mehr als Teil einer öffentlichen Debattenkultur sieht, während Sun Diego sich mehr auf das Kerngeschäft als Rapper konzentriert. Sion Ben Israel verfügt aktuell nicht über den medialen Wirkungsgrad wie Ben Salomo und Sun Diego, nimmt aber in seinen Facebook-Kommentaren und in anderen Sozialen Medien Stellung immer wieder Stellung zu der öffentlichen Antisemitismusdebatte. Es ist davon auszugehen, dass die drei Rapper sich weiterhin gegen Antisemitismus und für ein jüdisches Leben engagieren. Ein Leben, welches für die Vielfältigkeit sowie Vitalität der jüdischen Gemeinde und ihrer kulturellen Beiträge in Deutschland steht, bei dem Antisemitismus eben nur ein Teil ist und nicht der dominierende Anteil, auch wenn dieser Anschein durch die mediale Debatte teilweise entsteht.

## Fazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass jüdische Rapper zu einem Faktor in der deutschen Rapszene geworden sind. Besonders erfolgreich hierbei ist der Rapper Sun Diego. In der me-

---

<sup>91</sup> Vgl. Dennis Sand, „Die Kollegah-Debatte muss endlich fair geführt werden!“, in: *Welt*, 14.4.2018, <https://www.welt.de/kultur/article175451904/Die-Debatte-um-Kollegah-und-Farid-Bang-muss-endlich-fair-gefuehrt-werden.html>.

<sup>92</sup> Vgl. Lars Hagenlocher, „Entwicklung der Musikkultur. Jung, brutal – antisemitisch?“, in: *zu Daily*, 7.5.2019, <https://www.zu-daily.de/daily/schulterblick/2019/05-07hagenlocher-jung-brutal-antisemitisch.php>.

<sup>93</sup> Vgl. „Gibt es im deutschen Rap wirklich Judenfeindlichkeit?“, WDR-Doku.

dialen Auseinandersetzung ist der Rapper Ben Salomo besonders wahrnehmbar. Es gibt inzwischen auch jüdische Interpreten wie Sion Ben Israel, die ihren Platz in der Szene mit speziellen Themen besetzen. Die Auseinandersetzung mit dem deutschen und anderen Formen des Antisemitismus wird uns auch in der Zukunft im deutschen Rap begleiten. Es lässt sich allerdings schwer abschätzen, welche Strömungen in der Zukunft die Oberhand gewinnen werden. Der deutsche Rap produziert mit Sicherheit Antisemitismus, ist aber nicht per se antisemitisch, denn Antisemitismus ist ein gesamtgesellschaftliches Problem und dort liegen seine Ursachen. Es hängt vor allem von dem jeweiligen Rapper selbst ab, ob seine Lyrics antisemitisch sind oder nicht. Eine Häufung antisemitischer Einstellungen ist allerdings durchaus in den Texten der deutschen Rapszene zu verzeichnen. Die Zunahme der Publikationen von jüdischen Rappern, die sich mit anderen Juden\* solidarisieren, zeigt, dass das jüdische Leben in Deutschland etabliert ist und gegen antisemitische Handlungen verteidigt wird.

Das jüdische Leben und die Kulturlandschaft in Deutschland werden durch jüdische Rapper, ihre Fangemeinden und ihre Positionen bereichert. Sie tragen zur Auseinandersetzung mit dem jüdischen Leben in Deutschland und dem Antisemitismus bei. Der jüdische Rap zeigt der deutschen Öffentlichkeit, dass das jüdische Leben in Deutschland viele Facetten umfasst und die Ausbildung einer eigenen jüdischen Identität in der dritten und vierten Generation nach der Shoah immer mehr an Bedeutung gewinnt. Diese Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus ist eben nur ein Teil davon, vielmehr geht es den jüdischen Rappern darum, zu zeigen, dass das Judentum eine neue, selbstbewusste Identität aufgebaut hat und diese sich stetig entwickelt.

Dirk Stederoth

## Braune Blasen – Gläserne Zwinger. Digitalisierung zwischen Neuer Rechte und Plattform-Totalitarismus<sup>1</sup>

Es dürfte mittlerweile kein Geheimnis mehr sein, dass sich die Neue Rechte in sehr erfolgreicher Weise digitaler Medien bedient. Sei's Steve Bannons Breitbart-Plattform, Trumps Twitter-Administration oder Salvinis Video-Posts – der allgemeine Trend, Informationen lediglich über digitale soziale Medien zu verbreiten, ist wohl von keiner Bewegung effektiver aufgegriffen worden als von den neuen rechten und antisemitischen Bewegungen. Und sieht mal einmal von Rezo ab, zeigt sich das linke und liberale politische Spektrum nahezu unfähig, dem etwas Entsprechendes entgegenzusetzen. Symptomatisch für die völlige Ahnungslosigkeit etablierter Politikerinnen<sup>2</sup> in diesem Feld war wohl der Antwortversuch von Philipp Amthor auf die Rezo-„Zerstörung der CDU“, bei dem wohl selbst dem medial-vergreisten CDU-Vorstand die Gesichtszüge entglitten sind – man hätte sie gern gesehen: die Gesichter und das Amthor-Video natürlich auch... Doch was sind die Gründe für den digitalen Erfolg auf der rechten und das Versagen auf allen anderen Seiten? Haben die Rechten einfach bessere Berater oder sind von Grund auf medienaffiner? Der schlichte Sachverhalt, dass Hillary Clinton im Wahlkampf 2016 gegenüber Donald Trump fast das Vierfache für den Bereich Online-Werbung ausgegeben hat, spricht für sich.<sup>3</sup> Und ob man Leuten wie Alexander Gauland eine besondere Medien-Sexyness zuschreiben sollte, kann durchaus bezwei-

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Version eines Vortrags, der am 06.9.2019 im Rahmen des Festivals „Nach dem Rechten sehen“ (4.–7.9.2019) in Kassel gehalten wurde.

<sup>2</sup> In diesem Text wird durchgängig das generische Femininum verwendet.

<sup>3</sup> Vgl. Christian Fuchs, *Digitale Demagogie. Autoritärer Kapitalismus in Zeiten von Trump & Twitter*, Hamburg 2018, 176ff.

felt werden. Handelt es sich also eher um eine unheilige Allianz, oder schlichter gesagt: um eine Passung zwischen der Struktur dieser Medien und den Absichten und Strategien der Neuen Rechten? Und wenn ja, wie lässt sich diese Passung erklären? Diese Fragen werden im Folgenden untersucht, wobei im Voraus gesagt werden muss, dass es sich hierbei um einen Versuch handelt, dessen vertiefte Ausarbeitung noch aussteht.

### **Braune Blasen**

Begonnen sei zur Erläuterung der „Braunen Blasen“ mit einem etwas längeren Zitat Adornos, das dem erst jüngst aus dem Nachlass erschienenen Vortrag „Aspekte des neuen Rechtsradikalismus“, den er im April 1967 in Wien hielt, entnommen ist:

Man sollte diese Bewegungen nicht unterschätzen wegen ihres niedrigen geistigen Niveaus und wegen ihrer Theorielosigkeit. Ich glaube, es wäre ein völliger Mangel an politischem Blick, wenn man deshalb glaubte, daß sie erfolglos sind. Das Charakteristische für diese Bewegungen ist vielmehr eine außerordentliche Perfektion der Mittel, nämlich in erster Linie der propagandistischen Mittel in einem weitesten Sinn, kombiniert mit Blindheit, ja Abstrusität der Zwecke, die dabei verfolgt werden. Und ich glaube, daß gerade diese Konstellation von rationalen Mitteln und irrationalen Zwecken, wenn ich's einmal so abgekürzt ausdrücken soll, in gewisser Weise der zivilisatorischen Gesamttendenz entspricht, die ja überhaupt auf eine solche Perfektion der Techniken und Mittel hinausläuft, während der gesamtgesellschaftliche Zweck dabei eigentlich unter den Tisch fällt. [...] Wenn Mittel in wachsendem Maß für Zwecke substituiert werden, so kann man beinahe sagen, daß in diesen rechtsradikalen Bewegungen die Propaganda ihrerseits die Substanz der Politik ausmacht.<sup>4</sup>

Dieses Zitat bringt in wunderbarer Trefflichkeit die beiden Aspekte zusammen, die im Folgenden im Fokus stehen, nämlich ers-

---

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno, *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus. Ein Vortrag*, mit einem Nachwort von Volker Weiß, Berlin 2019, 22ff.

tens, dass es in diesen rechten Bewegungen lediglich um Propaganda und nicht um Politik im engeren Sinne, ja nicht einmal um Ideologie geht, sondern um sinnentleerte Macht und Interessen, wobei der ideologische Schein nurmehr eine chimärische Rahmung darstellt. Und zweitens, was eher im zweiten Teil ins Blickfeld rückt, dass sich hierin eine gesamtgesellschaftliche Tendenz in Bezug auf (politische und gesellschaftliche) Zwecke und Inhalte ausdrückt.

Doch zunächst zum ersten Aspekt. Zu Adornos Zeiten standen als propagandistische Mittel im Wesentlichen Radio und Fernsehen zur Verfügung, die fast ausschließlich unter öffentlich-rechtlicher Kontrolle standen, und Printmedien, wenn man von Flugblättern und der öffentlichen Rede bei Versammlungen einmal absieht. Zu diesen haben sich die digitalen Medien hinzugesellt und scheinen in unserer Gegenwart fortschreitend die gesamte Medienlandschaft zu okkupieren bzw. zu inkorporieren. Dieser Einverleibungsprozess zeichnet sich jedoch weniger dadurch aus, dass jedes der verbliebenen Printmedien mit einer Webpräsenz aufwartet und jeder Fernsehsender eine Mediathek sein Eigen nennt. Die entscheidende Wandlung vollzieht sich in der Distribution von medialen Inhalten, die sich fortschreitend und in rasender Geschwindigkeit in die Newsfeeds der digitalen Medien-Plattformen verlagert hat. Dieser an der Oberfläche unproblematisch, ja höchst praktisch und komfortabel erscheinende Schritt erweist sich in seiner Tiefenstruktur als eine enorm wirk-same, da automatisiert sich verstärkende Propagandamaschinerie, was kurz am Beispiel von Facebook demonstriert sei.

Auch wenn bei 2,7 Milliarden monatlichen und 2,1 Milliarden täglichen Nutzern (Stand: Juli 2019) wohl fast jede Lesende mit dieser Plattform vertraut sein wird, sei trotzdem ein kurzer Blick auf die Struktur des Mediums und insbesondere dessen Newsfeed geworfen. „Der Facebook Newsfeed Algorithmus [...] bestimmt, welche Inhalte im Newsfeed angezeigt werden und welche nicht. Sein Ziel ist recht einfach zu erklären: *Er soll dem Nutzer immer die für ihn relevantesten Nachrichten zeigen*“, heißt es bei All-

facebook.de, der Facebook-Marketingabteilung in Deutschland.<sup>5</sup> Damit ist das Wesentliche auch schon gesagt: Über das, was die Nutzerinnen im Newsfeed zu sehen bekommt, entscheidet ein Algorithmus, wobei dessen gesamtes Nutzerverhalten (Freundinnen, Likes etc. pp.) in den automatisierten Entscheidungsprozess eingeht.

Hierbei verfährt der Algorithmus zunächst scheinbar konservativ in der Weise, dass lediglich die genannten Nutzerdaten, also die individuellen Interessen und Vorlieben entscheidend sind. Der nähere Blick zeigt jedoch, dass der Algorithmus bei Facebook ebenso wie auch bei Googles Videoplattform YouTube progressiv dahingehend operiert, dass er eine inhaltsorientierte positive Verstärkung anstrebt, um den Nutzer gleichsam ‚länger an der Flasche zu halten‘. Ein solches progressives Verfahren führt also letztlich dazu, dass die Angebote des Newsfeeds immer extremer werden.<sup>6</sup> Der ehemalige Facebook-Präsident Sean Parker

---

<sup>5</sup> „Der Facebook Newsfeed Algorithmus: die Faktoren für die organische Reichweite im Überblick“, <https://allfacebook.de/pages/facebook-newsfeed-algorithmus-faktoren>. Alle im Beitrag belegten Internetquellen wurden am 5.1.2020 per Abruf geprüft.

<sup>6</sup> So schreiben Adrian Rauchfleisch und Jonas Kaiser, die diese Dynamik untersucht haben: „Googles Videoplattform ist nicht nur eine Alternative zum Fernsehen, sie ist für manche Konsumenten auch gleichzeitig TV-Programm und empfiehlt ähnliche Videos und Kanäle. Das Ziel ist klar: Man soll dabei bleiben und von Video zu Video und Kanal zu Kanal zappen. Wenn man also auf dem Kanal der AfD landet, empfiehlt YouTube automatisch auch die Kanäle vom AfD-nahen *Volksentscheid für Deutschland* und von *RT Deutsch*. Wer dann auf den Kanal von *RT Deutsch* klickt, dem empfiehlt YouTube *N24* und wieder *Volksentscheid für Deutschland*. Wenn man dieses Spiel eine Zeitlang mitmacht, gerät man über die meisten der Empfehlungen immer tiefer ins dunkelbraune Alternativuniversum, in dem alle Flüchtlinge kriminell sind, Merkel weg muss und die Gesellschaft sowieso am Ende ist.“ („Youtubes Algorithmen sorgen dafür, dass AfD-Fans unter sich bleiben“, in: *Vice*, 22.9.2017, <https://www.vice.com/de/article/59d98n/youtubes-algorithmen-sorgen-dafur-dass-afd-fans-unter-sich-bleiben>. Vgl. auch Matern Boeselager, „Was ich über die AfD gelernt habe, als ich auf Facebook allen folgte, denen Alice Weidel folgt“, in: *Vice*, 6.2.2018, <https://www.vice.com/de/article/kzpaka/was-ich-uber-die-afd-gelernt-habe-als-ich-auf-facebook-allen-folgte-den-enen-alice-weidel-folgt>) und Hanna Herbst, „Ein Monat in der rechten Blase“,

sprach es 2017 offen aus, dass bei Facebook alles darauf ausgerichtet ist: „How do we consume as much of your time and conscious attention as possible? That means that we need to sort of give you a little dopamine hit every once in a while“.<sup>7</sup>

Ob Parker den Dopamin-Stoß als Metapher in voller Kenntnis der neurophysiologischen Sachlage meinte, der zufolge ein Übermaß an Dopamin zu psychotischen Zuständen führt, oder aber lediglich einen neurophysiologischen Begriff verwenden wollte, um zu verbildlichen, dass beabsichtigt wird, direkt auf die Psyche der Nutzerin Einfluss zu nehmen, sei dahingestellt – jedenfalls geht es den Entwicklerinnen des Algorithmus wesentlich darum, die Zeit und Aufmerksamkeit der Userin zu binden, und zwar ganz unabhängig von inhaltlichen Bezügen, da es lediglich darum geht, „Verhaltensüberschuss“ abzuschöpfen, um einen Begriff von Sho7shana Zuboff zu verwenden, der später noch eingehender thematisch wird. Einer Userin mit xenophober Neigung werden demgemäß, um ihre Aufmerksamkeitsspannung zu halten, fortschreitend Inhalte präsentiert, die ihre Neigung befriedigen und anstacheln, nur um sie in der App zu halten. So entsteht eine Steigerungslinie, die bei harmlosen Berichten über Flüchtlinge beginnt und über Meldungen von Straftaten von Flüchtlingen bis hin zu Fake News über steigende Vergewaltigungsraten etc. sich aufbaut, da die Quelle des Contents letztlich gleichgültig ist, denn Facebook ist nicht an Inhalten interessiert, sondern an Daten, die der Algorithmus automatisch generiert.

Die Konsequenzen dieses Prozesses sind hingegen fatal, insofern in der Logik des Algorithmus eine Tendenz zum Extremismus angelegt ist, auch wenn der Zweck sich lediglich abstrakt auf die Zeit und die Aufmerksamkeit der Userin richtet. Besonders gefährlich ist diese Logik, wenn Facebook bei Userinnen

---

in: *Vice*, 1.12.2016, [https://www.vice.com/de\\_at/article/8g74zb/in-der-rechten-blase](https://www.vice.com/de_at/article/8g74zb/in-der-rechten-blase).

<sup>7</sup> Sean Parker, zit. nach Alex Hern, „Never get high on your own supply“ – why social me-dia bosses don't use social media“, in: *The Guardian*, 2018-01-23, <https://www.theguardian.com/media/2018/jan/23/never-get-high-on-your-own-supply-why-social-media-bosses-dont-use-social-media>.

zur alleinigen Informationsquelle wird, so dass keinerlei Korrektiv die Ausbildung dieser Filterblase verhindert. Und dass die Tendenz genau in diese Richtung weist, zeigen schon ein paar schale Zahlen:

Eine Befragung des Hans-Bredow-Instituts nach den Hauptnachrichtenquellen in Deutschland zeigt zwar, dass insgesamt auf alle Altersgruppen bezogen das TV immer noch mit 45 % den Vergleich anführt, dass jedoch das Internet mit 36 % schon sehr weit aufgeschlossen hat und Radio und Printmedien mit zusammen 20 % bereits weit abgeschlagen sind. Interessant ist jedoch die Altersdifferenzierung des Verhältnisses von TV und Internet: Bei den 18–24jährigen steigt der Anteil des Internets auf 69 %, wovon ein Drittel auf Soziale Medien fällt, und hat (wenn auch absteigend) bis zu einem Alter von 44 Jahren gegenüber dem TV den deutlich höheren Anteil, wie auch der Anteil der Sozialen Medien an der Internetsnachrichtennutzung bis zu dieser Altersgruppe am höchsten ist.<sup>8</sup> Und Facebook hat bei der Nutzung Sozialer Medien fast durchgehend die höchste Frequentierung – lediglich bei den 18–24jährigen liegt Facebook leicht hinter Instagram.<sup>9</sup> Das sind allerdings noch moderate Werte, wenn man sie etwa mit der Nutzung in Peripherien wie etwa Myanmar vergleicht, wo Facebook fast den alleinigen Zugang zum Internet darstellt.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Vgl. Sascha Hölig, Uwe Hasebrink, *Reuters Institute Digital News Report 2019 – Ergebnisse für Deutschland*, unter Mitarbeit von Julia Behre, Hamburg 2019, 20f.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 45ff.

<sup>10</sup> „In Myanmar, which is still effectively controlled by the military, Facebook is so prevalent that it essentially functions as the entire internet, and is the main source of information for citizens“ (Hanna Kozłowska, „In Myanmar, ‚Facebook has now turned into a beast,‘ UN investigators say“, in: *Quarz*, 13.3.2018, <https://qz.com/1228010/in-myanmar-facebook-has-now-turned-in-to-a-beast-un-investigators-say/>). Dass dies ganz erheblich zur Verfolgung der muslimischen Volksgruppe der Rohingya beigetragen hat bzw. eine Fake-News-Kampagne auf Facebook als Auslöser dienen konnte, liegt entsprechend auf der Hand – vgl. Timothy McLaughlin, „How Facebook’s Rise Fueled Chaos and Confusion in Myanmar“, in: *Wired*, 7.6.2018, <https://www.wired.com/story/how-facebooks-rise-fueled-chaos-and-confusion-in-myanmar/>.

Die Echokammer, die dann entsteht, wenn Nachrichten lediglich aus Sozialen Medien bezogen werden, ist viel dichter, als es mit klassischen Propagandamitteln möglich wäre, denn sie ist einerseits individualisiert und auf die Bedürfnisse und Neigungen der einzelnen Userin perfekt abgestimmt, andererseits entwickelt sich auf diesem Wege eine Weltsicht, in der die Ereignisse sich scheinbar bruchlos ineinanderfügen, was dann zudem noch durch das Einverständnis einer ständig wachsenden Facebook-Freundinnen-Gemeinschaft unterstützt wird. Die Tendenz zu einer kollektiven Psychose, die je individuell instantiiert wird, ist die logische Folge. In einer anderen Beschreibung könnte man auch sagen, dass dasjenige, was autokratische Systeme durch eine Informationszensur erreichen wollen,<sup>11</sup> sich bei Facebook automatisch vollzieht, weshalb hier auch von einer *individualautokratischen Selbstzensur* gesprochen werden kann.

Das bedeutet nun aber nicht, dass hier behauptet würde, Facebook selbst wolle direkt rechte oder antisemitische Inhalte fördern – das ist nicht der Fall, denn Facebooks Ideologie und Propaganda, wenn man es einmal so nennen mag, scheinen völlig anders gelagert, was jetzt in den Blick rücken soll.

### Gläserne Zwinger

In diesem zweiten Teil steht eine totalitäre Struktur ganz anderer Art im Zentrum, die rechter oder antisemitischer Ideologie zunächst denkbar fern erscheint. Angeknüpft sei hierbei insbesondere an das Buch *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus* von Shoshana Zuboff, das im letzten Herbst 2018 auf Deutsch und erst im Januar 2019 in den USA erschienen ist. Zuboff zeichnet auf über 600 Seiten ein breitgefächertes und hervorra-

---

<sup>11</sup> Aktuell bietet hierfür Chinas Propaganda- und Informationspolitik im Konflikt mit Hong Kong ein plastisches Beispiel. Vgl. Patrick Beuth, Sonja Peteranderl, „Wie China gegen die Hongkong-Protteste Stimmung macht“, in: *Spiegel online*, 20.8.2019, <https://www.spiegel.de/netzwelt/netzpolitik/hongkong-wie-china-im-netz-gezielt-stimmung-gegen-die-proteste-macht-a-1282776.html>.

gend recherchiertes Panorama der gegenwärtigen Landschaft und Strukturen von Sozialen Medien, Big Data und dem Internet der Dinge. Dabei geht es ihr weniger um die Darstellung der verschiedenen Angebote, sondern vielmehr um das Herausarbeiten von sozial-ökonomischen Kernstrukturen und deren politisch, sozialen und psychischen Folgen.

Kurz heruntergebrochen, verfolgt Zuboff in den drei Hauptkapiteln ihres Buches drei Kernthesen:

1. Das Hauptgeschäft, von dem die großen Plattformen Google, Facebook & Co. leben und das ihren ökonomischen Erfolg begründet, ist der Verkauf von Verhaltensprognosen, die aus den Daten, die die Userinnen auf diesen Plattformen hinterlassen, generiert werden.
2. Der zweite Geschäftsarm der großen Plattformen ist der, durch verschiedene verhaltenskontrollierende Maßnahmen das prognostizierte Verhalten passgenau bei den Userinnen zu generieren.
3. Hinter der Möglichkeit von aktiver Verhaltenskontrolle liegt zudem eine soziale Ideologie, die totalitäre und antidemokratische Züge aufweist und ein verhaltenskontrolliertes soziales System zu etablieren beabsichtigt, das als „gläserner Zwinger“ bezeichnet werden könnte.

*Ad 1.:* Zuboff zeichnet am Beispiel Google nach, wie sich um die Jahrtausendwende das kleine von Sponsoren unterstützte Suchmaschinen-Startup nach dem Platzen der Börsenspekulationsblase im Technologiesektor zu einem Unternehmen wandelte, das die Daten seiner Userinnen nicht mehr nur zur Verbesserung der Suchergebnisse sammelt, sondern insbesondere aus den für die Suche unerheblichen Überschussdaten, die Zuboff als „Verhaltensüberschuss“ bezeichnet, ein Geschäftsmodell entwickelte, das sich als enorm lukrativ erwies. Seit diesem Zeitpunkt, der mit dem Einstieg von Eric Schmidt in die Unternehmensleitung konvergiert, verfolgt Google letztlich nur ein Konzept: mit unterschiedlichsten attraktiven und kostenlosen Angeboten ein Datensammelimperium aufzubauen, das die Userdaten in bare Münze verwandelt, wobei die User über die Sammelstra-

tegie weitgehend in Unwissenheit gehalten wurden und werden. Denn wer hätte schon gedacht, dass der Hauptnutzen eines gmail-Accounts der ist, dass Google jede E-mail, die bei gmail aus- und auch eingeht, analysiert und zur Generierung von gezielter personalisierter Werbung sowie zur Erstellung von Verhaltensprognosen auswertet. Gleiches gilt natürlich für alle anderen Google-Dienste: Google Books, Maps, Translator etc., von den mittlerweile 2 Milliarden Android-Geräten einmal ganz abgesehen.

Das Geschäft mit Big Data hat aber nicht nur Google in die Top 10 der börsennotierten Unternehmen gebracht, sondern mit Microsoft (1.), Apple (2.), Amazon (3.), Google/Alphabet (4.), Facebook (6.), Alibaba (7.) und Tencent (8.) sind sieben der ersten acht Unternehmen mit der höchsten Börsennotierung direkt mit dem Big Data-Geschäft verbunden und bringen zusammen fast 5 Billionen Dollar auf die Börsenwaage (Stand: März 2019). Und dabei ist die Dreistigkeit, mit der die Sammelpraktiken vollzogen werden, kaum zu überbieten.

*Ad 2.:* Das Sammeln und Auswerten von Daten ist aber nur die eine Seite der Geschäftsstrategie – die andere vollzieht sich insbesondere im Bereich des sich immer weiter ausbreitenden Internets der Dinge, wodurch sich nicht nur die Datensammelgelegenheiten potenzieren. Zu der Generierung und Analyse von Daten tritt vielmehr eine weitere Strategie, die es sich zum Ziel setzt, das Nutzerverhalten zu modifizieren und zu beeinflussen. Zuboff schreibt hierzu:

Nach und nach beginnen die Imperative des Überwachungskapitalismus und seine materiellen Infrastrukturen für Extraktions- und Exekutionsoperationen als geschlossenes Ganzes zu funktionieren und ein „Verhaltensmodifikationsmittel“ des 21. Jahrhunderts zu produzieren. Ziel des Unterfangens ist nicht etwa, uns Verhaltensnormen etwa im Sinne von Konformität oder Gehorsam aufzuzwingen, sondern Verhalten zu produzieren, das zuverlässig und definitiv zu erwünschten kommerziellen Ergebnissen führt. Der Forschungsleiter von Gartner, einer renommierten Entwicklungs- und Beratungsfirma, lässt daran keinen Zweifel, wenn er sagt, dass die Beherrschung des „Internets der Dinge

als wesentlicher Zuhelfer bei der Transformation von Geschäftsmodellen von ‚garantierten Performancelevels‘ hin zu ‚garantierten Ergebnissen‘ dienen werde“.<sup>12</sup>

In einer qualitativen Befragung von 52 Datenwissenschaftlern, die Zuboff durchführte, kristallisierten sich dann auch drei zentrale Prozesse heraus, mit denen das Userverhalten gezielt modifiziert werden soll. So schreibt Zuboff:

Die von mir interviewten Wissenschaftler und Ingenieure identifizierten drei Schlüsselansätze zur Erreichung von Aktionsvorteilen, und alle drei haben sie die Verhaltensmodifikation zum Ziel. Die ersten beiden bezeichne ich als „Tuning“ (das Abstimmen auf das System) und „Herding“ (das Abrichten zur Masse); der dritte ist uns bereits unter dem Begriff „Konditionierung“ (das Abrichten auf reflexauslösende Reize) aus der Verhaltenspsychologie bekannt.<sup>13</sup>

Man könnte diese drei Grundstrategien der Verhaltensbeeinflussung noch durch das Priming, also die Beeinflussung unterhalb der Bewusstseinsschwelle ergänzen, jedoch würde das hier zu weit führen.

Die Voraussetzung für diese Verhaltensbeeinflussung ist jedoch die umfassende Ausweitung der Datenreservoirs, wobei mit Alltagsdingen (Smart Home, also: vernetzte Thermostate, Staubsauger, Fernseher, Matratzen, sowie Autos etc.), biometrischen Daten (Standort-Daten, Wearables, ‚Smart Health‘, Gesichtserkennung – um nur einige zu nennen)<sup>14</sup> und psychometrischen Daten in Form von Personenanalyse und Emotionsanalyse fast das gesamte Äußerungspotential von Menschen ausgenutzt wird. Auf der Basis dieser umfassenden Interpretation des Verhaltens wird dann der Schritt von der Interpretation zur Aktion vollzogen:

---

<sup>12</sup> Shoshana Zuboff, *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Frankfurt a.M. 2018, 235.

<sup>13</sup> Ebd., 336.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 279–290.

„Die neue Macht liegt in der *Aktion*“, sagte mir ein leitender Softwareingenieur. „Die Intelligenz des Internets der Dinge bedeutet, dass Sensoren gleichzeitig auch *Aktoren* sein können.“ Erklärend fügt der Chef der Softwareabteilung eines wichtigen Players im „Internet der Dinge“ hinzu: „Es geht nicht mehr nur einfach nur um ubiquitäres Computing. Heute heißt das Ziel ubiquitäre Intervention, Aktion und Kontrolle. Die wahre Macht liegt heute darin, Echtzeithandeln in der realen Welt zu *modifizieren*. Vernetzte smarte Sensoren sind in der Lage, jede Art von Verhalten zu registrieren und zu analysieren und dann tatsächlich auszurechnen, wie es zu verändern ist. So werden Echtzeit-Analytics zu Echtzeit-Aktion.“<sup>15</sup>

Die Anthropologie, die hinter diesen Zielperspektiven steht, ist nach Zuboff die eines umfassenden Behaviorismus, nach dem der Mensch als Reiz-Reaktions-Maschine mit positiven Verstärkern sich in jede gewünschte Richtung lenken lässt, was sich zudem in einer bestimmten Form sozialer Utopie fortsetzt.

*Ad 3.:* Zuboffs Vorgehen in diesem Bereich ist so, dass sie zunächst ihre Aufmerksamkeit auf die Sozialutopie richtet, die einer der Ahnväter des Behaviorismus, B. F. Skinner, in seinem Buch *Walden Two* niedergelegt hat, um dann danach Ausschau zu halten, inwieweit sich Entsprechungen zu Entwicklungen unserer Gegenwart aufzeigen lassen. Das von Skinner unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg geschriebene *Walden Two* stellt eine Gesellschaft von ca. 1000 Personen dar, die von einem Verhaltenswissenschaftler namens Frazier entworfen und in den USA gegründet wurde. Der Plot des Buches ist, dass ein anderer Verhaltenspsychologe, ein Philosoph und zwei Doktoranden mit ihren Lebensgefährtinnen diese Gesellschaft namens „Walden Two“ besuchen und mit jenem Frazier über den Aufbau und die Funktion dieser Gesellschaftsordnung diskutieren. *Walden Two* zeichnet sich durch eine strenge rationale Planung aus, die sich an bestimmten Codizes orientiert und von einer Planungsgruppe organisiert wird. Der zentrale Mechanismus, mit dem nicht nur die Erziehung der Kinder, sondern auch das Verhalten der Er-

---

<sup>15</sup> Ebd., 335.

wachsenen gesteuert wird, ist das behavioristische Konzept der positiven Verstärkung, mit dem das Verhalten planungsgemäß modifiziert und kontrolliert werden kann – ganz gemäß der Grundthese des Behavioristen John B. Watson:

Gebt mir ein Dutzend gesunder, wohlgebildeter Kinder und meine eigene Umwelt, in der ich sie erziehe, und ich garantiere, daß ich jedes nach dem Zufall auswähle und es zu einem Spezialisten in irgendeinem Beruf erziehe: zum Arzt, Richter, Künstler, Kaufmann oder zum Bettler und Dieb, ohne Rücksicht auf seine Begabungen, Neigungen, Fähigkeiten, Anlagen und die Herkunft seiner Vorfahren.<sup>16</sup>

In den dargestellten Gesprächen wird zudem deutlich, dass Walden Two zugleich als Labor für wissenschaftliche Verhaltensforschung dient, um die Prozesse der Planung und Kontrolle weiter zu optimieren. Ohne die Details hier ausführen zu können, kann allgemein festgehalten werden, dass Skinners Sozialutopie in einer umfassenden Sozial- und Verhaltenstechnologie kulminiert, die nicht nur im Buch von dem genannten Philosophen Castle als ‚faschistisch‘ bezeichnet wird. Ob diese Kennzeichnung trifft, wird gleich noch thematisch werden.

Zuboff wird bei ihrer Suche nach gegenwärtigen Parallelen nicht nur in den geschilderten Instrumenten zur Verhaltensmodifikation fündig, sondern sie sieht enge Parallelen im Ansatz einer *Sozialen Physik*, den Alex Pentland im Jahre 2014 in seinem gleichnamigen Buch<sup>17</sup> vorgelegt hat. Pentland, der als Professor am MIT Media Lab arbeitet und von *Forbes* zu einem der sieben einflussreichsten Datenwissenschaftlern der Welt gewählt wurde, stellt seine Soziale Physik als eine Big-Data-basierte Wissenschaft vor, die durch Mikroanalyse von Verhalten soziale Prozesse besser verstehen und im Anschluss auch besser kontrollieren möchte. So schreibt er:

---

<sup>16</sup> John B. Watson, zit. nach Franz M. Wuketits, *Die Entdeckung des Verhaltens*, ebd., 103.

<sup>17</sup> Alex Pentland, *Social Physics. How Social Networks Can Make Us Smarter*, New York 2014.

Bis data gives us a chance to view society in all its complexity, through the millions of networks of person-to-person exchanges. If we had a „god’s eye“, an all-seeing view, then we could potentially arrive at a true understanding of how society works and take steps to fix our problems.<sup>18</sup>

Der Weg zur Ausbildung dieses göttlichen Blicks, der uns das wahre Verständnis der Gesellschaft sowie die Lösung unserer Probleme verspricht, führt über die Mikroanalyse des Verhaltens, die die unterschiedlichen Sensoren der Big-Data-Strukturen und die Spuren (Pentland spricht von „digitalen Brotkrumen“), die wir überall im Netz hinterlassen, ermöglichen. Hierdurch wird die vernetzte Welt zu einem Reality-Labor für Verhaltensforschung, in dem tendenziell in Echtzeit unterschiedlichste Parameter von Verhalten untersucht und miteinander in Beziehung gesetzt werden können, was Pentland unter dem Begriff des „reality mining“ fasst:

The process of analysing the patterns within these digital bread crumbs is called reality mining, and through it we can tell an enormous amount about who individuals are. [...] And by analyzing these patterns across many people, we are discovering that we can begin to explain many things – crashes, revolutions, bubbles – that previously appeared to be random ‚acts of God.‘<sup>19</sup>

Das angestrebte Ziel des göttlichen Blicks stellt damit die totale Überwachung ebenso in Aussicht wie die weitreichende Determination des Verhaltens bzw. gesellschaftlicher Entwicklungen. Die Hybris, die in diesen Aussagen Pentlands liegt – und es sei daran erinnert, dass es sich bei ihm nicht um einen spinnerten Außenseiter, sondern um den Leiter eines der renommiertesten Forschungsinstitute in diesem Bereich handelt –, findet sich ganz ähnlich gelagert bei dem Protagonisten Frazier in Skinners *Walden Two*, der auf die Frage, ob er sich beim Blick auf die von ihm entworfene und gestaltete Gesellschaft nicht wie der liebe Gott vorkomme, wie folgt antwortet:

---

<sup>18</sup> Ebd., 11.

<sup>19</sup> Ebd., 8f.

