

Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 7. Juni 2016

www.epd.de

Nr. 23

■ Von Gottesebenbildlichkeit und anderen irritierenden Horizonten

Theologische und religionspädagogische Reflexionen und Konzepte zur Bearbeitung gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, ergänzt um Texte aus der gesellschaftlichen und kulturellen Praxis

Impressum

Herausgeber und Verlag:
Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik (GEP)
gGmbH
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,
60439 Frankfurt am Main.
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt

Geschäftsführer:
Direktor Jörg Bollmann
Verlagsleiter:
Bert Wegener
epd-Zentralredaktion:
Chefredakteur: Dr. Thomas Schiller

epd-Dokumentation:
Verantwortliche Redakteure:
Uwe Gepp (V.i.S.d.P.) /
Reinhold Schardt
Tel.: (069) 58 098 –135
Fax: (069) 58 098 –294
E-Mail: doku@epd.de

Der Informationsdienst
epd-Dokumentation dient der
persönlichen Unterrichtung.
Nachdruck nur mit Erlaubnis und
unter Quellenangabe.
Druck: druckhaus köthen
Friedrichstr. 11/12
06366 Köthen (Anhalt)

■ Richtiges Leben im falschen?

Theodor W. Adornos Diktum aus den *Minima Moralia* »Es gibt kein richtiges Leben im falschen« wird heute anders bewertet als in den 60er bis 80er Jahren des 20. Jahrhunderts. Nach der Erfahrung der nationalsozialistischen und stalinistischen Barbarei und unter den Bedingungen des gesellschaftlichen Verblendungszusammenhangs einer von finanziellen Interessen geprägten Kulturindustrie kulminierte darin die Skepsis, politisch ausnahmslos integer und emanzipatorisch handeln zu können. Dennoch hielt Adorno entschieden an der Möglichkeit von Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen fest, allerdings unter der Prämisse, dass der Zustand einer mit sich versöhnten Gesellschaft nicht näher konkretisiert werden dürfe.

Die in dieser Ausgabe von epd-Dokumentation versammelten Texte begnügen sich mit Reflexion und Kritik nicht mehr. Sie wollen die herrschenden Formen der Menschenfeindlichkeit verändern, indem sie die Ideologien und Stereotype »bearbeiten« (siehe die Einführung von Christian Staffa, S. 4).

Jürgen Ebach sucht in einer Tour d'Horizon durch Texte Adornos, Benjamins und Horkheimers eine Antwort auf die Frage (S. 7): »Was leistet eine solche negative Dialektik (für die Theologie, d.

Red.)? Ihre Kraft besteht nicht in einer Argumentation, sondern in der Beschreibung der Wirklichkeit. Adorno bietet keine normativen Anweisungen dafür, aus dem, was so ist, herauszukommen; er benennt kein Sollen. Allerdings liegt nahezu alles an der Unterscheidung zwischen dem Satz »So ist es« und dem Satz »So ist es nun einmal«. Es ist darum zu tun, die Realität wahrzunehmen, ohne ihr als Totalität zu verfallen.«

Astrid Messerschmidt untersucht auf der Folie verschiedener aktueller Modernetheorien antisemitisch geprägte Denkweisen des Fremden (S. 20): Der (nationalsozialistische) Antisemitismus biete »in den Juden eine Negativfolie für alles Verwerfliche an, wobei Projektionen der Minderwertigkeit wie auch der Überlegenheit der zu Juden gemachten Juden kombiniert werden, die in dieser ideologischen Positionierung zugleich als defizitär wie als bedrohlich erscheinen«.

Eske Wollrad reflektiert die Blindheit gegenüber der eigenen Verstrickung in die rassistischen Denkfiguren und Stereotypen (S. 27): »Ich hatte geträumt, meine Theologie sei befreiend für alle Frauen der Welt, weil ich Sexismus anprangerte und seine Abschaffung forderte; ich war sicher: dies ist der richtige Weg, und ich fühlte mich im Besitz feministischer Wahrheit. Dann kam Yara, die sagte: Deine feministische Befreiungstheologie ist

nicht befreiend für alle Frauen: Sie ist übliches Herrschaftsgerede, weil du gar nicht alle Frauen meinst! Du richtest dich an Frauen, die so sind wie du – Weiß, privilegiert, westlich.«

Hadija Haruna thematisiert als Schwarze Deutsche die fortwährende Wirkung kolonialer Konstruktionen in den kulturellen und medialen Stereotypen (S. 33): »Der koloniale Afrikadiskurs hat sich nachhaltig in unsere Gesellschaft eingeschrieben. Viele Begriffe und Bilder sind bis heute gebräuchlich. Oft werden sie für legitim erklärt, weil sie historisch gewachsen oder »nicht so schlimm« seien. Die »andere« Seite sei einfach nur zu empfindlich.«

Dotschy Reinhardt schaut ebenfalls als selbst Stigmatisierte auf die so genannte Normalität der Mehrheitsgesellschaft (S. 42): »»Ein Zigeunerschnitzel und eine kleine Apfelschorle, bitte!« Mein Mann David und ich sitzen in einem Restaurant . . . »Sorry, aber so ein gutes Zigeunerschnitzel bekommst du nur hier«, sagt er fast entschuldigend. – »Paprikaschnitzel« hätte die Bedienung bestimmt auch verstanden«, entgegne ich. – »Nein, das Paprikaschnitzel ist nicht so herzhaftdeftig wie das Zigeunerschnitzel, sondern nur mit einer Paprikacreme . . . Bitte mach kein Drama daraus, das Gericht hat's schon immer gegeben.««

Quelle:

Von Gottesebenbildlichkeit und anderen irritierenden Horizonten.

Theologische und religionspädagogische Reflexionen und Konzepte zur Bearbeitung gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, ergänzt um Texte aus der gesellschaftlichen und kulturellen Praxis

epd-Dokumentation dankt den Autor_innen, der Evangelischen Akademie zu Berlin, der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste, der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus und dem Verlag Metropol für die freundliche Genehmigung des Abdrucks.

Die Originalquellen stehen bei den einzelnen Beiträgen.

Aus dem Inhalt:

Von Gottesebenbildlichkeit und anderen irritierenden Horizonten. Theologische und religionspädagogische Reflexionen und Konzepte zur Bearbeitung gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, ergänzt um Texte aus der gesellschaftlichen und kulturellen Praxis

- | | |
|--|----|
| ▶ Dr. Christian Staffa:
Verirrte Sehnsucht nach Identität / Vorwort | 4 |
| ▶ Prof. Dr. Jürgen Ebach:
Richtiges Leben im falschen? Beobachtungen und Intuitionen
zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Theologie | 7 |
| ▶ Prof. Dr. Astrid Messerschmidt:
Ordnungen der Reinheit – Antisemitismuskritik in der
Reflexion von Selbstbildern | 20 |
| ▶ Dr. Eske Wollrad:
»Der Baum des Zorns hat viele Wurzeln« – wie weltoffen kann ich
als Weiße sein? | 27 |
| ▶ Hadija Haruna:
Schwarz und Deutsch: Zur Geschichte einer ignoranten
Gegenwartsgesellschaft | 33 |
| ▶ Dotschy Reinhardt:
Everybody's Gypsy (Auszug) | 42 |

Verirrte Sehnsucht nach Identität / Vorwort

Von Dr. Christian Staffa, evangelischer Theologe und Studienleiter an der Evangelischen Akademie zu Berlin, Arbeitsbereich Demokratische Kultur und Kirche

Originalbeitrag

Christian Staffa orientiert sich in seinem Versuch rassismuskritischer Theologie-Bildung an der Kritischen Theorie und dem jüdisch-christlichen Gespräch.

Die Evangelische Akademie zu Berlin widmet sich seit drei Jahren der Frage nach der Rolle von Kirche in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft. Dabei geht es ihr nicht um die »Anpassungsleistungen« der Menschen mit anderen als christlichen oder deutschen Hintergründen, sondern um den in Deutschland eingeborenen Rassismus und Antisemitismus sowie die weiteren Ideologien der Ungleichwertigkeiten und seiner Umgangsformen damit auch innerhalb von Kirche und Theologie. Stationen dieses Nachdenkens und dieses Diskussionsprozesses sind in dieser Ausgabe von epd-Dokumentation dokumentiert.

Aktuelle sozialwissenschaftliche Untersuchungen belegen, dass Christenmenschen nicht weniger gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit an den Tag legen als Nichtchrist_innen. Manche Umfragen ergeben sogar höhere Werte. Trotz dieses Befundes gibt es ein Theologiedefizit in der Bearbeitung gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. Eine weitergehende Bearbeitung dieses Defizites an Universitäten und in Evangelischen Akademien (et al.) würde die selbstreflexive und selbstkritische Selbstverständigung von Gemeindegliedern, diakonisch Beschäftigten, Religionspädagog_innen, Pfarrer_innen etc. erleichtern und die Position der Kirchen in der gesellschaftlichen Debatte schärfen. Es braucht also theologische Verständigung darüber, wie wir Ideologien der Ungleichwertigkeit adressieren und diese – seien sie auch noch so versteckt – bearbeiten. Diese Verständigung braucht Impulse von außen. Deshalb arbeitet die Evangelische Akademie zu Berlin mit vielen Bündnispartner_innen, wie eben den Erziehungswissenschaften in der Person von Prof. Dr. Astrid Messerschmidt von der Universität Wuppertal und auch dem Institut für Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld, Aktion Sühnezeichen Friedensdienste und der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus (BAGK + R).

Dazu braucht es die Stimmen der Rassismuserfahrenen, deshalb werden als konstitutiver Bestandteil dieser Arbeit die Beiträge von Hadija Haruna und Dotschy Reinhardt in dieser Ausgabe von epd-Dokumentation präsentiert. Diese Sichtbar- und Hörbarkeit der Betroffenen/Erfahrenen ist nach unserer Meinung (als Netzwerk) Teil der Umkehr von Kirche (besonders!) und Gesellschaft, die sich so selbstverständlich weiß (miss-)verstehen. Die Theologin Dr. Eske Wollrad hat diesen Aspekt der Problematik in der vorliegenden Dokumentation formuliert.

Methodisch möglich ist dieser Reflexions- und Erneuerungsprozess nur in einem anspruchsvollen selbstreflexiven und gleichzeitig intellektuellen gemeinsamen Nachdenken. So verdanken sich die hier zusammengeführten Beiträge Tagungen, die dieser Selbstreflexion viel Platz einräumen. Es braucht einen Werkstattcharakter, um auch die eigenen Blockaden wahrzunehmen, um Sätze zu probieren, zu testen, wie sie sich für das eigene und fremde Ohr anhören. Dabei gilt es auch wahrzunehmen, dass der Reflex »Antisemiten, Rassisten sind nicht wir, sondern die anderen« – deshalb auch einer der Tagungstitel »Rassisten sind immer die andern« – in die Irre führt. Europa ist zu verwoben in diese rassistischen und antisemitischen Bilderwelten, Denkformen, als dass wir uns davon schon hätten befreien können, z. B. durch die »Heilungserfahrung« der Bearbeitung des Nationalsozialismus oder Umkehr nach der NS Zeit. Auch diese Illusion gilt es zu bestreiten.

Das Vorurteil ist kein Vorurteil, sondern Herrschaftspraxis

Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (Rassismus, Antisemitismus, Antiziganismus, Feindlichkeit gegenüber Homosexuellen und auch Sexismus), das sind nicht im banalen umgangssprachlichen Sinne Vorurteile, sondern Abwertungen, die die (Höher-)Wertigkeit des Eigenen existentiell absichern. Sie sind historisch gewachsen und tief verbunden mit der Etablierung und Reproduktion christlich europäischer Herrschaftspraxis. Der Herrschaft ausübende Überschuss an Überlegenheitsgefühlen gegenüber harmloseren Vorurteilen zeigt sich am deutlichsten in Abwertungen, die in Welterklärungsmodellen münden. Der Antisemitismus ist ein solches wirkmächtiges

Welterklärungsmodell, das »die Juden« in den Bereichen Ökonomie, Wissenschaft, Religion, Moral immer wieder zum feindlichen Anderen erklärt: *»Im Bild des Juden, das die Völkischen vor der Welt aufrichten, drücken sie ihr eigenes Wesen aus. Ihr Gelüste ist ausschließlicher Besitz, Aneignung, Macht ohne Grenzen, um jeden Preis. Den Juden, mit dieser ihrer Schuld beladen, als Herrscher verhöhnt, schlagen sie ans Kreuz, endlos das Opfer wiederholend, an dessen Kraft sie nicht glauben können.«*¹

Adorno/Horkheimer zeigen hier den klassischen Projektions- und Delegationsmechanismus auf, der eigene Identität und Dominanz absichert. Das eigene Abgründige, Negative wird dem anderen zugeschrieben. Als hätte nicht gerade die Nazi-herrschaft nach Reichtum und Weltherrschaft gegiert. Stellvertretend für die eigene, abgespaltene Besitz- und Machtgier wird »der Jude« ans Kreuz geschlagen. Darüber hinaus wird der christliche Unglauben thematisiert: die unverdiente Gnade der Schuldbefreiung durch Christi Opfertod erscheint so unglaublich, dass weiter Menschen zu Schuldigen erklärt und zu Opfern gemacht werden, denen die eigene »Sünde« (nämlich die des Unglaubens) aufgeladen wird. So kommt es zum Zwecke der Selbstidealisierung, der Machtsicherung und der Sicherung des Eigenen (Identität, Glauben etc.) zur Abwertung und Abwehr des eigenen Abgründigen im Anderen.

Weil die Kritische Theorie so wichtige Impulse gegeben hat, stehen hier zwei Beiträge am Anfang unseres Nachdenkens über gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit, eine theologisch-biographische Annäherung von Prof. Dr. Jürgen Ebach, der wie kaum ein anderer Theologe sich der Kritischen Theorie genähert hat und mit und von ihr gelernt hat. Zum anderen Prof. Dr. Astrid Messerschmidt, die den Ertrag der Kritischen Theorie für die Erziehungswissenschaften betont und hier herausarbeitet.

Identitätskonstruktion durch negative Zuschreibung und Delegation eigener Makel

Identitätskonstruktionen werden vornehmlich gebildet im Kontext negativer Gegenüberstellungen. So wird in den X-gida-Formationen eine vermeintlich christlich-jüdisch-abendländische Identität im Gegenüber zu einer morgenländisch-islamischen Identität konstruiert. Ebenso selbstbezogen sind die Abgrenzungen der sog. Mehrheitsgesellschaft von der umfassenden »Frauenfeindlichkeit« der »Anderen«, insbesondere der Muslime nach den Übergriffen sexualisierter Ge-

walt in der Silvesternacht 2015/16 in Köln. Interessant ist dabei, dass gerade bei der Aufladung der eigenen christlich-jüdisch-abendländischen Verwurzelung keine inhaltliche Füllung erfolgen kann. So wird hier am deutlichsten, dass diese identitäre Selbstzuschreibung nur der Abwertung des und der Anderen dient und durch das eigene Unwissen um die Inhalte dieser Verwurzelung das aggressive Potential nur noch stärker wird. Dies machen Hadija Haruna und Dotschy Reinhardt aus der Perspektive derer, die diese Aggression erfahren, deutlich und verweisen dabei auch auf die geschichtliche Verwurzelung dieser lange gewachsenen Feindlichkeit gegenüber und Abwertung von People of color.

Die existentielle Erfahrung, dass die Erlösung durch Christus Jesus Christen oder der Welt bereits in ihrem Lebensalltag zuteil geworden ist, machen die wenigsten Christenmenschen. Das kann eine produktive Spannung zwischen dem verbesserungs- und erlösungsbedürftigen Ist-Zustand der Welt und der Vorstellung einer besseren, versöhnten Welt erzeugen – »die Welt ist nicht so, wie sie sein soll, also lasst uns sie stetig verbessern!« Aber die Antwort auf die Zusage der Erlösung und die Erkenntnis des Ausstehenden und die daraus folgende Verunsicherung besteht nicht selten darin, den Zweifel oder Unglauben an jenen erlösenden Messias und Gottessohn an die »geeignete« Adresse zu delegieren: die Juden als jenen, die sich diesem Glauben an diesen Messias verweigern, ja ihn sogar angeblich umbringen.

Dr. Eske Wollrad legt die Weißheit der Theologie, die als Weisheit selbst sich versteht, in diesem Lande dar und bloß und sucht nach biblischen Impulsen, diese Fixierung zu durchbrechen.

Der biblische Einspruch einer Identität des Zukünftigen

Biblisch-theologisch geht es nicht um das, was wir sind, sondern, was wir sein werden:

■ **Wir sind immer unterwegs.** Unterwegs mit denen, die vor uns unterwegs waren: Abraham und Sara, Jakob und Rebecca, Joseph, Ruth, Mirjam, Jesus.

■ **Gott selbst wird sein, der er/sie sein wird** (Ex 3,14) Es gilt das Bilderverbot. Dem Gedanken der Gottesebenbildlichkeit folgend steht dies auch uns Menschen zu. Und es steht uns an, gegen die Bilder davon, was genau ein Jude, ein Mann, eine Frau oder ein/e Christ_in sei zu protestieren.

■ **Vor Gott sind alle Menschen gleich, aber ihre Verschiedenheit bleibt gewahrt.**

Die biblisch aufgerufene Aufhebung von Differenzen ist nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln: »Aufgehoben sind in Christus nicht die Stände unserer je verschiedenen Berufungen, sondern die Apartheiden, in denen wir uns gegeneinander verschlossen haben [...] er hat die ›Feindschaften‹ niedergekämpft zwischen Menschengruppen.«² Differenzen sind also zu bejahen, aber nicht mit Wertigkeiten zu verbinden. Sie sollen und dürfen gestaltet werden, da sie christologisch gerechtfertigt sind. Da die christliche Überzeugung und Vision von der Gleichheit aller Menschen und der damit implizit (!) einhergehenden Förderung von Differenz zentral sind für den christlichen Glauben, muss die Bearbeitung von Rassismus ein zentraler Inhalt theologischen Handelns sein.

Handlungsoptionen

Wir können unsere Identitätsfestungen verlassen: Sätzen wie »Wir können erst in den interkulturellen, interreligiösen Dialog eintreten, wenn wir wissen, wer wir sind« können wir die talmudische Weisheit entgegenhalten: Die Wahrheit beginnt mit zwei! Nach dem Talmud gibt es 2 bis 77 dem Text entsprechende Auslegungen der Heiligen Schrift – d. h., die Wahrheit ist nie eindimensional. Ganz im Sinne des jüdisch-christlichen Dialoges wäre diese fundamentale Einsicht in christliche Anthropologie und Wahrheitsverständnis einzulesen. Biblisch liegt eine unglaubliche Kraft im Offenen, im Unabgeschlossenen. Wir sind zu Hause in der Unvollkommenheit und Wandelbarkeit. Gerade der oft angeführten Unsicherheit von jungen Menschen könnte mit der Betonung dieser Offenheit begegnet werden. Es ist inspirierend und kreativ, sich nicht auf eine nun und für immer feststehende Identität als Christ_in oder Junge, Mann, Mädchen, Frau, Tochter, Sohn, hetero- oder homosexuell festzulegen. Es lohnt sich, spielerisch das Zuhause im Unterwegs erfahrbar zu machen, die Lust an Grenzgängerei und Vielfältigkeit zu stärken, ohne unverbindlich und unernsthaft zu werden. Dies wäre ein Erleben von Lebenskunst im wahrsten Sinne des Wortes.

Es gilt in Religionspädagogik und Theologie eher zu entdecken als zu »vermitteln«, dass Menschen nicht alleingelassen sind mit der Aggression der Mehrheitsgesellschaft, aber auch nicht mit jener existentiellen Verunsicherung. Die Gründung der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus (BAGK + R) – ebenso wie die vorliegende Dokumentation – dient dem Zweck, diese Entdeckung voranzubringen oder gemeinsam weiterzutreiben. Das Ziel der Arbeit in diesem Netzwerk ist die Bildung einer rassismuskritischen Religionspädagogik und Theologie in einem Bündnis von Praktiker_innen und Wissenschaft. Es geht dabei auch um ein Suchen nach neuen Wegen, wie zugleich um das Mobilisieren oder zum Leuchtenbringen ganz alter Gedanken, nämlich biblischer.

Zu diesem Thema ist im Namen der BAGK + R auch eine Broschüre erarbeitet worden von Aline Seel, Katharina Kaesche, Friedemann Bringt und dem Autor dieser Zeilen. Dieser Broschüre verdanken sich in Teilen dieses Vorwort und auch der Artikel von Eske Wollrad:

<http://bagkr.de/2016/04/26/broschuere-vor-gott-sind-alle-menschen-gleich/>

PS: Ich danke den Autor_innen für das Bereitstellen ihrer Beiträge auch für diese Dokumentation!

Anmerkungen:

¹ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Elemente des Antisemitismus*, in: *Dialektik der Aufklärung*, 1971, 151.

² Friedrich-Wilhelm Marquardt: *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*. München 1988, 447.



Richtiges Leben im falschen? Beobachtungen und Intuitionen zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Theologie.

Von Prof. em. Dr. Jürgen Ebach, Lehrstuhl für Exegese und Theologie des Alten Testaments und biblische Hermeneutik, Ruhr-Universität Bochum

Theologische Werkstatt Berlin, ein Kooperationsprojekt von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste und der Evangelischen Akademie zu Berlin, 11.–13.9.2015

I.

Zu Beginn – und zugleich als ein erster eigener Abschnitt – vier Motto-Sätze, die mit dem im Folgenden Vorzutragenden zu tun bekommen, es in gewisser Hinsicht grundieren, aber doch auch nicht in ihm aufgehen und ein störrisches Eigenleben behalten – wie es eben ein Motto tun sollte.

»Aus den Speichern des gelebten Lebens holt er die dort deponierten Bedeutungen, die des Empfängers harren.«

(Schluss-Satz einer Besprechung der Schriften Benjamins von Siegfried Kracauer in der Frankfurter Zeitung vom 15.7.1928 [just am 36. Geburtstag von W.B.], wiederabgedruckt in: S.K., Das Ornament der Masse, Frankfurt a.M. 31977, 249-255, hier 255.)

»Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht.«

(Dietrich Bonhoeffer in der 1929 verfassten Habilitationsschrift »Akt und Sein«, in der Werkausgabe [DBW] Bd. 2, hg. v. H.-R. Reuter, München 1988, 112.)

»Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen? das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?«

(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke. Zweites Sendschreiben, in: Ders.; Kritische Gesamtausgabe, hg. v. H. Fischer u.a., 1. Abt., Bd. 10, Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, hg. v. H.-F. Traulsen, Berlin u.a. 1990, 227-394, hier 347.)

»Die Suche nach dem, was man bereits gefunden hat, das heißt mit anderen Worten, die Tradition ernst zu nehmen.«

(Leon Wieseltier, Kaddisch [Kaddish, New York 1998], dt. Ausgabe, Übers. v. F. Griese, München 2000, 42.)

II.

Das heutige Datum ist in der kollektiven Erinnerung als Nine/Eleven bestimmt, ja geradezu be-

legt, als der 11.9.2001 mit dem Terrorangriff auf die Twin Towers in New York. Es ist aber auch das Datum des Geburtstags von Theodor W. Adorno, der am 11. September 1903 in Frankfurt am Main als Theodor Ludwig Wiesengrund geboren wurde. Sein Vater war der Weingroßhändler Oscar Alexander Wiesengrund, seine Mutter die Sängerin Maria Calvelli Adorno, deren – übrigens recht theatralisch von ihrem Großvater, einem korsischen Fechtmeister, erworbenen – Namen »Adorno« er später mit auf- und in seiner Emigrationszeit in den USA schließlich ganz annahm. Der Geburtsname Wiesengrund klang schließlich im »Theodor W.« wie die Abkürzung eines zweiten Vornamens. Adornos Vater gehörte zur Zeit der Geburt des Sohnes Theodor zur jüdischen Gemeinde, später konvertierte er und wurde Protestant (u.a. dazu und zu Adornos Biographie überhaupt *Stefan Müller-Dohm*, Adorno, Frankfurt a.M. 2003).

Theodor (damals und für seine Freunde lebenslang: Teddie) Wiesengrund wurde am 4. Oktober 1903 der Konfession seiner Mutter entsprechend im Frankfurter Dom katholisch getauft. Später nahm er am protestantischen Religionsunterricht teil und wurde in der Katharinenkirche konfirmiert. Er selbst gehörte (anders als z.B. Max Horkheimer und Erich Fromm) nie einer jüdischen Gemeinde an und doch lässt sich fragen, ob und womöglich in welcher Hinsicht sein Denken von jüdischen Motiven mit bestimmt sein mag. Ähnlich stellt sich diese Frage auch für andere Protagonisten der Kritischen Theorie, der »Frankfurter Schule«, und für Denker in ihrem engeren oder weiteren Umkreis, die vielfach aus jüdischen (wenn auch überwiegend assimilierten) Familien stammten. Das gilt für Adorno und Horkheimer, aber auch für Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Otto Kirchheimer, Franz Neumann, für Erich Fromm, aber auch – im weiteren Umkreis – für Walter Benjamin und Siegfried Kracauer.

Die Frage nach einem jüdischen Hintergrund der Kritischen Theorie bzw. der »Frankfurter Schule« ist durchaus heikel. Die Genannten fielen in der NS-Zeit unter die schrecklichen »Rassengesetze«, zunächst unter das, wie es in jener kaltbureaucratischen Sprache, das Ungeheuerliche verde-

ckend, hieß, »Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums« vom 7. April 1933, das in § 3 die »Nichtarier« von beamteten und weiteren öffentlichen Stellungen ausschloss. Vor allem *darum* mussten sie Deutschland verlassen. Hatten sie alle sich selbst als Juden gesehen? Adorno etwa hatte sich zuvor zum Judentum distanziert und kritisch bis spöttisch verhalten. So hatte er Leo Löwenthal und Erich Fromm als »Berufsjuden« apostrophiert und Martin Buber einen »Religionstiroler« genannt (nach *Peter von Haselberg*, Wiesengrund-Adorno, in: Text + Kritik, Sonderband. Theodor W. Adorno, hg. v. H.L. Arnold, München 1983, 7-21, hier 12). Dass er selbst sich als Jude zu verstehen habe, war für ihn, der getauft und konfirmiert und der nicht der Sohn einer jüdischen Mutter war und der sich als Atheist verstand, etwas, das ihm die Rassengesetze zu verstehen gaben. Zum Juden machten ihn (und nicht nur ihn) die Nazis.

