

**Antisemitismus und Antifeminismus:  
eine zeitdiagnostische Studie der Vermittlung von Vorurteilen**

**Endbericht**

Projekt Nr. 11801  
Jubiläumsfonds der Oesterreichischen Nationalbank

Projektleitung:  
Univ.-Prof. Dr. Frank Stern

Durchführung des Projekts und Berichtlegung:  
MMag.a Karin Stögner

Wien, im Dezember 2007

## Inhaltsverzeichnis

1. Vorbemerkung .....	3
2. Antisemitismus und Antifeminismus als Ausdruck des falschen Verhältnisses zu Körper und Natur. ....	6
2.1. <i>Die Identifizierung mit Natur</i> .....	6
2.2. <i>Pseudomaskulinität und Pseudofemininität</i> .....	15
2.3. <i>Der Hass aufs Schwache</i> .....	18
2.4. <i>Körperidol und Körperfeindlichkeit</i> .....	28
3. Der Zwang zu Eindeutigkeit und Einheit .....	35
4. Antiintellektualismus und Geistfeindschaft.....	51
5. Sozioökonomische Aspekte von Antisemitismus und Antifeminismus.....	61
6. Politischer und gesellschaftlicher Hintergrund des Zusammenhangs von Antisemitismus und Antifeminismus .....	79
7. Résumé .....	94
Bibliographie .....	96

## 1. Vorbemerkung

Eine analytische Suche nach Strukturverwandtschaften und Funktionsähnlichkeiten von Antisemitismus und Frauenfeindlichkeit muss sich gleich zu Beginn vehement von einer simplen Parallelisierung oder gar Gleichsetzung distanzieren. Das Herausarbeiten von Ähnlichkeiten muss eine weit verbreitete Reduktion von Antisemitismus und Antifeminismus analytisch überwinden, nämlich die Reduktion auf den Mord und auf die Anzahl der ermordeten Opfer. Tatsächlich jedoch werden manchmal ganz unsinnig Hexenverfolgung und Shoah einander gegenübergestellt, dem Genozid ein Gynozid zur Seite gestellt, als könne ein solcher Vergleich im Geringsten zur Aufhellung der Frage nach gesellschaftlicher Struktur- und Funktionsverwandtschaft von Antisemitismus und Frauenfeindlichkeit beitragen. Im Sinne Rita Thalmanns „Forderung zur Dekolonisierung der weiblichen Menschen“ die „ein Geschichtsbewusstsein voraus[setzt], das alle drei Dimensionen [Sexismus, Rassismus, Antisemitismus K.S.] berücksichtigt, aber nicht gleichsetzt“ (Thalmann 2000, 142), sollen in dieser Arbeit die Ähnlichkeiten von Antisemitismus und Frauenfeindlichkeit herausgearbeitet werden, die auch sehr stark über rassistische Zuschreibungen vermittelt sind. Solche Ähnlichkeiten und Überschneidungen sind wiederum wichtig für das erkennende Durchdringen der Spezifik eines jeden dieser Momente. Dabei geht es nicht um eine Gleichsetzung der Phänomene, schon gar nicht um einen Vergleich realer Betroffenheit, sondern vielmehr um eine kritische Auseinandersetzung mit den jeweiligen Vorurteilsstrukturen. Dafür ist es notwendig, das Augenmerk in erster Linie auf die gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Strukturen, die Antisemitismus und Frauenfeindlichkeit begünstigen sowie auf die vorurteilsbehafteten AkteurInnen zu legen. Damit wird den vielschichtigen gesellschaftlichen Verstrickungen Rechnung getragen, etwa im Hinblick auf eine Berücksichtigung der „Handlungsmächtigkeit nicht-jüdischer Frauen in antisemitischen Kontexten“ und im Sinne einer Entgegnung zu Darstellungen von Frauen als kollektives Opfer, wie Johanna Gehmacher (1998, 105f.) ausführt. Eine Analyse der antisemitischen und sexistischen Konstruktionen und deren Vermischung in spezifisch vergeschlechtlichten Stereotypen des „Juden“ etwa schließt die Möglichkeit von Antisemitismus und Antifeminismus weder seitens Frauen noch seitens Juden aus.

Der Begriff Antifeminismus wird mitunter ganz unterschiedlich verstanden, etwa als GegnerInnenschaft zum Feminismus als theoretische Auseinandersetzung mit Frauenunterdrückung, wobei sich freilich die Frage stellt, was *der* Feminismus denn sei; zu viele auch völlig konträre Konzepte werden darunter befasst. Weiters kann der Begriff Antifeminismus als ablehnende Haltung gegenüber der Frauenemanzipation verstanden werden, womit er in den praktisch-politischen Bereich verlegt ist. Diese Definition ist zumindest brauchbarer als die erste, erweist sich jedoch auch als verkürzt. Mittlerweile hat sich ein Gebrauch des Begriffs eingebürgert, der alle gegen Frauen gerichteten Äußerungen, Handlungen und Strömungen umfasst (cf. Schaser 2003, 68f.). Hierbei ist eine Angleichung an den Begriff Frauenfeindlichkeit zu beobachten. Der Begriff Antifeminismus kann

jedoch noch breiter verstanden werden, im Sinne einer Überschneidung mit dem Begriff Sexismus, sodass nicht nur gegen Frauen gerichtete Handlungen und Strömungen darunter gefasst werden, sondern die abwertende und abwehrende Haltung gegen das breite Reservoir dessen, was alles gesellschaftlich als weiblich oder feminin gilt. In dieser breiten Ausrichtung weist der Begriff Antifeminismus eine Parallele zum Begriff Antisemitismus auf. Unterdessen ist auch die umfassende Bestimmung des Antisemitismus nicht unwidersprochen geblieben; Anfang der 1970er Jahre etwa grenzten Thomas Nipperdey und Reinhard Rürup Antisemitismus insoweit ein, als sie ihn „als eine Reaktion auf die durch die Emanzipation neu und anders gestellte ‚Judenfrage‘“ und somit als „eine post-emanzipatorische Bewegung“ verstanden (Nipperdey/Rürup 1972, 142). Diese Begriffsbestimmung ist analog zum Verständnis von Antifeminismus als Reaktion auf die Frauenemanzipation. Nun ist aber das antisemitische Vorurteil von mehreren Motivationen gespeist, nicht allein von einer (bewussten politischen) Ablehnung von Emanzipation, Befreiung und Gleichberechtigung. Gleiches kann auch für das antifeministische Vorurteil geltend gemacht werden, denn die GegnerInnenschaft zur Frauenemanzipation ist immer zugleich auch generell sexistisch, so wie es kaum SexistInnen geben wird, die sich ernsthaft für die Emanzipation von Frauen, ja nicht einmal für bloße Gleichberechtigung einsetzen werden. Der Umgang mit und die gesellschaftlich wirksame Konstruktion von Natur bringen es mit sich, dass die Objekte von Antisemitismus und Antifeminismus, Juden/Jüdinnen und Frauen, unter essentialisierten und essentialisierenden, biologisierenden Gesichtspunkten wahrgenommen werden. Dadurch aber wird die Unterscheidung von Frauenfeindlichkeit/Misogynie/Sexismus als gegen Frauen qua Geschlecht gerichtetes Vorurteil von Antifeminismus als gegen Frauen qua politische und gesellschaftliche Akteurinnen gerichtetes Vorurteil ein Stück weit obsolet. In den antifeministischen Diskursen verschwimmen die Grenzen zwischen „Natur“ und Gesellschaft, wodurch sie den AkteurInnen dieser Diskurse auch so unschätzbare Dienste (insbesondere im eigenen psychischen Haushalt) leisten. In ähnlicher Manier werden im Antisemitismus Juden und Jüdinnen unter einem ganzen Konglomerat von ineinander verschlungenen Aspekten wahrgenommen und als Stereotypen konstruiert und verfestigt, wobei auch hier das rassistische Motiv das politische, das ökonomistische das religiöse und umgekehrt durchdringen und verstärken. In den folgenden Kapiteln wird der Begriff Antifeminismus dennoch vor allem in solchen Zusammenhängen verwendet, die den Aspekt der GegnerInnenschaft zur Frauenemanzipation zentral mit sich führen, wobei eine Grenzziehung sehr schwierig ist und auch nicht trennscharf stattfinden kann. Unterdessen kommt auch der Begriff Misogynie in dieser Arbeit häufig zur Anwendung und meint den spezifischen Biologismus des Fin de Siècle.

„Frauenfeindlichkeit und Antisemitismus gingen stets eine antihumanistische Verbindung ein, genauso wie Antisemitismus und antidemokratisches Denken stets als kulturelle Zwillinge auftauchen [...]“, schreibt Frank Stern (2002, 101) mit Blick auf die lange Tradition der Interferenzen von Vorurteilen. Das bedeutet aber, dass Antisemitismus und Antifeminismus nicht einfach zu addierende Diskriminierungsformen im Sinne einer doppelten Unterdrückung sind, sondern zueinander in