Es ist schon eine unheimliche Ähnlichkeit. [...] Die Parallele ist doch faszinierend. Unser Freund Castle [der Philosoph] regt sich über den Konflikt zwischen Diktatur und Freiheit auf. Merkt er denn nicht, daß er da nur die uralte Frage von Vorherbestimmung und Willensfreiheit aufwirft? Alles, was geschieht, ist in einem Urplan enthalten, und doch scheint das Individuum in jedem Stadium frei, Entscheidungen zu treffen und Ergebnisse zu bestimmen. Das gleiche gilt von *Futurum Zwei* [dt. Übersetzung von: *Walden Two*]. Unsere Mitglieder tun praktisch immer das, was sie tun wollen, was sie sich „wählen“ zu tun; aber wir sorgen dafür, daß sie genau das tun wollen, was für sie und die Gemeinschaft das Beste ist. Ihr Verhalten ist vorgeschrieben, und doch sind sie frei.<sup>20</sup>

Die letzten Zitatpassagen bekommen eine recht eindrückliche Aktualität, wenn man sie mit zwei Aussagen des Google-CEOs Eric Schmidt konfrontiert, der bereits 2005 sagte: „Bekommen Sie mehr als eine Antwort, wenn Sie Google nutzen? Natürlich. Nun, das ist ein Fehler. Wir sollten wissen, was Sie meinten, und in der Lage sein, Ihnen nur eine exakt richtige Antwort zu geben“, und dies fünf Jahre später nochmals durch die Aussage erweitert: „Ich denke, dass die meisten Menschen nicht wollen, dass Google ihre Fragen beantwortet. Sie wollen, dass Google ihnen sagt, was sie als Nächstes tun sollen.“<sup>21</sup> Natürlich steckt in diesen Aussagen auch eine gehörige Portion PR-Übertreibung, doch geben sie gerade deshalb eine Tendenz kund, in der das umfängliche Wissen über menschliches Verhalten mit dessen umfänglicher Kontrolle enggeführt wird.

Zuboff sieht hierin eine totalitäre Tendenz, wobei sie diese jedoch von einem klassischen Totalitarismus, wie er sich in Faschismus und Stalinismus zeigt, unterscheidet und mit dem Begriff des ‚Instrumentarismus‘ belegt. So schreibt sie:

---

<sup>20</sup> B.F. Skinner, *Futurum Zwei „Walden Two“*. Die Vision einer aggressionsfreien Gesellschaft, Reinbek bei Hamburg 1972, 266.

<sup>21</sup> Eric Schmidt, zit. nach Simon Hertz, „Google will Antworten geben, bevor jemand Fragen stellt“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 24.10.2018, <https://www.sueddeutsche.de/digital/google-discover-1.4181596>.

Der Totalitarismus war die Transformation des Staats zu einem Projekt der totalen Inbesitznahme; Instrumentarismus und Big Other signalisieren die Transformation des Markts in ein Projekt totaler Gewissheit, ein Unterfangen, das außerhalb des digitalen Milieus ebenso unvorstellbar ist wie außerhalb der Akkumulationslogik, die der Überwachungskapitalismus im Grunde seines Wesens ist. Diese neue Macht ist die Ausgeburt eines beispiellosen Zusammentreffens: der Überwachungs- und Aktuierungsfähigkeiten von Big Other einerseits und andererseits der Entdeckung und Monetarisierung von Verhaltensüberschuss. Einzig im Kontext dieses Zusammentreffens lassen sich ökonomische Prinzipien denken, die menschliche Erfahrung um der systematischen und vorhersagbaren Ausformung von Verhalten und der profitablen Ziele anderer willen instrumentalisieren und kontrollieren.<sup>22</sup>

Das heißt, im Unterschied zu klassischen totalitären Systemen, die in der gewaltsamen Durchsetzung eines ideologischen Überbaus ein Macht- und Unterdrückungsregime ausbildeten, dem sich die Einzelnen zu unterwerfen hätten, folge der Instrumentarismus keiner klar umrissenen Ideologie, sondern sei lediglich auf die Erhaltung und Ausbeutung des Systems an sich ausgerichtet. An die Stelle der Unterdrückungsmacht über die Einzelnen trete die Macht der Verhaltenskontrolle und -modifikation, so dass der Zwinger, in dem die Einzelnen ihr Dasein fristen, keine Gitterstäbe mehr benötigt, sondern als „gläserner Zwinger“ gar nicht mehr in den Blick gerät.

### **Ideologiefreie Propaganda?**

Um das Verhältnis der „Braunen Blasen“ und der „Gläsernen Zwinger“ in den Fokus zu rücken, sei kurz an die eingangs zitierte Passage aus dem Vortrag Adornos über den Neuen Rechtsradikalismus erinnert. Wenn Adorno dort als das „Charakteristische für diese Bewegungen [...] eine außerordentliche Perfektion der Mittel, nämlich in erster Linie der propagandistischen Mit-

---

<sup>22</sup> Zuboff, *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, 444.

tel in einem weitesten Sinn, kombiniert mit Blindheit, ja Abstrusität der Zwecke“ konstatiert und dann fortfährt, dass diese Kombination „in gewisser Weise der zivilisatorischen Gesamttendenz entspricht, die ja überhaupt auf eine solche Perfektion der Techniken und Mittel hinausläuft, während der gesamtgesellschaftliche Zweck dabei eigentlich unter den Tisch fällt“ und dieser Tendenz entsprechend „in diesen rechtsradikalen Bewegungen die Propaganda ihrerseits die Substanz der Politik ausmacht“, dann scheint nicht nur ein engerer Zusammenhang zwischen den Braunen Blasen und den Gläsernen Zwingern auf. Es ließe sich zudem eine Kritik an Zuboffs Unterscheidung von Totalitarismus und Instrumentarismus formulieren, die darauf hinausläuft, dass der klassische Totalitarismus im Kern immer schon eine Form des Instrumentarismus war, auch wenn die Mittel sich unterscheiden.

Diese Kritik müsste ausführlicher ausfallen, als das hier geschehen kann, denn Zuboff gibt eine ganze Reihe an differenzierenden Merkmalen an, um Totalitarismus von Instrumentarismus zu trennen.<sup>23</sup> Gleichwohl klingen zwei Hauptunterschiede im folgenden Passus an:

Instrumentäre Macht bewegt sich anders und in Richtung eines entgegengesetzten Horizonts; sie ist eine ganz eigene Form von Macht. Operiert der Totalitarismus durch Gewaltmittel, operiert die instrumentäre Macht durch Mittel zur Verhaltensmodifikation. Entsprechend verschieben muss sich unser Blick. Weder hat instrumentäre Macht Interesse an unseren Seelen, noch hat sie Prinzipien zu vermitteln. Da sie kein Seelenheil verspricht, braucht sie uns nicht zu belehren, und so wie sie uns nicht zu verwandeln versucht, hat sie auch keine Ideologie, anhand der sich unsere Handlungsweise beurteilen ließe.<sup>24</sup>

Ich denke, an dieser Passage lässt sich eine Kritik auf der Basis von Adornos Argumentation recht gut demonstrieren, wobei ich

---

<sup>23</sup> Vgl. die tabellarische Übersicht ebd., 441.

<sup>24</sup> Ebd., 420.

mich als Beispiel für den Totalitarismus auf den Faschismus<sup>25</sup> beziehen möchte.<sup>26</sup>

Ein Hauptproblem von Zuboffs Argumentation ist, dass sie den Faschismus so charakterisiert, als hätte er eine Ideologie, die er mit gewaltsamen Mittel durchsetzen möchte. Doch kann dies durchaus auch in Zweifel gezogen werden. Betrachtet man etwa den Artikel „Ideologie“ aus den *Soziologischen Exkursen* des Instituts für Sozialforschung, den wohl maßgeblich Adorno mitverantworten hat, so wird hier Ideologie solchermaßen charakterisiert, dass sie einmal eine Form von falschem Bewusstsein darstellt, jedoch zugleich noch einen wahren Kern beinhalten muss, um nicht als völliges Wahngelbilde gelten zu können. Entsprechend sei auch

Ideologiekritik, als Konfrontation der Ideologie mit ihrer eigenen Wahrheit, nur soweit möglich, wie jene ein rationales Element enthält, an dem Kritik sich abarbeiten kann. Das gilt für Ideen wie die des Liberalismus, des Individualismus, der Identität von Geist und Wirklichkeit. Wer jedoch etwa die sogenannte Ideologie des Nationalsozialismus ebenso kritisieren wollte, verfiere der ohnmächtigen Naivität. Nicht bloß spottet das Niveau der Schriftsteller Hitler und Rosenberg jeder Kritik. Ihre Niveaulosigkeit, über die zu triumphieren zu den bescheidenen Freuden rechnet, ist Symptom eines Zustandes, den der Begriff von Ideologie, von notwendig falschem Bewußtsein, gar nicht mehr unmittelbar trifft. In solchem sogenannten „Gedankengut“ spiegelt kein objektiver

---

<sup>25</sup> Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass Faschismus und Nationalsozialismus in diesem Zusammenhang differenziert zu betrachten wären, jedoch wäre dies einer eigenen Untersuchung vorbehalten.

<sup>26</sup> Die Situation im Stalinismus ist wesentlich komplexer, insofern sich dieser mit den Ansätzen von Marx, Engels und Lenin einer klaren Traditionslinie anschließt, die er jedoch an ganz zentralen Stellen unterhöhlt. Ob diese Unterhöhung so weit geht, dass sich sagen ließe, der Stalinismus hat mit marxistischer Ideologie nichts zu tun, wäre eine eigene Studie wert, zumal dies in Bezug auf Marx, Engels und Lenin je eigens und differenziert beurteilt werden müsste.

Geist sich wider, sondern es ist manipulativ ausgedacht, bloßes Herrschaftsmittel.<sup>27</sup>

Hieran anknüpfend ließe sich sagen, dass die Gedankenchimären des Nationalsozialismus keineswegs einen rationalen Kern aufweisen und deshalb auch nicht als eine Ideologie bezeichnet werden können – rational waren lediglich die technischen Mittel der Propaganda und der Vernichtung. Entsprechend vollzog sich die propagandistische Gleichschaltung der Massen nicht mit dem Ziel, eine „Politische Religion“ zu installieren, wie Zuboff den Totalitarismus beschreibt und was möglicherweise für den Stalinismus zutreffen könnte, sondern der Faschismus hat es auf pure Akkumulation von Macht abgesehen.

Was die gewaltsame Durchsetzung betrifft, die Zuboff ebenfalls als ein differenzierendes Merkmal einsetzt, so kann man sicherlich sagen, dass die barbarischen Mittel physischer Gewalt, die in faschistischen Ländern und insbesondere im deutschen Nationalsozialismus gebraucht wurden, sicher einzigartig sind. Die psychische Gewalt ihrer Propagandamaschinerie hingegen ist mit der heimlichen Manipulation unserer Bedürfnisse in unserer Gegenwart durchaus vergleichbar und letztere hierbei nicht minder gewaltsam, auch wenn sie auf den samtene Pfoten positiver Verstärkung daherkommt. Die Gleichschaltung der Massen im Hinblick auf die Anpassung ans System ist in der sanften und heimlichen Variante sogar noch effektiver und umfassender als die rohere Version der Faschisten. Die Ziele hingegen gleichen sich: Beiden geht es um die Ausschaltung von Autonomie und demokratischen Strukturen und um die Anpassung von Verhalten an die bestehende Maschinerie.

Die höhere Effektivität der sanften Variante rührt von ihrer scheinbaren Freiwilligkeit her, denn ein Mensch, der sich freiwillig zum Anhängsel der Maschinerie degradiert, findet Sinn nicht mehr in sich selbst, gibt seine Autonomie auf und wird so völlig widerstandslos gegenüber Manipulation von außen. Mit welchem

---

<sup>27</sup> *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*, herausgegeben vom Institut für Sozialforschung, Frankfurt a. M. 1983, 169.

Inhalt diese Manipulationen dann gefüllt werden, ist gleichgültig – Hauptsache die Maschinerie läuft und der Rubel rollt. Und so finden sich eben auch die Rezos in braunen Uniformen und wildern mit Lügen und Fake News auf You Tube und diversen Blogs (eifrig geteilt von AfD & Co.) – ihr Ziel: Profit und Einfluss ohne Sinn, wie das leere Wort ‚Influencer‘ schon kundgibt.

Das Bindeglied zwischen diesen beiden Formen psychischer Gewalt findet sich in den Strukturen der Propaganda selbst, die noch kurz in das Blickfeld kommen sollen. Ein möglicher Link in diesem Feld könnte das 1928 erschienene Buch *Propaganda* von Edward Bernays sein, das nicht nur bis heute als ein Klassiker der Public Relation gilt, sondern ebenso in Goebbels Handbibliothek stand.<sup>28</sup> Die ersten Sätze dieses Buches sind bereits sehr aufschlussreich:

Die bewusste und zielgerichtete Manipulation von Verhaltensweisen und Einstellungen der Massen ist ein wesentlicher Bestandteil demokratischer Gesellschaften. Organisationen, die im Verborgenen arbeiten, lenken die gesellschaftlichen Abläufe. Sie sind die eigentlichen Regierungen in unserem Land.<sup>29</sup>

Dass diese Zeilen nicht die eines Verschwörungstheoretikers, sondern desjenigen sind, der die Kampagne der US-amerikanischen Wilson-Regierung für den Eintritt in den Ersten Weltkrieg maßgeblich mitgeplant hat, machen sie nur umso brisanter. Die neue Strategie, der Bernays für die manipulative Propaganda folgt, ist gegenüber der alten, direkten Form durchweg indirekt und hintergründig gestaltet. Ein von ihm benanntes Beispiel, das diese Strategie recht gut erläutert, ist das eines Klavierherstellers, der seinen Absatz erhöhen will und hierfür die Strategie wählt, durch Ausstellungen, Veranstaltungen mit berühmten Musikern und Architekten und Medienpräsenz das Musikzimmer als neues ‚must have‘ in der bürgerlichen Schicht zu etablieren. Den

---

<sup>28</sup> Vgl. Edward Bernays, *Propaganda. Die Kunst der Public Relation*, aus dem Amerikanischen von Patrick Schnur, Berlin 2019, 11.

<sup>29</sup> Ebd., 19.

Erfolg dieser Hintergrundstrategie beschreibt Bernays dann wie folgt:

Der Musiksalon wird akzeptiert werden, weil er zu etwas aufgebaut worden ist, „was man haben muss“. Und wer, ob Mann, ob Frau, einen Musiksalon besitzt, oder im Wohnzimmer eine Musikecke eingerichtet hat, wird natürlich den Kauf eines Klaviers in Erwägung ziehen. So als wäre es ganz alleine seine Idee gewesen. In der Verkaufsförderung von einst war es der Hersteller, der zum potenziellen Käufer sagte: „Bitte kauf ein Klavier!“ Mit der neuen Technik hat sich der Prozess umgekehrt. Nun sagt der potenzielle Kunde zum Hersteller: „Bitte verkauf mir ein Klavier!“<sup>30</sup>

Und eine vergleichbare Strategie empfiehlt Bernays dann auch für den Umgang mit dem Radio in einer politischen Kampagne. Anstatt in einer „Kampagne für eine Herabsetzung der Zölle auf Importprodukte“, so Bernays’ Beispiel, unvorbereitet von einem hochrangigen Politiker eine Argumentation im Radio vor den Hörern auszubreiten, schlägt Bernays vielmehr vor, durch Ausstellungen, Aussagen von politisch neutralen Prominenten etc. das Thema zunächst in der Öffentlichkeit vorzubereiten. Der Effekt ist dann dem eben beschriebenen strukturähnlich:

Wie auch immer er [der Politiker; D.S.] es anpackt, die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit wäre schon auf die Frage gelenkt, bevor er sie selbst thematisiert. Wenn er nun zu seinen Millionen Radiohörern spricht, würde er ihnen daher nicht mehr ein Argument aufzwingen und ihnen damit auf die Nerven gehen, während sie ganz andere Sorgen haben. Stattdessen bekämen sie in seiner Sendung die Antwort auf ihre spontanen Fragen und Sorgen, die er selbst durch entsprechende Lenkung hervorgerufen hat.<sup>31</sup>

Entscheidend ist hierbei, was sich insbesondere an letzterem Beispiel zeigt, dass die Frage, ob das, was jemand per Propagandastrategie vermitteln will, wahr oder falsch, gut oder

---

<sup>30</sup> Ebd., 55.

<sup>31</sup> Ebd., 94.

schlecht etc. ist, gar nicht in Betracht kommt. Ganz gleich, ob sich Bernays für die Demokratie aussprach oder nicht – die Strategien der Propaganda sind letztlich für jeden Unsinn, für jede Barbarei gleichermaßen einsetzbar, was sich historisch dann auch schmerzlich bewahrheitet hat. Klaus Kocks schreibt im Vorwort zur Übersetzung von Bernays' *Propaganda*:

Zu einem späteren Zeitpunkt in seinem Leben wird der PR-Machiavelli Bernays damit konfrontiert, dass in Nazideutschland der „Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda“ (sic) seine Werke liebt. Überrascht konstatiert der Wiener Jude in Amerika, dass der Holocaust nicht einfach ein „emotional outburst of the Nazis“ gewesen sei, sondern „a deliberate, planned campaign“. Er sei „unglücklich“, wird Bernays später zitiert, dass Hitler und Mussolini dem Begriff der Propaganda „einen schlechten Beigeschmack“ gaben; und nach der Paradigmensetzung von Joseph Goebbels spricht Bernays lieber von PR als „the freedom to persuade und suggest“.<sup>32</sup>

Die scheinbare Ideologiefreiheit der Struktur von Propaganda wird jedoch fraglich, wenn man sich die ideologische Zielrichtung dieser Struktur selbst vor Augen führt, wie es Horkheimer und Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung* denkbar klar getan haben:

Die Propaganda manipuliert die Menschen; wo sie Freiheit schreit, widerspricht sie sich selbst. Verlogenheit ist unabtrennbar von ihr. Die Gemeinschaft der Lüge ist es, in der Führer und Geführte durch Propaganda sich zusammenfinden, auch wenn die Inhalte als solche richtig sind. Noch die Wahrheit wird ihr ein bloßes Mittel, zum Zweck Anhänger zu gewinnen, sie fälscht sie schon, indem sie sie in den Mund nimmt. Deshalb kennt wahre Resistenz keine Propaganda. Propaganda ist menschenfeindlich. Sie setzt voraus, daß der Grundsatz, Politik solle gemeinsamer Einsicht entspringen, bloß eine façon de parler sei.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Klaus Kocks, „Vorwort“, in: Bernays, *Propaganda*, 13.

<sup>33</sup> Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M. 1990, 272.

Und wenn sich die Mark Zuckerbergs und Eric Schmidts unserer Gegenwart immer darauf berufen, dass sie mit ihren Medien, oder jetzt vielleicht besser gesagt: Propagandamitteln, keine spezifischen politischen Ziele verfolgen, so ist es gerade jener Schein ideologiefreier Propaganda – sie würden sagen: Werbestrategie –, von dem sie beseelt sind. Und die propagandistisch beschriebene Freiheit, von der Horkheimer und Adorno sprechen, ist gerade die manipulativ zugerichtete, die auch schon Skinners Frazier beschwor, wie auch die Wahrheit in der Propaganda vom Fake nicht zu unterscheiden ist. Auch wenn die Mittel sich sicherlich geändert haben, ja durch Individualisierung noch effektiver sich gestalten – ihr ideologiefreier Schein bringt ihren ideologischen Kern allererst zum Vorschein, verfolgt er doch ein Ziel jenseits von Freiheit und Würde.

Erst in dieser Engführung wird dann auch deutlich, dass der Befehlsgehorsam eines Eichmann sich wiederfindet in Eric Schmidts Träumen von der einzigen Google-Antwort und dem User, der von Google gesagt bekommen möchte, was er als nächstes tun soll bzw. ‚will‘. Die ‚Banalität des Bösen‘, um diesen vieldiskutierten Topos Hannah Arendts aufzugreifen, reaktualisiert sich in den braunen Blasen, in denen Wahrheit, Denken und Reflexion einer quasi-reflexhaften Zustimmung weichen. Die Entscheiden, Nachdenken und Reflektieren wollende Userin, ist in dem ‚System Schmidt‘ nicht vorgesehen – aber sie ist womöglich der Sand im Getriebe der Maschinerie, den es braucht, um die gläsernen Wände des Zwingers, in dem wir alle mehr oder minder auf der Stelle treten, sichtbar zu machen und zu entfernen, womit denn auch die braunen Blasen platzen würden.

Stefan Greif

## „Zeig deinen Hass, zeig deine Wut“: Antisemitismus und Gehorsam im Rechtsrock

... der Knechtsinn wächst, mit ihm der grobe Muth  
Hölderlin, *Hyperion*

Seit der Erschießung des Kasseler Regierungspräsidenten Walter Lübcke und den Terroranschlägen in Halle und Hanau diskutiert die Öffentlichkeit darüber, ob es sich um psychotische Einzeltäter handelt oder ob Rassismus und Gewaltbereitschaft immer breitere gesellschaftliche Zustimmung finden. Mit ebenso guten Gründen werden abstruse Verschwörungstheorien und neue soziale Medien für die Verbreitung exzessiver Hassbotschaften verantwortlich gemacht. Etwas aus dem Blick gerät dagegen der hohe Preis, um den radikale Empörung erkaufte wird. Immerhin basiert der Hass auf Politiker, soziale Minderheiten oder Landsleute unterschiedlicher Herkunft nicht nur auf dem schwindenden Vertrauen in eine demokratische Grundordnung, er setzt auch unbedingten Gehorsam und ‚selbstloses‘ Denken voraus. Versteckt hinter einem übersteigerten Nationalstolz beschwört der Hass existentielle Ängste oder das Gefühl politischer Ohnmacht herauf, derweil Ergebenheit letzte Bedenken vor einem Leben ohne Freiheit und Vielfalt beschwichtigt. Auf diese Entsagung hat schon Friedrich Hölderlin mit den Worten aufmerksam gemacht, wer sich hasserfüllt für den „Verzweiflungskampf“ entscheide, sei innerlich von „stumme[r] Zwietracht“ beherrscht und verschreibe sich daher umso energischer einer als „göttlichrein“ verehrten Ordnung.<sup>1</sup> Von Hass getragene Gewalt ist also nicht notwendigerweise nur Ausdruck einer Persönlichkeits-

---

<sup>1</sup> Friedrich Hölderlin, „Hyperion“, in: Ders.: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. Michael Knaup, 3 Bde. München, Wien 1992, Bd. 1, 609–760, hier: 757 u. 755.

störung, vielmehr korrespondiert ihr eine Unterordnung, die sich als moralisches Privileg ausflaggt.<sup>2</sup>

Eine Analyse exemplarischer Rechtsrocktexte kann diese Einschätzung bestätigen, ohne jedoch über Zusammenhänge zwischen konkreten Terrorakten und rassistischen Liedtexten zu spekulieren.<sup>3</sup> Vorauszuschicken bleibt allerdings, dass die verschiedenen Musikstile des Rechtsrock schon längst nicht mehr nur an Neonazis adressiert sind, sondern mit Themen wie Tier- und Umweltschutz, Kritik an den christlichen Kirchen oder dem Verzicht auf Drogen immer weitere Hörerkreise erreichen.<sup>4</sup> Tra-

---

<sup>2</sup> Hatten Adorno und Horkheimer sich noch unter der kapitalismuskritischen Prämisse, der aufgebrachte „Volksgenosse“ rechne mit der „Sanktionierung seiner Wut durchs Kollektiv“ (Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 10. Aufl. Frankfurt a.M. 1984, 153), mit antisemitischem Hass beschäftigt, scheint die aktuelle Gewaltpraxis keine öffentliche Anerkennung mehr vorauszusetzen.

<sup>3</sup> Welche psychischen Voraussetzungen aufseiten des Publikums vorherrschen müssen, um sich von Hassbotschaften überzeugen zu lassen, wird wissenschaftlich kontrovers diskutiert. So kommt Rainer Dollase aus psychologischer Sicht noch zu dem Ergebnis, „die Anhängerschaft [...] rechter Rockmusik“ erkläre sich „aus einer generellen Fehlanpassung innerhalb der mikrosozialen Umwelt des Konsumenten“ (Rainer Dollase, „Welche Wirkung hat der Rock von Rechts?“, in: *Rock von Rechts II. Milieus, Hintergründe und Materialien*, hrsg. v. Dieter Baacke u.a., Berlin 1999, 106–117, hier: 113). Demgegenüber lehnt der Musikwissenschaftler Thorsten Hinrichs die Annahme ab, bestimmte Herkunftsmilieus oder soziale Defizite seien für das jugendliche Interesse am Rechtsrock verantwortlich zu machen. Tatsächlich verdanke sich dessen Erfolg als politische „Einstiegsdroge“ dem rechtsextrremen Bestreben, „popmusikalisch [...] immer und ausnahmslos an bereits bekannte und etablierte musikalische Genres“ anzuknüpfen und sich von dort aus „mittels ihres musikalischen ‚Outputs‘“ in der „Mehrheitsgesellschaft als weiterhin aktiv ins Gedächtnis zu rufen“ (Thorsten Hinrichs, „Funktionen von Musik für die extreme Rechte“, in: *Hass und Kommerz. RechtsRock in Thüringen*, hrsg. v. Mobit, Erfurt 2018, 9–12, hier: 10, [https://mobit.org/Material/Mobit-Heft\\_RechtsRock18-G-web.pdf](https://mobit.org/Material/Mobit-Heft_RechtsRock18-G-web.pdf)).

<sup>4</sup> So auch Christian Dornbusch, Jan Raabe, „Einleitung“, in: *RechtsRock. Bestandsaufnahme und Gegenstrategien*, hrsg. v. Christian Dornbusch u. Jan Raabe, Münster 2002, 9–15, hier: 11; Rainer Fromm, „We play NS-Hardcore! Die Mythisierung rechten Gedankenguts in der Musik“, Bundeszentrale für politische Bildung, Dossier Rechtsextremismus, 17.6.2008, <https://www.bpb>.

gendes Fundament dieser Themenvielfalt bleiben indes ein das rassistische Wir-Gefühl stärkender Judenhass und damit einhergehend das Bekenntnis zu einem autoritären Weltbild.<sup>5</sup> Mit entsprechenden Appellen werden demokratische Persönlichkeitsrechte und die historische Verantwortung im Umgang mit Jüdinnen und Juden lächerlich gemacht.

Dabei gehört die antisemitische Hetze nicht von Beginn an zum rechtsextremistischen Liedgut. Als die NPD in den 1980er-Jahren beginnt, Teile der Punkszene zu unterwandern und Skinheads als Straßenschläger zu rekrutieren, stehen zunächst noch Sauf- und Pöbeltexte auf dem Programm. Erst als sich bewahrheitet, dass die Musik der jugendlichen Fans erheblich zu deren Politisierung beitragen kann, werden nach 1989 auch Heavy Metal, Dark Wave, Black Metal und Hiphop mit „pure[r] nationalsozialistische[r] Ideologie“ infiltriert.<sup>6</sup> Mit Blood&Honour etabliert

---

de/politik/extremismus/rechtsextremismus/ns-harcore/. Alle im Beitrag belegten Internetquellen wurden am 4.3.2020 per Abruf geprüft.

- <sup>5</sup> Erb versteht den Antisemitismus des Rechtsrock als „Theorie“, die „Machtverhältnisse“ und „krude[] Verschwörungstheorien“ erklärt (Rainer Erb, „Er ist kein Mensch, er ist ein Jud“. Antisemitismus im Rechtsrock“, in: *Rock von Rechts II. Milieus, Hintergründe und Materialien*, hrsg. v. Dieter Baacke u.a., Berlin 1999, 142–159, hier: 149f.).
- <sup>6</sup> Christian Dornbusch, Jan Raabe, „20 Jahre RechtsRock. Vom Skinhead-Rock zur Alltagskultur“, in: *RechtsRock. Bestandsaufnahme und Gegenstrategien*, hrsg. v. dens., Münster 2002, 19–50, hier: 44. Zur Entwicklung des deutschen Rechtsrock und weiterer musikalischer Stile vgl. zudem Klaus Farin, „Reaktionäre Rebellen. Die Geschichte einer Provokation“, in: *Rock von Rechts II. Milieus, Hintergründe und Materialien*, hrsg. v. Dieter Baacke u.a., Berlin 1999, 12–83; Henning Flad, „Trotz Verbot nicht tot. Ideologieproduktion in den Songs der extremen Rechten“, in: *RechtsRock. Bestandsaufnahme und Gegenstrategien*, hrsg. v. Christian Dornbusch u. Jan Raabe, Münster 2002, 91–123; Georg Seeßlen, „Gesänge zwischen Glatze und Scheitel. Anmerkungen zu den musikalischen Idiomen der RechtsRock-Musik“, in: *RechtsRock. Bestandsaufnahme und Gegenstrategien*, hrsg. v. Christian Dornbusch u. Jan Raabe, Münster 2002, 125–144; Michael Weiss, „Begleitmusik zu Mord und Totschlag. Rechtsrock in Deutschland“, in: *White Noise. Rechts-Rock, Skinhead-Musik, Blood&Honour – Einblicke in die internationale Neonazi-Musik-Szene*, hrsg. v. Antifaschistisches Infoblatt. Enough is enough. Rat, 3. Aufl. Hamburg u. Münster 2004, 67–92. Mit der rechtsextremen Konzertpraxis beschäftigen sich auch Dornbusch, Raabe (20 Jahre

sich zudem ein international aktives Netzwerk, das meist geheime Konzerte und den illegalen Vertrieb rechtsradikaler Tonträger organisiert.<sup>7</sup> Fortan stellen Bands wie Landser oder Gaskammer jüdischen Mitbürger\*innen die Wiederkehr nationalsozialistischer Unrechts in Aussicht: „Auch du wirst in der Reihe ansteh’n, Mann für Mann, | in den Duschen geht das Licht aus, ja, jetzt fängt die Party an [...]. | Du darfst drei Mal raten, schnupper hier und schnupper da, | 100 Punkte für den Kandidaten, Zyklon B, na klar“.<sup>8</sup>

Obwohl solche volksverhetzenden Inhalte regelmäßig indiziert und Rechtsrockkonzerte immer häufiger verboten werden, beurteilen Jurist\*innen, Jugendarbeiter\*innen und Sozialpsycholog\*innen diese Zensurmaßnahmen unterschiedlich. Zum einen nämlich greifen neonazistische und rassistische Musikgruppen auf sprachliche Codes zurück, die juristische Eingriffe erschweren.<sup>9</sup> Zum anderen hat sich in den letzten Jahrzehnten gezeigt, dass Auftrittverbote und Indizierungen zum Kultstatus einzelner Rechtsrockbands beitragen.<sup>10</sup> Auch aus subkultureller Perspektive lässt sich diese Beobachtung stützen, denn Juden Hass wird von den Fans nicht nur als Tabuverletzung honoriert, sondern

---

RechtsRock); allerdings hat sich hierzulande in den letzten Jahren die Alternative durchgesetzt, Bands auf Parteiveranstaltungen, die verfassungsrechtlich geschützt sind, auftreten zu lassen (vgl. dazu die ZDF-Reportage *Rechtsrock in Deutschland – Das Netzwerk der Neonazis* vom 2.11.2019).

<sup>7</sup> Die Einflüsse der NPD auf die musikalische Ausdifferenzierung des Rechtsrock und den Aufbau des Untergrunds untersucht Weiss, Begleitmusik zu Mord und Totschlag.

<sup>8</sup> Da viele der nachfolgend zitierten Liedtexte indiziert sind, wird nach Internetquellen zitiert bzw. nach online zugänglichen Musikvideos transkribiert; hier: Gaskammer, „Judensau“, 2003, <http://www.rightlyrics.info/viewtopic.php?f=11&t=144>.

<sup>9</sup> Zur Praxis des Kodierens vgl. Dornbusch, Raabe, 20 Jahre RechtsRock, sowie Timo Büchner, „Weltbürgertum statt Vaterland“. *Antisemitismus im Rechtsrock*, Münster 2018.

<sup>10</sup> Wie strenggeheime NS-Konzerte veranstaltet und in Deutschland unter Beobachtung stehende Bands auf Bühnen in Holland, Österreich oder Ungarn ausweichen, schildert anschaulich Thomas Kuban, *Blut muss fließen. Undercover unter Nazis*, Frankfurt a.M., New York 2012.

ermöglicht es ihnen, sich von den jeweiligen Ursprungsszenen (z.B. Rap vs. NS-Rap) abzugrenzen und so den eigenen Zusammenhalt zu stärken. Unter Berufung auf einen Songtext der 1989 gegründeten Neonaziband Kraftschlag fassen Christian Dornbusch und Jan Raabe diese Bemühungen um eine politisch und ästhetisch aussagekräftige „Kollektividentität“ folgendermaßen zusammen:

Zu RechtsRock wird die Musik erst durch die politisch extrem rechte Botschaft: „Hier hört man noch Gitarren und wir haben eine Ideologie, etwas woran wir glauben, das findet man woanders nie“ (Kraftschlag). Als ‚Message-Rock‘ ist er Ausdrucksmittel rassistischer Vorurteile, sozialchauvinistischer Arroganz und nationalistischer Großmachtfantasien. [...] Diese Verknüpfung samt ihrer argumentativen Stringenz verdeutlicht, dass es sich beim RechtsRock keineswegs ‚nur‘ um Protestlieder handelt, sondern um richtungsweisende Identitätsangebote. Musik und Szene bieten dem Hörer einen Rahmen, seine individuellen Vorurteile, Ängste und etwaigen Minderwertigkeitsgefühle mit dem Rekurs auf seine eigene vermeintlich kollektive Identität als Deutscher positiv aufzulösen [...].<sup>11</sup>

In der Vergangenheit haben solche Einblicke in rechte Subkulturen den Eindruck begünstigt, es handle sich hier um jugendliche Protestbekundungen ohne nennenswerte Langzeitwirkung.<sup>12</sup> Fatal an dieser Annahme ist zunächst einmal die Unterschätzung einer systematischen Parteiüberwachung, zu der die massive Bedrohung potentieller Aussteiger gehört. Gegen die Verharmlosung rechtsextremer Musik mag darüber hinaus sprechen, dass sie argumentative Strategien und weltanschauliche Erklärungsmuster erprobt, die sich dann bei Bedarf in den Wahlprogrammen extrem rechter Parteien wiederfinden.

---

<sup>11</sup> Dornbusch, Raabe, Einleitung, 9 u. 11.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Alexander Häusler, „Szene, Stil, Subkultur oder Bewegung“, in: *RechtsRock. Bestandsaufnahme und Gegenstrategien*, hrsg. v. Christian Dornbusch u. Jan Raabe, Münster 2002, 263–286, hier: 264f., u. Büchner, „Weltbürgertum statt Vaterland“, 33f.

Um nun darlegen zu können, wie sich antisemitischer Hass im Rechtsrock artikuliert, soll in einem ersten Schritt zwischen Hass als Emotion und aufwiegelnder Hassrede unterschieden werden. Denn im Unterschied zum Hass setzt Hassrede keinen Leidensdruck voraus. Ansonsten wäre Hassrede auch kaum in der Lage, die sozialen und intellektuellen Defizite des Hasses – darunter eine fast ohnmächtige Objektfixierung – zu kaschieren.

### I. Hass und Hassrede: Versuch einer Annäherung

Dass Hass auf Rache sinnt, weiß schon die antike Philosophie. Aus heutiger Sicht befremdlich mag sich indes Aristoteles' Ratsschlag lesen, als „Hochgesinnte[r]“ oder „offener Hassler“ mache man seine grenzenlose Wut mit „Würde“ öffentlich, statt sich hinter der „Furcht“ vor „Menschenmeinung“ zu verstecken.<sup>13</sup> Wie sich noch zeigen wird, hat dieser Anspruch auf „Seelengröße“ eine lange Tradition, wenngleich jene Hochherzigkeit, mit der sich Empörte über eine aus ihrer Sicht mediokre Gesellschaft erheben, in neueren Erklärungsansätzen nur noch eine untergeordnete Rolle spielt.<sup>14</sup> So wird Hass seit dem 20. Jahrhundert als negatives Gefühl charakterisiert, dem entweder „eine objektive, reale Gefahr physischer oder psychischer Zerstörung“ oder aber eine durch „unbewußte Motivationen“ übersteigert wahrgenommene „Bedrohung“ zugrunde liegt.<sup>15</sup> Aus solchen Traumata soll sich das Verlangen nach einer völligen Vernichtung derjenigen ableiten, die für massiv Erlittenes verantwortlich gemacht werden. Hass kann demgemäß in einem engen Zusammenhang mit persönlichen Leidenserfahrungen stehen, offensichtlich aber auch von anderen Menschen übernommen und fortan als eigene Seelenqual erfahren werden. Insbesondere an diesen sekundä-

---

<sup>13</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, hrsg. v. Günther Bien, Hamburg 1985, 87.