Es bleibt fatal, diesem Rassenwahn zu folgen und Menschen mit jüdischem Familienhintergrund ungeachtet ihrer eigenen Bindung oder eben Nicht-Bindung an die jüdische Religion als »Juden« zu bezeichnen.¹ Entsprechendes gilt übrigens auch für die neben Hegel wichtigsten Ahnväter der Kritischen Theorie, nämlich für Karl Marx und Sigmund Freud, deren Verhältnis zum Judentum zumindest kompliziert war. Und noch da, wo das »Jüdische« heute zuweilen umgekehrt wie eine Art Ehrentitel gebraucht wird, bleibt diese Zuschreibung noch in solcher Umwertung den Rassengesetzen des NS-Staates verhaftet. Die in Ausführungen zu den genannten Denkern und darüber hinaus mitunter vorkommende Unterscheidung zwischen »jüdischen« und »nicht-jüdischen Juden« kann ich allenfalls als Verlegenheitsausdruck verstehen. Immerhin wäre auch da die Gegenintuition: Denn fasst man »Jude« nicht als genetische (um nicht zu sagen »völkische« oder gar »rassische«) Kategorie, sondern als religiöse und versteht »jüdisch« als eine kulturelle Beheimatung, dann wäre Adorno ja wohl weniger ein »nicht-jüdischer Jude« als ein »jüdischer Nicht-Jude«. Ich verzichte aber lieber auf jede Zuschreibung von außen. Im beharrlichen Gegenteil zu Jean-Paul Sartres berühmt gewordenem Satz: »Der Jude ist der Mensch, den die anderen als solchen betrachten« (Betrachtungen zur Judenfrage [1946], dt. u.a. in: *Ders.*, Drei Essays, Frankfurt a.M./ Berlin 1964, 108-190, hier 143) möchte ich für mich gelten lassen: Jude, Jüdin ist der Mensch, der sich selbst im Blick auf die Abstammung und die Zugehörigkeit zum Volk Israel oder auf die Religionszugehörigkeit als solchen oder solche betrachtet und, das füge ich hinzu,

der und die über dieses womöglich ja auch gebrochene Selbstverständnis niemandem Rechenschaft schuldig ist – schon gar nicht (»uns«) Nicht-Jüdinnen und Nicht-Juden. Aber da ist auch Leon Wieseltiers Notiz: »Es ist eine der Lehren aus der jüdischen Geschichte, daß die jüdische Schicksalsgemeinschaft größer ist als die jüdische Glaubensgemeinschaft.« (*L.W.*, Kadisch, 334)

Jenseits letztlich vielleicht nicht hilfreicher Begrifflichkeitsfragen lässt sich durchaus erwägen, ob nicht manche Perspektiven der Kritischen Theorie vom Judentum – in Benjamins Terminologie: *tingiert*, d.h. gefärbt sein könnten. Dazu sind immerhin Erwägungen möglich: Vielleicht brachte, wie es der Kölner Soziologe René König in Betracht zog (vgl. etwa *Ders.*, Die Juden und die Soziologie [u.a. in: *R.K.*, Soziologie in Deutschland, München/ Wien 1987, 329-342]), die eigene Erfahrung von Identität und Ausgrenzung jüdische Menschen in eine bereits biographische Nähe zu Fragestellungen der »Soziologie«.

Aber nicht nur das. Max Horkheimer selbst führte seinen Impuls der Empörung gegen das gesellschaftliche Unrecht mehrfach auf die Gebote der Tora zurück. Ebenso in deren Bezug steht die Kritik des »Götzendienstes«, als der ihm der Kapitalismus und die Versklavung unter die Totalität der instrumentellen Vernunft erschien. Für Adorno und vor allem für Benjamin wurden Motive des Messianismus und – wie freilich bereits für Schelling – der jüdischen, vor allem der Lurjanischen Mystik (dazu *Christoph Schulte*, *Zimzum. Gott und Weltursprung*, Berlin 2014) prägend. Und schließlich lässt sich die deutliche Zurückhaltung vor allem Horkheimers und Adornos, das *richtige* Leben, die *wahre* Gesellschaft zu beschreiben, mit dem biblischen »Bilderverbot« verbinden und die allenfalls indirekte Weise, von einem Absoluten zu sprechen, mit dem Verbot, den Eigennamen Gottes auszusprechen.

Wenn Gershom (Gerhard) Scholem notiert, er habe (neben zwei weiteren Gruppierungen, der Aby Warburg Schule und dem mystischen Kreis um Oskar Goldberg) das »Institut für Sozialforschung« zu den »bemerkenswertesten ‚Jüdischen Sekten‘« gerechnet, »die das deutsche Judentum hervorgebracht hat« (Von Berlin nach Jerusalem, Frankfurt a.M. 1977, 167), sollte man das trotz des spöttischen Tons und trotz des Nachsatzes (»Nicht alle haben es gern gehört« [ebd.]) als nicht nur negatives Urteil hören. Ob und gegebenenfalls wo sich bei den »Frankfurtern« jüdische

Spuren zeigen, ist eine Frage in der Sache, und so etwas wie ein negatives oder auch positiv gewendetes »Kennzeichen ›J« verbietet sich allemal. Gewiss fehlte auch eine Vereinnahmung der Kritischen Theorie für die Theologie. Dass sie für eine »kritische *Theologie*« Bedeutung bekommen kann, steht auf einem anderen Blatt. Die Vermutung, so könnte es sein, ist ja der Grund für dieses Thema Ihrer »Theologischen Werkstatt«.

III.

Sie haben mich um einen Beitrag für diese Werkstatt angefragt. Das ist ja so selbstverständlich nicht, denn ich habe keine grundlegende Arbeit über die Kritische Theorie verfasst und auch meine auf Walter Benjamin bezogenen Beiträge (v.a.: *Vergangene Zeit und Jetztzeit*. Walter Benjamins Reflexionen als Anfragen an biblische Exegese und Hermeneutik, *EvTh* 52 [1992] 288-309) haben nicht die Kritische Theorie insgesamt zum Thema. Zudem habe ich neben Theologie und Altorientalistik zwar ein wenig Archäologie und Kunstgeschichte studiert, aber weder Philosophie noch Judaistik. In den beiden letzteren Gefilden bin ich ein im doppelten Wortsinn – *Amateur* geblieben, ein unprofessioneller Liebhaber also. Andererseits ist die Anfrage vielleicht nicht so verfehlt, denn in vielen meiner exegetischen und hermeneutischen Beiträgen steht die Kritische Theorie im Hintergrund und sie lugt immer wieder hervor – in Zitaten und wohl auch in einer bestimmten Haltung in Exegese und Theologie. Erlauben Sie mir dazu einige – ich bitte um Nachsicht – nicht ganz kurze biographische Reminiscenzen. Sie handeln, methodisch-umwegig (mit Walter Benjamins philologisch-hermeneutischem Satz »Methode ist Umweg« [GS 1, 208]), von meinem Zugang zur Kritischen Theorie.

Im Sommersemester 1965 begann ich mein Theologiestudium in Hamburg. Ich wollte nicht Pfarrer werden, das Studium war für mich von einem rein wissenschaftlichen Interesse bestimmt. Die Chiffre »Elfenbeinturm«, die kritisch den Ort abgehobener universitärer Wissenschaft bezeichnete, hatte damals für mich keineswegs einen negativen Klang (später dann sehr wohl und – das will ich auch nicht unterschlagen – heute wieder nicht so ganz ...).

Ich hatte in der Schulzeit neben Latein und Griechisch (und, leider bis heute, sehr dürftig Englisch und Französisch) auch Hebräisch und Aramäisch gelernt (vermutlich gibt es nicht viele Deutsche meiner Generation, die eine Note in »Aramäisch« im Abiturzeugnis haben), und mein

Interesse im Studium galt zunächst nahezu ausschließlich dem Alten Testament. Auf etwas eigentümliche Weise (wenn Sie mögen, kann ich auch da mehr erzählen), kam ich dann zur Keilschriftwissenschaft. Die Atmosphäre im Hamburger Institut für Ägyptologie und Altorientalistik, einer Villa an der Rothenbaumchaussee, war traumhaft. Wir ganz wenigen Studierenden hatten alle einen eigenen Hausschlüssel und einen eigenen Schreibtisch, ja, wir lebten geradezu in diesem Institut. Früh konnten wir in den sehr kleinen Seminaren eigene Beobachtungen und Überlegungen vortragen. So konnte ich in einer Übung »Besprechung neuerer Arbeiten« eine falsche Rekonstruktion eines Göttinnen-Namens in einer gerade erschienenen Dissertation nachweisen. Der später als Ausgräber in Ägypten prominent gewordene Rainer Stadelmann hatte an einer Stelle seiner Arbeit über »Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten« ein Alef mit einem Ajin und darum die Göttin Aschera – einem Ägyptologen sei's verziehen – mit der Göttin Astarte verwechselt. Dass ich das aufdecken konnte, war wahrlich nicht weltbewegend, aber es zeigte mir, dass in der Fülle der unendlich vielen alten und neuen Bücher auch für mich noch Raum für das eigene Hinschauen war.

Ähnlich ging es mir bereits nach dem 1. Semester, als ich meine alttestamentliche Proseminararbeit über die Geschichte vom »Salomonischen Urteil« abfasste. Auch da entdeckte ich etwas, das zuvor so noch nicht gesehen war. Es ging um eine grammatisch-syntaktische Frage und deren Folge für das Verstehen des ganzen Textes.² Fast noch wichtiger wurde mir dabei aber eine andere Erfahrung: In einem älteren Kommentar zu den Königebüchern las ich, »bekanntlich« gebe es zum Salomonischen Urteil auch eine Parallele bei Sicutus Diodor. Mich wunderte, dass die betreffende Stelle bei Diodor nicht ausgewiesen war. Ich wollte sie finden. Also setzte ich mich mehrere ganze Tage in die althistorische Bibliothek und las (in deutscher Übersetzung) alle Bände der *bibliothēkē historikē*, der »Universalgeschichte« Diodors. Als ich den letzten Band zuklappte, wusste ich, dass es diese Parallele nicht gibt. Auch das war durchaus keine für das Verstehen der biblischen Erzählung belangreiche Erkenntnis. Für mich war sie es aber doch, denn sie zeigte mir, dass nicht alles stimmt, was in den gelehrten Büchern steht, und dass noch manches zu prüfen und zu bedenken blieb. Das mag Ihnen trivial erscheinen. Selbstverständlich stimmt nicht alles, was in Büchern steht, werden Sie mit allem Recht und aus manch eigener Erfahrung sagen. Mir war es damals keineswegs trivial. Ich traute

(und ich traue) den Büchern weiterhin sehr viel zu, aber da war auch eine Skepsis gepflanzt. Später hörte ich bei meinem altorientalistischen Lehrer Wolfgang Helck den klugen Rat, man soll immer dann misstrauisch sein, wenn ein Autor von etwas sagt, es sei »bekanntlich« so. »Bekanntlich« heißt oft, dass man etwas nicht belegen kann. (Für manches »zweifellos« oder das gegenwärtig allfällige »alternativlos« gilt übrigens das Entsprechende.)

Kleine Beobachtungen wie die skizzierten ließen in mir den Wunsch aufkommen, in diesem Bereich auf Dauer arbeiten zu wollen, und auch das Zutrauen, es zu können. Ob eine berufliche Zukunft in der Universität eine realistische Vorstellung war, fragte ich mich keinen Moment, aber ich fragte mich auch nicht, was ein solches Arbeiten mit den Themen von Gesellschaft und Politik zu tun habe. Und dann – ich muss das so merkwürdig kontingenzhaft formulieren – kam die »Studentenbewegung« und mit ihr kamen meine durchaus auch zuvor vorhandenen politischen Meinungen in eine konstitutive Beziehung zum Studium. Es ging darum – das halte ich übrigens auch heute für das Ziel eines Studiums –, eine Meinung in eine Position zu verwandeln und dann die Position in ein Engagement.

Dazu gäbe es viel zu erzählen, aber ich will jetzt nicht noch mehr in die Geschwätzigkeit des »Alt-68ers« verfallen. (Hüten Sie sich jedenfalls, was das angeht, vor der Parole: »Nicht das Erreichte zählt, sondern das Erzählte reicht.«) Ich fasse mich also kurz (wenn Sie mehr hören wollen, wird dazu wohl noch Gelegenheit sein). Viele meiner politisch bewegten Mitstudierenden gaben 1967/68/69 ihr jeweiliges Studienfach auf und wechselten in die Soziologie oder Politologie. Denn da, so schien es ihnen, gehe es um die wirklichen Fragen von Gesellschaft und Politik. Warum tat ich das nicht? Ich glaube, mir war das, was ich bis zu dieser Umbruchzeit im alttestamentlichen und altorientalistischen Studium gelernt und erfahren hatte, zu wertvoll geworden, um es einfach sausen zu lassen. So *switchte* ich denn zwischen Demos und hethitischen Ritualen; ich lebte in einer Kommune *und* im Altorientalistischen Seminar. Im Urteil der Professorenschaft der Hamburger Theologischen Fakultät war ich als linker Agitator beargwöhnt *und* als der, ‚der Keilschrift kann‘, geachtet.

Dieses Doppel-Image war nicht ohne Reiz – gerade auch, als ich im Zuge der Universitätsreform als erster Vertreter der Studierenden in Fakultäts-sitzungen mitwirken konnte. Für das Studium

jedoch wurde mir immer deutlicher: Ich muss versuchen, zusammen zu bringen, was mir die neuen politischen und gesellschaftlichen Einsichten und was mir die alten Studien bedeuteten. In dieser Situation wurde mir neben Marx und über Marx hinaus zunächst Ernst Bloch wichtig und dann wurden es Horkheimer und Adorno und noch später vor allem Benjamin. In übertragener Bedeutung, aber auch ganz real lag auf der einen Seite meines Schreibtischs »der Gesenius«, das Hebräische und Aramäische Wörterbuch zum Alten Testament, und auf der anderen Seite lag die »Dialektik der Aufklärung« von Horkheimer/Adorno. Mit dem einen Teil meiner Freundinnen und Freunde konnte ich über das eine, mit dem anderen über das andere reden. Zusammenbringen musste, zusammenbringen wollte ich es selbst.

Aber *geht* das zusammen? Und *wie* geht das zusammen? Dazu kam ja auch, dass die genannten und weitere der mir auf je ihre Weise wichtig Gewordenen untereinander in vielfachen Spannungen lebten. Das gilt etwa für das Verhältnis Adornos zu Ernst Bloch, Bert Brecht, Hannah Arendt oder auch Günther Anders, das weithin durch tiefe und meist auch gegenseitige Abneigung gekennzeichnet ist, aber auch für manch andere Personenkonstellationen. Walter Benjamin etwa hielt seine Freunde und Gesprächspartner (v.a. Scholem, Bloch, Adorno, Brecht) sorgsam getrennt, weil er wusste, dass sie sich überwiegend – zurückhaltend gesagt – nicht grün waren.

War und bin ich zu naiv, wenn ich von ihnen allen grundlegend Wichtiges lernen zu können meinte und meine? Blochs beziehungsreich im Jahr 1968 erschienenen Buch »Atheismus im Christentum« wurde mir wichtig, obwohl Adorno und Scholem es (wie ich inzwischen weiß) als übles Machwerk ansahen. Günther Anders' Kritik an Bloch als »professionelle(m) Hoffer« (in: *Ders.*, Die Antiquiertheit des Menschen II, München 1978, 452 Fußnote 11 [und auch 12] zu S. 277f.) und seine Warnung vor der Apokalypseblindheit bleibt mir wichtig, aber sie machte und macht mir Bloch nicht madig. Jacob Taubes wurde mir in der lebendigen Begegnung in Berlin und in der Wahrnehmung (und dann auch der Aufnahme) seiner Arbeiten (u.a. in: Zeit als Frist. Zur Lektüre der Apokalypse-Abschnitte in der *Abendländischen Eschatologie*, in: R. Faber u.a. [Hg.], *Abendländische Eschatologie*. Ad Jacob Taubes, Würzburg 2001, 75-91) eindrücklich und er bleibt es, obwohl er bei Scholem und Adorno in denkbar schlechtestem Licht erscheint. Das gilt auch für deren Bewertung von Hannah Arendt, deren rigo-

roses Bestehen auf Wahrheit und Recht mich gleichwohl beeindruckt, obwohl dieser Rigorismus auch wieder seine blinden Flecken haben mag (dazu jetzt, aus dem Nachlass veröffentlicht, *Hans Blumenberg*, Rigorismus der Wahrheit. »Moses der Ägypter« und weitere Texte zu Freud und Arendt, Frankfurt a.M. 2015). Adorno war und ist mir wichtig, obwohl mir sein Narzissmus, sein Faible für die *Upper Class* und auch sein Lavieren in manchen Konflikten mitunter zuwider sind. Martin Buber war und bleibt mir wichtig, obwohl mich Adornos Urteil über dessen Verortung im »Jargon der Eigentlichkeit« (das so betitelte Buch [geschrieben 1962-64] in GS 6,413-526) ebenso überzeugt wie Scholems Kritik an Bubers Chassidismus, der eben Bubers Chassidismus ist und historisch-philologischer Überprüfung nicht standhält. Und Karl Barth wurde mir (wenn auch spät) wichtig und bleibt mir wichtig, obwohl er bei Adorno unter die von ihm gering geschätzten Existenzialisten wie Heidegger, Jaspers und Buber fällt. Und Benjamin vor allem ist und bleibt mir zentral – trotz oder wegen seiner fragilen und nicht selten auch willkürlich scheinenden Konfigurationen, in denen Marxismus und Judentum, Theologie und Literatur, Geschichte und Gegenwart, Katastrophe und Rettung in atemberaubenden und allemal (im Wortsinn:) frag-würdigen Konstellationen zusammen kommen.

Wie geht das zusammen? »Wir sind vielfältig«, notiert Leon Wieseltier (Kaddisch, 432) und er setzt fort: »und Vielfalt verleiht Verantwortung. Vielfalt ist keine Ästhetik, sie ist eine Ethik, eine Lehre der Treueverhältnisse.«

Wie geht das zusammen und wie geht das zusammen mit »Theologie« – und das heißt auch: mit dem, was die verschiedenen theologischen Disziplinen trennt und verbindet? Mit dieser Frage bin ich bis heute beschäftigt, aber sie bewegte mich (ohne manche Kenntnisse, die ich mir später und viel später erwarb) bereits in der Zeit, in der ich versuchte, Exegese und Theologie auf der einen und Marxismus und Philosophie auf der anderen Seite zusammen zu bringen. Meine 1972 vorgelegte Dissertation »Kritik und Utopie« über den sogenannten »Verfassungsentwurf« in Ezechiel 40-48 hat etliche Seiten, in denen es nur auf Marx bezogene Fußnoten gibt, und sie hat als Motto einen Satz aus Horkheimers und Adornos Vorrede zur »Dialektik der Aufklärung«. Er lautet:

»Nicht um die Konservierung der Vergangenheit, sondern um die Einlösung der vergangenen Hoffnung ist es zu tun.« (Neuausgabe Frankfurt a.M. 1969, 5)

IV.

Ein zentrales Thema des von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno gemeinsam verfassten und 1944 abgeschlossenen Hauptwerks (es erschien als Buch zuerst 1947 bei Querido in Amsterdam und dann, in Deutschland, erst 1969, bei Fischer in Frankfurt) ist zugleich sein Titel. Es geht um die »Dialektik der Aufklärung«, nämlich um die Analyse der Reduktion der Aufklärung auf die totalitär gewordene instrumentelle Vernunft und das damit verbundene Umschlagen von Emanzipation in neue Herrschaft einerseits sowie um deren Umschlagen in neuen Mythos andererseits. Ein Schlüsselkapitel ist der »Exkurs II« mit der Überschrift »Odysseus oder Mythos und Aufklärung«, eine Relektüre der Sirenenepisode aus dem 12. Gesang der homerischen Odyssee.

Sie erinnern sich vielleicht: Die Sirenen singen so betörend, dass alle Seeleute, die sie hören, unweigerlich vom Wege abkommen und an den Klippen zerschellen. Wer die wunderbaren Töne hört, ist beglückt *und* verloren. Odysseus aber will genießen und dafür nicht mit dem Tode bezahlen. Er lässt sich an den Mastbaum fesseln, um mit offenen Ohren, doch unfähig, den Kurs des Schiffes zu ändern, die süßen Töne zu hören und davon zu kommen. Das glückt ihm auch – aber nur deshalb, weil ihn unten im Schiffsbauch die Ruderknechte, denen er die Ohren verklebt hatte, an den Sirenen vorbei rudern.

So gelingt es Odysseus, die Macht der mythischen Wesen und Götter zu besiegen. Doch seine Befreiung von der Herrschaft der Götter, ist keine Befreiung von Herrschaft, sondern ihre Transformation. Von der göttlichen Macht befreit, herrschen nun Menschen über Menschen. Und diese Herrschaft der instrumentellen Vernunft nimmt ihrerseits mythischen Charakter an.

Eine treffliche Kurzform des in der »Dialektik der Aufklärung« analysierten Umschlagens der instrumentellen Vernunft in den Mythos fand ich vor vielen Jahren einmal in einem wunderbaren Bilderwitz – ich glaube, er stand in der *Saturday Evening Post*. Es war die Zeit, als Computer noch sehr groß waren, z.B. Hollerith-Maschinen hießen und ihre Ergebnisse auf Lochstreifen präsentierten. Zu sehen waren da zwei Ingenieure, die vor einem solchen eine ganze Wand füllenden Rechner standen, der gerade einen solchen Lochstreifen ausgespuckt hatte. Der eine der beiden Ingenieure, der die Botschaft entziffert hatte, sagte zu seinem Kollegen: »Er will, dass wir ihm ein Schaf opfern.«

V.

Ich setze noch einmal an: Was mag Sie bewegen, einen Exegeten der hebräischen Bibel zu befragen, dessen erste Begegnungen mit jener Theorie bald ein halbes Jahrhundert zurück liegen, und sich überhaupt mit einer Theorie zu befassen, deren theoretische Grundlegungen in Max Horkheimers »Traditionelle und kritische Theorie« von 1937 fast acht Jahrzehnte zurück liegen? Für uns ging es in den Jahren um 1968 vor allem um den Vietnamkrieg, aber ebenso um die in der Bundesrepublik nach 1945 lange Zeit geradezu konstitutiv verdrängte Geschichte des Faschismus und damit auch um die in den Familien verdrängte Geschichte unserer Väter und Mütter. Das wie Mehltau über der Geschichte der frühen Bundesrepublik liegende große Schweigen wurde aufgebrochen und ein grundlegender Konflikt mit der Vätergeneration brach aus – in den Familien, aber auch in Schule und Universität. Viele unserer gymnasialen und akademischen Lehrer, so wurde uns bewusst, waren alte Nazis.

Übrigens nicht nur *alte* Nazis. Eine kleine Reminiszenz: Bei der feierlichen Rektoratsübergabe am 9.11.1967 (war es das klassisch-antike Satyrspiel nach der Tragödie, dass auch das auf einen 9. November fiel?) im Auditorium Maximum der Hamburger Universität hatten zwei Studierendenvertreter, Detlev Albers und Gert Hinnerk Behlmer³, vor dem Zug der im Talar angetretenen Professoren das Band mit der berühmt gewordene Inschrift entfaltet: »Unter den Talaren/ Muff von 1000 Jahren«. Ich war dabei und höre noch wie heute den wütenden Ausbruch eines Professors: »Ihr gehört alle ins KZ!« Eines besseren Beweises für die Richtigkeit jenes Spruchbandes bedurfte es nicht.

In dieser Situation wurden uns die ‚Großväter‘ wichtig. Wir wollten anknüpfen an die vor- und antifaschistischen Linien. Die nachgerade kulturelle Verehrung von Herbert Marcuse bei seinen Auftritten vor allem in Berlin lässt sich wohl nur so erklären.

Auch da hätte ich viel zu erzählen – über meine damaligen Erfahrungen und Urteile und darüber, wie ich heute auf diese Zeit zurückblicke –, aber wichtiger ist mir jetzt eine andere Frage: Was sind die Grundauffassungen der Kritischen Theorie, denen Sie heute eine gegenwärtige Bedeutung für Gesellschaft und Politik zutrauen? Und was versprechen Sie sich da für Ihr eigenes Theologie-Treiben?

Wie immer eine Vermittlung von Kritischer Theorie und Theologie aussehen mag, es ginge dabei, meine ich, um eine Balance zwischen Distanz und Nähe. Um der Nähe und der Distanz zwischen Theologie und Kritischer Theorie an einem konkreten Differenzpunkt ansichtig zu werden, möchte ich ein Motiv einspielen, das zwischen Walter Benjamin und Max Horkheimer zur Debatte stand.

Benjamin hatte in einem für die von Horkheimer herausgegebene »Zeitschrift für Sozialwissenschaft« verfassten Aufsatz mit dem Titel »Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker«, an dem er seit 1934 gearbeitet hatte (er erschien im Jahrgang 6 der Zeitschrift, 1937, 346-381, die Passage dort 355), formuliert:

»Ist der Begriff der Kultur für den historischen Materialismus ein problematischer, so ist ihr Zerfall in Güter, die der Menschheit ein Objekt des Besitzes würden, ihm eine unvollziehbare Vorstellung.« (GS II/2, 477)

Und dann folgt der Satz:

»Das Werk der Vergangenheit ist ihm nicht abgeschlossen.« (ebd.)

Horkheimer reagierte darauf in einem Brief an Benjamin so:

»Über die Frage, inwiefern das Werk der Vergangenheit abgeschlossen ist, habe ich seit langem nachgedacht, Ihre Formulierung mag ruhig so bleiben, wie sie ist. Persönlich mache ich das Bedenken geltend, daß es sich auch hier nur um ein dialektisch zu fassendes Verhältnis handelt. Die Feststellung der Unabgeschlossenheit ist idealistisch, wenn die Abgeschlossenheit nicht in ihr aufgenommen ist. Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen. Letzten Endes ist Ihre Aussage theologisch. Nimmt man die Unabgeschlossenheit ganz ernst, so muß man an das Jüngste Gericht glauben. Dafür ist mein Denken jedoch zu sehr materialistisch verseucht. Vielleicht besteht in Beziehung auf die Unabgeschlossenheit ein Unterschied zwischen dem Positiven und Negativen, so daß das Unrecht, der Schrecken, die Schmerzen der Vergangenheit irreparabel sind. Die geübte Gerechtigkeit, die Freuden, die Werke verhalten sich anders zur Zeit, denn ihr positiver Charakter wird durch die Vergänglichkeit weitgehend negiert. Dies gilt zunächst im individuellen Dasein, in welchem nicht das Glück, sondern das Unglück durch den Tod besiegelt wird. Das Gute und das Schlechte verhalten sich nicht in gleicher Weise zur Zeit. Auch für diese Kategorien ist die diskursive Logik daher unzulänglich.« (aus dem Brief Horkheimers an Benjamin vom 16.3.1937)

Benjamin antwortete unverzüglich brieflich. Im Manuskript des »Passagenwerks« bezieht er sich dann noch einmal auf Horkheimers Einwände und kommentiert sie. Doch bevor ich auf diese Passage zu sprechen komme, will ich eine andere einspielen, die etwas über das für Benjamin so zentrale Stichwort »Eingedenken« zeigen mag:

»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.« (GS I/2, 704)

Als mögliche Fortsetzung notiert Benjamin in einer weiteren Notiz einen Satz über jene »kleine Pforte«, bei dem ein Wortspiel anklingt, in dem Benjamins Engel der Geschichte, der – einem 1920 gemalten Bild von Paul Klee, das in Benjamins Besitz war⁴, abgeschaut – »*Angelus (novus)*«, mit der Tür-Angel in eine Konfiguration kommt. Über die kleine Pforte, durch die in jeder Sekunde der Messias kommen kann, heißt es dort:

»Die Angel, in welcher sie sich bewegt, ist das Eingedenken.« (GS I/3, 1252)

Das Beweglich-Machen jener Türangel im Eingedenken ersetzt nicht das Kommen des Messias, aber es hält sie für sein Kommen offen. Er soll bei seinem Kommen jedenfalls nicht vor einer blockierten Tür stehen und umgekehrt soll auch nicht gelten: Stellt euch vor, der Messias kommt und niemand geht hin.

Aber nun zu Benjamins Aufnahme des Einwands Horkheimers im »Passagenwerk«. Er notiert:

»Was die Wissenschaft ‚festgestellt‘ hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.« (GS V/1, 589)

Eine Zuordnung der Positionen Horkheimers und Benjamins führt hier auf eine Option für ein nicht unmittelbar theologisch-begriffliches, aber doch auch nicht atheologisches Verstehen der Geschichte bei Benjamin und eine (als »persönlich«

gekennzeichnete) Ablehnung theologischen Denkens bei Horkheimer.

