



Leseprobe aus Salzborn, Globaler Antisemitismus,
ISBN 978-3-7799-7038-5 © 2022 Beltz Juventa in der
Verlagsgruppe Beltz, Weinheim Basel
[http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/
gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-7038-5](http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-7038-5)

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung: Antisemiten, sind das nicht immer die anderen?	15
1 Der globale Antisemitismus und die antisemitische Revolution	25
1.1 Moderne vs. Antimoderne, Aufklärung vs. Barbarei: der Clash of Civilizations	29
1.2 Die Internationalisierung des <i>cultural code</i>	38
1.3 Die drei Phasen der Inter- und Transnationalisierung von Antisemitismus	44
1.4 Die antisemitische Revolution?!	50
 <i>Antisemitische Realitäten seit 9/11 und ihre Vorgeschichten</i>	
2 Rechter Antisemitismus: Vernichtung, Leugnung, Täter-Opfer-Umkehr	59
2.1 Antisemitismus und Nationalsozialismus	62
2.2 Rechter Antisemitismus nach 1945: Geschichtsrevisionismus und Antiglobalismus	65
3 Linker Antisemitismus: Antiimperialismus, Postmodernismus, Identitätspolitik	85
3.1 Die Ideologie des Antiimperialismus	88
3.2 Antisemitischer Antiimperialismus	91
3.3 Realsozialistischer Antisemitismus	95
3.4 Sehnsucht nach Identität: Postmoderner Antisemitismus	100
4 Islamischer Antisemitismus: Djihadismus, Okzidentalismus, Opferinszenierung	117
4.1 Antisemitismus im Islam	120
4.2 Okzidentalismus und universaler Antiuniversalismus	127

4.3 Islamistische Opferstilisierung als Verharmlosung von Antisemitismus	135
5 Die antisemitische Integrationsideologie: der Hass auf Israel	143
5.1 Antiisraelischer Antisemitismus: Delegitimierung, Dämonisierung, Doppelstandards	148
5.2 Die antisemitische Internationale: BDS	152
5.3 „Hinter dem Ruf nach Frieden verschanzen sich die Mörder“ (Paul Spiegel)	160

Die Perspektiven

6 Emotionale Erbschaften und die Wiederkehr des Verdrängten	175
6.1 Das psychische Erbe des Antisemitismus	179
6.2 Antisemitische Tiefen im Unbewussten: Kastrationsangst und Kastrationsdepression	185
6.3 Die konformistische Rebellion als antisemitische Selbstentlastung	191
7 Geheimnis und Tod: Ein theoretischer Versuch über den modernen Antisemitismus	197
7.1 Öffentlichkeit, Geheimnis – und Verschwörung	200
7.2 Entzauberung, Sinnleere – und Todesangst	211
8 Mordechai und Esther in Athen, Karthago und New York: Universalistische Perspektiven gegen Antisemitismus	221
8.1 Jüdische Inspirationen: Universalismus als Antimissionarismus	223
8.2 Stadt und Meer. Oder: der Mythos von Leviathan und Behemoth	229
Anmerkungen	241
Literatur	243

Einleitung: Antisemiten, sind das nicht immer die anderen?

Die Philosophie der Aufklärung hat dem Menschen nicht mehr, aber auch nicht weniger versprochen, als vom passiven Objekt von Geschichte zum aktiven Subjekt der Politik zu werden. Die vormoderne Herrschaftsmacht bestand noch vor allem darin, dass sie sich als solche nicht rechtfertigen musste. Ihr objektives Potenzial resultierte daraus, subjektiv keinem Legitimationserfordernis ausgesetzt zu sein, da ihr Postulat der Göttlichkeit sich als solches sakrosankt gesetzt hatte. Befreit aus seinen vormodernen Zwängen sollte sich der Mensch seiner Subjekthaftigkeit bewusst werden, sich erkennen als „frei geboren“ (Rousseau 1762, S. 5), zum Lernen befähigt und sich emanzipieren aus seiner „selbst verschuldeten Unmündigkeit“ (Kant 1784, S. 53). Als bürgerliche Philosophie und als liberale Theorie verpflichtete der Gedanke der Aufklärung das Individuum zur Freiheit, ohne sie ihm gleichsam garantieren zu können – oder auch nur zu wollen.