<sup>14</sup> Ebd., 83.

<sup>15</sup> Otto F. Kernberg, *Wut und Hass. Über die Bedeutung von Aggression bei Persönlichkeitsstörungen und sexuellen Perversionen*, 3. Aufl. Stuttgart 2000, 37.

ren Hass knüpft sich ein strategisches Kalkül: Denn nur wenn es Aufgebrachten gelingt, ihre „Phantasien“ mit scheinbar rationalen Argumenten zu untermauern, taugt ihr Ressentiment als ‚Solidargefühl‘ und findet soziale Anerkennung.<sup>16</sup>

Wie sich Hass instrumentalisieren lässt, beschäftigt auch Aurel Kolnai in seinem bereits 1935 erstmalig publizierten *Versuch über den Hass*. Um darlegen zu können, warum der Hass „ein historischer Aspekt des Menschenlebens“ und damit so prägend wie „Geburtsumstände“ oder „Liebe“ werden kann, erinnert Kolnai zunächst an das Bemühen des Hassenden, jeden Eindruck von Überempfindlichkeit zu vermeiden.<sup>17</sup> Damit solche Verdachtsmomente gar nicht erst aufkommen, reflektiere der Hassende sein Verletztsein auf der „existentiellen Ebene“, das heißt, das Hassobjekt wird in den Rang sozialer oder intellektueller „Ebenbürtigkeit“<sup>18</sup> erhoben:

Der Haß setzt ein ‚Vollnehmen‘ des Gegenstandes voraus: dieser muß irgendwie objektiv wichtig, bedeutsam, gefährlich, mächtig sein [...]. Wir wollen nun nicht schlankweg erklären, daß Haß nur gegen eine ebenbürtige geistig-personale Macht möglich sei, aber wir stellen ohne Schwierigkeit fest, daß dieser Fall der zentrale ist und daß andere Fälle nur als Ausstrahlungen, Übertragungen desselben verstehbar sind. Typischerweise kommt Haß dort in Frage, wo von ‚schwerem Kampfe‘ die Rede sein kann [...].<sup>19</sup>

Wie sich bei der Analyse neonazistischer oder rassistischer Songtexte zeigen wird, setzen auch Rechtsrocker in ihren Liedern alles daran, die ‚pathologischen‘ Gründe ihrer antisemitischen Feindseligkeiten herabzuspielen. Als Vertreter einer vermeintlich privilegierten ‚Rasse‘ können sie sich weder einem unwürdigen Gegner stellen noch Mitleid für ihr ‚Leiden‘ wollen. Geht es freilich um die historische Dimension ihres Hasses, argumen-

---

<sup>16</sup> Ebd., 36.

<sup>17</sup> Aurel Kolnai, *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Frankfurt a.M. 2007, 102.

<sup>18</sup> Ebd., 103.

<sup>19</sup> Ebd., 102f.

tieren Rechtsrockbands widersprüchlich: Entweder werden Jüdinnen und Juden mit abwertenden Tiervergleichen („Ratte“, „Wanze“) bedacht, um ihnen Eigenschaften wie das Aussaugen von Lebenskraft oder das Unterwandern etablierter Gesellschaftsstrukturen anzudichten, oder sie avancieren zu Mitgliedern eines übermächtigen Börsenkartells, das insbesondere westliche Staaten nach Belieben lenkt. Bevor solche hypertrophen Visionen jedoch zu dem Rückschluss verleiten, der Widerstand gegen diese Gegner\*innen sei zum Scheitern verurteilt, besinnen sich die Rechtsrocker auf jene „*Doppelmotivation*“ des Hasses: Lässt sich das „Geschädigtsein“ des Hassenden nicht mehr eindringlich genug veranschaulichen, wird die „Entrüstung“ über die Zaghaftigkeit weiter Teile der Öffentlichkeit geschürt.<sup>20</sup> Angesichts dieser höhnisch karikierten Unfähigkeit, sich der ‚Feinde‘ zu entledigen, duldet Rache keine ‚kleinlichen‘ Bedenken.

Warum Hassrede beim Publikum heftige Emotionen auslösen und in der Folge eine vernünftige Affektkontrolle außer Kraft setzen kann, beantwortet sich die ältere Rhetorik mit bemerkenswerter Aktualität. In Ciceros *Über den Redner* beispielsweise wird das manipulative Erschüttern (*movere*) der Epideiktik zugeschrieben. Die Erregung starker Rachegefühle erklärt sich Cicero dabei anthropologisch: „Die Menschen entscheiden ja viel mehr aus Hass oder aus Liebe, Begierde oder Zorn [...] als nach der Wahrheit“.<sup>21</sup> Auch Johann Christoph Gottsched weist in seiner *Ausführlichen Redekunst* darauf hin, jeder Hassredner dürfe auf „die Bereitschaft“ seiner Zuhörer vertrauen, „sich an dem Unglück eines andern zu vergnügen“. Daher sollte auch nicht die Begründung des Hasses im Vordergrund einer bewegenden Rede stehen, sondern die Schmähung der für ein Hassgefühl Verantwortlichen:

---

<sup>20</sup> Ebd., 109.

<sup>21</sup> Cicero, *De oratore / Über den Redner*, hrsg. v. Harald Merklin, 2. Aufl. Stuttgart 1981, 317.

Will man also den Haß erwecken, so zeige man seinen Zuhörern, was eine Sache oder Person für Unvollkommenheiten an sich hat: wie böse oder schädlich, wie ungerecht, unbillig, undankbar, grausam, stolz, geizig, niederträchtig, faul, verschwenderisch, falsch oder untreu ein solcher Mensch ist, den man verhaßt zu machen willens ist. Ja da auch das äußerliche Wesen, das die Sinne rühret, eine Unlust oder Abscheu erregt, und also zu Beförderung des Hasses dienen kann: so kann man gar die Gestalt, Kleidung, Aufführung, Ungeschicklichkeit, Sprache, Gang und Wohnung mit dazu nehmen. Ferner pflegt auch der Umgang eines Menschen mit verhaßten Leuten, sein Geschlecht und Vaterland, sein übel erworbenes Vermögen [...] zu Erregung des Hasses nicht wenig beyzutragen.<sup>22</sup>

In aktuellen philosophischen und sprachtheoretischen Untersuchungen zur Hassrede spielen solche Diffamierungsstrategien eine untergeordnete Rolle. Stattdessen werden Beleidigungen oder volksverhetzende Angriffe als diskursgesteuerte Wiederholungen längst bekannter Verunglimpfungen betrachtet. Prominent hat Judith Butler in *Haß spricht. Zur Politik des Performativen* die These aufgestellt, vor allem der „kritische und der juristische Diskurs über *hate speech*“ sei eine „Reinszenierung der Performanz der *hate speech*“ und daher „nur unter dem Vorzeichen dieser Vergangenheit lesbar“, zitiere mithin „beleidigende Effekt[e]“.<sup>23</sup> Um dem Missverständnis vorzubeugen, eine Verletzung durch Sprechakte lasse sich mit dem Wissen über den Wiederholungszwang der Hassrede vermeiden, weist Butler zum einen auf die massiven psychischen Folgen verbaler Attacken hin: „Vielleicht macht tatsächlich gerade das Unvorhersehbare des verletzenden Sprechens die Verletzung aus [...]. Auf verletzende Weise angesprochen zu werden bedeutet [...], einer unbekanntem Zukunft ausgesetzt zu werden“.<sup>24</sup> Übertragen auf den Rassismus gibt sie zum anderen zu bedenken, dass sich Hass-

---

<sup>22</sup> Johann Christoph Gottsched, *Ausführliche Redekunst. Nach Anleitung der alten Griechen und Römer*, 2. Aufl. Leipzig 1739, 209f.

<sup>23</sup> Judith Butler, *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, 6. Aufl. Frankfurt a.M. 2018, 29.

<sup>24</sup> Ebd., 13.

redner\*innen, die volksverhetzende Stereotype reproduzieren, aus der „letzte[n] Verantwortung“ zu ziehen versuchen.<sup>25</sup> Denn der „verletzende Begriff“ baut „seine Kraft historisch“ auf, indem er beispielsweise an (vermeintlich) dramatische Ereignisse der Vergangenheit erinnert. Und er „verbirgt“ sich hinter dieser Drohkulisse, weil sich der „Sprecher, der eine rassistische Diskriminierung äußert“, auf eine höhere Instanz, etwa „eine historische Sprechgemeinschaft“, beruft.<sup>26</sup>

Im Rechtsrock sind solche Versteckspiele allerdings verpönt. Wer mit Nazideutschland und Judenfeindlichkeit paktiert, lässt weder sein Publikum noch seine Hassopfer über die ideologisch avisierte Zukunft im Unklaren. Durchgängig berufen sich Rechtsrockbands daher auf die ‚hochsinnige‘ Moral ihrer Ahnen und geben ihre Hassrede als „ritualisierte Praktik“ zu erkennen, die jene sie „ermöglichenden Konventionen“ im braunen Milieu konsolidiert.<sup>27</sup> Entsprechend schamlos spielen die Sprecher\*innen mit den Sagbarkeitsverboten des Rechtsstaates und fordern ihre Zuhörer\*innen mit solchen ‚Mutproben‘ zur bedingungslosen Gefolgschaft auf. Gruppeninterne Verletzungen der Sprachnorm bleiben demgegenüber verboten. Insbesondere wird sich eine auf Gehorsam und Unterordnung gründende Allianz davor hüten, die „kritische Handlungsmacht“ subversiven Sprechens heraufzubeschwören.<sup>28</sup> Aus diesem Grund vermeiden neonazistische Lieder auch die in der Popkultur gängige Praxis des Collagierens oder Sampelns.<sup>29</sup> Zwar bietet sich der Rechtsrock verschiedenen Musikstilrichtungen an, aber weder musikalisch noch sprachlich übernimmt er die dort jeweils gängigen Ausdrucksformen, mit denen Heterogenität erzeugt und das ästhetisch ‚Andere‘ produktiv angeeignet wird. Lässt man diese Einschätzung gelten, dann verhindert der Rechtsrock plurale Deutungsperspektiven, indem das „Abschweifen“ von den weltanschauli-

---

<sup>25</sup> Ebd., 84.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd., 70.

<sup>29</sup> Vgl. auch Seeßlen, *Gesänge zwischen Glatze und Scheitel*, 135.

chen und sprachlichen Gruppennormen dem Bereich des „Asozialen“ zugeordnet wird.<sup>30</sup> Ebenso wenig Platz ist im Rechtsrock für das in der Popkultur erfolgreiche Spiel mit Möglichkeiten der Identitätserweiterung. Im Gegenzug muss der ritualisierte Hass als konstituierender Teil extremistischen ‚Subjektseins‘ von der Einsicht ablenken, dass Kaderegehorsam keinen Widerspruch duldet. In Judith Butlers Terminologie übt antisemitische und rechtsradikale Hassrede demgemäß gruppeninterne Zensur im Sinne einer autoritären Sprachpraxis aus.<sup>31</sup>

## II. Judenhass im Rechtsrock

Obwohl er musikalisch heterogene Stilrichtungen subsumiert, hat sich ‚Rechtsrock‘ als Oberbegriff für neonazistische Musik wissenschaftlich durchgesetzt. Hardrockbands mit rechtsextremer Ausrichtung gehören folglich ebenso ins künstlerische Spektrum wie rassistische Interpret\*innen, die in den 1990er-Jahren deutsche Schlager covern, oder Liedermacher, die sich stilistisch an Wolf Biermann oder Reinhard Mey orientieren. Um Verwechslungen mit den jeweiligen Musikszenen, aus denen der Rechtsrock hervorgeht, zu vermeiden, werden einige Stilrichtungen als NS-Rap (auch Nazi-Rap) oder NS-Black Metal bezeichnet. Daneben finden sich nicht immer treffsichere Termini wie Oi-Punk oder Skinhead-Reggae, international steht ferner der sogenannte ‚Hatecore‘ hoch im Kurs, dessen Mitglieder der angloamerikanischen White Supremacy-Ideologie nahestehen. Dass sich die verschiedenen Rechtsrockstile nicht widerstandslos innerhalb ihrer jeweiligen Subkulturen entwickeln konnten, ist weitgehend bekannt, aber noch nicht hinreichend erforscht. Ebenso unbeantwortet ist die Frage, warum einzelne Spielarten der Rockmusik rechtsextremistisch unterwandert werden, während andere Stilrichtungen unbeschadet bleiben. Gibt es freilich wie im Falle des neuheidnischen Black Metal weltanschauliche Überschnei-

---

<sup>30</sup> Butler, Haß spricht, 209.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 206.

dungen, erklären sich Annäherungen zwischen Rechts und Rock auch ohne szeneeinterne Detailskenntnisse.

In einigen Untersuchungen zum Antisemitismus im Rechtsrock herrscht die Tendenz vor, das technische Können und ästhetische Niveau der jeweiligen Musiker eher spöttisch zu betrachten und ihre Judenfeindlichkeit verallgemeinernd als „Formen der klassischen rechten Spießler-Fantasien“ abzugelten.<sup>32</sup> Wie das Lied „Nehmt die Waffen“ des rechten Liedermachers Daniel Eggers veranschaulicht, treffen solche Einschätzungen auf der Textebene zweifelsohne zu: „Parlamente, Quasselbuden, | da hab'n sie agiert, die Knechte der Juden. | Räuchert sie aus, schlägt sie zu Brei. | Der Schande ein Ende, Deutschland wird frei.“<sup>33</sup>

Doch wie verhält es sich mit Songs, die ihren Judenhass zwar unverblümt thematisieren, ihn gleichzeitig aber noch mythisch kontextualisieren? Ist dieser Antisemitismus dann als eher ‚rational kodiert‘ einzustufen, wie Monika Schwarz-Friesel mit Blick auf bildungsbürgerliche Hetze vorgeschlagen hat?<sup>34</sup> Im Vorgriff auf eine Zukunft ohne „Untermenschen“ und „Gott Jahwe“ heißt es beispielsweise in „Der Sieg ist unser“ der Sondershausener Band Absurd: „Israel, Juda im Schmutz vernichtet | Die Legionen des Schicksals haben sie alle gerichtet | Welch' Massaker, Blut und Nukleare Feuer | Wir sind Nordlands Wölfe, wahre Ungeheuer“.<sup>35</sup> Solche Anleihen beim israelfeindlichen Antisemitismus lassen sich im Rechtsrock nicht allein als „Abwehr- und Umdeutungsstrategien“ angesichts des juristischen „Legitimations-

<sup>32</sup> Seeßlen, *Gesänge zwischen Glatze und Scheitel*, 135.

<sup>33</sup> Eggers trat zu Lebzeiten auch mit der Band Weißer arischer Widerstand auf. Mit ihr wurde „Nehmt die Waffen“ 1994 eingespielt, <http://www.tablyricfm.com/Nehmt-die-Waffen-tab-Lyrics-fm-Waw>. Vgl. auch Erb, „Er ist kein Mensch, er ist ein Jud“<sup>34</sup>, 154.

<sup>34</sup> Vgl. Monika Schwarz-Friesel, *Antisemitismus 2.0 und die Netzkultur des Hasses. Judenfeindschaft als kulturelle Konstante und kollektiver Gefühlswert im digitalen Zeitalter*, Berlin 2018, [https://www.linguistik.tu-berlin.de/fileadmin/fg72/Antisemitismus\\_2-0\\_kurz.pdf](https://www.linguistik.tu-berlin.de/fileadmin/fg72/Antisemitismus_2-0_kurz.pdf), 10.

<sup>35</sup> Absurd, „Der Sieg ist unser“ (1996), <https://www.metalkingdom.net/lyrics-song/Absurd-Der-Sieg-Ist-Unser-13870>.

druck[s]“ deuten.<sup>36</sup> Vielmehr ist die „Obsessivität“ im Umgang mit Jüdinnen und Juden immer auch genrespezifisch kodiert, was den Hass sicherlich nicht ästhetisch aufwertet, aber seine propagandistische Adressierung an ein bestimmtes Szenepublikum verstehen hilft.<sup>37</sup> So verwenden Metalbands wie Absurd orchestrale Einlagen und komplexere Textstrukturen, was sie für gebildete Hörer\*innen interessant machen könnte. Solch ein Bemühen um Ernsthaftigkeit wird jedoch gezielt mit brutalen Hassbotschaften hintertrieben. Bedenkt man zudem noch, dass rechts-extreme Bands ihren Hass mit anderen antibürgerlichen Motiven kombinieren, erweist sich die Unterscheidung von ‚seriöser‘ und ‚affektiver‘ Judenfeindlichkeit im Rechtsrock als weniger hilfreich. Mit Rücksicht auf diese divergenten Ausdrucksformen und das sie verbindende Autoritätskonzept soll im Folgenden zwischen systemfeindlicher Hassrede, antisemitischer Schuldkritik und neuem ‚Kulturkampf‘ unterschieden werden. Auf allen drei Themenfeldern spricht sich Judenfeindlichkeit schon deshalb in unterschiedlicher Härte und Dynamik aus, weil die Hassredner\*innen in einem jeweils anderen Verhältnis zu rechten Machtstrukturen stehen. Beispielsweise wird in systemfeindlichen Hassliedern auf verallgemeinernde Abwertungen von Jüdinnen und Juden zurückgegriffen, um damit das eigene Aggressionspotential zu demonstrieren. Geht es jedoch um die Opfer und Nachfahren der Shoah, macht der Rechtsrock entweder die demokratische Nachgiebigkeit oder eine jüdische Weltverschwörung für das potentielle Scheitern antisemitischen Hasses verantwortlich. Hiervon wiederum zu unterscheiden sind „völkische Rebellen“, die vorgeben, sich mit der jüdischen Übermacht arrangiert zu haben, gleichzeitig aber die Autonomie der einzelnen Hörer\*innen ad absurdum führen.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Vgl. Schwarz-Friesel, *Antisemitismus* 2.0, 10.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Von völkischen Rebellen spricht Samuel Salzborn, *Angriff der Antidemokraten. Die völkische Rebellion der Neuen Rechten*, Basel 2017, 187f.

## 1. Systemfeindliche Hassrede

Wie Dierk Borstel und Wilhelm Heitmeyer in ihrer Studie *Menschenfeindliche Mentalitäten, radikalisierte Milieus und Rechtsterrorismus* zeigen, setzt sich der Rechtsextremismus aktuell aus verschiedenen Gruppierungen zusammen. Neben terroristischen Zellen, die wie der NSU unabhängig voneinander agitieren, finden sich auf kommunaler Ebene „Gewaltgruppen“, die den Straßenkampf suchen, aber keine politisch profilierten Ziele verfolgen, ferner „[k]ulturell subversive Kameradschaften“ für die Erschaffung „rechstextreme[r] Freiräume“ sowie „Aktions- und Kampagnengruppen“, die insbesondere gegen die „Zuwanderung“ polemisieren.<sup>39</sup> Wachsende Anerkennung finden Borstel und Heitmeyer zufolge sogenannte „Kümmerer“, die sich in Städten und Gemeinden mit den Sorgen der ‚Normalbürger‘ beschäftigen und mit Petitionen, die nicht immer sofort eine rechtsextreme Ausrichtung verraten, für praxisnahe Problemlösungen sorgen.<sup>40</sup> Parallel zur Ausbildung solcher Interessenverbände hat sich ein musikalisch breiter aufgestellter Rechtsrock entwickelt, der heute als Teil eines rechtsextremen Überbaus den ideologischen Zusammenhalt ermöglicht und mit Drohungen unbedingten Gehorsam anmahnt.

Mit dieser schrittweisen Ausdifferenzierung geht auch der Anstieg hasserfüllter und antisemitischer Botschaften in Rechtsrocktexten einher. Als die Strafverfolgungs- und Verfassungsschutzbehörden in den 1990er-Jahren beginnen, entsprechende CD-Einspielungen zu beschlagnahmen und erste Bands vor Gericht bringen, kodieren Rechtsrocker ihre rassistischen Botschaften und verzichten während öffentlicher Konzerte auf juristisch belangbare Inhalte – was eingeschworene Fans nicht davon abhält, die vielfach auch über das Internet abrufbaren Originaltexte mitzuzurufen. Aus dieser Praxis haben sich zwei Formen system-

---

<sup>39</sup> Dierk Borstel, Wilhelm Heitmeyer, „Menschenfeindliche Mentalitäten, radikalisierte Milieus und Rechtsterrorismus“, in: *Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen*, hrsg. v. Stefan Malthaner u. Peter Waldmann, Frankfurt a.M., New York 2012, 339–368, hier: 351f.

<sup>40</sup> Ebd., 352.

feindlicher Hassrede entwickelt. Verhältnismäßig häufig sind Beiträge, die zunächst einmal eine aggressive Grundstimmung erzeugen und diesen nicht weiter spezifizierten Hass als Voraussetzung für den gewaltbereiten Aufstand gegen die Gesellschaft legitimieren. In entsprechenden Songs ist demgemäß zu hören: „unser hass ist viel zu groß | Eure dämme werden brechen und der deutsche sturm bricht los!“<sup>41</sup> Indem Die Lunikoff Verschwörung für sich weltanschauliche „Wahrheit“ reklamiert, macht sie im gleichen Song die „republik“ für das „multikulti-rumgewühle“ verantwortlich.<sup>42</sup> Wie es zu dieser ‚fluchbeladenen freiheit‘ kommen konnte, erklärt die Rockband in „Der deutsche Sturm“ mit jener linken „umerziehungsmühle“, die man als „sand im getriebe“ zum Erliegen bringen will.<sup>43</sup> In verwandten Liedern werden Deutschtum und Kampfmoral zu zeitlosen Tugenden stilisiert, denen sich veränderte Sozialstrukturen und liberale Wertvorstellungen in den Weg stellen. Mit solchen Erklärungen gibt sich die systemfeindliche Hassrede besonders gegenwartsnah und beschränkt sich darauf, politisch weiterreichende Ziele nur anzudeuten. In „Trotz Verbot nicht tot“ von Kraftschlag heißt es beispielsweise: „wir stehen zum Volk und zur Nation und eines Tages stürzen wir Zions Thron.“<sup>44</sup>

Im Rechtsrock populär sind auch systemfeindliche Hassbotschaften, die mit „sekundäre[m] Antisemitismus“ die deutschen „Restitutionsleistungen“ für Schoahopfer anprangern.<sup>45</sup> Indem die Musiker ihrem Publikum vor Augen führen, wie systematisch Nachkriegsdeutschland zur „Unterwürfigkeit“ erzogen worden sein soll, wird ferner der Straftatbestand der Volksverhetzung als notwendige Reaktion auf staatliche Repressionen behauptet. In

---

<sup>41</sup> Die Lunikoff Verschwörung, „Der deutsche Sturm“, 2005, <https://www.sixmatch.com/de/songtext/Die-Lunikoff-Verschwörung/Der-deutsche-Sturm>.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Kraftschlag, „Trotz Verbot nicht tot“, 1999, <https://www.sixmatch.com/de/songtext/Kraftschlag/Trotz-Verbot-nicht-tot>.

<sup>45</sup> Wolfgang Benz, *Antisemitismus. Präsenz und Tradition eines Ressentiments*, 2. Aufl. Schwalbach 2016, 8f.

diesem Duktus singt die rechte Hardrock-Formation Stahlgewitter in „Tätervolk-City“: „Mit Sondergesetzen und eiserner Faust bestrafen sie dich wenn du nicht daran [= die historische Schuld] glaubst. | Mit Sondergesetzen und eiserner Faust bestrafen sie dich wenn du sie durchschaust.“<sup>46</sup> Weitaus infamer gestaltet sich die Umkehrung der Täter-Opfer-Beziehung, wenn die Black Metal-Formation Gaskammer dem Zentralrat der Juden ständiges Einmischen in die Tagespolitik unterstellt oder Simon Wiesenthal als hasserfüllten Verbrecher anprangert, der zahlreiche ehemalige NS-Täter verraten haben soll. In solchen Beiträgen bleibt die Systemfeindlichkeit weltanschauliche Basis des Hasses, allerdings wird eine konkrete Person in eine umfassendere, aber schlussendlich offene Handlung eingefügt:

Durch die Nacht huscht eine Gestalt, wer sich wohl so etwas  
wagt.  
Ach es ist Herr Wiesenthal, der mal wieder böse Nazis jagt.  
Als armer verfolgter Jude nimmt er nun sein Schicksal in die  
eigene Hand,  
Auf der Suche nach dem Mord an seiner Itzig-Brüder schleicht er  
tückisch durch unser Land.  
[...]  
Im Dritten Reich verfolgt und gejagt, doch der Jude ist nicht ganz  
so dumm.  
Sagte er sich, nach dem Krieg dreht er staatlich geschützt dann  
den Spieß um.  
Er verriet unsre Kameraden und lieferte sie aus an die deutsche  
Justiz,  
Tausende ja, sie mussten hängen dank Wiesenthal und seiner  
Judenmiliz.<sup>47</sup>

Auch wenn diese Zeilen aus „Der ewige Jude“ sarkastisch klingen und das uralte Stereotyp des listigen Juden bedienen, gipfelt ihr Hass nicht in der Schilderung eines Pogroms, sondern geht

<sup>46</sup> Stahlgewitter, „Tätervolk-City“, 2006, [https://www.paroles-musique.com/eng/Stahlgewitter-Tatervolk\\_-\\_City-lyrics,p01821771](https://www.paroles-musique.com/eng/Stahlgewitter-Tatervolk_-_City-lyrics,p01821771).

<sup>47</sup> Gaskammer, „Der ewige Jude“, 2003, <http://www.rightlyrics.info/viewtopic.php?f=11&t=144>.

als „sadistischer Größenwahn“ auf Distanz zum prügelnden Nazi-Nachwuchs und versucht sich zugleich als „nationalsozialistische[] Avantgarde“ zu etablieren.<sup>48</sup> Wie Georg Seeßlen gezeigt hat, sehen sich diese Schwarzmetsaller keiner jüdischen Gefahr mehr ausliefert und vertrauen stattdessen auf ihr gesellschaftliches „Außenseitertum“ mitsamt den im Untergrund erfolgreich erprobten Formen der „Selbst-Identifizierung“.<sup>49</sup> Hierzu gehört ein exklusiv interpretierter Faschismus, der Antisemitismus als Bestandteil fundierter Bildung begreift. Nicht von ungefähr verweist Seeßlen auf jenen Herrenmenschenhabitus vieler Black Metal-Bands, der in ihren Liedern mit Nietzsche- und Wagner-Zitaten unterfüttert wird. Demgemäß finden sie Anklang bei einem vorwiegend jüngeren Publikum, das sich weder mit „Proll-Metal“ noch „Straßengewalt“ gemein macht.<sup>50</sup> Dass dieser Anspruch auf moralische und künstlerische Überlegenheit dennoch die Ziele eines jugendaffinen Rekrutierungsapparats bedient, wird in Black Metal-Kreisen mit erschreckender Ignoranz übersehen.<sup>51</sup>

## 2. Antisemitische Schuldkritik

Mit systemfeindlichen Hassliedern verwandt ist eine antisemitische Schuldkritik, mit der Jüdinnen und Juden die alleinige Verantwortung für die Beschränkung von Rede- und Denkfreiheit angetragen wird. In Abgrenzung von gesellschaftlich besonders tabuisierten Themen verspotten Rechtsrockbands die historische Verantwortung für die NS-Verbrechen, verbreiten einen derbe klügelnden Geschichtsrevisionismus und bekennen sich schließlich zu haarsträubenden Verschwörungstheorien. Gemeinsam ist diesen Inhalten der Versuch, ‚überprüfbare‘ Belege für die ‚NS-

---

<sup>48</sup> Seeßlen, *Gesänge zwischen Glatze und Scheitel*, 141.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Ebd., 140.

<sup>51</sup> Vgl. dazu entsprechende Interviews bei Michael Moynihan, Didrik Söderlind, *Lords of Chaos. Satanischer Metal: Der blutige Aufstieg aus dem Untergrund*, 11. Aufl. Zeltigen-Rachtig 2002, insbes. das Kapitel „Furor Teutonicus“, 289–326.

Lügen‘ der demokratischen Gesellschaft zu liefern. Wenn man so will, appellieren solche Hassreden nicht mehr an jugendliche Empörung im Allgemeinen, vielmehr werden Gründe eines ‚völkischen‘ Rachedurstes imaginiert. Dabei unterscheidet sich lediglich der historische Horizont, vor dem diese Schuldzuweisung plausibilisiert werden soll: Während neopagane Schwarzmetaller das frühe Christentum mit dem bis in die Gegenwart zu beobachtenden Niedergang germanischer Heldengröße in Beziehung setzen, sieht die Hardrock-Fraktion in der von den Siegermächten nach 1945 oktroyierten Demokratie den Grund für die mentale, physische und politische Schwäche hierzulande. Ob dieser ‚Verfall‘ nun sozialdarwinistisch betrachtet oder an konkreten Politiker\*innen und öffentlichen Gedenkveranstaltungen festgemacht wird, ist insofern nebensächlich, als die Ursachen dafür allein in der Existenz des Judentums gefunden werden. Diese verschwörungstheoretische Grundannahme bleibt die irrationale und in einigen Songs nicht eigens thematisierte Referenzfolie für die Klagen über die deutsche „Demut“. Über sie mutmaßt die Band Stahlgewitter im bereits zitierten „Tätervolk-City“:

Willkommen in Absurdistan.  
 Willkommen in Multikultopia.  
 Sie rutschen auf Knien im Dauerbetroffenheitswahn.  
 Ihr riesiges Wahnmal, nicht zu übersehen.  
 So können sie jetzt täglich nach Canossa gehen.  
 Sie kriechen wie Würmer [...].  
 Tausende Stelen stehen sinnbildhaft für ein Volk in moralischer  
Sippenhaft.
 Vor jedwedem Feindeswink schweigen parieren und zahlen auf  
ewig,
 weil sie's akzeptieren.<sup>52</sup>

Zur Fassungslosigkeit über die Bereitschaft, sich einer „Ersatzreligion [...] alleiniger Schuld“<sup>53</sup> zu unterwerfen, gesellen sich vor allem dann Verbalattacken auf die bundesrepublikanische Ta-

---

<sup>52</sup> Stahlgewitter, „Tätervolk-City“, 2006.

<sup>53</sup> Ebd.

gespolitik, wenn sich Politiker\*innen für antisemitische Entgleisungen entschuldigen müssen.<sup>54</sup> In „Der ewige Jude“ greift die Band Macht und Ehre beispielsweise Helmut Kohl für seinen Umgang mit der skandalösen ‚Jenninger-Rede‘<sup>55</sup> vom 10. November 1988 an:

Auschwitz, Dachau und Buchenwald,  
da machen wir die Juden aufs neue kalt.  
Auschwitz, Dachau und Buchenwald,  
da machen wir den Wiesenthal aufs neue kalt.  
Lieber Herr Kohl, wir müssen dir was sagen:  
Du bist Deutschlands größtes Schwein,  
du ließt dich mit den Juden ein.<sup>56</sup>

Indem Kohls Bemühen, gemeinsam mit Simon Wiesenthal an eine „Kultur der Erinnerung“<sup>57</sup> anzuknüpfen, solchermaßen verunglimpft wird, behauptet sich im Rechtsrock die „Zensur von marginalisierten Gruppen“, die „kulturelle Kontrolle über ihre eigene Repräsentation und Narrativierung anstreben.“<sup>58</sup> Solche Überwachungsmaßnahmen lassen sich sprechakttheoretisch als Hassrede beschreiben, die neben rechtsextemer Solidarität auch bestimmte Typen von Parteigänger\*innen legitimiert. Beispielsweise schließt das Aufbegehren gegen eine öffentliche Erinnerungskultur alle Andersdenkenden von jedem „Konsens“

---

<sup>54</sup> Vgl. dazu Büchner, „Weltbürgertum statt Vaterland“, 69f.

<sup>55</sup> Zum Andenken an die 50 Jahre zurückliegenden Novemberpogrome hielt der CDU-Politiker und damalige Bundestagspräsident Philipp Jenninger eine Rede, in der er Widerstandskämpfer als ‚querulatorische Nörgler‘ bezeichnete und den Juden vorhielt, sie hätten sich in der Vergangenheit doch Dinge angemäßt, für die man sie ‚in die Schranken‘ hätte weisen müssen. Nachdem zahlreiche Abgeordnete den Bundestag noch während der Rede unter Protest verlassen und sich auch aus dem europäischen Ausland kritische Stimmen zu Worte gemeldet hatten, musste Jenninger am 11. November 1988 mit sofortiger Wirkung sein Amt niederlegen.

<sup>56</sup> Macht und Ehre, „Der ewige Jude“, 1996, <http://www.tablyricfm.com/Der-ewige-Jude-tab-Lyrics-fm-Macht-%26-Ehre>.

<sup>57</sup> Gunter Hofmann, „Der Alleingang ins Abseits“, in: *Die Zeit*, 18.11.1988, <https://www.zeit.de/1988/47/der-alleingang-ins-ab-seits/komplettansicht>.

<sup>58</sup> Butler, Haß spricht, 207.

aus.<sup>59</sup> In Abgrenzung von der bundesrepublikanischen „Kodifizierung von Erinnerung“ wird darüber hinaus an die ‚Pflicht‘ erinnert, über „bestimmte Arten von historischen Ereignissen“ niemals in ideologisch uneindeutiger Weise zu sprechen.<sup>60</sup> Machtstrategischer als in systemfeindlichen Hassreden wird die antisemitische Schuldkritik allerdings auch eingesetzt, um die „wirklichen politischen Ziele [rechtsextremistischer] Zensur“ offenzulegen: Solange Politiker wie Kohl oder Jenninger ihre Probleme im Umgang mit der Schuldfrage offenbaren, reklamiert die Skinheadband Macht und Ehre ihre „Autonomie“ vom „nationalen Gedächtnis“.<sup>61</sup> Was sich hier vordergründig als Freiheitsversprechen verkündet, ist allerdings auch als gruppeninterne Warnung zu verstehen. In ihrem Kampflied „Nachwuchs“ betont Macht und Ehre jedenfalls: „Nichts gegen Nachwuchs, doch wir müssen sie sortieren. Verräter köpfen, Helden ehren“.<sup>62</sup>

Doch wie ‚zensiert‘ man im Rechtsrock das Verhältnis zu den Naziverbrechen in Auschwitz und anderen Konzentrationslagern? Hier, so scheint es, gelangt das Pochen auf eine moralisch überlegene Gesinnung an seine Grenzen, zumal wenn sich der öffentliche Meinungsdruck nicht einmal mehr mit aggressivster Rhetorik in die Schranken weisen lässt. Holocaustleugner wie die Bands Kommando Freisler oder White Aryan Rebels stellen in ihren Liedern weniger den Genozid in Frage, melden aber Bedenken an der Zahl der Mordopfer an und verweisen auf die logistische Unmöglichkeit des millionenfachen Tötens. Auch die bayerische Formation Act of Violence greift auf solche ‚Rechenexempel‘ zurück, tarnt sie jedoch aus juristischen Gründen mit dem Motiv eines erfolglosen Lottospielers:

Das ist die zig Millionenlüge,  
es ist wirklich dreist,  
man wird eh und je betrogen,

---

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Ebd., 208.