vielfältiger und komplexer Beziehung stehen, wobei in der realen Betroffenheit oft nicht mehr auszumachen ist, welche Anteile der Unterdrückung dem Antisemitismus und dem Sexismus zuzurechnen sind. Solche Trennung ist erst dem analytischen Blick möglich, und auch nur hier sinnvoll, wobei sich unweigerlich herausstellt, dass Antisemitismus die Qualität des Sexismus verändert und umgekehrt. In einer Analyse des Verhältnisses von Antisemitismus und Frauenfeindlichkeit im Nationalsozialismus schreibt Susannah Heschel: „Although antisemitism may have been the basic motivating drive of the Nazis, sexism, as operative both among Jews and Germans, added another dimension.“ (Heschel 2000, 297) Claudia Huerkamp insistiert indessen darauf, dass der „Antifeminismus und der Antisemitismus des [nationalsozialistischen] Regimes [...] auf völlig unterschiedlichen Grundlagen“ beruhen würden und führt zur Argumentation an, dass der Antifeminismus „pragmatischen Erwägungen untergeordnet“ war (Huerkamp 1994, 106); die Autorin meint damit, dass der NS trotz „unzweifelhaft vorhandene[m] frauenfeindliche[m] Charakter“ (ibid.) nicht auf die Ausrottung von Frauen abzielte, sondern auf die Ausrottung von Juden und Jüdinnen und Roma bzw. Sinti. So richtig diese Analyse mit Blick auf die „arischen“ Frauen ist, die freilich ebenso wie „arische“ Männer ins NS-System integriert waren und davon auch profitierten, sieht die Lage doch etwas anders aus, wenn von einer monolithischen Kategorie vom Opfer Abstand genommen und Differenzierungen eingeführt werden. Wie der systemimmanente Sexismus den ebenso systemimmanenten Antisemitismus noch verstärkte macht etwa Susannah Heschel deutlich (2000, 297f.). Mit solchem Hinweis sollen nicht erneut Hierarchien von Opfern erzeugt, sondern Strukturmomente aufgezeigt werden, die im Nationalsozialismus zum Tragen kamen und die Überlebenschancen zuweilen entscheidend beeinflussten. Generell jedoch ist es von zentraler Bedeutung in der Analyse der Verschränkung von Antisemitismus und Antifeminismus, von realen Frauen ebenso zu abstrahieren wie von realen Juden und Jüdinnen und stattdessen zur Vorurteilsstruktur vorzudringen. Natürlich ist es das Ziel eines solchen Unterfangens, sich einer Antwort zu nähern, warum bestimmte Menschen(gruppen) von der Abwehr und der Feindschaft seitens der „Mehrheitsgesellschaft“ betroffen sind, es muss jedoch die Wechselwirkung zwischen Vorurteilsstruktur und realer Betroffenheit berücksichtigt werden. Schließlich ist es wichtig zu erkennen, dass die Feindbilder des Antisemitismus und des Sexismus zwar in der Realität gegen Juden/Jüdinnen und Frauen gerichtet sind und in ihre Diskriminierung und Unterdrückung, in Mord und Gewalt münden, dass die Feindbilder jedoch nicht damit korrespondieren, wie Juden und Jüdinnen oder Frauen als Individuen beschaffen sein mögen. Was die Betroffenen gemeinsam haben und sie zu von außen identifizierten und künstlich homogenisierten Gruppen macht, ist zu einem Gutteil die Unterdrückung selbst; die Gemeinsamkeit wird von außen aufgeprägt, ganz unabhängig davon, ob die Einzelnen sich abseits der Unterdrückungserfahrung als zusammengehörig empfinden. Angesichts der so heterogenen Gruppen von Betroffenen stellt sich also die Frage, wogegen sich Antisemitismus und Frauenfeindlichkeit eigentlich wenden, was sie abwehren, aus welchen gesellschaftlichen Strukturen und aus welchen unaufgearbeiteten Motiven der AntisemitInnen und

SexistInnen sie stammen. Was ist das „Jüdische“ und das „Weibliche“, das dabei als Feindbild konstruiert wird? Diese Frage soll in den folgenden Kapiteln unter Berücksichtigung sowohl wesentlicher gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Strukturmomente als auch psychologischer Elemente einer Beantwortung zugeführt werden.

## **2. Antisemitismus und Antifeminismus als Ausdruck des falschen Verhältnisses zu Körper und Natur.**

### *2.1. Die Identifizierung mit Natur*

Bemerkenswert ist der Zusammenhang zwischen Antisemitismus und Antifeminismus insbesondere dort, wo das Verhältnis zur Natur – sowohl der inneren als auch der äußeren – von Seiten der so genannten Mehrheitsgesellschaft betroffen ist. Dabei fällt die ambivalente Haltung zu Natur auf, die sich nicht selten in einer Hassliebe gegen alles manifestiert, was mit Natur assoziiert wird. Da die Ambivalenz zumal von autoritätsgebundenen Charakteren so schlecht ausgehalten werden kann, kommen manichäische Hilfskonstruktionen zum Zug, welche die Orientierung innerhalb der unübersichtlich gewordenen Lebenswelten erleichtern und es gleichzeitig erlauben, die ambivalente Haltung scheinbar reibungsfrei aufzulösen in die guten bzw. bösen Seiten dessen, worüber Eindeutigkeit – ein wesentliches Bedürfnis des autoritären Charakters – auf anderem Wege nicht erreicht werden kann. In diesem Sinne geschieht etwa die Aufspaltung des Bildes des Weiblichen in die Figuren der guten, nährenden Mutter und der bösen, verschlingenden Hure. Auch die Einteilung in gute bzw. schlechte Juden im Antisemitismus ist ein wesentlicher Teil der repressiven Auflösung von Ambivalenz, die Zwischentöne jeglicher Art als Angriff auf die schwer erkämpfte Einheit und Eindeutigkeit auffasst und darum in der Theorie auflöst, in der Praxis vernichtet.

Auch das Bild der Natur erscheint geteilt in zwei Sphären: der niederen, tierischen, mit Schmutz, Schlamm und Erde assoziierten Seite von Natur wird ihre Überhöhung, etwa in der Apotheose der Männlichkeit und der Lobpreisung des starken und schönen physischen Körpers, gegenübergestellt. Während „Geschlecht“ und „Rasse“ dem ersten Bereich zugeordnet sind, erscheint „arische Männlichkeit“ in der Regel weder „geschlechtlich“ noch „rassisch“ konnotiert. Die binäre Zweiteilung von Natur erfolgt also sowohl nach „geschlechtlichen“ als auch nach „rassischen“ Zuschreibungen: „weiblich/rassisch“ steht dabei fürs „Niedere“, zu Überwindende, Archaisch-Zurückgebliebene; „männlich/arisch“ suggeriert ein Zurück zu einer hehren, mächtigen Natur, die der „schlechten Zivilisation“, der Moderne mit ihren urbanen Lebensweisen Einhalt bieten soll. Da im modernen Antisemitismus die okzidentale Zivilisation gerade in ihren wesentlichen progressiven Momenten abgelehnt wird, sucht man Zuflucht bei einer neuen Konstruktion von Natur, das der nicht verarbeiteten Ambivalenz in der Moderne Rechnung trägt und deshalb selber widersprüchlich ist. Wo

Natur unversöhnt bleibt und der verdrängte mimetische Impuls im Untergrund fortwuchert, wird das Bild von Natur aufgespaltet in die gute, zu bewundernde und nachzuziehende Seite und in die schlechte Seite, in die alle nur erdenklichen Unlustgefühle und unaufgearbeiteten und nicht zugelassenen Triebregungen gepackt und gebannt werden können.

Einen beliebten Aufhänger fanden moderne Formen des Antifeminismus und der Misogynie in der Identifizierung der Frau mit Natur. Dies kann sowohl offen abwertenden, als auch vordergründig überhöhenden Intentionen dienen, letzteres etwa in der Erhöhung der Frau als unschuldige, reine Natur, wie sie in der Romantik ihre Blüte erlebte. An dieser nimmt sodann zumal der Nationalsozialismus Anleihen, indem die Reinhaltung des „arischen Blutes“ in den Verantwortungsbereich der Frau verlegt wird.

Die Identifizierung mit Natur ist stets begleitet von einer Enthumanisierung der Betroffenen. In der modernen Zivilisation für Natur einzustehen bedeutet, bloßes Material vor der totalitär sich gebärdenden Herrschaft zu sein, Materie, mit der nach Belieben verfahren werden kann. Die Position des Nicht-Identischen überkreuzt sich mit dem Status der Subjektlosigkeit, die Menschen zu bloßen VertreterInnen einer Gattung herabdrückt: nicht individuiert zu sein, dem Bilde nach nicht dem identischen und zweckgerichteten männlichen Selbst zu entsprechen, wird zum unüberwindlichen Makel, der die Betroffenen erneut der Verfügungsgewalt ausliefert. Sprachlich manifestiert sich diese Kollektivierung von Individuen etwa im Kollektivsingular „das Weib“, das in weiterer Folge mit beliebigen, von den sinnlich-konkreten Eigenschaften einzelner Frauen und deren Lebenswirklichkeit unberührten Stereotypen gefüllt wird.

Die Identifikation von Frau und Natur drückt sich auf vielschichtige Weise auch etymologisch und im grammatikalischen Regelwerk und den Ordnungsbegriffen der deutschen Sprache aus: die Nichtsubjektivierung, die Frauen wie anderen wenig privilegierten Gruppen die Menschheitsgeschichte herauf angetan wurde, hat ihren Niederschlag bzw. ihre fortführende Entsprechung in den depersonalisierenden Neutra Weib und Mädchen gefunden, während „Frau“ in ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht als Gattungsbezeichnung, sondern als soziale Kategorie in Gebrauch war, die die gehobene gesellschaftliche Position der Trägerin ausdrückte (Kluge 1999, 283). In diesem Sinne war das Attribut „Frau“ anfänglich noch ein principium individuationis, das von der Gattungsbezeichnung „Weib“ unterschied, mit dem es erst später, zur Zeit der allgemeinen Essentialisierungstendenzen des 18. und 19. Jahrhunderts, vermengt wurde. Diese neuzeitliche Verschmelzung von „Frau“ und „weiblicher Natur“ bedeutet eine totale Biologisierung der Geschlechterverhältnisse, eine Entsubjektivierung und Entindividualisierung, die zu Unrecht in die patriarchalische Urzeit vorverlegt wird mit dem Zweck, sie noch durch ihre lange Dauer als von jeher naturgegeben zu festigen und zu rechtfertigen.

Aber welche Vorstellung von Natur steht hinter solchen Formen der Identifikation? Wie ist überhaupt zwischen erster und zweiter Natur, zwischen biologisch Naturhaftem und Gesellschaftlichem zu scheiden? „Was überhaupt im bürgerlichen Verblendungszusammenhang Natur heißt, ist bloß das