Die Freiheit von Zwang war im liberalen Versprechen nicht nur zugleich eine Freiheit von Sicherheit, sie war auch doppelt ambivalent: in ihrer Dialektik aus Öffentlichkeit und Privatheit wie in ihrer Widersprüchlichkeit von Recht und Ökonomie. Garantierte letztere die Gleichheit als rechtliches Postulat, das ökonomische Ungleichheit nicht nur sichern, sondern situieren sollte und damit Freiheit zwar hypothetisch als Gleichheit realisierte, faktisch aber in ihrem universalen Anspruch segmentierte und sozial differenzierte, konstituierte erstere über-

haupteerst den Kern der bürgerlichen Herrschaftsordnung in der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit, die zugleich Freiheitsversprechen wie Freiheitssuspendierung inkorporierte. War die Öffentlichkeit der Ort, an dem der „Vertrag zwischen freien und gleichen Brüdern“ (Pateman 2000, S. 32) eine Rechtsordnung in der Sphäre des Politischen ausdifferenzierte, generierte sie Privatheit als geschlechtsspezifischen Ort der Reproduktion und damit Voraussetzung von arbeitsteiliger Produktion überhaupt erst. Die öffentliche Freiheit war nur ob der privaten Unfreiheit der weiblichen Mehrheit der Gesellschaft zu haben, das Postulat der Freiheit im Privaten enthielt strukturell immer die Notwendigkeit der Reproduktion der Produktionsverhältnisse auf der Basis eines falschen, weil doppelt halbierten Freiheitsversprechens. Insofern Öffentlichkeit der Ort des Politischen wurde, wurde Privatheit der Ort der vergeschlechtlichten Reproduktion des Öffentlichen.

Die Halbierung der Aufklärung war aber nicht einfach ein Ausschluss, sondern basierte auf der „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno 1947) selbst – auf ihren eigenen Prämissen und Grundannahmen, die eben zutiefst widersprüchlich und in diesem Widerspruch unauflöslich verfangen sind. Denn die Emanzipation vom theologischen Paradigma ersetzte jenes durch ein naturwissenschaftliches – und eben darin verschränkte sich ein Prozess, der in die Emanzipation auch ihr Gegenteil einschrieb. Einerseits, weil der neue Rationalismus von den Zwängen der christlichen Subordination befreite, aber zugleich nicht in der Lage war, ein Sinnstiftungsangebot ähnlich des theologischen zu formulieren, das die große bedrohliche Leere des Menschen und seine tiefe Hoffnung auf Transzendenz, verbunden mit der gattungsspezifischen Angst vor dem, in Anlehnung an Hobbes (1651) formuliert, größtmöglichen Übel, hätte kompensieren können: dem Tod, um den von den Lebewesen letztlich nur der Mensch weiß und insofern durch ihn in seinem weltlichen Handeln, bewusst wie unbewusst, geprägt wird (vgl. Solomon u. a. 2015). Anderer-

seits weil die Emanzipation sich auf naturwissenschaftliche Prämissen gründete, die den irrationalen Glauben an Gott durch den irrationalen Glauben an die Natur ersetzten – und damit eben für einen Teil der Gesellschaft, der männlichen Geschlechts, heller Hautfärbung und besitzend war, einen Emanzipationsprozess einläutete, den zu erweitern sich sämtliche fortschrittliche Bewegungen seither auf ihre Fahnen geschrieben haben. Der neue Glaube an die Natur(wissenschaft) führte nun aber nicht nur dazu, die vormalige Demut des Gattungswesen Mensch in eine Omnipotenzphantasie zu kehren, in der man alles kontrollieren und beherrschen könne, sondern auch dazu, die Menschheit einzuteilen, zu segmentieren und zu hierarchisieren – und in diesem sexistischen, rassistischen, kolonialistischen und antisemitischen Prozess stets immer wieder nur neue Distinktionskriterien zu erfinden, die das große Drama der Aufklärung – das Wissen um die eigene Sterblichkeit – nun aus der Welt schaffen sollten, symbolisch und real, durch naturwissenschaftlich legierte Hierarchisierungssysteme, durch Unterdrückung und Unterwerfung, durch Verfolgung und Mord.