<sup>62</sup> Macht und Ehre, „Nachwuchs“, 1996, <http://rightlyrics.info/viewtopic.php?f=18&t=564>.

die Wahrheit ist entgleist.  
Zig Millionen gab es nie,  
da könnt ihr euch sicher sein  
und wer an dieses Märchen glaubt,  
der ist ein ganz armes Schwein.<sup>63</sup>

Das Einschwören auf den unbedingten Willen, die von den Nazis begonnenen Untaten weiterzuführen, folgt am Ende von „Lotto“, indem Act of Violence den Holocaust hypothetisch zugesteht und eine perverse Konsequenz daraus zieht:

Ja, wär' es so gewesen,  
wäre die Geschichte wahr,  
hätten zig Millionen nicht gereicht,  
das ist doch klar!<sup>64</sup>

Dienen solche Euphemismen eigentlich dem Schutz vor staatlicher Indizierung, können latent widersprüchliche Positionen zur Auschwitz-Lüge auch gezielt genutzt werden, um ein differenzierteres Verhältnis zum Rechtsextremismus zu suggerieren. Wie bereits am Beispiel der Metal-Band Gaskammer dargelegt, beansprucht dieses Schwanken zwischen dem neonazistisch Sagbaren und der offiziellen Sprachkultur eine gewisse Unabhängigkeit von rechtsextremen Parteien und Institutionen. Wie das Lied „Judensau“ dokumentiert, werden kontradiktorische Behauptungen demzufolge eingesetzt, um dem Song eine gewisse ‚Spannung‘ zu verleihen. Nachdem über mehrere Strophen ausgeführt worden ist, wie man sich das Ableben von Paul Spiegel imaginiert, werden diese Lynch- und Vergasungsphantasien abschließend jedoch zurückgenommen und damit dem gesamtgesellschaftlich ‚Unsagbaren‘ zugewiesen:

In Auschwitz ist noch ein Plätzchen frei, gleich vorne links  
Baracke 3.

---

<sup>63</sup> Act of Violence, „Lotto“, 2012, zit. nach: Timo Büchner, „Zwischen den Zeilen: Sprachliche Codes im Rechtsrock“, in: *Allgäu rechtsaußen*, 30.5. 2018, <https://allgaeu-rechtsaussen.de/2018/05/30/zwischen-den-zeilen-sprachliche-codes-im-rechtrock/>.

<sup>64</sup> Ebd.

Dort wirst Du hungern, dort wirst Du frieren und dann elendig  
krepieren.

Die traurige Wahrheit von der Geschichte,  
die Geschehnisse in Auschwitz gab es leider nicht.  
Und hätte es sie doch gegeben, Sieg Heil, ich wär drauf stolz  
gewesen.<sup>65</sup>

Moralisch ist diese Behauptung unbestritten perfide, aber erst aus sprechakt- und subjekttheoretischer Perspektive offenbart sich, wie hier mit den Mitteln subkultureller Zensur und Identitätsstiftung gespielt wird. Indem nämlich die fiktive Tötung Paul Spiegels genüsslich beschrieben wird, bestätigt das Lied die im antisemitischen Rechtsextremismus geltenden Sprachnormen und damit die „Regeln der Subjektbildung“ für die einzelnen Musikrezipient\*innen: Die im braunen Milieu geltenden „Normen, durch die das sprechende Subjekt als solches zu existieren beginnt, differenziert das Subjekt“ in diesem Fall vom demokratischen Sprachgebrauch.<sup>66</sup> Widerruft die Band Gaskammer nun das neonazistisch Sagbare jedoch als Wahrheit, weil es die Schoah nicht gegeben haben soll, dann gerät das rechtsextreme Identitätspotential ebenfalls in den Verdacht, unsagbar zu sein: Mit Judith Butlers Worten wäre dann nicht mehr der Judenhass „die Bedingung [rechtsextremer] Subjektbildung“, sondern die gesamte neonazistische Zensur entlarvt sich als bloße „Rhetorizität“ – ein Wagnis, das die Band aus rechtsextremer Sicht diskreditieren könnte.<sup>67</sup> Künstlerisch indes behauptet sich dieser „Machteffekt“ als Affirmation eines „postsouveränen Subjekts“, das sich am Liedende mit der mehrfach wiederholten Wendung ‚ich wär drauf stolz gewesen‘ auf seine bloß „instrumentelle Distanz“ zum „Bereich[] des [intern] Sagbaren“ zurückbesinnt.<sup>68</sup> Auf die Hintergründe dieser „Verwerfung“ wird noch zurückzukommen sein.<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> Gaskammer, „Judensau“.

<sup>66</sup> Butler, Haß spricht, 211.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Ebd., 218f.

<sup>69</sup> Ebd., 218.

Obwohl in verschwörungstheoretischen Rechtsrocktexten ähnliche Aushandlungen von Sprachnormen und Subjektidentität zu konstatieren sind, muss hier auf eine gründlichere Untersuchung entsprechenden Materials verzichtet werden. Was die Beschäftigung mit ‚Finanzkraken‘, jüdischer Weltverschwörung oder Illuminatenherrschaft freilich von den bisher beleuchteten Themenfeldern rhetorisch unterscheidet, ist eine politisch und rassistisch insofern abstraktere Form des Judenhasses, als antisemitische Vorbehalte hier nicht mehr vor dem Hintergrund der NS-Vergangenheit, sondern auf globaler Ebene verhandelt werden. So zeigen sich die „Völkermordzentrale“,<sup>70</sup> mit der sich die Band Hauptkampflinie im gleichnamigen Song beschäftigt, oder der „Moloch“ namens „Kapital“, um den es in „Schöne neue Welt“ von Division Germania geht, als gleichsam übermächtiger Feind, der sich zwar noch mit Hassbekenntnissen benennen, aber nicht mehr aktiv bekämpfen lässt.<sup>71</sup> Ganz in diesem Duktus kann sich Landser in „Ran an den Feind“ noch „Bomben auf Israel“<sup>72</sup> vorstellen, geht es jedoch in um „[s]chwarzmagische Eliten mit geheimem Wissen“ und deren „unsichtbare Hand“, mäßigen sich die rechten Hardrocker erheblich im Ton.<sup>73</sup> Mit einer an George Orwell geschulten Resignation intoniert etwa die Lunikoff Verschwörung in „Schattenregierung“ einen Judenhass, der zwar „die Wahnsinnigen vom Berge Zion“ für die globale Agonie verantwortlich macht, angesichts der totalen Kontrolle aller Menschen und Kulturen aber sein Scheitern eingestehen muss:

Wahrheit und Freiheit sollen wir vergessen,  
ihre vorgeschriebene Meinung fressen.

---

<sup>70</sup> Hauptkampflinie, „Völkermordzentrale“, 1999, <http://rightlyrics.in/fo/viewtopic.php?t=210>.

<sup>71</sup> Division Germania, „Schöne neue Welt“, 2006, <https://www.lyr1cs.com/division-germania/schone-neue-welt-lyrics>.

<sup>72</sup> Landser, „Ran an den Feind“, 2000, <https://www.lyricsondemand.com//landserlyrics/ranandenfeindlyrics.html>.

<sup>73</sup> Die Lunikoff Verschwörung, „Schattenregierung“, 2011, <https://www.jellynote.com/en/artist/die-lunikoff-verschworung/156774>. Vgl. *Rechtsextremistische Musik*, hrsg. v. Berliner Verfassungsschutz. Berlin 2012, 12. Die Lunikoff Verschwörung geht auf die 2003 verbotene Formation Landser zurück.

Dafür gibt's Brot und Spiele für die Sklavenmassen,  
die ihre Herren lieben und die Kritiker hassen.  
Der ganze Globus satellitenüberwacht,  
wer nicht mitspielt, wird zum Schweigen gebracht.  
Du kannst wegrennen, dich drehen und winden,  
Big Brother wird dich aufspüren und finden.<sup>74</sup>

### 3. Neurechter Kulturkampf

In ihrem *Rechtsgutachten über den Umgang mit rassistischen Wahlkampfplakaten der NPD* hat die Jura-Professorin Stefanie Schmahl 2015 die Empfehlung ausgesprochen, ein staatliches „Verbot der Hassrede“ habe darauf abzielen,

dem sog. ‚silencing effect‘, wonach ethnische Minderheiten durch verbale Einschüchterungen ‚mundtot‘ gemacht werden sollen und ihnen das fundamentale Recht auf gleichberechtigte Freiheit und Teilhabe am Sinn- und Funktionszusammenhang der Gesellschaft abgesprochen werden soll, wirksam entgegenzutreten. So verstanden, sind die gegenseitige Achtung der Würde und das Verbot rassistischer Propaganda ebenfalls konstitutiv für eine stabile freiheitliche Demokratie.<sup>75</sup>

Bemerkenswert an dieser Schlussfolgerung ist die Tatsache, dass sie neben der Täter- und Opferperspektive auch das Verhältnis der Öffentlichkeit zum Grundgesetz in den Blick nimmt: Denn Hassreden verletzen die Leidtragenden und enthemmen ein aufgewähltes Publikum, darüber hinaus schädigen sie aber auch das gesellschaftliche Ansehen der staatlich geschützten Menschenwürde. Um diesen Gedanken weiter auszuführen, verweist Schmahl auf den EU-Rahmenbeschluss zur Bekämpfung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit, der Hassreden für das „Abgleiten[] eines Gemeinwesens in Menschenrechtsver-

---

<sup>74</sup> Die Lunikoff Verschwörung, „Schattenregierung“.

<sup>75</sup> Stefanie Schmahl, *Rechtsgutachten über den Umgang mit rassistischen Wahlplakaten der NPD*, Würzburg 2015, [https://www.jura.uni-wuerzburg.de/fileadmin/02140200/user\\_upload/Aktuelles\\_Ankuendigungen/Gutachten\\_Wahlkampfplakate.pdf](https://www.jura.uni-wuerzburg.de/fileadmin/02140200/user_upload/Aktuelles_Ankuendigungen/Gutachten_Wahlkampfplakate.pdf), 40.

brechen“ verantwortlich macht und diese Beobachtung auch empirisch belegt.<sup>76</sup> Beim propagandistischen Silencing, so ließe sich ergänzen, handelt es sich also nicht nur um ein Verschweigen der jüdischen Hassopfer, ebenso wenig geht es allein darum, das gesellschaftliche Rechtsempfinden zu unterlaufen. Zugleich soll das rechtsextreme ‚Sagen des Unsagbaren‘ einen Hass schüren, der potentielle Täter\*innen von sich selbst als kritisch denkende oder gar ‚exzentrisch positionierte‘ Subjekte (H. Plessner) absehen lässt. Mit diesem ‚entlastenden‘ Verzicht auf die immer wieder zu verteidigende Selbstwürde schwindet der letzte Respekt vor antisemitisch oder fremdenfeindlich diskreditierten Opfern. Insofern stellt sich die Frage, wie es antisemitischer Hassrede im Rechtsrock gelingt, den Einzelnen auf unbedingten Gehorsam einzuschwören.

Seit den frühen Skinhead-Zeiten gehören Soldatenmut und Hitler-Verehrung zu beliebten Motiven, um im Rechtsrock einen „quasi religiöse[n]“ Kameradschaftskult zu pflegen. Oft „mythenhaft überladen“ soll er „Handlungsdruck auch bei Zweiflern und Abtrünnigen“ erzeugen.<sup>77</sup> Exemplarisch verweisen Borstel und Heitmeyer auf die Rechtsrock-Hymne „Nicht nur ein Wort“ der Dortmunder Band Oidoxie:

Kameradschaft ist nicht nur ein Wort  
Kameradschaft heißt Zusammenhalt an jedem Ort  
Kameraden werden für einander alles geben  
Wir bleiben Kameraden so lange wir leben<sup>78</sup>

Werden solche Selbstversicherungen im subkulturellen Rechtsrock eher idealisiert, so geht mit ihnen in gewalttätigen Kreisen die Verpflichtung einher, untergetauchte Aktivist\*innen zu schützen und ‚Volksverräter\*innen‘ notfalls zu liquidieren. Vom ewigen Kameraden zu unterscheiden ist der „politische Soldat“, den die

---

<sup>76</sup> Ebd., 42.

<sup>77</sup> Borstel, Heitmeyer, Menschenfeindliche Mentalitäten, 354.

<sup>78</sup> Oidoxie, „Nicht nur ein Wort“, 2006, <https://www.lyrix.at/t/oidoxie-nicht-nur-ein-wort-018>. Vgl. auch Borstel, Heitmeyer, Menschenfeindliche Mentalitäten, 354.

Formation Stahlgewitter im gleichnamigen Lied besingt. Wie einem vorausgeschickten „Einspiel“ zu entnehmen ist, bleibt hier Kameradschaft zwar Basis des gruppeninternen Zusammenhalts. Allerdings wird im Weiteren sehr viel stärker der Einzelne an das eigentliche Ziel seines Kampfes erinnert. Aus diesem Grund heißt es auch, die landläufige Annahme: „Jeder Mensch hat ein Schicksal“, sei „[f]alsch! Jeder Mensch hat sein [sic] Charakter und sein Charakter ist sein Schicksal“.<sup>79</sup> Mit dieser Behauptung wird die eingeforderte ‚Selbstermächtigung‘ in den Dienst des rechtsextremen Widerstands gestellt:

Du bist frei in Rede und das ist ihr Problem,  
 Dein ganzes Leben kämpfst du gegen das System  
 Du bist nicht käuflich und du kennst keinen Verrat,  
 Ein Freiheitskämpfer und politischer Soldat  
 [...]
   
 Denn wer sich heute wehrt,  
 Wird vogelfrei erklärt  
 Sie können dich nicht brechen,  
 Du weißt, wer zu dir steht  
 Bis dass der Wind sich dreht.<sup>80</sup>

Selbstverständlich erreichen solche heroisierenden Verse nicht die Qualität wissenschaftlicher Debatten über die „Freiheit des Individuums“ und dessen sprechakttheoretische Möglichkeiten, über „eine kritische Erwiderng“ auch dialogisch „neue Kontexte“ des Denkens und Sagens zu eröffnen.<sup>81</sup> Gleichwohl versuchen jüngere Rechtsrockbands, ihr Verhältnis zum Nationalsozialismus neu auszuloten und die postmoderne Kritik am bürgerlichen Subjekt für ihre Propaganda fruchtbar zu machen. Ähnliche Absichten verfolgt die Neue Rechte mit ihrer Forderung nach einem ‚emanzipierten Nationalismus‘, der inzwischen vermehrt mit linken Revolutions- und Gesellschaftstheorien legitimiert wird. Im Kern weiterhin strikt antidemokratisch und ethnozentristisch,

<sup>79</sup> Stahlgewitter, „Politischer Soldat“, 2002, <https://www.lyrix.at/t/oidoxie-nicht-nur-ein-wort-018>.

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> Butler, Haß spricht, 70f.

propagieren Teile der Neuen Rechten auf diesem Wege eine historisch ‚angemessene‘ Auseinandersetzung mit dem Nazi-Terror und lehnen deutsche Politik, die unter einem philosemitischen ‚Kritiktabu‘ stehe, entschieden ab. Aus solchen Plänen für eine ‚konservative Kulturrevolution‘<sup>82</sup> erklärt sich Samuel Salzborn, warum Neurechte entweder das Thema Antisemitismus zunehmend meiden oder fernab von allen historischen NS-Anleihen das „*Andere*, das Judentum“ als Religionsgemeinschaft in Frage stellen und damit vom Wiedererstarken einer christlich geprägten ‚Volksgemeinschaft‘ ausschließen.<sup>83</sup> Dass dieser sich hinter abstrakten „Formeln und Floskeln“<sup>84</sup> versteckende Antisemitismus die Jüdinnen und Juden für das Projekt der Moderne verantwortlich macht und im Gegenzug die Postmoderne für ihre Dekonstruktion der Vernunftgläubigkeit feiert, hat die neurechte Philosophin Caroline Sommerfeld jüngst zu der These verleitet, für die „derzeit herrschende Kulturwissenschaft“ gebe es nur noch „diskursive Konstruktionen und keine Realität mehr“.<sup>85</sup> Fernab von jedem radikalpolitischem und „emanzipatorischem Gehalt“ habe sich Academia vom „autonomen Individuum“ verabschiedet und verzweifle am „Ende der fortschreitenden Geschichte“.<sup>86</sup> Um solch einer kulturwissenschaftlichen Resignation entgegenzutreten, fordert Sommerfeld: „Rechte machen sich seit jeher wenig Illusionen über die Autonomie des Menschen. [...] Rechte sehen heute – wie die Linken 1967 – keinen Ausweg als

---

<sup>82</sup> Von ihr spricht beispielsweise der österreichische Publizist Gerd-Klaus Kaltenbrunner in seinem Aufsatz „Rekonstruktion des Konservatismus“, der seit 2015 wieder über den neurechten Antaios Verlag zu beziehen ist. Vgl. dazu auch Richard Stöss, „Die ‚Neue Rechte‘ in der Bundesrepublik“, Bundeszentrale für politische Bildung, Dossier Rechtsextremismus, 7.7.2016, <https://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/229981/die-neue-rechte-in-der-bundesrepublik>.

<sup>83</sup> Salzborn, *Angriff der Antidemokraten*, 96f.

<sup>84</sup> Ebd., 96.

<sup>85</sup> Caroline Sommerfeld, „Debord, Derrida und die rechte Postmoderne“, in: *Sezession*, 1.12.2017, <https://sezession.de/59669/debord-derrida-und-die-rechte-postmoderne>.

<sup>86</sup> Ebd.

den, durch Ästhetik, durch Ironie ‚neue bedeutungsvolle Gesamtheiten‘ aus den Trümmern der Kultur zu heben.“<sup>87</sup>

Abgesehen vom verräterischen Hinweis, auch die neurechte Gesellschaftstheorie verzichte auf selbstbestimmte Menschen, offenbaren diese Ausführungen ein mögliches ethisches Problem, das seinen Niederschlag nicht zuletzt in subjekttheoretischen und feministischen Debatten über das postsouveräne Subjekt gefunden hat. Ihren Ausgangspunkt nehmen diese Auseinandersetzungen bei Judith Butlers Kritik am „Trugbild der Souveränität“,<sup>88</sup> über das in *Haß spricht* zu lesen ist:

Während einige Theoretiker die Kritik der Souveränität als Zerstörung der Handlungsmacht mißverstehen, setzt meiner Ansicht nach die Handlungsmacht gerade dort ein, wo die Souveränität schwindet. [...] Wenn man die Kraft des Sprechakts gegen die Kraft der Verletzung setzt, enthält das eine politische Möglichkeit, nämlich daß man sich diese Kraft fehlaneignet und sie dazu aus ihren früheren Kontexten herauslöst. [...] Diese Strategie beinhaltet, daß *hate speech* die Handlungsmacht, auf die eine kritische Erwiderung angewiesen ist, nicht erzeugt.<sup>89</sup>

Ohne hier auf die noch immer nachhallende Diskussion über das Verhältnis von Subjektsein, politischer Selbstermächtigung und Freiheit näher eingehen zu können, sei nun abschließend an neurechten und antisemitischen Defensivbestrebungen im Rechtsrock dargelegt, wie die politische Abgrenzung vom bundesrepublikanischen „Tunnelblick“ für eine Ästhetik des Subalternen fruchtbar gemacht wird. Exemplarisch sei auf das n’Socialist Soundsystem hingewiesen, 2010 als Hiphop-Projekt der Rechtsrock-Band Häretiker gegründet. Bestehend aus dem ‚Blastbeatkönig aus Thule‘ und ‚Henry8‘, verbreitet das Duo mittels Internet und sogenannter Schulhof-CDs eine ‚patriotische‘ Weltanschauung, die sich zwar nicht widerspruchsfrei mit zentralen Authentizitätsattributen des ursprünglich schwarzen Ghetto-

---

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Butler, *Haß spricht*, 32.

<sup>89</sup> Ebd., 32 u. 70.

Raps arrangiert, sich aber auch nicht in den hiphopspezifischen Debatten über soziale Herkunft und ‚Realness‘ verliert.<sup>90</sup> Inhaltlich finden sich im Song „Tunnelblick“ typische Ausdrucksformen des Hiphop, darunter das Verspotten anderer Rapper als „Mistmasse“ oder das Signifying in Form von negativen Zuschreibungen, die Hiphoppern angetragen („Ungeziefer“, „Pavian“) und im Text dann zitiert werden, um die eigene subversive und künstlerische Bedeutung hervorzuheben.<sup>91</sup> Gleichzeitig gibt es In-Group-Phrasen, an denen sich die subkulturelle Abgrenzung von „Nörgelpassivisten“ und „Linksfaschisten“ ablesen lässt.<sup>92</sup> Ähnlich kodiert taucht in der letzten Strophe dann auch antisemitisches Gedankengut auf, das sich szenefremden Rezipient\*innen möglicherweise nicht direkt erschließt:

Ich bin Deutschlands Aufklärer, der nationale Oswald Kolle,  
schieß auf die
Weltmacht, schieß auf die Protokolle! Ich bin kein normales  
Schaf, hab weiße
Haut, doch schwarze Wolle!  
Unangepasst – fuck Ami: es spielt keine Rolle, welche  
Der Parteien des Systems an die Macht kommen, euer Jay-  
System krempeln wir über
Nacht um! Denn mit jeder neuen dreckgefakete  
Friedensmission, mit jeder mehr
Als deutlich fehlgeschlagene Interaktion steigt unten hier der  
Druck im Kessel,
Es gibt Revolution, verkündet durch das revolutionäre

<sup>90</sup> Zur Praxis der Schulhof-CDs vgl. Jan Raabe, „Braune Töne – elf rechte Bands im Überblick“, Bundeszentrale für politische Bildung, Dossier Rechtsextremismus, 13.11.2014, <https://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/185063/braune-toene-elf-rechte-bands-im-ueberblick>. Zu den antisemitischen Traditionslinien im Rap vgl. auch Jakob Baier, „Judenfeindschaft in Kollegahs *Apokalypse* (2916)“, in: *Rap – Text – Analyse. Deutschsprachiger Rap seit 2000. 20 Einzeltextanalysen*, hrsg. v. Dagobert Höllein, Nils Lehnert u. Felix Woitkowski, Bielefeld 2020, 187–201, hier: 187f.

<sup>91</sup> n'Socialist Soundsystem, „Tunnelblick“, 2011, <https://lyrics.fandom.com/wiki/N%27SocialistSoundsystem:Tunnelblick>.

<sup>92</sup> Ebd.

Infomikrofon! Hört die  
Ansage 8, bis die Anlage kracht, der Nationale Widerstand  
wünscht „gute Nacht“!<sup>93</sup>

Mit dieser Absage an Versatzstücke eines älteren Antisemitismus (Protokolle der Weisen von Zion<sup>94</sup>) schlägt der Text vordergründig eine Brücke zum Hiphop als Subkultur, dessen eigene Normen längst musikalische und zwischenmenschliche Cross-over zulassen. Ohne die USA als Schutzmacht Israels zu diffamieren, wird darüber hinaus zwar an den jüdischen Ursprung des weltweiten Finanzmarktes erinnert, auf verschwörungstheoretische Begründungen für diese Machtkonzentration jedoch verzichtet.<sup>95</sup> Indem n'Socialist Soundsystem das gesamte „System“ als korrupt bezeichnet, „Wut“ hingegen als geistblockierende Erregung in Frage stellt, reklamiert der Sprechgesang stattdessen den ohnehin raptypischen Anspruch auf Coolness und Respekt.<sup>96</sup> Insofern scheint n'Socialist Soundsystem die neurechte Forderung nach auch ästhetisch zukunftsweisenden Deutungsperspektiven einzulösen. Für diese Einschätzung sprechen insbesondere die beiden mittleren Strophen, denen zufolge der hinfällige Staat durch „Nebelfee Klangwerke“ in eine bessere Zukunft geführt wird. Dass sich die beiden Rapper mit Jason und dem Goldenen Vlies identifizieren, unterstreicht übrigens das elitäre Selbstverständnis der Neuen Rechten, die ihre intellektuellen Wurzeln in der griechischen Antike sehen. Dass die Argonautensage kaukasischen Ursprungs ist, referiert gleichzeitig natürlich wieder auf die Überzeugung von der Dominanz der weißen Rasse.

Wie bereits dargelegt, tradieren selbstredend auch elaboriertere Adaptionen antisemitischer Vorurteile eine Judenfeindlichkeit, die jenseits aller rechtsextremen Musikszenen weiterhin auf Gewalt und Vernichtung abzielt. Da n'Socialist Soundsystem jedoch auf

---

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Julian Timm in diesem Band.

<sup>95</sup> Ähnliche Bestrebungen beobachtet Fromm, „We play NS-Hardcore!“, auch im NS Hatecore.

<sup>96</sup> n'Socialist Soundsystem, „Tunnelblick“.

Hassrede als Transportmittel für die Enthemmung des Publikums verzichtet, überlässt man es den Rezipierenden, ob sie sich eher als Mitläufer\*innen rechter Subkulturen oder als politische Aktivist\*innen verstehen. Von einer Pluralisierung neonazistischer und rassistischer Ideologie ist deshalb trotzdem nicht auszugehen, dagegen spricht die auch in „Tunnelblick“ eingeforderte „Rache“-Bereitschaft als Voraussetzung rechtsextremer Ideologie. Ohne solche Aufgaben näher zu begründen, beruft sich n'Socialist Soundsystem zudem auf Identitätskategorien, die das Essentielle bestimmter Gruppierungen – Deutsche/Jüdinnen und Juden, Christ\*innen/Nicht-Christ\*innen – als determiniert behaupten. Bereits diese trivialste Form der Diffamierung signalisiert einerseits, dass rechtsextreme Normen ausschließenden Charakter haben, also schon beim Benennen eines Gegenübers dessen ‚Wesen‘ festlegen. Da sie sich jeder differenzierteren Außenwahrnehmung verweigern, charakterisieren solche Deutungsmuster die Sprecher\*innen andererseits als totalitär. Und aus genau diesem Grund spottet die Neue Rechte über individuelle Autonomie: Weil sie in der breiten Masse keine Gefolgsleute duldet, die Rollenzuschreibungen kritisch hinterfragen, befeuert sie den Einzelnen, sich mit nur „einem sozialen Ort“,<sup>97</sup> nämlich seiner idealisierten ‚Volkszugehörigkeit‘ zu identifizieren: „Unser Herz für die Sache, unser Leben | Für das Land“.<sup>98</sup> Mag er daher nicht mehr aggressiv an SS-Verbrecher oder Germanengötter erinnern, so kann der neurechte Hiphop diese affektive ‚Entmächtigung‘ seiner Mitglieder dennoch nicht in Frage stellen. Während also Menschen, die ihre Verstrickung in diskursiven Strukturen durchschauen, auch zum widerständigen Selbst zurückfinden, muss das totalitäre Subjekt daran gehindert werden, sprachliche Determinierungen und Normen als bloß performative Setzungen zu begreifen. Insofern verweigern die Neue Rechte und ihre Musik dem postsouveränen Subjekt, sich als Bedingungsgrund demokratischer Mitsprache zu begreifen. Wer politi-

---

<sup>97</sup> Vgl. Paula-Irene Villa, *Judith Butler*, Frankfurt a.M., New York 2003, 55.

<sup>98</sup> n'Socialist Soundsystem, „Tunnelblick“.

ches Handeln aber nur als ‚Silencing‘ des eigenen Fremdbestimmtseins kennenlernt, fügt sich jener schon von Hölderlin als anstößig beschriebenen Devotheit. In n’Socialist Soundsystems „Tunnelblick“ wird das Engagement „fürs deutsche Volk“ demgemäß zur Erwachsenentugend erhoben und die „Lethargie“ der Mehrheit als borniert verunglimpft:

Okay, leg den Gameboy weg und zeig, dass du ernst bist. Du  
 ernstest nix, wenn du  
 Hier nicht konsequent den Nerv triffst und Wert darauf legst,  
 dass der Aufstand  
 Genährt wird, dass der Aufwand von Wert ist, muss klar sein,  
 genauso wie, dass  
 Nix verkehrt ist. Was uns zusammenschweißt ist gefährlich für  
 B.R.Deppen<sup>99</sup>

Mit dieser ‚hippen‘ Verbindung von Silencing und altehrwürdiger Moral lassen sich „der Subjektivität beraubte Menschen als Subjekte“<sup>100</sup> formen, die sich nicht mehr von der „Geschichte und Gemeinschaft [rechter] Sprecher“<sup>101</sup> bevormunden lassen, dafür aber als nationalstolze Hipopper wahrgenommen werden wollen. Gleichwohl verpflichtet die Erwähnung des jüdischen ‚Systems‘ den „Patriotenrap“ weiterhin auf den Kontext antisemitischer Agitation.<sup>102</sup> Dass die Beliebigkeit des Einzelnen – „ich habe Kälte für euch“, „Pussies“, „Tunten“ – dabei als Aufbruch zu nationaler Stärke umschrieben wird, mag szeneeintern ironisch klingen, etabliert aber eben auch einen bedrohlich realen, hassbereiten Gehorsam jenseits aller Textreferenzen.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> Adorno, Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, 153.

<sup>101</sup> Butler, Haß spricht, 81.

<sup>102</sup> n’Socialist Soundsystem, „Tunnelblick“.

<sup>103</sup> Ebd.

# Antisemitismus: Ein transkulturelles Phänomen?

## Neue Herausforderungen für die Erinnerungskultur in Deutschland mit eigener muslimischer Bevölkerung

### 1. Deutsche Erinnerungskultur als Erbe Nachkriegsdeutschlands

Die Parolen „nie wieder Antisemitismus“, „nie wieder Rassismus“ nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Niedergang des nationalsozialistischen Staates in Deutschland waren nicht nur Wunschäußerungen in einer ganz neuen politischen Situation. Schon in den ersten Tagen nach der Kapitulation politischer und militärischer Mächte Deutschlands wurde diese Perspektive stark zum Ausdruck gebracht. Einer der ersten war der tschechisch-österreichische und jüdisch-christliche Erfolgsautor Franz Werfel, der wenige Monate nach dem Ende der Naziherrschaft im Exil gestorben ist. Er schrieb in einer deutschsprachigen New Yorker Zeitung am Ende des Zweiten Weltkrieges, wie ihn sein Biograf P.S. Jungk zitiert:

„Die Niederlage Deutschlands“ schrieb Franz Werfel ... „ist ein Faktum, das seinesgleichen in der Weltgeschichte nicht hat.“ Man könne Deutschlands Zusammenbruch „nicht mit der Niederlage der Karthager vergleichen und nicht einmal mit den größten militärischen Katastrophen“ ...; ein Ereignis, welches den Deutschen zu Bewusstsein bringen werde, „dass sie von einem Höllegeist besessen waren“. Kein Weg bleibe diesem Volk nunmehr übrig als jener „der inneren Reinigung vom Gemeinverbrechen“.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Peter Stephan Jungk, *Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte*, Frankfurt a.M. 1987, 333.

Dass diese Zeilen von Werfel stammen, hat insofern besondere Bedeutung, als er sich mit seinen jüdischen Wurzeln zeit seines literarischen Schaffens dafür einsetzte, für ein friedliches Miteinander der Menschheit in einer urchristlichen Religion zu plädieren. In einer Rede aus dem Jahr 1932 drückte er sein Manifest wie folgt aus: „Ich fühle mich kraft uralter Bluts- und Wesensverwandtschaft gerade als Jude zu folgender Anschauung berechtigt: Diese Welt, die sich zivilisiert nennt, kann seelisch nur geheilt werden, wenn sie den Weg zu einem echten Christentum wiederfindet.“<sup>2</sup>

Seine erste Reaktion auf den Völkermord mit Mitteln der modernisierten Welt geht auf die massenhafte Vertreibung und Ermordung der armenischen Bevölkerung im Osmanischen Reich Anfang des 20. Jahrhunderts zurück.<sup>3</sup> In seinem Roman *Die vierzig Tage des Musa Dagh*, entstanden im Anschluss an seinen Palästina-Besuch 1929 und fertiggestellt im Mai 1933,<sup>4</sup> beschreibt er die Vorgänge mit einem differenzierten Blick und erkundet die Logik und Maschinerie eines lückenlosen Vernichtungssystems. Aber im Gegensatz zum Holocaust ist darin eine Schuldzuwei-

<sup>2</sup> Franz Werfel, *Zwischen Oben und Unten*, Stockholm 1946, 121.

<sup>3</sup> Den Zusammenhang mit der Moderne hebt auch Rolf Hoffeld hervor, vgl. Rolf Hoffeld, „Völkermord und Moderne bei Franz Werfel“, in: *Franz Werfel und der Genozid an den Armeniern*, hrsg. v. Roy Knocke u. Werner Treß, Berlin 2015, 76–85. Hier gehe ich darauf nicht ein, ob diese menschliche Katastrophe als Genozid zu bezeichnen und inwieweit sie im Vergleich mit dem Holocaust zu begreifen wäre. Sicherlich ist eine direkte Gegenüberstellung sehr problematisch und bedarf der Berücksichtigung umfassender Gegebenheiten. Nach meiner Interpretation wird im Roman ein systematisch organisierter Völkermord dargestellt. Andererseits beleuchtet die Darstellung vieler Facetten unterschiedliche Verhalten der Beteiligten und politische und kulturelle Hintergründe. Werfels Roman ist auch unterschiedlich rezipiert und teilweise als politische Stellungnahme verstanden worden; vgl. dazu Medshi Pirumowa, „Die Entstehungsgeschichte des Romans *Die 40 Tage des Musa Dagh*“, in: *Franz Werfel. Neue Aspekte seines Werkes*, hrsg. v. Karlheinz Auckenthaler, Szeged 1992, 91–97.

<sup>4</sup> Vgl. Jungk, Franz Werfel, 207–209. Nach Beschreibung von Jungk arbeitete Werfel noch intensiv am Text, als Hitler die Macht ergriff, und konnte sich am Ende der Niederschrift schwer konzentrieren (ebd., 207).

sung an die ganze ‚Nation‘ nicht zu erkennen, so zumindest nach meiner Interpretation des Romans.

