



Auch die Toten werden vor dem Feind nicht sicher sein

Walter Benjamins Begriff der Geschichte zwischen Eingedenken, Fortschrittskritik und der Dialektik von Kultur und Barbarei

Heinz Gess

Zitation: Gess, Heinz (2026): Auch die Toten werden vor dem Feind nicht sicher sein. Walter Benjamins Begriff der Geschichte zwischen Eingedenken, Fortschrittskritik und der Dialektik von Kultur und Barbarei, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, Hrsg. Heinz Gess

© 2026 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Gliederung

I. Teil	2
Eingedenken als Verpflichtung.....	2
Der Feind und der falsche Fortschritt	3
Eingedenken als Bedingung wirklichen Fortschritts	6
Die Vergangenheit als Gegenstand des Kampfes	7
Kultur und Barbarei	10
Der Engel der Geschichte	11
Kulturindustrie: die vom Warenfetisch beherrschte Kultur und Barbarei	12
Jetztzeit und schwache messianische Kraft	15
Die Rettung der Toten	16
II. Der Feind hat zu siegen nicht aufgehört.....	18
Das gesellschaftliche Leben als Maß der Dinge – und seine falsche Konkretisierung	18
„Weh dem, der keine Heimat hat“	22
Israel: falsch wie alle Nationalstaaten – und doch notwendig	25

Antizionismus als falsche Konkretion und Revolutionersatz	27
Der „staatsfeindliche Staat“	28
Die Wiederkehr des Gleichen	30
Befreiungsnationalismus und falscher Antiimperialismus	32
III. Die Zombie-Linke und der israelbezogene Erlösungsantisemitismus	34
Die falschen Gemeinschaften	36
Zionismus, Antizionismus und der Begriff der Befreiung	39
Schutzraum, Verhärtung und falsche Symmetrie	40
Täter-Opfer-Verkehrung nach dem 7. Oktober	42
Schluss: Auch die Toten wären vor dem Feind nicht sicher	42

I. Teil

Eingedenken als Verpflichtung



Abb. 1: Walter Benjamin, um 1928. Passfoto ohne bekannten Urheber; gemeinfrei. Quelle: Walter Benjamin Archiv, Akademie der Künste, über Wikimedia Commons.

In der sechsten seiner 1940, auf der Flucht vor den Nationalsozialisten, niedergeschriebenen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* steht jener Satz, in dem Walter Benjamins Geschichtsdenken wie in einem Brennpunkt zusammengezogen ist: „Auch die Toten werden vor dem Feind nicht sicher sein, wenn er siegt.“¹ Gemeint ist eine Gewalt, die über die physische Vernichtung der Verfolgten hinausreicht. Der Sieger unterwirft nicht allein die Lebenden; er bemächtigt sich auch der Erinnerung an die Toten. Er entscheidet, was von ihnen überliefert, wie ihr Leiden gedeutet, ob ihr Widerstand erinnert oder vergessen wird. Noch die Geschichte der Besiegten soll in eine Geschichte seines Sieges verwandelt werden. Darin erst vollendet sich der Triumph.

Der Satz ist weit mehr als Ausdruck persönlicher Verzweiflung. Melancholie wohnt ihm inne, aber keine, die in der Trauer versinkt. Vielmehr schärft sie den kritischen Blick auf die Vergangenheit. Seine geschichtstheoretische Pointe besteht darin, dass Herrschaft sich nicht allein in Institutionen, Eigentumsverhältnissen und staatlicher Gewalt reproduziert. Sie setzt sich auch und vor allem in den Formen fort, in denen Vergangenheit angeeignet und überliefert wird. Das Vergangene liegt nicht ein für alle Mal abgeschlossen als Datum hinter uns. Es bleibt umkämpft, weil die Gegenwart seine Bedeutung stets neu bestimmt.

¹ Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, These VI, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1974, S. 695.

Die Toten können sich ihrer nachträglichen Vereinnahmung nicht mehr widersetzen. Sie fallen den Lebenden als Verpflichtung zu.

Die Verpflichtung der Lebenden besteht darin, den Blick auf die Besiegten der Bewegung menschlicher Emanzipation von gesellschaftlicher Herrschaft zu richten: nicht auf Opfer, die sakralisiert werden, weil sie Opfer gewesen sind, sondern auf Menschen, deren Leben, Hoffnungen und nicht verwirklichte Möglichkeiten von der Herrschaft zerschlagen wurden. Unter ihnen waren ausgeschlossene Nonkonformisten, zu Dhimmis erniedrigte Juden, Parias und revolutionäre Proletarier, die gegen eine opferverlangende und in dieser Hinsicht gefräßige Herrschaft für eine bessere gesellschaftliche Praxis ohne Herrschaft und ohne Angst kämpften. Sie liebten nicht den Tod, sondern das Leben – das bessere, menschenwürdige Leben, bestenfalls in einer „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“².

Dieser Zusammenhang ist in dem im *Kritiknetz* veröffentlichten Aufsatz *Erfahrungsarmut. Kapitalistische Vergesellschaftung und der Verlust geschichtlicher Erfahrung*³ als gesellschaftlich hervorgebrachte Störung der Erfahrung bestimmt worden. Erfahrungsarmut bezeichnet dort nicht den Mangel an Ereignissen oder Erinnerungen, sondern den Verlust der Fähigkeit, Erlebtes in Erfahrung zu transformieren und dadurch in seinen geschichtlichen Zusammenhang aufzunehmen. Die Menschen verlieren nicht notwendig ihre Erinnerungen als erinnerte Erlebnisse; sie verlieren aber die Fähigkeit, Erlebtes als Geschichte zu verstehen und in diesem Sinne als Geschichte zu erfahren. Eine Voraussetzung jenes fortdauernden Sieges wird sichtbar, von dem Benjamin spricht. Wo das Vergangene in vereinzelte Erlebnisse und Erinnerungsfragmente zerfällt, vermag der in ihm enthaltene Anspruch die Gegenwart nicht mehr zu erreichen. Der Feind bemächtigt sich der Toten nicht erst durch offene Fälschung; er siegt bereits dort, wo die gesellschaftliche Erfahrungsarmut verhindert, dass ihr Leiden als Geschichte der fortdauernden Herrschaft erkannt wird.

Der Feind und der falsche Fortschritt

Benjamin fügt hinzu, der Feind habe „zu siegen nicht aufgehört“. Der Feind bezeichnet zunächst den eliminatorischen Nationalsozialismus. Gegen ihn waren seine Thesen unmittelbar gerichtet. Darüber hinaus ist aber zugleich mehr gemeint als nur er. Denn der

² Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: MEW 4, Berlin 1972, S. 482.

³ Kevin Rick Doß/Heinz Gess, „Erfahrungsarmut. Kapitalistische Vergesellschaftung und der Verlust geschichtlicher Erfahrung“, *Kritiknetz* – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 16. August 2026, <https://www.kritiknetz.de/kritischetheorie/1622-erfahrungsarmut>.

eliminatorische Nationalsozialismus, dessen Kern die antisemitische, nationalrevolutionäre und völkische Weltanschauung war, die auf die Eliminierung der Juden als Bedingung für das Heil freier, authentischer Völker oder Rassen mit dem deutschen Volk als dem „Herrenvolk der Mitte“ zielte, und der Faschismus als gemäßigtere Variante derselben Denk- und Herrschaftsform fallen nicht einfach als kontingenter Betriebsunfall aus einem ansonsten vernünftig verlaufenden Fortschritt heraus. Beide entspringen vielmehr der bestehenden, kapitalbestimmten Form gesellschaftlicher Herrschaft, die im Hinblick auf den Fortbestand und das Wachstum der Spaltung zwischen der verfügenden Herrschaft und den Ohnmächtigen, Geknechteten, Entwürdigten und Verlassenen so instrumentell rational operiert wie keine Herrschaftsform vor ihr. Die Katastrophe, von der Benjamin spricht, besteht darin, dass diese Form gesellschaftlicher Herrschaft, die durch den Nationalsozialismus in radikalisierte Weise gesichert wurde,⁴ ihre Fortdauer als Normalität ausgibt und als Normalität erlebt wird, obgleich sie doch, wie an der Krise nur offenbar wird, ein einziger fortdauernder Ausnahmezustand ist, in dem die Unterdrückten beständig lebten und leben: „Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, dass der ‚Ausnahmezustand‘, in dem wir leben, die Regel ist.“⁵

Wer darüber verwundert ist, dass Nationalsozialismus und Faschismus im zwanzigsten Jahrhundert in der modernen Welt des zivilisierten Europa „noch“ möglich waren, der hält Benjamin zufolge an einem affirmativen Begriff von Fortschritt fest. Danach soll der Fortschritt in der Geschichte, die für Marx immer noch Vorgeschichte der Menschheit ist, sich immanent aus eigener Kraft, durch die in diesem Fortschritt sich betätigende Vernunft, auf vollendete Humanität und Gerechtigkeit zubewegen. Das Unheil des Nationalsozialismus könnte dann nur als Rückfall aus der vermeintlich menschenfreundlichen Logik des Fortschritts der Zivilisation erscheinen, dessen Grund nicht im fortschreitenden Prozess der Zivilisation selbst liegen könne, sondern ihm äußerlichen, mit ihm nicht identischen Kräften zuzurechnen sei. Benjamin sieht das anders. Der sogenannte Bruch mit dem Fortschritt der Zivilisation, der der Nationalsozialismus gewesen sein soll, war kein Bruch und kein bloßer Rückfall; der Fortschritt des globalen Kapitalismus trägt das Unheil, den Ausnahmezustand, selbst in sich. Deshalb hält Benjamin es für fatal, dass die Sozialdemokratie die gesellschaftliche Bewegung des Kapitals mitsamt allem technischen, technologischen und

⁴ Die Sicherung der Kapitalform in der Krise vollzog sich dadurch, dass die hinfällige demokratische Republik unter terroristischen Bedingungen in den „autoritären Staat“ (Horkheimer) beziehungsweise den „Behemoth“ (Neumann) eines totalitären Monopolkapitalismus verwandelt wurde. Der so entstandene „Unstaat“ sicherte den Bestand der Kapitalform durch grenzenlosen tödlichen Terror, vor allem gegen Juden, aber auch gegen alle anderen, die als nichtidentisch mit der Volksgemeinschaft bestimmt wurden, und verband diesen Terror mit dem Expansions- und Raubkrieg im Osten.

⁵ Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, These VIII, a. a. O., S. 697.

naturwissenschaftlichen Fortschritt als positiv bestimmten gesamtgesellschaftlichen Fortschritt feierte – damals wie heute –, als schwimme sie im Strom der „neuen Zeit“ und als sei die technische Entwicklung „das Gefälle des Stromes, in dem sie zu schwimmen meinte“. Benjamin kehrt diese Vorstellung vom geschichtlichen Fortschritt in modernen Zeiten, „die nicht zu halten ist“, geradezu um. Wo andere den Triumphzug des Fortschritts sehen, sieht er „eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft“, während ein Sturm vom Paradiese her weht und den Engel unaufhaltsam in die Zukunft treibt, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. „Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“⁶ Was in ihm überdauert, „ist kein invariantes Quantum von Leid, sondern der Fortschritt zur Hölle. Das ist der Sinn der Rede vom Anwachsen der Antagonismen.“ Wer „die Todeslager als Betriebsunfall des zivilisatorischen Siegeszugs, das Martyrium der Juden als welthistorisch gleichgültig abtut“, weil es dergleichen Massenmorde doch schon immer gegeben habe – die Juden sollten nicht so tun, als seien sie und das, was ihnen geschah, etwas Besonderes –, verkehrt den Sinn menschlicher Emanzipation: „dem Äußersten Einhalt zu tun“⁷. Das Entsetzen besteht darin, dass in gewissem Sinne immer dasselbe bleibt, nämlich die Fortdauer der Vorgeschichte, sich aber „immer unablässig als ein anderes, Ungeahntes, alle Bereitschaften Übersteigendes verwirklicht“: als negative Kehrseite der sich in der Vorgeschichte entfaltenden vernunftlosen, bloß instrumentellen Rationalität gesellschaftlicher Herrschaft, die in der Krise ihrer Form naturwüchsig in die Rationalität der Vernichtung als Selbsterhaltung der Herrschaft umschlägt. Dieser Umschlag zeitigt um so grauenhaftere Folgen, je weiter die Rationalität und die von ihr hervorgebrachten Produktivkräfte fortgeschritten sind. Er kann schließlich zur Zerstörung von Erde und Mensch führen.

Benjamin wendet sich mit dieser Umkehr der einseitig positiven sozialdemokratischen Perspektive auf den Fortschritt, die er als Perspektive der Sieger der bisherigen Geschichte erkennt und derer, die sich in die Sieger einfühlen und zu ihnen gehören wollen, nicht gegen die Möglichkeit eines Fortschritts der Menschheit und ebensowenig gegen den Wunsch, dass es einen solchen geben solle. Er wendet sich gegen die stille Unterstellung, dieser Fortschritt sei in der bereits stattfindenden geschichtlichen Bewegung schon anwesend. Die Sozialdemokratie verwechselte und verwechselt bis heute den Zuwachs an Fertigkeiten und Kenntnissen, also die Steigerung der organischen Zusammensetzung des Kapitals und den Fortschritt der Naturbeherrschung, mit der Befreiung der Menschen.

⁶ Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, These IX, a. a. O., S. 697 f.

⁷ Theodor W. Adorno, „Fortschritt“, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Gesammelte Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt am Main 1977, S. 617–638, hier S. 625.

Dadurch wird das, was erst noch herzustellen wäre, im Fortschritt des falschen Ganzen, dem der Ausnahmezustand innewohnt, schon als vorhanden vorausgesetzt: die Menschheit als ein Zusammenspiel von Assoziationen gesellschaftlicher Individuen, die nicht durch gesellschaftliche Herrschaft zusammengezwungen werden und niemanden ausschließen, auch die Juden nicht und, solange Nationalstaaten und Kapital existieren und ihre Bewegung „im Triumphzug über die dahinführt, die am Boden liegen“, auch den Nationalstaat der Juden nicht. Solange eine solche Menschheit nicht existiert, kann auch nicht behauptet werden, sie schreite fort. Fortschritt wäre vielmehr erst ihre Herstellung angesichts drohender neuer Katastrophen. Bleibt die Menschheit in der falschen Totalität von Kapital und kapitalkonformem Staat mitsamt dem Fetischismus von Ware, Geld und Kapital eingefangen, der notwendiger Bestandteil dieser Totalität ist, dann hat gesellschaftlicher Fortschritt noch gar nicht stattgefunden.

Eingedenken als Bedingung wirklichen Fortschritts

Von hier aus gewinnt Benjamins Satz, auch die Toten würden vor dem siegenden Feind nicht sicher sein, eine zusätzliche Bestimmung. Ob Geschichte fortschrittlich ist, entscheidet sich nicht an technischen Leistungen, gesteigerter Produktivität oder am Erfolg der Sieger, sondern daran, ob der Bann des Immergleichen gebrochen und die fortwirkende Herrschaft aufgehoben wird. Das von Benjamin eingeforderte Eingedenken der Besiegten ist deshalb keine rückwärtsgewandte Erinnerung, die sich der Zukunft verweigert, sondern eine Bedingung wirklichen Fortschritts. Es hält den Anspruch fest, dass das erlittene Unrecht nicht nachträglich zur notwendigen Durchgangsstufe einer vermeintlich aufsteigenden Geschichte erklärt wird: bei den Konformisten der einen Seite durch das unterstellte kontinuierliche Fortschreiten, bei denen der anderen Seite nach dem angeblichen Gesetz der „Dialektik der Natur“, dem „Umschlag der Quantität in Qualität“, das Engels erfand, um den Sieg der sozialistischen Revolution als Gewissheit prognostizieren zu können und die revoltierenden Arbeiter glauben zu machen, sie stünden auf der Seite der Sieger der Geschichte, weil sie mit der unschlagbaren Macht der Natur im Bunde seien. Nichts hat den mittlerweile besiegten Revolutionären von damals und der Sozialdemokratie selbst, auch Benjamin zufolge, mehr geschadet als dieses falsche Versprechen, das Konformismus und Autoritätshörigkeit förderte. Gesellschaftlicher Fortschritt beginnt erst dort, wo das naturwüchsige Fortschreiten gesellschaftlicher Herrschaft aufhört und die Menschen ihr gemeinsames Leben bewusst so einrichten, dass keiner mehr zu kurz kommt und niemand mehr dazu genötigt wird, das Opfer des eigenen Lebens, den Tod, lieben zu lernen. „Fortschritt heißt: aus dem Bann heraustreten, auch aus dem des Fortschritts [...], indem die Menschheit ihrer eigenen Naturwüchsigkeit innewird und der Herrschaft Einhalt gebietet, die sie

über Natur ausübt und durch welche die der Natur sich fortsetzt.“⁸ Das Herausspringen aus dem naturwüchsigen Fortschreiten gesellschaftlicher Herrschaft zu immer mehr instrumenteller Rationalität – im Doppelsinn der gesteigerten Effizienz und der immer dichterem Rationalisierung von Herrschaft – hinein in die mit dem Risiko des Scheiterns behaftete bessere Praxis radikaldemokratischer Assoziationen freier gesellschaftlicher Produzenten kann selbst kein naturwüchsiger Vorgang nach dialektischen Naturgesetzen sein. Es kann nur die Tat kritischer Individuen aus Freiheit sein, die sich des Verhängnisses bewusst geworden und deshalb entschlossen sind, alles so einzurichten, dass dergleichen nie wieder geschehe. Was sich dagegen mit der behaupteten dialektischen Naturgesetzlichkeit ereignet, ist allein der Umschlag des waltenden Fortschritts in den antisemitischen „wahren Sozialismus“, der je nach kulturellem Hintergrund eine andere Färbung annimmt und sich unterschiedlich legitimiert, im Kern aber von derselben Art ist wie derjenige, der sich schon einmal ereignet hat.