Wundmal gesellschaftlicher Verstümmelung“, schreibt Adorno in der *Minima Moralia* (1997e, 107). In dieser gesellschaftlichen Konstellation ist so genannte „reine“ Natur stets gesellschaftlich vermittelt und benennt jene Sphäre, die unablässig beherrscht, ausgebeutet und unterdrückt wird. Natur steht also nicht außerhalb der Zivilisation, sondern ist – wie Zivilisation selbst – nur aus dem wechselseitigen Verhältnis von Natur und Zivilisation heraus zu verstehen. Beide sind gesellschaftliche Vermittlungsbegriffe, die verfestigte Strukturen von Herrschaft und Unterdrückung benennen. Diese gesellschaftlichen Strukturen bestimmen wiederum erst ihren jeweiligen Bedeutungsgehalt. Natur ist mithin eine gesellschaftliche Kategorie und drückt gesellschaftlich Vermitteltes aus. Wenn bestimmten Menschengruppen eine größere Affinität zur Natur zugeschrieben wird, so ist damit keine individuelle Qualität der Betroffenen ausgedrückt, sondern einzig die schrankenlose Verfügungsgewalt, die andere über sie ausüben können oder wollen. Es handelt sich um eine Identifikation mit Totem, mit lebloser Materie, einer Form, die Natur in den Bedeutungs- und Wahrnehmungszusammenhängen der westlichen Zivilisation angenommen hat. Eine oft zitierte Stelle aus der *Dialektik der Aufklärung* lautet: „Das Weib als vorgebliches Naturwesen ist Produkt der Geschichte, die es denaturiert.“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 132f.) KritikerInnen erblicken in diesen Worten eine erneute Identifizierung der Frau mit Natur seitens der männlichen Autoren (Becker-Schmidt 1989; 1991; Kulke 1989), jedoch wird von Horkheimer und Adorno gerade in diesem Zitat Natur im Vergesellschaftungszusammenhang als das Gesellschaftlichste überhaupt erkannt, womit festgehalten ist, dass die Frau gerade durch ihre Identifikation mit der vermeintlich außerhalb des Gesellschaftlichen stehenden Sphäre der Natur in die Vergesellschaftungszusammenhänge hereingeholt und zugerichtet wird. Das Prinzip des Identifizierens gebietet, dass es kein Draußen mehr gibt, sondern alles integriert und nach dem herrschaftlichen Schema von unten und oben eindeutig kategorisiert ist. Natur ist nicht – wie oft angenommen – ein draußen stehendes Moment, sondern ein Sinnbild des gesellschaftlichen Verhältnisses von Aneignung und Ausbeutung, von Herrschaft, die den vergesellschafteten Einzelnen gegenüber die Form von undurchdringlichen Naturgewalten annimmt. Somit wird auch die klassische Unterscheidung zwischen erster und zweiter Natur ein Stück weit nichtig, da beide Vermittlungsbegriffe sind, die gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse zum Grund haben.

Es ist die der Natur (und damit der Gesellschaft und den Menschen) geltende Beherrschung, die bestimmte TrägerInnen in dieser Form von Vergesellschaftung erst als Natur erscheinen lassen. Ist die Vorstellung von Natur erst einmal so weit geraten, dass ihr ureigenstes Prinzip des Stärkeren von den Menschen, dem „Massenracket in der Natur“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 291), gegen sie selbst gewendet wird, heißt mit Natur identifiziert zu werden, der Gruppe der Herrschenden nicht zuzugehören und der (potentiellen) Vernichtung preisgegeben zu sein. In diesem Sinne schreibt Renate Genth: „Fortan braucht jemand ganze Menschengruppen nur als Natur, als Tiere, z.B. als Schweine zu bezeichnen, und schon sind sie zum Abschluß freigegeben, werden zur Schlachtbank getrieben oder zeigen auch nur die Feindesrichtung an. Kriegen und Massenvernichtungen geht stets



die Naturalisierung des Gegners voraus, auf daß hemmungslos und schuldfrei getötet werden kann.“ (Genth 1988, 131f.) Dass bestimmte Menschengruppen der Identifikation mit Natur unterworfen werden, wird zur Basis ihrer gesellschaftlichen Beherrschung. Die davon betroffenen Individuen werden entindividualisiert, dehumanisiert und kommen fortan nur noch als VertreterInnen der „Gattung“, des „Geschlechts“, der „Rasse“, der „Klasse“ und anderer Kategorien zum Tragen, deren Abkunft aus sozialen Verhältnissen mittels Essentialisierung zumal in totalitären Zusammenhängen erfolgreich überdeckt wurde. Die Gleichsetzung von Frauen mit Natur erfolgte über ihre Reduktion auf die geschlechtliche Funktion, die in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ihnen zugedacht ist.

Das Bild der Natur ist nichts anderes als die Ewigkeit dessen, was ist, das Abbild des Schauders, „Zeichen der verfestigten Herrschaft von Privilegierten“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 38). Es zeugt vom Wiederholungszwang und dem ewigen Kreislauf der Natur, ist der Konzeption nach mythisch und der Zivilisation entgegengesetzt, die es in ihrer herrschaftlichen Form trotzdem mit begründet. Das Bild der Frau als Natur hat in dieser Ordnung seinen festen Platz als ewige Wiederholung der patriarchalen Herrschaftsbegründung. In Bezug auf den mythischen Wiederholungszwang, den die moderne Gesellschaft gerade in ihren Diskriminierungsformen zeitigt, schreibt Andrew Hewitt: „Once a place is assigned to the symbolic – and the feminine – *within* the myth, woman no longer threatens anything more than an impossible self-fulfilment of the signifying system, a moment of completion and perfect mimesis in which the signifier-signified difference is elided, a moment in which representation becomes repetition. This is the sense in which mimesis feeds into rationality – the mimetic repetition functions as the supplement to self-repeating nature.“ (Hewitt 1992, 162) Die ewige Wiederkehr als Kreislauf der Natur ist die Tarnung der permanenten Herrschaft des Partikularistischen übers Allgemeine, der Wenigen über die Vielen. Für Otto Weininger lag die größte Versuchung, die der Menschheit droht, in der Zirkularität des Lebens, in der ewigen Wiederholung des kulturfeindlichen Kreislaufs der Natur (cf. Stieg 1995, 202). Er zog daraus die falsche Konsequenz, nämlich Sexualität, die er für exklusiv dem Reiche der Wiederholung zugehörig hielt, als „säuisch“ zu verfemen und damit die Verdrängung der Natur, auf der der Wiederholungszwang in Form des Glaubens an die Ewige Wiederkehr basiert, zu festigen. In ihrem Blick auf Frauen drückt die Gesellschaft ihr eigenes Wesen aus, das Bild von Weiblichkeit ist ihr Wesen: als das Erinnerungsbild der eigenen Herkunft, der verdrängten Natur, wird die Frau gehasst und erniedrigt. Das Glück des Sexus, stets mit dem Weiblichen als dem Geschlecht schlechthin assoziiert, ist entstellt zum Naturhaften.

Auch im antisemitischen Diskurs findet auf sehr ambivalente Art eine Identifikation des männlichen Juden mit Natur statt – mittels eines Konglomerats von Zuschreibungen, die widersprüchlicher nicht sein könnten. Der Antisemitismus hat sich auf das bürgerliche Ideal der Mitte verschrieben: zwischen der ungebändigten Natur, die er fürchtet, und der Zivilisation, die er verabscheut, hat er sein Ideal der „Natürlichkeit“ errichtet. Das Bild des Juden ist nun so konstruiert, dass er dieser Natürlichkeit, d.h. der Mitte, nicht entspricht: die beiden Pole Natur und Zivilisation, beide als Mächte der Auflösung

konzipiert, sind ungeschieden in dieses Bild eingebracht. Durch diese absonderliche Verbindung wird es möglich, Natur und Zivilisation gleichermaßen zu bannen.

Natur, durch perennierende Beherrschung ensubstantiiert und jedem herrschaftlichen Belieben unterworfen, wird dort, wo Natur sowohl innen als auch außen beherrscht werden muss, zum abstrakten Feld, das gleichzeitig in seinen Tiefen sinnlich lockend wirkt. Es verwundert folglich nicht, dass „Frauen“ und „Juden“ zu Synonymen für diese als widersprüchlich, abstrakt und konkret zugleich erfahrenen „Tiefen der Natur“ werden. Abstrakte Natur im Sinne von nicht-erfahrener, verdrängter Natur, rematerialisiert sich in den Bildern des „Juden“ und des „Weibes“; beide sind durch die herrschende Begrifflichkeit von ihrem Menschsein abstrahiert, durch Herrschaft dehumanisiert und sinnlich konkret nur noch im Angriff auf ihren Leib erfahrbar.

Die Nähe des Juden zur Natur wird – analog zur Naturnähe der Frau – zudem über sein vermeintliches sexuelles Wesen konstruiert, ja es wird ihm die Verbreitung einer animalischen Sexualität unterstellt, der Frauen aufgrund ihrer größeren Affinität zur Natur nicht widerstehen könnten und sich nur allzu leicht verführen ließen. Was an Sexualität in der modernen Zivilisation als abscheulich empfunden wird, wird mit Vorliebe mit den männlichen Juden in Verbindung gebracht. Regungen, die sich nicht eindeutig dem blinden Primat der Prokreation unterordnen lassen, schließlich jegliches sinnliche Empfinden überhaupt, werden mit der „Abscheulichkeit“ ungeläuterter Natur und damit – dem antisemitischen und frauenfeindlichen Wahngelbilde folgend – dem „Juden“ und der „Frau“ identifiziert. Explizit wird dies etwa in den Zuschreibungen des Geruchs, jenes Sinnes, der in der modernen Zivilisation einer tief greifenden Verdrängung anheim fiel. Sowohl Frauen als auch Juden sind im antisemitischen und misogynen Diskurs durch ihren Geruch gekennzeichnet, der als abstoßend und widerlich gilt, insgeheim jedoch begehrt wird. „Im Sehen bleibt man, wer man ist, im Riechen geht man auf,“ schreiben Horkheimer und Adorno in der Dialektik der Aufklärung (1997a, 209), und beschreiben den Geruchsinn als eine Sinnenfähigkeit, die an archaische Stadien der Menschheitsentwicklung gemahnt und daher in zivilisierten Zeitaltern einem Verdikt unterworfen wird. Das (vermeintlich) Archaische daran ist der Verlust der Eindeutigkeit, der streng gezogenen Grenzen insbesondere zwischen dem Subjekt, das sich in so hartem Kampf der Natur erst abringen musste, und der Natur als seinem Objekt, dem stets der Wille zur Zurichtung galt. Im Riechen jedoch werden Riechende und zu Riechendes eins, verschmelzen und revidieren damit ein Stück weit den Grundsatz der westlichen Zivilisation, nämlich die strikte Dichotomie von Subjekt und Objekt, auf deren Starre die Dichotomie von Ingroup und Outgroup gründet. Dies drückt sich in der deutschen Sprache auch lexikalisch aus: riechen bedeutet sowohl die Aussendung als auch die Wahrnehmung von Gerüchen. Der Geruch und das ihm geltende Riechen beinhalten somit die Möglichkeit des Aufbrechens des stählernen, monadischen Ichpanzers und der Hingabe an die umgebende Natur, die dem herrschaftlichen Geist jedoch nur die Gefahr des Rückfalls in Natur, die drohende Regression bedeutet. Auch um den Reiz dieser Hingabe zu bannen, ward im Mittelalter der „foetor Judaicus“ (cf.

Geller 1992; Efron 1998) erfunden, der Geruch, den Juden vorgeblich trügen und der sie als dem Reich der Tiere, somit der wilden, ungebändigten Natur näher ausweise.