Worfels Ahnung wurde indes nicht gleich zur politischen Realität im neuen Deutschland mit einer demokratischen Verfassung, die ja unter Intervention von ‚Westmächten‘ eingeführt wurde.<sup>5</sup> Die ältere Generation nach dem Krieg hat bekanntlich Vieles verschwiegen und auch in den Folgejahren wurde eine offene Auseinandersetzung mit der eigenen Zeitgeschichte weitgehend vermieden. Nach und nach, und auch mit dem Ruck, den die 68er-Bewegung brachte, entwickelte sich ein breiteres Bewusstsein davon, was damals geschah und was Mitschuld hieß. Alles in allem ist die entstandene und gepflegte Erinnerungskultur in Deutschland etwas Besonderes, die nicht nur die Kollektivschuld akzeptiert, sondern auch sich verpflichtet, diese in Erinnerung zu halten und zu verhindern, dass die Geschichte sich wiederholt. Diese Weichenstellung hatte weitreichende Folgen und Konsequenzen bis hin zu Bildungsvorgaben in den Schulen. Auch im Verhältnis zu Israel ist seitdem ein Schuldgefühl immer mit dabei, und die etablierte Politik in Deutschland sieht sich nicht in der Lage, direkte und offene Kritik an der Politik der israelischen Regierungen zu äußern, auch dann nicht, wenn es um offensichtliche Menschenrechtsverletzungen im Konflikt zwischen dem israelischen Staat und der palästinensischen Bevölkerung geht. Im Gegensatz zu den USA, die sich für politische Interventionen des israelischen Staates einsetzen, wie zuletzt bei der Entscheidung, Jerusalem als Hauptstadt von Israel anzuerkennen, verhält sich die heutige deutsche Regierung in diesen Fragen mit demonstrativer Zurückhaltung. Immer wieder fällt dabei die Floskel „besondere historische Verantwortung Deutschlands“, mit der eben diese Zurückhaltung gerechtfertigt wird. Diese etablierte, ja eingefahrene Haltung, wie die deutsche Politik und Gesellschaft mit der eigenen Vergangenheit umgehen, ist

---

<sup>5</sup> Nach der Teilung Deutschlands gingen auch die politischen Kurse beider deutscher Staaten in dieser Sache völlig auseinander; hier beziehe ich mich auf die Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland, deren Politik nach der Wiedervereinigung für ganzes Deutschland galt.

offensichtlich einzigartig auf der ganzen Welt und in der Geschichte, wie auch Werfel sie in seinem Aufruf prophezeite. Die Singularität des Holocaust und die verheerende Niederlage Deutschlands im Zweiten Weltkrieg mit anschließender Teilung des Landes können als historische Gründe bzw. Faktoren für dieses Phänomen in Betracht gezogen werden. Letztlich ist dies aber als eine besondere kulturelle Praxis zu erkennen, wenn man die Geschichte nicht rein deterministisch auffassen möchte. Die Singularität des Holocaust erklärt nicht vollends alle Erscheinungsweisen der Haltung, wie wir sie in der deutschen Erinnerungskultur sehen. Da stellt sich die Frage, warum andere Länder und Landespolitiken nicht in ähnlicher Manier eine offene, umfassende und verantwortungsbewusste Auseinandersetzung mit den Verbrechen in der eigenen Geschichte führen. Die Verbrechen an Massen zu verschiedenen Orten und Zeiten miteinander zu vergleichen ist immer eine schwierige Sache, da es als Quantifizierung der Leiden und Relativierung dieses oder jenes Verbrechens verstanden werden kann. Abgesehen von der Vergleichbarkeit gibt es jedenfalls viele dunkle Kapitel in der Geschichte auf der ganzen Welt und in säkularisierten modernen Zeiten. Tatsächlich tut sich Frankreich noch heute mit seiner politischen Verantwortung schwer, sich den großen Verbrechen in Algerien gebührend zu stellen, obwohl die französischen Intellektuellen, darunter Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir, schon während des Algerienkriegs mit einer mutigen Deklaration die Politik des eigenen Landes scharf und schonungslos verurteilt hatten.<sup>6</sup> Ähnliches lässt sich für die USA bezogen auf indigene Völker und für die Türkei bezogen auf die armenische Bevölkerung sagen.

Auch in Deutschland ist zwar die geschichtliche Aufarbeitung nicht restlos; Defizite werden in Debatten weiterhin zum Aus-

---

<sup>6</sup> Gemeint ist das „Manifest der 121“: Der Aufruf wurde im Jahr 1960 mit dem Titel „Deklaration über das Recht zur Dienstpflichtverweigerung im Algerienkrieg“ veröffentlicht. Volltext im Französischen: <https://www.monde-diplomatique.fr/2000/09/A/2392>. Alle im Beitrag belegten Internetquellen wurden am 20.6.2020 per Abruf geprüft.

druck gebracht und mehr Anstrengung gefordert. Der Aufstieg einer AfD heute wird in dieser Hinsicht mit großer Sorge und Unverständnis verfolgt. Das alles ist aber letztlich eine innere Auseinandersetzung und aus der Außenperspektive ist die Einzigartigkeit und Ausgeprägtheit der Erinnerungskultur in Deutschland hervorzuheben.<sup>7</sup> Eine gute Frage wäre, inwieweit die Menschen anderer Länder und Identitäten dieses Charakteristikum bei den Deutschen tatsächlich erkennen und anerkennen würden. Es dürfte schwierig sein, denn der Stolz auf die eigene Identität in der Geschichte, sei es religiöser oder ethnischer Prägung, ist auch in modernen Zeiten überall auf der Welt immer noch eine Selbstverständlichkeit. Dieses letztlich konstruierte Selbstverständnis wird auch als Garant für die nationale Einheit des jeweiligen Staates gesehen und entsprechend mit allen Mitteln gezielt gefördert und gepflegt.

Nun konfrontieren die Entwicklungen seit Beginn der Arbeitsmigration in den 1960er-Jahren und die massenhafte Zuwanderung von Geflüchteten in den letzten Jahren Europa, aber insbesondere Deutschland mit neuen Fragen und Schwierigkeiten. In Deutschland zögerte die Politik lange Zeit, sich auf die realen Folgen der Einwanderung einzustellen. Erst nach ein halbem Jahrhundert der Arbeitsmigration hielt die Bezeichnung ‚Einwanderungsland‘ in die Reden politisch Verantwortlicher und die offi-

---

<sup>7</sup> Auch die AfD vermeidet eine direkte Ablehnung der Erinnerungskultur. Somit bewegt sie sich innerhalb des Diskurses gegen die Naziherrschaft, obwohl sie eindeutig und konsequent von grundsätzlichen Linien der Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur abweicht. Sie spricht in ihrem Parteiprogramm von einer „Verengung der deutschen Erinnerungskultur auf die Zeit des Nationalsozialismus“ und beabsichtigt diese „zugunsten einer erweiterten Geschichtsbetrachtung aufzubrechen, die auch die positiven, identitätsstiftenden Aspekte deutscher Geschichte mit umfasst“ (*Grundsatzprogramm der Afd*, 94, [https://cdn.afd.tools/wp-content/uploads/sites/111/2018/01/Programm\\_AfD\\_Druck\\_Online\\_190118.pdf](https://cdn.afd.tools/wp-content/uploads/sites/111/2018/01/Programm_AfD_Druck_Online_190118.pdf)). Sie ist auch in der aktuellen Politik – zumindest in Beteuerungen der Parteizentrale – bemüht, nicht verdächtigt zu werden, trotzdem wurde die Partei vom Verfassungsschutz im März 2020 zum Teil als „Beobachtungsfall“ bewertet. Dies alles zeigt wiederum die Verankerung der Erinnerungskultur in Deutschland in politischen, gesellschaftlichen und auch juristischen Bereichen.

ziellen Texte Einzug, woraufhin Gegenreaktionen nicht auf sich warten ließen. Die große Flüchtlingswelle innerhalb eines kurzen Zeitraums, insbesondere im Jahr 2015, brachte das Land, und auch Europa, erst recht an den Rand einer Krise der Politik der Offenheit.

Auch das Selbstverständnis in Bezug auf das Geschichtsbewusstsein, eben die Erinnerungskultur, wird davon beeinflusst und erweckt Besorgnisse, die durch manche Erscheinungen verstärkt werden. Da hallte etwa auf der von islamischen Fundamentalisten initiierten Protestdemonstration gegen Israel am Al-Quds-Tag<sup>8</sup> 2018 in Berlin der Spruch: „Jude, Jude, feiges Schwein, komm heraus und kämpf allein“ – in einem Land, wo auch die AfD Antisemitismus demonstrativ verurteilt, wenn sie auch die tradierte Erinnerungskultur in Frage stellt. Schon Worte wie „Kapitalisten und Lobbyisten, die die Fäden ziehen“ in den Texten der Neonazis erwecken Assoziationen in der breiten Öffentlichkeit als Floskel für eine verdeckte antisemitische Gesinnung. Wörtlich genommen, kann eine solche Äußerung, ob berechtigt oder nicht, eigentlich als Kritik an einem bestehenden Wirtschaftssystem verstanden werden; es ist aber offensichtlich, wer und in welchem Sinn gemeint ist, da diese Formel eine eigene Geschichtlichkeit und damit Kodierung hat.

Andererseits sind Parolen wie beim Al-Quds-Marsch und Floskeln der Neonazis nicht direkt zu vergleichen ohne Berücksichtigung der Intention, der Grundeinstellung und des geschichtlichen Kontextes. Absolut ergeben solche skrupellosen antisemitischen Äußerungen, die unter Muslim\*innen bzw. Menschen aus islamisch geprägten<sup>9</sup> Regionen der Welt offensichtlich sehr verbreit-

---

<sup>8</sup> Tagesspiegel, 8.6.2018, <https://www.tagesspiegel.de/berlin/antisemitische-demo-in-berlin-wer-steckt-hinter-dem-al-quds-marsch/22653804.html>. Der Al-Quds-Tag ist eine weltweite Aktion, die auf die Initiative von Ruhollah M. Chomeini, Lichtgestalt des islam(ist)ischen Fundamentalismus, zurückgeht.

<sup>9</sup> Ich vermeide Ausdrücke wie ‚islamische Regionen‘ oder ‚islamische Länder‘, da diese den Eindruck erwecken, als ob bestimmte Territorien im Bezug auf die Religion als einheitliches Ganzes zu betrachten seien. Man spricht ja auch kaum von ‚christlichen Ländern‘, wenn es z.B. um Europa geht. Auch mit dem Ausdruck ‚islamisch geprägt‘ bin ich nicht glücklich; lieber würde ich

tet sind, ein krasses Bild, das nach ‚westlichen‘ Normen des gesellschaftlichen Umgangs mit dieser Sache völlig inakzeptabel ist. Es ist zugleich eine Frage der Forschung, wie weit und in welchen Ausprägungen eine solche Einstellung unter dieser Bevölkerungsgruppe in der Welt und auch in Deutschland verbreitet ist. Bisherige empirische Erhebungen zeigen tatsächlich eine besonders deutliche antisemitische Tendenz in Bevölkerungsgruppen mit muslimischem Hintergrund, wie es auch in einem umfassenden Expertenbericht zusammenfassend konstatiert wird;<sup>10</sup> in demselben Bericht wird zugleich darauf hingewiesen, dass Erkenntnisse aus empirischen Forschungen wenig Aussagekraft haben, da verschiedene „Faktoren [...] selten statistisch erfasst werden, so dass auch hier dann nicht klar ist, welcher Anteil tatsächlich auf die Religion, welcher auf andere Faktoren zurückzuführen ist“.<sup>11</sup> Die Erkenntnisse aus der Forschung sind wichtig, um kulturbedingte Unterschiede zu differenzieren und zu einem besseren gesellschaftlichen Verständnis und Handeln zu verhelfen.

## 2. Blick auf die geschichtliche Erfahrung der interreligiösen Verhältnisse

Die Kontakte und der Austausch der islamischen Religion mit christlicher bzw. jüdischer Religion sind so alt wie das Aufkommen des Islam, und in unterschiedlichen Zeiten entstanden immer wieder neue Verhältnisse im Umgang miteinander. Und seit dem Angriff auf die Türme des World Trade Centers in New York

---

paraphrasierend vorgehen, wie etwa: ‚Länder/Regionen mit (vorwiegend) islamischem Hintergrund‘. Der Ausdruck ‚islamisch geprägt‘ soll hier gerade eine solche Umschreibung ersetzen.

<sup>10</sup> Vgl. Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus, *Antisemitismus in Deutschland – Aktuelle Entwicklungen*, hrsg. v. Bundesministerium des Inneren, Berlin 2017, [http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/heimat-integration/expertenkreis-antisemitismus/expertenbericht-antisemitismus-in-deutschland.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=4](http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/heimat-integration/expertenkreis-antisemitismus/expertenbericht-antisemitismus-in-deutschland.pdf?__blob=publicationFile&v=4).

<sup>11</sup> Ebd., 76.

2001, im ersten Jahr des Millenniums, und dem arabischen Frühling Anfang der 2010er-Jahre, insbesondere seit dem syrischen Bürgerkrieg und den neuen Flüchtlingswellen, bekamen Fragen zu Glauben und Kultur des Islam große Aufmerksamkeit in der breiten Öffentlichkeit westlicher Länder. Bis heute werden diese Themen in den Medien und unter Expert\*innen kontrovers diskutiert. So wurde in diesem Zusammenhang gelegentlich auch darauf hingewiesen, dass Antisemitismus, wie er heute in islamisch geprägten Ländern und im politisierten Islam in Erscheinung tritt, eine Importware aus dem modernen Westen sei.<sup>12</sup> Andererseits wird diskutiert, ob die Judenfeindlichkeit (und überhaupt die Legitimierung der Gewalt gegenüber Andersgläubigen) schon im Koran verankert sei.<sup>13</sup>

Es ist weitgehend eine Sache der Interpretation,<sup>14</sup> ob die jeweiligen Sätze im Koran, die Angehörige jüdischen und christlichen Glaubens im schlechten Licht erscheinen lassen und sie zu bestrafen drohen, sich auf die jeweilige Glaubensgemeinschaft per se beziehen oder zeit- und ereignisbedingt sind. Viel deutlicher ist hingegen die Intoleranz gegenüber polytheistischen Glau-

---

<sup>12</sup> Vgl. Matthias Küntzel, *Islamischer Antisemitismus und deutsche Politik: „Heimliches Einverständnis“?*, Berlin u.a. 2007, 40f.

<sup>13</sup> Vgl. Hartmut Bobzin, „Ihr seid die beste Gemeinde‘ (3:110). Zum Aspekt der Überlegenheitsansprüche am Beispiel der christlichen und islamischen Welt und wie wir damit umgehen“, in: *Islamverherrlichung: Wenn die Kritik zum Tabu wird*, hrsg. v. Thorsten Gerald Schneiders, Wiesbaden 2010, 199–210, hier: 201.

<sup>14</sup> Hier lasse ich mich nicht in die Diskussionen über ‚richtige‘ Exegesen der heiligen Schriften ein, sondern versuche einen Einblick zu gewinnen in die Positionierungen verschiedener Islamtheologen, die sich zum Glauben bekennen, und in die Erläuterungen von Islamwissenschaftler\*innen zu der Geschichte der Exegese bzw. islamischen Exegeten. Es zeigt sich, dass heute unterschiedliche Deutungsansätze von Textkenner\*innen besonders facettenreich geworden sind. Erwähnt seien nur die feministischen Interpretationen des Koran; wenn sie auch noch recht marginal ausfallen, sind diese nicht mehr wegzureden. Ich halte mich aus der Diskussion heraus, ob sich solche Interpretationen durch den Korantext legitimieren lassen. Wichtig ist, dass auch diese Lesart möglich ist und bekennende Muslime und Musliminnen unterschiedliche, ja gegensätzliche Weltanschauungen vertreten können.

bensträgern, sowohl in den Versen des Koran als auch in politischen Beziehungen zur Zeit des Propheten Mohammed.<sup>15</sup>

In der historischen Forschung wird andererseits gezeigt, dass Praktiken wie Pogrome und Massaker an jüdischen Bevölkerungsgruppen in islamischen Ländern sehr selten zu beobachten sind und solche Ereignisse von der jüdischen Bevölkerung nicht als immerwährende, allgemeine Bedrohung wahrgenommen wurden.<sup>16</sup> Überhaupt erscheint das Staatswesen islamischer Prägung in der Geschichte als deutlich toleranter gegenüber Andersgläubigen im Vergleich zum mittelalterlichen christlichen Europa. Als leuchtendes Beispiel gilt hier die über 700 Jahre währende arabisch-islamische Herrschaft über große Teile der iberischen Halbinsel, von arabischen Herrschern „al-Andalus“ genannt. Die Region gilt auch als ein wichtiger Standort im Prozess der europäischen Renaissance mit einer vehementen Übersetzungstätigkeit, u.a. mit Übertragungen antiker Texte aus dem Arabischen ins Spanische und Lateinische, zu der die arabisch-christlichen (Mozaraber) und jüdischen Schriftkundigen in gemeinsamer Arbeit Entscheidendes beigetragen haben.<sup>17</sup> Die kulturelle Blüte und Toleranz in dieser Periode erweckt besonders heute immer mehr die Aufmerksamkeit der Forschung und des politischen Interesses – in einer Zeit, wo Religionskonflikte und identitätsbezogene Feindseligkeiten eine neue Hochkonjunktur haben. Gerade die Stellung und die wichtige Rolle der jüdischen Einwohner\*innen in al-Andalus sind ein Präzedenzfall, der angeführt werden kann, um Behauptungen von einer genuin

---

<sup>15</sup> Vgl. Peter Antes, *Der Islam als politischer Faktor*, Niedersächsische Landeszentrale für Politische Bildung, Hannover 2001 [1. Aufl. 1980], 38, [https://www.politische-bildung.de/niedersachsen/islam\\_politischer\\_faktor.pdf](https://www.politische-bildung.de/niedersachsen/islam_politischer_faktor.pdf).

<sup>16</sup> Vgl. Mark R. Cohen, *Unter Kreuz und Halbmond: Die Juden im Mittelalter*, München 2005, 27.

<sup>17</sup> Der für die damalige Übersetzungspraxis gängige Begriff ‚Übersetzerschule Toledo‘ ist nicht im engeren Sinne einer Schule zu verstehen und bezieht sich eigentlich auf die Zeit nach der Rückeroberung Toledos durch spanische Regenten; dies schließt jedenfalls eine Weiterwirkung der vorherigen geistigen Atmosphäre ein. Vgl. Hans J. Vermeer, *Das Übersetzen im Mittelalter (13. und 14. Jahrhundert)*, Bd. 1: *Das arabisch-lateinische Mittelalter*, Heidelberg 1996, 214ff.

antijudaistischen bzw. -semitischen Gesinnung in der islamischen Kultur zurückzuweisen, ohne dabei dieses Staatswesen überzeitlich idealisieren zu müssen, das jedenfalls zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Herrschern und Dynastien erhebliche Unterschiede im Umgang mit anderen Religionsgruppen aufwies. Die berechtigten Einwände gegen ein idealisiertes Bild von al-Andalus betreffen die Diskriminierung und Ungleichheiten gerade auch in den Zeiten weitgehend friedlichen Miteinanders, was sich mit Machtstrukturen erklären ließe, nicht aber mit bedrohlicher Feindseligkeit gegenüber Angehörigen jüdischen und christlichen Glaubens.

Ein anderes herausragendes Beispiel, worauf vor allem in der Türkei, übrigens auch unter den Juden und Jüdinnen in der Türkei, bis heute gerne verwiesen wird, ist die massenhafte Aufnahme der spanischen (sephardischen) Juden und Jüdinnen ins Osmanische Reich. Im Jahr 1492, im letzten Stadium der „Wiedereroberung“ (reconquista), wurden die letzten muslimisch regierten Gebiete Spaniens von christlichen Herrschern eingenommen, und die iberischen Juden wurden vor die Wahl gestellt, entweder zu konvertieren oder das Land zu verlassen. Ihnen wurde zu diesem Zeitpunkt vom noch emporkommenden Osmanischen Reich großzügig Asyl gewährt. Der damalige osmanische Sultan Bayezid, der per Schiff zehntausende Juden ins Land befördern ließ, soll sich zu dem Ereignis mit den Worten geäußert haben: „Wie töricht sind die spanischen Könige, dass sie ihre besten Bürger ausweisen und ihren ärgsten Feinden überlassen!“<sup>18</sup>

Diese sehr pragmatisch klingenden Worte scheinen überhaupt symbolträchtig zu sein für den Umgang der osmanischen Herrscher in Sachen der Multiethnizität und -religiosität. Vielleicht kann man darin auch eine Art roten Faden erkennen, der sich bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts der türkischen Geschichte zieht. So ist an die Aufnahme vieler jüdischer Wissenschaftler

---

<sup>18</sup> Zit. nach Aufzeichnungen des aus Portugal stammenden jüdischen Gelehrten Immanuel Aboab, vgl. Okşan Svastics, *Jüdisches Istanbul*, Wien, Berlin 2010, 26.

und einer Wissenschaftlerin aus Deutschland in die Türkei nach der Machtübergreifung der Nationalsozialisten zu erinnern.<sup>19</sup> Kemal Atatürk, der Gründer der türkischen Republik, ordnete damals an, dass viele von ihnen offiziell in die Türkei eingeladen und ihnen gut bezahlte und oft einflussreiche Posten im türkischen universitären und administrativen Betrieb angeboten wurden. Die Exilwissenschaftler\*innen wurden nach Qualitätskriterien ausgewählt, so dass der Spruch berechtigt war, dass damals die beste deutsche Universität die Universität Istanbul sei.<sup>20</sup> Die bekannten Romanisten Leo Spitzer und Erich Auerbach gehörten zu ihnen, die u.a. die Gründung des Instituts für Germanistik an der Universität Istanbul initiierten.<sup>21</sup> Bei dieser Aktion war die jüdische Zugehörigkeit der eingeladenen Wissenschaftler\*innen kein Thema für den türkischen Staat. Obwohl diese Angelegenheit der NS-Regierung in Deutschland missfiel und einige Versuche dagegen unternommen wurden, ließ die türkische Regierung die Forderungen der politischen Vertreter NS-Deutschlands nicht gelten,<sup>22</sup> und so konnten die jüdischen Wissenschaftler\*innen aus Deutschland weiterhin ungehindert in der Türkei wirken und leben.

Diese Haltung der türkischen Politik kann man aber nur schwer als engagierten Schutz für Juden interpretieren. Denn es gibt auch Gegenbeispiele wie das Flüchtlingsschiff *Struma* (Ende 1941, Anfang 1942), dem die Weiterfahrt nach Palästina verwehrt wurde.<sup>23</sup> Die Insassen des Schiffes durften auch nicht an Land und nach wochenlangem Warten wurde das Schiff ins offene Meer geschleppt und danach auf bis heute unaufgeklärte Weise torpediert; es ging mit etwa 800 Passagieren und Besat-

---

<sup>19</sup> Vgl. Horst Widmann, *Atatürk Üniversite Reformu*, Istanbul 1981, 59ff und 240ff.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 61, Anm. 28.

<sup>21</sup> Zur Gründungsgeschichte des Germanistischen Instituts an der Universität Istanbul, das damals das erste in der Türkei war, vgl. Şara Sayın, *Grenzüberschreitungen und Übergänge*, Istanbul 2000, 105ff.

<sup>22</sup> Für Details vgl. Cem Dalaman, *Die Türkei in ihrer Modernisierungsphase als Fluchtland für deutsche Exilanten*, Diss. Berlin 1998, 142f.

<sup>23</sup> Svastics, *Jüdisches Istanbul*, 144f.

zungsmitgliedern unter. Dieses Ereignis kam erst viel später wieder ins öffentliche Bewusstsein in der Türkei und erst seit 2015 wird seiner offiziell gedacht.

Tatsächlich kann die Situation der Türkei als Nachfolgestaat des Osmanischen Reiches, das sich seit dem 19. Jahrhundert relativ früh und dann im 20. Jahrhundert auf recht radikale Weise in Modernisierungsprozessen befand, einiges Licht auf die Verhältnisse in der islamischen Welt werfen. Jedenfalls kann man im Falle der Türkei (und auch des Osmanischen Reiches) eine relativ fortschrittliche Art weltoffener Politik erkennen. Die Türkei verstand sich nach der Gründung der Republik 1923 als Teil der westlich orientierten modernen Welt. Das zeigt sich nicht nur in der Nato-Mitgliedschaft oder der (ewigen) Kandidatur für die EU-Mitgliedschaft, sondern auch in der Kulturpolitik, unterstützt von im großen Stil staatlich geförderter Übersetzungstätigkeit vor allem in den 1940er-Jahren. Hier sei bemerkt, dass die Türkei der erste Staat mit islamischer Bevölkerung war, der den Staat Israel anerkannte; und sie war damit überhaupt einer der ersten Staaten weltweit (auch viel früher als die Bundesrepublik Deutschland).<sup>24</sup> Wie die deutsche Turkologin Guttstadt bemerkt, zeigt sich darin wiederum die pragmatische Haltung der tradierten türkischen Politik,<sup>25</sup> die aber m.E. zugleich eine gewisse Basis für Austausch und Toleranz bildet.

Schon zu osmanischer Zeit galt eine gewisse Religionsfreiheit: Unterschiedliche Religionsgemeinschaften unterlagen eigenen Gemeinschaftsregeln u.a. mit Rechtspraktiken, für deren Anwendung eigene Autoritäten sorgten.<sup>26</sup> Eine Ungleichbehandlung existierte dennoch. Sie bestand darin, dass die nicht-islamischen Gruppen, genannt Zimmi (arabisch Dhimmi), eine spezifische

---

<sup>24</sup> Bis heute erkennen die meisten islamisch geprägten Länder Israel nicht an. Die Türkei erkannte den neuen Staat Anfang 1949 an, als die arabischen Länder mit Israel in kriegerischer Auseinandersetzung standen.

<sup>25</sup> Corry Guttstadt interviewt von Sonja Galler, „Die Türkei, die Juden und der Holocaust“, in: *Qantara.de*, 15.6.2009, <https://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-corry-guttstadt-die-turkei-die-juden-und-der-holocaust>.

<sup>26</sup> Vgl. Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye. Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*, Istanbul 2009, Bd. 1.

Steuer (Cizye<sup>27</sup>) zahlen mussten; außerdem konnten die ‚Nicht-muslims‘ keine Funktion in der zentralen Verwaltung und am Hof übernehmen. Wenn sie aber zu den Selbst- oder Zwangskonvertierten gehörten, standen ihnen alle Posten offen, ja sie wurden sogar besonders gefördert. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts errang Griechenland seine Unabhängigkeit und auch andere nationalistische Bewegungen kamen ins Rollen. Das Ende des Ersten Weltkrieges markierte zugleich die Auflösung des Osmanischen Reiches, das bis zuletzt bemüht war, die multireligiöse und multiethnische Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Die leidvollen Ereignisse während des Ersten Weltkrieges und im folgenden Jahrzehnt, in dem die Bildung eines türkischen Nationalstaates einen rasanten Verlauf nahm, markierten große Umbrüche in Krisenzeiten. Dazu gehörte auch der „Austausch“ ganzer Bevölkerungsgruppen zwischen der Türkei und Griechenland zur Zeit der Gründung der türkischen Republik im Jahre 1923. Diese Anordnung lief nach dem Prinzip der religiösen Zugehörigkeit und nicht streng nach Ethnizität, sie betraf die christliche Minderheit in der Türkei ebenso wie die muslimische Minderheit in Griechenland. Die jüdische Bevölkerung blieb damals davon unberührt. Die jüdische Minderheit in der Türkei geriet erst ab den 1940er-Jahren deutlich unter Druck, auch dann nicht allein, sondern mit der verbliebenen christlichen Minderheit. Heute leben in der Türkei etwa 24 000 Juden und Jüdinnen, nur ein kleiner Rest der jüdischen Bevölkerung eines ehemaligen imperialen Staates mit großen Bevölkerungsgruppen verschiedener Religionen.<sup>28</sup> Noch Anfang des 20. Jahrhunderts lebten etwa 120 000 Juden und Jüdinnen im Osmanischen Reich.<sup>29</sup> Aber der eigentliche Bevölkerungsschwund betraf die Christ\*innen: In den Grenzen der heutigen Türkei machte der Anteil unterschiedlicher

---

<sup>27</sup> „Cizye“ (arab. Cizya; Schreibweise für dt. Aussprache: Dschizya) ist abgeleitet von „ceza“ (Buße, Strafe); es bedeutet, dass die betroffene Gruppe diese Steuer als Gegenleistung für ein Leben in Frieden zu zahlen hat. Vgl. Mehmet Erkal, „Cizye“, in: *TDV İslam Ansiklopedisi*, Istanbul 1993, Bd. 8, 42–45, hier: 42f.

<sup>28</sup> Vgl. Svastics, *Jüdisches Istanbul*, 59.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 44.

christlicher Konfessionen bis Anfang des 20. Jahrhunderts etwa 20 % der Gesamtbevölkerung aus, und heute leben weniger als 200 000 Christ\*innen in der Türkei (ein Anteil von etwa 0,25 %).<sup>30</sup> Zwei einschneidende Ereignisse in der modernen Türkei führten zur massenhaften Auswanderung jüdischer und auch christlicher Bürger\*innen. Das erste war die sogenannte ‚Vermögenssteuer‘, die während des Zweiten Weltkrieges für christliche und jüdische Bürger\*innen erlassen wurde. Diese Bevölkerungsgruppen erwarben im Laufe der Zeit beachtlichen Reichtum durch Handel und Gewerbe, was diese Auflage für spezifische Steuern in ökonomisch schwierigen Zeiten erklären könnte. Aber die Steuersätze waren so hoch, dass sie einer Enteignung gleichkamen, und der Erlass betraf auch diejenigen, die diese Gelder nicht zahlen konnten. Wer den angeordneten Steuerbetrag nicht zahlen konnte, musste durch Arbeit in Lagern die Schulden begleichen.<sup>31</sup> Der zweite Vorfall ereignete sich in den 1950er-Jahren, als das Land nach der Einführung des Mehrparteiensystems nach dem Zweiten Weltkrieg zum ersten Mal von einer neuen Partei regiert wurde, die sich für demokratische Repräsentation aussprach und einen deklariert proamerikanischen Kurs verfolgte. Durch das Gerücht, dass am Geburtshaus von Kemal Atatürk in Thessaloniki (Griechenland) ein Bombenanschlag verübt worden sei, wurden Menschenmengen aufgebracht, die Geschäfte, Gotteshäuser und Privathäuser von Christ\*innen und Jüd\*innen in Istanbul angriffen, demolierten und plünderten. Bei diesen eindeutig pogromähnlichen Angriffen gab es auch mehrere Morde. In erster Linie waren dabei christliche Bürger\*innen das Ziel, aber auch jüdische wurden nicht verschont, und damit geschah in der türkischen Geschichte zum ersten und bis heute letzten Mal ein organisiertes Pogrom gegen Juden und Jüdinnen.<sup>32</sup> Trotzdem

---

<sup>30</sup> Vgl. Cem Behar, *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu 1500–1927*, T.C. Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara 1996, 46, 59.

<sup>31</sup> Vgl. Svastics, *Jüdisches Istanbul*, 48f.

<sup>32</sup> Die Ereignisse 1934 in der westlichen Türkei (Thrazien), bei denen die jüdische Bevölkerung gezielt angegriffen wurde, folgten einer typisch antisemitischen Propaganda, die von einer damals marginalen Gruppe geführt wurde. Inwieweit diese von der Regierung erwünscht und unterstützt wurde, ist noch

wäre es zu einfach, darin eine Aktion mit festgefahrenen antisemitischen Motiven zu erkennen, denn diese richtete sich gegen alle nicht-muslimischen Minderheiten, die für die Entwicklung eines türkischen Nationalstaats als hinderlich gesehen wurden.<sup>33</sup> Dieses Ereignis erschütterte doch das Lebensgefühl der verbliebenen Christ\*innen und auch der Jüd\*innen so stark, dass sie in der folgenden Zeit aus eigener Entscheidung in Massen das Land verließen. Viele jüdische Bürger\*innen der Türkei wanderten in dieser Zeit nach Israel aus. Lange Zeit war dieses Ereignis ein Tabu im öffentlichen Bewusstsein, obwohl es im Tribunal nach einem militärischen Putsch im Jahre 1960 dem gestürzten Ministerpräsidenten Adnan Menderes zum Vorwurf gemacht worden war. Erst in der letzten Zeit gelangt auch dieses Ereignis immer stärker ins öffentliche Bewusstsein, wie viele andere aus der Geschichte der Türkei, die ebenfalls fast gänzlich verdrängt worden waren.

Die aktuelle gesellschaftliche Atmosphäre ist einerseits angespannter gegenüber der nicht-islamischen Welt, andererseits bahnt sich eine vielfältige Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte an. Die heutige Regierung unter Erdoğan polarisiert stark und grenzt das eigene Land gegen die Außenwelt und den ‚Westen‘ ab, zu dem auch die Juden und Jüdinnen und Israel gezählt werden. Aber zugleich werden viele Probleme in der Öffentlichkeit und vor allem in sozialen Medien und Diskussionsveranstaltungen offen und vielseitig diskutiert. Sowohl die antisemitische Stimmung als auch die Auseinandersetzung mit Antisemitismus kommen immer stärker zum Vorschein. Hier ein Beispiel für dieses quasi widersprüchliche Bild: Kürzlich war an Haltestellen in Konya, einer Millionenstadt in einer südlichen Provinz der Türkei, wo der politische Islam besonders stark ist, Plakate

---

umstritten. Jedenfalls verurteilte die Regierung diese Angriffe unmittelbar im Anschluss. Vgl. Rifat Bali, *1934 Trakya Olayları*, İstanbul 2008, 122f. und Stavistics, *Jüdisches Istanbul*, 47.

<sup>33</sup> Während die nicht-muslimischen Minderheiten im Lausanner Vertrag, dem Gründungsdokument der Türkischen Republik von 1923, einen Minderheitenstatus erhielten, wurden die muslimischen Minderheiten (Kurden, Araber u.a.) nach der Staatsideologie zu ‚Türken‘ erklärt.

mit einem Satz aus dem Koran zu sehen, der Jüd\*innen und Christ\*innen ausgrenzen sollte:<sup>34</sup>

O die ihr glaubt! Nehmet nicht die Juden und die Christen zu Freunden! Sie sind Freunde gegeneinander. Und wer von euch sie zu Freunden nimmt, der gehört fürwahr zu ihnen. Wahrlich, Allah weist nicht dem Volk der Ungerechten den Weg.<sup>35</sup>

Diese Plakate wurden von der Jugendorganisation einer Stiftung fabriziert, die einer islamistisch orientierten Partei nahesteht. So etwas kann man nicht als eine marginale und sporadische Aktion betrachten, denn eine solche Rhetorik, gerissen aus dem Kontext und präsentiert als Allahs Gebot, findet leicht Echo in der Gesellschaft und wird auch von politischen und juristischen Verantwortlichen geduldet, wenn nicht stillschweigend bejaht bzw. verharmlost. Im öffentlichen Diskurs ist es für kritische Bürger\*innen auch nicht einfach, sich gegen solche Propaganda zu äußern, denn schnell wird einem vorgeworfen, Gottes Wort zu leugnen. Auf diese Weise wird mit einem demagogischen Trick durch die Autorität des Koran eine antijüdische und antichristliche Haltung bei breiten Massen legitimiert. Trotz aller Modernisierungserfahrung ist eine flächendeckende Aufklärung im Verhältnis zur Religion in den islamisch geprägten Ländern nicht der Fall, auch nicht in der Türkei, wie an diesem Ereignis zu erkennen ist. Trotzdem fehlte es nicht an mutigen Gegenstimmen, die diese Propaganda in Konya direkt anprangerten. Und nach protestierenden und kritischen Stimmen wurden die Plakate nach wenigen Tagen wieder entfernt: eine punktuell erfolgreiche Intervention, die nur mit einem besonderen Kraftaufwand zu erzielen war.

---

<sup>34</sup> Dies fand in den Medien ein großes Echo, vgl. T24, 21.10.2019, <https://t24.com.tr/haber/konya-da-otobus-duraklarina-yahudileri-ve-hristiyanlari-dost-ed-inmeyin-yazili-afisler-asildi,844776>.

<sup>35</sup> Sure 5 „al-Maedah“, Vers 51, zit. nach der Übersetzung: *Der heilige Qur-an*, hrsg. unter der Leitung v. Hazrat Mirza Masroor Ahmad. 5. überarb. Taschenbuchaufl., Frankfurt a.M. 2004 (Erstausg. 1954), 113. (In dieser Ausgabe ist der betreffende Vers als 52. aufgeführt und nicht als 51., wie es in den türkischen Ausgaben der Fall ist.)