Angemerkt sei immerhin, dass sich beim späten Horkheimer etwas andere Töne finden. Denn er, der zuvor gegen Benjamin mit aller Schärfe daran fest gehalten hatte, dass die Erschlagenen wirklich erschlagen sind, sagte in einem Gespräch wenige Jahre vor seinem Tod, Theologie sei: »Ausdruck der Sehnsucht, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge« (Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Hamburg 1970, 62). Auf die Bemerkung des Interviewers, das sei »urchristlich« (dass da in der zitierten Ausgabe »unchristlich« steht, kann ich nur als einen fatalen Druckfehler verstehen), antwortet Horkheimer, diese Sehnsucht sei »urchristlich und urjüdisch« (ebd.).

Ist diese »Sehnsucht, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge« in Horkheimers Sicht der Ausdruck einer falschen Verströung, so etwas wie das »Opium des Volkes« bei Karl Marx (Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: Karl Marx Friedrich Engels Werke [MEW], Bd. 1, Berlin DDR 1970, 378) – Ausdruck des Elends und, wenn auch ohnmächtige, Protestation gegen das Elend zugleich? Dagegen spricht der nicht unkritische, aber doch positive Ton, in dem Horkheimer in diesem Interview über Religion und Theologie spricht. Aber kann sich diese Sehnsucht darauf beschränken, dass in irgendeiner glücklichen Zukunft der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren werde? Bleibt da nicht das zitierte Beharren Horkheimers darauf, dass das vergangene Unrecht geschehen und abgeschlossen ist, dass die Erschlagenen wirklich erschlagen sind? Zu Ende gedacht nähert sich in meiner Wahrnehmung die von Horkheimer beschworene »Sehnsucht nach dem ganz Anderen« der Benjamin'schen Beschwörung an, dass das Eingedenken, die emphatische Erinnerung, die nichts verloren gibt, was verloren scheint, die *Vergangenheit* verändern könne.

Die vielleicht kürzeste Form jenes Denkens finde ich abermals in einem Cartoon, nämlich bei den Peanuts (in: Charles M. Schulz, Charlie Brown und seine Freunde [Peanuts] Nr. 699, Ravensburg⁸ 1979): Linus wirkt da bekümmert und gibt – so der Originaltext – zu bedenken: »I guess it's wrong always to be worrying about tomorrow. Maybe we should think only about today.« Und Charlie Brown antwortet: »No, that's giving up. I'm still hoping that yesterday will get better.«⁵

Ich gestehe, dass mir eine Bemerkung einer Person in einem Stück von Johann Nepomuk Nestroy überaus gefällt. Sie lautet: »... die edelste Nation unter allen Nationen ist die Resignation« (in: Das Mädel aus der Vorstadt, in: *J. Nestroy, Werke*, hg. v. O.M. Fontana, München 1962, 350). Und doch: Es geht darum, nicht zu resignieren, nicht aufzugeben, sondern (mit Walter Benjamin und Charlie Brown) immer noch zu hoffen, dass gestern besser wird. Die letzte Hoffnung darauf, dass der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge, ginge dann darauf – biblisch ins Bild gesetzt –, dass Kain Abel einst nicht erschlagen haben wird.

Was heißt dabei »einst«? Diese Zeitangabe, eine Kurzform von »eines Tages«, kann sich auf die ferne Vergangenheit ebenso beziehen wie auf die ferne Zukunft. In der Anfangszeile von Erich Kästners Gedicht »Die Entwicklung der Menschheit« – »Einst haben die Kerls auf den Bäumen gehockt« (in: Erich Kästner Werke, hg. v. Franz Josef Görz, Bd. I, Gedichte, hg. v. Harald Hartung, Tb.-Ausgabe München 2004, 175f.) – oder im Volkslied »Zogen einst fünf wilde Schwäne« bezeichnet es die Vergangenheit. In den Zeilen Heinrich Heines (Gedichte aus dem Nachlass, Sämtl. Schr. hg. v. K. Briegleb, Bd. IV, München 1965, 483f.), die auf seinem Grabstein auf dem Friedhof Père Lachaise in Paris stehen und mit den Worten beginnen: »Wo wird einst des Wandermüden letzte Ruhstätte sein?«, oder im Vers aus Homers Ilias (VI, 448) in der Übersetzung von Johann Heinrich Voß: »Einst wird kommen der Tag, da die heilige Ilios versinkt«, ist es das andere, das zukünftige »Einst«. Das eine wie das andere Einst beschreibt einen Zustand, der von der Gegenwart und ihren Verhältnissen weit entfernt ist.

Für das hebräische Wörtlein *az* gilt dasselbe; es kann ein »Damals« und ein zukünftiges »Einmal« meinen. Dazu kommt, dass sich im Deutschen das vergangene und das zukünftige »einst« durch die Zeitform des zugeordneten Verbs unterscheiden lässt, während das für die hebräischen Verbformen und ihre Zeitstufen nicht so eindeutig ist. Das wurde und wird etwa bei der Interpretation von Ps 2,5 und damit für die messianische Perspektive des ganzen Psalms bedeutungsvoll.⁶

Kann man eine Transformation des »Einst« vom Präteritum in ein Futur bzw. ein »Futur 2« oder, mehr noch, eine Verschränkung beider Zeiten in einer weiteren Zeit, nämlich *heute* denken, hoffen, glauben? Günter Grass gebraucht für eine solche Verschränkung der Zeiten in seiner Er-

zählweise das schöne Wort »Vergegenkunft« (in »Die Rätin«, in: *Ders.*, Werkausgabe in zehn Bänden, hg. v. V. Neuhaus, Darmstadt u.a. 1989, Bd. 7, 233).

Was aber hieße das – historisch, philosophisch, nicht atheologisch, theologisch? Ich möchte dem im Gespräch mit zwei Stellen nachgehen – einem Diktum Adornos und einer Passage Benjamins.

VI.

»Nur wenn, was ist, sich ändern lässt, ist das, was ist, nicht alles.«

So formuliert Adorno in der »Negative(n) Dialektik« ([1966] GS 6, 391) Der Satz lässt sich umkehren: Nur wenn, was ist, nicht alles ist, lässt das, was ist, sich ändern. In biblisch-theologischer Perspektive aber wäre er noch einmal zu modifizieren. Im Modus eschatologischer Erwartung will ich – im doppelten Wortsinn: *beschwören*:

Weil das, was ist, nicht alles ist, lässt das, was ist, sich ändern.

Diese Gewissheit ist mir zum Leitmotiv meines exegetischen Arbeitens und meines politischen und theologischen Denkens geworden. Mir liegt hier aber sehr an zwei kleinen Anmerkungen zum Wortgebrauch. Die eine: es geht um eine *Erwartung* und nicht (nur) um eine *Hoffnung*. Dazu ein Satz des deutsch schreibenden israelischen Aphoristikers Elazar Benyoëtz:

»Die Erwartung gilt dem Kommenden, die Hoffnung dem Ausbleibenden.«

(Treffpunkt Scheideweg, München/ Wien 1990, 60.)

Und dann die andere: es geht um eine *Gewissheit*, die keine *Sicherheit* ist und keine Sicherheit bietet. Ich denke an Luthers Unterscheidung zwischen *securitas* und *certitudo* und vor allem an Friedrich-Wilhelm Marquardts Beitrag: Amen – ein einzig wahres Wort des Christentums (in: Hören und Lernen in der Schule des NAMENS, Festschrift Bertold Klappert, hg. v. J. Denker u.a., Neukirchen-Vluyn 1999, 146-159).

Ich möchte noch an einem zweiten Beispiel zeigen, wie ich mir eine nicht nur nicht atheologische, sondern eine dezidiert theologische Anknüpfung an Motive der Kritischen Theorie denken kann. Wieder geht es mir um eine theologische *Anknüpfung* und nicht etwa um den Versuch, die Kritische Theorie theologisch zu verein-

nahmen, sie sozusagen zwangszutauften (oder, *sorry*, zwangszubeschneiden).

Es soll dabei zu tun sein um Benjamins Umgehen mit dem Motiv der »Apokatastasis«, d.h. der »Allerlösung«, der eschatologischen Erwartung, dass am Ende alle gerettet werden. Diese Erwartung stellt sich der entgegen, für die das »Jüngste Gericht« mit einem dualen Ausgang verbunden ist, wie sie sich plastisch in den Bildern von Himmel und Hölle darstellt, wie sie aber bereits in neutestamentlichen Texten ins Bild kommt. Da ist die wunderbare an Jes 65 anknüpfende Rede vom neuen Himmel und der neuen Erde in Offb 21. Gott wird, so heißt es da in V. 4, »jede Träne von ihren Augen abwischen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Geschrei, noch Schmerz wird mehr sein: denn das Erste ist vergangen.“

Eine wunderbare Utopie! Aber nur bis V. 7, denn dann folgt der 8. Vers, der meist nicht mitzitiert wird und kennzeichnender Weise auch in der betreffenden Predigtperikope, die nur V. 1-7 enthält, abgeschnitten ist. Er lautet:

»Aber den Feigen und Ungläubigen und mit Greueln Befleckten und Mördern und Unzüchtigen und Zauberern und Götzendienern und allen Lügern ist ihr Teil in dem See, der mit Feuer und Schwefel brennt, das ist der zweite Tod.«

Ein dualer Ausgang begegnet auch im Gleichnis vom großen Weltgericht in Mt 25. Da werden die Böcke von den Schafen geschieden, die zur Rechten und die zur Linken. Kriterium ist dabei die elementare Nächstenliebe: den Hungernden zu essen geben, den Durstigen zu trinken, die Fremden aufnehmen, die Nackten kleiden, um die Kranken sich zu kümmern, die Gefangenen im Gefängnis besuchen. Dieses Kriterium wird zum harten Urteil: Die einen werden zum ewigen Leben kommen, die anderen zu ewiger Pein.

Das Problem solcher Texte und Bilder ist offenkundig. Lässt sich der Gedanke der ewigen Höllestrafen mit dem Glauben an Gottes Barmherzigkeit vereinbaren? Ich kann, ich mag das nicht denken und erst recht nicht glauben. Aber es gibt auch das umgekehrte Problem: Soll das denn heißen, dass es am Ende egal sein soll, wie jemand gehandelt oder nicht gehandelt hat? Ich denke an die Zeilen aus Kurt Martis »Leichenreden« (u.a. Neuwied/ Berlin 1969, vgl. auch die Vertonung in der Nummer 487 als Osterlied im Reformierten Gesangbuch):

»Das könnte manchen Herren so passen
Wenn mit dem Tode alles beglichen
Die Herrschaft der Herren
Die Knechtschaft der Knechte
Bestätigt wäre für immer das Problem«

Aber lässt sich an der Unterscheidung von »gut« und »böse« festhalten, ohne »die Guten« und »die Bösen« zu unterscheiden? In dieser Frage wurde mir eine Passage Benjamins wichtig:

»Kleiner methodischer Vorschlag zur kulturgeschichtlichen Dialektik. Es ist sehr leicht, für jede Epoche auf ihren verschiedenen ‚Gebieten‘ Zweiteilungen nach bestimmten Gesichtspunkten vorzunehmen, dergestalt daß auf der einen Seite der ‚fruchtbare‘, ‚zukunftsvolle‘, ‚lebendige‘, »positive«, auf der andern der vergebliche, rückständige, abgestorbene Teil dieser Epoche liegt. Man wird sogar die Konturen dieses positiven Teils nur deutlich zum Vorschein bringen, wenn man ihn gegen den negativen profiliert. Aber jede Negation hat ihren Wert andererseits nur als Fond für die Umrisse des Lebendigen, Positiven. Daher ist es von entscheidender Wichtigkeit, diesem, vorab ausgeschiednen, negativen Teile von neuem eine Teilung zu applizieren, derart, daß, mit einer Verschiebung des Gesichtswinkels (nicht aber der Maßstäbe!) auch in ihm von neuem ein Positives und ein anderes zu Tage tritt als das vorher bezeichnete. Und so weiter in infinitum, bis die ganze Vergangenheit in einer historischen Apokatastasis in die Gegenwart eingebracht ist. (GS V/1, 573)

Ich versuche das Gleichnis vom großen Weltgericht in Mt 25 im Lichte der Benjamin'schen Infinitesimalrechnung zu lesen und stelle mir darum als einen »kleine(n) methodische(n) Vorschlag« nur die *eine* Zusatzfrage vor: Diejenigen, die das Elementare taten, die Hungrigen zu essen und Durstenden zu trinken gaben, Fremde aufnahmen, Nackte kleideten, um Kranke sich kümmern und Gefangene besuchten, könnten gefragt werden: »Immer?« Und die, die es nicht taten, könnten gefragt werden: »Nie?« Gibt es dann die, die ganz eindeutig auf die eine oder die andere Seite gehören? Gibt es die ganz Guten und die ganz Bösen? Vielleicht könnten einige sagen: Nicht immer, aber doch öfter. Und andere: Nicht nie, aber doch selten. Oder wieder andere: Nicht immer und immer seltener. Und wieder andere: Lange gar nicht, aber seit einiger Zeit immerhin zuweilen. Und wo verlief dann die Grenze? Dürfen wir darauf setzen, dass zuletzt auch die gerettet werden, die auch nur einmal taten, was zu tun geboten war? Müssen wir damit rechnen, dass auch die auf die Seite des Todes fallen, die auch nur *einmal* nicht taten, was zu tun geboten war?

Ich will nicht unterschlagen, dass mir bei diesem Versuch, Mt 25 zu lesen, nicht nur Benjamins

nicht atheologisches Verstehen der Apokatastasis hilfreich wurde, sondern auch und zuerst eine konkrete Raumerfahrung. Beim Münchner Kirchentag 1993 hielt ich eine Bibelarbeit über den Text vom großen Weltgericht an einem besonderen Ort, nämlich im Zirkus-Krone-Bau.

Nicht nur eine Zwischenbemerkung: Gerade bei diesem Kirchentag wurde mir auch an anderer Stelle deutlich, dass nicht nur die Zeiten, sondern auch die Räume, in denen Biblisches zur Sprache kommen soll, das Sprechen und das Hören mitbestimmen. Eine weitere Bibelarbeit nämlich hielt ich in der Kirche des Karmelittinnenklosters im Gelände des KZs Dachau. Bibeltext war das Buch Ruth. Nur die eine Impression: Wie liest sich, wie klingt an dieser Stelle der wohl berühmteste Satz dieses Buches: »Wo du hingehst, will auch ich hingehen«?

Aber zurück zum Zirkus-Krone-Bau und in ihm eine Auslegung von Mt 25. Der Raum war, wie es sich bei einem Zirkus versteht, rund. Wie steht es da mit denen zur Rechten und denen zur Linken? Ernst Jandls Zeilen boten sich an:

»Manche meinen, lechts und rinks kann man nicht velwechtern. Werch ein Illtum!«
(So Jandls durchaus politisches Gedicht »Lichtung«, in: Ders., Laut und Luise, Olten 1966, 175.)

Gerade die Unmöglichkeit, in einem runden Bau zwischen rechts und links zu entscheiden, wurde mir zum realsymbolischen Unterpand einer (mit Benjamins Worten) »Verschiebung des Gesichtswinkels (nicht aber der Maßstäbe!)«. Die Unterscheidung von »gut« und »böse« bleibt zentral, aber sie ist nicht die »der Guten« und »der Bösen« – und am Ende hat der Messias das letzte Wort und nicht der »Universal-moralist«.

Noch eine jüdische Variante einer solchen »Infinitesimalrechnung«, die ich freilich nur mündlich erzählt kenne und frei weitererzähle: Sie handelt von einem Rabbi, der so bewährt lehrte und lebte, dass ihm vergönnt wurde, nach seinem Tod sogleich der kommenden Welt teilhaftig zu werden. Als er das Tor zum *olam ha-ba* durchschreiten sollte, blieb er stehen und sagte: »Ich bin mir des großen Geschenks bewusst und ich bin voller Dankbarkeit. Aber wie hätte ich so Tora lehren können, wären da nicht die gewesen, von denen ich gelernt habe? Ich kann nur hineingehen, wenn auch meine Lehrer mit hineingehen dürfen.« Das wurde ihm bewilligt. »Aber«, hob er wieder an, »müssen dann nicht auch meine Schüler in die kommende Welt hineingehen dürfen,

die das, was sie bei mir gelernt haben, aufgenommen und weitergegeben haben? Ohne ihr Tun wären meine Worte doch leeres Stroh geblieben.« Nun, auch sie kommen hinein. »Und was«, hebt er noch einmal an, »ist mit denen, die meine Schüler hätten werden wollen, es aber aus von ihnen nicht verschuldeten Gründen nicht konnten – weil sie für den Unterhalt der Familie arbeiten mussten oder schlicht, weil sie Frauen waren?« Gerechterweise kommen auch sie herein. »Und was ist«, bleibt jener Rabbi beharrlich, »mit denen, die ...« – und so plädiert er weiter und weiter, und er wird jenes Tor nicht durchschreiten, bis wir alle mit hinein dürfen.

Die Apokatastasis kann erhofft, ersehnt, erwartet werden. Man kann von ihr in benjaminischer Weise nicht atheologisch, wenn auch nicht in unmittelbar theologischen Begriffen sprechen und man kann davon in der Form von Geschichten wie z.B. der eben wiedergegebenen erzählen. Aber sie soll nicht zu einer Doktrin werden, denn dann würde sie den Maßstab aufgeben, in dem das Tun oder Nicht-Tun als »gut« und als »böse« bemessen ist und bleibt. Auf die Apokatastasis setzen und sie doch nicht zum Lehrsatz machen – wie geht das zusammen oder auch nicht zusammen? Dazu ein berühmt gewordenes Diktum, das mitunter ganz verschiedenen Autoren zugeschrieben wird. Es dürfte von dem schwäbischen Theologen und Missionsschriftsteller Christian Gottlob Barth (1799-1862) stammen – also weder von Karl Barth noch von Christoph Blumhardt – und es lautet:

»Wer nicht an die Allversöhnung glaubt, ist ein Ochs; wer sie aber lehrt, ist ein Esel.«

VII.

Nicht in ihrem Inhalt, wohl aber in ihrer Sprach- und Denkform kommt dieser Satz über die Apokatastasis, auf die zu setzen ist, die aber nicht zu einem Lehrsatz werden darf, in die Nähe einer »negativen Dialektik«, wie sie vor allem Adornos Haltung prägt. Die Spannung zwischen These und Antithese geht gerade nicht in einer Synthese auf, sondern sie verweigert sich ihrer Stillstellung. Dazu zunächst ein vergleichsweise einfaches Beispiel in den »Minima Moralia«. In einem ihrer ganz kurzen Texte unter der Überschrift »Monogramme« (Minima Moralia Nr. 122, GS 4, 217) notiert Adorno:

»Zwischen ‚es träumte mir‘ und ‚ich träumte‘ liegen die Weltalter. Aber was ist wahrer? So wenig die Geister den Traum senden, so wenig ist es das Ich, das träumt.«

Die Passage umfasst lediglich drei recht kurze Sätze. Jeder der Sätze steht gleichsam gleichnah zum Mittelpunkt (das gilt auch für die längeren Texte in den *Minima Moralia*, die deshalb den Charakter von Aphorismen behalten), und jeder der Sätze hat seinen eigenen Fokus. Da ist zunächst eine kulturgeschichtliche Unterscheidung von Phasen des menschlichen Bewusstseins in deren jeweiligem sprachlichem Ausdruck. Die Wendung »es träumte mir« lässt den Träumenden den Empfänger und weder den Produzenten noch den Herrn des Traumes sein.

»Es träumte mir von einer Sommernacht« – so beginnt eines von Heinrich Heines nachgelesenen Gedichten (III. Abteilung Lamentationen Nr. 33, *Sämtl. Schr.*, hg. v. K. Briegleb, 6/1, München 1985, 345-349), in dem sich der Träumende in vielen Figuren und Figurationen dem ewigen Gegensatz (»Des Griechen Lustsinn und der Gottgedanke Judäas«) ausgesetzt sieht.

»Es träumte mir« – so beginnt auch ein Gedicht von Georg Friedrich Daumer, das Brahms vertonte (op. 57 Nr. 3):

Es träumte mir,
Ich sei dir teuer;
Doch zu erwachen
Bedurft' ich kaum.
Denn schon im Träume
Bereits empfand ich,
Es sei ein Traum.

»Es träumte mir« – das meint hier ein Widerfahrnis. In vielen Kulturen und Religionen sind es die Götter, welche den Traum schicken. Allerdings kann – inzwischen auf ganz andere Weise als damals bei Adorno bezeichnet – jenes »Es«, das mir träumte, selbst zum Subjekt bzw. zum Pseudosubjekt werden.

Seit einigen Jahren hört man immer seltener, dass Sinn *gefunden*, Sinn *gestiftet* wird, vielmehr heißt es: *Es macht* Sinn. Jenes ominöse »Es«, welches »Sinn macht«, tritt an anderer Stelle ebenso überraschend selbstreferenziell-reflexiv auf den Plan: Nicht jemand rechnet, sondern: »Es rechnet sich«. Die Vertauschung von Aktiv und Passiv oder Medium scheint mir kennzeichnend. Je weniger Sinn wir finden, desto mehr soll »Es« Sinn machen; je mehr Dinge geschehen, mit denen niemand rechnen konnte, desto mehr soll »Es sich rechnen«. Jenes selbstreferenzielle »Es« ist seinerseits eine Figur der in neuen Mythos umschlagenden instrumentellen Vernunft.

In der Wendung »ich träumte« bin ich das Subjekt und das Träumen ist so etwas wie mein eigenes Tun; in der Formulierung »es träumte mir« bin ich nicht der Herr meines Traums. »Aber was ist wahrer?«, fragt Adorno, und seine Antwort überführt beide Wendungen eines Falschen: »So wenig die Geister den Traum senden, so wenig ist es das Ich, das träumt.«

Nikolaus Kopernikus hatte den Menschen aus dem Mittelpunkt des Universums vertrieben, Charles Darwin hatte ihn der Alleinstellung im Reich der Lebewesen und ihrer Arten beraubt und Sigmund Freud hat – er nennt es die »dritte und empfindlichste Kränkung« (Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW XI, 294f.) – gezeigt, dass der Mensch nicht einmal Herr im eigenen Hause ist. Ist es also wirklich das »Ich«, welches träumt? Gleichwohl gibt es gerade bei Freud die Hoffnung, wo »Es« sei, solle »Ich« werden.

Adornos Fazit – »So wenig die Geister den Traum senden, so wenig ist es das Ich, das träumt« – bleibt im Modus der »negativen Dialektik«. Nicht zur Lösung wird etwa eine Art Synthese, in welcher die Gegensätze versöhnt sind, oder eine Art Kompromiss, der das Bewusste und das Unbewusste vermitteln möchte. Stark zu machen wäre vielmehr das jeweils andere: Wenn ein zu großes »Ich« meint, alles tun zu können oder, wenn das nicht gelingt, wenigstens an allem schuld zu sein, bedarf es der Kritik. Doch es gibt auch ein zu kleines »ich« und man soll bei aller Kritik an einem zu groß geschriebenen Ich, am Wahn des Alles-Könnens und Alles-selbst-Machens, nicht das Kind mit dem Bade, soll heißen: nicht mit dem Verweis auf die »Dialektik der Aufklärung« die Aufklärung selbst, ausschütten und so einem vorkritischen Obskurantismus oder Fatalismus das Wort reden.

VIII.

Was leistet eine solche negative Dialektik? Ihre Kraft besteht nicht in einer Argumentation, sondern in der Beschreibung der Wirklichkeit. (Alexander García Düttmanns Kommentar zu den *Minima Moralia* hat darum den Titel »So ist es.« [Frankfurt a.M. 2004])⁷. Adorno bietet keine normativen Anweisungen dafür, aus dem, was so ist, heraus zu kommen; er benennt kein Sollen. Allerdings liegt nahezu alles an der Unterscheidung zwischen dem Satz »So ist es« und dem Satz »So ist es nun einmal«. Es ist darum zu tun, die Realität wahrzunehmen, ohne ihr als Totalität zu verfallen.

Die Kraft eines solchen Blickes besteht zudem nicht so sehr in den Antworten auf die Fragen als in den Fragen auf die Antworten. Und sie besteht vor allem im Festhalten am Widerspruch und – ganz praktisch und ganz politisch – am Widersprechen. Aber gerade weil mir dieser Zug der Kritischen Theorie für Arbeit und Leben so wichtig geworden ist wie kaum etwas anderes, will ich die Kritik von Georg Lukács nicht unterschlagen und sie auch nicht mir selbst vom Leib halten.

Lukács nannte die »Frankfurter Schule« einmal ein »Grand Hotel ‚Abgrund‘« (so in Lukács' 1933 verfasstem gleichnamigen Text, abgedruckt in: *Frank Benseler* [Hg.], *Revolutionäres Leben*. Georg Lukács. Eine Einführung in Leben und Werk, Darmstadt/ Neuwied, 1984, 179-196). Hat er Recht mit dem Vorwurf, Horkheimer und Adorno lebten als großbürgerliche Intellektuelle in jenem Hotel, von dessen Terrasse aus sie bei einem Aperitif das Elend der Welt betrachteten? Hat er Recht mit dem Urteil, diese Haltung sei unfähig zum »Salto vitale«. Und wie steht es in diesem Zusammenhang mit dem vermutlich meist zitierten Adorno-Satz »Es gibt kein richtiges Leben im falschen.« (Minima Moralia, GS 4, 43)? Eines scheint mir jedenfalls deutlich: Dass die Gäste des »Grand Hotel ‚Abgrund‘« mehr Einsicht in die Ökonomie und die Geschichte haben als die Bewohner der Slums, ist die Folge historischen, gesellschaftlichen und politischen Unrechts – und es trifft doch zu.

»Es gibt kein richtiges Leben im falschen.« Damit habe ich den Titelsatz des Vortrags erreicht, ohne ihn jetzt interpretieren zu wollen. Ich möchte morgen mit Ihnen gemeinsam einige Texte aus Adornos »Minima Moralia« lesen und ich schlage vor, dass wir dann mit dem beginnen, in dem jenes Zitat der berühmt gewordene Schluss-Satz ist.