Die Vergangenheit als Gegenstand des Kampfes

Benjamin schreibt, dem Historismus erscheine die Vergangenheit als Folge von Tatsachen, die sich in einer homogenen und leeren Zeit aneinanderreihen. Sein Ideal sei die möglichst lückenlose Rekonstruktion dessen, „wie es eigentlich gewesen“. Dass Tatsachen festgestellt werden müssen, bestreitet Benjamin nicht. Aber er bestreitet, dass ihre bloße Feststellung bereits historische Wahrheit verbürgt. Auswahl, Ordnung und Verknüpfung der Tatsachen vollziehen sich in einer Gegenwart, die selbst von Herrschaft gezeichnet ist. Wo Geschichte als kontinuierlicher Zusammenhang erzählt wird, erscheint das Gewordene als notwendig und das Bestehende als dessen vernünftiges Resultat. Die Niederlagen der Unterdrückten sinken zu überwundenen Episoden herab, ihre Opfer werden zum Preis einer Entwicklung, deren Ergebnis der jeweilige Sieger verkörpert. So erbt der Historismus die Einfühlung in die Sieger, ohne deren Standpunkt bewusst einnehmen zu müssen. Es genügt, dass er die Überlieferung hinnimmt, wie sie ihm zukommt. Denn diese ist selbst schon selektiv. Archive, Denkmäler, Lehrbücher und Museen bewahren nicht unterschiedslos, was gewesen ist. Was als bedeutend gilt, trägt die Spur der Macht, die es auswählte und in einen Zusammenhang stellte. Die heute Herrschenden sind „die Erben aller, die je gesiegt haben“. Noch die scheinbar unbefangene, scheinbar „wertneutrale“ Einfühlung in die vergangene Siegesgeschichte kommt immer nur den Herrschenden zugute. Der historische Materialist hat deshalb mit diesem Verfahren und der Kultur der Völker, die samt

⁸ Theodor W. Adorno, „Fortschritt“, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Gesammelte Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt am Main 1977, S. 617–638, hier S. 625.

und sonders von dieser Abkunft sind, gebrochen und kann sie nicht ohne Grauen bedenken. Denn es gibt kein Kulturgut, das sein Dasein nicht auch „der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen“ verdankt. Und so, „wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, ist es auch der Prozess der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den andern gefallen ist“. Das kritische Subjekt „rückt daher nach Maßgabe des Möglichen von ihr ab. Es betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten“⁹.

Noch einmal und anders: Die Gefahr des zurückgewiesenen historischen Verfahrens beginnt nicht erst mit der offenen Geschichtsfälschung. Sie beginnt dort, wo das Vergangene in den ruhigen Besitz der Gegenwart des Volkes und seiner Kultur übergeht, die immer auch Kultur der Sieger der Geschichte und Herrschaftskultur ist und den kollektiven Narzissmus als Band benutzt, das die Vielen zusammenhält, die die Herrschaft, welche sie nötigt, lieben gelernt haben. Die besiegten Toten werden ein zweites Mal besiegt, sobald ihr Leiden zum Material einer Erfolgsgeschichte der eigenen Kultur wird: wenn man ihren Kampf für die menschliche Emanzipation von Herrschaft nachträglich entpolitisiert, ihr Scheitern als Beweis seiner Aussichtslosigkeit ausgibt oder ihre Hoffnung auf eine bessere Welt in eine Vorstufe dessen verwandelt, was später gesiegt hat. Was sich als feierliche Erinnerung darbietet, kann den Vernichteten Unrecht tun, wenn es das Geschehene abschließt und damit die Forderung verstummen lässt, die vom vergangenen Unrecht an die Gegenwart ergeht. Wirkliches Eingedenken tut das Gegenteil: Es hält diese Forderung gegen den Wunsch wach, mit der Vergangenheit fertig zu sein.

Als Beispiel mögen hier die alljährlichen Feiern der Erinnerung an den Holocaust im post-nationalsozialistischen Deutschland dienen. Allzu häufig werden sie bis hinauf zu den Politikern in den höchsten Ämtern der Republik und ihrem höchsten Repräsentanten als Bestätigung der „Läuterung“¹⁰ und des Wieder-gut-geworden-Seins der Deutschen¹¹ gefeiert. Diese Läuterung wird den der Vernichtung Entkommenen und ihren Nachgeborenen als leuchtendes Beispiel dafür vor Augen gestellt, wie man sich aus Hass und Verstockung befreien könne: als seien die Entkommenen ebenfalls Täter wie die vielen Deutschen gewesen; oder als sei ihr Kampf in ihrer neu-alten Heimat Israel gegen die nationalislamistischen Judenschlächter mit derselben Gesinnung wie die Nazis mit Hitlers und seiner

⁹ Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, These VII, a. a. O., S. 696 f.

¹⁰ Heinz Gess, „Der Erbe trägt keine Schuld. Eine kritische Untersuchung im Lichte der Kritischen Theorie und der Theorie der rationalen Herrschaft“, Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, <https://www.kritiknetz.de/ideologiekritik/56>.

¹¹ Vgl. Eike Geisel, Die Wiedergutwerdung der Deutschen, Berlin 2015; ders., Die Gleichschaltung der Erinnerung, Berlin 2019.

Massengefolschaft Kampf zur „Auslöschung der jüdischen Rasse in Europa“ gleichzusetzen, nur weil der Kampf der nationalislamistischen und nationalrevolutionären Befreiungsbewegung der palästinensischen Araber gegen die palästinensischen Juden bislang nicht zur Opferung der Juden für den Fortbestand des „normalen Laufs der Dinge“, also zur Niederlage Israels und zur Auslöschung ihres Staates, sondern umgekehrt zur erfolgreichen Verteidigung des Staates derer geführt hat, die sich zuvor immer nur vor Kreuz und Halbmond zu beugen hatten – sogar mit dem erwünschten Nebeneffekt eines Zugewinns an Land, der die Verteidigungsfähigkeit des Landes und Staates der Juden verbessert hat. Die Geschichte wurde dadurch wie seit langem nicht mehr gegen den Strich gebürstet, nicht nur literarisch in der Geschichtsschreibung, sondern real. Das wurde möglich, weil die Gesellschaft der Entkommenen durch das Eingedenken der Verfolgungen und Vernichtungen gelernt hat, dass man auf den Messias, der jederzeit kommen kann,¹² nicht bloß passiv warten darf. Das käme dem Fortbestand der Vorgeschichte der Menschheit zupass, in der „der Jude“, solange sie fort dauert, in der Krise als Opfer der Unschuldigen für die schuldige Herrschaft herhalten muss, damit danach alles wieder seinen gewohnten Gang gehen kann – als stünden alle herrschaftlich organisierten Völker unter einem kollektiv-neurotischen Opferzwang, dessen vorbestimmtes Objekt „der Jude“ ist. Dagegen aktiv Widerstand zu leisten, insbesondere durch die Selbstbewaffnung des politischen Gemeinwesens der Juden, ist Pflicht. Auch das ist nicht gut, aber doch besser als das ebenfalls fragwürdige Gegenteil: in endloser Passivität auf das messianische Zeitalter zu warten und sich bis dahin immer wieder als stellvertretendes Schuldopfer für die Schuldigen hinrichten zu lassen, nur damit danach de facto alles weitergeht wie zuvor und die schuldigen Charaktermasken der schlechten Herrschaft ihre Hände in Unschuld waschen.

Gegen das von ihm zurückgewiesene Verfahren der Überlieferung setzt Benjamin das Eingedenken. Es ist weder antiquarisches Interesse noch kultische Verehrung des Gewesenen. Es richtet sich auf das Unabgegoltene: auf Möglichkeiten, die zerschlagen wurden, ohne dadurch unwahr geworden zu sein, und auf Ansprüche, die nicht erloschen sind, weil die Menschen, die sie erhoben, unterlagen. Das Vergangene lässt sich nicht wiederherstellen, als könne das Geschehene ungeschehen gemacht werden. Zu retten ist nicht das

¹² Max Horkheimer, „Der autoritäre Staat“ (1940): „Für den Revolutionär ist die Welt schon immer reif gewesen. Was im Rückblick als Vorstufe, als unreife Verhältnisse erscheint, galt ihm einmal als letzte Chance der Veränderung. Er ist mit den Verzweifelten, die ein Urteil zum Richtplatz schickt, nicht mit denen, die Zeit haben.“ In: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am Main 1987.

vergangene Leben selbst, sondern seine unterdrückte Wahrheit. Rettung heißt, den Toten nicht auch noch die Bedeutung ihres Leidens und ihres Widerstands zu rauben.

Geschichtsschreibung ist für Benjamin Parteinahme. Einen neutralen Ort über den Kämpfenden besitzt sie nicht. Geschichte „gegen den Strich zu bürsten“ meint allerdings keine willkürliche Umkehrung, bei der andere Helden an die Stelle der alten treten. Sichtbar werden sollen vielmehr die Brüche im scheinbar geschlossenen Zusammenhang der Siegesgeschichte: die namenlose Arbeit, auf der die Werke der Kultur beruhen; die Gewalt, die im Glanz der Zivilisation verschwindet; die nicht eingelösten Versprechen, deren Niederlage von der Kontinuität des Bestehenden besiegelt werden soll.

Kultur und Barbarei

In der siebten These erhält der Gedanke seine schärfste Form: „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.“¹³ Als moralische Anklage gegen einzelne Kunstwerke oder als kulturfeindliche Geste gelesen, würde auch dieser Satz verflacht. Benjamin verwirft die Kultur nicht, weil sie aus barbarischen Verhältnissen hervorgegangen ist. Seine Kritik gilt jener Bewunderung, die das Werk von den gesellschaftlichen Bedingungen seiner Hervorbringung und Überlieferung ablöst. Die Barbarei haftet dem Kulturgut nicht äußerlich an, als ließe sie sich durch nachträgliche moralische Korrektur von ihm ablösen. Sie gehört zu seiner gesellschaftlichen Genese. Wo wenige von der notwendigen Arbeit freigestellt sind, damit sie Kunst und Wissenschaft hervorbringen können, während die vielen diese Freiheit durch ihre Unfreiheit ermöglichen, ist die Kultur selbst von dem Widerspruch durchzogen, dem sie sich zugleich zu entwinden sucht. Darin liegt ihr Wahrheitsgehalt. Nicht weil es unter falschen Verhältnissen entstand, ist das Werk unwahr; sein Wahrheitsgehalt wird aber verfehlt, sobald diese Verhältnisse aus seiner Geschichte getilgt werden.

Barbarisch ist nicht nur die Entstehung, sondern auch die Überlieferung der Kulturgüter. Im Triumphzug der Sieger werden sie als Beute mitgeführt. Jede Epoche ordnet sie neu, macht sie zum Besitz ihrer Bildung, bestätigt sich in ihnen und lässt verschwinden, wem sie entzogen wurden und wessen Arbeit in ihnen verstummt. Der materialistische Historiker muss ihnen daher mit Distanz begegnen. Diese Distanz ist keine Gleichgültigkeit gegenüber

¹³ Ebd., These VII, S. 696.

Kunst und Geist. Sie verweigert die falsche Versöhnung, in der Schönheit und Wahrheit um den Preis ihrer gesellschaftlichen Geschichte genossen werden.

Kultur ist nicht bloß Barbarei, sonst wäre an ihr nichts zu retten; sie ist aber ebenso wenig deren unschuldiges Gegenbild. Herrschaft und der Einspruch gegen Herrschaft sind in ihr miteinander verschränkt. Kritik hat die Kulturdenkmäler weder im Namen ihrer barbarischen Herkunft zu zerstören noch vor dieser Erkenntnis zu schützen. Sie muss im Werk selbst den Widerspruch entziffern: die Gewalt, aus der es hervorging, und das Versprechen eines anderen Lebens, das es gleichwohl bewahrt. Erst so wird die Kultur dem Besitz der Sieger entrissen. Sie wird nicht einfach den Besiegten übereignet sondern an ihr wird sichtbar gemacht, was die siegreiche Überlieferung unsichtbar halten muss.

Der Engel der Geschichte



Abb. 2: Paul Klee, *Angelus Novus* (1920), Israel Museum, Jerusalem. Gemeinfreie Abbildung; Quelle: Wikimedia Commons.

Verdichtet ist diese Geschichtserfahrung in Paul Klees *Angelus Novus*, der in der neunten These zum Engel der Geschichte wird. Sein Antlitz ist der Vergangenheit zugewandt. Wo uns eine Kette von Begebenheiten erscheint, sieht er „eine einzige Katastrophe“, die

unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Doch ein Sturm hat sich in seinen Flügeln verfangen und treibt ihn rückwärts in die Zukunft. Dieser Sturm ist das, was wir Fortschritt nennen.

Der Engel sieht, was dem Fortschrittsbewusstsein entgeht. Indem dieses die Ereignisse in eine zeitliche Folge ordnet, gewinnt es Abstand von den Opfern. Was geschehen ist, gilt als vergangen, was unterging, als überholt. Dem Engel dagegen zerfällt die Geschichte nicht in einzelne abgeschlossene Katastrophen. Er sieht die eine Katastrophe: die Kontinuität einer Herrschaft, die ihre Trümmer anhäuft und jeden neuen Sieg als Überwindung des früheren Unheils ausgibt. Der Trümmerberg wächst nicht trotz des Fortschritts, sondern durch ihn.

Der Engel ist jedoch nicht das Bild einer erhabenen Betrachtung des Leidens. Sein Wunsch, die Toten zu wecken und das Zerschlagene zusammenzufügen, bezeichnet die Absicht der Rettung, seine Ohnmacht deren geschichtliche Grenze. Weder kann er die Zeit zurückdrehen, noch geht aus der bloßen Anschauung der Trümmer Erlösung hervor. Darin unterscheidet sich Benjamins Bild von jener ästhetischen Melancholie, die im Anblick des Untergangs ihren Frieden findet. Der Blick auf die Trümmer verpflichtet vielmehr dazu, den Sturm zu erkennen, der sie hervorbringt: nicht Versöhnung mit der Katastrophe, sondern Unterbrechung ihres Verlaufs.

Kulturindustrie: die vom Warenfetisch beherrschte Kultur und Barbarei

Benjamins Kritik der Kultur als Herrschaftskultur im vorangegangenen Abschnitt bezieht sich auf Kulturgüter *sans phrase*: auf jene Werke also, die sich von den Verhältnissen ihrer Entstehung im Siegeszug der Herrschaft, auf dessen Schultern die heute Herrschenden stehen, zwar nicht ablösen lassen, die aber gleichwohl aus ihrer Entstehungszeit und deren Kämpfen einen Erinnerungsrest an die Unterlegenen bewahrt haben. Daraus rührt die Dissonanz, die innere Spannung, in der zwar die Seite der Sieger und die sie legitimierende Herrschaft dominiert, selbst wenn das dem von ihr in Dienst genommenen Schöpfer nicht gefiel. Durch die in das Kunstwerk eingearbeitete Spannung und unterschwellige Dissonanz wies es jedoch über die bestehenden, unversöhnten Verhältnisse hinaus. Ihm konnte noch das Moment des Widerstehenden innewohnen, weil die gesellschaftliche Kontrolle und die Warenform noch nicht total waren: Was überhaupt ohne Phrase Kultur genannt werden konnte, war auch „Ausdruck von Leiden und Widerspruch“ und hielt damit „die Idee eines richtigen Lebens fest, nicht aber das bloße gesellschaftliche Dasein“. Analoges gilt für den

Zwang der Produzenten solcher Kulturgüter, sich als Warenproduzenten in der expandierenden Warengesellschaft des Kapitals zu behaupten. Auch sie mussten sich schon in der Weimarer Zeit nach der Verwertungsmöglichkeit ihrer Werke auf dem Markt richten und deren Gehalt und ästhetische, in sich stimmige Gestaltung mit dem Zwang zur Verwertung im Kulturbetrieb vermitteln. Aber sie konnten den Gewinn daraus noch „mittelbar, durch das autonome Wesen“ ihrer Werke hindurch erzielen. Diese Möglichkeit gibt es mit der Umwandlung des Kulturbetriebes in die Kulturindustrie des Kapitals kaum noch. Sie überträgt „das Profitmotiv blank auf die geistigen Gebilde“¹⁴.

Horkheimer und Adorno bestimmen Kulturindustrie nicht als bloße Ansammlung schlechter Filme, anspruchsloser Musik oder geistloser Unterhaltung. Gemeint ist eine gesellschaftliche Form der Produktion. „Kultur heute schlägt alles mit Ähnlichkeit“, heißt es zu Beginn des einschlägigen Kapitels der *Dialektik der Aufklärung*¹⁵. Film, Rundfunk, Magazine und Reklame bilden ein System, in dem die einzelnen Erzeugnisse bereits im Hinblick auf ihre Wirkung, ihr Publikum und ihre Verwertbarkeit entworfen werden. Was Kultur war, wird zur Verfügungsmasse: Stoff, der zerlegt, neu zusammengesetzt, vereinfacht und wiederholt werden kann, solange er Aufmerksamkeit bindet und sich verkaufen lässt. Noch die überlieferten Werke werden in dieses Materiallager eingereiht. Aus ihnen werden Zitate, Jubiläen, Verfilmungen, biographische Legenden und leicht wiedererkennbare Bilder, die nur so viel Vergangenheit enthalten, wie die Gegenwart ohne Beunruhigung verbrauchen kann.