Das Zeitalter der Aufklärung ist dabei geprägt durch ein langsames Bröckeln absolutistischer Ordnungssysteme und einen Wandel von ihrer höfischen zu einer aufgeklärten Organisation, religiös durch die Reformation und damit die Spaltung des Christentums. Es handelte sich um eine Zeit epochaler Umbrüche in Europa, in der die christliche Religion ihre exponierte Relevanz als geistiger Rahmen für die philosophische Interpretation der Welt einbüßte, ohne allerdings den Glauben damit aus der Welt verschwinden zu lassen, was politisch auf den Begriff der Säkularisierung gebracht werden kann, (religions-)philosophisch auf den des Deismus. Das „Monopol auf Heilsvermittlung“ (Korte 2006, S. 18) fiel, die christliche Religion verlor mit der Französischen Revolution, in den Worten von Alexander Schwan, ihre „offizielle, bis dahin noch immer privilegierte Stellung als geistig-politische Legitimations- und

Sanktionsmacht für das staatliche Leben; sie wird mit den alten politischen Mächten entthront“ (1991, S. 158).

An ihre Stelle trat, erkenntnistheoretisch, eine auf Erfahrungen, Skeptizismus und Wahrscheinlichkeitsannahmen gegründetes Wissenschaftsverständnis, in dem von unter anderem Nikolaus Kopernikus, Galileo Galilei, Johannes Kepler und Isaac Newton das mittelalterliche Weltbild im unmittelbarsten Sinn aus den Angeln gehoben wurde und sich scholastische und neoaristotelische Annahmen mit einem neuen, vor allem naturwissenschaftlich begründeten Rationalismus konfrontiert sahen (vgl. Cohen 1994; Crombie 1995). Im Prozess der Zurückdrängung des allumfassenden Erklärungsanspruchs der Religion durch die Philosophie der Aufklärung nahmen die Naturwissenschaften den Platz von göttlicher Vorsehung und göttlichen Gesetzen ein. Der Glaube wurde durch das empirisch Mess- und Beobachtbare ersetzt. Die vor allem im 18. Jahrhundert zu erheblicher Bedeutung gelangten Berichte von überseeischen Reisen, die Darstellungen und Systematisierung der Erfahrungen in der „Neuen Welt“ und die Konfrontation mit „anderen“ Lebensrealitäten prägten aber zugleich auch ein Bild einer in „quasi-natürliche Entitäten“ (Lentz 1995, S. 58) differenzierten Menschheit. Denn die nun wahrnehmbaren Differenzen in der Entwicklung von Gesellschaften wurden nicht etwa historisch erklärt, sondern „unter Rückgriff auf natürliche Gesetzmäßigkeiten“ (ebd.) begriffen. Es entstand ein Bild des Anders-Seins von Menschen, das zudem zu Klassifizierungen und Hierarchisierungen führte. Die Ausprägung und Fortentwicklung der modernen (Natur-)Wissenschaften war eben in ihrer Dialektik zudem mit der Fundierung von Ordnungssystemen ethnologischen und rassistischen Zuschnitts verknüpft. Denn während das Gleichheitspostulat mit universellem Anspruch formuliert worden war, „wurden auf der ideologischen Ebene gleichzeitig auch Argumentationsmuster entwickelt, die der Legitimation von Ungleichheit dienten.“ (Hentges 1999, S. 281)