Darüber hinaus gab es auch Kritik unter den islamischen Theologen an dieser Kampagne. Sie argumentierten auf Basis der Koranexegese, dass es sich hier um eine Fehlinterpretation handele. In diesem Zusammenhang wurde auch die Frage nach einer angemessenen Übersetzung thematisiert.<sup>36</sup> In solchen Debatten, die Teil der Beschäftigung bzw. Auseinandersetzung mit sakralen Texten sind und auch in der christlich-westlichen Welt nur zu gut bekannt sind, geht es nicht nur um bestimmte Interpretationen, sondern auch um Herangehensweisen bei der Interpretation. Diese erstrecken sich von hermeneutischen bis hin zu historisch-soziologischen Ansätzen.<sup>37</sup>

Eine Rückbesinnung auf die historischen Quellen und sakralen Texte bringt uns allerdings eigentlich nicht zu einer Klarheit, wenn es darum geht herauszufinden, was alles im Namen des Islam gesagt und wofür plädiert werden kann. Denn in den Texten und Exegesen sind etliche Positionen zu finden, die sich in frommen Gesten ausdrücken und einander dabei gewöhnlich als jeweils vermeintlich einzig wahres Verstehen von Gottes Wort ausschließen. Von der Tradition einer zentralisierten Deutung

---

<sup>36</sup> So verwies der wortgewandte türkische Theologe Mehmet Okuyan, der zu den populärsten in der Türkei gehört, schon vor mehreren Jahren auf die begriffliche Unterscheidung zwischen „muhabbet“ (etwa friedliches Miteinander) und „mehevved“ (etwa genossenschaftliches Miteinander), Mehmet Okuyan, „Yahudi Ve Hristiyanları Dost Edinmemek Ne Demektir“, 18.11.2012, <https://www.youtube.com/watch?v=M7TpRTEbKcl&t=565s>. Ähnlich argumentiert ein anderer Islamwissenschaftler in einem theologischen Beitrag: Recep Aydoğan, „Kelami Açıdan Gayr-i Müslümlerle Dostluk – Kur'an'da Ne-hye Konu Olan Dostluğun Psiko-Sosyal Sakıncaları“, in: *Toplum Bilimleri Dergisi* (2011), Bd. 5, H. 10, 55-68, hier: 65f. Die deutsche Übersetzung, die ich hier zitiere, stimmt jedenfalls mit dem türkischen Wortlaut auf dem Plakat überein. Uns sollte eigentlich interessieren, wie diese Worte in der Allgemeinheit verstanden werden könnten, wenn Menschen das Plakat an Haltestellen lasen. Und in diesem Rahmen ist die Botschaft eindeutig, dass Muslime sich von Juden und Christen fernzuhalten haben.

<sup>37</sup> Für einen kompakten Überblick zur Exegesenmethodik in der islamischen Theologie: Assem Heffny, „Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte“, in: *Islam und Menschenrechte/Islam and human rights/al-Islām wa-ḥuqūq al-insān. 10. Jahrestagung der Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht*, hrsg. v. Hatem Elliesie, Frankfurt a.M. 2010, 73–97.

islamischer Glaubensinhalte ist man heute weit entfernt; und diese Vielfältigkeit zeigt sich einerseits in der Radikalisierung mancher politisch-islamischer Gruppierungen und andererseits in der Liberalisierung und Offenheit anderer Tendenzen.

Der Punkt ist, dass es im gesellschaftlichen Umgang zuletzt nicht darauf ankommt, was die sakralen Texte lehren und suggerieren, sondern darauf, wie die Zeitgenoss\*innen sie tendenziell verstehen; dieses Verständnis speist sich eben nicht nur aus textuellen Inhalten bzw. bestimmten Exegesen, sondern basiert auch auf Orientierungsbedürfnissen und Erkenntnisinteressen. Nicht das Geschriebene macht den eigentlichen Unterschied, sondern die Haltung, mit der die Menschen zu ihren Glaubensbekenntnissen stehen. Die sakralen Texte ermöglichen mit ihren losen Strukturen diese Offenheit und paradoxerweise auch durch ihren Anspruch, die absolute und alleinige Wahrheit in sich zu bergen. Insofern gehört es zum Umgang mit sakralen Texten, dass sie interpretationsbedürftig sind. Bezogen auf den Islam ist dennoch allgemein die Überzeugung verbreitet, dass der Islam mit seinen detaillierten Anordnungen für die Lebenspraxis eben nicht offen für Interpretationen und somit nicht ‚reformfähig‘ sei. Tatsächlich ist jedoch auch der Koran offen für unterschiedliche, ja sogar gegensätzliche Interpretationen des Geschriebenen, wie die Praxis der islamischen Exegese zeigt; u.a. kann der oben besprochene Fall der Plakataktion hier als bezeichnendes Beispiel genannt werden.

### **3. Das ursprüngliche und das moderne Weltbild des Islam in Bezug auf Andersgläubige**

Im Grunde genommen sind ja die Rivalität und Feindseligkeiten zwischen monotheistischen Religionen nicht zu begreifen, wenn man allein von Glaubensbekenntnissen ausgeht. Das Christentum beruht auf Altem und Neuem Testament und der Islam beruft sich sowohl auf Moses' Verkündigung als auch auf die Verkündigung Jesu, allerdings mit der Einschränkung, dass die Ur-

texte nicht mehr im Original vorlägen.<sup>38</sup> Hier sei insbesondere auf die zahlreichen Gemeinsamkeiten der religiösen Sprache von Islam und Judentum verwiesen, bis hin zu der täglichen Begrüßungsfloskel „schalom aleichem“ im Jüdischen und „as-salamu alaykum“ im Arabischen; und nicht zuletzt auf die gemeinsame ethnische Abstammung von Jüd\*innen und Araber\*innen; insofern erscheint auch die Bezeichnung ‚Anti-Semitismus‘ unzutreffend zu sein, wenn man hier ‚Semiten‘ beim Wort nehmen würde. Trotzdem sind im Koran mehrere Stellen mit Aussagen zu finden, dass die Juden von Allah verflucht seien; dem Text nach könnte man annehmen, dass der Islam dem Judentum viel negativer gegenüberstehe als dem Christentum. Doch insgesamt steht das Buch Koran der Tora viel näher als dem Neuen Testament, was Gleichnisse und Glaubensregeln betrifft.<sup>39</sup>

Wir haben guten Grund zu sagen, dass die Einstellung und Haltung gegenüber Andersgläubigen nicht allein auf religiöse Schriften zurückzuführen sind. Heute finden tatsächlich antisemitische Stimmen und Floskeln breite Resonanz unter Muslimen, obwohl sie sich auf eine andere, wie oben angesprochen viel tolerantere Geschichte berufen könnten.

Schon in der Zeit des Propheten Mohammed entstand eine Art Gesellschaftsvertrag, der das friedliche Zusammenleben verschiedener Volksgruppen, darunter vorwiegend Muslim\*innen, Christ\*innen und Jüd\*innen, regeln sollte. Dieser Text, genannt „Die Gemeindeordnung von Medina“, mutet für sich recht modern an mit seinen klar definierten Regeln und vor allem der Forderung nach Gleichbehandlung von Christ\*innen und Jüd\*innen, soweit sie nicht in Krieg und Fehde mit den Muslim\*innen stün-

---

<sup>38</sup> Vgl. Antes, *Der Islam als politischer Faktor*, 12.

<sup>39</sup> Siehe dafür die Erläuterungen in der *Islam-Enzyklopädie*: „Tevrat“, in: *TDV İslam Ansiklopedisi*, Istanbul 2011, Bd. 23, 199–202. Auf diesen Sachverhalt weist auch Heribert Busse hin, vgl. Heribert Busse, „Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes“, in: *Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung – Kultur und Religion – Staat, Politik und Recht*, hrsg. v. Werner Ende, Udo Steinbach u. Renate Laut, 5. Aufl. München 2005, 21–53, hier: 28.

den. Darin eine Art emanzipatorischer Verfassung zu sehen, wäre zu weit und unreflektiert.<sup>40</sup> Andererseits ist die Perspektive und Begrifflichkeit dieses Dokumentes sehr beachtenswert, ja hochinteressant; nach Meinung eines kritischen Islam-Theologen ist es das erste Konzept für friedliche Koexistenz verschiedener Religionen in der menschlichen Geschichte.<sup>41</sup> Allerdings wird dasselbe Dokument in propagandistischen Äußerungen auch als Nachweis für die wesenhafte und zeitlose Gerechtigkeit des Islam instrumentalisiert. So wird es in einem Online-Angebot sogar als „staatliche Verfassung mit göttlichem Bezug“ bezeichnet.<sup>42</sup> In jedem Fall kann dieser Vertrag mit seinem Geist manchen Koran-Interpretationen (wie der Hass schürenden Plakataktion in Konya) gegenübergestellt werden.

Die ‚moderne‘ Haltung von Muslim\*innen gegenüber Jüd\*innen hat einerseits bekanntlich mit dem Palästina-Konflikt zu tun und andererseits mit dem Einfluss des Gedankenguts des westlichen Antisemitismus.<sup>43</sup> Dieser adaptierte Antisemitismus bleibt aber nicht nur auf Juden und Jüdinnen als Volksgruppe beschränkt, sondern bezieht sich sehr stark auch auf die angebliche globale Weltordnung, in der Jüd\*innen und Christ\*innen in ihrer Gesamtheit als Verbündete erscheinen, wobei erstere als eigentliche Strippenzieher angesehen werden. Eine aktuelle und umfassende Umfrage in der Türkei kann hier angeführt werden, nach der die Aussage, dass „fünf Großfamilien die Welt regieren“, von 48 % der Befragten bejaht wird, 29 % sind unentschieden.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Günter Schaller bewertet den Text in seinem geschichtlichen Kontext und in seiner Funktion und warnt vor einer Gleichsetzung mit einer Verfassung in neuzeitlichem Sinne, vgl. Günter Schaller, *Die ‚Gemeindeordnung von Medina‘ – Darstellung eines politischen Instrumentes. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Fundamentalismus-Diskussion im Islam*, Diss. Augsburg 1985, 44ff.

<sup>41</sup> Polat S. Alpman, „İhsan Eliaçık'la Söyleşi. 'Laikliğe karşı olmak bir kimlik olarak kullanıldı.'“, in: *Birikim* (2017), H. 333/34, 104–126, hier: 110.

<sup>42</sup> „Verfassung von Medina“, in: *Enzyklopädie des Islam. eslam.de*, [http://www.eslam.de/begriffe/v/verfassung\\_von\\_medina.htm](http://www.eslam.de/begriffe/v/verfassung_von_medina.htm).

<sup>43</sup> Vgl. Küntzel, *Islamischer Antisemitismus und deutsche Politik*, 40f.

<sup>44</sup> KONDA, *Popülist Tutum, Negatif Kimliklenme ve Komploculuk. KONDA Barometresi – TEMALAR*, Istanbul 2018, 41.

Auch diese Vorstellungen sind nicht als originär islamisch anzusehen, sie bekommen aber andere Referenzen, eine andere Qualität und Verbreitung, indem sie im islamischen Kontext stehen, weil sie sich mit unterschiedlichen Interessenlagen bzw. Identitätskonzepten und nicht zuletzt mit anderen geschichtlichen Erfahrungen und Narrativen verbinden. Deshalb ist vor der vorschnellen assimilierenden These zu warnen, dass dieser Antisemitismus den gleichen Weg wie in der christlichen Welt gehen würde, der letztlich zu verhängnisvollen Folgen wie dem Holocaust in Deutschland geführt habe. Das soll nicht bedeuten, dass daraus keinesfalls eine Gefahr von Vernichtungsphantasmen ausgehen würde, doch der Gedanke einer Wiederholung des Geschehens wäre unhistorisch und zu universalistisch.

Hier ist vor allem zu berücksichtigen, dass die ‚neueren‘ antisemitischen Positionierungen im islamischen Kulturkreis recht beliebig und leichtfertig in Erscheinung treten. Nach Ausschreitungen in palästinensischen Gebieten, insbesondere nach Angriffen von Israel auf Gaza, ertönen Stimmen, die ‚die Juden‘ verfluchen und ‚Hitler recht geben‘. Von außen gesehen führen solche üblen Reaktionen oft zu der Wahrnehmung, dass heute der eigentliche Antisemitismus von islamischer Seite aus käme, zumal auch Kritik von islamischen Kreisen auf jüdenfeindliche, eindeutig rassistische Tendenzen weitgehend ausbleibt. Gerade die Diskussion um den Hauptstadtstatus Jerusalems gehört zu den Themen, die in islamisch geprägten Kreisen und Ländern gemeinhin ohne kritische Betrachtung wahrgenommen werden und geeignet sind, um Hass zu schüren. Die Frage aber bleibt, welche Reichweite das alles haben könnte. Nach konkreten Vorfällen dominieren Reaktionen dieser Art für kurze Zeit die allgemeine Atmosphäre, führen aber in der breiten Öffentlichkeit – zumindest kann ich für die Türkei sprechen – zu keinem konsequenten Engagement für palästinensische Interessen und Politik. Dieser Umstand erschwert, treffende Aussagen über mögliche Entwicklungen zu machen.

Wenn in öffentlichen Debatten in Deutschland bzw. westlichen Ländern vom Islam und seiner Vorstellungswelt gesprochen

wird, ist das Interesse im Allgemeinen auf Typisierung ausgerichtet; dies macht einen tieferen Einblick und somit einen konkreten und handlungsorientierten Umgang schwierig. Diese Haltung ist eigentlich ‚normal‘, wenn es um ‚Fremdverständnis‘ geht, da Typisierung das Verstehen erleichtert und dem Bedürfnis dient, das eigene Selbst abzuheben. Ein vorurteilsfreier ‚interkultureller Dialog‘ ist m.E. eine Utopie und ein solcher Anspruch schafft schnell gekünstelte, konfliktscheue Gesprächsräume, in denen eine richtige, realistische Auseinandersetzung im Umgang mit den ‚Anderen‘ vermieden wird. Allein mit pädagogischen Ansätzen in den Schulen wie auch in politischen Bildungsprojekten, die auf Einsicht und Vernunft setzen, kann der eigentliche harte Kern des Konfliktes kaum berührt werden. Hier ist Handeln in gesellschaftlichem Miteinander vonnöten, wenn Positionserweiterung bzw. -änderung im Austausch miteinander erzielt werden soll.<sup>45</sup>

#### 4. Der Islam in Deutschland und die Frage der Integration

Vor diesem Hintergrund sind auch die Initiativen und Versuche zu verstehen, den Islam in Europa als einen Bestandteil der heimischen Kultur zu akzeptieren, wie sie von der Politik und weiten Teilen der Zivilgesellschaft angestrebt werden. Das große Projekt der Bundesregierung(en) „Deutsche Islam Konferenz“ (DIK) seit 2006, die die Funktion eines Gesprächspartners für die Religionspolitik in Bezug auf Muslim\*innen in Deutschland übernehmen soll, ist auch in diesen Zusammenhang zu stellen. Ausgangspunkt dieser Initiative war offensichtlich die Projektion des säkularen Modells der Beziehungen zwischen dem Staat und

---

<sup>45</sup> Der Ansatz von Bernhard Waldenfels „responsiver Phänomenologie“ ist m.E. konsequenter als rein text- bzw. sinnbezogene Ansätze wie u.a. die Methodik des hermeneutischen Zirkels; vgl. Bernhard Waldenfels, „Fremderfahrung und Verantwortlichkeit des Interpretierens“, in: *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, hrsg. v. Anja Becker u. Jan Mohr, Berlin 2012, 61–72, hier: 64.

den Kirchen auf die Vertretung des Islam; so war die Rede von einem „regelmäßige[n] Dialog zwischen Staat, Muslimen und Gesellschaft“, wie der damalige Innenminister Wolfgang Schäuble es formulierte.<sup>46</sup> Diese Rechnung konnte aber nicht einfach aufgehen, zumal der Islam traditionell eine Institution wie die Kirche nicht kennt und auch heute in sich zersplittert ist, was Konfessionen und Richtungen bzw. deren Repräsentationen betrifft; ganz zu schweigen von den Unterschieden in verschiedenen Ländern. Die Tätigkeit der DIK wurde zwar bis heute aufrechterhalten, aber mit erheblichen Einschränkungen und ineffektiven Ergebnissen. Immerhin ist dieser Versuch eine Willenserklärung der Politik, den Islam als Teil der Gesellschaft zu sehen und ihm – zumindest formal – die gleiche Stellung wie den christlichen Konfessionen einzuräumen. Das erweckt in Teilen der Gesellschaft mit islamischem Glauben einerseits das Gefühl des Anerkanntwerdens, aber zugleich auch Argwohn, vom Staat und einer dominanten deutschen Kultur vereinnahmt zu werden. So wurde in einer Erklärung des Zentralrats der Muslime, einer der muslimischen Dachorganisationen, kritisiert, hier werde „ein staatlich organisierter muslimischer Ansprechpartner“ gesucht.<sup>47</sup> Im Grunde genommen hat sich ‚der Islam‘ in seinen Erscheinungsweisen – wie sicher auch das Christentum – immer zumindest teilweise ortsgebunden gestaltet. So ist oft und nicht ohne Stolz vom ‚anatolischen Islam‘ in der Türkei die Rede, wenn es um kulturelle Identität im religiösen Kontext geht. Warum dann

---

<sup>46</sup> *Drei Jahre Deutsche Islamkonferenz (DIK) 2006–2009. Muslime in Deutschland – deutsche Muslime*, hrsg. v. der Deutschen Islamkonferenz, [http://gsb.download.bva.bund.de/BAMF/DIK/090616\\_DIK-Broschuer\\_e\\_gesamt\\_ONLINE.pdf](http://gsb.download.bva.bund.de/BAMF/DIK/090616_DIK-Broschuer_e_gesamt_ONLINE.pdf).

<sup>47</sup> Zentralrat der Muslime in Deutschland, 12.4.2010, [http://www.zentralrat.de/15833\\_print.php](http://www.zentralrat.de/15833_print.php). Ähnlich argumentiert auch Ali Kızılkaya, ehemaliger Vorsitzender des „Islamrates“, einer anderen islamischen Organisation in Deutschland. Er war anfangs einer der Teilnehmer\*innen der DIK, distanzierte sich aber später von deren Arbeiten. In einem Interview 2016 sagt er: „Das Ziel war ein der deutschen Leitkultur angepasster Islam.“ (Ali Kızılkaya, interviewt von Ali Mete: „Deutsche Islam Konferenz (DIK). Muslime als Bürger auf Bewährung“, in: *IslamiQ*, 2.10.2016, <https://www.islamiq.de/2016/10/02/muslime-als-buerger-auf-bewaehrung>)

eben nicht ein europäischer, ja sogar deutscher Islam? Diese Frage mag verfrüht sein, ist aber legitim, solange sie den konkreten kulturellen Austausch in einer Gesellschaft meint, die die Säkularisierung durchlebt hat. Anders als etwa in Großbritannien und Frankreich als ehemaligen Kolonialmächten oder in den USA als Weltmacht nach dem Zweiten Weltkrieg ist der intensive Kontakt mit dem Islam für Deutschland innerhalb eigener Staatsgrenzen seit den 1960er-Jahren, aber insbesondere im letzten Jahrzehnt, etwas relativ Neues. Immerhin kann auch Deutschland mittlerweile eigene Erfahrungen auf diesem Weg verzeichnen und die DIK ist eine der Konsequenzen aus diesem Prozess. Dieser manifeste Weg des Austausches und Aushandelns scheint gerade ein Versuch eigener Art zu sein. Dies führt sicherlich zur Intensivierung des Austausches und gibt eine Basis für die Übermittlung von Problemen und Forderungen an den Staat, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die gesellschaftliche Entwicklung ein offener und nicht überschaubarer Prozess ist.

Die Bemühungen um Integration implizieren eindeutig auch die Erwartung, die ‚deutsche Erinnerungskultur‘ als gemeinsamen Wert der ganzen Gesellschaft in Deutschland zu bewahren. Das kann aber allein aus dem Grund nicht in dieser Form geschehen, weil das kollektive Schuldgefühl ein konstituierendes Element in der tradierten deutschen Erinnerungskultur ist.

Andererseits ist der Begriff ‚Nation‘ als ein Zusammenschluss von Menschen, aus dem eine gemeinsame Identität hervorgeht, eine geistige Voraussetzung der Mitverantwortung. Auch die frühe Ahnung von Franz Werfel, von der zu Anfang dieses Beitrags die Rede war, scheint ein Zugeständnis an den Sachverhalt Nation zu sein, obwohl er selbst nicht viel von der Nation hielt, wie es in den folgenden Zeilen aus seinem futuristischen Roman *Stern der Ungeborenen* mitklingt:

Meine ehemaligen Zeitgenossen waren fanatisch darauf versessen, keine Seelen und keine Persönlichkeiten zu besitzen, sondern Ich-lose Atome materieller Großkomplexe zu sein. Die einen hingen dem Großkomplex „Nation“ an, indem sie die Tatsa-

che der Zuständigkeit, dass sie nämlich in irgendeinem Lande und unter irgendeinem Volke geboren waren, zum ewigen Wert erhoben. Die andern hingen dem Großkomplex „Klasse“ an, indem sie die Tatsache, dass sie arm und niedrig geboren waren und dies nicht länger sein wollten, zum ewigen Wert erhoben. Beide Großkomplexe waren jedoch für ihre Anhänger ziemlich leicht austauschbar, da beinahe jedermann sowohl arm war als auch einer Nation angehörte.<sup>48</sup>

Der Bezug zur ‚Mitschuld‘, der in der Nachkriegszeit Teil der gesellschaftlichen und individuellen Erfahrung war, wurde auch zwangsläufig mit jeder neuen Generation schwächer. Hinzu kommt, dass heute ‚Nation‘, ob als Imagination oder Gegebenheit, viel diffuser und suspekt geworden ist, wenn sie nicht ihre Durchsetzungskraft verloren hat. Die deutsche Erinnerungskultur ist zwar weiterhin stark und wird von der etablierten Politik mit demonstrativer Intensität vertreten. Ein neues und markantes Beispiel gibt hier die Rede des Bundespräsidenten Frank Walter Steinmeier in Yad Vashem.<sup>49</sup> Allem Anschein nach wird die deutsche Erinnerungskultur allerdings in heutiger Zeit auf den Prüfstein gestellt, wie es auch in der Rede von Steinmeier mit Sorge zum Ausdruck kommt.

Es wäre ein großer Gewinn, wenn diese offensichtlich einmalige Erfahrung in der Weltgeschichte als Teil des gemeinsamen Erbes der ganzen Menschheit gesehen würde; davon sind wir aber leider weit entfernt. In demselben Roman von Franz Werfel wird der schwierige Alleingang der „Deutschen“ in Worte gefasst:

---

<sup>48</sup> Franz Werfel, *Stern der Ungeborenen. Ein Reiseroman*, Frankfurt a.M., Hamburg 1958, 60f. In diesem voluminösen Roman, übrigens das letzte Werk Werfels, das nach seinem Tod 1946 erstmals erschienen ist, spricht hier der Protagonist mit den Initialen F.W., der als fiktive Person ohne Zweifel die Ansichten des Autors vertritt.

<sup>49</sup> Frank Walter Steinmeier, Rede auf dem 5. World Holocaust Forum, *Remembering the Holocaust: Fighting Antisemitism*, 23.1.2020, [https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Rede\\_n/2020/01/200123-Israael-Yad-Vashem.html](https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Rede_n/2020/01/200123-Israael-Yad-Vashem.html). Diese Rede ist geprägt von demütigem Zugeständnis und zugleich ein Aufruf zum Bewahren der Erinnerung.

Sie waren die Erfinder der undankbaren Ethik der ‚selbstlosen Zudringlichkeit‘. [...] ihr eintöniges Thema [war] stets der brüderlichen Pflicht des Menschen gewidmet [...]. Ohne *Pflicht* ging's nicht, wie ja die deutsche Grundauffassung vom Leben in der ‚Anbetung des Unangenehmen‘ bestand. Sie waren, mit einem Wort, echte Schafe im Schafspelz. Da sie aber selbst *dies* krampfhaft waren, glaubte es ihnen niemand, und man hielt sie für Wölfe.<sup>50</sup>

Es bleibt aber zu hoffen, dass die Entwicklung, die Deutschland zu einem Einwanderungsland gemacht hat, Einiges dazu beitragen kann, dass daraus etwas Gemeinsames unter den Menschen unterschiedlicher kultureller und religiöser Zugehörigkeiten gewonnen wird. In ihrem Buch *Die neuen Deutschen* weisen Herfried und Marina Münkler auf ein Bedürfnis in dieser Richtung hin: „Je größer die ethnische und religiöse Vielfalt einer Gesellschaft, desto mehr benötigt sie einen Zusammenhalt und Orientierung vermittelndes Narrativ.“<sup>51</sup>

Selbstverständlich kann das nicht geschehen, indem die Wertinhalte und Perspektiven einer gewissen ‚Leitkultur‘ auf zugewanderte Minderheiten übertragen würden. Waldenfels' Hinweis auf die Öffnung durch Fremderfahrung, worin das „Fremde jede Lebens-, Sprach- oder Sozialordnung wie ein Schatten begleitet“,<sup>52</sup> möchte ich hier hervorheben. Die Herausforderungen in Deutschland durch Migration und insbesondere durch die letzte(n) Flüchtlingswelle(n) erwecken deutschnationale Reaktionen, die aber weniger von politischer Rason als von Entrüstung geprägt zu sein scheinen und auch in eigener Sache auf Dauer schwer zu verteidigen sind. In dieser Gemengelage werden sich verschiedene Tendenzen entwickeln, die schwer vorauszusehen sind. Sicher ist jedenfalls, dass sich die Erwartung, dass die deutsche Erinnerungskultur in ihrer Ausprägtheit auch von

<sup>50</sup> Werfel, *Stern der Ungeborenen*, 191.

<sup>51</sup> Herfried Münkler, Marina Münkler, *Die neuen Deutschen – Ein Land vor seiner Zukunft*, Berlin 2016, 190. Das Buch der Münklers über Flüchtlingsfragen weist als tiefgreifende Auseinandersetzung mit dem Selbstverständnis der deutschen Identität auch zukunftsweisende programmatische Züge auf.

<sup>52</sup> Waldenfels, *Fremderfahrung und Verantwortlichkeit des Interpretierens*, 71.

Migrant\*innen übernommen wird, nicht umsetzen lässt. Stattdessen entsteht eben eine Interaktion im größeren Rahmen. Damit eröffnet sich auch die Chance für einen Ansatz, in dem humanitäre Tendenzen verschiedener Kulturkreise und geschichtlicher Gedächtnisse in einer gemeinsamen Verantwortung für die Zukunft zusammenfinden. Das bedeutet einen Prozess der Interpenetration im Sinne von Niklas Luhmann, in dem unterschiedliche Referenzrahmen mit komplexen Eigenschaften agieren und dessen Ergebnisse nicht durch Analysen vorhersehbar gemacht werden können.<sup>53</sup> Im besten Falle dürften sich daraus ‚Erinnerungskulturen‘ entwickeln, die manche gemeinsamen Dimensionen besitzen. Und gerade eine solche Entwicklung würde sich dann als ein interkultureller Beitrag der deutschen Erfahrung und der Tatkraft bei der Vergangenheitsbewältigung erweisen.

## 5. Zum Schluss: Die entfernte Nähe

Die Schwierigkeit, Nähe im Kontext der Religionen zu schaffen, liegt eben nicht im Wesen der unterschiedlichen Glaubensinhalte, sondern darin, welche Tragweite das Glaubensbekenntnis im Leben der Individuen hat und was es für das öffentliche Leben im gesellschaftlichen Miteinander bedeutet. Die drei monotheistischen Weltreligionen, die sich in der Geschichte ausgegrenzt und bekriegt haben, sind schließlich verwandt und schöpfen aus denselben Quellen von Vorstellungen. Wie ambivalent das Ganze ist, zeigt gerade das Beispiel Jerusalem als Stadt der wichtigsten Heiligtümer für alle drei Religionen. Die Altstadt, auf dem Tempelberg und in der unmittelbaren Umgebung, beherbergt eben diese Nähe und geschichtliche Vielschichtigkeit. Durch zeitgeschichtliche und aktuelle Entwicklungen wirkt diese räumliche und geschichtliche Nähe immer noch trennend zwischen Jüd\*innen und Muslim\*innen, und eine positive Wende der Dinge ist nicht in Sicht. Doch dieses Gemeinsame im Kern ist unver-

---

<sup>53</sup> Niklas Luhmann, „Interpenetration – Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme“, in: *Zeitschrift für Soziologie* (1977), H. 6/1, 62–76.

rückbar da und ein plausibler Grund für Hoffnung und Handlung in neuen Zeiten.

Diese Hoffnung verbinde ich aber nicht mit dem heute noch favorisierten Konzept von ‚interreligiösem Dialog‘, das mitunter ein Zusammenfinden in religiösen Inhalten suggeriert. Auch Werfels Sehnsucht und seine in Romanform gegossene Utopie sind von der Vorstellung des interreligiösen Austausches gekennzeichnet, wenn auch nur zwischen Christentum und Judentum. Hingegen könnte und müsste der gemeinsame historische Ursprung der drei Weltreligionen zur Einsicht beitragen, dass der Wahrheitsanspruch der einzelnen Religionen, der per se nicht zu überwinden ist, im Rahmen des sozialen und politischen Leben relativiert und somit als Herd der Konflikte entkräftet wird.

# Dynamiken von Antisemitismus und Zensur. Alte Repressionspolitiken, neue Sagbarkeitsdebatten

## 1. Stein des Anstoßes: Die Wittenberger Judensau

„Nie wieder Antisemitismus und Judenhass!“ Mit diesem Slogan setzte sich im Frühjahr 2017 eine Wittenberger Initiative dafür ein, die so genannte Judensau von der Stadtkirche entfernen zu lassen. Es handelt sich hierbei um eine mittelalterliche Schmähschulptur: An den Zitzen einer Sau saugen als Juden gekennzeichnete Menschen, während ein Rabbiner Hinterbein und Schwanz hochhebt und in den Anus des Tiers schaut. Derartige Schulpturen stellen eine frühe Form judenfeindlicher Karikaturen dar, mit denen Juden gedemütigt und Christen gegen sie aufgehetzt werden sollten.<sup>1</sup>

Martin Luther selbst griff in seiner antisemitischen Schrift *Vom Schem Hamphoras: Und vom Geschlecht Christi* (1543) das Motiv der Judensau auf. In höhnisch-erniedrigender Diktion deutet er die Schulptur an seiner Pfarrkirche so, dass der abgebildete Rabbiner das Schem Hamphoras, den im Judentum heiligen Namen Gottes, aus dem Hintern der Sau herauslese:

Es ist hie zu Wittemberg an vnser Pfarrkirchen/ ein Saw jnn  
stein gehawen/ da ligen junge Ferckel vnd Jüden vnter/ die saugen/  
Hinder der Saw stehet ein Rabin/ der hebt der Saw das rechte  
bein empor/ vnd mit seiner lincken Hand/ zeucht er den pirtzel  
vber sich/ bückct vnd kuckt mit grossem vleis der Saw vnter

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Judensau-Motiv Axel Töllner, „Judensau-Motiv“, in: *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7: *Literatur, Film, Theater und Kunst*, hrsg. v. Wolfgang Benz, Berlin u.a. 2015, 226–228; Kurt Schubert, „Gottesvolk – Teufelsvolk – Gottesvolk“, in: *Die Macht der Bilder*, hrsg. v. Jüdischen Museum der Stadt Wien, Wien 1995, 30–53, hier: 38.

dem pirtzel jnn den Thalmud hinein/ als wolt er etwas scharffs vnd sonderlichs lesen vnd ersehen/ Daseibsher haben sie gewislich jr Schem-Hamphoras.<sup>2</sup>

Das Wittenberger *Bündnis zur Abnahme der Judensau im Reformationsjahr 2017*, getragen von evangelischen Geistlichen, wollte nun im Reformationsjahr ein Zeichen setzen „gegen den neu aufflammenden Antisemitismus in Deutschland“.<sup>3</sup> Es protestierte gegen die Tatsache, dass, wie der Antisemitismusforscher Wolfgang Benz konstatiert, „Antisemitismus auch im 21. Jahrhundert noch Konjunktur hat, als politisches Instrument, als private Überzeugung, als unausrottbares Vorurteil“.<sup>4</sup> Und die Wittenberger Initiative war damit nicht die erste. Bereits im Herbst 2016 hatte der englische Theologe Richard Harvey zahlreiche Unterschriften mit gleichem Ansinnen, der Entfernung der Schmähsulptur vom Predigtort Martin Luthers, gesammelt, unter anderem unterstützt vom Zentralrat der Juden in Deutschland.

Hitzige Debatten folgten: über die Unauslöschlichkeit der Geschichte und die wichtige Mahnfunktion von Zeitzeugnissen, aber auch über ihre unzureichende Aufarbeitung in der Lutherstadt und über die Unerträglichkeit judenverachtender Monumente im öffentlichen Raum. Stadtrat und Stadtkirchengemeinde plädierten für Erhalt der Skulptur als Mahnmal. Die Sache wurde dadurch nicht einfacher, dass diejenigen, die für die Sichtbarkeit auch inakzeptabler Zeugnisse christlichen Antijudaismus argumentierten – wie etwa der unverdächtige Demokratiekämpfer, Wende-Aktivist und ‚Friedenspfarrer‘ Friedrich Schorlemmer –

<sup>2</sup> Martin Luther, *Vom Schem Hamphoras: Vnd vom Geschlecht Christi*, Wittenberg 1543, E<sub>11V</sub>–E<sub>11r</sub>. Zit. nach dem Exemplar der BSB München, Sign. Polem. 3134 s.

<sup>3</sup> [http://www.gfvogtland.de/images/aktuelles/Bundnis\\_zur\\_Abnahme\\_der\\_Judensau\\_im.pdf](http://www.gfvogtland.de/images/aktuelles/Bundnis_zur_Abnahme_der_Judensau_im.pdf). Alle im Beitrag belegten Internetquellen wurden am 8.10.2019 per Abruf geprüft.

<sup>4</sup> Wolfgang Benz, *Antisemitismus. Präsenz und Tradition eines Ressentiments*, Schwalbach/Ts 2. Aufl. 2016, 13.

ungewollte Schützenhilfe zunächst von der sächsischen AfD,<sup>5</sup> dann von deren Wittenberger Kreisverband erhielten. In einer Petition zum Erhalt der Judensau vom 31.5.2017 prangerte dieser AfD-Kreisverband in rechter Rhetorik und falscher Grammatik den deutschen „Schuldskult“ an und machte „Bürger mit arabisch-muslimischen Hintergrund“ für den neuen Antisemitismus in Deutschland verantwortlich.<sup>6</sup>

Die Judensau blieb hängen, die Geschichte ging weiter: Ein jüdisches Gemeindeglied aus Berlin klagte im Mai 2018 auf Beseitigung des Reliefs wegen Beleidigung Angehöriger der jüdischen Konfession; sie solle aus dem öffentlichen Raum beseitigt und museal ausgestellt werden. Das Landgericht Dessau-Roßlau sah den Straftatbestand im Mai 2019 als nicht erfüllt an.<sup>7</sup> Das Gericht verwies darauf, dass es sich bei dem Wittenberger Sandsteinrelief um den historischen Bestandteil eines denkmalgeschützten Gebäudes handle, der zudem durch Gedenktafel und Mahnmal kritisch gerahmt sei.<sup>8</sup> Der Kläger legte im Juni 2019 am Naumburger Oberlandesgericht Berufung gegen das Urteil ein, der Ausgang ist offen.

Was hat das nun mit Zensur zu tun? In der aktuellen Debatte so Einiges. Wäre die Entfernung der Judensau von der Fassade der Wittenberger Stadtkirche ein Akt der Zensur? So sah es zum Beispiel ein Kommentator im *Wittenberger Sonntag* vom 8.6.2017, der die Zunahme falscher politischer Korrektheit und daraus folgende Tabus und Sprechverbote kritisierte: Die gefor-

---

<sup>5</sup> Pressemitteilung der AfD Sachsen, 18.5.2017, <http://www.afd-soe.de/presse/pressemitteilungen/afd-sachsen-evangelische-kirche-foerdert-geschichtsklitte-rung.html>.

<sup>6</sup> <https://afd-wittenberg.de/2017/05/31/petition-zum-erhalt-des-reliefs-der-judensau-an-der-wittenberger-stadtkirche/>.

<sup>7</sup> ‚Judensau‘ als Schimpfwort, seit dem 19. Jahrhundert belegt und von den Nazis reaktiviert, ist, wenn öffentlich gegenüber Menschen geäußert, ein Straftatbestand gemäß StGB § 185; in schweren Fällen gemäß StGB § 130.