Mit der Verwandlung des Kulturbetriebs in die Kulturindustrie verändert sich auch das Verhältnis zwischen Kultur und Barbarei. Im autonomen Kunstwerk war die gesellschaftliche Gewalt sedimentiert, aber nicht restlos gebilligt. Seine Form konnte den Widerspruch zwischen dem Bestehenden und dem möglichen Anderen austragen. Die Kulturindustrie zieht diesen Abstand tendenziell ein. Sie macht die Kultur nicht einfach unwahr, weil sie Ware wird; Kunstwerke waren auch zuvor Waren. Neu ist der unverhüllte Primat der kalkulierten Wirkung, unter dem der Gebrauchswert des geistigen Gebildes vom Tauschwert verschlungen wird. Das Werk soll nicht mehr eine Erfahrung ermöglichen, deren Ausgang unabsehbar bleibt. Es soll die Reaktion hervorrufen, die in seiner Herstellung bereits vorgesehen

¹⁴ Theodor W. Adorno, „Résumé über Kulturindustrie“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1, Frankfurt am Main 1977, S. 338.

¹⁵ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1981, S. 141.

wurde. Der Kunde ist, wie Adorno später im *Résumé über Kulturindustrie* schreibt, nicht ihr König und nicht ihr Subjekt, sondern ihr Objekt¹⁶.

Die Kulturindustrie verlängert die Herrschaft des Arbeitsprozesses bis in die Freizeit. „Amusement ist die Verlängerung der Arbeit unterm Spätkapitalismus“¹⁷. Die Menschen suchen Zerstreuung, um dem mechanisierten Arbeitsprozess für kurze Zeit zu entkommen und ihm anschließend wieder gewachsen zu sein. Aber noch die Zerstreuung wiederholt dessen Rhythmus. Vorgefertigte Spannungen, rasche Auflösungen, wiedererkennbare Figuren und unablässige Reize gewöhnen Wahrnehmung und Aufmerksamkeit an dieselbe Anpassung, die auch in der Arbeit verlangt wird. Selbst die scheinbare Vielfalt der Angebote ändert daran wenig. Unterschiede werden als Warenzeichen organisiert. Jeder soll das für ihn Passende wählen können, aber das Passende ist bereits eine Variante des Gleichen. Die Freiheit der Wahl erweist sich als „Freiheit zum Immergleichen“¹⁸.

Der Massenbetrug besteht nicht darin, dass den Menschen von außen etwas völlig Fremdes aufgezwungen würde. Die Kulturindustrie nimmt wirkliche Bedürfnisse auf: das Bedürfnis nach Glück, Ruhe, Nähe, Anerkennung, Sicherheit und einem Leben ohne Angst. Aber sie richtet diese Bedürfnisse so zu, dass sie an den angebotenen Waren ihr vermeintliches Ziel finden. Das Versprechen wird nicht einfach verweigert; es wird in einer Gestalt erfüllt, die seine wirkliche Erfüllung verhindert. „Kulturindustrie bietet als Paradies denselben Alltag wieder an“¹⁹. Die Flucht führt an den Ausgangspunkt zurück. Das beschädigte Leben erhält Bilder seiner Heilung, die ihm helfen, seine Beschädigung auszuhalten, ohne deren gesellschaftliche Ursache erkennen und verändern zu müssen.

Davon wird auch die Vergangenheit erfasst. Wo geschichtliches Leiden zum verfügbaren Bildbestand wird, kann es betrachtet, moralisch kommentiert und konsumiert werden, ohne den Betrachter noch in Anspruch zu nehmen. Die Katastrophe erscheint als abgeschlossenes Ereignis, das seine angemessene Gedenkform, seine Jahrestage und seine kulturell anerkannten Empfindungen erhalten hat. Was unter diesen Bedingungen als Erinnerung an die Opfer zirkuliert, wird zum Erzeugnis jener Industrie, die alles Unabgeholte in zirkulationsfähige Zeichen verwandelt. Die Toten wären dann nicht vergessen; ihr Bild bliebe gegenwärtig, aber in einer Form, die ihren Anspruch auf die Gegenwart stillstellt. Solches Gedenken ist die Simulation des Eingedenkens: Es bewahrt die Zeichen der

¹⁶ Theodor W. Adorno, „Résumé über Kulturindustrie“, a. a. O., S. 337.

¹⁷ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a. a. O., S. 158.

¹⁸ Ebd., S. 190.

¹⁹ Ebd., S. 164.

Katastrophe und beseitigt deren beunruhigenden Gehalt. Auch so werden sie vor dem siegenden Feind nicht sicher: Ihr Leiden wird zum moralischen Besitz einer Gesellschaft, die in ihren fortbestehenden Verhältnissen möglichst unbehelligt bleiben möchte.

Die Kulturindustrie stillt die Sehnsucht nach Orientierung nicht, sondern macht sie zum Mittel der Anpassung. Ihr kategorischer Imperativ lautet nach Adorno: „Du sollst dich fügen“²⁰. Sie führt Konflikte vor, die den wirklichen Konflikten der Menschen ähnlich sehen, löst sie aber nur zum Schein. Am Ende steht gewöhnlich die Versöhnung mit einem vermeintlich fürsorglichen Allgemeinen, dessen Forderungen eben noch als unerträglich erschienen. So wird das Einverständnis mit der bestehenden Ordnung eingeübt, ohne dass diese Ordnung an den Bedürfnissen der Menschen und an dem gemessen würde, was sie zu sein beansprucht. Die Kulturindustrie erzeugt die Ich-Schwäche nicht allein; sie findet sie in den gesellschaftlich ohnmächtig gehaltenen Individuen vor, befördert und verwertet sie aber, indem sie ihnen das selbständige Urteil abnimmt.

Darum ist ihr Gesamteffekt für Adorno der einer „Anti-Aufklärung“: Die technisch fortschreitende Aufklärung schlägt in „Massenbetrug“ und in ein Mittel zur „Fesselung des Bewusstseins“ um²¹. Von dieser Anti-Aufklärung ist nicht nur die ästhetische Erfahrung gefährdet. Verhindert wird die Bildung autonomer, selbständig urteilender und entscheidender Menschen, ohne die eine demokratische Gesellschaft weder bestehen noch sich entfalten kann. Die Massen, auf die man verächtlich herabsieht, sind nicht einfach gegeben. Die Kulturindustrie wirkt daran mit, die Menschen zu jener unterschiedslosen Masse zu machen, als die sie anschließend behandelt werden, und hält sie von der Emanzipation ab, welche die entwickelten gesellschaftlichen Kräfte längst möglich machten.

Jetztzeit und schwache messianische Kraft

Die Unterbrechung denkt Benjamin im Begriff der Jetztzeit. Der historischen Zeit des Fortschritts, die homogen und leer verläuft, stellt er eine Gegenwart entgegen, in der eine bestimmte Vergangenheit plötzlich lesbar wird. Das Gewesene tritt nicht als bloßes Vorher in Beziehung zum Heute. Es blitzt im Augenblick einer Gefahr auf. In ihm erkennt die Gegenwart, dass ihr eigener Kampf mit einem vergangenen verbunden ist und dessen Niederlage nicht abgeschlossen bleibt, solange die Verhältnisse fortbestehen, an denen er scheiterte.

²⁰ Theodor W. Adorno, „Résumé über Kulturindustrie“, a. a. O., S. 343.

²¹ Ebd., S. 345.

Die Jetztzeit sprengt das Kontinuum, indem sie die Gegenwart aus der Suggestion löst, bloßer Übergang zu einer ohnehin kommenden besseren Zukunft zu sein. Benjamins Begriff der Jetztzeit wendet sich auch gegen jene sozialdemokratische und vulgärmarxistische Fortschrittsgläubigkeit, die den Sieg der Befreiung aus der Entwicklung der Produktivkräfte oder einem geschichtlichen Gesetz erwartete. Die Vorstellung, man schwimme mit dem Strom der Geschichte, entwaffnet die Unterdrückten. Denn der Strom, der sie zu tragen scheint, schreibt die Herrschaft fort. Revolution ist daher nicht die Lokomotive, die den Zug der Geschichte beschleunigt. Sie ist, in Benjamins gegenläufigem Bild, der Griff der im Zug reisenden Menschheit nach der Notbremse.

Hier berührt der historische Materialismus den jüdischen Messianismus. Benjamin spricht von einer „schwachen messianischen Kraft“²², die jeder Generation mitgegeben sei und auf welche die Vergangenheit Anspruch habe. Schwach ist sie, weil sie keine Garantie kennt. Kein geschichtliches Gesetz verschafft den Toten nachträglich Recht, keine Vorsehung hebt ihr Leiden am Ende in einen höheren Sinn auf. Messianisch ist diese Kraft, weil jeder Augenblick die Möglichkeit enthält, die Kontinuität zu unterbrechen und einem vergangenen Anspruch Gehör zu verschaffen. Erlösung wird nicht in eine ferne Zukunft verlegt. Sie entscheidet sich daran, ob die Gegenwart die ihr zufallende Verantwortung wahrnimmt.

Der Messianismus ist keine religiöse Zutat zu einem ansonsten fertigen Materialismus. Er bewahrt in diesem das Moment, das sich gegen seine Verwandlung in positive Geschichtswissenschaft sperrt. Ohne es droht auch der Marxismus, das Leiden der Vergangenheit als notwendige Kosten des geschichtlichen Prozesses zu verrechnen. Gegen solche Rechtfertigung richtet sich Benjamins Theologie. Kein zukünftiger Zustand macht vergangenes Leiden gut. Deshalb darf die Hoffnung nicht von den Opfern abgezogen und ausschließlich den kommenden Generationen gutgeschrieben werden.

Die Rettung der Toten

Was aber kann es heißen, die Toten zu retten, wenn ihr Tod unwiderruflich ist? Gewiss nicht, ihrem Leiden nachträglich einen versöhnenden Sinn zu verleihen. Solche Sinngebung setzte das Werk des Feindes auf höherer Stufe fort; sie machte die Opfer wiederum zu Mitteln eines geschichtlichen Zwecks. Rettung kann nur heißen, der siegreichen Geschichte

²² Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, These II, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1974, S. 693 f. Die „schwache messianische Kraft“ bezeichnet keine geschichtliche Garantie, sondern den Anspruch der vergangenen Generationen an die gegenwärtige.

das Recht zu bestreiten, das Vergangene endgültig zu definieren. Was unterlag, war nicht schon darum falsch, was siegte, nicht schon darum wahr.

Das Eingedenken entreißt der Vergangenheit einen Funken der Hoffnung, indem es ihren unerfüllten Anspruch in die Gegenwart versetzt. Er verbürgt keineswegs, dass am Ende alles gut werde. Er ist der Einspruch dagegen, dass das Geschehene das letzte Wort behält. Denkmäler allein machen die Toten vor dem Feind nicht sicher. Auch sie können das Erin- nerte stillstellen und in den Bestand einer Kultur überführen, die sich mit sich selbst ver- söhnt. Sicher wären die Toten erst in einer Welt, in der jene gesellschaftlichen Bedingungen beseitigt sind, unter denen ihre Niederlage sich immer von Neuem wiederholt.

Die Rettung der Vergangenheit verbindet sich mit der Befreiung der Gegenwart. Ohne Un- terbrechung der fortdauernden Herrschaft bleibt Erinnerung ohnmächtig; ohne Eingeden- ken an die Toten wird das, was sich als Befreiung ausgibt, zur Fortschrittsideologie und übernimmt die Kälte, gegen die es sich zu richten behauptet. Der historische Materialist hat beides zusammenzuhalten: die nüchterne Erkenntnis der gesellschaftlichen Verhält- nisse und die Treue zu den Ansprüchen der Besiegten. Erst in dieser Verbindung wird Ge- schichtsschreibung zur Kritik.

Benjamins Satz gibt keine Versicherung; er warnt. Die Toten sind nicht schon dadurch gerettet, dass ihrer gedacht wird. Solange der Feind siegt, verfügt er auch über die Formen des Gedenkens. Vollständig ist sein Sieg dennoch nicht. Denn der Anspruch der Vergan- genheit an die Gegenwart bedeutet, dass sie sich nicht restlos in das Bild fügt, das die Herrschenden von ihr entwerfen. In den Brüchen der Überlieferung, in verstummten Hoff- nungen und gescheiterten Aufständen bleibt etwas zurück, das dem Triumph widerspricht. Es im Augenblick der Gefahr wahrzunehmen und zur Sprache zu bringen, ist die Aufgabe, die Benjamin dem Geschichtsschreiber zumutet: nicht den Toten Frieden zu geben, son- dern den Frieden zu stören, den die Sieger über ihnen geschlossen haben.

Die Zukunft ist für Benjamin weder berechenbarer Fortschritt noch die leere Fortsetzung des Gewesenen. Im Eingedenken bleibt sie für die Unterbrechung offen:

„Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die

Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.“²³

II. Der Feind hat zu siegen nicht aufgehört

Der Satz, mit dem der erste Teil endete, öffnet keine Hintertür zu einer geschichtsphilosophischen Gewissheit. Dass jede Sekunde die kleine Pforte sein könne, durch die der Messias tritt, heißt nicht, dass er kommen werde; es heißt, dass keine Gegenwart das Recht besitzt, die Niederlage der Vergangenheit für endgültig zu erklären und sich mit dem fortdauernden Unheil als dem vermeintlich vernünftigen Lauf der Welt abzufinden. Benjamins anderer Satz, der Feind habe zu siegen nicht aufgehört, bezeichnet die Kehrseite derselben offenen Möglichkeit. Der Feind ist dabei weder eine mythische Macht noch ein Volk, auch nicht „die Araber“ oder „die Muslime“. Er ist die gesellschaftlich und politisch organisierte Gewalt, die Menschen vernichtet, ihre Geschichte anschließend in Besitz nimmt und noch das Gedächtnis an sie so umarbeitet, dass die Tat im nachhinein als notwendig, der Widerstand als Verbrechen und das Opfer als der eigentliche Täter erscheint. In dieser bestimmten Gestalt reicht Benjamins Warnung bis in die Gegenwart Israels hinein.

Das gesellschaftliche Leben als Maß der Dinge – und seine falsche Konkretisierung

Peter Potts Versuch, Benjamins Eingedenken auf die gegenwärtige Einrichtung des Lebens zu beziehen, ist aufschlussreich, weil an ihm eine berechtigte Forderung und ihr Umschlag in die positive Selbstbeglaubigung einer schon vorhandenen Lebensform hervortreten. In *Ein Haus auf der Suche nach der Kindheit* verlangt Pott, »das im Ausnahmezustand sich äußernde gesellschaftliche Leben zum Maß der Dinge zu machen« und den Arbeitsprozess in dessen Dienst zu stellen. An diesem Gedanken ist festzuhalten. Die im Eingedenken freigelegten Möglichkeiten verlangen nach einer anderen Einrichtung der Gegenwart, in der das Leben nicht länger zum Mittel des Arbeits- und Verwertungsprozesses herabgesetzt ist. Haus, Kindheit und gelingende Beziehungen können anzeigen, was im falschen Leben unterdrückt wird; sie sind darum noch nicht das richtige Leben.²⁴

²³ Ebd., Anhang B, S. 704. Das Zitat verbindet das jüdische Verbot der Zukunftsbefragung mit dem Eingedenken und dem Bild jeder Sekunde als „kleine Pforte“, durch die der Messias treten könne.

²⁴ Peter Pott: *„Ein Haus auf der Suche nach der Kindheit“*, veröffentlicht auf der Website der Kommune Kleekamp; ders.: *„Schöner Wohnen – in der Kommune“*, in: Streifzüge, Nr. 47/2009; Julian Bierwirth: *„Adorno wohnt trotzdem“*, ebd. Bierwirth hält gegen Potts positive Konkretisierung fest, dass Adornos Satz keine Ausrede für

Die Rettung des Vergangenen darf deshalb nicht in historischer Betrachtung aufgehen. Was in der Kindheit, in veralteten Dingen, in nicht völlig zugerichteten Formen der Erfahrung oder in Augenblicken gelingender Beziehungen aufscheint, kann ein Verhältnis der Menschen zueinander und zu den Dingen anzeigen, das nicht restlos von Besitz, Verwertung und instrumenteller Verfügung bestimmt ist. Das Haus wäre dann kein Rückzugsort vor der Gesellschaft, sondern ein Ort, an dem deren Widersprüche bis in die scheinbar privatesten Beziehungen hinein erkennbar werden. In diesem Sinne reicht Potts Kritik über die bloße Beschwörung eines anderen Lebens hinaus. Sie hält der Verselbständigung des Arbeits- und Verwertungsprozesses das gesellschaftliche Leben entgegen, dem dieser Prozess zu dienen hätte.

Die Grenze wird dort überschritten, wo Pott die Kommune nicht mehr als widersprüchlichen Versuch innerhalb des falschen Ganzen, sondern als dessen schon vorhandene Aufhebung behandelt. In *Schöner Wohnen – in der Kommune* erklärt er Adornos Feststellung, es gebe kein richtiges Leben im falschen, für nur bedingt zutreffend. In der Vorbemerkung zu seinen Assoziationen zum Glück wird der Vorwurf noch schärfer: Adorno rette sich in eine Floskel, während der Einzelne durchaus damit beginnen könne, das Privateigentum aufzuheben und dadurch die Möglichkeit des Wohnens sichtbar zu verbessern. Die Zurückhaltung der negativen Dialektik erscheint als Ausflucht vor der Praxis, die eigene Praxis dagegen als deren Widerlegung. Doch Adornos Satz verbietet den Versuch, anders zu leben, keineswegs. Er bestreitet, dass ein besonderer Lebenszusammenhang sich selbst zum richtigen erklären könne, solange das gesellschaftliche Ganze, das ihn ermöglicht, begrenzt und durchdringt, das falsche bleibt. Auch die Kommune ist durch Eigentum, Lohnarbeit, Geld, Markt, Staat und gesellschaftliche Arbeitsteilung vermittelt. Das falsche Ganze endet nicht an ihrer Grundstücksgrenze.