Gershom Scholem reagierte übrigens auf die Übersendung der »Minima Moralia« so, dass er sie »eines der bemerkenswerten Dokumente der negativen Theologie« nannte (Adorno Scholem Briefwechsel, Frankfurt a.M. 2015, 83). Adorno antwortete mit der Bemerkung, er habe gegen diese Zuschreibung nichts einzuwenden, wenn sie ebenso esoterisch bleibe wie die Sache selbst (ebd. 84), wehrte sich aber zugleich gegen jede ungebrochene Übersetzung in theologische Kategorien. Dem sollten wir morgen weiter nachgehen, aber jetzt zum Abschluss noch ein Zitat. Es stammt aus einem Interview mit Leo Löwenthal, dem – neben Benjamin – Literaturtheoretiker der »Frankfurter Schule« (Löwenthal ist, wenn Sie mir

auch diese biographische Bemerkung gestatten, der einzige Vertreter der Kritischen Theorie, den ich persönlich erlebt habe). Der Satz bewegt mich immer wieder und immer neu, obwohl oder vielleicht auch weil ich ihn nicht ganz verstehe. Er lautet:

»... wenn wir eine wirklich menschenwürdige Gesellschaft auf der Welt hätten, würden wir vielleicht zum erstenmal erfahren können, wie schwer es ist, ein Mensch zu sein.«

(Leo Löwenthal im Gespräch mit Matthias Greffrath, in: L. L., *Schriften* 4, Judaica, Vorträge, Briefe, Frankfurt a.M. 1984, 303)

Anmerkungen:

¹ Immerhin erwähnt sei hier, dass bereits die rabbinische Tradition in der Frage, wer Jude sei, jenseits der Abstammung ein gleichsam theo-logisches Kriterium nennen kann. So gilt Esters Ziehvater Mordochaj, der von der Abstammung her Benjaminiter ist, gleichwohl als Jehudi, weil er einzig Adonaj als Gott anerkannte (bMeg 12b.13a, dazu weiter im Midrasch Ester rabba 6,2). – Im Blick auf die Frage, wer Jude sei und damit die israelische Staatsbürgerschaft beanspruchen dürfe, gab es im modernen Israel zwei spektakuläre Fälle. Der eine war der des in Israel hoch angesehenen Karmelitermönchs Oswald (»Bruder Daniel«) Rufeisen, der israelischer Staatsbürger werden wollte, weil er der Sohn einer jüdischen Mutter war. Nach langen Debatten entschied das Gericht 1962, Jude sei nicht, wer einer anderen Religion angehöre. Der andere Fall war der des amerikanischen Mafiabosses Meyer Lansky. Im Zusammenhang seiner Nicht-Anerkennung 1972 wurde bestimmt, vom Recht, als Sohn einer jüdischen Mutter die israelische Staatsbürgerschaft zu beanspruchen, sei auszunehmen, wer sich durch erhebliche kriminelle Handlungen diskreditiert habe. All das zeigt augenfällig die Schwierigkeit der Definition, wer Jude sei und wer als Jude in Israel die Staatsbürgerschaft beanspruchen könne. Volkszugehörigkeit, religiöse Konfession und moralische Maßstäbe kommen hier in eine kaum auflösende Gemengelage. – Der Konflikt um die Frage, welche Formen der Konversion zum Judentum in Israel anerkannt werden und welche nicht, kommt noch hinzu. – Zur Problematik gehört auch der Dezisionismus, mit dem in der NS-Zeit die rassistische Zuschreibung aus nützlichen Erwägungen ins Abseits gestellt werden konnte. Dazu gehört der Fall der »(halb-)jüdischen«, doch geradezu modellhaft »arisch« blonden Fechterin Helene Mayer, die bei der Olympiade 1936 für Deutschland eine Goldmedaille erringen sollte, aber auch der des im Sinne der Rassengesetze »eigentlich« jüdischen Generalfeldmarschalls der Luftwaffe Erhard Milch, in dessen Kontext Hermann Görings berühmt-berüchtigter Satz gehört: »Wer Jude ist, bestimme ich.« (zum Thema: Volker Koop, »Wer Jude ist, bestimme ich«. Ehrenaer im Nationalsozialismus, Köln 2014).

² Es geht um die Erzählstruktur in 1Kön 3,16-28. Zuerst sagen beide Frauen das Gleiche und der König wiederholt das zweimal Gleiche. So erscheint ganze viermal die Wendung »mein Sohn ist

der lebende und dein Sohn ist der tote«. Salomos Scheinurteil bringt die Frauen zu verschiedenen Reden. Die eine sagt: »... gebt ihr das lebende Kind, aber töten dürft ihr es auf keinen Fall!« (t'nu-la ät-hajjäläd hachaj w'hamet al-t'mituhu), die andere: »Weder mir noch dir soll es gehören; zerschneidet es!« Und nun – das ist die Pointe des literarischen Aufbaus – wiederholt der König nur noch das eine Wort, das Wort, das die richtige Mutter erweist. Man sollte m.E. den Urteilssatz auch so übersetzen: Die mit (die, die gesagt hat [so explizit LXX]) »gebt ihr das lebende Kind, aber töten dürft ihr es auf keinen Fall!« (t'nu-la ät-hajjäläd hachaj w'hamet al-t'mituhu) – die ist seine Mutter (hi immo). Es handelt sich um einen zusammengesetzten Nominalsatz, dessen einer Teil im Zitat (»Gebt jener das lebende Kind, aber töten dürft ihr es auf keinen Fall!«) und dessen anderer Teil (sozusagen dessen Prädikatsnomen) in der Bestimmung »die ist seine Mutter« besteht. Dass das Urteil in der Sache im Zitat der Äußerung der richtigen Mutter besteht, hatte bereits August Klostermann (in: H.L. Strack/O. Zöckler [Hg.], Die Bücher Samuelis und der Könige ausgelegt [Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen], Nördlingen 1887, z. St. erwogen, woran später Eberhard Ruprecht, Eine vergessene Konjektur von A. Klostermann, ZAW 88 (1976) 415-418, erinnerte. Doch beide konjizieren dazu in V. 27 ein ausgefallenes omärät (»die gesagt hat«). Das schien mir damals (1965) und das scheint mir auch heute nicht erforderlich, wenn man den zusammengesetzten Nominalsatz wahrnimmt.

³ Albers war später u.a. SPD-Landesvorsitzender in Bremen, Behlmer u.a. Staatsrat in der Hamburger Senatskanzlei. Ich darf aber auch nicht verschweigen, dass sich nicht wenige der Protagonisten der Studentenbewegung später auf der äußersten Rechten befanden und befinden.

⁴ Zu den wechselvollen Orten des Bildes jetzt die Anmerkungen des Herausgebers in: Adorno Scholem Briefwechsel 1939-1969, hg. v. Asaf Angermann, Frankfurt a.M. 2015, 255.

⁵ Der Historiker Jörn Rüsen hat Charlie Browns auf diese Weise gegen die Resignation sich stemmenden Satz mehrfach zitiert, u.a. in seinem Band: »Kann Gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte«, Berlin 2002, 17-44 (der Cartoon selbst dort mit deutschem Text abgebildet, 21), s. auch Ernst Schulin, »Ich hoffe immer noch, daß gestern besser wird.« Bemerkungen zu einem von Jörn Rüsen gewählten Motto, in: H. W. Blanke u.a. (Hg.), Dimensionen der Historik. Festschrift für J. Rüsen, Köln u.a. 1998, 3-12.

⁶ Der Vers beginnt mit: az j'dabber elemo – »einst redete er sie (nämlich die Völker, die gegen Israel tobten) an« oder: »einst wird er sie anreden«. Welcher Lesart ist der Vorzug zu geben? Vielleicht kann man das gar nicht so eindeutig entscheiden. Es könnte sein, dass die Aussage zunächst auf die Vergangenheit bezogen wurde. In dem Maße aber, in dem sie den politisch-historischen Realitäten nicht mehr und immer weniger entsprach, verwandelte sich die Berufung auf die Vergangenheit in eine Erwartung für die Zukunft. Gottes schon gegebenes Wort wird sich »einst« in der Realität zeigen. In dieser Zukunftsperspektive konnte das zunächst auf den regierenden König bezogene Prädikat »sein Gesalbter« (m'schicho, V. 2) in eine messianische Erwartung umschlagen. Die ntl. Beziehung der Zeitangabe »heute« (hajjom) in V. 7 (»Mein Sohn bist du; heute habe ich dich gezeugt/ geboren« auf die Taufe Jesu [Mt 3,17; Lk 3,22; Joh 1,49]) steht in diesem Zusammenhang.

⁷ Im Hintergrund steht hier eine Bemerkung in Kurt Mautz' Roman »Der Urfreund« (Paderborn 1997), in dem der Dozent Amorelli vorkommt – ein deutliches Portrait Adornos. Dort heißt es: »Jeder Satz klang wie: so ist es, und nicht anders.« (vgl. Stefan Müller-Dohm, Adorno. Eine Biographie, Frankfurt a.M. 2003, 214f.).

Ordnungen der Reinheit – Antisemitismuskritik in der Reflexion von Selbstbildern

Von Prof. Dr. Astrid Messerschmidt, Institut für Erziehungswissenschaft, Bergische Universität Wuppertal

Tagung »Das Gericht über die Juden – Antisemitismus heute« der Evangelischen Akademie zu Berlin, Berlin, 4.–6.9.2015

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

Kritische Antisemitismusanalyse

Auf der Grundlage psychoanalytischer Reflexion analysieren Horkheimer und Adorno die »Elemente des Antisemitismus« hinsichtlich der darin enthaltenen »falschen Projektionen« (vgl. Horkheimer/Adorno [1947] 1994): Den Juden werden die Regungen zugeordnet, die bei sich selbst nicht zugelassen werden dürfen. Auf diese Weise wird die jüdische Bevölkerung zum Objekt, zum »prospektiven Opfer« (ebd., S. 196), zum erwählten Feind. Der Antisemitismus kann keinen festen Halt in der Realität finden, da er auf Fiktionen, Projektionen, pseudowissenschaftlichen Behaup-

tungen beruht, er wird so zur »fixen Idee« (ebd., S. 199). Von da ist der Weg nicht weit zur »Paranoia«, die Horkheimer und Adorno als »Symptom des Halbgebildeten« bezeichnen (ebd., S. 205). In der Paranoia wird ein Wahnsystem geschaffen, das nicht auf Erfahrung beruht. Mit der falschen Projektion erhält die Welt Sinn, und die gesamte Kultur wird von dieser Art Sinn besetzt. Paranoia lässt sich mit »Verfolgungswahn« übersetzen, der dazu führt, Herrschaft in Verfolgung übergehen zu lassen, einer Verfolgung, die von einer massenhaften Zustimmung und Beteiligung getragen wird (vgl. ebd., S. 207). Paranoid ist die Praxis, bei der die Vorstellung, selbst verfolgt zu werden übergeht in die Verfolgung derer, von denen man sich verfolgt sieht. Nur durch die irrationalen Zuordnungen und Projektionen konnten die Juden so fremd gemacht werden, wie sie das System brauchte. In seinen »Studien zum Autoritären Charakter« (Adorno 1973) zeigt Adorno, wie die irrationalen Klischees durch Rationalisierungen der eigenen Anschauungen zu verdecken versucht werden: Drei Punkte des »Pseudowissens sind dabei wirksam: die Idee, dass die Juden ein »Problem« sind, die Erklärung, sie seien »alle gleich«, und die Behauptung, Juden seien ohne Ausnahme als solche zu erkennen« (ebd., S. 125). Durch die Problematisierung der identifizierten Gruppe werden eine persönliche Distanz und eine gewisse Objektivität suggeriert. Außerdem wird nahe gelegt, die Juden selber hätten ein »Problem«, sie seien also sozusagen selbst schuld an ihrer Ausgrenzung und Eliminierung (vgl. ebd., S. 127).

Die im sekundären Antisemitismus verankerte Täter-Opfer-Umkehr wird begleitet von Behauptungen über Sprechverbote und Tabus, um sich selbst als Opfer unzulässiger Einschränkungen des Sprechens über Juden und Israel darzustellen. Die Behauptung eines Kritikverbots beruht auf dem sekundär-antisemitischen Ressentiment, der Massenmord an den europäischen Juden stehe einer schonungslosen Auseinandersetzung mit den Gegenwartsproblemen im Wege und die Erinnerung an die NS-Verbrechen werde missbraucht, um Kritik abzustellen. »Es wird sozusa-

gen aus dem öffentlichen Tabu über dem Antisemitismus ein Argument für den Antisemitismus gemacht (...) Wirksam ist hier ein Projektionsmechanismus: dass die, welche die Verfolger waren und es potenziell heute noch sind, sich aufspielen, als wären sie die Verfolgten« (Adorno 1962, S. 368).

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

Fremd werden: Nationale Zugehörigkeitsordnung

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

Den politischen Rahmen, in dem Fremde überhaupt zu einem nicht nur intersubjektiven, sondern zu einem gesellschaftlichen Problem werden, betrachtet Zygmunt Bauman auf dem Hintergrund der Geschichte der Nationalstaaten. Die Nation bildet für Bauman die entscheidende moderne Ordnungskategorie. In der nationalstaatlichen Gesellschaftsordnung wird die Trennlinie entlang der vorwiegend durch Abstammung legitimierten Zugehörigkeit zum nationalen Territorium gezogen. »Nationalstaaten fördern den ›Nationalismus‹, die Bevorzugung der Einheimischen vor den Einwanderern, und verstehen unter ihren Untertanen ›die Einheimischen‹« (Bauman 1995,

S. 87). Dabei betont Bauman, wie durch Nationalstaaten »ethnische, religiöse, sprachliche und kulturelle *Homogenität*« (ebd., Hervorh. im Original) gefördert wird. Als fremd gelten diejenigen, die die Ordnung nationaler Identität durcheinander bringen und durch ihre dauernde Anwesenheit behaupten, dazu zu gehören. Eine Strategie, diese Irritation zum Verschwinden zu bringen, ist die Assimilation der Fremden, ihre Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft und damit der Verlust alles dessen, was sich von der Norm der fraglos Zugehörigen unterscheidet. Zwar dürfen die Assimilierten an der Gesellschaft und ihren Rechten und Pflichten teilhaben, aber gleichzeitig müssen sie sich der herrschenden Ordnung unterwerfen. Das liberale Angebot der kulturellen Assimilation bestätigt also nur die Dominanz der Mehrheitsgesellschaft und verlangt von den Fremden das Abstreifen jeder Differenz. Bekämpft wird die Ambivalenz der Fremden, das gleichzeitige Dazugehören und Anderssein. Diese Unerträglichkeit der Ambivalenz ist für Bauman ein Problem der Moderne, und zwar deshalb, weil das Uneindeutige, die Verschiebung und Auflösung von Grenzen und die Konfrontation mit Pluralität kennzeichnend für die gesellschaftliche Situation in der Moderne sind. Um das, was daran komplex und unbehaglich erlebt wird, zu bekämpfen, kommt es zur Abwehr des Anderen innerhalb einer Ordnung nationaler und kultureller Identität. Unmöglich wird es, gleichberechtigt und verschieden zu sein. Anerkennung gibt es nur um den Preis des Verschwindens alles dessen, was die Verschiedenheit ausmacht und damit der Auflösung jeder Ambivalenz. Die Sorge um die Möglichkeit, verschieden leben zu können, ohne fremd gemacht zu werden, formuliert Adorno in den *Minima Moralia* als Vision, »ohne Angst verschieden sein« zu können (Adorno 1951, S. 131). Baumans Reflexionen über die unerträgliche Ambivalenz des Fremden lese ich in Korrespondenz zu diesem Gedanken.

Im Umgang mit den deutschen Juden zum deutschen Nationalstaat wird Ambivalenz einerseits bekämpft, weil sie als bedrohliche Uneindeutigkeit gilt, andererseits entwickelt sich eine perfide doppeldeutige Strategie, bei der ein Weg zur nationalen Zugehörigkeit eröffnet wird, der aber genau dann, wenn er begangen wird, in den Abgrund führt. Indem die nichtjüdischen Deutschen von der jüdischen Minderheit eine kulturelle Assimilation verlangten, konstituierte sich die Mehrheit als »einheimische Elite«, die für sich das Recht in Anspruch nahm, »darüber zu urteilen, ob die Bemühungen, die kulturelle Unterlegenheit zu überwinden, wirklich ernsthaft und vor allem

erfolgreich gewesen seien« (Bauman 1995, S. 146). Erwartet wurde der Beweis erfolgreicher Assimilation, ohne dass dieses Bemühen zum Erfolg führen konnte. »Das paradoxe Ergebnis des Bemühens um Assimilation war, dass genau die Aktivitäten und Lebensstile, die die Trennung verwischen sollten, als Gründe dafür angesehen wurden, ihre Träger ins Abseits zu drängen« (Bauman 1995, S. 156). Denn die assimilatorischen Anstrengungen wurden als Subversion der nationalen Identität angesehen und gerieten unter Verdacht. »Unordnung drohte, als Juden immer häufiger sich anpassten und konvertierten, sei es in traditioneller religiöser Form oder in der modernen Variante kultureller Assimilation« (Bauman 1994, S. 74).

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

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

Religion, Intellektualität und Arbeit

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

Die Kategorie der Arbeit wird zum Terrain abwertender und diffamierender Gegenbilder, und das betrifft sowohl antisemitische wie rassistische Denkmuster. Die anerkannten bürgerlichen Erwerbsformen gelten als ehrwürdig und anständig, beruhen aber zumindest partiell auf struktureller und direkter Ausbeutung und materieller Ungleichheit. Die Ungerechtigkeit betrifft das Selbst. Doch die normative Besetzung von Arbeit und deren Kombination mit Bildung zu einem Synonym für wertvolles Leben bleibt weitgehend unhinterfragt (vgl. Scholz 2009). In der Diffamierung von Intellektualität einerseits und der Affirmation jeglicher Arbeit um jeden Preis andererseits entfaltet sich die Flexibilität des Antisemitismus und legt zugleich seine rassistische Struktur frei. Das Bild von der anständigen Arbeit findet sich im gegenwärtigen EU-Diskurs in paternalistischen Redefiguren wieder. »Hausaufgaben machen« ist in die politische Sprache übergegangen als Anweisung an defizitäre Andere, die angeblich dazu neigen, sich auf der Leistung der Deutschen auszuruhen. Der »neue Deutsche« in Europa fühlt sich moralisch im Recht, »andere zu

entwerten« (Margarita Tsomou, in: Maurer 2015, S. 37).

Wie die religiöse Identifizierung biografisch erfahren worden ist, hat Jean Améry kritisch reflektiert. Aus meiner Sicht erreicht er jene Radikalität der Kritik, die Adorno eingefordert hat. »Was immer man von mir auch sage, es ist nicht wahr. Wahr bin ich nur, als der ich mich selber im Innenraum sehe und verstehe; ich bin, der ich für mich und in mir bin, nichts anderes« (Améry 1977, S. 160). Améry wendet sich hier gegen die Verdinglichung, wie sie im Antisemitismus praktisch geworden ist und bietet zugleich eine Definition für Nicht-Identität an, wie sie Adorno in der *Negativen Dialektik* entfaltet hat. Zum Juden gemacht worden zu sein, ist für Améry aus der Perspektive des Überlebenden ein Einbruch, ein »Elementarereignis«, das »ohne Gott, ohne Geschichte, ohne messianisch-nationale Erwartung« bestanden werden muss (ebd., S. 167). »So bin auch ich gerade, was ich nicht bin, weil ich nicht war, ehe ich es wurde, vor allem anderen: Jude« (ebd., S. 169). Er zieht daraus die Konsequenz, sich nur in der Fremdheit einrichten zu können. Die psychologisierende Unterstellung, traumatisiert zu sein, weist er zurück: »Ich weiß, was mich bedrängt, ist keine Neurose, sondern die genau reflektierte Realität« (ebd., S. 170). Das Bewusstsein über die Wirkung und die historische Konsequenz des Antisemitismus, das Améry sein »Katastrophen-Judesein« nennt, vergleicht er mit dem Klassenbewusstsein, das Marx im 19. Jhd. gegen die Verschleierung der Ursachen von Ausbeutung und Verarmung postuliert hat. Beide Positionen sind hoch aktuell in einer Zeit, die dazu neigt, soziale Ungleichheitslagen und Missachtungsverhältnisse zu psychologisieren, zu pathologisieren und als persönliches Problem defizitärer Subjekte aufzufassen. Weder Philosophie noch Theologie hatten für Améry Wesentliches zu seiner Situation als Überlebender und Gefolterter zu sagen. »Nicht das Sein bedrängt mich oder das Nichts oder Gott oder die Abwesenheit Gottes, nur die Gesellschaft« (ebd., S. 177).

Für diese Gesellschaft setzt Adorno ganz auf die kritische Bewusstseinsbildung als Gegengewicht zum Antisemitismus, also auf Intellektualität: »Antisemitismus ist ein *Massenmedium*; in dem Sinn, dass er anknüpft an unbewusste Triebrengungen, Konflikte, Neigungen, Tendenzen, die er verstärkt und manipuliert, anstatt sie zum Bewusstsein zu erheben und aufzuklären« (Adorno 1962, S. 366, Hervorh. im Original).

Selbstbilder im Kontext von Demokratie und Migration

In der Geschichte des modernen Antisemitismus, wird in unterschiedlichen Varianten eine Entgegensetzung von »uns« und »den Juden« betrieben (Weyand 2010, S. 77). In der Bundesrepublik ist nach 1989 zu beobachten, wie sich das gesellschaftliche Wir im Verhältnis zur Verbrechensgeschichte des Nationalsozialismus in zwei Modi repräsentiert: zum einen als eine Opfergemeinschaft derer, die eine geschichtliche Last zu tragen haben und zum anderen als Aufarbeitungsgemeinschaft erfolgreicher Geschichtsbewältigung. Volkhard Knigge stellt für den Post-Vereinigungskontext eine Abkopplung des öffentlichen Gedenkens von der geschichtswissenschaftlichen Forschung fest und diagnostiziert in den öffentlichen Inszenierungen des Gedenkens eine »Selbstgenügsamkeit« (Knigge 2010). Seit Mitte der 1980er Jahre und besonders nach 1990 beobachtet Knigge eine »Transformation kritischer historischer Selbstreflexion in Gedächtnis- und Identitätspolitik« (ebd.). An die Stelle eines kritischen Erinnerungsbegriffs ist eine gemeinschaftsstiftende Erzählung getreten, der Knigge ein »antimodernes Konzept des Umgangs mit Vergangenheit« bescheinigt (ebd.). Die Gemeinschaftsbildung funktioniert im Verhältnis zu einer Verbrechensgeschichte dadurch, dass diese Geschichte gekoppelt mit einer Erfolgserzählung angeeignet wird, die aus der Aufarbeitung der NS-Verbrechen ein aufgeklärtes Selbstbild ableitet. Im Verhältnis zu diesem Bild erscheinen diejenigen als defizitär, die nicht die gleichen, die nationale Identität betreffenden Aufarbeitungsprozesse mitgemacht haben, weil sie außerhalb dieser national-kulturellen Gemeinschaft positioniert werden. Ihre Zugehörigkeit zum nationalen Kollektiv wird nicht anerkannt.

In einer diskursanalytischen Studie zur zeitgeschichtlichen Erinnerungsarbeit im Kontext der Migrationsgesellschaft stellt Rosa Fava ein dominierendes abstammungsbezogenes gesellschaftliches Selbstbild fest (vgl. Fava 2015). Mehrfachzugehörigkeiten der »Neuen Deutschen« (Foroutan 2010, S. 13) werden nicht anerkannt, weshalb Deutsche mit Migrationsbeziehungen in den von Fava analysierten Texten aus der Gedenkstättenpädagogik und Geschichtsdidaktik zum Nationalsozialismus als grundsätzlich anders im Umgang mit den NS-Verbrechen im Vergleich zu den unmarkiert bleibenden Herkunftsdeutschen betrachtet werden. Das »Fehlen einer rassismus-kritischen Perspektive« im Erinnerungsdiskurs (Fava 2015, S. 242) führt zu einem Kurzschluss, durch

die Vielfalt als Abweichung von einer eindeutigen Abstammung aufgefasst wird. Symptomatisch dafür ist ein mehrfach festzustellender Überlieferungsfehler des Diktums von Jean Améry, der das bleibende Gewicht von Auschwitz als »negatives Eigentum« (Améry 1988 [1966], S. 98) begriffen hat, was in den von Fava zitierten Texten aus der Bildungsarbeit zum »negativen Erbe« gemacht wird – eine Verschiebung von Verantwortung hin zu Identität. Die von vielen engagierten Pädagog_innen im Feld historisch-politischer Bildung angenommene Lehre aus dem NS, sich von nationalistischen, abstammungsbezogenen Unterscheidungen und Abwertungen zu verabschieden, sieht Fava paradox angeeignet in der »multikulturalistische[n] Aufwertung von ›Differenz‹« (ebd., S. 268). Dominant bleiben national-identitäre Problematisierungen von Defiziten der Migranten, denen der biografische Bezug zur »Täternachfolge« (ebd., S. 234) fehle. Der nicht aufgearbeitete Rassismus holt die deutsche Migrationsgesellschaft auch an den Stellen ein, wo sie besonders selbstkritisch zu sein beansprucht, nämlich im Umgang mit Auschwitz.

Nahostkonflikt als antisemitische Projektionsfläche

Der von gesellschaftlichen Minderheiten artikulierte Antisemitismus zeichnet sich genauso wie der Antisemitismus der Mehrheitsgesellschaft durch projektive Besetzungen von Opfer- und Täter_innenpositionen aus. Dafür wird zunehmend der Nahostkonflikt herangezogen, der so interpretiert wird, dass ein dichotomes »Bild von Ohnmacht und Übermacht« entsteht (Müller 2008, S. 98). Nach Jochen Müller ist in der deutschen Migrationsgesellschaft das »Feindbild Israel« zu einem Bestandteil muslimischen Selbstverständnisses geworden (ebd.), das seine Attraktivität aus dem Reflex auf eigene Marginalisierungserfahrungen bezieht. Zugleich wird innerhalb dieser gesamtgesellschaftlichen Konstellation dasselbe Feindbild von etablierten gesellschaftlichen Gruppen genutzt, die ihren alten Antisemitismus damit quasi modernisieren und mit menschenrechtlicher Rhetorik ausstatten. Der Hinweis auf ein übergreifendes muslimisches Selbstverständnis, das antisemitische Positionen nutzt, lässt allerdings keinen Raum für innere Diversitäten und macht aus Muslim_innen wiederum eine hinsichtlich der antisemitischen Auffassungen homogene Gruppe. Dies begünstigt die Tendenz, Muslim_innen als »Andere« zu repräsentieren und sie als Hauptverantwortliche für den gegenwärtigen Antisemitismus in der deutschen Migrationsgesellschaft darzustellen. Dass es verbreitete

antisemitische Auffassungen unter deutschen Muslim_innen gibt, sollte stattdessen so thematisiert werden, dass die gesamtgesellschaftliche Bedeutung des gegenwärtigen Antisemitismus und seiner antizionistischen Varianten als allgemeine Problematik erkennbar bleibt.

Daran orientieren sich Ansätze, die ihre Arbeit migrationsgesellschaftlich verstehen und rassistisch reflektieren. Die Instrumentalisierung des Nahostkonflikts wird dabei »im Spannungsfeld von Ausgrenzung und Identitätssuche« verstanden (KIgA 2010, S. 10). Antisemitische Bezugnahmen auf den Nahostkonflikt beinhalten »Dämonisierungen Israels, einseitige Schuldzuweisungen und/oder unzulässige Vergleiche mit der Rassenpolitik des NS-Regimes« (ebd., S. 47). Angesichts dieser Konstellation von Diskriminierungserfahrungen aufgrund einer Migrationspositionierung einerseits und unreflektierten sowie einseitig informierten Deutungen des Konflikts ist das pädagogische Personal heraus gefordert, »Jugendliche mit konträren Positionen vertraut zu machen« und sie zu einem »möglichen Perspektivenwechsel zu ermuntern« (ebd., S. 48). Damit sollte zugleich einer Perspektiverweiterung erfolgen, um die vielfältigen Akteur_innen in diesem Konfliktfeld zu berücksichtigen, anstatt eine vereinfachende Gegenüberstellung von »Israelis« – die meistens mit Juden gleichgesetzt werden und umgekehrt – und »Palästinensern« vorzunehmen. Dass hier kein simples Freund-Feind-Schema zugrunde gelegt werden kann, ist ein wichtiger Ansatzpunkt für eine kritische Auseinandersetzung. Neben der an Komplexität orientierten Wissensvermittlung sollte sich eine antisemitismuskritische Bildungsarbeit mit dem Gegenstand Nahostkonflikt »dem Streben nach Eindeutigkeit widersetzen. Und Mehrdeutigkeit zulassen lehren und lernen« (Goldenbogen 2013, S. 39).