Diese Ungleichheitsmuster beinhalteten im Denken der Aufklärung den systematischen Ausschluss von Frauen aus dem Freiheits- und Gleichheitspostulat und regelmäßig auch das (rassistische) Festhalten an der Sklaverei, aber eben auch Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Da die Philosophie der Aufklärung zwar dabei war, sich vom geistesgeschichtlichen Ballast der religiösen Begründung von Politik zu befreien, diese Emanzipation aber mit dem Preis verbunden war, den Glauben an Gott durch den Glauben an die Natur(-wissenschaften) zu ersetzen, also den Menschen als neues Gott-Imago zu inthronisieren, liegt in der *halbierten Aufklärung*, die deutlich mehr als die Hälfte der Menschheit von ihrem Freiheits- und Gleichheitsversprechen ausschloss, ein Teil der historischen Wahrheit, die die Entstehung des modernen Antisemitismus begründete. Der moderne Antisemitismus hat Aufklärung gleichermaßen zur Bedingung wie zur Limitierung, die durch die naturwissenschaftliche Emanzipation geschaffene Möglichkeit zur (und: Realität der) Barbarei beinhaltet zugleich in Form der religionskritischen Affiliierung das Potenzial zur Selbstreflexion und kritischen Aufhebung der Unmündigkeit.

Das dialektische Verhältnis von Zivilisation und Natur, das Horkheimer und Adorno in den Satz „Zivilisation ist der Sieg der Gesellschaft über Natur, der alles in bloße Natur verwandelt“ (1947, S. 219), gefasst haben, beinhaltet dabei Natur gleichermaßen als Bedingung wie als Notwendigkeit, als Voraussetzung wie als Zwang, als Ausgangs- wie Endpunkt aller Versuche zur Etablierung einer allgemeinen, objektiven Vernunft im Gegenspiel zur instrumentellen, subjektiven (vgl. Horkheimer 1947). Genau in dieser Dialektik ist Horkheimer und Adorno (1947) zufolge der Kern antisemitischer Welterklärungsversuche zu sehen. Das Natürliche wird durch Zivilisierung eliminiert und in diesem Eliminierungsprozess, da es sich nicht um eine integrative Aufhebung, sondern um eine Zerstörung handelt, wiederum in schroffe Natur und damit Gewaltform verwandelt. Gesellschaftstheoretischer Schlüssel

dieser metatheoretischen Annahme ist die Codierung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft über das Medium des Triebes, der Lokalisierung des einzelnen Menschen in seiner ersten und zweiten Natur.

Den Kern des Antisemitismus, den Horkheimer/Adorno (1947, S. 203) letztlich als psychologisch zu begreifendes Phänomen fassen, bildet der „unerhellte Trieb“ – der sich individuell manifestierende, aber überindividuell generierte und kollektiv ausagierte Wunsch nach Identität der psychischen Instanzen, der angesichts der Triebeschränkungen der bürgerlichen Gesellschaft unerfüllt bleiben muss. Denn die moderne Kulturentwicklung baut notwendig auf der „Unterdrückung von Trieben“ (Freud 1908, S. 149) und deren Sublimierung auf, reglementiert also die erste durch die zweite Natur und rationalisiert dabei letztere durch ihre scheinbare Naturalisierung. So bedurfte der moderne Antisemitismus der Aufklärung, um in Barbarei umschlagen zu können; er ist zugleich die Wahrheit der bürgerlichen Gesellschaft wie deren Negation.

Und damit ist er eingeschrieben in die Dialektik der Aufklärung, moderne Denk- und bürgerliche Warenform folgen strukturanalytisch derselben Logik. Einer Logik, die strukturell Antisemitismus produzieren *muss*, gleichwohl jede Entscheidung, Antisemit/in zu sein (oder nicht), tatsächlich der Freiheit des Subjekts entspringt – weil die zweite Natur eben sozialisiert und damit genuin ungleich der ersten Natur ist, ist jede/r verantwortlich dafür, wenn er/sie antisemitisch denkt und fühlt:

„Der Antisemitismus ist eine freie und totale Wahl, eine umfassende Haltung, die man nicht nur den Juden, sondern den Menschen im allgemeinen, der Geschichte und der Gesellschaft gegenüber einnimmt; er ist zugleich eine Leidenschaft und eine Weltanschauung.“ (Sartre 1994, S. 14)

Der Antisemitismus entspricht der freien Wahl der Antisemit(inn)en, sich auf diese Weise die Welt zu erklären und

der Leidenschaft, den eigenen Emotionen freien Lauf lassen zu wollen. Bei dieser Leidenschaft, die Antisemit(inn)en gegenüber Jüdinnen und Juden entwickeln, handelt es sich um Hass- bzw. Wutaffekte, die der gesellschaftlichen Realität vorausgehen und vermeintliche soziale oder historische Belege für das antisemitische Ressentiment zur Selbstlegitimation nutzen (vgl. ebd.). Das Ziel ist ein Zustand heftiger Erregung, wie Sartre (ebd., S. 14 f.) schreibt, wobei die Antisemit(inn)en selbst und freiwillig gewählt haben, sich in einen solchen Zustand heftiger Erregung – den der Wut und der Aggression – zu versetzen.