<sup>8</sup> Vgl. Pressemitteilung Nr. 011/2019 des Landgerichts Dessau-Roßlau, 24.5.2019, <http://www.presse.sachsen-anhalt.de/index.php?cmd=get&id=903304&identifizier=3852ad3cbbbae023381e35171e1806ed>.

derte „Denkmalschändung“ wäre eindeutig „Zensur“.<sup>9</sup> Die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* stellte bereits Richard Harveys Judensau-Petition in den Kontext politischer Korrektheit, in der neue „Sittenwächter“ „überall Rassismus, Sexismus und Homophobie“ witterten, und sprach anlässlich des Wittenberger Falls – in ebenfalls fragwürdiger Rhetorik – von einer „Tyrannei der Beleidigten“.<sup>10</sup> In digitalen Foren und Blogs empört man sich seither über Moraltyrannie, hysterische Hyperkorrektheit, ja drohende Zensur in der Judensau-Affäre, wobei zum Teil rechte und antisemitische Argumente verwendet werden.

Bei aktuellen Dynamiken von Antisemitismus und Zensur denkt man sogleich an spektakuläre kulturelle Aufreger wie den beschriebenen Wittenberger Skandal. Doch auch andere Fälle, in denen tatsächliche oder vermeintliche antisemitische Handlungen oder Gesinnungen zur Ausladung von Persönlichkeiten aus Kultur und Kunst, Wissenschaft und Politik führten, füllten in den letzten Jahren die Feuilletonspalten. Handelt es sich hier wirklich um Zensur – oder zumindest um zensurähnliche bzw. der Zensur gefährlich nahekommende Handlungen? Im dritten Teil dieses Beitrags wird es darum gehen, eine Übersicht über dieses weite und schwierige Feld neuer Sagbarkeitsdebatten zu gewinnen. Der Schwerpunkt liegt auf Deutschland, denn sonst wäre es wirklich ein zu weites Feld. Zunächst jedoch wird im zweiten Teil ein Blick auf die Geschichte der alten Repressionspolitiken weltlicher und kirchlicher Zensur und ihren Zusammenhang mit dem Antisemitismus geworfen.

---

<sup>9</sup> Roland Kurz, „Judensau entfernen? Nicht mehr als Polemik!“, in: *Wittenberger Sonntag*, 8.6.2017, <https://www.wittenbergersonntag.de/artikel/8536/Judensau%20entfernen?%20Nicht%20mehr%20als%20Polemik!>

<sup>10</sup> Arnold Bartetzky, „Tyrannei der Beleidigten“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24.8.2016, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/kunst/kritiker-fordern-beseitigung-von-wittenberger-judensau-14400937.html>.

## 2. Antisemitismus und Zensur I: Ein weites Feld, eine uralte Geschichte

### 2.1 „gegen die gottlosen Schriften und Bücher der Juden“:<sup>11</sup> Frühneuzeitliche Anfänge

Wann beginnt die gemeinsame Geschichte von Antisemitismus und Zensur? Man kann berechtigterweise daran zweifeln, dass das Phänomen des Antisemitismus, im modernen Sprachgebrauch die „Gesamtheit judenfeindlicher Äußerungen, Tendenzen, Ressentiments, Haltungen und Handlungen“<sup>12</sup> umfassend, in seiner langen Geschichte jemals *ohne* sekundierende Praktiken der Kommunikationskontrolle und -lenkung aufgetreten ist. Allgemein ist die Zensur, verstanden als institutionell-formelles Verbot publizierter oder zur Publikation bestimmter Rede, genauso alt wie die Literatur selbst. Seit jeher wird sie als Kontroll- und Repressionsinstrument eingesetzt, um Herrschaft über Gedanken, Meinungen, Äußerungen – zumal über missliebige, unbequeme oder schlicht andersartige – auszuüben. In Europa existiert seit der Antike und verstärkt seit Etablierung des frühen Christentums eine „Judenfeindschaft [...], die wesentlich vom Religionsgegensatz bestimmt war“.<sup>13</sup> Ebenso lange gibt es Bestrebungen, den jüdischen Glauben nicht nur in seinen performativen Praktiken, sondern auch in seinen schriftlichen Äußerungsformen zu unterdrücken, mithin zu zensieren.

Durch die Medienrevolution des ausgehenden 15. Jahrhunderts erhält die Frage nach der Kontrolle von Meinungsäußerung eine

<sup>11</sup> So Papst Clemens VIII. (1536–1605) in einem *Breve* mit Bezug auf seine Bulle vom 28.2.1593 *Contra Hebraeos tenentes legentesque libros Thalmud [...]*, übers. v. Peter Godman, *Weltliteratur auf dem Index. Die geheimen Gutachten des Vatikans*, Berlin, München 2001, 145.

<sup>12</sup> Benz, Antisemitismus. Präsenz und Tradition eines Ressentiments, 14.

<sup>13</sup> Thomas Nipperdey, Reinhard Rürup, „Antisemitismus“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. v. Otto Brunner, 9 Bde., Stuttgart 2. Aufl. 1982 [1. Aufl. 1972], Bd. 1, 129–153, hier: 129.

neue Brisanz für Herrschende: „Die Verbreitung des Drucks mit beweglichen Lettern ermöglichte eine Distribution von Texten, von Ideen und Wissen in zuvor ungekannten und ungeahnten Dimensionen. Geistliche und säkulare Herrscher versuchten die entfesselte Rede zu bändigen [...].“<sup>14</sup> Diese Entwicklung machte nicht Halt vor dem Umgang mit jüdischen Druckschriften, so dass Zensur seit dem 15. Jahrhundert auch als Mittel der Bekämpfung der jüdischen Religion verstärkt genutzt wurde.

Besonders bekannt für antisemitische Zensur in der Frühen Neuzeit ist die Pfefferkorn-Reuchlin-Kontroverse zu Beginn des 16. Jahrhunderts: Johannes Pfefferkorn (1469–1522/23), ein getaufter Jude, der offenbar radikal mit seiner Vergangenheit abschließen wollte, drängte auf Beschlagnahmung und Verbrennung allen jüdischen Schrifttums, unterstützt von den Dominikanern der Kölner theologischen Fakultät, die „seit Jahrhunderten das päpstliche Zensoramt für Deutschland innehatte“.<sup>15</sup> Auf kaiserlichen Wunsch verfasste der Hebraist und Humanist Johannes Reuchlin (1455–1522) ein Gutachten zu dem Fall, in dem er gegen ein Verbot jüdischer Literatur argumentierte, mit Ausnahme antichristlicher Kontroversschriften. Die Kontrahenten bekämpften sich mit Polemiken, auf Pfefferkorns *Handspiegel* (1511) folgte Reuchlins *Augenspiegel* (1511), welcher selbst die Zensur beschäftigte. Ein Streit, in den übrigens auch Luther eingriff (mit einem 1514 auf Wunsch erstellten Gutachten zu Reuchlins judenfreundlichem Traktat) und für Reuchlin Partei ergriff.<sup>16</sup> Die Angelegenheit gelangte bis vor den Papst; der *Augenspiegel* wurde von ihm 1514 zunächst freigegeben, sechs Jahre später jedoch verboten.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Florian Gassner, Verf., „Einführung“, in: *Zensur vom 16. bis zum 18. Jahrhundert: Begriffe, Diskurse, Praktiken. Sonderband der Zeitschrift für Internationale Germanistik*, hrsg. v. dens., Frankfurt a.M. 2020, 5–12, hier: 5.

<sup>15</sup> Dieter Breuer, *Geschichte der literarischen Zensur in Deutschland*, Heidelberg 1982, 25.

<sup>16</sup> Vgl. Günter Brakelmann, *Luther und die Juden. Luther, der Protestantismus und der Holocaust. Vorträge zum 500. Reformationsgedenken 2017*, Nordstedt 2018, 11.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 25f.

Trotz derartiger Fälle ist hinsichtlich der Dynamiken von Zensur und Antisemitismus festzuhalten, dass keine auffallend antisemitische Tendenz der frühneuzeitlichen Druckverbote zu belegen ist. Die Zunahme weltlicher und geistlicher Zensur im 16. Jahrhundert hat keinesfalls überproportional jüdische Schriften betroffen, im Vergleich zu denjenigen von Katholiken, Protestanten oder Angehörigen reformatorischer Splittergruppen. Im konfessionellen Zeitalter scheinen andere Zensurmotive mindestens genauso relevant gewesen zu sein wie der Antijudaismus. Besonders hinzuweisen ist hier auf den unauflöslichen Zusammenhang, in dem Reformation, Medienrevolution und Zensur standen: Die staatliche Zensur des Alten Reichs unter Kaiser Karl V. (1500–1558) wurde überhaupt erst aufgrund der *causa* Luther systematisch etabliert:<sup>18</sup> „Das Bedürfnis, den Buchdruck in der Breite zu kontrollieren, entstand erst durch die Flugschriften der Reformation.“<sup>19</sup>

Die römisch-katholische Kirche, die auf ihren *Index Librorum Prohibitorum* (erstmalig 1559 gedruckt) prinzipiell Autoren und Werke setzte, die sie als nicht rechtgläubig einordnete, legte den Schwerpunkt ähnlich: Zu bekämpfen war in erster Linie die reformatorische Gefahr. In den Verbotsklassen des ersten *Index* findet man reformatorische Schriftsteller, Verleger und Werke – und darüber hinaus nicht etwa den Talmud, sondern die Bibel, und zwar sowohl in einigen lateinischen als auch in sämtlichen volkssprachlichen Ausgaben. Die später folgenden zehn Indexregeln des Vatikans, die von 1564 bis 1896 gültig blieben, verbieten außer häretischer, ketzerischer Literatur Bibeln für Laien,

<sup>18</sup> Mit dem Wormser Edikt von 1521 wurde den Reichsständen die Durchsetzung des Verbots der Schriften Luthers auferlegt; theologischen Fakultäten und Bischöfen wiederum oblag seitdem die Vorprüfung aller theologischen Schriften. Beim Reichstag zu Speyer im Jahr 1529 wurde dann die reichsweite Vorzensur eingeführt. Vgl. zur Zensurgeschichte grundlegend Breuer: Geschichte der literarischen Zensur in Deutschland.

<sup>19</sup> Hans-Peter Hasse, „Reformation und Bücherzensur“, in: *Negative Implikationen der Reformation? Gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470–1620*, hrsg. v. Werner Greiling, Armin Kohnle u. Uwe Schirmer, Köln, Weimar, Wien 2015, 135–148, hier: 137.

Bibelübersetzungen und kontroverstheologische volkssprachliche Werke – von jüdischen Schriften ist nicht die Rede.<sup>20</sup> Diese fehlende Akzentuierung bedeutet dennoch nicht liberales Gewährenlassen. Der Umgang mit den heiligen Schriften des Judentums (man denke an die Talmudverbrennungen 1242, 1244 und 1553) beschäftigte „die zentralen Instanzen der katholischen Kirche jahrhundertlang“,<sup>21</sup> schreibt Godman, der nach Öffnung der Archive der Römischen Inquisition und Indexkongregation im Jahr 1998 als einer der ersten die Quellen eruiert hat. In *Weltliteratur auf dem Index. Die geheimen Gutachten des Vatikans* vollzieht er den je nach Papst schwankenden und auf ganzer Linie scheiternden Kurs der vatikanischen Zensur – zwischen Verboten und vergeblichen Expurgationsbemühungen – nach.<sup>22</sup>

Die säkulare Zensur der Frühen Neuzeit bietet ein ähnliches Bild hinsichtlich jüdischer Schriften. Auch weltliche Herrscher setzten Druckverbote überwiegend im Konflikt der christlichen Konfessionen ein, wobei die Reformatoren selbst die Zensur befürworteten und für ihre Zwecke verwendeten.<sup>23</sup> Signifikant für die nicht überproportionale Betroffenheit jüdischer Schriften durch die weltliche Zensur ist die von Künast untersuchte Situation in der Freien Reichsstadt Augsburg, die für den Zeitraum 1468–1555 eine Konzentration der ausgeübten Zensur auf protestantische Literatur (ca. 75%) ergibt. Demgegenüber enthält die „Sachgruppe für das hebräische und jiddische Schrifttum [...], in die auch die judenfeindlichen Schriften bzw. Polemiken aufgenommen

---

<sup>20</sup> Vgl. dazu Hubert Wolf, *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, München 2007, 26–29, 30–34.

<sup>21</sup> Godman, *Weltliteratur auf dem Index*, 32.

<sup>22</sup> 1554 erlaubte die Kirche nicht-blasphemische hebräische Schriften, 1557 verbot sie Juden den Besitz jeglicher hebräischer Schriften – mit Ausnahme der Bibel (vgl. ebd., 32f.). Auf den gescheiterten Versuch der Expurgation des Talmud unter Mithilfe römischer Juden folgte 1593 ein erneutes Kompletterbot der „gottlosen Schriften und Bücher der Juden“ (ebd., 145).

<sup>23</sup> Vgl. Jessica Bauer, „Sebastian Franck und die lutherische Orthodoxie“, in: *Zensur vom 16. bis zum 18. Jahrhundert: Begriffe, Diskurse, Praktiken. Sonderband der Zeitschrift für Internationale Germanistik*, hrsg. v. Florian Gassner u. Verf., Frankfurt a.M. 2020, 105–131.

werden konnten<sup>24</sup> (namentlich: ‚Kultur der Juden und ihre Rezeption‘), nur 0,3% der zensierten Schriften, absolut gesehen zwölf Titel.<sup>25</sup> Recht gewagt erscheint übrigens Künasts Entscheidung, die Phänomene der antisemitischen Zensur und der Zensur des Antisemitismus in einer Sachgruppe zu vereinen – eine Unterscheidung, auf die noch zurückzukommen ist.

Ein letztes Mal zu Luther und den schwankenden Dynamiken von Antisemitismus und Zensur in der Frühen Neuzeit: Nachdem dieser sich zunächst noch, in der Hoffnung auf Bekehrung seiner jüdischen Mitbürger, gegen Verbot und Vernichtung hebräischer Literatur ausgesprochen hatte, reagierte er angesichts der Erfolglosigkeit seiner Bemühungen mit wachsender Härte und Hohn auf die jüdische Religion und ihre Schriftkultur. Dies zeigte bereits seine Deutung der Wittenberger Judensau. Höhepunkt von Luthers Judenhass ist die späte Schrift *Von den J<sub>u</sub>den vnd jren L<sub>u</sub>gen* (1542). In ihr ruft er nicht nur zur Verbrennung von Synagogen und jüdischen Schulen und zur Zerstörung der Häuser von Juden auf, sondern auch zur Zensur: „Zum dritten/ das man jnen neme alle jre Betb<sub>e</sub>chlin vnd Thalmudisten/ darin solche Abg<sub>e</sub>tterey/ l<sub>u</sub>gen/ fluch vnd lesterung/ geleret wird“.<sup>26</sup> Nicht zufällig gab Hans Ludolf Parisius die lutherische Hetzschrift im

<sup>24</sup> Stephan Fitos, *Zensur als Mißerfolg. Die Verbreitung indizierter deutscher Druckschriften in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 2000, 189, in Rekurs auf Hans-Georg Künast, „*Getruckt zu Augsburg*“. *Buchdruck und -handel in Augsburg zwischen 1468 und 1555*, Tübingen 1997.

<sup>25</sup> Generell entfallen nur 0,9% der gesamten Druckschriftenproduktion Augsburgs im Untersuchungszeitraum auf diese Sachgruppe, vgl. Fitos, *Zensur als Mißerfolg*, 189.

<sup>26</sup> Martin Luther, *Von den J<sub>u</sub>den vnd jren L<sub>u</sub>gen*, Wittenberg 1543, e<sub>(4)</sub>r (zit. nach dem Exemplar der Universitäts-Bibliothek Frankfurt a.M., Freimann-Sammlung). Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Luthers Antisemitismus vgl. u.a. *Martin Luther und die Juden. Luthers Judenschriften und ihre Rezeption – Ein Projekt zum Reformationsjubiläum*. Internationale Tagung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, der Evangelischen Akademie Loccum, der Buber-Rosenzweig-Stiftung der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, 2 Bde., Frankfurt a.M. 2016.

Jahr 1933 neu heraus – als gekürzte „Volksausgabe“, passend ergänzt um Auszüge aus dem bereits zitierten Traktat *Vom Schem Hamphoras: Und vom Geschlecht Christi*. Der religiöse Antijudaismus des Reformators wurde von den Nationalsozialisten im Sinne ihres ‚modernen‘ faschistisch-rassistischen Antisemitismus umfunktionalisiert.<sup>27</sup>

## 2.2 „Schädliches und unerwünschtes Schrifttum“: Die NS-Zeit

Die Geschichte von Antisemitismus und Zensur setzte sich über die Jahrhunderte fort, mit Verboten, Verfolgungen und Verbrennungen. Mit dem Nationalsozialismus erreichte sie ihren destruktiven Höhepunkt.

Die Jahrhunderte lange Judenfeindschaft aus unterschiedlichen Motiven – religiösem Ressentiment, kulturellem Vorbehalt, ökonomischer und sozialer Ausgrenzung, rassistischem Hass – kulminierte unter nationalsozialistischer Ideologie im 20. Jahrhundert im Völkermord mit sechs Millionen Opfern.<sup>28</sup>

Die Repression als ‚undeutsch‘ verurteilter Intellektueller und ihrer Werke begann schon in den 1920er-Jahren schleichend mit Notverordnungen, Gesetzen und Erlassen. Am 1. November 1933, wenige Monate nach den deutschlandweiten Bücherverbrennungen vom 10. Mai, wurde mit der Reichsschrifttumskammer, sekundiert durch Reichskulturkammergesetz (22. September) und Schriftleitergesetz (4. Oktober), ein Mittel zur totalen Überwachung geschaffen: „die größte und wirksamste Zensurbehörde, die es bis dahin in Deutschland gegeben hatte“.<sup>29</sup> Das Ziel war die Bekämpfung zersetzender, volksfeindlicher Literatur, die zwar nicht nur, aber vorwiegend Juden zugeschrieben wurde – die nationalsozialistische Literaturkritik verfolgte „mit der

<sup>27</sup> Zur Differenzierung in „älteren, religiös motivierten christlichen Antijudaismus und ‚modernen‘ Rassenantisemitismus des 19. Jahrhunderts“ vgl. Benz, Antisemitismus. Präsenz und Tradition eines Ressentiments, 15. Vgl. zur Begriffsgeschichte Nipperdey, Rürup, Antisemitismus.

<sup>28</sup> Benz, Antisemitismus. Präsenz und Tradition eines Ressentiments, 8.

<sup>29</sup> Breuer, Geschichte der literarischen Zensur in Deutschland, 235.

Gleichsetzung von ‚jüdisch‘ und ‚undeutsch‘“ einen ‚hemmungslosen Antisemitismus“.<sup>30</sup> Dabei reaktivierten die Nazis zur Verunglimpfung jüdischer Schriftsteller und ihrer Werke auch mittelalterliche Stereotype wie die Judensau, so etwa in einer Karikatur in Julius Streichers *Stürmer* vom April 1934, deren Bildunterschrift lautet: „Wenn die Sau tot ist müssen auch die Ferkel verderben“.<sup>31</sup>

Die antisemitische Zensur des Nationalsozialismus ist bereits Gegenstand intensiver Forschung,<sup>32</sup> weshalb hier nur kurz die Indizierungspraxis der Nazis skizziert sei. Schon bevor die Regierung die systematische Verfolgung und Vernichtung ‚undeutscher‘ einschließlich jüdischer Literatur unternahm, existierten Schwarze Listen, die gleichsam in vorausweisendem Gehorsam entstanden waren. Genannt wird hier stets der Name des rühri-gen Nationalsozialisten und Bibliothekars Wolfgang Herrmann, der einen erstmals im Mai 1933 im *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel* publizierten Index erstellte. An ihm orientierten sich die Akteure der Bücherverbrennungen, aber auch der ‚Säuberung‘ von Bibliotheken. Grundlage dieser Aktionen waren jedoch generell

<sup>30</sup> Volker Dahm, *Das jüdische Buch im Dritten Reich*, 2. überarb. Aufl. München 1993 [1. Aufl. 1979/81], 18.

<sup>31</sup> Vor einer mit Mistgabel bespickten und mit „Juden-Literatur Verlage“ beschrifteten Sau suhlen sich neun ‚Ferkel‘ im Dreck, zum Teil durch Etikette identifizierbar: von links nach rechts Thomas Mann, Albert Einstein, anonym, Magnus Hirschfeld, anonym, Alfred Kerr, Bertolt Brecht (anonym, aber unverkennbar), Ludwig Fulda, Erich Maria Remarque.

<sup>32</sup> Vgl. u.a. grundlegend Wilhelm Haefs, *Nationalsozialismus und Exil. 1933–1945*, München 2009 (= Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart); mit institutionengeschichtlichem Schwerpunkt Jan-Pieter Barbian, *Literaturpolitik im „Dritten Reich“. Institutionen, Kompetenzen, Betätigungsfelder*, überarb. und akt. Ausg. München 1995. Besonders hervorzuheben ist das Standardwerk Volker Dahms zum *Jüdischen Buch im Dritten Reich*, das „den politisch-administrativen Prozeß der Ausschaltung der jüdischen Schriftsteller, Verleger und Buchhändler durch die nationalsozialistischen Kulturbehörden in den Jahren 1933–1938“ (Dahm, *Das jüdische Buch*, 9) umfänglich behandelt, vgl. hier vor allem das Kapitel 3 zur Zensur: „Die Ausschaltung ‚jüdischen‘ Schrifttums durch Buchverbot“.

mehrere Listen mit „volksfeindlicher“ Literatur, sogenannte „Schwarze Listen“, an deren Zusammenstellung der „Kampfbund für deutsche Kultur“, Vertreter des „Börsenvereins der Deutschen Buchhändler“ und des „Verbands der Volksbibliothekare“ und – nach neuesten Erkenntnissen – auch Vertreter des Propagandaministeriums und der Deutschen Bücherei Leipzig mitgewirkt hatten.<sup>33</sup>

Es folgte eine systematische staatliche Institutionalisierung der Zensur. 1935 verkündete *Die Bücherei. Zeitschrift der Reichsstelle für volkstümliches Büchereiwesen* eine Reihe von Zensurregeln. Nr. 10 spricht ein Totalverbot jüdischer Literatur aus: „Die Literatur jüdischer Autoren gleichviel welcher Gebiete. Das Schrifttum der Deutschen kann nur von Deutschen, die gleichen Blutes sind und der gleichen oder verwandten Rasse angehören, geschrieben werden, nicht aber von artfremden Menschen. [...]“<sup>34</sup> Im Dezember 1935 gab die Reichsschrifttumskammer eine *Liste des schädlichen und unerwünschten Schrifttums* aus – „erstmalig ein reichseinheitlicher Verbotsindex“.<sup>35</sup> Er enthielt 3.600 Titel, in erweiterter Fassung von 1938<sup>36</sup> 4.175 Titel. Bis 1941 kontinuierlich erweitert, umfasste die Liste zum Schluss mehr als 12.000 Titel und 149 Gesamtwerke verbotener Autoren.

### 2.3 Anti-antisemitische Zensur – kommunistischer Kollateraleffekt nach 1945

Zu den historischen Dynamiken von Antisemitismus und Zensur gehört nicht nur die antisemitische Zensur, sondern auch die Zensur des Antisemitismus. Diese kommt allerdings lange Zeit

<sup>33</sup> Ebd., 18.

<sup>34</sup> *Die Bücherei. Zeitschrift der Reichsstelle für volkstümliches Büchereiwesen*, 2 (1935), 288.

<sup>35</sup> Barbian, Literaturpolitik im „Dritten Reich“, 321.

<sup>36</sup> Die 1938er-Liste ist seit 2008 online verfügbar unter <https://www.berlin.de/berlin-im-ueberblick/geschichte/berlin-im-nationalsozialismus/verbannte-buecher/>. Der Datensatz ist Teil der *Kasseler Liste*, einer von Florian Gassner und der Verf. verantworteten Dokumentation globaler Zensur ([www.kasselerliste.com](http://www.kasselerliste.com)).

nicht vor. Provokativ lässt sich fragen: Aus welchem Grund hätten denn auch ein christlicher Staat oder eine christliche Kirche im konfessionellen Zeitalter Kontroll- und Repressionsmaßnahmen gegen antisemitische Literatur ergreifen, also eine Minorität vor sprachlicher Gewalt schützen sollen? Was hätten sie davon gehabt?

Nun, eigentlich ließen sich aus der Logik frühneuzeitlicher Zensur durchaus utilitaristische Argumente für ein solches Vorgehen ableiten. Ein denkbare religionspolitisches Argument wäre, nett zu denen zu sein, die man bekehren möchte (im Sinne des frühen Luther), und zwar eben nicht nur, indem man jüdische Schriften erlaubt, sondern auch, indem man anti-jüdische Schriften verbietet. Ein staatspolitisches Argument wiederum bestünde im Erhalt des inneren Friedens. Denn das war bis ins 18. Jahrhundert eine der ausdrücklichen Hauptaufgaben der Zensur: Sie galt als notwendig für die Bewahrung von Ruhe, Ordnung, Frieden und Sicherheit. Weltlicherseits sollte sie innen- und außenpolitische Stabilität schaffen, geistlicherseits die Einheitskirche bzw. später den Konfessionsfrieden stützen. Mit dem Motiv innen- und außenpolitischer Stabilität lässt sich zum Teil auch die Liberalität in der Handhabung der Zensur erklären, die in protestantischen und katholischen Territorien den jeweils fremdkonfessionellen Autoren und Verlegern gegenüber herrschte. Konfliktschürende, kontroverstheologische Schriften waren häufig nicht erlaubt. Es hätte also ratsam sein können, auch antisemitische Schriften zu verbieten, die ja ebenfalls potenziell Unruhe und Unfrieden stiften konnten. In der Freien Reichsstadt Augsburg hat die Zensur judenfeindlicher Literatur – Künasts Studie wurde erwähnt – in geringem Maß stattgefunden. Vielleicht anderswo auch? Mir sind bislang keine Forschungen dazu bekannt, auch für spätere Jahrhunderte nicht.

Zur Klarstellung: Natürlich wird nicht bestritten, dass es seit dem 18. Jahrhundert gegen den Antisemitismus gerichtete politisch-gesellschaftliche Bestrebungen gab, so etwa Bemühungen um rechtliche und religiöse Emanzipation jüdischer Bürger. Thema hier ist speziell die Zensur, konkret die ‚anti-antisemitische‘ Zen-

sur. Und diese tritt nach meiner Kenntnis zum ersten Mal nach dem Zweiten Weltkrieg sichtbar in Erscheinung, auf ostdeutschem Boden.

Zeitsprung ins Jahr 1945: Um in Nachkriegsdeutschland die ideologisch-geistige Wende zu schaffen, entwickelten die Siegermächte kulturpolitische Strategien. Entnazifizierung sollte nicht nur durch Verfolgung und Verurteilung der Täter gelingen, sondern auch durch geistige Umerziehung, ‚re-education‘, und in diesem Rahmen durch Zensur. Umlauf ist davon überzeugt, dass die Reetablierung der Zensur der richtige, ja einzig mögliche Weg war:

Kein Regime, das unter ähnlichen Verhältnissen angetreten ist, wie das Regime der alliierten Siegermächte in dem zusammengebrochenen Deutschland, kann der Zensur oder zensurähnlicher Maßnahmen entraten. Die Verfolgung der Ziele, die die Amerikaner und die anderen westlichen Siegermächte sich gesetzt hatten, nämlich die Deutschen zur Abkehr von Nationalsozialismus, Militarismus und Rassismus zu bewegen und sie zu demokratischer Gesinnung und entsprechender politischer Haltung zu erziehen, war ohne Zensurmaßnahmen kaum möglich [...].<sup>37</sup>

Der allgemeinverbindliche Rahmen für die Zensur in den Besatzungszonen war das Militärgesetz Nr. 191 der alliierten Militärregierung für die Westzonen vom 12. November 1944, das die Produktion und Distribution von Schrift- und Bildmedien umfassend verbot. Ziel war eine ideologische *tabula rasa*, die dann demokratisch neu zu beschriften war. Die Vorzensur wurde in den vier Zonen unterschiedlich ausgeübt. In der Amerikanischen Zone wurde sie bereits im Herbst 1945 aufgehoben. Allerdings wurde, so Umlauf, den Verlegern „dringend empfohlen“, „rassische oder religiöse Diskriminierung-Propagierung militärischer Ideen einschließlich Pangermanismus und Imperialismus – nati-

---

<sup>37</sup> Ernst Umlauf, *Der Wiederaufbau des Buchhandels. Beiträge zur Geschichte des Büchermarktes in Westdeutschland nach 1945*, Frankfurt a.M. 1978, 103. Vgl. in Kap. II „Unter der Besatzungsregierung“ zu „Zensur und zensurähnliche Maßnahmen“ 102–120.

onalsozialistische oder verwandte völkische Ideen – faschistische oder antidemokratische Ideen [...]“ zu meiden.<sup>38</sup> Entsprechend existierten Nachzensur und Verbot. In der Britischen Zone bestand die Vorzensur bis zum 1. Februar 1947, in der Französischen bis zum 21. September 1949.<sup>39</sup>

Zensurrelevant war auch der von russischer Seite aus initiierte Kontrollratsbefehl Nr. 4 der Alliierten, die am 13. Mai 1946 deklarierte „Confiscation of Literature and Material of a Nazi and Militarist Nature“,<sup>40</sup> die die Einziehung und Aussonderung von Buchbeständen anordnete. Listen wurden dazu allerdings nicht systematisch erstellt,<sup>41</sup> die Umsetzung blieb in den Westzonen halberzig. Ein Grund dafür war das erkannte Paradox, ein demokratisches Bewusstsein mit undemokratischen Mitteln generieren zu wollen.

Anders stellte sich die Situation in der Ostzone dar, in der man „die Katalogisierung der auszusondernden Literatur mit Eifer“<sup>42</sup> betrieb. Die Deutsche Verwaltung für Volksbildung in der sowjetischen Besatzungszone veröffentlichte 1946 eine *Liste der auszusondernden Literatur*, die rund 14.000 Buch- und 1.500 Zeitschriftentitel enthielt. Durch Nachträge von 1947 und 1948 wuchs sie auf den doppelten Umfang an.<sup>43</sup> Ein dritter Nachtrag

---

<sup>38</sup> Ebd., 104f.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 108f.

<sup>40</sup> Gabriele Clemens, *Britische Kulturpolitik in Deutschland 1945–1949. Literatur, Film, Musik und Theater*, Stuttgart 1997, 119.

<sup>41</sup> In der Britischen Zone war zuvor, Anfang November 1945, von deutschen Bibliothekaren eine rund 1000 Titel umfassende Liste zu Aussonderungszwecken erstellt worden (vgl. ebd., 118). Umlauf verweist auf einen vom Arbeitsausschuss für den Bayerischen Buchhandel initiierten Index aus dem Sommer/Herbst 1945, der unerwünscht war und nicht veröffentlicht wurde, sowie auf einen weiteren unpublizierten, für den Behördengebrauch bestimmten Index mit ca. 1000 Titeln einer amerikanischen Besatzungsdienststelle aus dem Sommer 1946 (Umlauf, *Der Wiederaufbau des Buchhandels*, 112).

<sup>42</sup> Ebd., 112f.

<sup>43</sup> Genauer gesagt kamen 1947 rund 4700 Buch- und 100 Zeitschriftentitel, 1948 10.000 weitere Titel hinzu. Umlauf vermutet, dass von diesen Listen in den westdeutschen Zonen „reichlich Gebrauch gemacht worden“ (ebd., 113) sei.

erfolgte zu DDR-Zeiten, im Jahr 1953, nun herausgegeben vom Ministerium für Volksbildung. Für unser Thema relevant ist die „Vorbemerkung“ der ersten Indexausgabe von 1946, in der es heißt:

Die „Liste der auszusondernden Literatur“ soll den mit der Betreuung des Buches befaßten Stellen und Personen ein Hilfsmittel für die Durchführung der Anordnungen der Militärregierung sein, nach denen alle Schriften der Benutzung zu entziehen sind, die faschistischen oder militaristischen Inhalt haben, politische Expansionsgedanken enthalten, die nationalsozialistische Rassenlehre vertreten oder sich gegen die Alliierten wenden. Für eine Prüfung nach diesen Gesichtspunkten kam in erster Linie die in der Zeit des Hitler Regimes, also in den Jahren 1933 bis 1945, erschienene deutsche Literatur in Betracht.<sup>44</sup>

Grundsätzlich galt als ein Zensurkriterium also „die nationalsozialistische Rassenlehre“, die Antisemitismus impliziert, auch wenn dieser nicht separat erwähnt wird. Hier liegt tatsächlich der Fall einer anti-antisemitischen Zensur vor. Eine Stichprobe auf Grundlage des Erstdrucks von 1946 führt allerdings zu einem mageren Befund: Die Suche mit den Morphemen „jud“, „jüd“, „semit“, „rass“, die eine grobe Orientierung bieten kann, ergibt nur knapp 500 Titel (von über 13000).<sup>45</sup> Und die daraus abgeleitete Vermutung, dass der Antisemitismus nicht wirklich im Fokus der sowjetischen Zensur lag, bestätigt sich mit Blick auf die anschließende Kulturpolitik der Deutschen Demokratischen Republik.

Die Staatsgründung der DDR am 7. Oktober 1949 änderte grundsätzlich nichts an der Kontrollpraxis gegenüber dem gesprochenen und geschriebenen Wort. Ziel war die sozialistisch-kommunistische Neuformierung der Gesellschaft nach sowjetischem Vorbild, ihr dienten die Repressionen im Literatur- und

---

<sup>44</sup> Liste der auszusondernden Literatur. Vorläufige Ausgabe nach dem Stand vom 1. April 1946, hrsg. v. der Deutschen Verwaltung für Volksbildung in der sowjetischen Besatzungszone, Berlin 1946, 4.

<sup>45</sup> Suche im Volltexttranskript der Datenbank Schrift und Bild 1900–1960, <http://www.polonbi.de/bibliothek/1946-nslit.html#trans>.

Kunstabereich. Es gehört zu den Paradoxien der Geschichte, dass nicht nur die Zensoren, sondern auch die Zensierten dem Überwachungsapparat zunächst etwas abgewinnen konnten. Nach Überzeugung vieler Intellektueller ging es um die ‚gute‘ Sache, notfalls mit Zwang. Und so führte die kulturelle, gesellschaftliche und politische Gleichschaltung innerhalb weniger Jahre in eine neue Diktatur. Den rechten totalitären Staat ersetzte ein linker totalitärer Staat. Dabei wurde eine „Auseinandersetzung um Schuld und Mitverantwortung an den Verbrechen des Nationalsozialismus, wie sie in der BRD ab Ende 1950er Jahre zögernd begann, [...] in der DDR nie geführt“.<sup>46</sup>

Die DDR-Zensur – die es offiziell gar nicht gab<sup>47</sup> – diente also nicht nur der Vernichtung einer alten (braunen) Ideologie, sondern vor allem der Errichtung einer neuen (roten). Es war daher vorrangig, nicht Juden, sondern Kommunisten zu ‚fördern‘;<sup>48</sup> nicht Antisemiten, sondern Antikommunisten zum Schweigen zu bringen. Ersteres wirkt im Rückblick eher wie ein Kollateraleffekt ideologischer Umschulung. Haury erklärt: „Die Shoah galt der SED nur als ein NS-Verbrechen unter vielen. Im Vordergrund stand für sie – gerade auch um die eigene Herrschaft zu legitimieren – die Verfolgung der Kommunisten.“ Der Antisemitismus galt ihr als „bloße Ablenkungsideologie“ kapitalistischer Gewalt Herrschaft, seine Ursache durch Enteignung der Kapitalisten

---

<sup>46</sup> Thomas Haury, „Antisemitismus in der DDR“, Bundeszentrale für politische Bildung, 28.11.2006, <http://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/37957/antisemitismus-in-der-ddr?p=all>. Vgl. dazu auch die Dissertation Haury, *Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR*, Hamburg 2002.