Perspektivenwechsel für die Bildungsarbeit

Die Thematisierung von Antisemitismus ist von Abwehrbedürfnissen überlagert, was die Perspektive derer, die von Antisemitismus getroffen werden, tendenziell ausblendet. Die Gefühle, die mit dem Wunsch nach einem unproblematischen Selbstbild verbunden sind, dominieren die Auseinandersetzung. Ein Perspektivenwechsel auf die Wirkung von Antisemitismus auf diejenigen, gegen die er sich richtet, stellt sich nicht von selbst ein, sondern bedarf der Anregung. Anne Klein schlägt für die antisemitismuskritische Bildungsarbeit eine »subjektorientierte Perspektive« (Klein 2012, 213) vor, die Antisemitismus nicht sozialpsychologisch auf »Judenhass« verengt,

sondern nach den subjektivierenden Wirkungen antisemitischer Praktiken fragt. Mit antisemitischen Botschaften werden Zugehörigkeiten geordnet. Das bedeutet einen Machtgewinn auf der Seite derer, die sich antisemitisch äußern und eine Zurückweisung für die als nichtzugehörig Adressierten. Antisemitisches Sprechen verhindert systematisch eine direkte Auseinandersetzung mit Individuen, da es nicht interpersonal erfolgt, sondern nur ein Bild bedient, das schon vor jeder Begegnung existiert und auch nicht durch Begegnung aufzulösen ist. Es geht hier um ein Selbstbild, hinter dem der/die konkrete Andere verschwindet. Klein plädiert deshalb dafür, in der Bildungsarbeit über subjektive Erfahrungen mit Antisemitismus zu informieren, um die getroffenen Anderen aus der antisemitischen Verobjektivierung heraustreten zu lassen und sie als Subjekte mit Gefühlen und Erfahrungen wahrzunehmen (vgl. ebd., 222). Ermöglicht wird so die Konfrontation mit einer anderen Perspektive als der dominierenden nichtjüdischen. Dabei darf die Verantwortung für die Auseinandersetzung nicht auf die jüdischen Sprecher_innen verlagert werden. Sie sind nicht in die Rolle der Aufklärenden zu versetzen, sondern es bleibt ihnen überlassen, über Sagbares und Unsagbares zu entscheiden. Voraussetzung für einen Perspektivenwechsel auf die Subjekte, die Antisemitismus trifft, ist eine Veränderung der Wahrnehmung in Bildungskontexten. »Vielfach wird in pädagogischen Räumen noch immer davon ausgegangen, dass die Teilnehmer_innen nichtjüdisch sind, solange durch Biographien und Bekenntnisse die jüdische Identität nicht offenkundig wird« (Ensinger 2013). Dominanzgesellschaftliche Perspektiven werden reproduziert, solange nicht eine bewusste Auseinandersetzung mit dieser Dominanz erfolgt, solange sie also unthematisiert bleibt. Antisemitismuskritische Bildungsarbeit regt dazu an, die gesellschaftliche Normalisierung jüdischer Nichtpräsenz zu hinterfragen und zu verändern, indem jüdische Alltagspräsenz und Zugehörigkeit anerkannt werden. Von da aus wird ein erfahrungsbezogenes Sprechen über Antisemitismus möglich, bei dem allerdings vermieden werden sollte, einzelne jüdische Teilnehmer_innen zu Repräsentant_innen dieser Erfahrungen zu machen.

Literatur:

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

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

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

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

Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M.

Bauman, Zygmunt (1995): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt/M.

Bauman, Zygmunt (1994): *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg.

Ensinger, Tami (2013): *Umgang mit Antisemitismus im pädagogischen Raum*, in: *Bildungsstätte Anne Frank (Hg.): Weltbild Antisemitismus. Didaktische und methodische Empfehlungen für die pädagogische Arbeit in der Migrationsgesellschaft*, Frankfurt/M., 12-15.
<http://www.bs-anne-frank.de/news/aktuelles/neuerscheinung-weltbild-antisemitismus>

Fava, Rosa (2015): *Die Neuausrichtung der Erziehung nach Auschwitz in der Einwanderungsgesellschaft. Eine rassismuskritische Diskursanalyse*, Berlin.

Goldenbogen, Anne (2013): »... Nahostkonflikt – Der gordische Knoten«. *Von Projektionen, Positionen und Potenzialen in der Auseinandersetzung mit Antisemitismus und Nahostkonflikt*, in: *Widerspruchstoleranz. Ein Theorie-Praxis-Handbuch zu Antisemitismuskritik und Bildungsarbeit*, Berlin, S.33-40.

Holz, Klaus (2005): *Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*, Hamburg.

Holz, Klaus (2001): *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*, Hamburg.

Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno (1994): *Elemente des Antisemitismus*, in: dies.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M., S. 177-217.

KlgA (2010) (Aycan Demirel/Yasmin Kassar/Malte Holter): *Israel, Palästina und der Nahostkonflikt. Ein Bildungs- und Begegnungsprojekt mit muslimischen Jugendlichen im Spannungsfeld von Anerkennung und Konfrontation, Kreuzberger Initiative gegen Antisemitismus*, Berlin.

Klein, Anne (2012): »Jude sein ist keine einfache Sache.« *Identität, Sozialität und Ethik in der Migrationsgesellschaft*, in: Gebhardt, Richard/Klein, Anne/Meier, Marcus (Hg.): *Antisemitismus*

in der Einwanderungsgesellschaft. Beiträge zur kritischen Bildungsarbeit, Weinheim, 209-229.

Knigge, Volkhard (2010): Zur Zukunft der Erinnerung, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 25/26(2010)
[<http://www.bpb.de/themen/ROC1G3.html>; eingesehen 2.8.2013]

Maurer, Katja (2015): Ethos des Neoliberalismus, in: *medico rundschriften* Nr. 02/2015, S. 35-40.

Mecheril, Paul/Claus Melter (2010): Rassismuskritik als pädagogische Querschnittsaufgabe, in: Paul Mecheril et al., *Migrationspädagogik*, Weinheim/Basel, S. 168-178.

Moewes, Günther (2015): Entfaltung statt Qualarbeit, in: *Frankfurter Rundschau* vom 4. März 2015.

Müller, Jochen (2008): Zwischen Abgrenzen und Anerkennen. Überlegungen zur pädagogischen Begegnung von antisemitischen Einstellungen bei deutschen Jugendlichen muslimischer/arabischer Herkunft, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 17, Berlin, S. 97-103.

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

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

»Der Baum des Zorns hat viele Wurzeln« – wie weltoffen kann ich als Weiße sein?

Von Dr. Eske Wollrad, Geschäftsführerin der Evangelischen Frauen in Deutschland e. V., Berlin

Vor Gott sind alle Menschen gleich. Beiträge zu einer rassismuskritischen Religionspädagogik und Theologie. Eine Handreichung, hg. von der Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche & Rechts-extremismus, der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste. 2016, S. 5-16

Eske Wollrad promovierte zu afro-amerikanischer feministischer Theologie. Sie gehört zu den wenigen Theolog_innen, die ihre eigene Involviertheit in Rassismus kritisch und dezidiert theologisch reflektiert und bearbeitet haben. Neben den von ihr erarbeiteten Grundlagen sind ihre Fragmente einer postkolonialen Theologie und die sich daraus ergebenden Impulse für religions- pädagogisches Handeln wichtig für unsere Fragestellungen.

Mein Leben begann an dem Tag, als alles zusammenbrach. Ich hatte mich in ein Bild geträumt – von mir als radikaler feministischer Befreiungstheologin. Ich hatte geträumt, meine Theologie sei befreiend für alle Frauen der Welt, weil ich Sexismus anprangerte und seine Abschaffung forderte; ich war sicher: dies ist der richtige Weg, und ich fühlte mich im Besitz feministischer Wahrheit. Dann kam Yara, die sagte: Deine feministische Befreiungstheologie ist nicht befreiend für alle Frauen: Sie ist übliches Herrschaftsgerede, weil du gar nicht alle Frauen meinst! Du richtest dich an Frauen, die so sind wie du – Weiß, privilegiert, westlich. Ich war tief verletzt und empört. Aber sie hatte recht. Mein Traum zerplatzte.

Der beste Weg, Träume wahr werden zu lassen, ist aufzuwachen. Ich bin aufgewacht. Yara, eine Schwarze Deutsche, hat meine heile Welt zum Einsturz gebracht. Damit konnte Heilung beginnen. Ich begann zu verstehen, dass eine Theologie für Frauen, die befreiend sein soll, auch wirklich alle Frauen im Blick haben muss, nicht nur Weiße westliche Frauen. Ich begann zu verstehen, dass ich nicht das Recht habe, für die vielen Frauen zu sprechen, sondern dass es an mir ist, zuzuhören und zu lernen.

Wie weltoffen kann ich als Weiße sein? Welche Voraussetzungen sind nötig, damit eine Offenheit für die Welt wachsen kann? Ist mir bewusst, dass

meine Möglichkeiten sehr geprägt sind von den (Macht-)Strukturen der Gesellschaft, in der ich lebe, und von den christlichen Traditionen, in denen ich stehe? Weltoffenheit braucht Wahrheit. Sie braucht einen klaren Blick auch und gerade auf das, was Offenheit erschwert oder sogar verhindert, auf schmerzhaftes Trennungen, die gewachsen sind über Jahrhunderte und deren Erbe wir verantworten müssen. Weltoffenheit braucht Selbstkritik, die Bereitschaft, das, was ich für normal und gewöhnlich halte, in Frage zu stellen. Ein Aspekt dieses vermeintlich »Normalen« ist das Weißsein. Indem ich mich als »Weiße« bezeichne, mache ich deutlich, dass Rassismus in meinem Leben Spuren hinterlassen hat. Ich mache deutlich, dass es zwar keine menschlichen »Rassen« gibt, wohl aber Einstellungen und Verhaltensweisen, die Menschen nach Äußerlichkeiten wie der Hautfarbe unterscheiden und bewerten.

Rassismusdefinition von Wollrad:

Rassismus ist eine Unterdrückungsform, vermittelt durch eine gesellschaftliche Gruppe (meist sich selbst als »weiß« definierend) über andere Gruppen (die meist als »nicht-weiß« fremdbestimmt werden) institutionalisierte Macht ausübt. Auf der Grundlage tatsächlicher oder fiktiver Unterschiede erfindet die Gewalt ausübende Gruppe menschliche »Rassen« und verabsolutiert und wertet sie. Damit legitimiert sie sowohl den Besitz von bzw. den Anspruch auf Privilegien als auch die Ausübung von Gewalt gegenüber den als »minderwertig« bzw. »anders« konstruierten Gruppen. Von Rassismus kann nur dann gesprochen werden, wenn die Gruppe, die »Rassen« konstruiert und bewertet, auch die Macht hat, diese Konstruktion gesellschaftlich durchzusetzen. Rassismus prägt alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens: Gesetze, Bestimmungen, Anschauungen und Verhaltensweisen.

(vgl.: Eske Wollrad, Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2. überarbeitete Auflage.)

Stimmen schwarzer Frauen, Aktivistinnen und Theologinnen, sollen im Folgenden zu Wort kommen. Frauen, die sich tagtäglich mit Rassis-

mus auseinandersetzen müssen. Bereits im Titel dieses Textes zitiere ich: »Der Baum des Zorns hat viele Wurzeln.« aus dem Gedichtband »Wer hat gesagt, es wäre einfach?« von Audre Lorde. Sie war eine afro-amerikanische lesbisch-feministische Dichterin und Aktivistin und wusste sehr genau, was es bedeutet, als Schwarze Frau zu leben:

»So viele Wurzeln hat der Baum des Zorns dass manchmal die Zweige splintern bevor sie Frucht tragen.«¹

Weißer Norm/alität

Wie lebt es sich in einer Gesellschaft, die Weißsein als Norm gesetzt hat? Ich werde nie gefragt: »Und, was sagen Sie als Weiße dazu?«,

»Als Weiße sind Sie natürlich Experte auf diesem Gebiet!«, »Diese Karriere ist doch eher untypisch für Leute wie Sie, oder?« oder »Das ist bestimmt nicht leicht für Sie, in Deutschland zu leben – so fern der Heimat!« Ich wurde dazu erzogen, mein Weißsein nicht zu bemerken. Gleichzeitig brachte man mir bei, Weiß zu handeln. Wie solch Weißes Handeln aussieht, wissen die am besten, die nicht Weiß sind. Schwarze Menschen haben über Jahrhunderte Weiße beobachtet und analysiert, nicht aus Interesse, sondern aus Überlebensnotwendigkeit. Ein Beispiel solchen Weißen Handelns beschreibt die Schwarze feministische niederländische Theologin Doreen Hazel:

»Als ich vor einiger Zeit irgendwo eingeladen war, einen Vortrag zu halten und zu früh eintraf, nahm man an, ich sei diejenige, die den Kaffee ausschenkt. Ich begann, Kaffee einzugießen, wie man es von mir erwartete; als schwarze Frau hatte ich mich demütig und fürsorglich zu verhalten. In der Zwischenzeit fingen alle an, sich Sorgen zu machen, weil sie nicht verstanden, was Frau Hazel aufgehoben haben könnte. Nun, es ist nichts daran auszusetzen, jemandem Kaffee einzugießen; was aber falsch ist, ist die Tatsache, dass erwartet wurde, dass ich das tue auf der Basis meiner Hautfarbe und meines Frauseins.«²

Für die weißen Veranstalter_innen beantwortete der Schwarze, weibliche Körper Doreen Hazels die Frage, welche Rolle sie bei der Veranstaltung spielen würde. Der Weiße Blick klassifizierte und wertete ihren Körper und verwies die Dozentin an den Rand, als Küchenhilfe neben die Kaffeemaschine. Weiße tun das ständig: Ich sehe eine Schwarze Frau und frage mich, aus welchem afrikanischen Land sie wohl kommt. Mein Weißer Blick verweist sie prompt in ein geografisches

Außen, in einen anderen Kontinent. Er vermittelt: **Du gehörst nicht hierher. Ich schon.**

Rassismus: Weißsein auf Grundlage von Vorteilen und Lügen

Rassismus ruht auf der Lüge Weißer Überlegenheit: Diese Lüge besagt, Weiße seien die besseren Menschen. Mit den Worten des Weißen deutschen Philosophen Immanuel Kant: *»Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen.«³* Diese Lüge wird als ewige, universale und unumstößliche Wahrheit bestimmt, die wir als selbstverständlich hinnehmen sollen. Die Lüge von der Weißen Überlegenheit erzählt uns, dass es seit Menschengedenken Weiße gab, dass es Weiße waren, die Geschichte gemacht, Kunst geschaffen, die Demokratie erfunden haben und in deren Händen die Zukunft aller Menschen liegt. Sie mögen denken: Wer glaubt denn so was? Nicht wenige. Ein Sechstel der Befragten bezeichnete in einer Umfrage den Satz: *»Die Weißen sind zu Recht führend in der Welt«* als ganz bzw. eher zutreffend.⁴ Schon Kinder lernen, dass helle Haut besser und dunkle Haut ein Makel ist. Die Dichterin und Aktivistin May Ayim erinnert sich an ihre Kindheit:

»Spätestens im Alter von fünf Jahren dürften mir alle nennenswerten Schwarz-Weiß-Klischees vertraut gewesen sein, zumindest hatte ich bis dahin so viele Komplexe, dass ich meine Pflegemutter bat, mich weiß zu waschen, und heimlich Seife aß.«⁵ (Gedichte der Dichterin, Pädagogin und Aktivistin der afro-deutschen Bewegung, May Ayim für den Gebrauch in der Bildungsarbeit)

“ May Ayim: Blues in schwarz weiß, Gedichte (1996); Grenzenlos und unverschämt (1997)

Rassismus ist ein komplexes Phänomen, das keineswegs immer individuell ausgeübt wird. Er kennt viele Spielarten, die eher subtil und latent wirken und häufig ein Effekt von Handlungen sind, die nicht rassistisch, ausgrenzend oder abwertend gemeint waren. Rassismus manifestiert sich auf interindividueller Ebene ebenso wie auf institutioneller oder struktureller Ebene.

Für die angemessene thematische sowie reflexive Berücksichtigung von Rassismus in der pädagogischen (Bildungs-)Arbeit ist es daher notwendig, ein Verständnis von Rassismus zu entwickeln, das auch die subtilen, die latenten und die unentdeckten Effekte rassistischer Praxen auf unter-

schiedlichen Ebenen einschließt und diese damit thematisier- und reflektierbar macht.

(vgl.: Wiebke Scharathow (2015): Rassismus, In: Diakonie Württemberg, Woher komme ich? Reflexive und methodische Anregungen für eine rassismuskritische Bildungsarbeit, 74.)

In unserer geweißten Welt ist es nicht notwendig, Weißsein zu betonen oder auch nur zu benennen, denn es ist längst verschmolzen mit dominanten Vorstellungen vom Menschsein an sich, von Vernunft und Heimat. Da ich bestimmte Erfahrungen nicht mache, genieße ich unverdiente Vorteile. Solche Privilegien sind Weißen Menschen meist nicht bewusst, auch wenn wir sie tagtäglich in Anspruch nehmen. Weißsein als Norm ist über Jahrhunderte gewachsen – gerade auch im Christentum.⁶

- Ich verbringe jeden Sonntagsgottesdienst in Gemeinschaft mit Menschen meiner Hautfarbe.
- Ich kann Vorträge, Podiumsdiskussionen und Diskussionsgruppen besuchen, die sich ausschließlich mit den Belangen von Menschen meiner Hautfarbe beschäftigen.
- Ich werde nie aufgefordert, für alle Menschen meiner Hautfarbe zu sprechen.
- Ich schalte das Internet oder den Fernseher ein oder schlage die Zeitung auf und sehe Menschen meiner Hautfarbe überall repräsentiert.
- Wenn es um die Geschichte meines Landes und um »Zivilisation« geht, wird mir gesagt, dass es Menschen meiner Hautfarbe waren, die es zu dem gemacht haben, was es ist.
- Ich kann einkaufen gehen, ohne dass der Kaufhausdetektiv mir misstrauisch folgt.
- Ich kann sicher sein, dass es in jedem Friseursalon Mitarbeiter_innen gibt, die mein Haar frisieren können.
- In meiner Religion haben alle abgebildeten zentralen Gestalten ungefähr meine Hautfarbe.
- Wenn ich Leute neu kennen lerne, wundert sich niemand über meine guten Deutschkenntnisse.
- Wenn ich auf der Straße von der Polizei angehalten werde, kann ich sicher sein, dass meine Hautfarbe nicht der Grund ist.
- Wenn ich Pflaster oder Make-Up mit der Bezeichnung »naturell« kaufe, entspricht es ungefähr meiner Hautfarbe.

- Ich habe die Wahl, mich mit Rassismus auseinanderzusetzen oder nicht.

Weißer Norm – christliche Tradition

Lange bevor die Lüge menschlicher »Rassen« geboren wurde, wurden Wertvorstellungen über Farben ausgedrückt. Diese Farben bezogen sich meist nicht auf Hautfarben, sondern waren Symbole. Auch frühchristliche Quellen bedienten sich dieser Farbsymbolik. Schwarz stand für das Böse und Gottferne und Weiß für das Gute und Unschuldige. Die Schrift »Hirt des Hermas« aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts enthält ein Gleichnis von zwölf Bergen:

»Von dem ersten, dem schwarzen Berge stammen (...) Abtrünnige, Lästerer des Herrn und Verräter der Knechte Gottes. Ihr Los ist nicht Buße, sondern Tod. Und darum sind sie auch schwarz; denn ihre Art ist ruchlos. (...) Von (...) dem weißen Berg endlich kommen solche Gläubige: Wie die unschuldigen Kinder sind sie, denen nichts Böses in den Sinn kommt, und die nie gelernt haben, was Sünde ist, die vielmehr immer unschuldig blieben (...).«⁷

Indem wir diesen mythischen Text abdrucken, reproduzieren wir rassistische Stereotype. Da es in dieser Handreichung darum geht, uns solche uns unbewusst prägende Mythen bewusst zu machen, um sie bearbeiten und überwinden zu können, drucken wir diesen Text dennoch ab. Hier zeigt sich eine grundsätzliche Spannung rassismuskritischer pädagogischer Praxis: um etwas zu bearbeiten, müssen wir es notwendigerweise zur Sprache bringen. Damit wiederholen wir auch Momente jener Gewalt, die wir aus der Welt schaffen wollen.

Diese Farbsymbolik zieht sich durch die gesamte christliche Geschichte. Schwarz sind für die mittelalterliche Mystikerin Hildegard von Bingen die unerlösten, sündigen Menschen, das jüdische Volk, die Häretiker und Heiden. Auch Schwule bezeichnet sie als »schwarz« im Sinne von böse. Sehen wir uns heute in unseren Kirchen um, dokumentieren die vertrauten Bebilderungen Christus als Weißen Menschen und Weißen Gott. Alles Göttliche, Gute, Reine und Heilige wird als Weiß repräsentiert, als universale Heilswahrheit, die das christliche Imperium in alle Welt exportiert hat. Die christliche Vergötzung von Weißsein in Ikonografie, Liedgut und Sprache sichert Weiße Vorherrschaft ab. Sie bleibt nicht symbolisch, sondern verletzt Menschen und schließt aus. Sie bedeutet Weißen Terror insbesondere für solche,

die als nicht-Weiß angesehen werden und aus den Räumen des Heiligen ausgeschlossen bleiben:

May Ayim wollte als Kind in einer Weihnachtsaufführung einen Engel spielen, doch der Pfarrer sagte: »Du kannst keinen Engel spielen. Es gibt keine schwarzen Engel.« Alljährlich werden in christlichen Kirchen Krippenspiele aufgeführt – wie das Leisniger Krippenspiel – in dem der Schwarze König sagt: »Ich bin der Mohr – hab keine Angst vor mir.«⁸ Weißer Terror macht auch vor der Bibel nicht halt. Offen rassistische Bezeichnungen für Menschen mit dunkler Hautfarbe finden sich in klassischen Übersetzungen: die Lutherbibel und Züricher Übersetzung nennen den »Mohren« (Jer 13,23: »Ändern wohl Menschen aus Kusch ihre Hautfarbe oder Panther ihre Flecken?«/ Kann ein Kuscht seine Haut ändern oder ein Panther seine Flecken?), die Einheitsübersetzung sogar den »Neger«. Das bedeutet, dass Übersetzungen rassistische Vorstellungen in biblische Texte eintragen und theologisch rechtfertigen. Wie können solche Übersetzungen Weltoffenheit fördern?

Die Bibel spricht von der Gotteskindschaft aller Menschen. Sie kennt keine »Rassen« und keinen Rassismus. Die christliche Tradition ist es, die wesentlich dazu beitrug, Weißsein als gewaltvolle Norm zu etablieren und aufrechtzuerhalten. Wir, Schwarze und Weiße Christ_innen heute, tragen keine Schuld an dieser Tradition, jedoch sind wir gefordert, Verantwortung zu übernehmen für ihre Folgen. Luise Schottroff schreibt:

»Der lebenslange Widerstand im Alltag heißt in der christlichen Tradition ›Umkehr‹.«⁹

Widerstand

Widerstand beginnt damit, dass wir erkennen, dass Rassismus niemanden ungeschoren davonkommen lässt. Die Schwarze deutsche Autorin und Musikerin Noah Sow betont:

»Rassismus verletzt unsere ganze Gesellschaft, und bei genauem Hinsehen sind in jedem rassistischen System alle Menschen auf unterschiedliche Art betroffen. Weiße Menschen verlieren ihre Würde, wenn sie Rassismus ausüben oder geschehen lassen.«¹⁰

Ihr zufolge gibt es also nicht nur Weiße Privilegien, sondern auch einen Verlust für Weiße, die sich rassistisch verhalten oder Rassismus geschehen lassen. Unsere Gesellschaft hingegen versucht uns weiszumachen, dass Weiße Rassismus nichts angeht. Wir sollen glauben, beides sei möglich: rassistische Gewalt gegen Schwarze Menschen auszuüben und gleichzeitig unverletzt und unbefleckt von dieser Gewalt zu bleiben.

„ Noah Sow: Deutschland Schwarz – Weiß. Der alltägliche Rassismus (2008)

Aber das ist eine Lüge. Natürlich kann es nicht darum gehen, die Verletzungen, die Weiße durch Rassismus davontragen, mit denen Schwarzer Menschen zu vergleichen oder gar auf eine Stufe zu stellen. Aber Rassismus fügt auch Weißen Schaden zu:

»Wir alle werden vom Rassismus verletzt, aber bei manchen von uns sind die Wunden betäubt. Niemand von uns, ob Schwarz oder Weiß, möchte den Schmerz fühlen, den Rassismus hervorruft. Aber wenn du ihn spürst, bist du aufgewacht.«¹¹

Was in uns abstupfen soll, ist das Gefühl des Unbehagens angesichts der eigenen Kompliz_innenschaft und des Wissens um das Unrecht der eigenen Privilegierung. Wir Weißen Menschen wissen tief in uns, dass wir unverdient Vorteile genießen. Uns wurde auch beigebracht, »Entsetzen, Schmerz, Verlust, Wut und Zorn über das eigene weiße Umfeld (zu verdrängen, E. W.), da es das Selbst daran hindert, reichhaltigere und einschließendere Dimensionen der eigenen Empfindungsfähigkeit zu bewahren.«¹²

Doch vielleicht klappt diese Erziehung nicht immer perfekt. Vielleicht gibt es Momente, in denen wir aufwachen aus der Betäubung und unsere Beschädigungen spüren. Zur Wiedererlangung der eigenen Empfindungsfähigkeit gehört auch die Empörung über jede Form rassistischer Gewalt einschließlich der eigenen Beschädigung als eine ihrer Auswirkungen. Widerstand wächst in dem Maße, in dem wir aufwachen, uns der Lügen unserer christlichen Tradition bewusst werden und Veränderung beginnen. Audre Lorde spricht in ihrem eingangs zitierten Gedicht vom Baum des Zorns, aber auch davon, wie schnell die Zweige brechen können, bevor sie Frucht tragen. Sie mahnt uns damit, Bedingungen zu schaffen, die unseren Zorn tragen:

»Die Wut der Schwarzen Frauen sollte auch die Empörung von weißen Frauen sein, denn wir alle werden mit Lügen, Halbwahrheiten und Mythen verdummt und manipuliert.«¹³

Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität ermöglichen es uns, rassistische Gewalt zu bekämpfen. Nicht nur um jemandem zu helfen oder weil es uns der Glaube gebietet, sondern einfach darum, weil wir wissen, dass eine rassistische Welt für niemanden die beste aller Welten ist – auch nicht für Weiße.

Fragmente einer postkolonialen Theologie – Impulse für die religionspädagogische Arbeit

Postkoloniale Theologie erinnert an die Beteiligung christlicher Mission an Genoziden, Ausbeutung und Unterwerfung unzähliger Menschen. Christliche Mission qualifizierte indigene Traditionen als minderwertig und propagierte ein ausschließendes christliches Verständnis von Wahrheit, Offenbarung der Bibel und die Mission als umfassende Zerstörung indigener Religionen und Kulturen:

»Als der weiße Mann in unser Land kam, hatte er die Bibel und wir hatten das Land. Der weiße Mann sagte zu uns: ‚Lasset uns beten.‘ Nach dem Gebet hatte der weiße Mann das Land, und wir hatten die Bibel.«¹⁴

Das Konzept des Diebstahls macht aus dem bedürftigen Fremdling eine_n Bestohlene_n, der/die Unrecht erfuhr und nun die Diebe und Dieb_innen heimsucht und den eigenen Besitz, die eigene Identität und das eigene Subjekt-Sein zurückfordert. Den biblischen Klassiker des christlichen Antirassismus bildet das Gebot, den Fremdling aufzunehmen, weil Israel einst selbst fremd war in Ägypten. Antirassismus wird hier jedoch oft als altruistisches Handeln an Fremden als Objekten diakonischer Fürsorge verstanden, nicht als Dialog mit anderen Subjekten. Das Motiv der Fremdheit der Anderen wird in der christlichen Tradition nicht selten zu einer Handlungsform paternalistischer Wohltätigkeit:

Die Sichtweise, dass Wohltätigkeit bestehende Machtverhältnisse reproduzieren kann, eröffnet Wege zu einer selbstkritischen Reflexion. Die eigene Eingebundenheit in Strukturen der Sünde wird sicht- und bearbeitbar. Das »Erkennen der eigenen Mitwirkung an ausgrenzenden Strukturen kann schmerzhaft sein und das eigene Selbstbild ins Wanken bringen. Es eröffnet aber auch Chancen für veränderndes Handeln.«¹⁵

Für Weiße beinhaltet diese selbstkritische Perspektive spezifische erkenntnistheoretische Konflikte, zum Beispiel die Frage, ob Weiße als Mitglieder des Systems weißer Vorherrschaft das Dominanzverhältnis, gegen das sie sich engagieren, überhaupt klar erkennen können. Umso bedeutsamer ist die Positionierung kritischer Weißer innerhalb Schwarzer Theorieproduktion und der Bezugnahme auf postkoloniale Erkenntnisweisen. Das stellt sich besonders im akademisch-theologischen Denken in Deutschland, dessen Signatur gerade der Ausschluss von Perspektiven of Color bildet, als große Hürde dar.