Insofern entlastet die Erkenntnis, dass die Wert-, Entfremdungs- und Fetischlogiken der bürgerlichen Gesellschaft strukturellen Antisemitismus produzieren und folglich das eine nicht vom anderen zu trennen ist, niemanden, wenn er/sie diese Form omnipotenter Ohnmacht unreflektiert adaptiert. Denn die Wertform der modernen Gesellschaft und die aus ihr resultierende Ausdifferenzierung zwischen Gebrauchs- und Tauschwert auf der einen sowie die Warenfetischisierung auf der anderen Seite sind, wie Moishe Postone (1982) gezeigt hat, ursächlich für eine im Antisemitismus vollzogene Verknüpfung dieser ökonomischen Sphären mit einem konkretistischen Weltbild. In diesem Weltbild wird das Abstrakte in manichäischer Weise mit dem Judentum verknüpft. Diese Verknüpfung ist aber – da sie Teil der zweiten Natur und damit in keiner Weise natürlich, sondern sozialisiert ist – weder zwingend noch unvermeidbar. Es ist und bleibt die freie Wahl des Individuums, seine Unmündigkeit aufzugeben, weil sie eben *selbst verschuldet* war und ist, denn genau hierfür hat die Aufklärung ja eben auch die Ermöglichungsräume und (Selbst-) Reflexionspotenziale geschaffen. Insofern ist es unvermeidbar, soll die Dialektik der Aufklärung nicht (wieder) in Barbarei umschlagen, sein „Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“ (Adorno 1966, S. 358), in dem jedes einzelne Individuum ge-

nau jenen Prozess der Selbstreflexion durchleben muss – um sich von der ohnmächtigen Allmachtsphantasie, die der Antisemitismus blind verspricht, zu emanzipieren. Genau deshalb ist der Kampf gegen Antisemitismus auch einer, der stets die gesamte Gesellschaft betrifft, weil es ein Kampf gegen die in der gesellschaftlichen Totalität liegenden Inhumanitätspotenziale ist, die der/die Antisemit/in in ihrer/seiner blinden Wut auf Jüdinnen und Juden projiziert.

In dieser Dialektik liegt auch die eigentlich naheliegende und doch so oft übersehene Wahrheit, warum Antisemitismus (freilich in unterschiedlicher Ausformulierung und differenter Radikalität) in *allen* politischen Spektren anzutreffen ist (vgl. Ionescu/Salzborn 2014). Er ist Teil der objektiven Struktur der Vergesellschaftung in der Moderne, es liegt aber in der subjektiven Potenzialität, ob ein Individuum diese Struktur internalisiert oder sie reflektiert und dann kritisiert. Genau deswegen sind manche politische Bewegungen auch affiner für Antisemitismus, als andere – gerade in der sozialistischen oder feministischen Bewegung ist Antisemitismus die Ausnahme, nicht die Regel, weil sie Strukturdimensionen bürgerlicher Vergesellschaftung grundsätzlich mehr hinterfragen und reflektieren, als konservative oder religiöse Bewegungen.

Nun zeigt die jüngere Geschichte der letzten zwei Jahrzehnte, dass die tendenziellen Differenzen zwischen den politischen Spektren aufbrechen und sich auflösen, obgleich die Grundtendenz der Aussage wahr bleibt. Um die globale Entwicklung des Antisemitismus in diesem Zeitraum aber zu verstehen, muss man die Spezifika und die Wechselwirkungen differenter politischer Spektren differenziert betrachten, was nicht nur eine soziologische, sondern zuvörderst eine theoretische Aufgabe ist. Denn wenngleich auch die historische Rekonstruktion unverzichtbar ist, ist die Frage nach den strukturellen und funktionalen Beziehungen letztlich nur theoretisch zu beantworten; jede empirische Evidenz in der jüngeren Geschichte bleibt ohne ihre theoretische Reflexion unaufgeklärt.