Der Geruch und das Riechen führen zurück in den Ursprung. Marcel Prousts Begriff der *mémoire involontaire* ist am Geschmack gebildet, einem dem Riechen eng verwandten Sinn. Der Geschmack oder Geruch bestimmter, in längst vergangenen Tagen gewohnter Dinge, löst die unwillkürliche Erinnerung aus. Proust ließ sich von solcher unmittelbaren sinnlichen Erinnerungsfähigkeit den Weg auf der „Suche nach der verlorenen Zeit“ weisen. In den Zusammenhängen der blinden Naturbeherrschung wurde diese Form der Erinnerung, die nicht vollständig durch die klar geschiedenen Begriffe der patriarchalen Logik ging, perhorresziert und jenen zugewiesen, die vorgeblich nicht ganz mitgekommen seien, den gesellschaftlich und herrschaftlich „Zurückgebliebenen“, an denen die Züge des Archaischen auszumachen seien. Dies rührt auch wesentlich von der Tradition ihres gesellschaftlichen Ausschlusses von Produktion und Kriegsführung her, welche auf die derart Ausgeschlossenen den Anschein einer „größeren Affinität zur Natur durch perennierenden Druck“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 133) fallen ließ. Diese scheinbare Naturnähe drückt die Naturverfallenheit der Zivilisation selber aus. Der Geruch gilt als Schmach und wird den „niedereren sozialen Schichten“, den „niedereren Rassen“ und dem „niedereren Geschlecht“ zugeschrieben, die der so Zuweisende dann an ihrem Geruch zu erkennen vorgibt. Er riecht, um den Geruch des für ihn Niederen zu inhalieren und dabei zugleich auszulöschen. Während im genussvollen Riechen sich die versöhnende Ahnung der eigenen Herkunft aus Natur ankündigt, wird im spottenden, hämischen und nachahmenden Schnüffeln diese Ahnung zur angstverzerrten Gewissheit darüber, dass autonome Triebbefriedigung nicht gestattet ist. Schopenhauer bereits nannte den Geruch einen Erinnerungssinn (cf. Geller 1992, 271), und tatsächlich fungierten die Juden in den antisemitischen Diskursen der Jahrhunderte nicht allein als Geruchsträger, sondern auch, speziell im sekundären Antisemitismus, als Träger der Erinnerung.

In *Der Antisemit und der Ödipuskomplex* wies Béla Grunberger auf den regressiven und archaischen Charakter der Stereotype von jüdischem Geruch und jüdischer Unreinheit hin und ordnete sie der analen Phase der Entwicklung der menschlichen Sexualorganisation zu (cf. Spörk 1996, 29). In der Tat steht der „foetor Judaicus“ v.a. in den sexualtheoretischen Schriften des späten 19. Jahrhunderts fast ausschließlich im näheren oder weiteren Zusammenhang mit dem „odor di feminina“ bzw. dem „parfum de la femme“, wie die zeitgenössischen Umschreibungen für den Menstruationsgeruch lauteten (cf. Geller 1992, 251). Die Verschmelzung des Geruchs der Juden und der Frauen im misogyn-antisemitischen Diskurs evoziert die Zuschreibung einer kontrastierenden Geschlechtsidentität. Der Konnex zwischen Juden, Geruch, Naturnähe, Sexualität und Weiblichkeit konstruiert eine Geschlechtsidentität, welche die heterosexuellen Normen der Mehrheitsgesellschaft nicht unterstützt bzw. sogar bedroht. Dies bedeutet aber auch, dass der Geruch eine „entmännlichende“ Wirkung hat, insofern nämlich, als die Hingabe an den Geruch die Grenzen tendenziell niederreißt und dem Nicht-Identischen Raum gibt. Dieses, wenngleich aus denselben

Zwangszusammenhängen kommend wie das Identische, sträubt sich doch negativ gegen die eng definierten Zwecke der modernen Gesellschaft. In der Abwehr des Moments des Nicht-Identischen, von dem aber umgekehrt die Bestimmung des Identischen zehrt, greift der vorurteilsbehaftete Diskurs auf die Konstrukte des „foetor Judaicus“ und des „odor di feminina“ zurück und bedient sich dabei des Mittels des pars pro toto, um die Allgemeinheit des Geruchssinns zu bannen. Die Furcht vor dem Verlust der eindeutigen, männlichen, heterosexuellen Geschlechtsidentität verrät die geheime Sehnsucht nach der Preisgabe an eine imaginierte Sphäre der Zwischen- oder Übergeschlechtlichkeit, in jedem Fall einer mannigfaltigen Geschlechtlichkeit, die sich dem Primat der aktivistischen zweckgerichteten Zwecklosigkeit entzieht und statt dessen einer zweckfreien Hingabe frönt. In der Identifikation von Juden und Frauen mit Natur manifestiert sich der Zwang zur Einheit und zur Identität, wobei die Dialektik von Identität und Nichtidentität einfach ausgeschaltet wird. Identität ist darum stets „beschädigt“ und „prekär“. Geschuldet ist diese Entwicklung den falschen Verhältnissen, die alles, Menschen wie Natur, zum Mittel von Herrschaft machen. Natur als das Moment, mit dem die Unterworfenen – Frauen, Juden, Knechte und Mägde, ArbeiterInnen und Fremde – identifiziert werden, ist letztlich das, was gefürchtet und zugleich bewundert, verpönt und zugleich ersehnt wird. Ein geheimes schlechtes Gewissen über die herrschaftliche Zurichtung der inneren wie äußeren Natur spricht aus solcher Angst, die gebannt wird in der Identifizierung des Gefürchteten mit dem Bekannten aber als fremd Konstruierten und Verachteten. Solche ambivalente Verschlingung von Nähe und Fremdheit zeichnet die Konstruktionen von Frauen und Juden im Antisemitismus und Sexismus aus.

Gibt es besondere Merkmale an Juden, dass die gentile Gesellschaft sie über die christlichen Jahrhunderte hinweg bis hinein in die Neuzeit und die Moderne mit dem Bild des Archaischen und Überkommenen belegt, was es dem Antisemitismus erleichtert, sie mit Natur zu identifizieren? Das im Antisemitismus aufgerufene Archaische kann als unverstandenes Eigenes und deshalb Unheimliches dechiffriert werden, wie Otto Fenichel mit Blick auf jüdische Sprache und Kleidung einwirft, die ein besonderer Angriffspunkt des Antisemitismus sind und mit Physiognomie verwechselt werden: „Mit ihrer unverständlichen Sprache und ihrem unbegreiflichen Gott erschienen die Juden den Nichtjuden nicht nur deshalb als unheimlich, weil sie sie nicht verstehen können und ihnen daher alle möglichen Sünden zutrauen, sondern mehr noch, weil sie sie letzten Endes sehr wohl verstehen. Denn die Bräuche der Juden sind archaisch, d.h., sie tragen Züge, die auch Nichtjuden einmal besessen, späterhin aber verloren haben. Der Durchschnittsdeutsche betrachtet die jüdische Sprache und Kleidung nicht nur als ‚fremdartig‘, sondern als eine Karikatur, eine Verspottung seiner eigenen Sprache und Kleidung. Die Sprache der Juden ist für ihn verhunztes Deutsch.“ (Fenichel 1993, 46)

Das Überwundene wird auf dieselbe Weise gefürchtet und verachtet, wie die eigenen verleugneten Triebe. Was aber für überwunden gehalten wurde, sehen die Antisemiten in den Juden „wie eine Hydra immer wieder auferstehen, und sie versuchen, deren Köpfe abzuschlagen“ (Fenichel 1993, 47).

Sprache ist in den Diskursen, die Frauen und Juden eine größere Nähe zur Natur zusprechen, ein zentrales Element, denn sie gilt als Differenzierungsmerkmal, und ein nach wie vor vorherrschendes

Stereotyp besagt, dass die Fähigkeit zur Sprache die Menschen von Natur erst trennte. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass den mit Natur identifizierten Menschen(gruppen) die Sprachkompetenz grundlegend abgesprochen wird. Die „Sprache der Juden“ nahm im Antisemitismus immer schon breiten Raum ein, gemeint war damit nicht allein das „Jiddische“<sup>1</sup>, sondern v. a. auch Mimik und Gestik, die Sprache des Gesichts mithin. Sprechen als Individuierungsmoment wird in engen Zusammenhang mit dem Gesicht gebracht, genauer noch mit der Nase, dem „principium individuationis“ des menschlichen Gesichts. Gestikulieren und nasale Aussprache galten demnach um die Wende von 19. zum 20. Jahrhundert allgemein als Kennzeichen von Hysterikerinnen und von assimilierten „Ostjuden“: „Die veränderte Stimme des Juden ist ein Zeichen seines pathologischen Verhältnisses zum Diskurs der Hochkultur.“ (Gilman 1994, 163) Übertriebene Gestik und Geschwätz – so wurde die Sprache von Frauen und Juden/Jüdinnen beurteilt, als ans Konkrete, Naturhafte sich heftend, der Abstraktion nicht fähig. Das im 19. Jahrhundert weit verbreitete Stereotyp, dass Jüdischsein und Dichtung sich widersprechen würden, geht auch in diese Richtung. In seinen Jugendschriften nahm Walter Benjamin auf das Stereotyp der „Unmöglichkeit sprechender Frauen“ Bezug – „Sprechende Frauen sind von einer wahnwitzigen Sprache besessen“, heißt es da in einer sehr frühen Aufzeichnung mit dem Titel *Das Gespräch* aus den Jahren 1913/14 (Benjamin 1992e) – und brachte es in Verbindung mit dem Verlust der „göttlichen Namenssprache“ in der auf blinder Naturbeherrschung basierenden Gesellschaft. Die enge Verquickung von Sprache und Macht ist dort bezeichnet, wo die „Fremden“ und „Anderen“ als sprachlos, ja zuweilen als „taub“ oder „taubstumm“ erfahren werden. Sie seien ohne eigene Sprache und imitierten lediglich die europäischen Sprachen (cf. Stichweh 1995, 174). Bei Benjamin ist der Verweis auf das Fehlen einer „weiblichen Sprache“ mit Trauer ob des Verlusts der „sinnlichen, sapphischen Sprache“ verbunden – einer Idee von Kommunikation mit Natur, die nicht in diese zurückfallen lässt, sondern die Ahnung eines autonomen Verhältnisses zwischen Mensch und Natur enthält.