Eine konstruktive Wendung der oben genannten postkolonial-selbstkritischen Erkenntnisse müsste über eine umfassende Bildungsoffensive und damit die Veränderung kirchlicher und universitärer Curricula geschehen. Auszubildenden und Studierenden müsste ein Perspektivwechsel weg von Weißer Wohltätigkeitshermeneutik hin zu postkolonialer Herrschaftskritik ermöglicht werden. Angesichts Weißer Dominanz in theologischen Ausbildungsstätten ist es unabdinglich, (auch) Weiße als befreiungsbedürftig wahrzunehmen und darauf hinzuweisen, dass Rassismus niemanden ungeschoren davonkommen lässt.

Anmerkungen:

¹ Audre Lorde (1996): *Who Said It was Simple*, zit.n. Renee Leslie Hill, *Which Me Will Survive All These Liberations? U.S. Third World Feminist Theories of Identities and Difference as Resources for U.S. Liberation Theologies*, unveröffentlichte Dissertation, Union Theological Seminary, New York, 5 (Übersetzung E. W.).

² Vortrag Doreen Hazel: *Consultation of the World Alliance of Reformed Churches on Challenges from the Emerging Ecclesiology to Ecclesial Renewal*, Kampen, Niederlande, 19. – 23. 10. 1993, 3f (Übersetzung E. W.).

³ Immanuel Kant (1757): *Physische Geographi*, Gesammelte Schriften, Erste Abteilung: Werke, Band IX, Berlin/ Leipzig 1923, 316

⁴ Wilhelm Heitmeyer (2002): *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Die theoretische Konzeption und erste empirische Ergebnisse*, in: Ders., *Deutsche Zustände. Folge 1*, Frankfurt a.M., 25.

⁵ May Ayim (1997): *Grenzenlos und unverschämt*, 116.

⁶ Eske Wollrad (2005), 193-194.

⁷ *Hirt des Hermas IX 19,1; IX 29,1.*

⁸ Hinweis der Pfarrerin Ute Winkler.

⁹ Luise Schottroff (1994): *Lydias ungeduldige Schwestern*, 179.

¹⁰ Noah Sow (2008): *Deutschland Schwarz – Weiß. Der alltägliche Rassismus*, München, 272.

¹¹ Toi Dericotte (1997): *Black Notebooks: An Interior Journey* (New York/ London: W.W. Norton & Company), 18 (Übersetzung: E.W.).

¹² Thandeka (1999): *Learning to be White. Money, Race, and God in America*, New York, 75.

¹³ May Ayim (1997): *Grenzenlos und unverschämt*, Berlin, 108.

¹⁴ Musa Dube (2000): *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, 3.

¹⁵ Annita Kalpaka (2004): *Wie die Elefanten auf die Bäume kommen. Chancen interkulturellen und pädagogischen Handelns in der Einwanderungsgesellschaft*, 33.



Schwarz und Deutsch: Zur Geschichte einer ignoranten Gegenwartsgesellschaft

Von Hadija Haruna, Autorin, Redakteurin und Moderatorin, Frankfurt am Main

Originalmanuskript

Hadija Haruna lebt und arbeitet in Frankfurt am Main. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Jugend und Soziales, Migration und Rassismusforschung. Ihre Redakteursausbildung hat die Diplom-Politologin an der Berliner Journalistenschule (BJS) absolviert. Sie arbeitet unter anderem für den Hessischen Rundfunk, den »Tagesspiegel«, »Die Zeit« und das »Fluter«-Magazin der Bundeszentrale für politische Bildung. Sie ist Preisträgerin des vom Bundesministerium für Bildung und Forschung gestifteten KAUSA Medienpreises 2012 und des ARD-Hörfunkpreises Kurt-Magnus 2015. www.hadija-haruna.de

Das gewaltsame Eindringen in andere Lebenswelten. Ausbeuterische Aggression, die das Leben der Einwohner veränderte, aber auch das der Eindringlinge. Mythen, Ideologien und Vorstellungen, die die Ausbeutung der so genannten »Anderen« rechtfertigte.

Afrika: 54 Länder auf etwa 22 Prozent der Landfläche der Erde. Doch erscheinen wenige Weltgegenden von Deutschland aus so weit entfernt: Für Tiere das Paradies, für Menschen die Hölle. Armut, Hunger, Seuchen, Staatszerfall und Kriege – wenig Potentiale. Für viele gilt Afrika als ein homogenes Land. Seit den achtziger Jahren betitelt mit: »Der vergessene Kontinent«.

Dass Deutschland in Afrika einmal Kolonien besaß und ein geschlossenes Kolonialreich anstrebte, wurde aus dem nationalen Gedächtnis weitgehend verdrängt. Dabei war die imperialistische Expansion für Generationen von Deutschen eine nationale Schicksalsfrage. Es ging um den so genannten »Platz an der Sonne«. Doch wer sich umschaute, wird sehen und hören, wie uns diese Vergangenheit in unserer alltäglichen Sprache, in Bildern und in den Großstädten Deutschlands gespiegelt wird. Zum Beispiel in Berlin: der einstigen Hauptstadt des deutschen Kolonialreiches.

Dorthin kamen geraubte Güter, Kunstschätze und Menschen aus den Kolonien. Manche kamen freiwillig als Diplomaten oder Händler. Die meisten wurden als Zwangsarbeiter, »Zooattraktionen« und als »Kriegsbeute« verschleppt. »Kolonie Togo« heißt heute noch eine Kleingartensiedlung,

die inmitten des Afrikanischen Viertels im Wedding liegt. Lüderitzstraße oder Nachtigalplatz: Es sind Straßennamen, die vermeintliche »Entdecker« ehren, die im Auftrag des Deutschen Reiches gemordet und geplündert haben.

Schwarze Deutsche Geschichte besitzt wie jede andere Gemeinschaftsgeschichte eine eigene Chronologie. Es ist wichtig, ihre Eckdaten während der deutschen Kolonialzeit (1884–1918), der Weimarer Republik (1918–33) und des Nationalsozialismus 1933–45 zu verbinden, um das heute zu verstehen. Dazu kommt, dass die Erfahrungen Schwarzer Menschen in dieser Zeit facettenreich und zum Teil widersprüchlich sind. Neben dauerhaft hier lebenden Afro-Deutschen und afrikanischen Migrant_innen gab es auch Afro-Europäer_innen und Afro-Amerikaner_innen. Ihre jeweilige Herkunftsgeschichte sollte später Konsequenzen für den Charakter der Verfolgung im Nationalsozialismus haben. Denn dieser war sowohl von rassenpolitischen Vorgaben als auch von außenpolitischen Interessen bestimmt.

130 Jahre schwarze deutsche Geschichte im Kurzaufsatz.

Das Jahr 1884

Afrika gilt als letzter »unerschlossener« Kontinent als vergleichsweise billig, um risikoarm erobert und friedlich aufgeteilt werden zu können. Auf Einladung von Kanzler Bismarck treffen sich die Diplomaten der europäischen Kolonialmächte im Reichskanzlerpalais zur »Berliner Konferenz«, um den »scramble for africa«, zu Deutsch die »Balgerei um Afrika« zu beenden. Unter Verwendung einer meterhohen Afrikakarte wird der Kontinent unter Europäern aufgeteilt. Zusammengehörige Völker willkürlich über verschiedene »Staaten« verteilt.

Die Gründe, Kolonien zu erwerben, sind nicht nur strategischer, weltpolitischer oder wirtschaftlicher Natur. Das Vorhaben ist von Exotik, Erotik und Fernweh, von Reiseberichten und Abenteuerromanen geschürt. Mit »deutschen Schutzbriefen« ausgestattet, formieren Abenteuer suchende Händler wie Adolf Lüderitz oder Eroberer wie Carl Peters das deutsche Kolonialreich. Peters erschließt für Deutschland mit Waffengewalt den

Kilimandscharo und empfiehlt dem Auswärtigen Amt, die dort ansässigen Warombo »auszurotten wie die Rothäute Amerikas, um ihr breites und fruchtbares Gebiet der deutschen Kultivation zu gewinnen«¹.

Peters hielt nicht viel von Schwarzen Menschen. Für den so genannten Herrenmenschen entsprangen sie einer »Sklavennatur«, der nur ein »männlicher selbstbewusster Wille« imponiere. Während des Nationalsozialismus galt er als einer der »Großen Deutschen«, dessen Leben aufwendig verfilmt wird. Bis in die 80er Jahre ehrt ihn eine eigene Straße in Berlin, die es heute noch namentlich gibt: die Petersallee.

Das Jahr 1904

Deutsche Siedler besetzen das Land der Herero und Nama im heutigen Namibia, die sie abfällig als »Hottentotten« bezeichnen². 1904 erklärt Herero-Führer Samuel Maharero den Eindringlingen den Krieg, weil sie sich nicht an Abmachungen halten. General Lothar von Trotha spekuliert auf eine »rein weiße« Kolonie. So wendet sich mit der Schlacht am Waterberg der Aufstand in einen Vernichtungsfeldzug. Trotha lässt zehntausende Herero in die wasserlose Omaheke-Wüste treiben und verdursten. Andere werden in Konzentrationslager gebracht und sterben dort an Seuchen, Unterernährung und den Folgen der Zwangsarbeit. Trothas Feldzug enthält Formen der späteren Praxis der Eroberung von »Lebensraum« und »Vernichtungskrieg«, die wir später im Zweiten Weltkrieg wieder erleben sollten. Rund 80 Prozent der 80.000 Herero und zehn Prozent der 20.000 Nama sterben. Viele Historiker sprechen heute vom ersten Genozid des 20. Jahrhunderts.

Das Jahr 1915

Nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges dringen Franzosen und Briten in die deutschen Kolonien ein. Mit einer etwa 5000 Mann starken Schutztruppe vorwiegend schwarzer Askari bewegte sich General Paul Emil von Lettow-Vorbeck in Deutsch-Ostafrika jahrelang im Zickzack-Kurs durch Ostafrika, um das deutsche Gebiet zu verteidigen. Am Ende verliert Deutschland seine Kolonien: Deutsch-Südwestafrika, Deutsch-Ostafrika, Kamerun und Togo. Sie werden laut Versailler Vertrag Mandatsgebiete des Völkerbundes.

Damit endet die deutsche Kolonialzeit als Realgeschichte, besteht jedoch als Phantasie- und Projektionsgeschichte weiter. Bei vielen Deutschen

herrschte eine Art von »Phantomschmerz«. Denn im Zeitalter des Imperialismus gilt eine weltweite Erschließung von Raum und Ressourcen als notwendig. So nährt die Koloniallobby bis in die frühen 40er Jahre die Hoffnung, dass die Kolonien wieder in Besitz genommen werden könnten. Beachtliche Geldbeträge fließen in die deutsche Kolonialforschung und Pläne für eine erneute Inbesitznahme. Und unzählige Freiwillige melden sich für einen neuen Einsatz auf dem südlichen Kontinent. »Quax in Afrika«, einer der letzten Spielfilme in der Zeit des Zweiten Weltkrieges, der jedoch nicht mehr uraufgeführt wird, lässt Heinz Rühmann 1945 noch einmal nach Afrika fliegen. Viele sahen auch danach den Kontinent noch als »Europas Gemeinschaftsaufgabe Nr. 1«³.

Wie Schwarze Menschen in Deutschland gelebt haben.

Jahrelang waren Schwarze Menschen in Deutschland kein Gegenstand der historischen Forschung. Dabei ist ihre Geschichte über 130 Jahre alt. Erst spät haben sich Historiker_innen auf die Suche nach den Zeugnissen ihres Lebens gemacht, um Skizzen afrikanischer Zuwanderung und ihrer Lebensbedingungen in Deutschland über mehrere historische Perioden zu entwerfen⁴.

Die deutschen Kolonien bildeten die Voraussetzung für die erstmals in größerer Zahl stattfindenden Einreisen von Afrikanern nach Deutschland. Es brauchte einheimische Fachkräfte für die Kolonialverwaltung auf dem Kontinent, so dass viele junge Afrikanerinnen und Afrikaner zur Ausbildung nach Deutschland kamen. Die Mehrzahl wurde an Missions- und Kolonialschulen als Handwerker, zu einheimischen Facharbeitern für die Arbeit in den Kolonien ausgebildet. Wieder andere reisten auf Schiffen der deutschen Afrikanerlinien als Koch, Stewards oder Heizer nach Deutschland ein. Häufig wurden sie als Sprachgehilfen für afrikanische Sprachen bei den deutschen Afrikaforschern und der Missionsarbeit eingesetzt oder sie kamen als ehemalige Angehörige der deutschen Schutztruppen, den Askari, nach Deutschland. Außerdem gab es noch die große Gruppe meist junger Afrikaner, die von deutschen Kaufleuten oder Reisenden als Hilfen für den Haushalt oder als sentimentales »Mitbringsel« mit nach Deutschland zurückgebracht wurden.

Die so genannten »Landsleute« kamen und viele blieben für den Rest ihres Lebens in Deutschland, arbeiteten dort und gründeten Familien. Einige von ihnen brachten sich auch auf politischer

Ebene in die deutsche Gesellschaft ein. In den letzten Jahren der deutschen Kolonialherrschaft hatten diejenigen, die noch Verbindungen zu ihren Heimatländern hatten mit Petitionen beim deutschen Reichstag versucht, die Öffentlichkeit über die Zustände in den Kolonien zu informieren. Eine Gruppe politisch links orientierter Afrikaner rief den deutschen Zweig einer Menschenrechtsorganisation ins Leben, deren Hauptsitz sich in Paris befand. All diese Interventionen markieren die Geschichte und Meilensteine der so genannten älteren Schwarzen Bewegung in Deutschland, die etwa bis nach dem Zweiten Weltkrieg reicht⁵.

Gleichzeitig wendete sich die deutsche Gesellschaft nach der Besatzungszeit des Ersten Weltkrieges immer stärker gegen sie. So sahen Deutsche Nationalisten ihr Land 1920 selbst zu einer Kolonie herabgewürdigt. Sie werteten die Schwarzen Soldaten der französischen Alliierten als eine schwere Gefahr für die so genannte »weiße Rasse«. Am heftigsten reagierten die völkischen Rassen unter Adolf Hitler. Ihre Kampagne hatte fatale Folgen.

Die Geschichte Schwarzer Menschen während des Nationalsozialismus

Die Geschichte könnte einfach dargestellt werden: als Geschichte der damaligen Politik, die eine physische Vernichtung zur Folge hatte. Doch würde das den vielschichtigen Lebenswegen von Kolonialmigranten, so genannten Rheinlandkindern oder Einzelfamilien nicht gerecht werden. Es sind vielfältige Geschichten zum Beispiel über Afrikaner, die eingebürgerte Deutsche waren und durch die Verschärfung der rechtlichen Situation – nach dem Inkrafttreten der Nürnberger Gesetze 1935 – ihre Pässe verloren, die meist durch staatenlose Ausweise ersetzt wurden. So wurde das Leben für Schwarze Menschen in Deutschland zwischen augenscheinlicher Sichtbarkeit und dem Zwang, sich unsichtbar machen zu müssen, zu einem Balanceakt.

So erscheint die Politik des NS-Staates und seiner Behörden gegenüber Schwarzen Menschen in Deutschland beim ersten Ansehen überaus widersprüchlich und irrational. Eine der wenigen Nischen, in der viele von ihnen ihr Überleben sichern konnten, waren entwürdigende Auftritte in so genannten »Völkerschauen« und Kolonialfilmen. Die Landsleute wurden zu »lebendem Kapital« und traten in »Deutschen Afrikaschauen« als ehemalige koloniale Untertanen auf, um an die einstige deutsche Größe zu erinnern. Dieser kul-

turpolitische Teil der nationalsozialistischen Politik eines »Kolonialismus ohne Kolonien« erklärt die abwartende Haltung der offiziellen Behörden bis zu Beginn der Vierzigerjahre. Dennoch wurden nicht wenige Schwarze Menschen auch zur Zwangsarbeit verschleppt und in KZs interniert. Als Grund dienten oft Ehen oder Partnerschaften zu weißen Deutschen oder ein vermuteter Sabotageakt.

Während die Behandlung der Kolonialmigranten sich uneinheitlich gestaltete, entlud sich über die auf bis 800 geschätzten afro- und asiatisch-deutschen Kinder der Rheinlandbesetzung die »Schwarze Schmach«, eine beispiellose Hetzkampagne, die auch ihre Nachkommen traf⁶. Bereits 1923 begannen Regierungsstellen mit der Erfassung der so genannten Rheinlandkinder. Sie wurden abfällig als »Rheinlandbastarde« diffamiert. Da eine legale Sterilisierung von ihnen auf der Basis des »Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses« nicht möglich war, wurden sie ab 1937 illegal zwangssterilisiert.⁷

Die Geschichte Schwarzer Menschen in Konzentrationslagern ist aufgrund der Quellenlage schwer rekonstruierbar. Die Schwierigkeiten bestehen unter anderem darin, dass nur in einigen Häftlingszugangsakten die Nationalität dokumentiert bzw. die Häftlinge unter »asozial« aufgeführt wurden. Aus bislang gesichteten Häftlingslisten ist zudem bekannt, dass der Einweisungsgrund nicht immer angegeben wurde. Insbesondere bei Männern und Frauen mit deutschen Namen ist es schwer möglich, ihre Schwarze Deutsche Identität nachzuweisen. In der historischen Forschung schätzt man die Zahl der in KZs ermordeten Menschen afrikanischer Herkunft auf 2000. Sie berücksichtigt jedoch nicht die zahlreichen Opfer der in Kriegsgefangenenlagern inhaftierten Afro-Amerikaner sowie der afrikanischen Soldaten der französischen, belgischen und britischen Kolonialtruppen. Weitere Recherchen über Schwarze Menschen im Nationalsozialismus sind notwendig⁸.

Und heute? Über einen fehlenden postkolonialen Diskurs

So gäbe es noch viel mehr aus 130 Jahre Zeitgeschichte Schwarzer Menschen in Deutschland zu erzählen, doch sollte dieser Exkurs zumindest einen Einblick in einen Teil unserer Geschichte liefern, über den im Mainstream wenig Wissen herrscht: Der in der deutschen Erinnerungspolitik gerne ausgeblendet, verniedlicht, als Beitrag zur Modernisierung der Länder des Südens positiv

erinnert oder als »Traum von einem Weltreich der Deutschen« nostalgisch verklärt wird. Fast immer wird die Geschichte des deutschen Kolonialismus als eine gedacht, die vom Rest der »deutschen Geschichte« abgetrennt verlaufen ist – als gäbe es zwischen Kolonialismus und Populärkultur, Reichstagsdebatten oder Wissenschaften keinen Zusammenhang.

So zeigt sich heute noch in unzähligen Museen ethnologischer oder so genannter völkerkundlicher Art die Sammelwut der deutschen Kolonisatoren, die nicht als solche gekennzeichnet wird. Die Dauerausstellung des Deutschen Historischen Museums in Berlin beispielsweise versammelt beeindruckende Exponate zur »Geschichte von Deutschen und Europäern«. Die Geschichte des deutschen Kolonialismus ist darin allerdings fast unsichtbar: Im umfangreichen Abschnitt, der sich dem deutschen Kaiserreich widmet, findet sie lediglich in einer versteckten Vitrine Erwähnung⁹.

Aktuell stellt das Humboldt-Forum in Berlin das mutmaßlich größte aktuelle Projekt der deutschen Kulturpolitik dar. Ein Showroom in einer glänzenden Ausstellungsfläche von Raubkunst vor allem aus Afrika. Kritiker fragen, welche Kultur da inszeniert und welche womöglich abgedrängt wird. Gegner fordern einen Baustopp¹⁰. Nach ihrer Ansicht müssten viele Objekte, die im künftigen Schloss ausgestellt werden sollen, ihren ursprünglichen Eigentümern zurückgegeben werden. Es reicht ihnen nicht, wenn die Stiftung Preußischer Kulturbesitz versichert, dass die problematische Entstehung der Sammlung thematisiert wird. Das ist zu wenig in einer Gesellschaft, die nicht mehr zu über 90 Prozent aus Nachkommen der damaligen Kolonisatoren besteht, sondern auch aus denen der Kolonisierten.

Doch erweisen sich Debatten über die Verantwortung eines kolonialen Erbes in Deutschland generell als schwierig. Als beispielsweise in den Achtzigerjahren Kritik an der Namensgebung der Petersallee laut wurde, handelte die zuständige Verwaltung zwar: Die Straße wurde allerdings nicht umbenannt, sondern umgewidmet. Sie heißt immer noch Petersallee – soll jetzt aber an den Stadtverordneten Prof. Dr. Hans Peters erinnern.

Eine andere große Debatte verlief 2011. Als nach über 100 Jahren die Charité in Berlin dem Land Namibia Schädel von Opfern des deutschen Genozids an den Herero und Nama zurückgab. Vier Frauen, 16 Männer – darunter ein Kind. Elf von ihnen waren Nama, neun Herero, das konnten

die Forscher an den abgeschliffenen Zähnen feststellen. 18 der Toten sind im Konzentrationslager der Haifischinsel Lüderitz umgekommen.

»Die Wissenschaft und Forschung hat sich damit schuldig gemacht ...«, habe sich der Politik bedient und an dem »kranken Mord« mitgewirkt, hieß es von Seiten der Charité, die sich entschuldigt hat. Die Bundesregierung schwieg und einzig die damalige Staatsministerin im Auswärtigen Amt, Cornelia Pieper, kam zum Treffen mit der 60-köpfigen Delegation aus Namibia. Ein diplomatischer Eklat. Piper ging vorzeitig ohne Verabschiedung¹¹.

So wird die Niederschlagung des Aufstandes der Herero und Nama von der Bundesregierung offiziell nicht als Völkermord bewertet. Die UN-Konvention über Verhütung und Bestrafung des Völkermordes aus dem Jahre 1948 sei für die Bundesrepublik erst 1955 in Kraft getreten. Rückwirkende Bewertungen würden nicht vorgenommen. Gleichwohl habe sich die Bundesrepublik wiederholt zur »historischen und moralischen Verantwortung Deutschlands« gegenüber dem heutigen Namibia bekannt, schreibt sie in ihrer Antwort auf eine Kleine Anfrage der Grünen-Fraktion¹².

Wo die Aufarbeitung fehlt, können Bilder und Vorstellungsweisen besser weiterleben – ungeahndet und subtil.

Zusammengefasst erfand Europa sein eigenes Afrika, um das politische Konzept der Sklaverei und des Kolonialismus moralisch »zu legitimieren«. Der Kontinent wurde als das homogene und unterlegene »Andere« definiert, das der »Zivilisierung« bedarf. In diesem Prozess war auch Sprache ein wichtiges Kriterium.

Afrikanische Eigenbezeichnungen wurden ignoriert und neue Begriffe erfunden. Aus Völkern wurden primitive Stämme. Aus Herrscherinnen und Herrschern Häuptlinge gemacht, was die Macht von Frauen völlig ausblendete. Die Bezeichnung »Schwarzafrika« erfolgte auf die Unterteilung Afrikas in einen »weißen« Norden, dem der Westen ein gewisses Maß an Kultur und Geschichte zubilligte, und einem subsaharischen Afrika ohne jede Geschichte und Kultur. Bis heute gilt Schwarzafrika als eine homogene Einheit. Eine ähnliche Dekonstruktion kann man bei dem Begriff des »Schwarzafrikaners« vornehmen. Die Vokabel konstruiert ein Afrika entlang einer weißen Ideologie. Als würde es ein Schwarzes und ein nicht-Schwarzes Afrika geben. Das »Andere«

– der Schwarzafrikaner – wird markiert. Er ist keiner von uns.

Wer sich die Afrikaterminologie anschaut, wird noch andere Neologismen finden, die sich auf Chaos, Unordnung und Regellosigkeit beziehen. Begriffen wie »Busch« oder »Wir sind hier doch nicht bei den Hottentotten«. Oder sie bauen auf der überholten Annahme auf, dass Menschen in »Rassen« unterteilt werden könnten. Dazu gehören etwa Termini wie das N-Wort, »Schwarzafrika«, oder »Mischling«. Viele Wörter unterstellen eine ausgeprägte Tiermetaphorik zwischen Schwarzen und Tieren. »Mulatte«¹³ etwa geht auf Portugiesisch »mulo« (Maulesel) zurück. Ein Tier, das zu den »Bastarden« gezählt wird. In der Tier- und Pflanzenwelt gelten diese als nicht fortpflanzungsfähig. Eben dies wurde auch Kindern aus Beziehungen von Schwarzen und Weißen unterstellt.

Die Art der Stereotypisierung beschreibt die Professorin Grada Kilomba als so genannte »Dezivilisierung«. Schwarze Menschen verkörperten dabei Gewalt und Strukturlosigkeit. Weiße Menschen wiederum gelten als kontrolliert, friedliebend und gewaltlos¹⁴.

»Im Titel müssen Sie immer Afrika oder Finsternis oder Safari unterbringen. Im Untertitel können Worte wie Sansibar und Massai vorkommen oder Zulu, Sambesi, Kongo ... Nützlich sind auch die Begriffe Guerilla, zeitlos, ursprünglich, Stamm ... Auf einem einschlägigen Buchcover sollte nie ein ordentlich angezogener afrikanischer Mann oder Frau zu sehen sein, es sei denn, sie oder er hat den Nobelpreis gewonnen. Eine AK-47, hervorstehende Rippen, nackte Brüste: Verwenden Sie dies. Wenn doch ein/e Afrikaner/in sein muss, dann nehmen Sie eine/n in Massai, Zulu oder Dogon-Tracht.«

Was uns dieser Auszug sagt:

Wenn ein Klischee erst einmal da ist, ist es schwer, es wieder wegzubekommen.

Binyavanga Wainan beschreibt in seinem Text gängige Klischees, die die westliche Berichterstattung, aber auch Filme und Bücher und Medien über Afrika prägen. Goldkettchenbehängene Zuhälter, Dienstboten, lustige Dummköpfe ohne Persönlichkeit oder Drogendealer. In den seltenen Fällen sind Schwarze Menschen intellektuell und im Fernsehen nur in Ausnahmefällen als Anwälte oder Lehrer zu sehen. Gerne werden sie auch sexualisiert dargestellt. Es ist ein Exotismus,

der als eine Form von Rassismus gilt, der Schwarze Menschen »positiv« kategorisieren soll: Zum Beispiel damit, dass sie von Natur aus tanzen oder singen könnten, ausgelassen oder temperamentvoll seien.