<sup>47</sup> Laut Verfassung fand in der DDR keine Zensur statt, es gab jedoch das Büro für Urheberrechte, die Hauptverwaltung Verlag und Buchhandel, die Staatsicherheit und die staatliche Einheitspartei SED, die im Verbund die Literatur kontrollierten. Standardwerke zur DDR-Zensur sind Ernest Wichner, Herbert Wiesner, *Literaturentwicklungsprozesse – die Zensur in der Literatur der DDR*, Frankfurt a.M. 1993; Simone Barck, Siegfried Lokatis, *Zensurspiele. Heimliche Literaturgeschichten aus der DDR*, Halle 2008.

<sup>48</sup> Die vom NS-Regime verfolgten Kommunisten erhielten eine deutlich höhere Rente als die jüdischen Holocaust-Überlebenden, vgl. Haury: *Antisemitismus in der DDR*.

ausgeräumt. „Mit dieser bequemen Entlastungsformel zog die SED einen „dicken roten Schlussstrich“ unter die NS-Zeit [...]“.<sup>49</sup> Man muss noch weitergehen. Nicht nur war die Kulturpolitik inklusive Zensurapparat wenig an der Bekämpfung von Judenfeindlichkeit interessiert, und das, obwohl die DDR sich stets als antifaschistischer Staat inszenierte. Die kommunistische Ideologie brachte darüber hinaus, durch fehlende Aufarbeitung der Vergangenheit und im Zuge der Blockpolitik, einen neuen Antisemitismus mit sich bzw. eine Reaktivierung „judenfeindlicher Ressentiments in der DDR, die sich vor allem als Folge des verordneten Feindbildes Israel manifestierten“.<sup>50</sup> Entschädigungszahlungen wurden verwehrt, Nachrichten über die Verwüstung jüdischer Friedhöfe<sup>51</sup> unterdrückt. 1952/53 gerieten Juden im Rahmen stalinistischer Parteisäuberungen verstärkt in den Fokus. Die israelfeindliche Propaganda war antisemitisch gefärbt; der Holocaust wurde durch den Vorwurf des israelischen Völkermords an den Palästinensern relativiert; Neonazis gruppierten sich im Osten genauso wie im Westen.<sup>52</sup> Es wäre unangemessen, die DDR im Umkehrschluss als „Hort des Antisemitismus“<sup>53</sup> zu bezeichnen, wie es nach der Wende verschiedentlich geschah. Die Nahostpolitik der DDR, auf die einzugehen hier zu weit führen würde, unterlag Schwankungen.

---

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Wolfgang Benz, „Vorwort“, in: *Antisemitismus in der DDR. Manifestationen und Folgen des Feindbildes Israel*, hrsg. v. dems. Berlin 2018, 7f., hier: 7. Vgl. auch Angelika Timm, *Hammer, Zirkel, Davidstern. Das gestörte Verhältnis der DDR zu Zionismus und Staat Israel*, Bonn 1998.

<sup>51</sup> Vgl. Monika Schmidt, „Antisemitismus durch Friedhofsschändungen“, in: *Antisemitismus in der DDR. Manifestationen und Folgen des Feindbildes Israel*, hrsg. v. Wolfgang Benz, Berlin 2018, 232–261.

<sup>52</sup> Waibel zählt aufgrund von Archivrecherchen „etwa 9.000 neonazistische, rassistische und antisemitische Propaganda- und Gewaltdaten“ (Harry Waibel, *Die braune Saat. Antisemitismus und Neonazismus in der DDR*, Stuttgart 2017, 10).

<sup>53</sup> Angelika Königseder, Juliane Wetzel, „Antisemitismus und Antifaschismus in der DDR. Kritische Betrachtungen zum Forschungsstand“, in: *Antisemitismus in der DDR. Manifestationen und Folgen des Feindbildes Israel*, hrsg. v. Wolfgang Benz, Berlin 2018, 204–231, hier: 216.

Am 12. April 1990 wurde in einer Resolution aller Fraktionen der Volkskammer „vor der Weltöffentlichkeit“ die deutsche Schuld am Holocaust zugestanden und erklärt:

Wir bitten die Juden in aller Welt um Verzeihung. Wir bitten das Volk in Israel um Verzeihung für Heuchelei und Feindseligkeit der offiziellen DDR-Politik gegenüber dem Staat Israel und für die Verfolgung und Entwürdigung jüdischer Mitbürger auch nach 1945 in unserem Lande.<sup>54</sup>

### 3. Antisemitismus und Zensur II: Aktuelle Auseinandersetzungen, komplexe Konstellationen

Der Blick auf das heutige weite Feld der Zensur- und Sagbarkeitsdebatten, die im Zusammenhang mit dem Thema Antisemitismus geführt werden, zeigt eine verwirrende Gemengelage. Das liegt nicht zuletzt an vagen und unterschiedlichen Verwendungen der relevanten Begriffe ‚Zensur‘ und ‚Antisemitismus‘. Im hitzigen Verlauf analoger und digitaler Auseinandersetzungen wird der Zensurbegriff inflationär verwendet und sein Umfang immer schwammiger.<sup>55</sup> Auch das Phänomen des Antisemitismus, das heute wie früher „als Paradigma für die Bildung von Vorurteilen und die politische Instrumentalisierung daraus konstruierter Feindbilder dient“,<sup>56</sup> hat keinen klar umgrenzten Gegenstandsbereich. Was die einen als antisemitisch kritisieren, ist es für die anderen keinesfalls. Hier kommen Ermessensspielräume, subjektive Befindlichkeiten und politische Strategien ins Spiel.

Im Folgenden sollen einige aktuelle Fälle behaupteter oder tatsächlicher antisemitischer sowie anti-antisemitischer Zensur betrachtet werden, um die Virulenz dieser Dynamiken in der Ge-

<sup>54</sup> *Protokolle der Volkskammer der Deutschen Demokratischen Republik. 10. Wahlperiode (5. April bis 2. Oktober 1990). Protokoll der 1. bis 9. Sitzung. Nachdruck*, hrsg. v. Deutschen Bundestag, Wiesbaden 2000, 23.

<sup>55</sup> Vgl. dazu Verf., *Achtung Zensur! Über Meinungsfreiheit und ihre Grenzen*, Berlin 2018, Kap. II: Zensurpolemiken: Inflation und Missbrauch eines Begriffs, 79–141.

<sup>56</sup> Benz, Antisemitismus. Präsenz und Tradition eines Ressentiments, 14.

genwart zu erkunden. Dass beide Phänomene in nicht selten von Hass und Hysterie geprägten Sagbarkeitsdebatten behauptet werden, steht fest. Es lohnt jedoch einen genauen Blick auf die medienwirksamen Skandale zu werfen.

### 3.1 Antisemitische Zensur? Debatten über *no platforming* und Netzblockaden

Wie ist es einzuschätzen, wenn eine links gerichtete politische Stiftung eine Vortragseinladung an einen Juden, der auf einem rechtspopulistischen und islamfeindlichen Blog veröffentlicht und mit der AfD liebäugelt, zurücknimmt: Ist es gerechtfertigt, dies als antisemitische Zensur zu bezeichnen? So geschehen im Falle des deutsch-israelischen Schriftstellers Chaim Noll. Er wurde im April 2019 von der Friedrich-Ebert-Stiftung von einem Vortrag in Leipzig eingeladen, was in einer Medienkampagne als „antisraelische Aktivität“<sup>57</sup> gebrandmarkt wurde, ungeachtet des langjährigen Israel-Engagements der Stiftung, die einer antisemitischen Haltung nachweislich fern steht. Noll selbst spielte in seiner auf dem rechten Blog *Achse des Guten* veröffentlichten Erklärung sogar die Karten Gestapo und Auschwitz aus: „Sobald ich mit einer Einrichtung deutscher Macht kollidiere, kommen mir Ahnungen, wie sich meine Großmutter gefühlt haben mag, als man sie das erste Mal zur Gestapo vorlud. [...] Auch mein Lebensweg ist – wie der von Heiko Maas – mit Auschwitz verbunden. Nur von der anderen Seite.“<sup>58</sup>

Handelt es sich hier um antisemitische Zensur? Ein solcher Vorwurf lässt sich in Debatten immer schnell und ohne große Kon-

---

<sup>57</sup> Vgl. das FES-Statement in Reaktion auf die mediale Debatte zu Chaim Noll, 2.5.2019, <https://www.fes.de/landesbuero-sachsen/artikelseite-landesbuero-sachsen/statement-in-reaktion-auf-die-mediale-debatte-um-die-haltung-der-fes-zu-chaim-noll>.

<sup>58</sup> Chaim Noll, „Warum ich von der Friedrich-Ebert-Stiftung eingeladen wurde“, 28.4.2019, [https://www.achgut.com/artikel/warum\\_ich\\_von\\_der\\_friedrich\\_ebert\\_stiftung\\_ausgeladen\\_wurde](https://www.achgut.com/artikel/warum_ich_von_der_friedrich_ebert_stiftung_ausgeladen_wurde).

sequenzen äußern, im Gegensatz dazu jedoch nicht schnell und nicht ohne große Konsequenzen verwerfen, aufgrund der hohen Sensibilität des Themas. Dennoch ist die Sachlage hier eindeutig: Weder liegt Zensur noch Antisemitismus vor. Zensur im verfassungsrechtlichen Sinne staatlicher Vorzensur ohnehin nicht; doch selbst wenn man die Definition weiter fasst als „umfassende, strukturell und institutionell verankerte Kontrolle, Beschränkung oder Verhinderung von zur Veröffentlichung bestimmter oder veröffentlichter Meinung“,<sup>59</sup> findet keine Zensur statt, wenn ein Verein sein Veranstaltungsprogramm überdenkt und einen Redner auslädt, gegen den kein generelles Auftrittsverbot besteht und der sich weiterhin ungehindert äußern kann und dies auch tut. Man kann diesen Vorgang als öffentlichkeitswirksames *no platforming* kritisieren. Dieses erscheint vor allem dann problematisch, wenn es von einflussreichen gesellschaftlichen Institutionen ausgeübt wird und die Äußerungsmöglichkeit der Betroffenen real einschränkt (was in Zeiten des Web 2.0 nur noch abgeschwächt gilt). Mit Zensur hat all dies nichts zu tun.

Und mit Antisemitismus? Der Fall Noll ist ein klassisches Beispiel für eine gegenwärtig häufig eingesetzte identitätspolitische Manipulationsstrategie. Sie bedient sich des Antisemitismus-Arguments ohne sachliche Begründung, einzig mit Verweis auf die Identität der Betroffenen. Auf diese Weise wird Kritikimmunität angestrebt: Weil ein Identitätskriterium (Zugehörigkeit zum Judentum) erfüllt ist, soll eine Person für Kritik in Bezug auf jedwedes Verhalten (Rechtspopulismus, Islamfeindlichkeit) unantastbar sein. In Fällen wie dem genannten von Antisemitismus zu sprechen, zeugt von einem politstrategisch bewusst eingesetzten, unsachgemäßen Begriffsgebrauch.

Der Vorwurf antisemitischer Zensur wird gegenwärtig, wie am Fall Noll gesehen, immer wieder erhoben. Hinter Zensurhandlungen oder zensurnahen Handlungen wie *no platforming*, digitaler Blockade und Löschung werden judenfeindliche Motive vermutet und kritisiert. Häufig geschieht dies von jüdischer oder israelischer Seite aus. Ein aufsehenerregender Antisemitismus-

---

<sup>59</sup> Verf., Achtung Zensur!, 19.

Zensur-Skandal fand im August 2015 statt, als der jüdische US-Sänger Matisyahu von dem weltweit größten Reggae-Festival *Rototom Sunsplash* im spanischen Benicàssim eingeladen wurde, weil er sich weigerte, eine propalästinensische, gegen Israel gerichtete Erklärung zu unterzeichnen. Die israelkritische Kampagne *Boycott, Divestment and Sanctions* (BDS) hatte die Festivalbetreiber offenbar unter Druck gesetzt; kein anderer Festivalgast wurde zur Unterzeichnung der Resolution aufgefordert. Der Vorgang löste eine von jüdischen und israelischen Organisationen initiierte Protestwelle in Medien und Politik aus, auch die spanische Regierung sprach ihre Missbilligung aus. Dabei wurde wiederholt der Vorwurf des Antisemitismus laut. Die *Jüdische Allgemeine* deklarierte die Ausladung unter der provokanten Überschrift „Hört keine Musik von Juden!“ als „neuen Höhepunkt antisemitischen Treibens“. Berthold Seliger schrieb dazu: „Antisemitismus, der sich gerne als Antizionismus tarnt (‚Wir haben nichts gegen Juden, aber dass Israel ein Apartheidstaat ist, wird man doch noch sagen dürfen...‘), ist längst wieder salonfähig.“<sup>60</sup> In der Tat handelt es sich um ein problematisches *no platforming*, das gegen einen Musiker aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Judentum ausgeübt wurde. Antisemitismus und zensurnahe Praktiken treten hier in einen unheilvollen Zusammenhang. Dennoch erscheint es fragwürdig, diesen, wie es auch in diesem Fall geschah, mit dem Holocaust in Verbindung zu bringen: Der Umgang mit Matisyahu erinnere „an die Barbarei finsterster Zeiten“, das Festival betreibe eine „Politik, die man so bisher nur von den Nationalsozialisten (‚Entartete Musik‘) und von einschlägigen Diktaturen kannte“.<sup>61</sup> Zu jenem *no platforming* mit antisemitischer Tendenz gehörte auch, dass die Ausladung widerrufen wurde – mit öffentlicher Entschuldigung und erneuter Einladung, die der Künstler annahm.

---

<sup>60</sup> Berthold Seliger „Hört keine Musik von Juden!“ in: *Jüdische Allgemeine*, 17.8.2015, <https://www.juedische-allgemeine.de/politik/hoert-keine-musik-von-juden/>.

<sup>61</sup> Ebd.

Ein weiteres Fallbeispiel stammt aus dem Bereich der Internetzensur. Im Mai 2019 geriet die Blockadepolitik des Nachrichtendienstes Twitter in die Schlagzeilen, da er im Kontext der Europawahl die *Jüdische Allgemeine* zeitweise gesperrt hatte. Grund war eine AfD-kritische Interviewäußerung des deutschen Israel-Botschafters, die laut Twitter gegen die Regeln „zum Veröffentlichenden von irreführenden Informationen zu Wahlen“ verstoßen habe. Twitter räumte den Fehler ein und hob die Sperre nach ein paar Stunden wieder auf. Dennoch wurde der Vorgang, dass „Nachrichten der einzigen jüdischen Wochenzeitung Deutschlands“ gesperrt würden, gerade vor dem Hintergrund, dass Twitter im Gegenzug „antisemitische Hasstweets duldet“, von der betroffenen Zeitung heftig kritisiert: als genereller „Eingriff in die Pressefreiheit“, aber auch mit implizitem, unübersehbarem Antisemitismus-Vorwurf. Die Berichterstattung auf *tagesschau.de* schloss sich durch die Zwischenüberschrift „Offener Antisemitismus bleibt stehen“ dieser Deutung an.<sup>62</sup>

### 3.2 Anti-antisemitische Zensur? Debatten in Musikbusiness, Politik und Gesellschaft

Während in der deutschen Geschichte die anti-antisemitische Zensur nur eine marginale Rolle spielte, nämlich als Kollateraleffekt kommunistischer Ideologiebildung nach dem Zweiten Weltkrieg (siehe 2.3), ist sie in den hiesigen Gegenwartsdebatten bemerkenswerterweise präsenter als die antisemitische Zensur – zumindest als diskursive Behauptung. Ob auch als konkrete Tatsache, also ob faktisch eine anti-antisemitische Zensur stattfindet, kann und soll hier nicht für jeden Einzelfall diskutiert werden. Es geht vielmehr darum, die entsprechenden Debatten zu analysieren, als in sie einzugreifen. Nur soviel sei gesagt: Damit der Tatbestand anti-antisemitischer Zensur erfüllt ist, müssen grund-

---

<sup>62</sup> „Zensur im Netz: Twitter blockiert ‚Jüdische Allgemeine‘“, in: *tagesschau.de*, 13.5.2019, <https://www.tagesschau.de/inland/twitter-juedische-allgemeine-101.html>.

sätzlich zwei Einzeltatbestände erfüllt sein: der der Zensur und der des Antisemitismus, der durch sie unterdrückt wird. Gerade der zweite Tatbestand wird in den entsprechenden Debatten heftig bestritten.

Im Folgenden werden konkrete Fälle unter die Lupe genommen, um die unübersichtliche Lage zu sondieren. Auch hier geht es vor allem um Auftrittsverbote, um *no platforming*, weniger um klassische, auf Schriftmedien bezogene Zensur. Mit der Begründung, Antisemitismus liege vor, werden Auftritte umstrittener Personen aus Kunst, Wissenschaft, Politik und Medien verhindert. Kritisiert wird dann nicht die Repression eines tatsächlich vorhandenen Antisemitismus. Ein solcher wäre übrigens auch im Sinne volksverhetzenden Handelns gesetzlich verboten (laut § 130 StGB); Grundgesetz-Artikel 5 zur Zensur käme gar nicht zum Zuge. Nein, kritisiert wird stets die vermeintlich falsche Unterstellung von Antisemitismus – und erst von dort aus wird die Brücke zum Zensurvorwurf geschlagen, in dem Sinne: Hier handelt es sich gar nicht um Antisemitismus, und trotzdem wird zensuriert.

Vor allem im Musikbusiness kommt es immer wieder zu Antisemitismus-Skandalen.<sup>63</sup> Die größte mediale Aufmerksamkeit erlangte sicherlich der Echo-Skandal um Kollegah und Farid Bang. Nachdem bereits Kollegahs Musikvideo *Apokalypse* (2016) aufgrund antisemitischer Symbole und Verschwörungstheorien von Youtube gesperrt worden war, gerieten die Deutschrapper für ihr Album *Jung, brutal, gutaussehend 3* (2017) wegen antisemitischer Textpassagen in die Kritik. Dass sie bei der 27. Echo-Preisverleihung der Deutschen Phono-Akademie am 12. April 2018 dennoch geehrt wurden, führte zu einer heftigen Debatte und schließlich zur Abschaffung des Musikpreises.

Doch schon 2013 hatte Altrockler Roger Waters mit einer antisemitischen Symbolik (ein luftgefülltes Warzenschwein mit aufgedrucktem Davidstern) bei seiner *The Wall*-Europa-Tournee für einen Skandal gesorgt, sich selbst dabei gegen jede Form von

---

<sup>63</sup> Zum Thema Antisemitismus in der aktuellen Musik vgl. in diesem Band die Beiträge von Stefan Greif und Manuel Pelz.

Antisemitismus verwahrt und lediglich als Kritiker der Politik Israels bezeichnet. Im Jahr 2018 kritisierte der BDS-Sympathisant im Rahmen seiner *Us + Them-Tour 2018* den Antisemitismusbeauftragten der Bundesregierung öffentlich auf der Bühne.<sup>64</sup> Ausdrücklich als Antisemit bezeichnet wurde Waters im Juni desselben Jahres vom Münchner Oberbürgermeister Dieter Reiter, der ankündigte, ihm die stadteneigene Olympiahalle künftig nicht mehr für Konzerte zur Verfügung zu stellen. Waters wehrte sich per Anwalt und sah darin einen „regelrechten Boykottaufruf“.<sup>65</sup>

Fast zeitgleich ereignete sich ein weiterer Fall, in dem *no platforming* mit der antisemitischen Gesinnung der Betroffenen begründet wurde: Im Juni 2018 wurde die den BDS unterstützende schottische Hip-Hop-Band *Young Fathers* von der im August/September stattfindenden *Ruhrtriennale* ausgeladen. Allerdings wurde auch dieser Vorgang rückgängig gemacht. Intendantin Stefanie Carp hatte sich von zwei Kampagnen unter Druck gesetzt gefühlt: „Die eine sage, Israel-Kritik sei automatisch antisemitisch. Die andere erkläre automatisch jene Künstler zu Rassisten und Gegner der Palästinenser, die Israel nicht boykottieren.“ Sie entschied sich dafür, dem Druck standzuhalten, nahm trotz Kritik vonseiten der NRW-Landesregierung die Ausladung zurück und erklärte, bei der Triennale auftretende Künstlerinnen und Künstler seien grundsätzlich nicht „antisemitisch oder rassistisch“.<sup>66</sup>

Und selbst wenn die Triennale die Ausladung aufrechterhalten hätte, daran sei nochmals erinnert, wäre die Rede von (anti-antisemitischer) Zensur unangemessen gewesen, vielmehr von

<sup>64</sup> Vgl. dazu Jens-Christian Rabe, „Pop und Antisemitismus – Nein, dies ist keine Zensur“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 12.7. 2018, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/pop-und-antisemitismus-nein-dies-ist-keine-zensur-1.4049665>.

<sup>65</sup> Vgl. dazu den bissigen Bericht und Kommentar von Michael Williger: „Wenn ein Boykotteur sich boykottiert fühlt“, in: *Jüdische Allgemeine*, 18.6.2018, <https://www.juedische-allgemeine.de/kultur/roger-waters-mimimi/>.

<sup>66</sup> „Ruhrtriennale lädt Young Fathers trotz Antisemitismus-Vorwürfen wieder ein“, in: *Tagesspiegel*, 22.6.2018, <https://www.tagesspiegel.de/kultur/kultur-festival-ruhrtriennale-laedt-young-fathers-trotz-antisemitismus-vorwuerfen-wieder-ein/22724178.html>.

einem – durchaus in bestimmten Fällen als zensurverwandt zu deutenden – *no platforming*. Den Unterschied einer Festivalausladung zur Zensur will auch Jens-Christian Rabe deutlich machen, der in der *Süddeutschen* unter der Überschrift „Pop und Antisemitismus – Nein, dies ist keine Zensur“ erklärt, eine solche Ausladung „bedeutet schlicht, dass ein Veranstalter einem Künstler [...] sein Forum nicht zur Verfügung stellen will. Es bedeutet keine generelle Befürwortung eines Auftrittsverbots. Eher Sensibilität“.<sup>67</sup>

Man könnte viele weitere Beispiele auflisten. Sehr oft hängen diese mit dem mehrfach erwähnten BDS zusammen, jener palästinafreundlichen Kampagne, deren Anhänger\*innen zum Teil das Existenzrecht Israels bestreiten und den Staat wirtschaftlich und politisch isolieren wollen. Der BDS wehrt sich zwar energisch gegen den Antisemitismusvorwurf, wird aber von vielen Seiten als antizionistisch oder auch antisemitisch beurteilt, nicht zuletzt vom Deutschen Bundestag. Am 17. Mai 2019 wurde der Antrag „BDS-Bewegung entschlossen entgegentreten – Antisemitismus bekämpfen“ von von CDU/CSU, SPD, FDP und Bündnis 90/Die Grünen mehrheitlich angenommen. Zwei weitere Anträge, die immerhin auch den BDS mit dem Antisemitismusvorwurf belegten, ihn ablehnten (Linke) oder gar verbieten wollten (AfD), kamen nicht durch.<sup>68</sup> Der Bundestagsbeschluss wurde von der israelischen Regierung begrüßt, von vielen jüdischen Akademiker\*innen und Nahhostexpert\*innen kritisiert. Vor allem der pauschale Antisemitismusvorwurf traf auf Widerspruch. In digitalen Debatten tauchte der Zensurvorwurf in polemischer Begriffsverwendung auf.

Zu erwähnen ist an dieser Stelle auch die Verleihung des Göttinger Friedenspreises an den Verein *Jüdische Stimme für gerechten Frieden in Nahost*, die wie der BDS die israelische Politik kritisiert und sich für Israel-Boykott als Bürgerprotest einsetzt. Die *Jüdische Stimme* distanziert sich qua Satzung vom Antisemi-

<sup>67</sup> Rabe, Pop und Antisemitismus.

<sup>68</sup> Vgl. „Deutscher Bundestag. Dokumente“, <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2019/kw20-de-bds-642892>.

tismus, wird aber ebenfalls zum Teil als antisemitisch eingestuft, etwa vom Zentralrat der Juden in Deutschland und dem Antisemitismus-Beauftragten der Bundesregierung. Die Stadt Göttingen, die Universität und die Sparkasse zogen nach entsprechenden Vorwürfen ihre Unterstützung von der Preisverleihung ab und erhielten erwartbarerweise Lob wie Tadel für ihr *no platforming*.<sup>69</sup>

Nur wenige Tage nach der Verleihung am 9. März 2019 und sicherlich nicht ohne Bezug auf diese erschien auf der Webseite der *Jüdischen Stimme* der Artikel „Illegitime Zensur wird uns nicht besiegen“. Als diejenigen, die „die Zensur in Deutschland“ – gemeint sind mit Zensur *no platforming* sowie Diffamierung in Sozialen Medien – unterstützen, werden verschiedene Pro-Israel-Gruppierungen ausgemacht, die der „Hass auf Minderheiten“, die Bekämpfung des BDS und dessen fälschliche Bezeichnung als antisemitisch eine. Deutschland wird als Gesellschaft dargestellt, die von quasi-mafiösen, von Israel aus gesteuerten Strukturen durchzogen sei; die (leider immer noch autoritätshörigen) Deutschen hätten Angst und verschwiegen daher ihre pro-palästinensische Meinung.<sup>70</sup> Es folgt eine lange Verteidigung des BDS. Angesichts der verschwörungstheoretischen Ausführungen

---

<sup>69</sup> Eine Zusammenfassung der Kontroverse findet sich hier: Michael Hollenbach, „Antisemitismusvorwurf. Umstrittene Stimme“, in: *Deutschlandfunk*, 7.3.2019, [https://www.deutschlandfunk.de/antisemitismusvorwurf-umstrittene-stimme.886.de.html?dram:article\\_id=442886](https://www.deutschlandfunk.de/antisemitismusvorwurf-umstrittene-stimme.886.de.html?dram:article_id=442886).

<sup>70</sup> Vgl. Shir Hever, „Illegitime Zensur wird uns nicht besiegen“, Webseite „Jüdische Stimme für gerechten Frieden in Nahost“, <https://www.juedische-stimme.de/2019/03/15/illiberale-zensur-wird-uns-nicht-besiegen/>: „In der deutschen Gesellschaft kann der Respekt vor Autorität und die Kontaktschuld eher Wirkung zeigen, weil große Teile der deutschen Gesellschaft sich noch nicht vollständig von der totalitären Erziehung emanzipiert haben. Die Meinungsfreiheit wird durch Angst eingeschränkt: wenn man für die Rechte der Palästinenser einträte, würden die pro-israelischen Gruppen gegen deine Familie, deine Arbeitskollegen, gegen deine Freunde vorgehen, indem sie sie unter Druck setzen, sich von dir zu distanzieren und dich sozial zu isolieren.“

fällt es schwer, die Argumente derer nachzuvollziehen, die *Jüdische Stimme* und BDS klar trennen wollen.<sup>71</sup>

Auch in diesem Fall wird der Tatbestand der anti-antisemitischen Zensur nicht in beiden Einzeltatbeständen behauptet, sondern nur auf die Zensur bezogen: Diese finde statt, von Antisemitismus könne keine Rede sein. Umgekehrt bestehen diejenigen, die ein *no platforming* initiieren, üblicherweise auf dem Gegenteil: Zensur finde nicht statt, wohl aber liege Antisemitismus vor. Die Auseinandersetzungen über anti-antisemitische Zensur lassen generell ein ähnliches Muster erkennen: Am Anfang steht a) die Behauptung von Antisemitismus, darauf folgt b) eine Repression (*no platforming*, Blocking). Diese führt zum Vorwurf der Falschheit von a) und zur Bezeichnung von b) als ‚Zensur‘ – woraufhin c) eine Debatte entbrennt über Zensur, Meinungsfreiheit, Sagbarkeit hie, Antisemitismus, Israelkritik,<sup>72</sup> Diskriminierung da.

#### 4. Diskursive Verlagerung

Es ist ein komplexes diskursives Feld, auf dem die Dynamiken von Antisemitismus und Zensur stattfinden. Und ein Ende ist nicht abzusehen: Im Juni 2019 beschäftigte der Fall Peter Schäfer die Medien. Der Leiter des Jüdischen Museums Berlin war wegen eines Tweets in die Kritik geraten, den man als BDS-Unterstützung hätte deuten können. Bereits zuvor wurde ihm von israelischen und jüdischen Verbänden eine zu wenig pro-

<sup>71</sup> Wuliger empfiehlt in der *Jüdischen Allgemeinen* süffisant die Facebookseite der „jüdischen BDS-Fans“ vom „Kleinverein“ *Jüdische Stimme* „als abschreckendes Beispiel“: „Die geifernde Selbstgerechtigkeit, die man dort sieht, gepaart mit einem penetrant vorgetragenen Opferhabitus, ist wenig attraktiv. Die argumentative Überzeugungskraft geht gegen Null [...]“ (Micha Brumlik, Michael Wuliger, „Ist der Pluralismus in Gefahr? Zwei Positionen zur Debatte um das Jüdische Museum Berlin“, in: *Jüdische Allgemeine*, 27.6.2019, <https://www.juedische-allgemeine.de/kultur/ist-der-pluralismus-in-gefahr/>)

<sup>72</sup> Ein streitbares Buch zum Thema Israelkritik und Antisemitismus, das den Missbrauch des Antisemitismus-Arguments kritisiert, verfasste Abraham Melzer, *Die Antisemitenmacher. Wie die neue Rechte Kritik an der Politik Israels verhindert*, Frankfurt a.M. 2017.

israelische Haltung angelastet – sogleich war der Antisemitismusvorwurf nicht weit. Es folgten Solidaritätsbekundungen internationaler Wissenschaftler\*innen für Schäfer, auch israelischer Talmudgelehrter, die den Antisemitismusvorwurf zurückwiesen und „Zensur“ im Gange sahen.<sup>73</sup>

Der Blick in die Geschichte von Luther und Papst über die NS-Zeit bis zur DDR ließ keinen Zweifel aufkommen: Druckverbote, Expurgationen, Indizierungen und Bücherverbrennungen belegen die Existenz von antisemitischer Zensur sowie von Zensur des Antisemitismus eindeutig. In der Gegenwart sind diese nicht immer so leicht zu identifizieren. Die Phänomene haben sich gewandelt. Die klassische staatliche oder kirchliche Vorzensur ist durch andere, subtilere, teils zensurverwandte Formen gesellschaftlicher Kommunikationskontrolle abgelöst worden. Der Antisemitismus zeigt seine hässliche Fratze heute nicht immer so deutlich wie in Luthers Schmähchriften oder der NS-Zensur.<sup>74</sup> Antisemitische und anti-antisemitische Zensur werden in heutigen Sagbarkeitsdebatten behauptet und kritisiert, affirmiert und negiert – je nach individueller Perspektive und politischer Strategie. Die Dynamiken von Antisemitismus und Zensur haben sich in den Diskurs verlagert.

---

<sup>73</sup> Vgl. zur Museums-Kontroverse die Pro-Contra-Kolumne von Brumlik, Wuliger, Ist der Pluralismus in Gefahr?

<sup>74</sup> Zu einer auch heute sehr deutlichen, massiv zunehmenden Form von Antisemitismus, nämlich der Hetze im Netz, vgl. die aktuelle korpusanalytische Studie von Monika Schwarz-Friesel, *Judenhass im Internet. Antisemitismus als kulturelle Konstante und kollektives Gefühl*, Leipzig 2019.

## Intervalle - Schriften zur Kulturforschung

---

### Bisher erschienen:

- Band 1** Johannes Weiß (Hrsg.): Mehrdeutigkeiten der Moderne, Kassel 1998, 112 S., ISBN 978-3-7281-2438-8
- Band 2** Winfried Nöth, Karin Wenz (Hrsg.): Medientheorie und digitale Medien, Kassel 1998, 245 S., ISBN 978-3-933146-05-2
- Band 3** Michael Grisko, Helmut Scheuer (Hrsg.): Liebe, Lust und Leid. Zur Gefühlskultur um 1900, Kassel 1999, 496 S., ISBN 978-3-933146-11-3
- Band 4** Urte Helduser, Johannes Weiß (Hrsg.): Die Modernität der Romantik. Zur Wiederkehr des Ungleichen, Kassel 1998, 264 S., ISBN 978-3-933146-16-8
- Band 5** Georg Christoph Tholen, Sabine Flach (Hrsg.): Mimetische Differenzen. Der Spielraum der Medien zwischen Abbildung und Nachbildung, Kassel 2002, 273 S., ISBN 978-3-933146-54-0
- Band 6** Hans-Joachim Bieber, Hans Ottomeyer, Georg Christoph Tholen (Hrsg.): Die Zeit im Wandel der Zeit, Kassel 2002, 450 S., ISBN 978-3-933146-77-9
- Band 8** François Beilecke, Katja Marmetschke (Hrsg.): Der Intellektuelle und der Mandarin. Für Hans Manfred Bock, Kassel 2005, 809 S., ISBN 978-3-89958-134-8
- Band 9** Winfried Nöth, Anke Hertling (Hrsg.): Körper – Verkörperung – Entkörperung, Kassel 2005, 364 S., ISBN 978-3-89958-142-3
- Band 10** Winfried Nöth (Hrsg.): Semiotic Bodies, Aesthetic Embodiments, and Cyberbodies, Kassel 2006, 240 S., ISBN 978-3-89958-143-0
- Band 11** Takemitsu Morikawa (Hrsg.): Japanische Intellektuelle im Spannungsfeld von Okzidentalismus und Orientalismus, Kassel 2008, 192 S., ISBN 978-3-89958-181-2
- Band 12** Winfried Nöth, Peter Seibert (Hrsg.): Bilder beSchreiben. Intersemiotische Transformationen, Kassel 2009, 336 S., ISBN 978-3-89958-710-4
- Band 13** Peter Seibert (Hrsg.): Fernsehen als Medium der Literatur, Kassel 2013, 332 S., ISBN 978-3-86219-438-4
- Band 14** Carina Kinz: Vergessene Opfer? Kasseler Skelettfunde und die Geschichte der napoleonischen Kriege, Kassel 2016, 141 S., ISBN 978-3-7376-0058-3

Wie die jüngsten Anschläge auf jüdische Einrichtungen und Personen zeigen, grassiert in Deutschland immer noch und sogar verstärkt das unsägliche ‚Gerücht über die Juden‘, die vermeintlich den Untergang des Abendlandes heraufbeschwören und die Weltherrschaft an sich reißen wollen. Verbreitet werden solche Hassbotschaften unter anderem mittels rechter Verschwörungstheorien, die eine dumpfe Wut auf vermeintlich dunkle Machenschaften demokratischer Staaten schüren, gleichzeitig aber auch eine Angstkommunikation reaktivieren, die nach autoritärer Führung verlangt. Von der These ausgehend, dass der aktuelle Juden Hass nicht nur uralte Vorurteile tradiert, sondern aggressiv die aufklärenden Antworten auf antisemitische Stereotype zu widerlegen versucht, widmen sich die hier versammelten Aufsätze aus Literaturwissenschaft, Philosophie und Geschichtswissenschaft der Frage, wie sich die Diffamierung des ‚Jüdischen‘ historisch entwickeln konnte, wie antisemitische Verfolgung literarisch bezeugt wurde und mit welchen Argumenten die neuen Sagbarkeitsdebatten im Kontext des Antisemitismus geführt werden. Das Spektrum des untersuchten Materials reicht dabei von den berüchtigten *Protokollen der Weisen von Zion* über die literarische Gestaltung von Zeitzeugenschaft im Angesicht der Schoah bis hin zu Antisemitismus und Antisemitismuskritik in Kultur, Medien und Musik der Gegenwart.

ISBN 978-3-7376-0907-4



9 783737 609074 >