Falsch ist daher nicht der Versuch, sondern der Anspruch, in ihm sei die Versöhnung bereits wirklich. Potts Selbstdarstellung tilgt die Vermittlungen, durch welche die Kommune mit der bekämpften Gesellschaft verbunden bleibt. Die bessere Einrichtung eines begrenzten Lebenszusammenhangs wird zum Beweis dafür, dass der Gegensatz von Theorie und Praxis im eigenen Leben überwunden worden sei. Darin nimmt die falsche Konkretisierung eine volksgemeinschaftliche Form im Kleinen an, ohne dass Pott oder der Kommune damit eine

Untätigkeit, sondern das Bewusstsein von der Beschränktheit des eigenen Handelns verlangt. Die begrenzte Parallele zu Heidegger betrifft allein die Gedankenform, nicht Person und politische Konsequenz. Insbesondere die Schwarzen Hefte machten sichtbar, dass Heidegger selbst die in der Gegenüberstellung von eigentlichem Sein und entwurzelter, berechnender Welt angelegte Möglichkeit antisemitisch verwirklichte. Für einen entsprechenden Schluss auf Pott fehlt jeder Beleg.

nationalistische oder rassistische Zielsetzung unterstellt wäre. Wiederholt wird vielmehr die für das völkische Denken grundlegende Entgegensetzung: hier die überschaubare, lebendige, durch Nähe und gemeinsame Praxis verbundene Gemeinschaft, dort die abstrakte, kalte und durch Geld vermittelte Gesellschaft. Das Besondere erklärt sich zum Ort des allgemein Menschlichen. Die Kommune erscheint nicht länger als Versuch beschädigter Individuen, anders zu leben, sondern als Heilsort, an dem das richtige Leben schon Gestalt angenommen habe; ihr theoretischer Stifter als immanenter Heiland, der im eigenen Leben vorführt, was Adorno angeblich nur vertagt.

Pott ist in diesem Zusammenhang nicht mehr als ein aufschlussreiches Beispiel. Aufschlussreich ist die Gedankenform, in der falsche Unmittelbarkeit und falsche Konkretisierung zusammentreten. Sie ist nicht als solche antisemitisch oder antizionistisch, weist jedoch eine strukturelle Affinität zu beiden auf. Wo die abstrakte Herrschaft des Kapitals nicht begriffen, sondern durch das Bild einer organischen Gemeinschaft bloß verneint wird, kann das Denken nach einem anschaulichen Träger der Abstraktion verlangen. Der Jude, in der politischen Gegenwart der jüdische Staat, kann dann zum Gegenbild der ersehnten Unmittelbarkeit werden: zum vermeintlichen Repräsentanten von Geld, Vermittlung, Staat und wurzelloser Macht. Dass Pott diesen Übergang vollzogen habe, soll damit nicht behauptet werden. Soweit die hier berücksichtigten Texte erkennen lassen, hat er sich weder gegen Juden noch gegen Israel geäußert. Gegenstand der Kritik ist keine ihm unterstellte Gesinnung, sondern die objektive Gefährdung einer Denkform, deren Konsequenzen über die Absichten dessen hinausreichen können, der sich ihrer bedient. Die unerfüllten Möglichkeiten der Vergangenheit werden in ihr nicht länger gegen die bestehende Wirklichkeit festgehalten, sondern einem gegenwärtigen Kollektiv als Zeugnis dafür dienstbar gemacht, dass es diese Möglichkeiten bereits verwirklicht habe. Eben darin führt das Beispiel auf Benjamins Warnung zurück: Auch die Toten sind nicht sicher, wenn ihre unerfüllten Hoffnungen zur Ursprungslegende einer vorhandenen Gemeinschaft werden.

Von hier aus sind auch die Bilder von Haus, Kindheit, Nähe, Natur und Gemeinschaft doppelt zu lesen. Sie bewahren die Erinnerung an Bedürfnisse, die in der kapitalistischen Gesellschaft verstümmelt werden. Wo sie aber in die Vorstellung eines ursprünglichen oder eigentlichen Lebens zurückübersetzt werden, wird aus der Kritik gesellschaftlicher Herrschaft die Sehnsucht nach einer verlorenen Unmittelbarkeit. Entfremdung erschiene dann als Seins- oder Heimatverlust, nicht mehr als gesellschaftlich produzierte Verkehrung, in der die von den Menschen hervorgebrachten Verhältnisse Macht über sie gewinnen. Adornos Begriff der Heimat hält dagegen an der Sehnsucht fest, ohne sie durch das falsche Versprechen einer Rückkehr zu verraten.

Adornos Gedanken zur Heimat machen den Widerspruch sichtbar, der in solcher Sehnsucht liegt. Heimat ist bei ihm weder ein zeitloses Bedürfnis, das in der Rückkehr zu Boden, Herkunft und überlieferter Gemeinschaft erfüllt werden könnte, noch ein bloßes Trugbild, das die Kritik den Menschen auszureden hätte. Die Sehnsucht nach ihr entspringt einer Welt, in der die Menschen sich in ihren eigenen Verhältnissen nicht zu Hause wissen. Aber schon die geschichtliche Form, in der Heimat vorstellbar wurde, war in Herrschaft verstrickt. In der Dialektik der Aufklärung wird die Sesshaftigkeit, an der sich der Begriff der Heimat bildet, zugleich als Voraussetzung des festen Eigentums und damit jener Entfremdung bestimmt, aus der das Heimweh erst hervorgeht. Die Sehnsucht richtet sich so auf Verhältnisse, die selbst an der Unfreiheit teilhaben, der sie entkommen möchte. Ihre ideologische Verkehrung beginnt dort, wo das Ziel der Befreiung in eine vermeintlich unversehrte Vergangenheit zurückverlegt wird.

Die Wahrheit der Heimat liegt nicht im Ursprung, sondern in der Flucht aus dem Bann des Ursprungs. „Heimat ist das Entronnensein“, heißt es in der Dialektik der Aufklärung. Der Satz kehrt die völkische Bedeutung des Wortes um. Heimat wäre nicht die Bindung an das Eigene, sondern das Entkommen aus einer mythischen Ordnung, die jedem seinen Platz anweist und das Fremde verfolgt. Heimat kann nicht gegen diejenigen verteidigt werden, die von ihr ausgeschlossen sind. Adorno und Horkheimer nennen das Ersehnte eine „Heimat ohne Grenzstein“. Darin bezeichnet Heimat keine umgrenzte Gemeinschaft mehr. Sie wird zum Namen einer Versöhnung, die nur wahr wäre, wenn sie niemanden ausstößt.²⁵

²⁵ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt am Main 1987, S. 98 („Heimat ist das Entronnensein“) und S. 225 („Heimat ohne Grenzstein“). Vgl. außerdem Adorno, „Die Wunde Heine“, GS 11, S. 100.

„Weh dem, der keine Heimat hat“

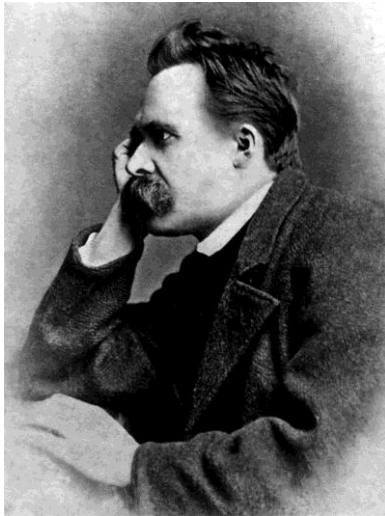


Abb. 3: Friedrich Nietzsche, 1882. Fotografie: Gustav-Adolf Schultze; gemeinfrei. Quelle: Wikimedia Commons.

Nietzsches Gedicht *Vereinsamt*²⁶ spricht die andere Seite dieser Dialektik aus. Die erste Strophe schließt mit dem Satz: „Wohl dem, der jetzt noch – Heimat hat!“ Am Ende ist aus dem Wohl eine Warnung geworden: „Weh dem, der keine Heimat hat!“ Zwischen beiden Sätzen liegt die Erfahrung dessen, der verloren hat, was ihm Halt gab. Die Welt öffnet sich ihm nicht als Raum der Freiheit, sondern als „Tor / Zu tausend Wüsten stumm und kalt“. Wer das verlor, was er verlor, „macht nirgends Halt“. Heimatlosigkeit ist hier keine erhabene Gestalt geistiger Unabhängigkeit. Sie ist die Erfahrung einer Vereinzelung, in der kein Ort und keine Beziehung dem Umhergetriebenen noch Schutz gewähren.

Der letzte Schutz bleibt die Verhärtung. „Versteck, du Narr, / Dein blutend Herz in Eis und Hohn!“, lautet die grausame Aufforderung des Gedichts. Das Herz blutet, aber es darf seine Verletzbarkeit nicht zeigen. Um in der Kälte zu bestehen, muss es sich selbst kalt machen. Darin wiederholt sich am einsamen Subjekt die Gewalt des Ganzen: Es überlebt, indem es sich dem angleicht, woran es leidet. Der Hohn ist keine Souveränität, sondern die Maske der Verwundung. Er schützt das Nichtidentische und droht es zugleich zu ersticken.

²⁶ Friedrich Nietzsche, „Vereinsamt“, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 11: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1988, S. 329 f. Die als „Antwort“ überlieferte zweite Fassung steht im selben Fragmentzusammenhang.

Doch Nietzsches Aufforderung, das blutende Herz in „Eis und Hohn“ zu verstecken, vermag das Verborgene nicht vollständig zu verbergen. Indem das Gedicht das Herz als ein blutendes bezeichnet, hält es die Verletzung fest, die der Hohn verleugnen und das Eis unempfindlich machen soll. Darin liegt die Wahrheit seiner melancholischen Trauer. Sie ergibt sich der Verhärtung nicht widerstandslos, sondern bewahrt in der Sprache, was im Leben nicht mehr offen hervortreten darf. Schon das Gedicht handelt gegen den Befehl, den es ausspricht: Es versteckt das blutende Herz und zeigt es zugleich; es spricht von der Verhärtung und lässt in ihr noch das Leiden erkennen, gegen das sie schützen soll. Was bei Nietzsche im Bild des heimatlosen Wanderers und seines zur Selbsterhaltung vereisten Herzens erscheint, führt Kafka in *Auf der Galerie* auf die gesellschaftliche Szene zurück, in der das Subjekt so zugerichtet wird, dass es seine Verletzung nicht mehr erkennt und die Gewalt, die ihm angetan wird, schließlich selbst noch als Schönheit, Menschlichkeit und Glück erscheinen kann.²⁷

Kafkas Erzählung besteht aus zwei Abschnitten, welche dieselbe Wirklichkeit in entgegengesetzter Gestalt zeigen. Der erste stellt im Modus des „Wenn“ dar, was sich im schönen Schein versteckt: die hinfällige Kunstreiterin auf dem schwankenden Pferd, den peitschenschwingenden Direktor, das unermüdliche Publikum und jene nicht endende Abrichtung, die dem Subjekt angetan werden muss, damit es schließlich so aussieht, sich so bewegt und sich selbst so darbietet, dass der schöne Schein zur Realität werden kann, welche die Gewalt, durch die er hervorgebracht wurde, verdeckt. Die Gewalt steht der Schönheit der Darbietung nicht äußerlich gegenüber; sie hat sich vielmehr im schönen Schein selber unsichtbar gemacht, nachdem sie den Leib und die Empfindungen des Subjekts so lange bearbeitet hat, bis dessen Beschädigung als Anmut, seine Unterwerfung als freie Hingabe und sein Leiden als das Glück der schönen Dame erscheinen können. Erschiene die Wirklichkeit indessen so, wie sie in Wahrheit ist, träte also die Gewalt aus dem sie verbergenden schönen Schein hervor, dann vermöchte der Galeriebesucher sie zu erkennen, eilte die Treppen hinab, stürzte in die Manege und rief: „Halt!“ Seine melancholische Trauer bliebe dann nicht bei der Betrachtung des Leidens stehen, sondern verwandelte sich in Erkenntnis und die Erkenntnis in eine Tat. Im zweiten Abschnitt dagegen ist der schöne Schein zur geltenden Wirklichkeit geworden. Der Direktor erscheint nun nicht als gewalttätiger Abrichter, sondern als Inbegriff rührender Fürsorge, die Kunstreiterin nicht als erschöpftes und zugerichtetes Geschöpf, sondern als schöne, glückliche Dame, und die Dressur nicht

²⁷Franz Kafka, „Auf der Galerie“, in: ders., *Sämtliche Erzählungen*, hg. von Paul Raabe, Frankfurt am Main: Fischer 1970, S. 129 f.

als Gewalt, sondern als vollendete Harmonie von Menschlichkeit, Liebe, Eleganz und Glück. Weil die Gewalt ihre Spuren im schönen Schein gelöscht hat, findet die Ahnung des Galeriebesuchers an der sichtbaren Wirklichkeit keinen Halt mehr; der Gegenstand seines Einspruchs entgleitet ihm, und er legt das Gesicht auf die Brüstung und weint, ohne zu wissen, dass und warum er weint.

Kafka führt weiter, was in Nietzsches Gedicht bereits angelegt ist. Das „blutend Herz“ und das Weinen des Galeriebesuchers bezeichnen dieselbe nicht gänzlich verstummte Erfahrung des Leidens; „Eis und Hohn“ und der schöne Schein der Zirkusvorstellung dagegen die beiden Weisen, in denen diese Erfahrung unkenntlich gemacht wird. Dort verbirgt das verletzte Subjekt sein Leiden, um sich gegen die Kälte der Welt zu schützen, hier verbirgt die gesellschaftliche Wirklichkeit ihre Gewalt, indem sie deren Ergebnis als Anmut, Fürsorge und Glück darbietet. Aber weder Nietzsche noch Kafka lassen das Verborgene restlos verschwinden. Nietzsche nennt das Herz, das sich verbergen soll, ein blutendes; Kafka schreibt den Ruf „Halt!“ in die Manege hinein. Was die Figur nicht zu erkennen vermag, erkennt die Erzählung; was der Galeriebesucher angesichts der Übermacht der dem „Halt!“ entgegenstehenden Verhältnisse nicht auszuführen vermag, vollzieht Kafka in der Sprache. Auch das ist eine Tat: gemessen an der Gewalt der Verhältnisse gewiss eine schwache, beinahe ohnmächtige Tat, aber doch eine Unterbrechung des schönen Scheins, der sich als ganze Wirklichkeit ausgibt. Die melancholische Trauer bewahrt in sich die Spur des Leidens, die dieser Schein tilgen möchte, und mit ihr die Möglichkeit, das blutende Herz nicht in Eis und Hohn erstarren zu lassen, sondern seine Verletzung in Erkenntnis, die Erkenntnis in Einspruch und den Einspruch, wo immer es möglich ist, in den Eingriff zu verwandeln.²⁸

So verstanden ist der Schlussvers nicht nur die melancholische Feststellung eines Verlusts. Er enthält eine Drohung. In einer Gesellschaft, in der der Ausnahmezustand für die Unterdrückten der Normalfall ist, kann zugrunde gehen, wer keinen Ort, keine verlässlichen Beziehungen und keinen Schutz vor der gesellschaftlichen Kälte findet. Das „Weh“ hält die Erfahrung fest, dass das vereinzelte Individuum die Macht des falschen Ganzen nicht aus eigener Kraft übersteht. Darum können begrenzte Beziehungen und gemeinschaftliche Lebensformen, ohne selbst schon wahr zu sein, zum Hilfsmittel werden, die Nichtidentität

²⁸Vgl. Heinz Gess, „Gesundheit als Symptomfreiheit. Über Watzlawick, Wilber und Kafka: ‚Auf der Galerie‘“, zuerst in: Das Argument, Nr. 197, 1/1993; wiederveröffentlicht in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 11. Oktober 2017, S. 8–10, <https://www.kritiknetz.de/sozialarbeitsozialpolitik/1395>.

gegenüber dem falschen Ganzen auszuhalten und das blutende Herz davor zu bewahren, gänzlich zu Eis und Hohn zu werden.

Darin liegt ein Moment jener emanzipatorischen Melancholie, die den Verlust weder beschönigt noch durch eine falsche Hoffnung stillstellt. Sie trauert darüber, dass die Welt den Menschen keine Heimat ist. Aber sie macht aus dieser Trauer keinen Ruf zur Rückkehr. Nietzsche selbst weist in der dem Gedicht hinzugefügten „Antwort“ das Missverständnis zurück, er sehne sich „ins deutsche Warm“, „ins dumpfe deutsche Stuben-Glück“. Die verlorene Geborgenheit wird nicht zum Ursprung verklärt, der wiederherzustellen wäre. Die Melancholie bleibt emanzipatorisch, indem sie den Schmerz über das Versagte aushält und darin den Anspruch bewahrt, dass die Welt anders werden müsse. Sie verlangt nicht die Rückkehr in eine alte Heimat, sondern weist auf eine noch nicht verwirklichte: auf eine Welt, in der niemand mehr heimatlos gemacht wird.

Israel: falsch wie alle Nationalstaaten – und doch notwendig

Erst von hier aus wird die im ersten Teil entwickelte Dialektik der Heimat politisch bestimmt. „Weh dem, der keine Heimat hat“²⁹ ist für die Juden niemals bloß die Metapher eines geistigen Außenseitertums gewesen. Heimatlosigkeit bedeutete wirkliche Vertreibung und Entrechtung, die Abhängigkeit vom wechselnden Wohlwollen fremder Herrscher und zuletzt die Möglichkeit einer unbehinderten totalen Vernichtung, die unvergessen ist. Auf diese den gesellschaftlichen Verhältnissen geschuldete Überlebensnot, auf den neuerlichen Glutofen der Knechtschaft, antwortete der Zionismus mit der Gründung eines bewusst demokratischen Nationalstaates in einer Welt von Nationalstaaten, deren viele keine Demokratien waren und es bis heute nicht sind. Das war in einer Hinsicht falsch, in einer anderen, als Einsicht in die Notwendigkeit, unter den bestehenden Verhältnissen anders nicht überleben zu können, aber auch richtig. Falsch war und ist der Nationalstaat als solcher. Als Nationalstaat ist Israel so falsch wie alle anderen Nationalstaaten auch, aber nicht falscher als diese. Richtig war er als rettende Reaktion auf eine gesellschaftliche Herrschaft, die sich in der Gestalt herrischer Volksgemeinschaften anschickte, alles niederzumachen, was sich ihr nicht fügte. Richtig war es auch, in der bleibenden Erinnerung an den Exodus und den Bund der dem Glutofen der Knechtschaft Entkommenen, unter denen nie wieder

²⁹ Friedrich Nietzsche, „Vereinsamt“, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 11: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1988, S. 329–330.

Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse herrschen sollten, den neuen Staat selbst in höchster Gefahr als demokratischen Staat zu gründen und als solchen zu verteidigen.³⁰

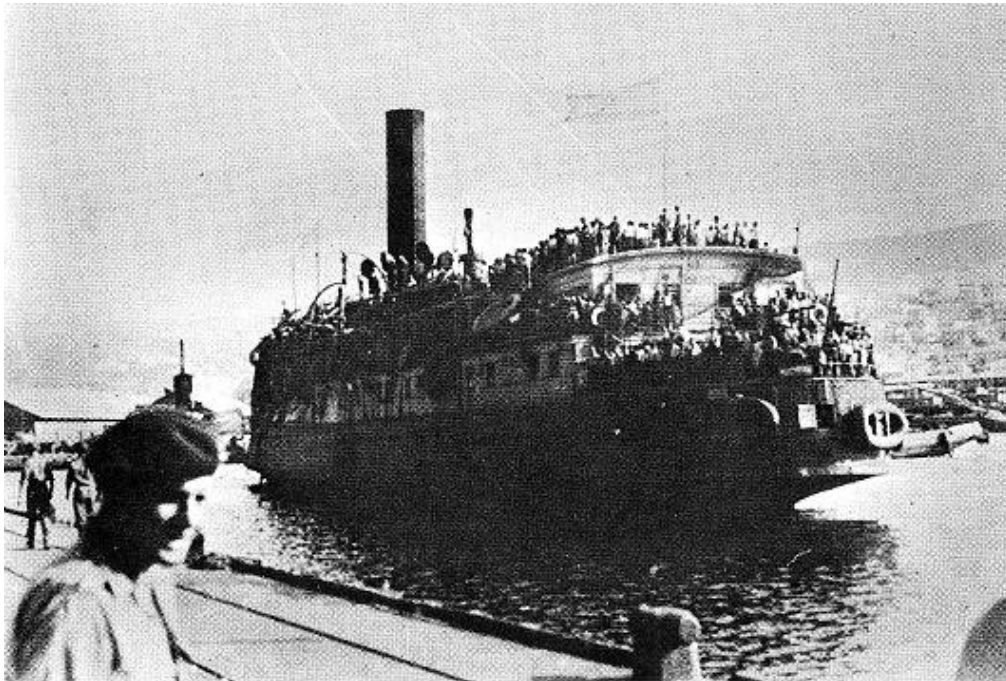


Abb. 4: Die Exodus 1947 mit 4.515 jüdischen Flüchtlingen bei der Ankunft in Haifa am 20. Juli 1947. Aufnahme der britischen Admiralität; gemeinfrei. Quelle: Wikimedia Commons.

Wer ausgerechnet von den Juden verlangt, sie sollten in einer Welt exklusiver kollektiver Identitäten auf den Schutz verzichten, den die bestehenden Nationalstaaten ihren Angehörigen als ihr vermeintliches Menschenrecht gewähren, bedient sich der richtigen allgemeinen Kritik des Nationalstaats als Vorwand für die Kritik des besonderen Nationalstaats der Juden und seiner demokratischen Form, also für eine antizionistische Ausnahmeforderung. Falsch ist nicht das Recht der Juden, sich gegen Verfolgung und Vernichtung zu verteidigen. Falsch ist eine Welt, in der sie dieses Recht nur als territorial begrenzter und militärisch hochgerüsteter Staat behaupten können. Es wäre daher ebenso falsch, die geschichtlich erzwungene Notwendigkeit Israels zur ewigen Wahrheit eines jüdischen Bodenrechts zu verklären, wie es falsch ist, den Juden diese Notwendigkeit als Verbrechen anzurechnen. Die Kritik muss beides festhalten: dass Israel im falschen Ganzen steht und dessen Mittel zu seiner Selbsterhaltung braucht, und dass diese Selbsterhaltung nicht mit dem

³⁰ Vgl. Michael Walzer, *Exodus und Revolution*, aus dem Amerikanischen von Bernd Rullkötter, Berlin: Rotbuch 1988, bes. S. 81–106 und 139–158; Karl Marx, „Zur Judenfrage“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin: Dietz 1956, S. 347–377, hier S. 356. Marx bezeichnet die politische Emanzipation als „großen Fortschritt“, ohne sie mit menschlicher Emanzipation gleichzusetzen.

falschen Ganzen identisch ist, sondern Menschen schützt, deren ungeschützte Existenz die Weltgeschichte als tödliche Illusion erwiesen hat.

Antizionismus als falsche Konkretion und Revolutionersatz

Die Ausnahmeforderung an die Juden entsteht aus falscher Personalisierung und falscher Konkretion realabstrakter gesellschaftlicher Verhältnisse. Die abstrakte Herrschaft von Kapital, Markt, Konkurrenz und Staat, der alle unterworfen sind, wird nicht als global herrschende Form gesellschaftlicher Herrschaft begriffen, sondern in völkischer Konkretion an einem angeblichen Gegenvolk und Gegenstaat zum eigentlichen, indigenen Volk und seinem authentischen Nationalstaat festgemacht. Was für den alten Antisemitismus „der Jude“ als Produkt seiner wahnhaften Projektion war, wird für seine postnationalsozialistischen und postkolonialen Nachfolger, unter den veränderten Bedingungen nach Auschwitz und nach der Gründung des Staates Israel, „der Zionist“ und dessen ganz besonderer Staat. Israel wird zum „kolonialistischen Staat“, zum „Brückenkopf des Imperialismus“ in einer Welt postkolonialer, angeblich authentischer Völker, zum Modellfall des abstrakt-demokratischen Westens und zum wesenlosen Träger einer Zersetzung, die gewachsene Völker und Kulturen in autonome Individuen auflöse. Die reale Abstraktion der kapitalistischen Gesellschaft, deren Gewalt den Menschen als sachliche Macht gegenübertritt, wird so in einem jüdischen Staat verkörpert und zugleich der völkische Gegenstaat zum Ort einer imaginären Befreiung erhoben. Die antisemitische Struktur liegt nicht erst in einzelnen judenfeindlichen Äußerungen. Sie liegt bereits in der Verkehrung, durch die der besondere Staat der Juden zum konkreten Träger des allgemeinen Unheils und seine Beseitigung zur Voraussetzung der Befreiung der Menschheit wird.³¹

So wird der Antizionismus zum Revolutionersatz für diejenigen, die die historische Falsifikation der erwarteten Revolution, die verschlossene Tür zu einer gesellschaftlichen Praxis in Freiheit und die dialektische Spannung wehmütiger Kritik nicht länger aushalten wollen.³² Der Ersatz schlägt in eine Revolutionslüge um. Was Revolution bis 1918 ihrem fortgeschrittensten Begriff nach heißen konnte – Fortsetzung der politischen Emanzipation des Staates zum radikal politischen, demokratischen Gemeinwesen und Übergang von dort zur menschlichen Emanzipation –, wird durch eine weltweit verbreitete, konformistische und

³¹ Vgl. Moishe Postone, „Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch“, in: Dan Diner (Hg.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt am Main: Fischer 1988, S. 242–254. Postone bestimmt den modernen Antisemitismus als fetischisierte, personalisierte und konkretisierte Reaktion auf die abstrakte gesellschaftliche Herrschaft des Kapitals.

³² Heinz Gess, „Antizionismus als Revolutionersatz“, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft* 2024, <https://www.kritiknetz.de/antisemitismus/1557>.

autoritäre Befreiungsrebellion ersetzt. Diese Rebellion will die Herrschaft nicht abschaffen, sondern dem wahren Volk zurückgeben. Sie trifft sich darin mit dem völkischen „wahren Sozialismus“ der Vögte des einstigen Ostblocks und mit den islamistischen Mächten, die das zionistische Israel als volksstaatsfeindlichen Gegenstaat wahrnehmen: als Antistaat in Staatsform, der entweder entwaffnet und zum geduldeten Dhimmi-Staat herabgesetzt oder, falls er sich weigert, den Mächten zur Beute überlassen werden soll, die ihn lieber sogleich liquidieren wollen. Dass sich diese Mächte dabei der Sprache von Menschenrechten, Dekolonisierung und Völkerrecht bedienen, ändert nichts am Inhalt ihres Ziels. Es macht nur schwerer erkennbar, dass die universellen Rechte der Einzelnen einer Souveränität des Kollektivs untergeordnet werden, die ihnen gegenüber keine Grenze anerkennt.

Der „staatsfeindliche Staat“

Das ist nichts wirklich Neues. Nicht schon in der ersten Hälfte des neunzehnten, wohl aber in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, als der Jischuw in Palästina bestand und die Möglichkeit eines jüdischen Staates zunehmend reale Gestalt annahm, bekämpften nationalsozialistische Ideologen den Zionismus mit Zuschreibungen, die in veränderter Sprache bis in die Gegenwart fortleben. Alfred Rosenberg erklärte in seinen Schriften *Der staatsfeindliche Zionismus* und *Die Protokolle der Weisen von Zion und die jüdische Weltpolitik*, der nationale Zionismus könne keine wirkliche nationale Befreiungsbewegung sein. Weil „der Jude“ in der völkischen Konstruktion kein Volk unter Völkern, sondern das wesenlose Gegenprinzip zu Volk überhaupt sei, könne auch sein Staat kein wirklicher Staat werden. Er müsse ein nur als Staat verkleidetes Instrument des transnationalen Judentums sein, eine materielle Basis, von der aus die Zersetzung der Völker wirksamer fortgesetzt werde.³³ In dieser Wahnkonstruktion gilt der jüdische Staat noch vor seiner Gründung als „staatsfeindlicher Staat“: nicht weil eine seiner Handlungen untersucht worden wäre, sondern weil sein angebliches Wesen jeder möglichen Erfahrung vorausgesetzt wird. Die Schlussfolgerung steht fest, weil die Prämisse dem Einwand entzogen ist. Was immer Juden tun, beweist dann dasjenige Wesen, das der Antisemit ihnen zuvor zugeschrieben hat.

In denselben Bahnen bewegt sich Hitler in seiner grundlegenden Rede vom 13. August 1920 über den Antisemitismus. „Der Jude“, heißt es dort, sei zur Staatsbildung unfähig und ziehe es vor, „als dritter in einem anderen Staate zu leben, in dem die Arbeiten von

³³ Alfred Rosenberg, *Der staatsfeindliche Zionismus*, München: Zentralverlag der NSDAP, Franz Eher Nachf., 1938 (erste Fassung 1922); ders., *Die Protokolle der Weisen von Zion und die jüdische Weltpolitik*, München: Deutscher Volksverlag 1923. Digitalisat der Ausgabe von 1938: <https://archive.org/details/AlfredRosenbergDerStaatsfeindlicheZionismusZionismTheEnemyOfTheStateGerman1938>.

anderen vollbracht werden und er nur der Vermittler ist, der Händler". Der Zionistenstaat solle „den Harmlosen Sand in die Augen" streuen; er werde zur „letzten vollendeten Hochschule ihrer internationalen Lumpengaunereien", von der aus alles dirigiert werde. Arier-tum bedeute die sittliche Auffassung der Arbeit, Sozialismus, Gemeinsinn und „Gemeinnutz vor Eigennutz"; Judentum dagegen Mammonismus und Materialismus und müsse deshalb „unbedingt staatszerstörend auftreten".³⁴ Hitler zieht daraus die Folgerung: „Wenn wir Sozialisten sind, dann müssen wir unbedingt Antisemiten" sein; Sozialismus sei nur „in Begleitung des Nationalen und des Antisemitismus" durchzuführen.³⁵ Der kommende jüdische Staat erscheint hier nicht als Nationalstaat unter Nationalstaaten, sondern als materialisierte Negation der völkischen Ordnung und darum als Feind aller wirklichen Völker.

Die Konstruktion reicht weiter zurück als der Nationalsozialismus. Schon in der deutschen Gegenauflklärung von Fichte über Wagner, Treitschke und Stoecker bis zu Sombart erscheint „der Jude" nicht bloß als Angehöriger eines anderen Volkes, sondern als der aus der Menge der Völker ausgeschlossene Dritte, als prinzipieller Gegensatz zu Volk überhaupt. Die inhaltliche Asymmetrie dieser Gegenüberstellung ist entscheidend: Das Volk wird positiv durch sein angebliches Wesen, seine Herkunft, Sprache, Kultur und seinen Boden bestimmt; „der Jude" dagegen nur negativ als wesenloses Unwesen, das sich in immer neuen Masken verberge und überall eindringen könne. Was der kapitalistischen Gesellschaft selber entspringt – Geldherrschaft, Konkurrenz, Vereinzelung, instrumentelle Vernunft und die Auflösung überlieferter Bindungen –, wird auf ihn projiziert. Der politische Liberalismus, die Emanzipation des Staates von Religion und Herkunft und das Recht des Einzelnen auf Nichtidentität mit dem Kollektiv erscheinen folgerichtig als jüdische Zersetzung der Völker. Der Zionismus muss innerhalb dieser Konstruktion als äußerster Betrug gelten: als Versuch des angeblich schlechthin Volk- und Staatenlosen, sich selbst als Volk und Staat auszugeben.³⁶

Nach Auschwitz kann diese Denkform in Europa nicht mehr unverändert auftreten. Sie muss den offenen Rassenantisemitismus verleugnen und ihr Objekt verschieben. Nun heißt

³⁴ Adolf Hitler, „Warum sind wir Antisemiten?" Rede in der öffentlichen Versammlung der NSDAP im Hofbräuhaus München am 13. August 1920, dokumentiert mit einer Einleitung von Reginald H. Phelps unter dem Titel „Hitlers ‚grundlegende' Rede über den Antisemitismus", in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, 16. Jg. (1968), H. 4, S. 390–420, hier S. 405–406, https://www.ifz-muenchen.de/heftarchiv/1968_4.pdf.

³⁵ Ebd., S. 417.

³⁶ Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (1808); Richard Wagner, *Das Judentum in der Musik* (1850/1869); Heinrich von Treitschke, „Unsere Aussichten" (1879); Adolf Stoecker, *Das moderne Judentum in Deutschland, besonders in Berlin* (1880); Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (1911). Die im Text vorgenommene Verbindung dieser Stationen bezeichnet eine ideengeschichtliche Denkform; sie behauptet keine Identität ihrer jeweiligen Positionen.

es, man müsse doch einen Nationalstaat wie jeden anderen kritisieren dürfen, als wolle man die Freiheit der Kritik gegen diejenigen verteidigen, die auf den Antisemitismus im Antizionismus hinweisen. Selbstverständlich dürfen israelische Regierungen wie andere Regierungen kritisiert werden. Antisemitisch wird die Kritik nicht durch ihre Schärfe, sondern dort, wo sie Israel aus dem Zusammenhang der Staaten herauslöst, es zum metaphysischen Subjekt des Weltunheils macht, seine Abschaffung als Fortschritt behandelt und die Vernichtungsabsicht seiner Feinde als bloße Reaktion auf seine Existenz rationalisiert. Die Kritik der Politik wird dann nur vorgeschoben, um das Existenzrecht des Gemeinwesens zu bestreiten, dessen Politik angeblich allein gemeint sei. Der Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Antisemitismus besteht in der Erscheinungsform; die wiederkehrende Denkform ist die Konstruktion des Juden oder des jüdischen Staates als Antipoden jedes authentischen Volkes, als wesenloser Träger von Abstraktion, Liberalismus und Zersetzung.

Die Wiederkehr des Gleichen

Der Sieg über den Nationalsozialismus droht sich im Nachhinein als Pyrrhussieg der westlichen Demokratien zu erweisen. Der Feind, von dem Benjamin in seinen Thesen spricht, war militärisch besiegt; nicht besiegt war die antisemitisch-völkische Weltanschauung mit ihrer Feindschaft gegen den politischen Liberalismus und gegen das Judentum, das ihr als existentieller Träger dieses „zersetzenden“ Liberalismus galt. Nach 1945 war der Nationalismus in Deutschland durch seine mörderische Verwirklichung diskreditiert, aber gesellschaftlich keineswegs überwunden. Die Täter verschwanden in der Allgemeinheit der Mitläufer, die Mitläufer in der neuen demokratischen Bevölkerung, und die Erinnerung an die Verbrechen wurde allmählich so eingerichtet, dass sie die Gegenwart nicht mehr beunruhigte. Es hatte Schuld gegeben, aber niemand sollte mehr schuldig sein; sofern Schuld anerkannt wurde, erschien sie als allgemeine Verstrickung, die schließlich alle Völker und politischen Systeme betroffen habe. Die Vergangenheit wurde in eine moralische Erzählung verwandelt, aus der die Deutschen als diejenigen hervorgingen, die am gründlichsten aus ihr gelernt hätten.³⁷

Der zunächst noch anrühige Nationalismus konnte nicht unmittelbar unter seinem alten Namen wiederkehren. Er nahm den Umweg über die Identifikation mit den nationalen

³⁷ Vgl. Theodor W. Adorno, „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 555–572; Eike Geisel, *Die Gleichschaltung der Erinnerung. Kommentare zur Zeit*, hg. von Klaus Bittermann, Berlin: Edition Tiamat 2019; ders., *Die Wiedergutwerdung der Deutschen. Essays und Polemiken*, Berlin: Edition Tiamat 2015.