All das zeigt: dass der koloniale Afrikadiskurs sich nachhaltig in unsere Gesellschaft eingeschrieben hat. Viele Begriffe und Bilder sind bis heute gebräuchlich. Oft werden sie für legitim erklärt, weil sie historisch gewachsen oder »nicht so schlimm« seien. Die »andere« Seite sei einfach nur zu empfindlich. So ist besonders auch die Wahrnehmung in der weiß-deutschen Kultur- und Medienlandschaft von einer beharrlichen Deutungshoheit über das geprägt, was als rassistisch gilt und was nicht. Nicht sein kann, was nicht so gemeint ist. Dieser Argumentation begegnen Schwarze Menschen und People of color immer wieder, wenn sie versuchen, auf rassistische Begriffe aufmerksam zu machen. In Deutschland wird nicht gerne über Rassismus und auch nicht gerne über Sprache und Rassismus gesprochen. Ein aktuelles Beispiel dafür ist auch die mediale Verrenkung, mit der seit 2012 im Mainstream der Fortbestand diskriminierender Begriffe verteidigt wird.

Sie erinnern sich vielleicht? Die Mainstream-Debatte wurde durch ein Interview mit Bundesfamilienministerin Kristina Schröder und der Entscheidung des Thienemann Verlags ausgelöst, der entschieden hatte, diskriminierende Wörter wie das N-Wort aus Otfried Preußlers »Kleine Hexe« zu streichen. Zeit-Journalist Ulrich Greiner empörte sich daraufhin, wie man »in der menschenfreundlichen Absicht, auf die Gefühle von Minderheiten Rücksicht zu nehmen« zur »Zensur« greife. Ob wir auf dem Weg zur Trottsprache wären, fragte Spiegel-Autor Jan Fleischhauer. Zuletzt machte ARD-Buchmann Denis Scheck in Blackface-Tradition, schwarz angemaltem Gesicht und weißen Handschuhen ganz offen eine Anspielung auf die rassistische Tradition der Minstrel-Shows. Er habe auf die »Absurdität der Diskussion« mit Mitteln der Satire reagieren wollen, hieß es in einer Erklärung der ARD.

Bei der Debatte um Sprache geht es nicht um formelhafte politische Korrektheit, sondern Verantwortung.

Sprachanpassungen hat es immer gegeben. Meist und vor allem aus einer geschichtlichen Verantwortung heraus – wie uns die Auseinandersetzung mit Antisemitismus in unserer Sprache zeigt. So zählt auch die Begegnung mit dem

N-Wort zu den alltagsrassistischen Erfahrungen Schwarzer Menschen, die eine gewaltvolle Geschichte aufweist, die aber will nicht gerne gesehen werden.

Grada Kilomba definiert in ihrem Essay »das N-Wort« als *Reinszenierung kolonialer Szenen*, die das Gefühl von Unterlegenheit vermitteln. Den meisten dürfte das immerwährende Sterben der »zehn kleinen N.-lein« noch im Gedächtnis sein. Der Text erschien 1884. Das Jahr, in dem in Berlin die »Kongokonferenz« über die Aufteilung Afrikas am grünen Tisch entschied. Zusammen mit dem deutschen Imperialismus prägte sich mit dem N-Wort ein zunehmend herablassender Blick auf Schwarz positionierte Menschen ein, den schon Kant in seinen Vorlesungen 1791 skizzierte: *Sie seien wie Kinder und benötigten Erziehung, zudem hätten »die N. von Afrika [...] von der Natur kein Gefühl, welches über das Lämpische stiege.«*¹⁵

So geht es bei der Debatte um Sprache und Rassismus nicht um formelhafte politische Korrektheit, sondern um Respekt und Verantwortung. Denn im Sprachgebrauch schlagen sich nicht nur Werte und Hierarchien einer Gesellschaft nieder; zugleich werden diese auch verfestigt und getragen. Im persönlichen Gespräch mit Einzelnen ergibt sich vielleicht, dass jemand die Bezeichnung »Afrodeutsch« oder Person of color bevorzugt. Auch das ein selbst gewählter Begriffe aus der Schwarzen Bewegung in Deutschland heraus. Interessanterweise haben jedoch viele Menschen ein Problem mit der Bezeichnung »Schwarz«. Nicht selten wird sie mit einem rassistischen Ausdruck oder etwas schlechtem assoziiert. Der Hintergrund dieses Irrglaubens ist simpel. Er ist sozialisiert: Schwarz fahren, Schwarzer Peter. Die Geschichte der bösen Jungen aus dem »Struwelpeter«, die den kleinen Schwarzen Jungen (den M*) ärgern und zur Strafe ins Tintenfass gesteckt werden, um noch schwärzer zu werden, erklärt das Denkmuster.

Die Unterscheidung ging mit einer Politik unterschiedlicher »Wert-Einstufungen« der Menschen einher, die weiße Menschen als besser und schöner bewertet und sich weltweit bis heute fortsetzt. So gilt auch der Begriff »Farbig« als die »höfliche« Form der Aufwertung vom Schwarzsein und einer Positionierung näher zum Weißsein. Ein Begriff, der einen angeblichen Makel beschönigen soll und damit, wie alle anderen Beschreibungen, zu einer rassistischen Farce wird.

Sprache eliminiert Rassismus nicht, aber sie ist ein wichtiger Träger

Aus dem Ersetzen rassistischer Begriffe resultiert keineswegs automatisch auch das Verschwinden rassistischer Auffassungen. Doch zumindest werden sie nicht mehr unreflektiert reproduziert. Wichtig ist aber vor allem auch, sich mit dem Thema auseinanderzusetzen und unsere gemeinsame Geschichte nachzuvollziehen.

Die Geschichte Schwarzer Menschen sichtbar zu machen, die historische Verantwortung, aber auch die Auswirkungen und den damit einhergehenden Rassismus auf Schwarze Menschen damals wie heute zu reflektieren. Diese Aufgabe machen sich seit vielen Jahrzehnten Schwarze Menschen in Deutschland. Die »Initiative Schwarze Menschen in Deutschland ISD e. V.« vertritt sie seit 30 Jahren als namentliche Organisation. Er vertritt ihre Interessen, interveniert bei Fällen von Diskriminierung und bezieht Stellung gegenüber der Öffentlichkeit.

Angeschoben wurde die Bewegung von Schwarzen Menschen, die nach dem Zweiten Weltkrieg in Ost und West aus der Isolation ausbrechen wollten und mussten und dabei nach selbstbestimmten Definitionen ihres Daseins und nach eigenen, ihnen angemessenen Lebensentwürfen suchten. Der Begriff »Schwarze Deutsche« ebenso wie »Afro-Deutsch« sind Eigenbezeichnungen, die in den Anfängen der sich in den 1980er Jahren formierenden Schwarzen Bewegung geprägt wurden. Sie lösten sämtliche bis dato diskriminierenden Bezeichnungen der Mehrheitsgesellschaft ab und erlauben seither die Bezeichnung und Ausformung eines menschenwürdigen (Selbst-)Bildnisses Schwarzer Menschen in Deutschland. Unter dem Namen der ISD sprossen bundesweit lokale Initiativen hervor, die nach und nach ihre Lebenszusammenhänge und ihre Perspektiven veränderten. Die ISD und ihre Schwesterorganisation ADEFRA (Schwarze Frauen in Deutschland) waren dabei stets eine treibende Kraft¹⁶.

Inzwischen steht die ISD mit ihrem Ansatz in einem bundesweiten Kontext mit vielen Vereinen und Persönlichkeiten zusammen, die ebenfalls die Lebenssituation Schwarzer Menschen und Menschen of color und Widerstand gegen Rassismus in Deutschland auf ihre Agenda schreiben. Die »rassenideologische« Begründung, warum Schwarze keine Deutsche sein können, stellt dabei nur einen Aspekt dar, der durch das Auslassen der Kolonialgeschichte in der Geschichtsschreibung bis heute unterstützt wird.

Schwarz und Deutsch – kein Widerspruch

So können Schwarze Menschen in Deutschland keine Deutschen sein, weil sie in der deutschen Geschichte angeblich nicht vorkamen. Die Aneignung Schwarzer Geschichte in Deutschland ist deshalb ein wesentliches Instrument von Emanzipation der Schwarzen Bewegung. Begleitet wird dieser Prozess von einer Auseinandersetzung um Zugehörigkeit, die in einem demokratisch orientierten Staat nicht nach »völkischen«, sondern rein nach formalen Kriterien definiert werden sollte.

So bin auch ich es gewohnt, dass mich andere permanent einordnen, zuordnen, manchmal bestimmten Bildern unterordnen. Es passiert schnell, weil ich einen Migrations-Vordergrund habe. Nicht nur mein Name – auch meine Optik markieren mich in diesem Land. Weiß, Schwarz, People of color. Nicht ohne Grund tauchen diese Kategorien immer wieder auf. Oft ist es schwierig, sie anderen unabhängig von Hautfarbe und Herkunft begreifbar zu machen.

Dass es Menschen gibt, die nur von Schwarz und Weiß als politischen Begriffen sprechen, und mit People of color einen Begriff für diejenigen nutzen, die sich in beiden vorherigen Kategorien nicht wiederfinden. Alle Begriffe eint, dass sie wichtige Bestandteile des Wissens über Rassismus sind. Wer einen Abend lang die Musik von Bob Marley hört, bekommt eine großartige Lektion über das so genannte Konzept der Critical Whiteness. In seinen Liedern liefert er ein Wissen ab: über Weißsein und über die Performance der damit verbundenen Privilegien. Critical Whiteness ist ein sehr detailliertes, komplexes und auch psychoanalytisches Lesen von Gesellschaft, das sich mit dem vorherrschenden Normdenken auseinandersetzt.

Mit Bildern der Angst vor »Überfremdung« wird heute eine modernisierte Form von Rassismus geschürt. Die Debatten werden von unterschiedlichen Sprechern geführt. Progressive Ansätze verschwinden dabei sehr schnell hinter restriktivem »sicherheitspolitischem« Kalkül. Das hat auch strukturelle Folgen, was sich beispielsweise in der Praxis des Racial Profiling zeigt.

Per Definition werden damit polizeiliche Identitätskontrollen, Verhaftungen und Durchsuchungen von Menschen aufgrund äußerlicher Zuschreibungen ohne konkretes Verdachtsmoment beschrieben. Schwarze Menschen oder Menschen of color werden unabhängig von ihrem aufent-

haltsrechtlichen oder staatsbürgerlichen Status öffentlich unter Generalverdacht gestellt, als Verdächtige markiert und kriminalisiert. In der Forschung gilt der Zusammenhang von Herkunft und Verhaltensweisen und die Zuschreibung von negativen Eigenschaften als ein Grundprinzip rassistischer Logik.

Seit Jahren kritisieren neben der ISD Organisationen wie das Institut für Menschenrechte (DIM), dass verschiedene gesetzliche Formulierungen und Paragraphen eine diskriminierende Willkür von Polizisten überhaupt erst ermöglichen¹⁷. Das besondere Problem dabei ist, dass eine Staatsgewalt Stereotype bekräftigt, die in der Bevölkerung ohnehin bestehen. Das Klischee des »afrikanischen Drogendealers«, »des Sinti- und Roma-Taschenräubers« oder generell »kriminellen Ausländers« sind im Mainstream bekannte Bilder. In der Kriminologie werden sie als »zweiter Code« bezeichnet, als ungeschriebene Regeln, die von vermeintlichem Alltagswissen aufgeladen sind.

Woher kommt die Furcht vor dem eigenen Verschwinden?

Was ist deutsch, frage ich? Eine Frage, die sich in all diesen Jahren und mehr denn je heute stellt. In einer Zeit, in der jedes fünfte Kind eine Migrationsgeschichte hat. Woher kommt die Angst vor dem Verlust des Deutschseins und die Furcht vor dem eigenen Verschwinden. Wo es das absolute Deutschsein nie gab. Und die wenigsten Menschen haben keine Migrationsgeschichte in ihrer Familienbiographie.

Es wird Zeit anzuerkennen, dass wir alle Einheimische sind. Und dass – wenn wir hier schon über nationale Zugehörigkeit reden – die Kinder der ersten Generation auch Deutsche sind und deren Kinder und deren Kinder es auch sein werden. Und dass dieses Deutschsein mit Teilhabe, Sozialisation und einem Zugehörigkeitsgefühl zu tun haben sollte. Und damit, wo man sich zu Hause fühlt.

Ich bin Hadija Haruna, Mensch, Frau, Schwarze Deutsche und Journalistin, Teil der Initiative Schwarze Menschen in Deutschland, Mitglied beim Journalistenverband der Neuen Deutschen Medienmacher. Und ich will, dass vor allem die Medien – als die so genannte vierte Macht im Staat – die Dinge endlich beim Namen nennen: Nicht »Fremdenfeindlichkeit« schreiben oder »Ausländerfeindlichkeit«. Denn wer ist hier fremd?

Ich bin ein Mensch mit Migrationsgeschichte. Genauer gesagt, mit der meines ghanaisch-deutschen Vaters und meiner deutsch-deutschen Mutter. Das für alle, die mich gerne nach meiner Herkunft befragen wollen. Treffend schrieb es die Autorin Jagoda Marinic in einer Rede zur BAMF-Konferenz »Neue Begriffe für die Einwanderungsgesellschaft« der Neuen Deutschen Medienmacher:

»Ich möchte mein Leben nicht zermürben im Kampf um die Daseinsberechtigung in diesem Land. Was wir wollen, ist selbstbestimmt sein und Gehör finden, damit nicht nur »Deutsche ohne Migrationserfahrung« über Menschen wie uns sprechen und ihre Maßstäbe anlegen. Uns benennen. Wir sind einheimisch, Nicht Gast. Nicht Deutsche mit Präposition plus Substantiv, nicht Neue Deutsche, nicht Alte Deutsche, sondern Deutsche.«

Die selbstbewusste Bewegung der so genannten »Neue Deutschen« steht symbolhaft für das neue Selbstbewusstsein einer wachsenden Generation. Sie fordern keine Rücksicht auf etwaige kulturelle Missverständnisse, sie wollen schlicht als zugehörig wahrgenommen werden. Sie argumentieren nicht unter ethnischen, sondern thematischen Gesichtspunkten. Ihre Organisationen wenden sich an jene, die auf die eine oder andere Art zu verstehen bekommen haben, dass sie in diesem Land zwar etwas beitragen dürfen, Deutschsein aber letztlich eine Kulturtechnik ist, die sich ihnen nie vollends erschließen wird. Diese Menschen und ihre Vereine, die bislang vor allem von außen definiert wurde, haben sich Anfang 2015 erstmals in Berlin getroffen. Es war der erste »Bundeskongress der Neuen Deutschen Organisationen«.

Wann führen wir eine ehrliche Debatte über Rassismus in Deutschland?

Wer Rassismus bekämpfen will, muss sich trauen, die bestehenden Verhältnisse offen zu benennen. Wer ihn überwinden will, muss die Vielfalt unserer Gesellschaft als Bereicherung begreifen. Wie lange wird es noch dauern, bis wir in Deutschland eine ehrliche Debatte über Rassismus führen? Und: Lassen sich die gängigen Abwehrmechanismen in eine breite gesellschaftliche Reflexion verwandeln? Dazu muss unsere Gesellschaft den Gegnern und Opfern von Rassismus Stimme und Gehör verschaffen, ohne sie zu Opfern zu machen. Sie muss sie anerkennen, anstatt sie auszugrenzen.

So wünsche ich mir mehr Menschen, die den Versuch wagen, die bestehenden Machtverhältnisse zu verändern. Sicherlich braucht es für jeden von uns Zeit und sensible und geschützte Räume, sich mit seiner Position auseinanderzusetzen. Es ist für uns alle nicht leicht. Doch wer sich auf diese Auseinandersetzung einlässt, wird begreifen, dass eine kritische Selbstreflexion ohne Selbstgeißelung möglich ist und es nur darum geht, den Blick von denjenigen, die Rassismus erfahren, auf das System zu lenken – den Kern des Problems. Es geht mir um einen ehrlichen Diskurs und die Anerkennung unserer gemeinsamen Geschichte.

Zum Abschluss: Worte der Poetin, Autorin, Widerstands-Aktivistin und Mitbegründerin der jüngeren Schwarzen Bewegung May Ayim¹⁸ aus dem Jahre 1990:

»Ich werde trotzdem afrikanisch sein, auch wenn ihr mich gerne Deutsch haben wollt.

Und werde trotzdem Deutsch sein, auch wenn euch meine Schwärze nicht passt. Ich werde noch einen Schritt weitergehen bis an den äußersten Rand, wo meine Schwestern sind, wo meine Brüder stehen, wo unsere Freiheit beginnt.

Ich werde noch einen Schritt weitergehen und noch einen Schritt weiter und wiederkehren, wann ich will, wenn ich will grenzenlos und unverschämt bleiben.«

Weitere Quellen:

Farbe bekennen – Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte, von Katharina Oguntoye, May Ayim, Dagmar Schultz (Hg.), 2012

http://www.adb-sachsen.de/tl_files/adb/pdf/Leitfaden_ADB_Koeln_disfreie_Sprache.pdf

<http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/afrikanische-diaspora/59371/geschichte>

Anmerkungen:

¹ <http://afrikaimwedding.jimdo.com/was-im-wedding/umbenennung-der-stra%C3%9Fennamen-im-afrikanischen-viertel/>

² <http://www.tagesspiegel.de/wissen/genozid-in-afrika-ermordet-prepariert-und-erforscht/4665882.html>

http://www.deutschlandfunk.de/man-nannte-sie-hottentotten.724.de.html?dram:article_id=99992

³ Über alles in der Welt: deutscher Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert, Dirk van Laak, 2005, Seite 167

⁴ <http://www.homestory-deutschland.de>

⁵ Schwarze Europäer im Alten Reich: Handel, Migration, Hof, Anne Kuhlmann-Smirnov, 2013

⁶ In »Mein Kampf« beschrieb Adolf Hitler die französische Stationierung von »N-Horden« im Rheinland als eine gezielte Strategie von »Juden«, durch die »dadurch zwangsläufig eintretende Bastardierung die ihnen verhasste weiße Rasse zu zerstören, von ihrer kulturellen und politischen Höhe zu stürzen und selber zu ihren Herren aufzusteigen«. Siehe auch Wolfe M. Schmokel, Der Traum vom Reich, Der deutsche Kolonialismus zwischen 1919 und 1945. Gütersloh 1967, S. 30

⁷ <http://www.rheinland-movie.com/>

⁸ <http://www.kantara.de/2009/06/04/ein-afro-deutscher-im-kz-buchenwald-barack-obama/> Serge Bilé: »Das schwarze Blut meiner Brüder. Vergessene Opfer des Nationalsozialismus«. Aus dem Französischen von Eliane Hagedorn und Bettina Runge, Claassen Verlag, Berlin 2006, 159 Seiten, 18 Euro

⁹ <http://www.kolonialismusimkasten.de/>

¹⁰ <http://www.no-humboldt21.de/>

¹¹ <http://www.tagesspiegel.de/politik/ausgebuht-pieper-sorgt-bei-schaedeluebergabe-an-namibia-fuer-eklat/4678962.html>

¹² <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/17/104/1710481.pdf>

¹³ An dieser Stelle nur einmal ausgeschrieben, um das Wort erkenntlich zu machen – aber es nicht weiter zu reproduzieren.

¹⁴ <https://www.projekte.huberlin.de/migrationddr/projekte/namibia/04>

¹⁵ http://www.derbraunemob.info/shared/download/warum_nicht.pdf

¹⁶ <http://isdonline.de/> und <http://www.adefra.de/>

¹⁷ http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/uploads/tx_commerce/Studie_Racial_Profiling_Menschenrechtswidrige_Personenkontrollen_nach_Bundespolizeigesetz.pdf

¹⁸ <http://www.orlanda-verlag.de/schwarze-frauen/weitergehen-detail.html>

<http://missy-magazine.de/2014/05/02/unverschamt-schwarz/>



Everybody's Gypsy (Auszug)

Von Dotschy Reinhardt, Autorin, Songwriterin, Sängerin

Dotschy Reinhardt: Everybody's Gypsy – Popkultur zwischen Ausgrenzung und Respekt. Verlag Metrolit, Berlin 2014

(. . .)

»Feuer im Blut« – Ugly Gadjó

Ich kenne die Männer, die an der Bar sitzen. Es sind die bekanntesten »Manouche-Gitarristen«, die der »Gypsy-Swing« zurzeit zu bieten hat: das Rosenberg-Trio etwa, Dorado Schmitt und der Jazzgitarrist Biréli Lagrène. Die meisten von ihnen sind Franzosen oder Belgier, so wie ihr großes Idol, der Sinti-Gitarrenvirtuose Django Reinhardt, der in den dreißiger bis fünfziger Jahren für großes Aufsehen in der internationalen Musikwelt sorgte und bis heute zu den bekanntesten Jazzmusikern der Welt zählt. Sie haben weltweit Karriere gemacht. Jeder verdient meinen Respekt, das gilt auch für die anderen, weniger bekannten »Django-Anhänger« und selbstverständlich für die »Hobby-Gypsies«. Letztere zeigen sogar einem echten Sinto oder Rom, wie man die unvermeidlichen Klischees als »Gypsy« gefälligst auszufüllen hat: eben möglichst »authentisch« . . .

»Du bist keine Zigeunerin«, sagt der Geiger an der Bar zu mir. Diesmal ist es eine andere Bar, in der ich – selbst Jazzmusikerin – gerade mein Konzert erfolgreich beendet habe. »Ick bin en Zigeuner, ich hab Feuer im Blut. Als Zigeunerin musste doch heiß und leidenschaftlich sein.« Damit ich wenigstens nicht in den Bereich seiner bierverpesteten Fahne gerate und auch kein weiteres meiner Sinnesorgane von ihm belästigt wird, drehe ich mich noch weiter von ihm weg. Der Teller Boudoir Noir mit Kartoffelstampf, den der Kellner vorsichtig zwischen meine auf dem Tresen aufgestützten Ellbogen schiebt, und mein Wein werden mich schon ganz schnell in wohllichere Geschmacksebenen katapultieren, weit weg von diesem Menschen und seinem Zigeunergefasel. »Du bist keine Zigeunerin!«, sagt er erneut und betrachtet mich mit einem fast verächtlichen Blick, dabei unsicher auf den Füßen. Er ist betrunken und wütend, und er fühlt sich betrogen wie so viele andere, weil ich seiner Vorstellung einer »feurigen Zigeunerin« nicht entsprochen habe.

Als mein innerliches Wutthermometer plötzlich von null auf hundert hochschießt, möchte ich mich am liebsten zu diesem »ugly Gadjó«¹ umdrehen, um ihm einen ordentlichen verbalen Faustschlag zu verpassen, der sich für seinen zukünftigen Psychiater als finanzieller Glücksfall herausstellen könnte. Es hätte nur noch gefehlt, dass er sagt: »Du bist keine von uns!« Ja, das Gefühl kennen ich und viele Sinti und Roma nur zu gut: nicht dazuzugehören. Aber in einem Punkt hatte er zumindest recht: Ich bin keine Zigeunerin, ich bin Sinteza.

»Spiel, Zigeuner«

Etwas abwesend nehme ich am nächsten Morgen, eingehüllt in einen Nebel nachwirkender Traumatisierung, einen ersten Schluck von einem viel zu schwach aufgebrühten Kaffee. Während ich diesen nur Sekunden später mit einer unkontrollierten Bewegung über den ganzen Tisch schützte, stellt sich mir die Frage: »Dürfen wir wirklich nur dazugehören, wenn wir die Vorstellungen dieser Mehrheitsgesellschaft erfüllen?«

Yasmin reagiert nicht. Auch gut, es war ohnehin eher eine rhetorische Frage an meine Freundin, die gerade voll konzentriert damit beschäftigt ist, den Kaffeesees auf unserem Tisch mit einem halben Küchentuch aufzuwischen. Das würde ja bedeuten, dass Sinti und Roma, die zu ihren Wurzeln als solche stehen und ihre Herkunft nicht verstecken, keine künstlerische Freiheit in Anspruch nehmen dürften. Somit gäbe es für sie kaum Freiräume zur Entfaltung und zur künstlerischen Selbstverwirklichung. Freiräume, die andere Menschen ganz selbstverständlich nutzen können, dabei neue Stereotypen erfinden, die alten neu inszenieren, um sie selbst zu verkörpern. Das gilt dann als innovativ oder künstlerisch wertvoll. »Ja«, sagt Yasmin, die nun mit nassen Papiertüchern in der Hand den Boden volltropft. »Dazu kommt noch, dass Sinti und Roma, die künstlerisch neue Wege gehen, für die Medienwelt und die Industrie meist unattraktiv sind. Sie wollen anscheinend nur Leute haben, die dazu bereit sind, den Klischees zu entsprechen.« Nur wer sich darauf einlässt, schwimmt auf der Oberfläche der medialen Weltmeere. Echte Sinti- und Roma-Künstler werden in diesem Szenario oft allenfalls als Randfiguren wahrgenommen.

Klischees lassen sich besser verkaufen

Noomi Rapace hat sich auf ihre Rolle als Madame Simza laut eigener Aussage gewissenhaft und professionell vorbereitet. Die schwedische Schauspielerinnen hatte eine Romni gebeten, ihr den Roma-Tanz und die Roma-Sprache beizubringen, um die Rolle der »Zigeunerin« im Kino-Blockbuster *Sherlock Holmes: Spiel im Schatten* einzustudieren. Sie spielt in diesem Film die kämpferische, heißblütige und bildschöne »Wahrsage-Zigeunerin« mit schwarzen, lang wallenden Haaren – wie so viele Schauspielerinnen vor ihr. Die Sympathien vieler Zuschauer dürften ihr trotzdem sicher sein. Wird doch deren Bild einer Zigeunerin wieder einmal genau bestätigt. Guy Ritchie, der Regisseur, hatte schon in seinem Film *Snatch* das Leben der »Zigeuner« zum Thema. Der irische Sinto wird in *Snatch* von Brad Pitt gespielt. Natürlich will Ritchie, dass seine Filme erfolgreich sind. Er bedient nur die Nachfrage und liefert die Bilder, die die Allgemeinheit mit dem Thema »Zigeuner« verbindet: eben all die Mythen rund um das Nomadenvolk. Immer wieder werden alte »Zigeuner«-Stereotypen, die nicht wehtun, neu belebt. Dabei wird ausgeblendet, dass Sinti und Roma jahrhundertlang verfolgt und von den Nazis umgebracht wurden.