Ebenso wie die Identifikation von Juden/Jüdinnen und Frauen mit Natur über die Naturverfallenheit der so zuschreibenden Gesellschaft verrät, deutet auch das Stereotyp von der jüdischen und weiblichen Sprachunfähigkeit auf eine „Rancune gegen das Reden“ (Adorno 1997n, 377) allgemein hin, sodass die „Geschwätzigen“ eher ob ihrer Fähigkeit zu Reden als ihrer Sprachunfähigkeit gehasst werden. Es liegt eine kathartische und vermittelnde Wirkung im Reden, und wer redet, ist schnell verleitet, zu viel zu reden. Jedenfalls ist der Unterschied zwischen (Über-)Reden und Zuschlagen ein wesentlicher und

---

<sup>1</sup> Frank Stern weist darauf hin, dass die Sprachbezeichnung Jiddisch nicht durchgehend angebracht ist: „Das Wort, schlicht jüdisch meinent, ist eine viel spätere Bezeichnung, die der deutsch-jüdischen Sprachentwicklung im nachhinein übergestülpt wurde, eine semantische Distanz schuf, einen religiös Anderen sprachlich und sozial abgrenzte, der doch durch die Sprache gerade deutlich sein Dazugehören bekundete.“ (Stern 2002, 60) Das Ausblenden der Charakteristiken des Jüdisch-Deutschen setzte zumal nach 1945 ein. Denn war Anfang des 20. Jahrhunderts im literarischen Bereich der Begriff Jüdisch-Deutsch noch gebräuchlich, gibt es hier später „bis auf wenige Ausnahmen nonchalante Ignoranz. Was nicht heutiges Hochdeutsch war, dem wird, so es von Juden gesprochen wird, das Etikett Jiddisch oder Hebräisch angeheftet, eine Art sprachlich-germanischer ‚Judenstern‘. Als ob die deutschen Juden durch die Jahrhunderte eine christlicherseits deplazierte Bevölkerung gewesen seien, die von irgendwoher eingewandert wären“ (Stern 2002, 108f.).

umreißt eine zentrale menschliche Zivilisationsleistung. Sprechen wird damit aber gleichzeitig in antisemitischen und sexistischen Zusammenhängen zum Zeichen von Schwäche und Fortschritt.

Dem unverständlichen Sprechen wird weiters eine Naturnähe im Sinne des Magischen und Hexischen unterstellt. Sander L. Gilman verweist auf die Charakteristik der jüdischen Sprache als „hidden language“, die sie in der Geschichte des Antisemitismus, v. a. während der Renaissance, zugeschrieben bekommen hatte, als Sprache wichtiges Abgrenzungsmerkmal in der Spaltung von Christentum und Judentum war. Das Hebräische und später das Jiddische wurden zum Ort der fundamentalen Differenz, zu geheimen und verborgenen Sprachen mit magischen Kräften (cf. Harrowitz 1995, 79). Gleiches wurde weiblichem Sprechen nachgesagt – ihr Wort würde verhexen und dem Teufel ausliefern.

Die Basis der Beherrschung von Menschen liegt ganz wesentlich darin, dass sie mit Natur identifiziert werden; mit Natur als dem, was für sich genommen in den Herrschaftsverhältnissen keinen Eigenwert hat, sondern Wert, nicht jedoch Würde, aus der menschlichen Bearbeitung und Ausbeutung erfährt. Man zieht Wert aus ihr, sie selber jedoch sei abscheulich und widerlich. Nach der einseitigen Loslösung von Natur in ihrer Beherrschung behalten die Menschen von Natur bloß die mythische Angst zurück, die Angst vorm Unbekannten und Fremden, vorm Verhext-Werden und davor, Kontrolle über alles Unterworfene zu verlieren. Und es sind wiederum Menschen, die diese Angst verkörpern, innerhalb der okzidentalen Zivilisation wird diese Rolle ganz wesentlich Juden/Jüdinnen und Frauen auf den Leib geschrieben. Die Diskurse über sie drehen sich deshalb auch auffällig oft um Schmutz vs. Sauberkeit, Schönheit vs. Hässlichkeit. Die Unterdrückten werden gleichgesetzt mit ausgebeuteter, trotzdem ungebändigter Natur, hinter der sich die Angst seitens der Herrschenden vor dem legitimen Aufstand der Unterworfenen verbirgt. Der Widerstand der Unterdrückten gegen Herrschaft wird nicht rational gefasst, sondern in Termini des Magischen, Hexischen, Unzivilisierten oder Archaischen. Vom identifizierenden Blick wird alles gleichgemacht und herabgedrückt: „Dreck ist die Natur. Allein die abgefeimte Kraft, die überlebt, hat Recht. Sie selbst ist wiederum Natur allein, die ganze ausgetüftelte Maschinerie moderner Industriegesellschaft bloß Natur, die sich zerfleischt.“ (Horkheimer/Adorno 1997, 291) Diese prägnante Stelle aus der *Dialektik der Aufklärung* benennt das irrationale Um-sich-Schlagen moderner Rationalität, deren Zweck, die Loslösung von Natur, im umfassenden, totalitären Herrschaftsanspruch verfehlt wird.

Ins Bild (von Juden und Frauen) gebannt wird nicht übermächtige Natur, sondern die von der männlichen Logik ganz erfasste, die verstümmelte und gequälte, der herrschaftlichen Verfügung unterworfenen Natur. Dabei bedeutet das vom tätigen Gedanken undurchdrungene Bild selbst Regression, weil alles Gedankliche, alles Gewordene und Verbindende, alle Denkrelationen – kurz das, was Denken ausmacht, im fixen Bild suspendiert ist. In den Bildern vom Weiblichen wie vom Jüdischen drückt die Gesellschaft, die sie aufrichtet, ihr eigenes Wesen aus: die Angst vor dem Rückfall in Natur, der im herrschaftlichen Gestus bereits vollzogen wurde. Gerade was sich am weitesten von unmittelbarer Natur entfernt hat, wird in totalitären

Vergesellschaftungszusammenhängen mit bloßer Natur identifiziert, wie Horkheimer und Adorno an Juden und Jüdinnen darlegen: „[Juden und Jüdinnen] haben die Angleichung an Natur nicht sowohl ausgerottet als sie aufgehoben in den reinen Pflichten des Rituals. Damit haben sie ihr das versöhnende Gedächtnis bewahrt, ohne durchs Symbol in Mythologie zurückzufallen. So gelten sie der fortgeschrittenen Zivilisation für zurückgeblieben und allzu weit voran, für ähnlich und unähnlich, für gescheit und dumm. Sie werden dessen schuldig gesprochen, was sie, als die ersten Bürger, zuerst in sich gebrochen haben: der Verführbarkeit durchs Untere, des Dranges zu Tier und Erde, des Bilderdienstes.“ (Horkheimer/Adorno 1997, 211) Juden/Jüdinnen, ebenso wie Frauen, als RepräsentantInnen der Natur sind Produkte von Projektionen seitens der Mitglieder der sogenannten Mehrheitsgesellschaft auf die sogenannte Minderheit. In solchen Projektionen manifestiert sich „das Arsenal zum Stillstand gebrachter Wunschfiguren: falsch gedeutete [...] Natur“ (Gisela von Wysocki, zit. nach Wilke 1996, 68). Durchbrochen werden solche fixen Bilder im tätigen, sich an die sinnliche Wirklichkeit anschmiegenden Gedanken und durch daraus folgende bestimmte Negation. Die in ihr waltende Dialektik „offenbart [...] jedes Bild als Schrift. Sie lehrt aus seinen Zügen das Eingeständnis seiner Falschheit lesen, das ihm die Macht entreißt und sie der Wahrheit zueignet“ (Horkheimer/Adorno 1997, 41).

## 2.2. *Pseudomaskulinität und Pseudofemininität*

An seiner Vorstellung von Natur und allem, was mit Natur identifiziert wird, tobt sich die Ambivalenz des autoritätsgebundenen Charakters aus. Natur gilt ihm simultan als absoluter Widergeist und als verehrenswürdige Allgewalt, er hasst und vergötzt sie zugleich. Die diesen Wahrnehmungszusammenhängen entsprechenden und korrespondierenden Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit werden in der in den 1940er Jahren in den USA durchgeführten Studien „The Authoritarian Personality“ als Pseudomaskulinität bzw. als Pseudofemininität beschrieben. Interessant ist, dass die AutorInnen dieser Studie genau das als Pseudomännlichkeit und -weiblichkeit klassifizieren, was am genauesten den gesellschaftlichen Normen hinsichtlich dichotomer Geschlechterverhältnisse und Geschlechterrollen entspricht. Dabei geht es in erster Linie um das Verleugnen solcher Züge, die konventionell dem anderen Geschlecht zugeschrieben werden. Vor allem bei männlichen Studienteilnehmern zeigte sich ein statistisch signifikanter Zusammenhang zwischen autoritären Charaktereigenschaften und verhärteten Männlichkeitsidealen: „In fact, there seems to be, in the high-scoring men, more of what may be called *pseudo-masculinity* – as defined by boastfulness about such traits as determination, energy, industry, independence, decisiveness, and will power – and less admission of passivity. An ego-accepted admission of passivity, softness, and weakness, on the other hand, is found predominantly in low-scoring men. [...] An analogous trend – although statistically not significant – toward what may be called *pseudo-femininity* is found in evaluating the self-estimates given by high-scoring women. These women tend to think of themselves as feminine and soft; no masculine trends are being admitted [...]“ (Adorno et al. 1967a, 428) Für das

Vorliegen von Pseudomännlichkeit und -weiblichkeit ist freilich nicht das bloße Vorhandensein oben beschriebener Züge hinreichend, ausschlaggebend ist vielmehr die Striktheit, mit welcher die gesellschaftlichen Konventionen hinsichtlich dichotomer Geschlechterverhältnisse und Rollenbilder eingehalten, reproduziert und propagiert werden. Erst in der Unerbittlichkeit, in der die Imagines von idealer Weiblichkeit und Männlichkeit zwanghaft in die eigenen Lebenszusammenhänge integriert werden und alle anderen Orientierungsmöglichkeiten überdecken und verdrängen, tritt die Angst seitens der Einzelnen zu Tage, gegen die Konventionen zu verstoßen und damit an der vermeintlichen Eindeutigkeit des konstruierten Geschlechtscharakters nicht teilhaben zu können. Damit begeben die Individuen sich jedoch der Möglichkeit, gegen die repressiven Tendenzen in der Gesellschaft zu opponieren und die sie unterdrückenden Strukturen zu bekämpfen. Im Hinblick auf die unterschiedliche Umgangsweise von mehr und weniger vorurteilsbehafteten Frauen mit sie unterdrückenden gesellschaftlichen Konventionen in den USA der 1940er Jahre schreibt Else Frenkel-Brunswick in der „Autoritären Persönlichkeit“: „Since the high-scoring woman tends to renounce inclinations toward interests considered masculine in our culture, and since the home does not provide her with satisfactory forms of expression, her underlying bitterness often assumes deviously destructive forms. One way in which such a negative attitude is manifested is in her exaggerated demands on men as providers; another is the living out of her thwarted ambitions through the medium of the man. Again it may be that it is the general cultural plight of the woman that finds an exaggerated release in the high-scoring woman; indeed, low-scoring women seem by no means untouched by the difficult situation imposed upon them by our civilization. But whereas the high-scoring woman tends to give preference to the ideal of the restricted rather than a vaguely defined role for women, the low-scoring woman is more apt to take on the conflict and to face it openly.” (Adorno et al. 1967a, 478) Insofern erahnen die high-scoring women den (Selbst-)Betrug der, was zu einer verkappten Rebellion ihrerseits führt, die sich nicht gegen die Konventionen richtet, sondern gegen das vermeintliche oder tatsächliche Durchbrechen der Konventionen von Seiten nicht-konformistischer und Gruppen oder schlicht durch prospektive Feindbilder.