Befreiungsbewegungen der sogenannten Dritten Welt. Die eigene Nation blieb verdächtig, während die Nationen der anderen als Träger der Befreiung gefeiert wurden. Darin schien der Internationalismus fortzuleben; tatsächlich trat an seine Stelle ein nationaler Inhalt, der sich nur noch seiner Sprache bediente. Nicht mehr die gemeinsame Befreiung der Menschen von Kapital und Herrschaft, sondern das Recht jedes als unterdrückt geltenden Volkes auf einen eigenen Staat bildete nun den Horizont. An die Stelle der Solidarität mit den Beherrschten trat die Parteinahme für nationale Kollektive, an die Stelle der Kritik der politischen Ökonomie die moralische Einteilung der Welt in unterdrückende und unterdrückte Völker. Der Nationalismus der Mächtigen galt als reaktionär, der Nationalismus der Unterlegenen dagegen als fortschrittlich, obwohl beide den Einzelnen dem vorgestellten Kollektiv unterordnen und gesellschaftliche Freiheit mit staatlicher Souveränität verwechseln. Die Nation wurde nicht mehr als deutsche, sondern als vietnamesische, algerische, kubanische oder palästinensische verherrlicht. Diese Verschiebung erlaubte es, an der nationalen Denkform festzuhalten und sich zugleich als deren entschiedener Gegner zu verstehen. Der alte Antiamerikanismus konnte sich als Antiimperialismus erneuern; die Feindschaft gegen den als abstrakt, kapitalistisch und entwurzelnd vorgestellten Westen erschien nun als Solidarität mit den Opfern der Weltgeschichte.³⁸

Am Verhältnis zu Israel trat diese Wiederkehr am deutlichsten hervor. Ausgerechnet den Juden wurde das Recht auf staatlichen Schutz als Nationalismus, Kolonialismus und Rassismus vorgeworfen, während die gegen Israel gerichteten nationalen Bewegungen bereits kraft ihrer behaupteten Opferstellung als Träger der Befreiung galten. Die Nachkommen der Täter konnten sich auf die Seite der vermeintlich neuen Opfer stellen und die Juden zu Repräsentanten jener Herrschaft erklären, von der sie sich moralisch lossagten. Was in der postnationalsozialistischen Gesellschaft als Erinnerung an Auschwitz eingerichtet worden war, wurde nicht einfach verdrängt, sondern gegen Israel gewendet. Dieses simulierte Eingedenken diente der Selbstbestätigung derjenigen, die sich im Kampf gegen den jüdischen Staat als die besseren Antifaschisten erfahren wollten. Was zuvor stellvertretend an fernen Befreiungsnationalismen eingeübt worden war, kehrte 1989 nach Deutschland zurück. Das Selbstbestimmungsrecht der Völker, das man jahrzehntelang andernorts gefeiert hatte, konnte nun auch für die Deutschen beansprucht werden. Die nationale Vereinigung erschien als Befreiung, die Teilung Deutschlands als das letzte zu beseitigende Unrecht und

³⁸ Vgl. Gruppe Internationalisten, „Befreiungsnationalismus: Ein falscher Antiimperialismus“, in: *Kritik & Krise. Materialien gegen Ökonomie und Politik*, Nr. 2/3: *Nie wieder Deutschland*, Freiburg: ça ira 1990, S. 72–75. Der hier entwickelte Gedankengang übernimmt nicht den Wortlaut, sondern führt die dortige Kritik des Befreiungsnationalismus im Zusammenhang des vorliegenden Textes weiter.

die Wiederherstellung der Nation als Rückkehr in die Geschichte. So erwies sich das vermeintlich Neue als Wiederkehr des Gleichen: Der Nationalismus hatte seine Sprache verändert, seine gesellschaftliche Form aber bewahrt.³⁹

Befreiungsnationalismus und falscher Antiimperialismus

Das sogenannte Selbstbestimmungsrecht der Nationen ist kein sozialistisches Prinzip, sondern die linke Wiederholung der bürgerlichen Vorstellung, Freiheit lasse sich als Freiheit und Unabhängigkeit eines Volkes verwirklichen. Die einst entscheidende Alternative zwischen internationalem Sozialismus und sozialistischem Nationalismus, zwischen der Organisation der Menschen nach ihrer gesellschaftlichen Stellung und ihrer Zusammenfassung nach Herkunft, Sprache und nationaler Zugehörigkeit, wird dadurch zum Verschwinden gebracht. An ihre Stelle tritt die Forderung, jedes Volk müsse über einen eigenen Staat verfügen, als wäre die Herrschaft dann keine mehr, wenn sie von Angehörigen der eigenen Nation ausgeübt wird. Zwar entspringt der Wunsch der von imperialistischer Abhängigkeit, militärischer Übermacht und weltwirtschaftlicher Ausbeutung Betroffenen nach einem eigenen Staat einer realen Erfahrung der Ohnmacht. Wo fremde Mächte über Rohstoffe, Handelswege, politische Entscheidungen und die Bedingungen der wirtschaftlichen Entwicklung verfügen, liegt der Gedanke nahe, die nationale Unabhängigkeit werde diese Abhängigkeit beenden. Aber er verwechselt die Verfügung einer einheimischen Staatsmacht über das eigene Territorium mit der Befreiung der Menschen, die auf diesem Territorium leben.

Die politische Unabhängigkeit hebt weder den Weltmarkt noch die Herrschaft des Kapitals auf. Sie beseitigt weder den Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit noch den zwischen Stadt und Land, Reichtum und Armut, Herrschenden und Beherrschten. Der neue Staat bleibt den Gesetzen jener Weltwirtschaft unterworfen, von der er sich unabhängig erklärt. Er muss sich auf dem Weltmarkt behaupten, Kapital bilden, Arbeitskräfte mobilisieren, die Bevölkerung disziplinieren und den Aufbau der nationalen Ökonomie durch Formen ursprünglicher Akkumulation erzwingen. Aus der Befreiung von fremder Herrschaft wird die Unterwerfung unter die eigene. Darin liegt das doppelte Dilemma nationaler Befreiung: Scheitert sie, hinterlässt sie Ressentiment, Opfer und die fortdauernde Sehnsucht nach einer niemals erreichten Souveränität. Siegt sie, übernimmt die neue politische Führung

³⁹ Vgl. Wolfgang Pohrt, „Am Ende: Nationalismus“, in: *Kritik & Krise*, Nr. 2/3, 1990, S. 61–63; Eike Geisel, „Zweimal 9. November. Oder: Die Juden sind unser Glück“, ebd., S. 63; wiederabgedruckt in: ders., *Die Gleichschaltung der Erinnerung*, a.a.O. Zum Nationalismus nach 1945 und seiner linken Wiederkehr vgl. außerdem Eike Geisel, „Befreiungsnationalismus – Antiimperialismus“, in: *Die Gleichschaltung der Erinnerung*, a.a.O., S. 238–252.

jene gesellschaftlichen Mechanismen, die zuvor als Instrumente der Fremdherrschaft bekämpft wurden. Die Freiheit erweist sich als Freiheit einer einheimischen Staatsklasse und einer sich entwickelnden nationalen Bourgeoisie, die an die Stelle der fremden Konkurrenten tritt. Das Elend der Bevölkerung verschwindet nicht; es wird nun im Namen des nationalen Aufbaus verwaltet. Die Menschen werden für die Verteidigung eines Staates rekrutiert, dessen Souveränität ihnen als ihre eigene Freiheit zugerechnet wird, obwohl sie seiner Gewalt weiterhin als Arbeitskräfte, Steuerzahler, Untertanen und Soldaten unterworfen bleiben.⁴⁰

Der Befreiungsnationalismus macht diese Verkehrung zu seinem Programm. Er fragt nicht mehr nach Inhalt, Ziel und gesellschaftlicher Form der Kämpfe, sondern erklärt bereits den Kampf um nationale Souveränität zur Emanzipation. Nicht ob ein Aufstand Herrschaft abschafft, sondern ob er sich gegen eine als fremd bezeichnete Macht richtet, entscheidet über seine Anerkennung als fortschrittlich. An die Stelle des internationalen Sozialismus tritt die Vervielfältigung souveräner Nationalstaaten; der gesellschaftliche Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit verschwindet hinter dem Gegensatz von fremder Unterdrückung und eigener Herrschaft. Dieser Antiimperialismus bleibt illusionär, weil er nahezu jeden nationalen Machtkampf als Fortschritt auslegt; bürgerlich, weil sein Denken in den Kategorien von Staat, Nation, Identität und Souveränität befangen bleibt; und ignorant, weil er das wirkliche Leiden der Menschen zum Material einer aus sicherer Entfernung betriebenen Identifikation mit den jeweils kämpfenden „Völkern“ macht. Das alltägliche Elend, die gewöhnliche Ausbeutung und der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse erregen weit weniger Aufmerksamkeit als bewaffnete Kämpfe, in denen sich die ersehnte revolutionäre Tat zu verkörpern scheint. Die Opfer erscheinen nicht mehr als leidende Menschen, sondern als geschichtliche Subjekte, deren Tod noch als Beitrag zum vermeintlichen Fortschritt gedeutet werden kann. Solidarität gilt nicht den Einzelnen und ihrer Befreiung von gesellschaftlicher Herrschaft, sondern dem Kollektiv, das einen eigenen Staat errichten will.

Auch die Forderung nach einem palästinensischen Staat überschreitet diesen Zusammenhang nicht schon dadurch, dass sie sich die Sprache der Befreiung aneignet. Das wirkliche Elend der Palästinenser wird auf das Fehlen eines eigenen souveränen Staates

⁴⁰ Vgl. Gruppe Internationalisten, „Befreiungsnationalismus: Ein falscher Antiimperialismus“, a.a.O., S. 72–75. Zur Unterscheidung universalistischer Herrschaftskritik von einem kulturellrelativistischen Antiimperialismus, der das authentische „unterdrückte Volk“ an die Stelle der wirklichen Individuen setzt, vgl. Ingo Donnhauser, „Antiimperialistische Rhetorik in der NS-Propaganda“, in: *Kritiknetz*, <https://www.kritiknetz.de/antisemitismus/1563>; Olaf Kistenmacher, „Der Antizionismus der KPD“, in: *Kritiknetz*, <https://www.kritiknetz.de/antisemitismus/1557>.

zurückgeführt, als wäre es überwunden, sobald eine palästinensische Staatsmacht über ein Territorium und seine Bewohner verfügt. Die Herrschaft soll nicht abgeschafft, sondern national neu zugeordnet werden. Ob staatliche Gewalt als Unterdrückung oder als Befreiung erscheint, hängt dann allein davon ab, welchem Volk sie zugerechnet wird. Das schließt die Forderung nach politischen Rechten und einem geschützten Gemeinwesen für Palästinenser keineswegs aus; es verbietet nur, dieses Gemeinwesen als ethnisch-religiöse Gegenherrschaft und die Beseitigung Israels als seinen notwendigen Gründungsakt zu behandeln. Wo gesellschaftliche Emanzipation auf nationale Selbstbestimmung verkürzt wird, geht es nicht mehr darum, Menschen von Herrschaft zu befreien, sondern darum, wer sie künftig in ihrem Namen ausüben darf.

III. Die Zombie-Linke und der israelbezogene Erlösungsantisemitismus

In der gegenwärtigen sozioökologischen Weltkrise des Kapitals tritt die Verkehrung noch deutlicher hervor. Die Klimakatastrophe ist kein von der kapitalistischen Produktionsweise abtrennbares Umweltproblem. Sie geht aus dem Zwang hervor, Wert in immer größerem Umfang zu verwerten und die Produktion ohne Rücksicht auf ihre natürlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen auszudehnen. Dennoch reagiert die traditionelle Linke vielfach mit Forderungen, die den Sozialstaat verteidigen, Arbeitsplätze sichern, Einkommen umverteilen und die schlimmsten Folgen des Klimawandels sozial abfedern sollen. Solche Forderungen können für sich genommen notwendig sein. Falsch werden sie dort, wo sie an die Stelle der Kritik jener gesellschaftlichen Form treten, die das Unheil fortwährend hervorbringt. Tomasz Koniecz hat diese im Zerfall begriffene Traditionslinke polemisch als „Zombie-Linke“ bezeichnet: Sie bewegt sich noch in den Begriffen und Reflexen einer vergangenen Entwicklungsperiode des Kapitalismus, als lebten Sozialstaat, Arbeiterbewegung und das Proletariat als schon vorhandenes revolutionäres Subjekt unverändert fort, während die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen diese Vorstellungen entstanden, sich längst auflösen.⁴¹

Wie wenig es sich bei der Zombie-Linken um das bloße Fortleben einer überalterten Parteitradition handelt, zeigt Udo Wolters Bericht über den Aufstieg des antizionistischen

⁴¹ Tomasz Koniecz, „Die Zombie-Linke. Kurze Polemik wider die Krisenblindheit einer vom Präfaschismus geprägten Postlinken“, veröffentlicht unter dem Titel „Seeblick auf die Apokalypse darf nicht Luxusgut werden!“, 11. August 2026, <https://www.koniecz.info/2026/08/11/seeblick-auf-die-apokalypse-darf-nicht-luxusgut-werden/>; gekürzte Fassung: „Die Zombie-Linke“, in: *Jungle World*, Nr. 34/2026.

Milieus in der Berliner Linkspartei. Die abgestorbenen Formeln des Stalinismus und des linksautoritären Antiimperialismus haben neue, junge Träger gefunden. Sowjetfahne, Stalin- und Mao-Kult, RAF-Ästhetik, militärisch zugerichtete Männlichkeit und die Verherrlichung der Intifada verbinden sich zu einer nachgespielten Revolution, deren geschichtlicher Inhalt erloschen ist, während ihr Bedürfnis nach Feinden fortbesteht. Die Vergangenheit kehrt nicht als geschichtliche Erfahrung, sondern als Kostüm, Pose und Gewaltphantasie wieder. Eben darin erfüllt sich der Begriff des Zombies: Die tote Ideologie findet junge Körper, in denen sie weiterlebt.⁴²

Wo die gesellschaftliche Bewegung des Kapitals nicht als verselbständigter, durch das Handeln der Menschen hindurch sich vollziehender Zusammenhang begriffen wird, erscheint sie notwendig als absichtsvolles Werk bestimmter Personen, Gruppen oder Staaten. Die Krise wird dann nicht aus dem inneren Widerspruch der kapitalistischen Produktionsweise erklärt, sondern auf Mächtige, Finanzeliten, Spekulanten oder imperialistische Drahtzieher zurückgeführt. An die Stelle der Kritik abstrakter gesellschaftlicher Herrschaft tritt ihre Personalisierung. Darin berührt sich die verkürzte Kapitalismuskritik der Traditionslinken mit der antisemitischen Weltanschauung: Beide verwandeln einen gesellschaftlichen Zusammenhang in das geheime Wirken eines identifizierbaren Feindes. Im gegenwärtigen Antizionismus wird Israel zum bevorzugten Träger dieser Projektion. Der jüdische Staat erscheint nicht mehr als Staat, dessen Regierung und Politik wie die anderer Staaten kritisiert werden können und müssen, sondern als Verkörperung kolonialer, imperialistischer und schließlich schlechthin menscheitsfeindlicher Gewalt. Sämtliche Widersprüche der Weltgesellschaft werden auf ihn zusammengezogen. Seine Beseitigung gilt nicht als Vernichtung eines konkreten Gemeinwesens und seiner Bevölkerung, sondern als Voraussetzung universeller Befreiung. Konicz nennt dies einen auf Israel konzentrierten „Erlösungsantisemitismus“, der die Auslöschung des jüdischen Staates zur Überlebensfrage der Menschheit halluziniert.⁴³

Bezeichnend ist, dass eine Wahlveranstaltung unter dem Motto „Wütend auf den Kapitalismus“ die gesellschaftliche Herrschaft zunächst in der Karikatur des einzelnen bösen Kapitalisten personifiziert: Der gefesselte Anzugträger im Kellerloch trägt die Züge von Mr. Burns und Friedrich Merz. Die auf diese Weise eingeübte Feindbestimmung findet in Israel ihr umfassenderes Objekt. Aus der Aufhebung eines gesellschaftlichen Verhältnisses wird

⁴² Vgl. Udo Wolter: „In Geiselhaft der antizionistischen Basis. Die Linkspartei verändert sich grundlegend“, in: *Jungle World*, Nr. 37/2026, 10. September 2026.

⁴³ Konicz, „Seeblick auf die Apokalypse“, a.a.O. Zum theoretischen Zusammenhang der Personalisierung vgl. Postone, „Nationalsozialismus und Antisemitismus“, a.a.O.

die Beseitigung der Menschen, denen dieses Verhältnis zugerechnet wird. Der Antizionismus tritt an die Stelle der ausgebliebenen Revolution; die Vernichtung Israels wird zur Tat, in der sich eine ansonsten ohnmächtige Linke noch einmal als geschichtsmächtig phantasiert.