Genau darin besteht das Anliegen dieses Buches: es will an die Erkenntnisse aus der Arbeit „Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich“ (2010) anschließen, die auf Basis eines Vergleiches aller sozialwissenschaftlichen Theorien über Antisemitismus und ihrer empirischen Prüfung im Rahmen einer methodenriangulierten Untersuchung gezeigt haben, dass moderner Antisemitismus die *Unfähigkeit und Unwilligkeit ist, abstrakt zu denken und konkret zu fühlen*. Der Antisemitismus vertauscht beides, das Denken soll konkret, das Fühlen aber abstrakt sein, wobei die nicht ertragene Ambivalenz der Moderne auf das projiziert wird, was der/die Antisemit/in für jüdisch hält. Das damit umrissene Anliegen einer integrativen Theorie des Antisemitismus wird hier wieder aufgegriffen, die dort markierten Leerstellen sollen soziologisch analysiert und damit der formulierte theoretische Entwurf erweitert, präzisiert und aktualisiert werden. Denn letztlich kann Theorie überhaupt nur dann wahr sein, wenn sie Wirklichkeit adäquat zu erfassen in der Lage ist, sprich eine Theorie ohne Soziologie ist keine (vgl. Reese-Schäfer/Salzborn 2015). Der Gedanke, dass Antisemitismus Unfähigkeit und Unwilligkeit ist, abstrakt zu denken und konkret zu fühlen, wird dabei auch noch einmal variiert aufgegriffen, wenn am Ende nach den universalistischen Prinzipien gefragt wird, die gegen Antisemitismus zu formulieren wären: universalistische Prinzipien, die sich jüdischer Inspirationen bedienen sollten, um hieraus Perspektiven zu entwickeln, die die kognitive wie emotionale Inversion des Antisemitismus bekämpfen.

1

Der globale Antisemitismus und die antisemitische Revolution

Der Revolutionsbegriff verknüpft, folgt man der begriffsgeschichtlichen Rekonstruktion von Reinhart Koselleck (1984, S. 653), zwei Erfahrungsbereiche: einerseits den gewaltförmigen, dessen Kern vor allem in der grundlegenden normativen Veränderung einer Gesellschaft bestehe, einem „Wechsel der Verfassung“; andererseits den transformativen, der einen „langfristigen Strukturwandel“ indiziere, der „aus der Vergangenheit in die Zukunft“ reiche. Kontextualisiert man Kosellecks Terminologie selbst begriffsgeschichtlich in einem historischen Rahmen, in dem gewaltförmige Auseinandersetzungen vor allem symmetrischer Natur waren und damit zusammenhängend zugleich der Verfassungsbegriff einen stark staatlich-konstitutiven Charakter hatte, dann lässt seine Begriffsprägung den Schluss zu, die islamistischen Terroranschläge von 9/11 als den Auftakt für eine weltweite *antisemitische Revolution* zu interpretieren. Warum?

Schon vor 9/11 haben militärische und paramilitärische Auseinandersetzungen zunehmend eine asymmetrische Form angenommen (vgl. Münkler 2002). In dieser führen nicht mehr eindeutig und rational voneinander abgrenzbare Kriegspartei-

en unter der Ägide einer durch das Völkerrecht formalisierten Kriegsorganisation miteinander Krieg. Vielmehr üben zunehmend nicht-staatliche Akteure jenseits völkerrechtlicher Übereinkünfte parapolizeiliche, paramilitärische und terroristische Handlungen aus, die sich nicht gegen reguläre Streitkräfte als Kombattant(inn)en, sondern kollektivistisch und identitär gegen Zivilist(inn)en und damit gegen jeden Menschen richten, der nicht als Teil des eigenen Kollektivs unterstellt wird. Damit kämpfen die beteiligten Parteien nicht um die Geltung einer staatlichen Verfassung – selbst bei Bürgerkriegen lag das Ziel vor allem darin, die jeweils gültige durch eine andere, eine alternative Verfassung zu ersetzen. Sie kämpfen vielmehr um einen erheblich größeren Verfassungsbegriff, nämlich: um die Verfasstheit der Welt, die nach homogen-identitären Kriterien neu organisiert werden soll.