Der so genannte naturhaft weibliche Charakter, an dem gerade in autoritären politischen und gesellschaftlichen Zusammenhängen Frauen gemessen werden, erweist sich als der rebellierenden Natur zugehörig, die in dieser Konstellation ohnehin das „von der männlichen Logik ganz Erfasste, ... das Substratum nie endender Subsumtion in der Idee, nie endender Unterwerfung in der Wirklichkeit“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 132) ist. Ihre Starrheit beziehen die Weiblichkeitsbilder und das Konstrukt des weiblichen Charakters erst aus der Identifizierung mit Natur, die selber als starr, im ewigen Kreislauf verharrend und deshalb leblos imaginiert wird. Der Geschlechtscharakter als das vermeintlich unmittelbar Naturhafte entlarvt sich selbst als die männliche Konstruktion schlechthin. Zu diesem Zusammenhang schreibt Adorno in der *Minima Moralia*: „Der weibliche Charakter und das Ideal der Weiblichkeit, nach dem er modelliert ist, sind Produkte der männlichen Gesellschaft. Das Bild der unentstellten Natur entspringt erst in der Entstellung als ihr Gegensatz. Dort, wo sie human zu



sein vorgibt, züchtet die männliche Gesellschaft in den Frauen souverän ihr eigenes Korrektiv und zeigt sich durch die Beschränkung als unerbittlicher Meister. Der weibliche Charakter ist der Abdruck des Positivs der Herrschaft. Damit aber so schlecht wie diese. [...] Die Glorifizierung des weiblichen Charakters schließt die Demütigung aller ein, die ihn tragen.“ (Adorno 1997e, 107) Das Geschlecht wurde die Zivilisation herauf von Wissenschaft und Politik bis zur vollständigen Manipulierbarkeit in Regie genommen. Schließlich wurde Weiblichkeit generell dem Geschlecht und dieses der Natur subsumiert werden.

Hinter der demonstrativen Überbetonung von Männlichkeit steht die Angst vor Passivität, Abhängigkeit und Kontrollverlust – Momente, die in der bürgerlichen, christlich-okzidental geprägten Moderne dem Weiblichen zugeordnet werden. Da es stets um Eindeutigkeit zu tun ist, impliziert sich schwach zeigen zugleich, sich der tatkräftigen Männlichkeit zu begeben und all das zu widerrufen, was durch lange phylogenetische Entwicklung in den kulturellen Haushalt des Kollektivs, durch Wiederholung der Entwicklung auf ontogenetischer Ebene in der Erziehung der Kinder in den psychischen Haushalt der Einzelnen eingebrannt ist: die bedingungslose Anerkennung der Härte des Lebens, des Rechts des Stärkeren – dessen, was Max Horkheimer blinde Selbsterhaltung nannte. Nicht von ungefähr spricht Adorno gerade im Zusammenhang mit den NS-Gräueln explizit von den herkömmlichen, alles Schwache ablehnenden Vorstellungen von Männlichkeit, die es im Sinne einer Erziehung nach Auschwitz zu überwinden gelte: „Die Vorstellung, Männlichkeit bestehe in einem Höchstmaß an Ertragenkönnen, wurde längst zum Deckbild eines Masochismus, der – wie die Psychologie dartat – mit dem Sadismus nur allzu leicht sich zusammenfindet. Das gepriesene Hartsein, zu dem da erzogen werden soll, bedeutet Gleichgültigkeit gegen den Schmerz schlechthin. Dabei wird zwischen dem eigenen und dem anderer gar nicht einmal so sehr fest unterschieden. Wer hart ist gegen sich, der erkaufte sich das Recht, hart auch gegen andere zu sein, und rächt sich für den Schmerz, dessen Regungen er nicht zeigen durfte, die er verdrängen musste.“ (Adorno 1997a, 682)

Gewiss stellt sich die Frage, ob diese, an der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Vierziger und Fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts gebildeten Kategorien von Pseudomännlichkeit und Pseudoweiblichkeit die soziale Wirklichkeit des beginnenden 21. Jahrhunderts adäquat erfassen können, da es hinsichtlich der Akzeptanz und Ausformung von männlichen und weiblichen Rollenbildern zu entscheidenden Auflockerungen gegenüber dem besprochenen Zeitraum gekommen ist. So sind beispielsweise die 1968er Studierendenrevolten auch als ein Aufbegehren gegen die Konventionen von Männlichkeit zu betrachten, zumindest was das Körperideal betrifft. Nicht umsonst machten sich gerade an den langen Haaren von Männern wesentliche gesellschaftliche und familiäre Konflikte fest und ganze Institutionen waren dazu angehalten, die Nichteinhaltung der äußerlichen Codes von Männlichkeit zu ahnden. Der in den 1990er Jahren in urbanen Lebenswelten entstandene Trend der Metrosexualität, der ein männliches Phänomen ist, treibt die äußerliche Annäherung der Geschlechter hingegen an eine bis dahin nicht berührte Grenze, ohne jedoch die eindeutig männliche Geschlechtsidentität zu unterminieren. Trotz der positiven Impulse im Hinblick auf ein Aufweichen

der starren Geschlechterbinarität ist jedoch zu vermuten, dass der Komplex Metrosexualität zu einem Gutteil die Speerspitze der Anpassung an die sozioökonomischen Erfordernisse der gegenwärtigen Gesellschaft darstellt. Der metrosexuelle Mann ist folglich nicht so sehr Ergebnis eines bewussten Kampfes gegen Geschlechterkonventionen, sondern ein von der Warenwelt hervorgebrachtes Modephänomen, vergleichbar etwa dem mehr als hundert Jahre alten spleenigen Muster des Dandys. Auch die bestimmte Art von Weichheit, die heute zur gesellschaftlich anerkannten Form von Männlichkeit gehört, ist – gemessen am bürgerlichen Ideal von Männlichkeit – im Grunde nichts Neues. Ihre Abkunft aus roher Brutalität kann sie ebenso wenig leugnen wie die vermittelten Formen von Herrschaft in Politik und Wirtschaft. So ist auch die Geschmeidigkeit, die „der Mann“ des 21. Jahrhunderts um Erfolg zu haben in Geschäftspraktiken etwa an den Tag legt, sublimierte Gewalt und strahlt nicht unbedingt den versöhnlichen Charakter aus, den erst eine im Ich integrierte Anerkennung von Schwäche, der eigenen wie der anderer, mit sich bringen würde. Ein Blick auf die Statistiken und die Betroffenheit häuslicher Gewalt rückt die gesamte Angelegenheit darüber hinaus in ein anderes Licht. Bei den jeweils vorherrschenden Männlichkeitsvorstellungen handelt es sich um einen Ausdruck der jeweiligen sozioökonomischen Bedingungen, die statt roher Gewalt ein Sich-Durchwinden, ein abschätzendes Aufeinander-Eingehen, ein Reden und Überreden erfordern. Solche Züge, die der Antisemitismus mit Vorliebe als „jüdische Eigenschaften“ sieht, sind zu allgemeinen Praktiken der Performanz von Männlichkeit geworden, ja sie gehören so sehr zur modernen Demonstration von Macht wie einst vielleicht das Schwert. Dies bedeutet jedoch nicht, dass, was Adorno, Frenkel-Brunswick und andere unter Pseudomaskulinität verstanden, sich aufgelöst hätte und ein versöhnter Umgang mit den jeweiligen Anteilen von Männlichkeit und Weiblichkeit innerhalb eines Individuums unter Beibehaltung des gesellschaftlichen Nimbus der Männlichkeit sich durchgesetzt hätte. Denn das Präfix Pseudo- spricht nicht nur auf die äußere Form der Verhaltensweise an, sondern vor allem auf die Motivation und auf die dahinter stehende Gefühls- und Erfahrungswelt der Einzelnen, in der menschliche, ans Subjekt gebundene Regungen nach wie vor nicht in dem Maß zugelassen sind, wie es nötig wäre, um die starren Zuordnungsmuster von männlich und weiblich, Kultur und Natur, gut und böse, Einheit und Mannigfaltigkeit aufzuheben.

### 2.3. *Der Hass aufs Schwache*

Wesentliche Merkmale von Pseudomaskulinität sind übermäßiges Erfolgsstreben und Aufstiegsorientiertheit. Frenkel-Brunswick führt dies auf die Angst vor Abhängigkeit zurück: „It is especially the prejudiced man who [...] often considers ruthless opportunism as an essential attribute of masculinity. As a reaction to his fear of his passivity and dependency, he develops a propensity for power and success as the only measures of his value.“ (Adorno et al. 1967a, 479) Im Kern solchen Männlichkeitsideals steht die Berufung auf Stärke. Was zählt ist aber nicht allein die physische Kraft, sondern in viel stärkerem Maß verschiedene Formen von sozialem und gesellschaftlichem Einfluss und der daraus resultierenden (Verfügungs-)Macht. Stärke hat sich in der Zivilisation gewandelt und

auch erweitert, wenngleich die Abkunft aus dem Ideal der physischen Körperstärke bei allen Vorstellungen von idealer Männlichkeit noch erkennbar ist. Die Negativfolie bilden dabei verschiedene Attribuierungen von Schwäche – sowohl physischer als auch sozialer. Solche Scheidung zwischen stark und schwach ist in der Regel mit einer Geschlechterzuordnung verbunden: Stärke wird mit Männlichkeit, Schwäche ausschließlich mit Unmännlichkeit, meist mit Weiblichkeit assoziiert, sodass die „Schwachen“ auch gleich als effeminiert imaginiert werden. Auffällig ist dies insbesondere dort, wo männlichen Juden die maskuline Stärke aberkannt wird, etwa im medizinisch-gesellschaftlichen Diskurs im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert (Gilman 1994).