Es sind die bunten Folklore-Szenarien, die mitreißenden »Gypsy-Beats«, die halb nackten, glutäugigen vermeintlichen »Gypsy Girls«, die beim Publikum ankommen – garniert mit Attributen wie »feurig«, »leidenschaftlich«, »frei«, »wild«, »geheimnisvoll« und »verwegen«, um nur einige zu nennen. Das weiß auch die Musikindustrie. Aber ist es reine Berechnung, wenn etwa die Popsängerin Shakira sich in einem eher komischen, sehr dürrtigen Bauchtänzerinnen-Outfit räkelt und verlauten lässt: »Cause I'm a Gypsy ...«? Oder wenn Lady Gaga einen der Songs auf ihrem Album *Artpop* »Gypsy« nennt? Oder sitzen sie einfach nur den üblichen Klischees auf? Es mag auch keine böse Absicht dahinterstecken, wenn Annett Louisan mit Leidenschaft und voller Inbrunst eine deutsche Version von Charles Aznavours »Spiel, Zigeuner« zum Besten gibt:

»Spiel Zigeuner, spiel für mich,
Heiß, so heiß wie Feuer.
Wenn ich deine Lieder hör',
Schmeckt mir der Tokaier.
Lach doch mit mir, und wein' doch mit mir.
Dann steht mein Herz in Flammen.
Heut ist heut, Tsigano.«

Endlich sagt Yasmin auch mal was: »Das stimmt schon. Und gerade deshalb wollen die Medien ihre erfundenen Zigeunerklischees von solchen Leuten verkörpert haben, die in Wirklichkeit keine Ahnung von uns und unserer Kultur haben.«

Komischerweise fallen mir auch gleich einige Sinti- und Roma-Musiker ein, die tatsächlich einschlägige Erfahrungen gemacht haben und keine Auftritte und keinen Plattenvertrag bekamen, weil sie ihre eigene Musik machen und sich nicht auf das typisch »Zigeunerhafte« reduzieren lassen wollten. Es wundert daher nicht, dass mancher Sinti- oder Roma-Künstler – hin- und hergerissen zwischen Idealismus und Selbstaussbeutung – seine Sinti- oder Roma-Wurzeln einfach leugnet, um von Major-Plattenlabels oder von den Medien in erster Linie als Künstler wahrgenommen zu werden. Nicht als »Gypsy«, der in eine Schublade gesteckt werden muss. Oder in andere diskriminierende Schubladen. »Elektro-Neo-Swing« etwa ist in der urbanen Clubszene der neue Hype. Die Band Analogik integriert in ihrem Song »Gypsy Doodle« Elemente aus dem Gypsy Swing in der Tradition des Gitarristen Django Reinhardt. Auch die erfolgreiche Sängerin Zaz weiß sich gekonnt bei Stilelementen des französischen Gypsy Swing zu bedienen und in ihren Pop einfließen zu lassen. Dagegen, dass Gypsy-Sounds und die Klezmer-Musik konstituierende Bestandteile des aktuellen und erfolgreichen Balkan-Beat-Pops sind, ist bestimmt nichts einzuwenden. Dass das auch ohne die altbekannten Inszenierungen geht, beweist die Berliner Plattenfirma ASPHALT TANGO, die wir später noch kennenlernen werden.

I HEART GYPSY – überall

Erstaunlich viele Bands und Künstler jeder Musikrichtung bedienen sich gerne des Labels »Gypsy«, in Bandnamen oder Musiktiteln: Chers »Gypsies, Tramps & Thieves«, Jimi Hendrix' »Band of Gypsies«, Uriah Heeps »Gypsy«, Michael Franks »Dream Gypsy«, Al di Meola »Elegant Gypsy«, James Carters »Chasin the Gypsy« und so weiter und so fort.

Doch nicht nur in der Musik begegnen wir den Klischees. Schließlich wird »Gypsy« in vielen Bereichen als Label genutzt.

Wenn man bei *ebay.com* »Gypsy« in die Suchleiste eingibt, kann man da ein Sammelsurium an Dingen finden, die unter diesem Begriff laufen. Bunte, lange Damenröcke, schulterfreie Blusen, Bauchtänzerinnen-Outfits, eine tragbare Grill-

pfanne namens »Gypsy Pan«. Eine Wanduhr, auf der man verschwommen den Kopf einer »Gypsy«-Frau – umgeben von einer Orakelschrift – sieht. Deshalb nennt sich das gute Stück wahrscheinlich auch »Gypsy Paranormal Ghost Hunting Oracle«.

Ich staune nicht schlecht, dass es sogar eine Motte gibt, die »Gypsy« heißt. Wegen ihrer eurasischen Herkunft wahrscheinlich. Eines der wenigen Tiere, vor denen es mich richtig schaudert. Ist eine Motte in der Nähe, mache ich die Fliege. Immer noch kommt es in lauen Sommernächten vor, dass ich meine Mutter mitten in der Nacht aus ihrem Schlafzimmer klopfe, wenn ich dort zu Besuch bin, weil sich ein wild flatternder Nachtfalter in meinem Zimmer verirrt hat, den sie dann schlaftrunken einzufangen versucht. Es überrascht mich nicht groß, dass es sogar eine Londoner Independent-Band gibt, die sich »Gypsy Moth« nennt.

Auch in der Welt des Computergamings wird kräftig mit »Zigeuner«-Klischees gespielt, zum Beispiel in *The Tower of Secrets – A Gypsy's Tale*, *Assassin's Creed* oder Figuren in verschiedenen Versionen oder Addons von *Die Sims*. Es gibt dort etwa die Figur des »Gypsy Matchmaker«, bei *Assassin's Creed: Revelations* die Fraktion der Romani (Feuerspucker, Musiker, Tänzer) und so weiter. Das ist zwar vergleichsweise harmlos, die Stigmatisierung einer Bevölkerungsgruppe wie der Sinti und Roma wird dabei aber wie so oft unterschätzt oder ignoriert. Ob die Klischees von den Usern und Käufern als Realität wahrgenommen werden oder nicht, ist dabei egal. Die Stereotypen – »feurige Zigeunerinnen«, »Wahrsagerinnen« oder zwielichtige Typen oder »Schergen« – werden auch hier reproduziert. Bei Electronic Arts in Köln, die Firma, die *Die Sims* vertreibt, frage ich nach. Der freundliche Herr aus der Presseabteilung sichert mir vorab schon einmal zu, dass hinter der Darstellung von »Gypsies« im Spiel kein böser Gedanke der Spielermacher stehe.

Später erhalte ich eine schriftliche Stellungnahme von EA: »In der virtuellen Welt der Sims-Spiele existieren grundsätzlich keine realen Ethnien, Religionen oder politischen Einstellungen, sondern lediglich individuelle Charaktereigenschaften, Körpermerkmale und Bekleidungsoptionen, deren Kombination und Festlegung jedem Spieler bei der Gestaltung seiner Spielfigur frei überlassen ist. Das Spiel erinnert an ein virtuelles Puppenhaus. Dabei wird immer wieder auch mit Versatzstücken gearbeitet, die zum Teil aus kindlichen Rollenspielen oder auch aus der Märchenwelt stammen. Der Tod wird beispielsweise als

Sensenmann dargestellt, kommt es zu kleinen Kämpfen, erscheint eine Rauchwolke. Alles das sind gleichsam Vokabeln, die verstanden werden, deren ursprünglicher direkter gesellschaftlicher oder politischer Bezug aber verblasst ist, so dass er eigentlich kaum noch vorhanden ist – jedenfalls nicht gemeint ist. Die Tätigkeit oder Rolle einer Spielfigur ist seitens des Spiels also in keiner Weise an ihr Erscheinungsbild gebunden, sondern wird nur durch die Entscheidungen des Spielers gesteuert. Durch die Vielzahl an Optionen, die die Sims-Reihe bereitstellt, soll der Kreativität und der Fantasie des Spielers ein größtmöglicher Spielraum gewährt werden, um die Entstehung von Stereotypen gerade zu vermeiden.«

Nun, wenn Stereotypen vermieden werden sollen, warum lässt sich dann in den Spielen immer wieder die »Zigeunerin« oder »der Zigeuner« finden? Und man kommt auch nicht wirklich darum herum, sie im Spiel zu treffen, etwa wenn man in *Die Sims 2: Nightlife* einen Liebestrank erstehen möchte. Und in *Sims*-Foren kann man eben sehen, dass die »Zigeunerin« nur selten blonde Haare oder einen Kurzhaarschnitt hat. Bei den zumeist jungen Gamern sieht die »Sintez« irgendwie immer gleich aus: mit langen, dunklen Haaren, langem Rock, Kopftuch, großen Ohrringen und Amuletten.

In den USA begegnet man sogenannten »Gypsy Food Trucks«. Das sind eigentlich nur mobile Imbisswagen, die umherziehen. Manchmal trifft man sich auch zum »Gypsy Food Picnic« oder gar zum »Gypsy Picnic Trailer Food Festival«, ein Groß-Event in Texas. Dutzende Hobbyköche und auch professionelle Köche stellen sich auf ein riesiges Gelände und bieten »Meals on Wheels« verschiedener Sorten an: Asian Food, Tex-Mex-Essen, Italienisch, natürlich Barbecue. Dazu gibt es viel Musik, »handcrafted beer« und eine Rodeo-Show. Mit den kulinarischen Gewohnheiten der Gypsies hat das alles also – wer hätte es gehaut – herzlich wenig zu tun. Die Amis nennen komischerweise mexikanisch zubereitetes Essen oft »Gypsy Food«, manchmal auch Fastfood oder beides zusammen.

Zurück in Berlin. Ich stehe vor einem Ölgemälde des französischen Malers Henri Rousseau (1844–1910), er gilt als Gründer der »Naiven Kunst«. Das Gemälde »Die schlafende Zigeunerin« (1897) ist normalerweise im Museum of Modern Art in New York ausgestellt. Es ist ein Glücksfall, dass ich das Bild in Berlin sehen kann, im Rahmen der

MoMA-Ausstellung »Die schönsten Franzosen kommen aus New York«.

Ich wundere mich zunächst nicht, als ich das Motiv der schlafenden Zigeunerin irgendwann in einem Bekleidungsgeschäft auf einem T-Shirt sehe. Doch dann sehe ich die anderen Drucke, die an Dutzenden schwarzen Plastikkleiderbügeln an der Stange hängen: »Der Gnom-Zigeuner«, »Werwolf Gypsy«, »Nur Zigeuner fahren Benz«, »Blame it on the Gypsy in me«. Damit nicht genug, von Schlüsselanhängern über Kaffeebecher bis zu Tarotkarten wird hier alles Erdenkliche rund um das Thema »Gypsy« angeboten. Die T-Shirts, die von einer amerikanischen Firma angeboten werden, zielen eindeutig auf die breite Masse. Mehr umsatzorientiert als idealistisch setzt die Firma auf eindeutiges und plumptes Marketing der »Zigeuner«-Klischees. Ein T-Shirt mit I HEART GYPSY ist für mich ja vollkommen akzeptabel. Ehrlich gesagt würde ich mich sogar darüber freuen, wenn ich jemanden auf der Straße sehe, der es trägt. Aber was zu viel ist, ist zu viel. Was ich hier an Merchandising sehe, ist unerträglich. Aber natürlich hat es auch keinen Sinn, einen der vielen Verkäufer darauf anzusprechen. Überflutet von einer unfassbaren Wut, laufe, nein, renne ich fast aus dem Laden, und obwohl ich mich in D-Zug-artigem Tempo von Abteilung zu Abteilung bewege, dauert es einen ganzen Tag, bis ich mich wieder beruhigt habe.

Es ist nicht die Abgebrühtheit der Geschäftemacher, die mich so wütend macht, das wäre ja ein Fass ohne Boden. Wo denn da anfangen? Nein, dass man als Betroffener eigentlich nicht viel dagegen unternehmen kann, wenn irgendwelche Idioten denken, sie müssten der Welt durch ihren Kitsch die Kultur und vor allem das Aussehen eines »Gypsies« vermitteln. Eine Missachtung und Verklärung der Traditionen geht damit einher. Wir sind denen schutzlos ausgeliefert, die uns unserer Kultur berauben wollen, ihrer Version von unserer Kultur. Und damit soll man sich abfinden? Einerseits will man uns nicht als Nachbarn haben, aber die »Gypsy Nude« auf dem T-Shirt holt man raus, wenn man mal wieder böses Mädchen spielen will. Nicht zu vergessen den »Gypsy-Rock«, die »Gypsy Boxer Shorts« und die »Gypsy Panties«. Bisläng ist es völlig neu für mich, dass es so etwas überhaupt gibt. Ich wurde total überrascht.

»Don't call it Zigeunerschnitzel«

Es gibt eine gute Nachricht für alle, die gerne Zigeunerschnitzel essen: Es wird dieses Gericht

auch in Zukunft geben. Und jetzt eine gute Nachricht für alle, die sich von dem Sammelbegriff »Zigeuner« betroffen fühlen: Nicht überall, wo Zigeuner draufsteht, ist Zigeuner drin. Aber wo Paprika drin ist, steht oft »Zigeuner« drauf.

»Ein Zigeunerschnitzel und eine kleine Apfelschorle, bitte!«

Mein Mann David und ich sitzen in einem Restaurant. Mit müdem Lächeln werfe ich ihm einen fast verächtlichen Blick entgegen, als er bestellt. »Sorry, aber so ein gutes Zigeunerschnitzel bekommst du nur hier«, sagt er fast entschuldigend. »Paprikaschnitzel« hätte die Bedienung bestimmt auch verstanden«, entgegne ich.

»Nein, das Paprikaschnitzel ist nicht so herzhaft-deftig wie das Zigeunerschnitzel, sondern nur mit einer Paprikacreme ... Bitte mach kein Drama daraus, das Gericht hat's schon immer gegeben.« »Ja, aber warum darf man ›Zigeunerschnitzel« sagen und ›Negerkuss« nicht?«

David schaut mich mit großen Augen an und zuckt mit den Schultern. Ich merke, dass ich diesen etablierten Begriff nicht hier, jetzt und sofort aus der Welt schaffen kann. Dies ist auch der falsche Ort, dagegen anzugehen. Auch wollte ich David seine Vorfreude auf das leckere Schnitzel nicht verderben. Und – zugegeben – es schmeckt tatsächlich. Aber es wäre bestimmt genauso gut, würde man es »paniertes Schweineschnitzel mit Paprika« nennen.

Ich möchte nicht falsch verstanden werden, ich habe nicht vor, irgendwelchen »Zigeunerschnitzel-Terror« zu veranstalten, populistische Verschwörungstheorien zu entwerfen oder mit abgenutzten, kleinkarierten Political-Correctness-Phrasen aufzutrompfen. Soll der Wirt doch weiterhin sein Zigeunerschnitzel auf der Karte haben, bis auch er sich irgendwann eines Besseren besinnt. Man kann sich sicher sein, dass ein Wirt bestimmt nicht aus reinem Kalkül oder Rassismus dieses Gericht so nennt. Anders ist das bei der Lebensmittelindustrie, die genau weiß, was sie tut, und nicht nur bei »Zigeunersoße« und ähnlichen Produkten etwas auf der Verpackung verspricht, was es innen gar nicht gibt. Die Formel der Lebensmittelindustrie? Trash means Cash.

Mit meiner Kritik am Begriff »Zigeunerschnitzel« bin ich nicht alleine. Auch die jungen Frauen und Männer der antirassistischen Bewegung EDEWA (Einkaufsgenossenschaft antirassistischen Widerstandes) prangern diese Bezeichnung an. Auf der Produktseite der EDEWA äußert sich eine Roma-

Frau zu Produkten, die den Zusatz »Zigeuner« tragen:

»Als ich noch kleiner war und im Supermarkt die Soße sah, habe ich mich für mich und meine Familie geschämt. Es war mir peinlich, wenn es im Kindergarten »Zigeunerschnitzel« zu essen gab. Ich habe schon immer gespürt, dass etwas nicht stimmt und dass es ungerecht ist, wie wir behandelt werden ... Produkte, die so bezeichnet werden, rufen immer wieder diese schlechten Erinnerungen auf. Sie sind immer noch präsent in den Angeboten der Märkte – für uns bedeutet das eine Reproduktion des Rassismus/ Antiziganismus, indem wir permanent stigmatisiert sind. Wir fragen uns warum? Wer braucht diese Produkte? Was ist der Sinn, dass in der Öffentlichkeit gegen uns gehetzt wird? Ist das eine rassistische Kampagne? Ist das die Stimmung/Meinung der Mehrheitsgesellschaft?«

Mit ihrer Website, aber auch mit Ausstellungen und Seminaren will das aus einem Dutzend Leute bestehende EDEWA-Team die Menschen auf den Alltagsrassismus und -sexismus in unserer Gesellschaft aufmerksam machen:

»Wir wünschen uns, dass Sie das nächste Mal im Supermarkt zur Kasse gehen und fragen, weshalb dieses Produkt oder jenes entwürdigende Fremdbezeichnungen trägt und/oder welche menschlichen Ressourcen für die Produktion notwendig waren, und es gegebenenfalls boykottieren.«

Mancher mag dieses Anliegen belächeln: »Ist es jetzt wirklich schon so weit, dass ich vor dem Einkaufen ein Seminar über Rassismus besuchen muss, um mich im Supermarkt politisch korrekt zu verhalten?« Ein ähnliches Statement hat sicher jeder schon einmal gehört. Und viele Konsumenten sind einer riesigen Informationsflut ausgeliefert: über echte und unechte Bio-Produkte, Antibiotika im Fleisch aus konventioneller Tierhaltung, verseuchte »Dioxin-Eier«, Ehec-Epidemie und so weiter. Dabei ist es doch eigentlich ganz einfach. Was in der Lebensmittelindustrie ein Hinweis auf Schärfe und Würze ist, ist für Roma und Sinti eine diskriminierende Assoziation. Es ist gar nicht so schwer, das zu respektieren.

Wo kommen die Bezeichnungen eigentlich her? Essen Sinti und Roma diese Gerichte gerne? Als der bekannte Fernsehkoch Vincent Klink einmal einen Sinto gefragt hat: »Wie isch des jetzt eigentlich mit dem Zigeunergulasch?«, antwortete der: »Des war a mol vielleicht friah bei den Sinti in Ungarn so, aber mir möget halt Spätzla mit Soß.«

Sinti kochen kaum feurig-scharfe ungarische Paprika-Gerichte. Eigentlich sind die Kochgewohnheiten der Sinti ziemlich traditionell, regional orientiert. Bei Sinti in Baden-Württemberg werden die Spätzle natürlich immer frisch von Hand gemacht. Die Lebensmittelindustrie schert sich darum nicht. Begriffe wie »Zigeunerspieß« oder »Zigeunersuppe« stören nicht nur die politisch überkorrekten Aktivisten und Menschenrechtler. Der Landesverband Deutscher Sinti und Roma lehnt das Wort »Zigeuner« als rassistische Fremdbezeichnung ab. Auch viele Betroffene wünschen sich, dass es aus dem Sprachgebrauch verschwindet. Also auch aus den Supermarktregalen und Speisekarten.

Zieht dabei die Lebensmittelindustrie mit? Ein Rundgang im Supermarkt zeigt, dass noch zahlreiche Produkte mit der rassistischen Bezeichnung zum Verzehr angeboten werden. Das Sortiment gibt so einiges her: »KNORR Schlemmersauce Zigeuner Sauce«, »KNORR Fix für Zigeunerpfanne«, »KNORR Fix für Paprika Gulasch Zigeuner Art«. Ich wünsche mir zumindest eine Erklärung von der Firma KNORR. In einer Stellungnahme, die ich per E-Mail bekommen habe, heißt es: »Uns ist bewusst, dass es sich hier um ein sensibles Thema handelt und der Begriff »Zigeuner« aufgrund seiner Geschichte kontrovers diskutiert wird. Der Name Zigeuner-Sauce ist jedoch von uns keineswegs diskriminierend gemeint. Gerichte wie Zigeuner-Gulasch oder Zigeunerschnitzel sind schon seit langem allgemein sehr bekannt und fester Bestandteil der »Hausmannskost« sowie vieler Speisekarten.«

Weil es schon seit langem so ist, hat es seine Berechtigung? Ich halte das für ignorant. Zumal diese Rezepte wirklich nichts mit den Küchengewohnheiten von Sinti und Roma zu tun haben. Ist der Begriff »Zigeuner« in der deutschen Geschichte nicht schon oft genug in rassistischer Weise missbraucht worden? Ein »Wir meinen es doch nicht böse« reicht da als Entschuldigung nicht aus. Warum lässt man nicht den Betroffenen die Entscheidung, was sie als Beleidigung und Diskriminierung empfinden? Wenn Roma und Sinti darum bitten, Zigeuner-Soße umzubenennen: Warum kann man das nicht respektieren?

Auch im Sortiment von MAGGI finde ich bei der Recherche zu diesem Buch »Zigeuner«-Produkte. Auch dort frage ich nach, dieses Mal per Telefon. Die Ernährungswissenschaftlerin vom MAGGI KOCHSTUDIO ist verantwortlich für die Namensgebung von Rezepten wie »Zigeuner-Hacksteak«,

»Zigeuner-Geschnetzeltes« usw. Auf meine Frage, weshalb man im MAGGI KOCHSTUDIO auf den ohnehin schon umstrittenen Begriff »Zigeuner« nicht verzichten möchte und diese Gerichte nicht einfach in »Puszta Hackbraten« oder »Puten-Paprika-Geschnetzeltes« umbenennt, antwortet sie mir, jeder wisse, um was es sich bei »Zigeuner-Geschnetzeltes« handle. Und da man auch bildungsferne Menschen zu seinen Kunden zähle, müsse man sie dort abholen, wo sie sind. Man halte sich lediglich an »vorgegebene Geschmackswelten«.

»Aha.« Das ist alles, was mir auf diese Antwort einfällt. »Ein verantwortungsvoller Umgang mit Lebensmitteln ist ihnen als Ernährungsberaterin und der Firma MAGGI egal? Ihnen ist wohl nicht klar, dass ihre Rezepte aber auch gar nichts mit den kulinarischen Wurzeln von Sinti oder Roma zu tun haben?«

Peinlich berührt versichert mir die Ernährungsberaterin, die Problematik beim nächsten Meeting zumindest zu erwähnen.

Nicht nur ich, auch andere haben offenbar nachgefragt, zum Beispiel der Sinti-Verein Nordrhein-Westfalen. Er hatte von der Lebensmittelindustrie

gefordert, den Begriff »Zigeuner« nicht mehr zu verwenden. Inzwischen hat zumindest MAGGI reagiert: Als ich vor kurzem überprüfte, ob die Produkte noch im Sortiment sind, finde ich sie nicht mehr. MAGGI führt keine »Zigeuner«-Produkte mehr. Was früher »Zigeuner-Sauce« war, heißt jetzt »Pikante Sauce«. Es gibt »Geschnetzeltes mit Paprika«.

Na also – es geht doch! Ich habe die Hoffnung, dass nach und nach auch KNORR und andere Lebensmittelproduzenten nachziehen.

Anmerkung:

¹ Ich habe einmal gehört, dass der in Japan immer noch verwendete Begriff »Gaijin« einst aus dem Chinesischen übernommen wurde. Mit »Gaijin« sind Personen gemeint, die nicht zur Familie, zur lokalen Gemeinschaft gehörten. Leute, die fremd waren, gelegentlich auch als Bedrohung empfunden wurden. Bei Sinti heißt der Begriff »Gadjo« – wird aber eher wertneutral verwendet. Gott sei Dank müssen wir deutsche Sinti einen »Gadjo« nicht mehr zwingend als Bedrohung oder Belästigung wahrnehmen, zumindest seit einiger Zeit und in einigen Gegenden nicht mehr. Sicher, es gibt immer Ausnahmen ... 

Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik gGmbH
Verlag/Vertrieb
Postfach 50 05 50
60394 Frankfurt am Main

Jahrgang 2016

- 5/16 – **Schmerz und Leid – Herausforderungen für das Gesundheitssystem und die Gesellschaft** (41. Workshop Medizinethik) **Zwischen Gesetz und Gewissen – Folgen des assistierten Suizids für die ärztliche Rolle und die Gesellschaft** – 48 Seiten / 4,60 €
- 6/16 – **Reformation und Israel – gestern, heute, morgen. Versuche einer protestantisch-israelischen Annäherung** (Tagung der Botschaft des Staates Israel in Berlin, der Evangelischen Akademie Sachsen-Anhalt, der Evangelischen Akademie zu Berlin und der Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt) – 28 Seiten / 3,40 €
- 7/16 – **Neue Texte aus der Debatte über die Thesen von Professor Slenczka zum Alten Testament (1)** – 52 Seiten / 5,10 €
- 8/16 – **Neue Texte aus der Debatte über die Thesen von Professor Slenczka zum Alten Testament (2)** – 28 Seiten / 3,40 €
- 9/16 – **»Allianz für Weltoffenheit« und andere zivilgesellschaftliche Bündnisse für Flüchtlingschutz und Integration mit kirchlicher Beteiligung** – 28 Seiten / 3,40 €
- 10/16 – **Martin Luther und die Juden. Luthers Judenschriften und ihre Rezeption – Ein Projekt zum Reformationsjubiläum (1)** (Internationale Tagung vom 4.-6. Oktober 2015, Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers, Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Evangelische Akademie Loccum, Buber-Rosenzweig-Stiftung der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit) – 64 Seiten / 5,40 €
- 11/16 – **Martin Luther und die Juden. Luthers Judenschriften und ihre Rezeption – Ein Projekt zum Reformationsjubiläum (2)** – 52 Seiten / 5,10 €
- 12-13/16 – **»Die SDGs – Weichenstellung für eine global nachhaltige Entwicklung? Herausforderungen für Kirche, Entwicklungszusammenarbeit und Politik«** (EKD-Forum der Projektstelle Diskurs Nachhaltige

Entwicklung in Kooperation mit der Evangelischen Akademie Bad Boll) – 60 Seiten / 5,40 €

14/16 – **»Kirche mit Mission. Möglichkeiten der mittleren Leitungsebene«** (Konsultation der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste im Verbund der Diakonie (AMD) – 72 Seiten / 5,90 €

15/16 – **Europa als Friedensmacht? Zwischen Sicherheitslogik und Gerechtem Frieden** (Theologische Studententagung der Konferenz für Friedensarbeit im Raum der EKD in Kooperation mit der Ev. Akademie Tutzing) – 64 Seiten / 5,40 €

16/16 – **»Reformation – Bildung – Transformation«. Beiträge zu einem ökumenischen Prozess (1)** (Dokumente der ersten Versammlung der »Twin Consultation«) – 68 Seiten / 5,40 €

17/16 – **»Das wird man wohl noch posten dürfen!? Alltagsrassismus und Demokratiefeindlichkeit im Netz«** (Evangelische Akademie Thüringen) – 36 Seiten / 4,10 €

18-19/16 – **Beiträge, Reden, Predigten aus der Kontroverse um den Wiederaufbau der Garnisonkirche in Potsdam** – 112 Seiten / 7,90 €

20/16 – **Siehe, ich will Neues schaffen. Erkennt ihr's denn nicht?** (EKD-Zentrum für Mission in der Region) – 68 Seiten / 5,40 €

21/16 – **Gärtner – Mörder – Gott. Gott und der Ursprung des Bösen im Krimi** (Ergebnisse einer theologisch-literarischen Tagung der Evangelischen Akademie Frankfurt) – 32 Seiten / 4,10 €

22/16 – **»Der Herr lässt sein Heil kundwerden« Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes – zur theologischen Frage der Judenmission** (Studientag der Evangelischen Kirche in Deutschland) – 52 Seiten / 5,10 €

23/16 – **Von Gottesebenbildlichkeit und anderen irritierenden Horizonten.** (Theologische und religionspädagogische Reflexionen und Konzepte zur Bearbeitung gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit und Texte aus der gesellschaftlichen und kulturellen Praxis) – 48 Seiten / 4,60 €

Der Informationsdienst **epd**-Dokumentation (ISSN 1619-5809) kann im Abonnement oder einzeln bezogen werden. Pro Jahr erscheinen mindestens 50 Ausgaben.

Bestellungen und Anfragen an: GEP-Vertrieb
Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt,
Tel.: (069) 58 098-191.
Fax: (069) 58 098-226.
E-Mail: vertrieb@gep.de
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monatlich 28,25 € inkl. Versand (mit Zugang zum digitalen Archiv: 32,95 €). E-Mail-Bezug im PDF-Format 26,70 €. Die Preise für Einzelbestellungen sind nach Umfang der Ausgabe und nach Anzahl der Exemplare gestaffelt.

Die Liste oben enthält den Preis eines Einzel-exemplars; dazu kommt pro Auftrag eine Versandkostenpauschale (inkl. Porto) von 2,50 €.

epd-Dokumentation wird auf chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt.