

Mit „Israelkritik“ gegen Antizionismus

Über den Stand der antisemitischen Dinge

TJARK KUNSTREICH

In den letzten Monaten wurden des Öfteren Diskussionen geführt, wie die Entwicklungen in linken, israelsolidarischen Kreisen der vergangenen zwei oder drei Jahre zu beurteilen sind. Zu beobachten war eine Hinwendung zu einer als Real- oder Lobbypolitik bezeichneten Vorgehensweise, die nicht selten einherging mit einer eigentümlichen Reduktion des Weltgeschehens auf den Antisemitismus und auf Israel, der jede materialistische Fundierung abhanden gekommen war und die deswegen leicht als Philosemitismus denunziert werden konnte. Ist diese Entwicklung Ausdruck der Anpassung an gesellschaftliche Gegebenheiten zugunsten der eigenen Karriere, ein bewusstes Abgehen oder Verschweigen von Positionen, die man einstmals teilte? Oder handelt es sich um eine Reaktion aus Not in Anbetracht der realen Bedrohung Israels, angesichts derer man als Politikberater keine Möglichkeit ungenutzt lassen möchte, und das Beharren auf dem destruktiven Charakter der Ideologiekritik als Nötigung empfindet, als Kokettieren mit der Ohnmacht? Letzteres wird von denen vertreten, die meinen, Ideologiekritik käme der Leugnung der Bedrohung Israels gleich, und die mit diesem Anwurf zugleich dessen Charakter enthüllen: Der Sachzwang bestimmt ihr Geschäft, jene uralte sozialdemokratische Form, die den Inhalt der Sache nachhaltig prägte. Das Beharren darauf, dass es sich beim Politikmachen doch lediglich um eine Form handele, die mit den konkreten Inhalten nichts zu tun habe, weil man ja nach wie vor, zumindest in der Diskussion mit den eigenen Kritikern, an bestimmten Standards festhalte, hat sich aber im vergangenen Jahr selbst de-

mentiert: Zum Beispiel als in Berlin Stop the Bomb-Funktionäre dabei zusahen, wie pro-israelische Demonstranten von einer Kundgebung für die iranische Protestbewegung geworfen wurden; als der Bundesarbeitskreis Shalom sich anlässlich einer homophoben Mordtat in Tel Aviv an einer anti-israelischen Demonstration in Berlin beteiligte und für sich die Säkularisierung Israels als Thema entdeckte; und nicht zuletzt in den Hamburger Ereignissen um die Verhinderung der Vorführung des Films *Warum Israel*. Ihnen allen ist eine Begriffslosigkeit gemein, die die behauptete Möglichkeit, nur der Form nach Politik zu betreiben, die den Inhalt nicht tangiere, zur Makulatur werden lässt. Die Standards, an denen vorgeblich festgehalten wird, werden in der Unterwerfung unter den Sachzwang beliebig austauschbar: Mal ist es ein Bekenntnis zum Kommunismus da, wo es nicht hingehört, nämlich immer dann, wenn es um einen Termin zur Auflösung Israels geht; dann eine Kritik des Antisemitismus, wo eine des Antizionismus notwendig gewesen wäre, weil man sich um ein Bekenntnis zum jüdischen Staat drücken will: Man redet vom Antisemitismus, um vom Antizionismus zu schweigen.

Das falsche Verhältnis von Form und Inhalt, das sich darin offenbart, verweist auf eine grundlegendere Frage, die mit der Geschichte der Antisemitismuskritik der deutschen Linken zu tun hat. Denn so unterschiedlich die Beispiele sein mögen, so ist ihnen doch eines gemein: ein rationalisierender Begriff des Antisemitismus, der an der Oberfläche verbleibt, womit die Kritik zur Erklärung gerät. Zugleich führt diese Rationalisierung zu einer merkwürdigen Unfähigkeit, sich in die Erfahrungen anderer einzu-

¹ <http://www.kritikmaximierung.de/flugschriften/laiendarsteller-schlagen-sich-durch/>.

² <http://www.b-movie.de/info/stellungnahme.php3>.

³ http://www.sol-hh.de/dateien_fuer_index/B5-Stellungnahme-Antid.htm.

fühlen oder wenigstens die eigenen Erfahrungen ernst zu nehmen – eine Rationalisierung also im Dienste der Abwehr jener Dimensionen des Antisemitismus, die das realpolitische Handeln seiner Nutzlosigkeit überführen würde.

Als am 25. Oktober 2009 rote Nazis die Aufführung von Claude Lanzmanns Film *Warum Israel* verhinderten, wurde zunächst sowohl von den Veranstaltern als auch von Seiten der Verhinderer versucht, den Vorfall klein zu reden: „Laiendarsteller schlagen sich durch“ war die erste Stellungnahme der Gruppe Kritikmaximierung überschrieben, in der man sich nicht traute, die Antisemiten von der B5 als solche zu bezeichnen¹, die Betreiber des Kinos b-movie beklagten sich über Zensur² und die Antisemiten bestritten Gewalttätigkeiten und Beschimpfungen³. Erst als Claude Lanzmann selbst davon erfuhr und die Verhinderung als antisemitischen Skandal bezeichnete, entstand ein Sachzwang zum Handeln. Darin, und in nichts anderem, liegt der Skandal, der sich in der Demonstration vom 13. Dezember dokumentierte. Denn was geliefert wurde, waren Erklärungen und Rationalisierungen, Verniedlichungen und Verharmlosungen – von Seiten der antiimperialistischen Judenfeinde ebenso wie von Seiten ihrer linken Kritiker. Auf beiden Seiten bestand ein Rechtfertigungsnotstand: Die einen mussten ihr antisemitisch motiviertes Vorgehen nach politischer Aktion aussehen lassen, die anderen mussten sich vom Geruch befreien, diese Rowdys allzu lange toleriert zu haben. Der Skandal von Hamburg besteht weder in der antisemitischen Aktion – schließlich weiß man, um was für Leute es sich handelt –, noch in einer ungenügenden Kritik, sondern vielmehr darin, dass diese Kritik nicht ohne Nötigung zustande kam. In Hamburg reagiert man stets hanseatisch indigniert, wenn etwas Unvorhergesehenes den Gang der Geschäfte stört. Ohne den Vorfall wäre in der reibungslosen Koexistenz einer diversifizierten Großstadt-Linken alles weitergegangen wie gehabt. Die Demonstration vom 13. Dezember stellte den Versuch dar, den vorherigen Zustand wiederherzustellen. Dieser Versuch scheiterte nicht nur, weil die Demonstration, gemessen am Aufwand und an der medialen Präsenz, dank des Boykotts der Hamburger Linken ein grandioser Misserfolg war, sondern weil ihr Veranstalter, das Bündnis gegen Hamburger Unzumutbarkeiten, gar nicht begriffen hat, um was es

geht. Dabei wäre es einfach gewesen: Die Hamburger Antisemiten haben, bewusst oder nicht – warum diese Unterscheidung beim Antisemiten keine Rolle spielt, dazu später mehr –, weder zufällig diesen Film dieses Autors verhindert, noch sich zufällig als israelischer Checkpoint inszeniert. Sie haben als Antisemiten einen Film angegriffen, dessen Sujet jüdische Subjektivität ist, die sich nicht über die Shoah, sondern über den Widerstand definiert. Weil es die Logik des Antizionismus ist, Israelis mit Nazis gleichzusetzen, war ihr israelischer Checkpoint eigentlich eine Rampe der SS. In dieser von ihnen selbst hergestellten Identifizierung konnten sie endlich selbst zu Aggressoren werden, die ihre Scholle gegen eingebilddete Juden verteidigen.