Die Vernichtungsabsicht der Feinde Israels wird innerhalb dieses Weltbildes nicht geleugnet, sondern gerechtfertigt. Sie erscheint als bloße, durch Israel selbst verursachte Reaktion und damit als notwendiges Mittel der Emanzipation. Die Juden werden abermals für das verantwortlich gemacht, was ihnen angetan werden soll. Darin besteht die Verbindung zu der von Rosenberg und Hitler entworfenen Konstruktion eines „staatsfeindlichen Staates“. Was der Nationalsozialismus als Kampf der Völker gegen die jüdische Weltherrschaft ausgab, erscheint nun als antikolonialer Kampf der Unterdrückten gegen den Zionismus. Die politischen Inhalte und historischen Situationen sind nicht identisch und dürfen nicht unmittelbar gleichgesetzt werden. Wiederholt wird jedoch die antisemitische Verkehrung, in der die Bedrohten als die eigentlichen Angreifer und ihre Vernichtung als Akt der Befreiung erscheinen. Eine emanzipatorische Linke müsste deshalb beides miteinander verbinden: die Kritik des kapitalistischen Verwertungszwangs, der die natürlichen und gesellschaftlichen Lebensgrundlagen zerstört, und die Kritik jeder Personalisierung dieses Zusammenhangs. Sie müsste den jüdischen Staat gegen seine Vernichtung verteidigen, ohne deshalb seine jeweilige Regierungspolitik von der Kritik auszunehmen. Vor allem dürfte sie die Juden nicht noch einmal zu dem Opfer erklären, das vorab zu erbringen sei, damit die erhoffte Erlösung der Menschheit beginnen könne.

Die falschen Gemeinschaften

Für die emanzipatorische Linke wäre es ein schlechter Trost, wollte sie sich damit beruhigen, dass es auf der extremen Rechten kaum besser aussieht. Auch dort hat der Antisemitismus keineswegs ab-, sondern neue Gestalten angenommen. An einem Mann wie Hans-Thomas Tillschneider, stellvertretendem Landesvorsitzenden der AfD Sachsen-Anhalt und einem ihrer ideologischen Vordenker, lässt sich studieren, wie wenig der völkische Nationalismus daran gehindert ist, sich mit eben jenen Mächten zu verständigen, deren Herkunft und Religion er sonst zum Gegenstand seiner Fremdenfeindschaft macht. Wo die Feindschaft gegen die liberale, universalistische und als westlich denunzierte Gesellschaft zum gemeinsamen Nenner wird, können der christlich-germanische Volksgemeinschaftsgedanke, die islamistische Umma und Dugins eurasische Großraumideologie einander näherkommen, ohne deshalb identisch zu werden. Es findet zueinander, was seiner politischen Herkunft nach einander feind sein müsste. Der Antisemitismus erweist sich auch hier

als ein Medium der Vermittlung: Der Jude und, seit es ihn gibt, der jüdische Staat können als Repräsentanten jener abstrakten, kosmopolitischen, wurzellosen Welt imaginiert werden, gegen die jede dieser Gemeinschaftsideologien ihre angeblich organische Besonderheit aufbietet.

Auf der anderen Seite begegnet derselbe Aufstand gegen den gesellschaftlichen Universalismus in jenem heruntergekommenen Teil der Linken wieder, den man mit Koniczs ihre Zombiegestalt nennen könnte. Was Marx einst am »wahren Sozialismus« verspottete – die Rückübersetzung der wirklichen gesellschaftlichen Widersprüche in die Sprache eines vermeintlich höheren, sittlich unverfälschten Gemeinwesens –, kehrt hier in veränderter Gestalt wieder. Nur ist das authentische Volk, dessen Sache gegen die abstrakte westliche Gesellschaft ergriffen wird, nun vorzugsweise das postkoloniale, und ausgerechnet der Islamismus, dessen Gesellschaftsentwurf jede individuelle Abweichung vom religiös bestimmten Kollektiv unter Verdacht stellt, kann als Widerstand der Unterdrückten erscheinen. Rechte und Zombie-Linker werden dadurch nicht dasselbe. Um so beunruhigender ist, dass ihre einander entgegengesetzten Wege an bestimmten Punkten zusammenlaufen: im Hass auf den liberalen Westen, im Kult vermeintlich ursprünglicher Gemeinschaft, in der Bewunderung autoritärer Gegenmächte und immer wieder in der Feindschaft gegen Israel.

Indes verdeckt bereits die abstrakte Alternative zwischen Zuwanderung und ihrer Rückgängigmachung, worum es einer demokratischen Gesellschaft gehen müsste. Zuwanderung ist weder an sich ein Übel noch an sich ein moralisches Gut. Entscheidend ist etwas anderes: ob Menschen, gleichgültig woher sie kommen, die gesellschaftlichen und politischen Bedingungen anerkennen, unter denen sie selbst und alle anderen als freie und mündige Individuen leben können. Die Achtung vor dem Menschen ist gerade nicht dasselbe wie die Achtung vor jeder kollektiven Identität, Kultur oder Religion, der er durch Geburt zugeschlagen wird oder der er sich selber zurechnet. Im Gegenteil: Mündigkeit beginnt dort, wo der einzelne Mensch das Recht besitzt, mit keiner dieser Bestimmungen vollständig identisch sein zu müssen. Eine Gesellschaft, die dieses Recht verteidigt, darf deshalb Kulturen und Religionen nicht jene Unantastbarkeit verleihen, die allein dem Menschen zukommt.

Eben darauf hat die bundesrepublikanische Politik bei der Gestaltung von Zuwanderung und Integration über lange Zeit nicht genügend geachtet. Menschen kamen auch aus Gesellschaften, in denen autoritäre Herrschaft, religiöser Kollektivismus, Antisemitismus und die Feindschaft gegen Israel verbreitet sind. Daraus folgt selbstverständlich nicht, dass der einzelne Einwanderer Träger dieser Einstellungen sein müsse. Eine solche Schlussfolgerung

wäre selbst identitäres Denken: Sie machte aus Herkunft ein Schicksal und dementierte damit gerade jene Mündigkeit, auf deren Anerkennung es ankommt. Aber ebenso falsch ist die entgegengesetzte Abstraktion, als kämen Menschen ohne Geschichte, Sozialisation und politische Vorstellungen in eine Gesellschaft. Wer von Kindesbeinen an mit der Verachtung des liberalen Westens, mit antisemitischen Bildern oder mit der Vorstellung aufwächst, Religion und Kollektiv hätten Vorrang vor dem einzelnen Menschen, kann sich davon lösen; eben dies setzt der Begriff der Mündigkeit voraus. Eine demokratische Gesellschaft aber muss ein Interesse daran haben, dass diese Ablösung möglich wird und tatsächlich stattfindet.

Verhängnisvoll war deshalb auch, dass die Kritik an solchen politischen und ideologischen Problemen allzu leicht mit der Abwertung von Menschen aufgrund ihrer Herkunft verwechselt werden konnte. Rassismus und Feindschaft gegen Muslime müssen bekämpft werden; aber daraus folgt nicht, dass Kritik am Islam Islamfeindschaft, Kritik am Islamismus Rassismus oder die Untersuchung des Antisemitismus unter Muslimen eine Herabsetzung von Muslimen wäre. Wo solche Unterscheidungen verschwimmen, wird aus der berechtigten Abwehr des Rassismus ein Denkverbot. Derjenige, der das mündige Individuum gegen den Anspruch religiöser oder völkischer Kollektive verteidigt, kann dann paradoxerweise selbst unter Verdacht geraten, während diejenigen, die Menschen auf ihre vermeintlich authentische Kultur festlegen, sich als deren Verteidiger ausgeben. Das ist die Verkehrung, auf die es ankommt.

Dazu passt die eigentümlich ökonomistische Antwort, das deutsche Handwerk, die Pflege und die Krankenhäuser brauchten nun einmal die Arbeitskräfte. Gewiss brauchen sie sie. Nur sind die Arbeitskräfte, die »wir brauchen«, Menschen. Sie sind nicht Träger einer Ware Arbeitskraft, die sich importieren ließe, während ihre gesellschaftlichen Erfahrungen und politischen Überzeugungen an der Grenze zurückblieben. Eine Politik, die nach Arbeitskräften ruft, aber von den Menschen, deren Arbeitskraft sie benötigt, politisch nichts wissen will, nimmt sie gerade nicht als Menschen ernst. Sie reproduziert auf ihre Weise jene Abstraktion, die sie ihren Gegnern vorwirft: Der eine sieht im Einwanderer nur den Fremden, der andere nur die benötigte Arbeitskraft. Beide verfehlen das Individuum.

Die Alternative dazu kann niemals die völkische sein. Sie wäre deren bestimmter Gegensatz: gleiche Rechte ohne Ansehen der Herkunft und zugleich die Verteidigung der gesellschaftlichen Voraussetzungen, unter denen diese Gleichheit überhaupt bestehen kann. Nicht weniger, sondern mehr Universalismus wäre verlangt – und damit die Anerkennung des einzelnen Menschen als eines Wesens, das mehr und anderes sein kann als Deutscher

oder Araber, Christ oder Muslim, Mann oder Frau, Angehöriger eines Volkes oder einer Kultur. Die freie Gesellschaft wäre eine, in der solche Bestimmungen ihre Gewalt über die Menschen verlieren. Ihr Maß wäre nicht die Reinheit irgendeines Kollektivs, sondern die Möglichkeit, ohne Angst verschieden zu sein.

Zionismus, Antizionismus und der Begriff der Befreiung

An dieser Stelle entscheidet sich, was unter Befreiung verstanden wird. Menschliche Emanzipation richtet sich gegen gesellschaftliche Herrschaft, gleichgültig ob sie vom eigenen oder von einem fremden Staat, von Kapital, Religion oder einem völkischen Kollektiv ausgeübt wird. Nationale Befreiung kann die knechtende Herrschaft über die Menschen unangetastet lassen und sogar verschärfen, sobald das als ursprünglich vorgestellte Volk sich selbst zum letzten Zweck erklärt. Der ältere sozialistische Antiimperialismus hatte dort Wahrheit, wo er die weltweite Ausdehnung kapitalistischer Verwertung und repressiver Staatlichkeit kritisierte. Sein falscher Inhalt trat dort hervor, wo an die Stelle der Solidarität mit den niedergedrückten Individuen der Kult des „unterdrückten Volkes“, seiner authentischen Kultur und seines vermeintlichen Bodenrechts trat. Die Forderung nach der Befreiung der palästinensischen Araber ist nicht schon deshalb emanzipatorisch, weil sie das Wort Befreiung führt. Sie wird zu dessen Gegenteil, wenn das zu befreiende Land von jüdischer Souveränität und zuletzt von den Juden selbst „befreit“ werden soll. Das wirkliche Recht der Palästinenser auf Leben, politische Freiheit und Schutz vor israelischer Willkür ist mit dem gleichen Recht der Juden vermittelt, nicht mit seiner Aufhebung. Wo diese Vermittlung verweigert wird, erscheint völkische Gegenherrschaft als Revolution.⁴⁴

Diese Verkehrung ist geschichtlich nicht erst nach 1948 entstanden. Die antijüdische Gewalt in Palästina, die Ausschreitungen in Jerusalem und Jaffa, die Massaker von Hebron und Safed, der arabische Aufstand und die vom nationalsozialistischen Berlin aus verbreitete antisemitische Propaganda gehören zur Vorgeschichte des Staates. Amin al-Husseini verband den Kampf gegen die jüdische Heimstätte mit dem deutschen Vernichtungsantisemitismus; die Juden sollten nicht nur aus Palästina vertrieben, sondern als Juden bekämpft werden. Darum ist die Gründung Israels nicht zureichend als koloniale Landnahme zu begreifen, auf welche die arabische und später die islamistische Gewalt lediglich geantwortet habe. Sie war ebenso die politische Antwort auf eine Schutzlosigkeit, deren tödliche

⁴⁴ Vgl. Ingo Donnhauser, „Antiimperialistische Rhetorik in der NS-Propaganda“, a.a.O.; Olaf Kistenmacher, „Der Antizionismus der KPD“, a.a.O.; Hans-Peter Büttner, „Antisemitischer Antizionismus im unkritischen Wörterbuch des Marxismus“, in: *Kritiknetz*, <https://www.kritiknetz.de/antisemitismus/1574>; ders., „Elemente des Antizionismus“, in: *Kritiknetz*, <https://www.kritiknetz.de/antisemitismus/1585>.

Bedeutung Europa bewiesen hatte und die auch im Nahen Osten längst organisiert war. Wer diese Vorgeschichte tilgt, lässt die Geschichte mit der jüdischen Gegenwehr beginnen. Der Feind hat schon darin zu siegen nicht aufgehört: Seine erste Tat verschwindet, die erzwungene Abwehr bleibt als vermeintlicher Ursprung aller Gewalt zurück.⁴⁵

Die Hamas hat diese Vorgeschichte nicht überwunden, sondern in eine islamistische Herrschafts- und Vernichtungsideologie übersetzt. Ihre Charta von 1988 erklärt Palästina zum unveräußerlichen islamischen *Waqf*, verwandelt den politischen Konflikt in einen religiösen Kampf gegen die Juden und verbindet ihn mit antisemitischen Verschwörungsbildern. Das Grundsatzpapier von 2017 nimmt die offensten Formeln zurück, erkennt Israel jedoch nicht an und hält am Anspruch auf die vollständige „Befreiung“ Palästinas fest.⁴⁶

Schutzraum, Verhärtung und falsche Symmetrie

Aus der Dauer der Bedrohung entsteht ein Kreislauf, den weder moralische Parteinahme noch die bequeme Verteilung gleicher Schuld durchbrechen kann. Der Vernichtungswille seiner Feinde zwingt Israel zur Militarisierung des gesellschaftlichen Lebens. Die Militarisierung stärkt diejenigen, die Sicherheit nur noch als militärische Überlegenheit und vorbeugende Gewalt denken können; deren Politik liefert der internationalen Öffentlichkeit wiederum die Bilder, mit denen sie die vorausgegangene Bedrohung aus der Wahrnehmung verdrängt und Israel zur ursprünglichen Ursache des Krieges erklärt. So bestätigt jede Seite nachträglich das Bild, das die andere von ihr entworfen hat. Aber der Kreislauf ist nicht ursprungslos. Wer ihn erst bei der israelischen Verhärtung beginnen lässt, verwandelt die Wirkung in die Ursache und belohnt denjenigen, dessen Strategie darin besteht, Israel zu einer Reaktion zu zwingen, die es politisch isoliert. Kritik darf weder die Verhärtung entschuldigen noch sie aus der Geschichte herauslösen, die sie hervorbringt. Andernfalls hilft sie dem Feind, seine eigene Gewalt in der Gestalt des Gegners wiederkehren zu lassen.

⁴⁵ Vgl. Jeffrey Herf, *Nazi Propaganda for the Arab World*, New Haven/London: Yale University Press 2009; Hans-Peter Büttner, „Antisemitischer Antizionismus“, a.a.O. Die Hinweise belegen die vor 1948 einsetzende antijüdische Gewalt und deren Verbindung mit nationalsozialistischer Propaganda.

⁴⁶ Islamische Widerstandsbewegung (Hamas), *The Covenant of the Islamic Resistance Movement*, 18. August 1988, bes. Art. 7, 11, 13 und 22; dies., *A Document of General Principles and Policies*, 1. Mai 2017, bes. Ziff. 18–20. Das zweite Dokument ändert die politische Sprache, erkennt Israel jedoch nicht an und hält am Anspruch auf ganz Palästina fest.

Meine obigen Feststellungen richten sich nicht gegen Muslime und behaupten keine unveränderliche Substanz des Islam. Kritisiert wird der Islamismus als moderne politische Theologie, die aus der Offenbarung einen unmittelbaren Herrschaftstitel, aus einem geschichtlich umkämpften Land das ewige Eigentum der eigenen Glaubensgemeinschaft und aus den wirklichen Juden das Hindernis der Erlösung macht. Die nationale Befreiung, die einen bestehenden Staat und seine jüdischen Einwohner aus dem Kreis des politisch Anerkennbaren ausschließt, ist keine Vorstufe menschlicher Emanzipation. Sie ist deren völkisch-religiöse Gegenbewegung.

Aus der realen Vernichtungsdrohung folgt kein Freibrief für jede Politik Israels. Weil der Staat Schutzraum und nicht Gelobtes Land ist, darf seine geschichtlich erzwungene Notwendigkeit nicht zur ewigen Wahrheit eines jüdischen Bodenrechts verklärt werden. Wenn die nationalreligiöse Rechte das Land kraft göttlicher Verheißung zum ausschließlichen Eigentum der Juden erklärt, Vertreibung als Lösung behandelt und Gewalt gegen Palästinenser legitimiert, verkehrt sie den Ausweg aus der Heimatlosigkeit in eine Heimatburg. Der bedrohte Staat beginnt dann, sich in der Form der Herrschaft an den Feind anzugleichen, gegen den er sich behaupten muss. Die Gefahr ist um so größer, je länger der Krieg dauert und je vollständiger Selbsterhaltung alle anderen Zwecke verschlingt. Aber auch hier ist die falsche Symmetrie zurückzuweisen. Die nationalreligiöse Verhärtung ist ein gefährlicher Rückfall innerhalb einer demokratisch umkämpften israelischen Gesellschaft; bei der Hamas gehört die Aufhebung Israels zum konstitutiven Programm. Der Unterschied entschuldigt keinen israelischen Übergriff. Er verhindert, bedrohten Schutzraum und seine angestrebte Vernichtung, Reaktion und Programm unterschiedslos ineinanderzuschieben.

Die beinahe unlösbare Aufgabe der Juden in Israel besteht darin, in der Welt von Kapital und Staat handlungsfähig, also mit ihr in gewisser Weise identisch zu sein, ohne doch mit ihr identisch zu werden. Sie müssen den Staat verteidigen und zugleich wissen, dass seine Mittel zu jenem Gehäuse gesellschaftlicher Knechtschaft gehören, über das die Menschheit hinauskommen muss. Das ist keine moralische Sonderpflicht, die den Juden abermals die Verantwortung für das Heil der Welt aufbürdet. Es ist der Widerspruch jeder emanzipatorischen Politik, der sich an Israel unter der fortdauernden Vernichtungsdrohung nur aufs äußerste zuspitzt: Ohne Selbsterhaltung gibt es niemanden mehr, der das Vermächtnis bewahren könnte. Aber wird allein Selbsterhaltung zum höchsten oder einzigen Gesetz, geht in ihr das zu Bewahrende zugrunde.

Hier gewinnt Michael Walzers Deutung des Exodus ihre politische Kraft. Das Volk entsteht seinem Begriff nach nicht aus Blut und Boden, sondern im Auszug aus dem Haus der Knechtschaft und im freien Bund der Entkommenen; der Sinai ist keine Besitzurkunde, sondern die Selbstbindung freier Menschen, die verhindern soll, dass ihre Befreiung in neue Herrschaft umschlägt. Wo immer Menschen leben, kann Ägypten sein. Es gibt einen besseren Ort; aber der Weg dorthin führt durch die Wüste und kann nur von entschlossenen Menschen gemeinsam gegangen werden. Darin liegt das Verbot, irgendeinen erreichten Zustand mit dem Gelobten Land gleichzusetzen. Auch der eigene Staat kann Züge Ägyptens annehmen. Zugleich kann das Vermächtnis des Exodus nur lebendig bleiben, wenn seine Träger am Leben bleiben. Der politische Staat, den Marx mit Recht einen großen Fortschritt nennt, ist nicht die letzte Form menschlicher Emanzipation, aber ihr

unverzichtbares Durchgangstor: Er löst die Rechte der Menschen von Offenbarung, Herkunft und Bekenntnis und ermöglicht Juden, Muslimen, Christen und Religionslosen, als gleiche Bürger um die Einrichtung ihrer gemeinsamen Welt zu streiten.⁴⁷

Täter-Opfer-Verkehrung nach dem 7. Oktober

Dass dieser Unterschied in der internationalen Öffentlichkeit nach dem 7. Oktober immer wieder eingeebnet wurde, ist kein zufälliger Irrtum. Sobald der genozidale Angriff der Hamas aus dem Blick verschwindet und die Geschichte erst mit der israelischen Kriegsführung beginnt, werden die Täter zu unsichtbaren Ursachen und die Angegriffenen zu sichtbaren Urhebern des ganzen Geschehens. Die Verfahren, Resolutionen und moralischen Kampagnen gegen Israel können dadurch den Schein unparteiischer Rechtsanwendung annehmen, obwohl sie den einzigen Staat mit jüdischer Mehrheit aus der wirklichen Konstellation der Staaten herauslösen und an einem Maßstab messen, den keine bestehende Macht erfüllt. Schlechter Idealismus ist daran nicht das Beharren auf Recht, sondern die Abstraktion von den gesellschaftlichen und politischen Bedingungen seiner Möglichkeit. Das ideale Recht wird gegen denjenigen gewendet, dessen Niederlage jene Kräfte stärken würde, die Recht durch religiöse und völkische Herrschaft ersetzen wollen. Die pathisch falsche Projektion vollendet die Verkehrung: Die verdrängte Gewalt des eigenen gesellschaftlichen Zusammenhangs kehrt als Eigenschaft Israels wieder.⁴⁸

Schluss: Auch die Toten wären vor dem Feind nicht sicher

Der Gedankengang kehrt zu Benjamins Satz zurück, von dem er ausging: „Auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.“⁴⁹ Der Satz handelt nicht nur von der nachträglichen Verfälschung vergangener Kämpfe. Er besagt, dass die Toten ein zweites Mal besiegt werden, wenn die Herrschaft, der sie zum Opfer fielen, ihre Geschichte übernimmt, sie der eigenen Erinnerung einverleibt und schließlich noch ihren Tod als Rechtfertigung dessen verwendet, was

⁴⁷ Walzer, *Exodus und Revolution*, a.a.O., bes. S. 81–106 und 139–158; Marx, „Zur Judenfrage“, a.a.O., S. 356.

⁴⁸ Heinz Gess, „Die Prozesse gegen Israel vor dem IGH und IstGH und die Dialektik der Aufklärung“, in: *Kritiknetz*, 7. August 2024, <https://www.kritiknetz.de/antisemitismus/1571>; ders., „Die Einsamkeit Israels. Ein Zwischenruf“, in: *Kritiknetz* 2025, <https://www.kritiknetz.de/antizionismusundantisemitismus/1567>. Beide Texte untersuchen die Täter-Opfer-Verkehrung und die politische Isolierung Israels im Zusammenhang falscher Projektion.

⁴⁹ Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, These VI und Anhang B, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 691–704, hier S. 695 und 704. Die im Text formulierte „doppelte Treue“ ist eine aus Benjamins Eingedenken entwickelte Bestimmung: Schutz der heute Bedrohten und Festhalten am unabgeholten Anspruch auf allgemeine Emanzipation.

sie vernichtete. Der Nationalsozialismus wurde militärisch geschlagen; die gesellschaftlichen Bedingungen und die völkisch-antisemitische Denkform, die ihn möglich machten, waren damit nicht aus der Welt. Sie kehren dort wieder, wo der jüdische Staat, der aus der Erfahrung äußerster Schutzlosigkeit hervorging, zum eigentlichen Feind der Menschheit erklärt und seine Beseitigung als Befreiung ausgegeben wird. Wenn die Ermordeten nachträglich zu Zeugen dafür gemacht werden, dass die heute lebenden Juden auf den Schutz eines eigenen Staates verzichten sollen, hätte der Feind nicht nur ihre Körper vernichtet, sondern auch die geschichtliche Erfahrung, die aus ihrer Vernichtung hätte gezogen werden müssen.

Aber Benjamins Satz verbietet ebenso, die Toten in einen nationalen Besitz zu verwandeln, der Kritik stillstellt. Die Toten der Shoah wären nicht sicher, wenn aus ihrem Tod der Beweis gewonnen würde, Juden brauchten keinen Staat; sie wären es aber auch nicht, wenn ihr Andenken jede Tat dieses Staates heiligte. In beiden Fällen werden sie zu Mitteln eines gegenwärtigen Zwecks und damit ein zweites Mal enteignet. Eingedenken ist weder Staatsreligion noch die moralische Ermächtigung der Nachgeborenen, über das Lebensrecht der heute Bedrohten hinwegzugehen. Es verlangt doppelte Treue: Treue zum wirklichen Leben der Juden, das gegen seine Feinde verteidigt werden muss, und Treue zu dem unabgeholzten Anspruch auf eine Menschheit, in der kein Volk mehr gezwungen wäre, als bewaffnete Heimatburg zu existieren. Weil Israel notwendig ist, darf seine Notwendigkeit nicht zur ewigen Wahrheit verklärt werden; weil der Nationalstaat eine falsche Form gesellschaftlichen Lebens ist, darf seine allgemeine Kritik nicht zum Vorwand für die besondere Forderung gemacht werden, ausgerechnet die Juden sollten als erste und einzige auf seinen Schutz verzichten.

Auch Benjamins „schwache messianische Kraft“ bezeichnet keine Macht, die das Kontinuum der Geschichte von außen unterbräche und den heute Lebenden die Last ihrer Entscheidungen abnähme. Sie liegt in der Verpflichtung, welche die unerfüllten Hoffnungen und das ungesühnte Leiden der Gewesenen den Nachgeborenen auferlegen. Die Toten können nicht ins Leben zurückgerufen werden. Aber es kann verhindert werden, dass ihre Niederlage zum Gesetz der Zukunft wird. In Bezug auf Israel heißt das: Die Bedingungen, die den jüdischen Schutzstaat hervorbrachten und weiterhin notwendig machen, müssen abgeschafft werden, ohne währenddessen diejenigen preiszugeben, die seines Schutzes bedürfen. Die erlöste Welt darf nicht dadurch vorweggenommen werden, dass man die Bedrohten so behandelt, als sei sie schon da. Was sich als Emanzipation ausgibt und mit dem Opfer der Juden beginnt, setzt nicht den Exodus fort; es führt zurück nach Ägypten.

Solange das nicht geschehen ist, bleibt die Aufgabe fast übermenschlich schwer: im Falschen zu überleben, ohne es wahr zu nennen; sich der Welt so weit anzugleichen, wie Selbsterhaltung es erzwingt, ohne ihr gleich zu werden; durch die Wüste zu gehen, ohne Ägypten im eigenen Lager wiederaufzurichten. Israel ist in dieser Welt so falsch wie alle Nationalstaaten und doch notwendig, solange diejenigen fortbestehen, die den Juden auch den letzten Zufluchtsort nehmen wollen. Der Feind hätte endgültig gesiegt, wenn nur noch die Wahl zwischen schutzloser Heimatlosigkeit und völkisch befestigter Heimat bliebe. Benjamins Eingedenken hält gegen diese falsche Alternative die Möglichkeit offen, das Leben der Verfolgten zu schützen und zugleich den Bann zu brechen, der alle Menschen in Staaten, Völker und feindliche Lager zwingt. Heimat wäre dann nicht länger das befestigte Eigene, das den Fremden ausschließt, sondern, mit Horkheimer und Adorno, das Entronnensein: eine Welt ohne Grenzstein, in der keiner mehr ausgestoßen wäre.⁵⁰

⁵⁰ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 98 und 225. Vgl. dort die Bestimmungen „Heimat ist das Entronnensein“ sowie „Heimat ohne Grenzstein“.

Literatur

Adorno, Theodor W.: „Fortschritt“. In: Gesammelte Schriften, Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ders.: „Résumé über Kulturindustrie“. In: Gesammelte Schriften, Band 10.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ders.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: Gesammelte Schriften, Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ders.: Negative Dialektik. In: Gesammelte Schriften, Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ders.: „Die Wunde Heine“. In: Gesammelte Schriften, Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ders.: „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit“. In: Gesammelte Schriften, Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ders.: „Erziehung nach Auschwitz“. In: Gesammelte Schriften, Band 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, Band I.2, herausgegeben von Tiedemann, Rolf und Schweppenhäuser, Hermann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 691–704. Außerdem in: Benjamin, Walter: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, ausgewählt von Unseld, Siegfried. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1961.

Bierwirth, Julian: „Adorno wohnt trotzdem“. In: Streifzüge, Nr. 47/2009, <https://www.streifzuege.org/2009/adorno-wohnt-trotzdem/>.

Büttner, Hans-Peter: „Antisemitischer Antizionismus im unkritischen Wörterbuch des Marxismus“. In: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 28.10. 2024, <https://www.kritiknetz.de/antisemitismus/1574>.

Ders.: „Elemente des Antizionismus“. In: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 2025, <https://www.kritiknetz.de/antisemitismus/1585>.

Dannemann, Rüdiger: Notiz zum aktuellen Streit um das Erbe von Jürgen Habermas. In: Das Argument, Nr. 345, 2026, S. 170–172.

Donnhauser, Ingo: „Antiimperialistische Rhetorik in der NS-Propaganda“. In: Kritiknetz, 8. April 2024.

Doß, Kevin Rick/Gess, Heinz: „Erfahrungsarmut. Kapitalistische Vergesellschaftung und der Verlust geschichtlicher Erfahrung“. In: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 16. August 2026, <https://www.kritiknetz.de/kritischetheorie/1622>.

Fichte, Johann Gottlieb: Reden an die deutsche Nation. 1808.

Geisel, Eike: Die Wiedergutwerdung der Deutschen. Berlin 2015.

Ders.: Die Gleichschaltung der Erinnerung. Berlin 2019.

Gerber, Jan: Late Stalinist Antisemitism and the Transformation of Left-Wing Anti-Zionism. CARS Working Papers, Nr. 22, 2024.

Gess, Heinz: „Der Erbe trägt keine Schuld. Eine kritische Untersuchung im Lichte der Kritischen Theorie und der Theorie der rationalen Herrschaft“. In: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 19.03.2005, <https://www.kritiknetz.de/ideologiekritik/56>.

Ders.: „Antizionismus als Revolutionersatz“. In: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 09.01.2024, <https://www.kritiknetz.de/antisemitismus/1558>.

Ders.: „Die Prozesse gegen Israel vor dem IGH und IStGH und die Dialektik der Aufklärung“. In: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 07.08.2024, <https://www.kritiknetz.de/antizionismusundantisemitismus/1571>.

Ders.: „Die Einsamkeit Israels. Ein Zwischenruf“. In: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 28.05.2024, <https://www.kritiknetz.de/antizionismusundantisemitismus/1567>.

Ders.: „Gesundheit als Symptombefreiheit. Über Watzlawick, Wilber und Kafka: ‚Auf der Galerie‘“. Zuerst in: Das Argument, Nr. 197, 1/1993; wiederveröffentlicht in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 11. 10. 2017, <https://www.kritiknetz.de/sozialarbeitsozialpolitik/1395>.

Grigat, Stephan: Die Einsamkeit Israels. Zionismus, die israelische Linke und die iranische Bedrohung. Hamburg: konkret 2014.

Gruppe Internationalisten: „Befreiungsnationalismus: Ein falscher Antiimperialismus“. In: Kritik & Krise. Materialien gegen Ökonomie und Politik, Nr. 2/3: Nie wieder Deutschland. Freiburg: ça ira 1990, S. 72–75.

Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

Habermas, Jürgen/Deitelhoff, Nicole/Forst, Rainer/Günther, Klaus: Grundsätze der Solidarität. Eine Stellungnahme. Forschungszentrum Normative Orders, Goethe-Universität Frankfurt am Main, 13. November 2023.

Haug, Wolfgang Fritz: „Zur Dialektik des Anti-Rassismus. Erkundungen auf einem Feld voller Fallstricke“. In: Das Argument, 34. Jg., Heft 191, Januar/Februar 1992, S. 27–52.

Haury, Thomas: Antisemitismus von links. Nationalismus, kommunistische Ideologie und Antizionismus in der frühen DDR. Hamburg: Hamburger Edition 2002.

Heidegger, Martin: Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938). Gesamtausgabe, Band 94. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2014.

Ders.: Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39). Gesamtausgabe, Band 95. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2014.

Ders.: Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941). Gesamtausgabe, Band 96. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2014.

Herf, Jeffrey: Nazi Propaganda for the Arab World. New Haven/London: Yale University Press 2009.

Hitler, Adolf: „Warum sind wir Antisemiten?“, dokumentiert in: Phelps, Reginald H.: „Hitlers ‚grundlegende‘ Rede über den Antisemitismus“. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 16. Jg. (1968), H. 4, S. 390–420.

Horkheimer, Max: „Der autoritäre Staat“. In: Gesammelte Schriften, Band 5. Frankfurt am Main: Fischer 1987.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften, Band 3, herausgegeben von Tiedemann, Rolf. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

Islamische Widerstandsbewegung (Hamas): The Covenant of the Islamic Resistance Movement, 18. August 1988, besonders Art. 7, 11, 13 und 22.

Ders. : A Document of General Principles and Policies, 1. Mai 2017.

Kafka, Franz: „Auf der Galerie“. In: Kafka, Franz: Sämtliche Erzählungen, herausgegeben von Raabe, Paul. Frankfurt am Main: Fischer 1970, S. 129 f.

Kistenmacher, Olaf: „Der Antizionismus der KPD“. In: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 07.01.2024, <https://www.kritiknetz.de/antisemitismus/1557>.

Ders.: Gegen den Geist des Sozialismus. Anarchistische und kommunistische Kritik der Judenfeindschaft in der KPD zur Zeit der Weimarer Republik. Freiburg im Breisgau/Wien: ça ira 2023.

Kistenmacher, Olaf/Hellbrück, David: Anarchistische und kommunistische Kritik der Judenfeindschaft in der KP. Interview. In: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, 10. 1. 2024, <https://www.kritiknetz.de/antisemitismus/1559>.

Konicz, Tomasz: „Die Zombie-Linke. Kurze Polemik wider die Krisenblindheit einer vom-Präfaschismus geprägten Postlinken“, 2026; vollständig veröffentlicht unter dem Titel „Seeblick auf die Apokalypse darf nicht Luxusgut werden!“, 11. August 2026.

Luxemburg, Rosa: Nationalitätenfrage und Autonomie. Berlin: Dietz 2012.

Marx, Karl: „Zur Judenfrage“. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke, Band 1. Berlin: Dietz 1956, S. 347–377.

Marx, Karl/Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke, Band 4. Berlin: Dietz 1972, S. 459–493.

Nietzsche, Friedrich: „Vereinsamt“. In: Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Band 11: Nachgelassene Fragmente 1884–1885, herausgegeben von Colli, Giorgio und Montinari,azzino. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1988, S. 329–330.

Pohrt, Wolfgang: „Am Ende: Nationalismus“. In: Kritik & Krise, Nr. 2/3, 1990, S. 61–63.

Postone, Moishe: „Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch“. In: Diner, Dan (Hg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz. Frankfurt am Main 1988, S. 242–254.

Pott, Peter: „Ein Haus auf der Suche nach der Kindheit“. Online veröffentlicht auf der Website der Kommune Kleekamp.

Ders.: „Schöner Wohnen – in der Kommune“. In: Streifzüge, Nr. 47/2009, <https://www.streifzuege.org/2009/schoener-wohnen-in-der-kommune/>.

Rosenberg, Alfred: Der staatsfeindliche Zionismus. München 1938.

Ders.: Die Protokolle der Weisen von Zion und die jüdische Weltpolitik. München 1923.

Sombart, Werner: Die Juden und das Wirtschaftsleben. 1911.

Stoecker, Adolf: Das moderne Judentum in Deutschland, besonders in Berlin. 1880. Treitschke, Heinrich von: „Unsere Aussichten“. 1879.

Wagner, Richard: Das Judentum in der Musik. 1850/1869.

Walzer, Michael: Exodus und Revolution. Aus dem Amerikanischen von Rullkötter, Bernd. Berlin: Rotbuch 1988. Original: Exodus and Revolution. New York: Basic Books 1985.

Wolter, Udo: „In Geiselhaft der antizionistischen Basis. Die Linkspartei verändert sich grundlegend“. In: Jungle World, Nr. 37/2026, 10. September 2026, <https://jungle.world/artikel/2026/37/geiselhaft-der-antizionistischen-basis>, abgerufen am 16. September 2026.

YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe: Slánský Trial. Onlineartikel, abgerufen am 15. September 2026.