Die Auswahl der Ziele der Anschläge von 9/11 galt, das wurde sowohl in Erklärungen der Islamisten explizit formuliert, wie durch interpretative Deutungen der symbolischen Bedeutung der Twin Towers auch implizit herausgearbeitet, der westlichen Welt als solcher. Es war nicht nur ein Anschlag auf die USA, sondern ein Anschlag auf die durch sie verkörperten Werte von Freiheit und Gleichheit, letztlich ein Anschlag auf die Aufklärung und die Moderne. Und es war ein antisemitischer Anschlag, weil im islamistischen Weltbild alles, was abgelehnt wird, letztlich jüdisch identifiziert wird und die Anschläge von 9/11 den Auftakt für eine antisemitische Revolution bilden sollten. Eine Revolution, an deren Ende dem Willen der Islamisten folgend, eine islamistisch unterworfenen Welt stehen soll, in der sämtliche Errungenschaften von Aufklärung, Moderne und Demokratie zerstört und sämtlicher emanzipativer Fortschritt zum Stillstand gebracht werden soll.

Gut ein Jahr nach den islamistischen Terroranschlägen vom 11. September 2001 hatte die russische Tageszeitung *Известия* (*Iswestija*) sehr weitsichtig davor gewarnt, dass es sich bei dem internationalen Terrorismus um den ersten „echten Weltkrieg“

handele, obgleich er als solcher nicht angekündigt sei. Er finde überall auf der Welt statt: auf Bali, in Moskau, in New York und Washington. Die Zeitung betonte, dass es keinen Zweifel geben könne und vor allem auch nicht mehr geben dürfe, dass die menschliche Zivilisation mit dieser terroristischen Bedrohung einen gemeinsamen Feind habe: „Die hehren Worte vom Leben des freien Menschen als wichtigster Kostbarkeit der Zivilisation haben aufgehört nur Pathos zu sein.“ (Bowt/Nowoprudskij 2002)

Dieser „echte Weltkrieg“ war und ist gekennzeichnet durch seine Entgrenzung: territorial, aber auch weltanschaulich. Er ist nicht mehr gebunden an Staaten, er findet als terroristischer Anschlag statt, aber auch als Cyberkrieg, er spaltet Gesellschaften in Teile, die sich emanzipatorischen und aufklärerischen Werten verbunden fühlen, und solche, die Homogenität und Identität als Zwangssysteme etablieren wollen. Letzteres verfolgen dabei nicht nur die Islamisten, denn gerade in Europa und Amerika unter der Präsidentschaft von Donald Trump haben sich rechtsextreme Bewegungen etabliert, die das Weltbild des Islamismus spiegelbildlich reproduzieren und mit ihm den Willen zur antisemitischen Revolution teilen. Genau deshalb hassen die rechtsextremen Bewegungen gerade alle nicht-radikalen Muslime, die sich mit dem deistischen Postulat der Aufklärung arrangiert haben und in der Privatisierung ihres Glaubens keinen Nachteil sehen.

Dieser antisemitische Weltkrieg ist weltanschaulich entgrenzt, weil der Hass auf die Aufklärung und die mit diesem verbundene antisemitische Regression quer zu allen politischen Kategorialisierungen anzutreffen ist. Der antisemitische Krieg verbindet Identitäre auf aller Welt miteinander. Die Revolution der Antisemit(inn)en bricht sich dabei schrittweise Bahn – mal an der Macht, mal als Bewegungen aktiv, deren Ziel die Fixierung von kollektiven Identitätskonzepten ist, die mal völkisch bestimmt werden, mal islamistisch, in jedem Fall essenzialistisch, antiaufklärerisch und gegen das Individuum

als Subjekt gerichtet. Die liberale und aufgeklärte Welt befindet sich in der Defensive, auch mit Blick auf ihre stark ramponierte Selbstlegitimation, deren Reformulierung die Grundlage für eine neue Renaissance emanzipativer Bewegungen sein müsste. Denn entgegen mancher postkolonialer Utopien kann eine solche Emanzipation nicht ohne und schon gar nicht gegen den Westen geschehen. Die neuen identitären Bewegungen bilden sich nämlich nicht nur in der politischen Rechten, sondern auch in der Linken. Gerade einige der sich postkolonial gerierenden Gruppierungen hetzen in Europa massiv gegen die einzige Demokratie im Nahen Osten (Israel) und machen dabei sogar gemeinsame Sache mit Islamisten und Neonazis, wenn es nur gegen den gemeinsamen Feind geht (wie bei den antisemitischen Großdemonstrationen im Sommer 2014). Und die den völkischen Konzepten der extremen Rechten konzeptionell nahezu identische kollektiv-repressive Identitätspolitik, wie sie im Gefolge der Critical-Whiteness-Ansätze daherkommt, will nun gar nicht mehr demokratisch und pluralistisch über Ziele und Inhalte streiten, sondern reduziert alles und jeden auf eine vermeintliche Identität und hierarchische, antiemanzipative Vorstellungen von irreversiblen „Sprechorten“ innerhalb von Gesellschaften. Statt einer Kontroverse über Positionen verkommt öffentliche Auseinandersetzung zunehmend zu einem Kampf um Identitäten, was Emanzipation durch Repression ersetzt.

9/11 war für diesen Entgrenzungsprozess zwar nicht der Auftakt, aber der historische Kristallisationspunkt. 9/11 war das seismografische Zentrum, von dem aus die bestehende Weltordnung tatsächlich infrage gestellt wurde und die alleinige Hegemonie der amerikanischen Supermacht objektiv gebrochen wurde – nicht an diesem einen Tag, aber er wurde zum sichtbaren Zeichen für die Verwundbarkeit der westlichen Welt und zur Mobilisierungsfolie für die Kräfte der Gegenaufklärung weltweit. Das Banner, unter dem sich diese sammeln, ist – so die Kernthese dieses Buches – das Banner des Antisemitismus. 9/11 war der Auftakt einer antisemitischen Revolu-

tion, die sich gegenwärtig weltweit im Gange befindet und die, wie jede Revolution, auch zerschlagen werden kann. Um dies in Angriff zu nehmen, muss man aber ihren Kern als antisemitische Revolution begreifen und erkennen, dass mit ihr in der Tat alles auf dem Spiel steht, was die Iswestija „wichtigste Kostbarkeit der Zivilisation“ (Bowt/Nowoprudskij 2002) genannt hat: das Leben des freien Menschen.

1.1

Moderne vs. Antimoderne, Aufklärung vs. Barbarei: der Clash of Civilizations

Um diesen Prozess welthistorisch zu verstehen, hilft ein analytisches Konzept als methodologischer Background, das eine globale Perspektive auf die Friktionen seit dem Ende des bipolaren Ost-West-Konfliktes im Kontext der osteuropäischen Transformation von 1989/90 und dem folgenden Zerfall der Sowjetunion wirft: das des *Clash of Civilizations* von Samuel P. Huntington (vgl. Salzborn/Stich 2013). Huntington war einer der einflussreichsten Politologen des späten 20. Jahrhunderts. Seine Bedeutung und seinen Einfluss verdankt er bis heute in erster Linie seiner Fähigkeit, weltpolitische Entwicklungen in ihrer globalen Dimension zu erfassen und in der Analyse pointiert zu generalisieren. Seine Überlegungen zur Entwicklung der internationalen Politik bestachen durch die Fähigkeit, anspruchsvolle megatheoretische Entwürfe (vgl. zum Konzept der Megatheorie Alemann 1995, S. 81) zu formulieren und diese mit empirischem Material zu kontextualisieren. Und während andere ihre Reflexionen über eine fiktive Weltgesellschaft auf utopische Phantasien gründen (vgl. Salzborn 2012), orientierte Huntington in seinen Ausführungen auf eine realistische Analyse der internationalen Beziehungen.

Seine Überlegungen über Staatlichkeit und Kultur, die er wesentlich in seinem Essay 1993 und der späteren Langfassung