Statt dies zu benennen, findet sich in den Beiträgen der Kritiker das ganze Elend der linken Antisemitismustheorie wieder. Zusammengefasst hört sich die Hamburger Kritik des Antisemitismus etwa so an: „Der Gegenstand besteht nicht in der Frage, ob israelische Politik kritisiert werden darf. Israelische Maßnahmen sollten kritisiert werden, insbesondere wenn sie darauf zielen, jede Möglichkeit eines existenzfähigen palästinensischen Staates in der West Bank und Gaza zu unterminieren.“ Das lässt man wie selbstverständlich Moïse Postone sagen. „Aus dem Furchtbaren, was sich an israelischen Checkpoints in der Tat ereignen kann – und was vor allem aus der Praxis palästinensischer Terrorgruppen resultiert, Kinder, schwangere Frauen oder Krankenwagen für den Bombenschmuggel zu verheizen –, macht die B5 ein billiges Spektakel, das vor allem eins verrät; wie wenig sich die AntizionistInnen für die Schicksale derer interessieren, mit denen sie sich vorgeblich solidarisieren.“ „Der Antizionismus à la B5 steht längst nicht in keinem übergreifenden Begründungszusammenhang mehr von Fortschritt und Reaktion, von Imperialismus und Antiimperialismus. Er steht bloß noch für sich selber. Von den politischen Koordinaten, in welchen er sich einstmals, wie schief und krumm auch immer, verortete, sind bloße Worthülsen übrig geblieben, die, beziehungslos nebeneinander gestellt, partout keinen zusammenhängenden Sinn mehr bilden.“ Da besteht die Kritik an Antisemiten zunächst in der Versicherung, man dürfe und müsse den Staat Israel kritisieren, wenn er keinen palästinensischen Staat zulasse; sie werden be-

schuldigt, nicht wirklich auf der Seite der Unterdrückten zu stehen; es wird ihnen vorgeworfen, sich von jedem übergreifenden Begründungszusammenhang für ihren Anti-Israellismus verabschiedet zu haben. Umgekehrt müsste das ja bedeuten, dass man durchaus etwas am Staat Israel auszusetzen hat, z. B. die Checkpoints, dass man selbst auf der Seite der Unterdrückten steht, und schließlich dass man, wenn man schon gegen Israel ist, seine Gegnerschaft wenigstens ideologisch ordentlich aufbrezeln sollte. Und wie das funktioniert, das zeigt das Bündnis gegen Hamburger Unzumutbarkeiten.

Zunächst muss dazu das Copyright für den Begriff des linken Antisemitismus geklärt werden. Denn bei allem, was man sonst so sagen könne, um Nazis handele es sich bei den Antisemiten der B5 keinesfalls. Dazu wählt man den einfachen Weg der Begriffsfälschung: „Israel so als faschistischen Staat bezeichnen, wie es damals üblich war und in der B5 noch heute ist, konnte und kann nur, wer auch die orthodox-marxistischen Faschismustheorien teilt. Für FaschistInnen ist ‚faschistisch‘ oder ‚rassistisch‘ bekanntlich keine Kritik, weswegen sie auch nicht auf die Idee kommen können, Israel als faschistisch zu denunzieren.“ „Daher ist es nicht nur empirisch falsch, diejenigen, gegen die sich diese Demonstration richtet, als ‚Linksnazis‘ zu beschreiben, die zu behandeln seien wie alle anderen Nazis auch. Um dies zu belegen, muss nicht auf ihre sonstige Tätigkeit verwiesen werden, etwa auf ihre Flüchtlingspolitik oder darauf, dass sie etwas betreiben, was sie Antirassismus nennen.“ „Alternativ kann die Rede von den linken Nazis auch ein Mittel sein,

um vergessen zu machen, dass die gesellschaftlich organisierte Macht, namentlich der Staat, historisch nicht nur Garant des Kapitals, sondern auch das Mittel der Entfesselung der Barbarei sein konnte. So grüßt nur die Totalitarismustheorie und nicht die Kritik, und die Linke, die sich von ihrem eigenen Antisemitismus nicht lösen kann, erscheint als Ansammlung verlotterter Einzelfälle.“ Dass man selbst einer „orthodox-marxistischen Faschismustheorie“ anhängt, der jeder Faschismus nicht nur bei Nacht gleich braun ist, und damit ein eigenes Interesse daran hat, rote Nazis nicht als solche benannt zu wissen, ist das eine. Nicht zu unterscheiden zwischen Nationalsozialismus und Faschismus, um „FaschistInnen“ und Nazis gleichzusetzen, ist jedoch eine besondere Form der Relativierung: Dem Faschismus wohnt der Antisemitismus inne, dem Nationalsozialismus jedoch Auschwitz. Der Zerfall des Staates in Rackets, die Formierung der Volksgemeinschaft zum Zwecke der Vernichtung der Juden: alles das wird ausgestrichen. Und so kann das Hamburger Bündnis die Bezeichnung „Linksnazis“ als Versuch geißeln, die marxistische Faschismustheorie vergessen machen zu wollen. Zugleich betreibt man die Ehrenrettung der roten Nazis, in dem man ihnen zugesteht, Antirassisten zu sein: sie sind es tatsächlich genau in dem Sinne, in dem auch der Nationalsozialismus antirassistisch war, als er den Islam als Bündnispartner gegen die Juden entdeckte. In Hamburg scheint es noch nicht angekommen zu sein, dass Antirassismus die Ideologie der Israel-Hasser ist, dass Antirassismus heißt, Auschwitz mit der Kolonialismuskeule zu relativieren, wie auf mittlerweile zwei Konferenzen der Vereinten Nationen gegen Israel geschehen.



*Antideutsche Israelkritik in Hamburg:
„Für das Existenzrecht Israels bis zum Kommunismus!“*

Im Antizionismus, ob er nun dschihadistisch oder linksradikal daherkommt, präsentiert sich ein modernisierter Nationalsozialismus, der ja eben nicht nur Israel ins Visier nimmt, sondern im antiwestlichen Ressentiment gegen die Individualität seinen Konsens von Teheran bis in die Hamburger Brigittenstraße gefunden hat – und deswegen sind diese Feinde menschlicher Emanzipation Nazis. Vom Ressentiment ge-

⁴ Alle Zitate: <http://b-g-h-u.blogspot.com>.

⁵ <http://www.bagrupowi.atdocs/news/2010/darum-israel.html>.

gen den Westen, vom Inhalt der Ideologie radikaler Tierschützer und Antiimperialisten, deren Gemeinsamkeit in der Idealisierung des Nichtmenschlichen und Antiindividuellen besteht, ist auffälligerweise gar nicht die Rede in den Beiträgen eines Bündnisses, das peinlich darauf bedacht ist, den Gegenstand seiner Intervention zu verharmlosen, um sich selbst nicht ernst nehmen zu müssen.

Denn nicht nur in der B5 weiß man: „Der Zionismus ist nicht die richtige Antwort auf den Antisemitismus. Die richtige Antwort auf den Antisemitismus wäre die Beseitigung seiner Ursachen, d. h. die Abschaffung aller Verhältnisse, in denen der Mensch ein erniedrigtes und geknechtetes, ein verlassenes und verächtliches Wesen ist zu Gunsten der Assoziation freier Individuen in einer staaten- und klassenlosen Weltgesellschaft.“ In den zur Inhaltsleere wiedergekäuten Worthülsen verrät sich, wie wenig Linke sich mit Auschwitz befasst haben. Dieses Argument, in dem der Universalismus der Befreiung gegen den Partikularismus der Juden gestellt wird, kann nach Auschwitz nicht aufrechterhalten werden. Und es wird schlimmer, wenn es in dem Beitrag heißt: „In einer Welt aber, die die Vernichtungsdrohung gegen Jüdinnen und Juden nie zurückgenommen hat, in einer Welt, in der niemand Jüdinnen und Juden beschützen wollte (und schon gar nicht die deutsche Linke), ist der Zionismus die einzige mögliche [Antwort; TK] auf den Antisemitismus. Der Zionismus ist realpolitisch die einzige Möglichkeit, dem kategorischen Imperativ nach Auschwitz, alle Verhältnisse so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nicht ähnliches geschehe, gerecht zu werden.“ So wird Israel zum Refugium der Juden bis zur Revolution und der kategorische Imperativ umgekehrt: Nur Auschwitz rechtfertigt den Judenstaat, und das auch nur bis zur Revolution; so viel Realpolitik sei den Juden zugestanden.

Jetzt hat alles wieder seine Ordnung, die Israelkritik ist gegen den Antizionismus abgegrenzt, und daraus kann nur eines folgen: „Filme, die sich positiv auf den Staat Israel beziehen, müssen gezeigt werden können!“⁴ Über alles andere können wir reden. Es lohnt nicht der Mühe, die Zitate zuzuordnen, denn zum einen sind sie – bis auf das von Moïse Postone – als Beiträge des Bündnisses gegen Hamburger Unzumutbarkeiten veröffentlicht worden und stellen somit ein Gesamtkunst-

werk dar; zum anderen differieren die vorgebrachten Auffassungen nicht in einem Ausmaß, welches eine Differenzierung nötig machte. Es handelt sich zudem um eine Ansammlung der in der deutschen Linken üblichen Textbausteine, wie sie seit zwanzig Jahren immer wieder zu hören sind – Bausteine einer scheinbaren Befassung mit dem Gegenstand, um der Auseinandersetzung mit ihm aus dem Wege zu gehen. Darin unterscheiden sich die Beiträge nur wenig von den Reden, die jedes Jahr am 27. Januar im Bundestag gehalten werden. Man könnte nun fortfahren mit dem Zerpflücken dieser Beiträge, in denen mit den Mitteln der Antisemitismuskritik gegen den Antizionismus argumentiert werden sollte und doch nur ein weiterer Beweis dafür sind, dass die Kritik des Antisemitismus zur Lüge wird, wenn sie im Namen der berechtigten Kritik an Israel die Aktualität des Antizionismus nicht auf den Begriff zu bringen willens und in der Lage ist. Damit ist auch gesagt, was gesagt werden sollte, um Missverständnisse auszuschließen: Selbstverständlich handelt es sich bei den Hamburger Kritikern des Antisemitismus um eben solche, es geht nicht darum, ihnen etwas anderes nachzuweisen oder zu unterstellen, Das macht die Sache aber nicht besser, denn es zeigt sich nicht nur, wie zahllos eine überkommene Kritik des Antisemitismus sein kann; darüber hinaus wird deutlich, dass sie, indem sie den Charakter des heutigen Antizionismus leugnet, zugleich Gefahr läuft, anschlussfähig an ihn zu werden.

Diese Anschlussfähigkeit zeigt sich vor allem in der Reduktion Israels darauf, „die zwangsläufig gewalttätige Notwehrmaßnahme gegen den Antisemitismus“ zu sein, wie es in einer der vielen Variationen des Themas heißt, hier in einer Einladung zu einer Veranstaltung mit Stephan Grigat, wissenschaftlicher Mitarbeiter von Stop the Bomb Österreich, in Wien, die unter dem Titel *Darum Israel – Israel-Solidarität und materialistische Kritik* stand. Der Materialismus hört sich in der Einladung so an: „Die dem Kapital unterworfenen Gesellschaft drängt von sich aus auf den Antisemitismus, der im wahnhaften Versuch der Konkretisierung des Abstrakten regelmäßig wiederkehrt.“⁵ Auch wenn es sich nur um einen Ankündigungstext handelt und auch wenn Stephan Grigat selbst in der Vergangenheit Einwände gegen derlei Formulierungen erhoben hat, so ist es doch kein Zu-

fall, dass von den vielen antideutschen Textbausteinen genau dieser in einer Veranstaltung zur Israelsolidarität auftaucht: Kapital und Gesellschaft werden getrennt, als gebe es das Kapital ohne die Gesellschaft. Im Bild der vom Kapital unterworfenen Gesellschaft wird die Dialektik der Subjektivität unterschlagen, als sei das Kapital kein gesellschaftliches Verhältnis, in dem die Individuen notwendig als Warenhüter an ihrem eigenen Schicksal weben, sondern eine abstrakt den Menschen gegenüber stehende dunkle Macht. Dass diese Gesellschaft zudem auf den Antisemitismus dränge, impliziert, dass dieser ebenfalls irgendwo außen zu sein scheint. Wenn schließlich der Antisemitismus als wahnhafter Versuch der Konkretisierung des Abstrakten bezeichnet wird, der regelmäßig wiederkehre, ist die Verwirrung komplett: Entweder ist das gesellschaftliche Drängen auf den Antisemitismus von sich aus gegeben, dann aber ist dieser nicht wahnhaft, sondern logisch determiniert; oder aber der Antisemitismus ist eine wahnhafte ideologische Form, dann impliziert dies aber auch, dass er zwar dem notwendig falschen Bewusstsein über das Kapitalverhältnis entspringt, aber keineswegs notwendig in dem Sinne ist, dass eine subjektlose Gesellschaft von sich aus die Konkretisierung des Abstrakten betreibt. Zum Wahn gehört notwendigerweise das wahnsinnige Subjekt – in diesem Fall der Antisemit. Das heißt, zwischen der Gesellschaft des Kapitals einerseits, die ein notwendig falsches Bewusstsein erzeugt, und dem Antisemiten andererseits liegt ein Vermittlungsschritt, der subjektiv ist und alles andere als notwendig. Eine derartige Reduktion dessen, was materialistische Kritik ausmachen könnte, auf eine strukturalistische, d.h. subjektlose Sicht der Dinge läuft wider Willen auf eine Rationalisierung von Auschwitz hinaus; die Vernichtung erscheint so als selbsttätiger Prozess und damit auch als unumgänglich.

Stephan Grigat geht es bekanntermaßen um die Vereinbarkeit von Realpolitik zur Verteidigung Israels und materialistischer Kritik des falschen Ganzen, mit der Konsequenz, dass das genaue Gegenteil von dem herauskommt, was Grigat intendiert: Aus der Versöhnung wird eine Zwangsehe und aus der behaupteten Notwendigkeit des Antisemitismus leiten die Adepten der Realpolitik, die sich bewusstlos bestimmter Textbausteine der Kritik bedienen, die Notwendigkeit der Realpolitik ab. Dennoch stehen Kritik und

Politik unvermittelt nebeneinander, vor der als überwältigend empfundenen Macht der kritischen Erkenntnis wird kapituliert im Eingeständnis, nur Realpolitik könne nun noch helfen. Diese Realpolitik ist aber notwendig darauf angelegt, nur jene Ausschnitte der Wirklichkeit zur Kenntnis zu nehmen, die ins Konzept passen. Die Geschäftsbeziehungen deutscher Firmen zum Iran passen zum Beispiel eher hinein als die um Abgrenzung vom Iran bemühte deutsche Außenpolitik. Hier muss ein Widerspruch konstruiert werden, der die Geschäfte des Kapitals als das Eigentliche und die Politik der Bundesregierung als Augenwischerei erkennt. Dass das alles zusammengehört – die politische Ablehnung der Vernichtungsdrohung gegen Israel und gute Geschäftsbeziehungen zum Iran, der zur Not auch mit Sanktionen bedacht werden wird, ebenso wie die gönnerhafte Haltung zu Israel und die politischen Ratschläge, die auf den Suizid des Judenstaats hinauslaufen –, kann in der Logik der Realpolitik nicht bedacht werden, denn sie zielt ja auf Integration in die herrschende Politik. Insofern kann Stop the Bomb ganz zufrieden sein. Das Problem ist aber weniger die Realpolitik an sich, sondern die darin sich entfaltende Objektivierung des Juden. Indem man von der europäischen Politik mit Verweis auf die Geschichte der Vernichtung und der Kollaboration fordert, man möge Israel schützen, wird Israel nicht etwa verteidigt, sondern zum bedürftigen Opfer erklärt. Es ist ein kleiner, aber entscheidender Unterschied, der zwischen einer Kritik der europäischen Politik und dem Erheben von Forderungen besteht. Und dieser besteht nicht einmal darin, dass die Forderungen richtig oder falsch sein mögen, sondern im Verhältnis zur jüdischen Sache selbst, die schon immer ein Problem der Antisemitismuskritik der deutschen Linken dargestellt hat, weil ihr Objekt stets der Jude war und nie der Antisemit. Dazu haben nicht zuletzt Theoretiker wie Hannah Arendt und Moishe Postone beigetragen, die je auf ihre Art immer ein gegenseitiges, einander bedingendes Verhältnis von Judentum und Antisemitismus behaupten⁶: Bei Moishe Postone ist es die Fetischisierung des Abstrakten im konkreten Juden, wie sie bei Stephan Grigat auftaucht und zum Standard linker Antisemitismustheorie gehört, bei Hannah Arendt ist es die Kritik des Partikularismus der Juden, wie sie sich in den Formulierungen vom Übergangscharakter des jüdischen Staates bis zur Revolution wiederfindet. Beiden ist die Notwendigkeit der Is-

⁶ Zur neueren Diskussion um Arendt vgl. Wasserstein 2009.

⁷ Geisel führte mit Segev ein Interview, das am 11.3.1995 in der *Frankfurter Rundschau* mit der redaktionellen Überschrift *Ersatzreligion Holocaust?* veröffentlicht wurde. Wieder veröffentlicht in: Geisel 1998.

⁸ So jüngst die merkwürdige Truppe Kommunistische Assoziation Hamburg, die sich mit nichts anderem als der Verbreitung des antideutschen Generalverdachts beschäftigt: <http://kommunistischeassoziation.wordpress.com/presseerklarungen/hamburger-musikclub-ubel-gefährlich-und-regisseur-claude-lanzmann-beteiligen-sich-an-antideutscher-kampagne-gegen-linke-zur-vorführung-des-films-warum-israel-am-18-januar-2010/>.

raelkritik eingeschrieben, weil sie zutiefst der Überzeugung sind, dass der Zionismus, auch wenn er als negative Notwendigkeit nach Auschwitz anerkannt wird, eine Weigerung der Juden gegenüber Assimilation und Universalismus bzw. gegenüber der Weltrevolution darstellt. Bei Arendt vermittelt sich dies in der Verachtung für die Opfer, die letztlich selbst schuld seien: etwa, wenn sie in Eichmann in Jerusalem die Judenräte denunziert und Leo Baeck als „jüdischen Führer“ bezeichnet oder wenn sie in den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* feststellt, dass „die Geschichte des Antisemitismus [...] sich so wenig wie die Geschichte des Judenhasses herauslösen [lässt] aus der langen und verwickelten Geschichte der Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden [...] Es erübrigt sich hinzuzufügen, dass die jüdische Geschichtsschreibung, die immer einen Hang zu Polemik und Selbstrechtfertigung hatte, sich darauf konzentrierte, die Spur des Judenhasses in der christlichen Geschichte zu verfolgen, während es den Antisemiten überlassen blieb, eine Tradition ähnlichen Geistes aufzuspüren, die sich auf alte jüdische Autoritäten berufen konnte. Als diese jüdische Tradition einer oft heftigen Feindschaft gegen die Christen und Nichtjuden aufgedeckt wurde, ‚war die jüdische Öffentlichkeit durchweg nicht nur empört, sondern echt überrascht‘ [Zitat des jüdischen Historikers I. M. Jost, Mitte des 19. Jahrhunderts; TK] – so vollständig war es ihren Wortführern gelungen, sich selbst und jedermann es als eine Tatsache einzureden, dass die Isolation der Juden ausschließlich der Feindseligkeit der Nichtjuden und einem Mangel an Aufklärung geschuldet sei.“ (Arendt 1986, S. 18f.) Bei Postone setzt sich dies in einer merkwürdigen Trennung zwischen dem Politischen und dem Ideologischen fort, wie in seinem Grußwort zur Hamburger Demonstration, wenn er den Vernichtungswillen der Gegner Israels anerkennt und zugleich von Israel Zugeständnisse an sie verlangt.

Die Arbeiten von Arendt und Postone gehen freilich in dieser Kritik nicht auf; beschäftigten sich diese Ausführungen ausschließlich mit beiden oder der einen oder dem anderen, sie wäre eine Randnotiz einer umfassenderen kritischen Würdigung – dennoch bleibt, dass beide die Anlässe für die Rezeption im Sinne einer deutschen Antisemitismuskritik selbst geliefert haben, auch wenn die Rezi-

ipienten sich für ihre Auslegung aus Gründen, die wie immer jenseits der Autoren liegen, entschieden haben. So konnte Arendt in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts als Autorin gelesen werden, deren politische Begrifflichkeit jenseits des damals vorherrschenden Antiimperialismus eine gegenläufige Analyse ermöglichte – so wurde sie von Henryk Broder und Eike Geisel verstanden, die ihre schärfsten antizionistischen Texte übersetzten und veröffentlichten. Konsequenterweise war es Geisel, der Mitte der 90er Jahre mithalf, in der Person von Tom Segev die „Neuen Historiker“ Israels hoffähig zu machen.⁷ Damals herrschte die Überzeugung vor, dass die Vergleiche, die rechte Zionisten zwischen Palästinensern und Nazis gezogen hatten, endgültig der Vergangenheit angehörten, und nun im palästinensisch-israelischen Verhältnis so etwas wie Normalität einkehren könne. Claude Lanzmanns Film *Tsahal*, die Würdigung der israelischen Verteidigungskräfte, die den letzten Teil der Trilogie darstellt, von der *Warum Israel* der erste und *Shoah* der zweite Teil ist, wirkte in dieser Situation antiquiert, geradezu reaktionär. Und Tom Segev empfahl diesen „Propagandafilm“ Lanzmanns für einen „Oscar des schlechten Geschmacks“ – wofür Segev bis heute von den deutschen Antizionisten geliebt wird, die nicht müde werden, diese Äußerungen zu kolportieren.⁸

Moishe Postones berühmter Aufsatz *Antisemitismus und Nationalsozialismus* von 1979 verschwand zunächst in der Bedeutungslosigkeit, bevor die von ihm benutzten Begriffe zu nichtssagenden Worthülsen des Diskurses wurden: Er ermöglichte eine theoretische Rationalisierung ohne Empathie, eine Begrifflichkeit, in der Gewalt nicht vorkommt. Die aus der Marxschen Kritik entwickelten Begrifflichkeiten Postones wurden sehr viel stärker rezipiert als seine im gleichen Aufsatz zu findende Kritik der deutschen Linken, insbesondere der Entführung eines Air-France-Fluges nach Entebbe 1976 durch Mitglieder der Revolutionären Zellen, die jüdische Passagiere selektierten. An diesem Beispiel wird deutlich, dass eine der Abstraktion verpflichtete materialistische Kritik eine Einladung zur Rationalisierung im Sinne der Abwehr des sehr konkreten Elends des Antisemitismus sein kann.

Es ist auffällig, dass Arendt und Postone und ihren jeweiligen Interpreten eine historisie-

rende Kritik bislang nicht zuteil geworden ist, wohingegen Jean Paul Sartre, verschrien als engagierter Autor, bewusst ins Vergessen gedrängt wurde: Dabei sind seine problematischen Positionen nicht problematischer als die von Arendt und Postone und haben ebenso ihren historischen Zeitkern. Dagegen soll es hier darum gehen, Sartres Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus nachzuzeichnen und seine Bedeutung für eine kritische Durchdringung dessen zu würdigen, was er die *Leidenschaft und Weltanschauung* des Antisemiten nennt. Die Trennung, die Sartre zwischen dem Antisemiten und dem Juden zieht, ermöglichte es insbesondere Claude Lanzmann und Jean Améry, aber auch anderen Überlebenden, die in Deutschland unbekannt sind, sich mit der Frage des Verhältnisses des Antisemiten zum Juden in einer Weise zu befassen, die hierzulande als subjektivistisch und moralisch denunziert wurde. Sie beruht auf einem Begriff von Erfahrung und Unmittelbarkeit, dessen Grundlage die Freiheit jedes Menschen ist, sich zu entscheiden – der Antisemit ist jemand, der diese Freiheit leugnet, indem er sich für den Hass entscheidet. Ich bediene mich bewusst der existentialistischen Begrifflichkeit, um den Unterschied zu jener Sprache zu markieren, die darauf angelegt ist, Erfahrung schon dem Begriff nach unmöglich zu machen: unmöglich im Sinne von lächerlich und unmöglich im Sinne einer *Weltanschauung*, die diese Möglichkeit negiert.

Der innere Widerspruch einer rationalisierten Antisemitismuskritik drückt sich in der Bestimmung des Antizionismus als eines sekundären Antisemitismus aus: Dem Antizionismus sei Israel lediglich ein „Ersatzobjekt“ – wie es in einem Beitrag für die Hamburger Demonstration heißt – für den wirklichen Antisemitismus, der der realen Juden nicht habhaft werden kann, also eine typische Erscheinungsform des Antisemitismus nach Auschwitz. Israel ist jedoch alles andere als ein Ersatzobjekt des Antisemiten, vielmehr findet er im Judenstaat als Verkörperung jüdischer Subjektivität sein vorzüglichstes Objekt – umgekehrt sind ihm alle Juden zionistische Agenten.

Sartre beschrieb die „synkretistische Totalität“ des Antisemiten zwischen Weltanschauung und Leidenschaft als einen Affekt, der den Tatsachen *vorausgeht*. (Sartre 1994, S. 14) Der Hass auf die Juden hat keine konkrete Ursache, er ist die Unterstellung, die die Wahrnehmung von vornherein determiniert. Und: „Der Satz: ‚Ich hasse die Juden‘ gehört zu denen, die man in der

Gruppe ausspricht; indem man ihn ausspricht, schließt man sich einer Tradition und einer Gemeinschaft an: der der Mittelmäßigen.“ (Ebd., S. 17) Der Jude ist also keinesfalls das Objekt des Antisemiten, denn dazu gehörte, dass dieser auch der Auslöser seines Hasses wäre. Das ist er nicht; die Wahl des Antisemiten hat mit dem Juden nichts zu tun. Der Antisemit bekennt sich hingegen „von Anfang an zu einem faktischen Irrationalismus. Er stellt sich in einen Gegensatz zum Juden wie das Gefühl zum Verstand, wie das Besondere zum Allgemeinen, wie das Konkrete zum Abstrakten, wie der Grundbesitzer zum Eigentümer von Immobilien.“ (Ebd., S. 19) Es handelt sich hier – und das ist der Unterschied zu Postone – um die Stellungnahme des Antisemiten, der sich selbst in diesen Gegensätzen sieht und sie solchermaßen auch reproduziert. Es gibt bei Sartre keine objektive Herleitung des Antisemitismus aus der Gegebenheit der Gesellschaft, vielmehr ist es der Antisemit, der in seiner Wahl jene Gegebenheit bestätigt. Es gibt also keine Zwangsläufigkeit des Antisemitismus, keine Determination für Judenhass, sondern die durch Subjekte vermittelte Deutung, die sehr viel grundlegendere Konsequenzen hat. Der Antisemit, so Sartre, „wählt das Unabänderliche aus Angst vor seiner Freiheit, die Mittelmäßigkeit aus Angst vor Einsamkeit, und diese unabänderliche Mittelmäßigkeit erhebt er zu einem dünnkelhaften, versteinerten Adel“. (Ebd., S. 20)

Die Gegensätzlichkeit einer Kritik, die den Antisemitismus als sich bedingendes Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheit und somit als gesellschaftlich unumgänglich beschreibt, und einer Kritik des Antisemiten als des Subjekts, das für seine Wahl verantwortlich ist, wird nirgends deutlicher als im Gegensatz von Hannah Arendts und Sartres Interpretation von Marcel Prousts Befassung mit der Dreyfus-Affäre. Im ersten Teil von *Sodom und Gomorrha*, dem vierten Band der *Suche nach der verlorenen Zeit*, beginnt Proust mit einer im Wortsinne unheimlich detaillierten Schilderung der Atmosphäre des *fin de siècle*, der Dekadenz jener Jahre, in der sich die Gesellschaft sowohl die Juden als auch die Homosexuellen scheinbar assimilierte, aber zugleich den Antisemitismus in seiner modernen Form hervorbrachte, wie sie den Homosexuellen als Typus erst erfand, den sie dann ausgrenzte. Prousts Sittengemälde nimmt sich in der Folge der Romane, aus denen *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* besteht, wie eine absurde Zuspitzung von Projektionen und Identifikationen aus, in der Juden und Ho-

⁹ Dazu aufschlussreich auch Kettner 2006.

mosexuelle sich aneinander angleichen, um die Gleichheit unter den Antisemiten herzustellen. Sartre schreibt: „Proust hat zum Beispiel gezeigt, wie der Anti-Dreyfusianismus den Herzog seinem Kutscher näherbrachte, wie sich bürgerliche Familien dank ihrem Hass gegen Dreyfus Zutritt zu den Häusern des Adels erzwingen. Die egalitäre Gemeinschaft, der sich der Antisemit zugehörig fühlt, ist vom Typ jener Massenaufläufe oder spontanen Ansammlungen, die anlässlich von Lynchjustiz oder Skandalen entstehen. Die Gleichheit ist hier die Frucht der Nichtdifferenzierung der Funktionen.“ (Ebd., S. 22) Arendt hingegen sieht gerade in der Differenzierung, die mit der Assimilation von Minderheiten in die Gesellschaft einhergeht, das Problem: „Nur das Zusammen und Beisammen der Cliques sicherte dem einzelnen die Auszeichnung, durch die er in die Gesellschaft gekommen und die er nun bereits als einen unabdingbaren Bestandteil seines psychologischen Haushalts empfand. In einer Gesellschaft von nichts als Juden oder nichts als Homosexuellen wäre Jüdischkeit oder Homosexualität die normalste, alltäglichste Sache von der Welt. Aber was für Juden und Invertierte galt, galt nicht weniger für ihre adeligen Hausherrn; auch sie brauchten bereits die Nichtadeligen, um sich in ihrem Adel zu bestätigen, wie sie selbst die Juden und die Homosexuellen bewunderten und bestätigten.“ (Arendt 1986, S. 159)⁹ Der Unterschied zwischen Sartres und Arendts Interpretation liegt darin, dass Sartre

die soziale Entdifferenzierung in den Mittelpunkt seiner Interpretation stellt, während Arendt, offenbar so fasziniert wie angewidert von der *décadence*, die Cliquenbildung in den Salons, zu denen mit einem Mal auch Juden und Homosexuelle Zutritt hatten, zum Ausgangspunkt wählt: eben die scheinbare Differenzierung. Bei ihr wird das gesellschaftliche Verhältnis, in das die Juden sich begeben, zentral, bei Sartre hingegen der Wille des Antisemiten zur Nivellierung gesellschaftlicher Klassegegensätze, der – dann allerdings zwangsläufig – dazu führt, sich die Juden auszusuchen. Diese Differenz ist deswegen entscheidend, weil Arendt in der Folge den Assimilationsunwillen der Juden für den Antisemitismus mit verantwortlich macht. Sartre interessiert sich nicht dafür, was einzelne Juden getan haben, er untersucht das Interesse der Antisemiten. Nicht zuletzt ergibt sich daraus ein Urteil, welches bei Arendt die Juden einschließt, deren Verkommenheit – um nicht zu sagen: Degeneration – zumindest in diesem Abschnitt der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* die der Antisemiten bei Weitem übersteigt. Sartre nimmt hingegen das Paradoxon der Assimilation ernster als seine Schöpferin, ohne es zu kennen: Die Juden des *fin de siècle* hätten tun können, was sie wollten, der Antisemitismus war nicht in ihnen begründet, wiewohl sie die Zielscheibe des Hasses waren.

Arendt versucht in diesem ersten Teil ihres Werkes ein Verhältnis von jüdischer Emanzipation und Antisemitismus zu entwickeln, nach der mit wachsender Integration der Juden in die Gesellschaft auch der Antisemitismus sich entfaltet – ein Verhältnis, welches empirisch betrachtet durchaus seine Richtigkeit hat. Nur versäumt sie, die ausgerechnet Proust vorwirft, Gesellschaftlichkeit und Geschichte nicht zu reflektieren – was sie, verschämt, mit seiner jüdischen Herkunft und seiner Homosexualität in Verbindung bringt –, eben die Gesellschaftlichkeit und Geschichte des kleinbürgerlichen Antisemiten ebenso zu subjektivieren wie sie es, in einer bemerkenswerten Mischung von Abscheu und Faszination, für die Juden und die Homosexuellen tut. Selbst die Familie Rothschild und ihre Heiratspolitik geraten so zu Erklärungen, wenn nicht Rechtfertigungen des Ressentiments: Das *fin de siècle* wird zu einer Phase der Herrschaft der Juden und der Schwulen über die Salons, ohne dass Arendt



Jean Paul Sartre

reflektieren könnte, dass genau diese Projektion der Urgrund der *Protokolle der Weisen von Zion* gewesen ist.

Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* bestehen aus vier Teilen. Der erste Teil erschien Ende 1945 in *Les Temps modernes*, der gerade von Simone de Beauvoir und ihm gegründeten Zeitschrift, unter dem Titel *Portrait des Antisemiten*, und beinhaltet jene an die *Studien zum autoritären Charakter* erinnernde Analyse des Antisemiten als jemanden, der nie nur Antisemit sein kann, sondern mit seinem Judenhass eine Weltanschauung gewählt hat. Der gesamte Essay erschien 1946, Sartre gab an, er wäre sich nicht sicher gewesen, ob seine im dritten Teil entwickelte These vom „authentischen Juden“ nicht falsch verstanden werden könnte. Dieser Teil ist später Anlass zu heftiger Kritik geworden, erstaunlicherweise aber nicht nach dem Erscheinen der *Überlegungen* – im Gegenteil. So schrieb Claude Lanzmann 1982: „Ich war zwanzig. Ich hatte gerade Widerstand und Krieg erfahren. Und ich entsinne mich, dass mich trotz dieser Erfahrung eine quälende Frage verfolgte: ‚Wie soll ich sie anlächeln? Wie kann ich wieder Vertrauen zu ihnen finden? Wie soll ich sie ansprechen? Mit ihnen leben?‘ Denn machen wir uns nichts vor und werfen wir keinen verfälschenden Blick auf diese Vergangenheit: Fast alle hatten wir die Verfolgung und die jüdische Situation in Angst und Scham erlebt. Angst und Scham waren bei der Befreiung nicht magisch verschwunden [...] Die Wahrheit war, dass wir keine Franzosen mehr und keine richtigen Juden waren [...] Wir waren einsame, atomisierte, entsetzlich verlassene Überlebende. Sartre versöhnte uns gleichzeitig mit Frankreich und mit unserer Situation als Juden.“ (Zit. n. Groepler 1987, S. 111f.)

Jean Améry beschrieb es ähnlich: „Ich war aufgestiegen von den Toten, ein Nichts, hatte nichts, stellte nichts vor als einen ausgemergelten Körper, an dem die von Wohlfahrtswerten zur Verfügung gestellten Kleider schlapp und unordentlich hingen. Da ich aber nichts war, konnte ich Dank der Sartre’schen Freiheit alles sein, Und da ich alles sein konnte, wollte ich das auch. [...] Was hatte ich zu verlieren? Nicht einmal meine Ketten. So hielt ich mich an eine Prophezie der Ungewissheit, die meiner Existenz entsprach.“ (Améry 1989, S. 74f.) Diese Beschreibung korrespondiert mit einer Stelle aus den *Überlegungen*, in der Sartre die Angst der Antisemiten vor der Wahrheit beschreibt: „was sie erschreckt ist nicht der Inhalt der Wahrheit, den sie nicht einmal ahnen, sondern

die Form des Wahren, jenes Gegenstandes unendlicher Annäherung. Das ist, als wäre ihre eigene Existenz ständig in der Schweben. Sie wollen jedoch alles auf einmal und alles sofort leben. Sie wollen keine erworbenen Anschauungen, sie erstreben angeborene; da sie Angst vor dem Denken haben, möchten sie eine Lebensweise annehmen, bei der Denken und Nachforschen nur eine untergeordnete Rolle spielen, wo man immer nur nach dem forscht, was man schon gefunden hat, wo man immer nur wird, was man schon war.“ (Sartre 1994, S. 15) Daran wird erkenntlich, was Überlebende an Sartres Philosophie, an seiner Positionierung in den Jahren unmittelbar nach 1945, so fasziniert haben mag: die konsequente Gegenüberstellung von Situationen. So bleibt auch Sartre nicht bei dem Porträt des Antisemiten, sondern fragt sich, was die Juden denn machen könnten angesichts der tödlichen Zuschreibung. Die Assimilation ist nämlich auch keine Lösung: Will der Antisemit „den Juden als Menschen vernichten, um nur den Juden, den Paria, den Unberührbaren in ihm bestehen zu lassen“, möchte der Demokrat den Juden „als Juden vernichten, um in ihm nur den Menschen zu bewahren, das abstrakte und allgemeine Subjekt der Menschen- und Bürgerrechte.“ (Ebd., S. 37) Diese Falle diskutiert Sartre nun ausführlich vor dem Hintergrund der Befreiung, dem nationalen Taumel der Résistance, der auf einmal alle angehört haben wollen, und dem Schweigen über die Vernichtung der Juden und der französischen Beteiligung daran. So ist er der Erste, der öffentlich fragt: „Erwähnt man die Juden? Feiert man die Rückkehr der Überlebenden, gedenkt man einen Augenblick derer, die in den Gaskammern von Lublin starben? Kein Wort.“ (Ebd., S. 45)

Der „authentische Jude“, von dem Sartre im Folgenden spricht, ist der Jude, der sich zur Wehr setzt, der weiß, dass er in der Gesellschaft nicht er selbst ist – in welchem Verhältnis er subjektiv auch zum Judentum stehen möge –, sondern das, wozu ihn die Antisemiten machen: Keinesfalls kreiert Sartre einen Mythos, wie Arendt es ihm, verfälschend, unterstellt, indem er, wie Arendt schreibt, „den Juden ‚existentialistisch‘ als jemanden bestimmte, der von anderen als Jude angesehen und definiert wird.“ (Arendt 1986, S. 23) Allerdings soll heutzutage genau diese Bestimmung geleugnet werden, die ja nicht von Sartre, sondern von den Antisemiten ausgeht, die ihre Vollendung in den Nürnberger Gesetzen fand und ihre wahnhaftige Fortsetzung in der radikal-islamischen Gleichsetzung der Juden mit dem Westen und der Zivilisi-

¹⁰ Vgl. den Mitschnitt der Veranstaltung: <http://www.freie-radios.net/portal/content.php?id=31686>.

¹¹ <http://www.prochoix.org/cgi/blog/2006/09/20/862-face-aux-intimidations-islamistes-que-doit-faire-le-monde-libre-robot-redeker>.

¹² <http://totenatur.wordpress.com/boualem-sansal-das-dorf-des-deutschen/>.

¹³ <http://www.zeit.de/2010/02/G2/L-S-Lanzmann?page=all>.

¹⁴ http://www.faz.net/s/Rub117C535CDF414415BB243B181B8B60AE/D_o_c~E_5_5_D_E_A_3_D_B_D_69948E587592450DAF3F765~ATpl~Ecommon~Scontent.html.

sation; die Leugnung dieses Verhältnisses ist die Grundlage für eine Israelkritik, die sich solidarisch gibt, aber den von Sartre aufgedeckten Widerspruch zwischen dem authentischen Juden, der seine Identität eben nicht aus dem Antisemitismus bezieht, und der antisemitischen Gesellschaft, die ja tatsächlich die Definitionsmacht darüber, wer Jude ist, in Anspruch nimmt, nicht zur Kenntnis nehmen will. Es ist Sartres Beitrag, der es Améry wie Lanzmann ermöglicht hat, ihr je eigenes Werk zu schaffen, das von jener in Deutschland perhorreszierten *Authentizität* zeugt, die möglich ist, wenn sich Individuen ihrer Identifikationen und Projektionen so weit wie möglich bewusst werden – also im absoluten Gegensatz zur *Eigentlichkeit* des Antisemiten, der jede Bewusstwerdung vermeiden muss. Indem Sartre diese Dialektik entfaltet, ausgehend von seiner Erzählung *Die Kindheit eines Chefs* (Sartre 1987, S. 108ff.), in der er die gesellschaftlichen Bedingungen der antisemitischen Wahl schildert, und seinem philosophischen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts*, wo er den Blick des Antisemiten und seine Bedeutung für den Juden entschlüsselt (Vgl. Sartre 1991, S. 906f.), hat er sehr unterschiedlichen Individuen einen Raum eröffnet, in dem sie nicht mehr nur Exemplare oder Abziehbilder des Juden oder des Überlebenden waren, sondern in einer tatsächlich universalistischen Perspektive sich für das Judesein entscheiden konnten – aber, so Sartre: „Die Wahl der Authentizität erscheint [...] als moralischer Entschluss, der dem Juden Gewissheit auf ethischer Ebene gibt, doch in keiner Weise eine Lösung auf sozialer und politischer Ebene darstellt: die Situation des Juden ist derart, dass alles, was er tut, sich gegen ihn wendet.“ (Ebd., S. 85)

Die tiefe Dankbarkeit, die Lanzmann zu jeder Gelegenheit und zuletzt am 18. Januar in Hamburg gegenüber Sartre zum Ausdruck brachte und die von seinen Diskussionspartnern Hermann Gremliza, Klaus Theweleit und Max Dax in bezeichnender Kälte unbeantwortet blieb, legt von der Möglichkeit dieses Bewusstseins Zeugnis ab.¹⁰ Dass die Freundschaft zu Sartre und de Beauvoir den lauwarmen Kritikern des Hamburger Antisemitismus zwar stets eine Erwähnung wert war, aber nie eine inhaltliche Würdigung erfuhr, spricht dabei für sich: Als habe diese Geschichte, wie Geschichte überhaupt, nichts zu sagen, als reiche es aus, diese linken Ikonen aufzurufen, um vor allem auf das Links-

sein Lanzmanns hinzuweisen, ging es wohl eher darum, den Inhalt dieser Beziehung in ihrer Radikalität nicht zur Kenntnis zu nehmen, weil ansonsten die Dimension des Unernsten, des Unbegriffenen jener Antisemitismuskritik für sich selbst spräche.

Dass Authentizität etwas anderes sein könnte als deutsche Eigentlichkeit, dass sie die Vermittlung gesellschaftlicher Zuschreibung mit der eigenen Identität bedeuten könnte, die sich ausschließlich im individuellen Interesse der Emanzipation und der Revolte selbst erfindet – einem Interesse, das, weil es individuell zu sein hat, zugleich ein universelles ist –, ist unterdessen im antirassistischen Diskurs undenkbar geworden, der die individuelle Differenz leugnet, indem er sie als kollektive hochleben lässt. Vom verächtlich gemachten Sartre profitieren, wenigstens in der frankophonen Welt, allerdings bis heute jene, die „Ich“ sagen können und meinen: zum Beispiel Robert Redeker, der seit vier Jahren im Untergrund lebt, weil er es wagte, den Islam als imperiale Macht zu bezeichnen, die im Namen der Kultur beansprucht, ihre rückständige Ideologie in Europa durchzusetzen – im Übrigen in Abgrenzung zu solchen auch in Frankreich vorhandenen vorgeblichen Islamkritikern, die gegen den Islam ihre eigene reaktionäre Rückständigkeit verteidigen¹¹; zum Beispiel Bouaiem Sansal, dem letzten algerischen Schriftsteller, der in seinem Buch *Das Dorf des Deutschen* unmissverständlich die enge Verwandtschaft des nationalsozialistischen und des islamischen Judenhasses nachgewiesen hat und sich nicht zum Schweigen bringen lässt¹². Dagegen gibt es in Deutschland die unheimliche Übereinstimmung zwischen dem antisemitischen Mob der Brigittenstraße und der Wochenzeitung *Die Zeit*, die eine „kleine Warnung“ an den Rowohlt-Verlag veröffentlichte, die Erinnerungen Lanzmanns auf jeden Fall einer genaueren Prüfung zu unterziehen.¹³ Hier spiegelt sich das Verhältnis zwischen Antisemiten und Demokraten wider, wie Sartre es treffend beschrieb: Die einen hassen Lanzmann als Menschen, die anderen als Juden. Und die Dummheit der Kritiker beweist sich darin, diese Kampagne als „Rufmord“¹⁴ zu geißeln, wo sie doch gar nicht persönlich gemeint ist, sondern sich gegen die Wahrheit als solche richtet. Nicht begreifen zu wollen, dass dies der Kern der Wahl des Antisemiten ist und dass er deswegen die Juden als Ersatzobjekte und Israel als das reale Objekt betrachten muss, weil ihm jede Form der Gesellschaft-

lichkeit ein Gräuel ist; dass er, was er zutiefst hasst: die Unbestimmtheit der Freiheit, nur in einem Staat wiederfinden kann, der in seinen Augen ein Unstaat ist, weil ein Unvolk in ihm lebt, welches sich seinem Begriff der Nation entzieht wie seinem Begriff von Religion und Volk.

Am Ende seines Lebens hat Sartre sich in den Gesprächen mit Benny Lévy, der als Pierre Victor eine Führungsfigur der radikalen Linken in Frankreich gewesen war, bevor er zum orthodoxen Juden wurde, zum Zusammenhang von Antisemitismus, Judentum und Revolution geäußert: Der jüdische Messianismus habe im Gegensatz zum Marxismus „eben nicht den Aspekt eines von der gegenwärtigen Situation aus bestimmten und in die Zukunft entworfenen Ziels mit Stadien, die erlauben werden, es durch die Entwicklung bestimmter heutiger Fakten zu erreichen“; im Gegenteil: „Der Jude denkt, dass das Ende der Welt, das Ende dieser Welt und die Ankunft der anderen das Auftauchen der ethischen Existenz der Menschen füreinander ist.“ (Sartre 1994, S. 247)

In diesem, und nur in diesem Sinne ist ein Ende des Staates Israel denkbar – im Ende der jetzigen und der Ankunft einer neuen Welt, in einem Bruch, so tiefgreifend, dass er mit der herkömmlichen Vorstellung einer Revolution nichts mehr zu tun hat, weil allein schon dieser Begriff der alten Welt angehört. In der Verwirklichung der jüdischen Verheißung, die ja eine für alle Menschen und nicht nur für die Juden ist, wäre Versöhnung denkbar – eben nicht in der diesseitigen Vorstellung einer „staaten- und klassenlosen Weltgesellschaft“ oder wie immer die Formel heißt. Die manchmal gewalttätige Nötigung zur Politik, die sich im auffälligen Schweigen der israelolidarischen Realpolitiker zu den Hamburger Vorgängen demonstriert, die sich weder distanzieren noch anschließen wollen und stattdessen in Indifferenz verharrten, damit der Kelch an ihnen vorübergehe, spricht Bände. Aber nicht umsonst gibt es über die Verheißung das Bilder- und Textverbot: Bloße Kritik zu üben, die keine wäre, ohne die ständige Herausforderung, nicht aus Ratlosigkeit, sondern aus Kalkül zu schweigen zu den Alternativen, von denen eine hässlicher ist als die andere, ist eben nicht schlechterdings aus Ratlosigkeit und Verzweiflung über den Stand der Dinge geboren,

sondern die einzige Form, die jene Verheißung überhaupt noch ernst nimmt. Dass es einen Bruch geben könnte, der aus der gegenwärtigen Situation für uns nicht denkbar ist, dessen Inhalt aber als Index des Falschen unmissverständlich bestimmt ist, diese Hoffnung macht die Ideologiekritiker zu Optimisten und lässt ihre realpolitischen Kritiker als das erscheinen, was sie sind: Defätisten. ■

Literatur:

Améry, Jean, *Unmeisterliche Wanderjahre* (1971), München 1989.

Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955), München 1986.

Geisel, Eike, *Der Schatten Hitlers*, in: Ders., *Triumph des guten Willens*, Berlin 1998, S. 162-177.

Groepler, Eva, *Sartres Überlegungen zur Judenfrage*, in: *Babylon*, Nr. 2/1987.

Kettner, Fabian, *Ein Handlungsreisender in Sachen „Endlösung der Judenfrage“*, unter: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/kettner_eichmann.pdf (2006).

Postone, Moishe, *Antisemitismus und Nationalsozialismus* (1979), in: *Diskus*, Nr. 3-4/1979, gekürzt wiederveröffentlicht in: *Küss den Boden der Freiheit*, hg. v. d. Redaktion Diskus, Berlin 1992, S. 425-437.

Proust, Marcel, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. 4: *Sodom und Gomorrha*, Frankfurt/M. 2004.

Sartre, Jean Paul, *Die Kindheit eines Chefs*, in: *Gesammelte Werke – Romane und Erzählungen* (1939), Bd. 1, Hamburg 1987.

Sartre, Jean Paul, *Das Sein und das Nichts* (1943), Hamburg 1991.

Sartre, Jean Paul, *Überlegungen zur Judenfrage* (1946), Hamburg 1994.

Wasserstein, Bernard, *Blame the Victim. Hannah Arendt: The Historian and her Sources*, in: *The Times Literary Supplement*, Nr. 5558/2009 (9.10.09).