Wenn auch Schwäche in den kapitalistischen Vergesellschaftungsformen längst ein Indikator der gesellschaftlichen Stellung der Betroffenen ist, so wird sie doch nach wie vor mit körperlichen Merkmalen in Verbindung gebracht, ja am Körper überhaupt festgemacht. Dass es dabei um gesellschaftliche Ausschließungspraktiken geht, wird etwa an den Musterungen in den kaiserlichen Armeen des 19. Jahrhunderts deutlich. Waren bis zum Zeitalter der Emanzipation Juden aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit als „Schutzbefohlene“ ohne Recht aufs Waffentragen vom Wehrdienst ausgeschlossen, befand man sie zu einer Zeit, als das religiöse Argument zunehmend an Bedeutung verloren hatte und Juden in den Status der Bürgerlichkeit kamen, zunehmend aufgrund ihrer angeblich unterschiedlichen physischen Konstitution für untauglich. Der Diskurs drehte sich dabei namentlich um Plattfüße, die bei Juden aufgrund einer allgemein unterstellten urbanen Lebensweise häufiger auftreten würden als bei anderen Bevölkerungsgruppen (cf. Stichweh 1995, 165). Der Ausschluss von der Militärtauglichkeit implizierte aber den Ausschluss von uneingeschränkten Bürgerrechten, was eine Rücknahme der Errungenschaften von Aufklärung und Emanzipation bedeutet, die Bürgerrechte für alle Männer vorsahen. Die Desavouierung derer, die an den Rand gedrängt bzw. dort gehalten werden sollen, als „schwach“ und „effeminiert“, sowie der Aufbau der Argumentation des Ausschlusses auf genau diesen zugeschriebenen Momenten von „Schwäche“ und „Weiblichkeit“, lässt Rückschlüsse darauf zu, worauf Macht und Herrschaft nach wie vor beruhen: auf – wie sehr auch immer überdeckter – Ausübung von Gewalt, die exklusiv mit Männlichkeit in Verbindung gebracht wird. Wer nicht herrscht, ist folglich schwach und nicht männlich. Da die Geschlechterbinarität im Zuge der Aufklärung nicht im gleichen Maß aufgegriffen worden war wie die soziale Benachteiligung von Juden/Jüdinnen, ist eine Verlagerung des Diskurses um soziale und gesellschaftliche Exklusion hin zu einem Geschlechterdiskurs zu beobachten. Gleichzeitig zur „Rassisierung“ des antisemitischen Diskurses, konnte der Ausschluss von Juden/Jüdinnen aus zentralen Sphären der Gesellschaft mittels solcher, um vorgebliche Geschlechtseigenschaften kreisende Argumentation legitimiert werden.

Dabei dürfte es nicht zuletzt die Angst vor der Stärke derer sein, die an den gesellschaftlichen Rand gedrängt werden, was ihre zwanghafte Imagination als schwach noch bestärkt. Grund zu solcher Annahme bietet etwa Paul Julius Möbius, der in seinem 1900 erstmals erschienen Pamphlet *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes* schreibt: „Mütterliche Liebe und Treue will die Natur vom Weibe. Nach alledem ist der weibliche Schwachsinn nicht nur vorhanden, sondern auch notwendig, er

ist nicht nur ein physiologisches Faktum, sondern auch ein physiologisches Postulat. Wollen wir ein Weib, das ganz seinen Mutterberuf erfüllt, so kann es nicht ein männliches Gehirn haben [...]. Wäre das Weib nicht körperlich und geistig schwach, wäre es nicht in der Regel durch die Umstände unschädlich gemacht, so wäre es höchst gefährlich.“ (Zit. nach Luckhardt 1992, 105) Dieser simple Zirkelschluss legt den Ausschluss von Frauen als Postulat und Desiderat fest und beruft sich dabei auf „Natur“, die aus eben solchen Postulaten und Desideraten konstruiert und fixiert wird. Möbius spricht damit die Wahrheit der frauenfeindlichen Gesellschaft aus: Sie hat das Weib durch „die Umstände“, d. h. durch perennierende Beherrschung, der herrschaftlich zugerichteten Natur gleich gemacht und mit Schwäche gebrandmarkt, damit Herrschaft in dieser Form überhaupt installiert und perpetuiert werden konnte. Wesentlich ist, dass die gesellschaftliche Beherrschung Schwäche generiert, die sodann auf Naturhaftes zurückprojiziert wird. Ganz ähnlich verfährt die Konstruktion einer jüdischen Schwäche; diese wird meist an der Vorstellung festgemacht, Juden seien „kastriert“, was oft als das Ergebnis einer (willentlichen) Falschinterpretation des Rituals der Beschneidung gesehen wird. Bela Grunberger jedoch insistiert nachdrücklich darauf, dass Juden nicht aufgrund seines Beschnittenseins als kastriert imaginiert werden, sondern infolge ihrer gesellschaftlichen Randposition (cf. Le Rider 1990, 236).

Dass in diesen abwertenden Vorstellungen der Schwäche der Frau wie des Juden auch die Angst vor ihrer tatsächlichen oder eingebildeten Stärke mitschwingt, kommt schließlich in ambivalenten Konstruktionen zum Ausdruck, in denen Schwäche und Übermacht amalgamiert werden. Die paranoiden Vorstellungen einer jüdischen Weltverschwörung gehören ebenso zu diesem Repertoire wie etwa die Imagination einer bösen, verderblichen und vernichtenden mütterlichen Allmacht. Ein Grund solcher Phantasien dürfte allein in der Tatsache zu finden sein, dass die Schwachen trotz ihrer Schwäche leben, dass das Naturgesetz vom Recht des Stärkeren vor ihnen Halt mache, was wiederum eine geheime Macht der Schwachen insinuiert. Ein wenig in diese Richtung geht auch folgende Bemerkung C.G. Jungs: „Die Juden haben diese Eigenschaft mit den Frauen gemein; als die physisch Schwächeren müssen sie auf die Lücken in der Rüstung des Gegners zielen, und wegen dieser, durch jahrhundertlange Geschichte aufgezwungene Technik sind die Juden selber dort, wo andere am verwundbarsten sind, am besten gedeckt.“ (Zit. nach Gilman 1994, 59)

Dass Schwäche und Übermacht in ein und demselben Objekt zusammengedacht werden, macht gerade eine Besonderheit von Antisemitismus und Antifeminismus aus, was beide von anderen Formen der Diskriminierung und des Rassismus unterscheidet: die Widersprüchlichkeit, welche sich durch die Konstruktion des Objekts (Frau oder Jude) zieht und welche ihre Motivation sowohl aus gesellschaftlichen als auch aus tiefenpsychologischen Strukturen zieht. Der repressive Umgang mit Ambivalenz schließlich erweist sich als die Grundstruktur des Vorurteils und die Widersprüchlichkeit im Objekt des Vorurteils ist ein Hinweis darauf, dass in der Konstruktion des Objekts Projektionsmechanismen im Gange sind. Die Omnipotenz, die v.a. im modernen Antisemitismus, aber zu einem gewissen Grad auch im Antifeminismus, den jeweiligen Objekten zugeschrieben wird,

entstammt der Phantasie des zuschreibenden Subjekts und benennt jene Stelle, an der die Zurückweisung infantiler Allmachtsgefühle eine Wunde hinterlassen hat, eine ursprüngliche Verletzung, die auch im Erwachsenenalter nicht überwunden werden konnte. Aus dem Gefühl der eigenen Schwäche heraus entsteht dann der Hass aufs Schwache, das aber in dieser Dynamik – da es sich um abgespaltene Imagines des Selbst (Braun 1995, 182) handelt – doch auch als omnipotent wahrgenommen wird. Die Phantasie von Omnipotenz verbindet sich nicht selten mit jener der Omnipräsenz, was die Angst davor zutage treten lässt, die Ingroup in Form des einheitlichen Kollektivs, das stets das Gefühl von Stärke vermittelt, werde von nicht zugehörigen Eindringlingen unterwandert und ihrer Substanz entfremdet. Innerhalb der Ingroup werden in diesem Schema in erste Linie Frauen als die „internen Anderen“ (Weigel 1994a, 333), die in den die Ingroup konstituierenden Hierarchien entweder unten oder am Rande vorzufinden sind, für die vermeintliche Omnipräsenz der Eindringlinge verantwortlich gemacht. Das Konzept des „internen Anderen“ drückt die spezifische Exterritorialität von Frauen in der Männergesellschaft aus; trotzdem sie Teil der Ingroup sind und diese reproduzieren, vermochten sie doch lange Zeit kaum etwas über ihre Strukturen; Herrschaft vollzieht sich über sie und durch sie hindurch. In den völkischen Diskursen um die „Reinhaltung des Blutes“ wird der Frau die Macht zugesprochen, Eindringlingen Zugang zum Innersten der Ingroup zu gewähren und so die Omnipräsenz und Omnipotenz der „Anderen“ zu verstärken.

Da Juden in der Perspektive des Antisemitismus als losgelöst von der „Scholle“ imaginiert und deshalb als heimat- und wurzellos gelten, personifizieren sie den AntisemitInnen auch die Macht des Abstrakten. Diese ist allen Vorstellungen von jüdischer Macht gemeinsam, wie Moische Postone darlegt: „Weil diese Macht nicht konkret gebunden ist, nicht ‚verwurzelt‘ ist, wird sie als ungeheuer groß und schwer kontrollierbar empfunden. Sie steht hinter den Erscheinungen, ist aber nicht identisch mit ihnen. Ihre Quelle ist daher verborgen: konspirativ. Die Juden stehen für eine ungeheuer machtvolle, unfaßbare internationale Verschwörung.“ (Postone 1988, 244) Es scheint, dass das Unfassbare gerade in dem Umstand begründet liegt, dass Juden und Jüdinnen der Status der Insider, der Zugehörigen von Seiten der Mehrheitsgesellschaft versagt wird, was die Nicht-Zuordenbarkeit ins Unermessliche steigert. Je radikaler Juden und Jüdinnen, aber auch Frauen und Angehörigen anderer Outgroups der (männliche) Status der Selbst-Bestimmung und Begrenzung vorenthalten wird, desto gefährlicher erscheint ihre form- und grenzenlose Macht (cf. Kolesch 1998, 194). Dies wurde von Horkheimer und Adorno bereits anhand der weiblichen Figuren der Odyssee dargestellt, die durch ihre Nicht-Integration dem identischen, zweckgerichteten männlichen Ich eine Quelle ständiger Bedrohung und lockender Auflösungsstendenzen waren. Diese Lockung besteht inmitten der Zivilisation fort, und zwar in den Bildern, die in antisemitischen und frauenfeindlichen Kontexten von Juden und Frauen entworfen werden. Was verabscheut wird, wird insgeheim begehrt – dies ist die Signatur solcher Bilder: „Gleichgültig wie die Juden an sich selber beschaffen sein mögen, ihr Bild, als das des Überwundenen, trägt die Züge, denen die totalitär gewordene Herrschaft todfeind sein muß: des Glücks ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos.“

Verpönt sind diese Züge von der Herrschaft, weil die Beherrschten sie insgeheim ersehnen. Nur solange kann jene bestehen, wie die Beherrschten selber das Ersehnte zum Verhassten machen.“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 225) Die Wut richtet sich gegen die Schwachen, da allein ihre Existenz das Prinzip bloßer Natur, das zugleich eines der obersten Prinzipien der menschlichen Gesellschaft ist – das Recht des Stärkeren – in Frage stellt. Durch Listigkeit scheint der Schwache sich seiner Vernichtung durch den Starken permanent zu entziehen, seine Schläue macht ihn schließlich dem Starken überlegen: die Wut darob ist der Grund jener Reden gegen das „jüdische Köpfchen“, das eingeschlagen werden soll. Die Wut der am Leben Betrogenen entlädt sich an Individuen oder Gruppen, die, ohne gesellschaftliche Macht zu besitzen, dennoch vermeintlich oder tatsächlich über die Mittel verfügen, mit denen die Mehrheit der Bevölkerung Glück assoziiert. Diesen Mechanismus beschrieb bereits Alexis de Tocqueville: Als der Adel im Zuge der französischen Revolution seine politische Machtstellung verlor, seinen Reichtum aber behielt, erregte gerade dieser scheinbar zwecklose, überflüssige Reichtum die Wut des Volkes (cf. Krämer-Badoni 1988, 95). Sobald die Macht sich von einem Träger ablöst, geht es nicht an, dass er das Glück behalte, das der Machtbesitz allein gewähren darf. Glück und Schwäche gehen in der Vorstellungswelt der modernen zivilisierten Gesellschaft nicht überein, sondern bilden einen Widerspruch: „Der Gedanke an Glück ohne Macht ist unerträglich, weil er überhaupt erst Glück wäre.“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 196) In dem Sinne, dass der Antisemitismus eine Verbindung von nach außen projizierten destruktiven Anteilen des Selbst ist, reicht er über den Hass auf den Schwächeren „der noch ohnmächtiger erscheint als die Ohnmacht, die man an sich selber ahnt“ hinaus (Rensmann 2004, 140). Durch ihre bloße Existenz widersprechen Schwache der „starr fixierten, heteronom und hierarchisch durchorganisierten Ordnung“ (ibid.). Der sich an diese Merkmale heftende Antisemitismus ist somit zugleich ein „verzweifelter Versuch des Ausbruchs“ aus der „urgeschichtlich-geschichtlichen Verstrickung“, nämlich der Arbeitsteilung und ihrer herrschaftlichen Organisation, in die er durch seine gewalttätige Form aber gerade gebannt bleibt (Horkheimer/Adorno 1997a, 194).

Wie widersprüchlich und ambivalent das Thema Schwäche zum Ausdruck kommt, zeigen etwa die Studien zur autoritären Persönlichkeit: Offen im Hinblick auf die „Schwäche“ von Juden äußerten sich insbesondere solche StudienteilnehmerInnen, die entweder selber mit Juden identifiziert wurden, oder – mit einem positiven Akzent versehen – von weniger vorurteilsbehafteten Personen. Bei letzteren konnte es – aus einer Gegnerschaft zu Antisemitismus heraus – auch zu einer Identifizierung mit jener Schwäche kommen, an welcher der Hass sich festmacht (Adorno 1997j, 312). Schwer vorurteilsbehaftete Personen hingegen spielten in ihren antisemitischen Aussagen auf der manifesten Ebene eher auf vermeintliche jüdische Übermacht, Einfluss und Besitz an, auf der latenten Ebene jedoch war ihr Antisemitismus durchaus von einem tiefen Hass gegen Schwäche motiviert, ja das Schwache stimulierte zuweilen sogar den Hass und provozierte den Angriff. Dass Schwäche den Angriff provozieren und in einen Sadismus gegen die schon am Boden Liegenden resultieren kann,

gilt nicht nur für den Antisemitismus, sondern ebenso wohl für Frauenfeindlichkeit oder Rassismus.<sup>2</sup> Die Identifikation des autoritären Charakters mit Stärke ist begleitet von einer unbändigen Wut auf alles, was danieder liegt und sich nicht wehrt. Die Ergebenheit ins Leiden, die das potentielle Opfer in den Augen seiner Angreifer kennzeichnet, wirkt wie eine Beleidigung des Ideals der Stärke. Bernhard Berliner berichtet von einer Begebenheit aus der frühen Nazizeit, in der ein Jude von einer Bande von Nazis angegriffen wurde und sich nicht verteidigte. Gefragt, warum sie ihn verprügelt hätten, antworteten die Angreifer, dass sein fehlender Widerstand so provokant gewesen sei (Berliner 1993, 102). Auch im „sekundären Antisemitismus“, der ganz wesentlich auf der Abwehr von Schuld und Verantwortung für die Shoah beruht, kommt das Stereotyp über die Schwäche der Juden und Jüdinnen zur Anwendung: Das Verleugnen und Ausblenden tatsächlichen Widerstandes von Juden und Jüdinnen gegen den Nationalsozialismus ist zumeist begleitet von der gemeinen Behauptung, Juden und Jüdinnen hätten sich „wie Schafe zur Schlachtbank führen“ lassen. Letztendlich dient solche Vorurteilsbildung einer Legitimation des Genozids.

Die Ambivalenz von Schwäche und Übermacht lässt sich schließlich nach einer Seite hin auflösen: „Even if such outgroups as the Jews are described as powerful, it is the knowledge of their ultimate weakness which makes them suited for scapegoats. Toward the really powerful groups the ethnically prejudiced will more likely exhibit submission and suppress rather than manifest his hostility.” (Adorno et al. 1967a, 485) Auflehnung gegen tatsächlich mächtige und starke Gruppen oder Einzelne wird vom autoritären Individuum aus Angst vor Sanktion und aus ambivalenter Bewunderung der Macht als solcher nicht zugelassen, statt dessen aber auf ein Objekt gelenkt, das vermeintlich stark, in Wahrheit aber schwach ist – hier kann sich die Wut ob der eigenen Unterdrückung und Ohnmacht ungestraft austoben. Dass gerade die Juden als Gruppe für solche Projektion sich dem Antisemiten und der Antisemitin anbieten, dass gerade auf den männlichen Juden die widersprüchlichen Stereotypen von Schwäche und Übermacht geladen werden, hat vielschichtige Gründe, die sowohl in der objektiven Realität als auch in der psychischen Disposition der AntisemitInnen, ja eigentlich erst in der Verbindung beider Bereiche zu finden sind. Der „Jude“ ist in jedem Fall eine negative

---

<sup>2</sup> Dass dieser Hass gegen die Schwachen nach wie vor eine wesentliche Motivation von Antisemitismus, Frauenfeindlichkeit und Rassismus ist, belegt eine Studie mit rechtsextremen Jugendlichen in Österreich, in welcher auch Zeichnungen auf ihren rassistischen Gehalt hin untersucht wurden (cf. Ottomeyer 2007). Der Protagonist auf einem dieser Bilder imponiert durch seine große männliche Figur mit schmalen Hüften und breiten Schultern, sowie durch seine militante Kleidung. In der Hand hält er einen bluttriefenden Baseball-Schläger, der über eine am Boden liegende, seltsam zerflossen und breiig dargestellte, elende menschliche Figur erhoben wird. Der Triumph der phallischen Männlichkeit über den, der am Boden liegt, wird in vollen Zügen ausgekostet. Der am Boden Liegende ist bereits besiegt, warum muss er also noch einmal attackiert und erniedrigt werden? Klaus Ottomeyer interpretiert dies so, dass der Hass nicht nur dem fremden Konkurrenten gilt, sondern der Position des niedergeschlagenen menschlichen Wesens. Das Wort „niedergeschlagen“ bedeutet im Deutschen zugleich auch depressiv, deprimiert und traurig. Der Hass richtet sich folglich auch gegen die eigenen hilflosen, durch die Umwelt deprimierten und depressiven Anteile, gegen die eigenen Gefühle von Ohnmacht. Bei allen rechtsextremen Jungen fanden sich denn auch deutliche Hinweise auf depressive Tendenzen (Ottomeyer 2007, 112). „Racists spare themselves the onset of a manifest depression on their “inner stage” in some way, by attacking the weakness and the helplessness – the “loser”, the mummy’s boy within themselves – on an external stage. As this cannot be really successful, they have to repeat aggressive acts and kick the helpless over and over again.” (Ottomeyer 2007, 112f.)

Identifikationsfigur, in deren Schwäche bzw. Übermacht AntisemitInnen sich spiegeln. Unter den Vorzeichen totalitärer Herrschaft wird Identität zum Korsett. Die aus eigener Schwäche und Ohnmacht stammenden Anteile werden nicht ins Identitätskonzept integriert, die Identifikation mit Kraft und Stärke muss unvermittelt stattfinden. Die Orientierung in Richtung der Macht und die Verachtung der vorgeblich „Minderwertigen“ und „Schwachen“, die sich in allen antisemitischen Individuen finden, wird noch verstärkt durch einen unreflektierten Umgang mit der Haltung ihrer Eltern ihnen selbst gegenüber: „The fact that his helplessness as a child was exploited by the parents and that he was forced into submission must have reinforced any existing antiweakness attitude. Prejudiced individuals thus tend to display ‚negative identification‘ with the weak along with their positive though superficial identification with the strong.“ (Adorno et al. 1967a, 387) Antisemitismus wird in diesem Sinne auch als verdrängte Rebellion gegen den Vater verstanden. Selbstverleugnende Unterwerfung unter die elterliche Autorität und Abhängigkeit von den Eltern wird dabei als eigentliche Ursache für die eigene Schwäche interpretiert, die die autoritätsgebundenen Individuen so verzweifelt verleugnen. Die Rolle solcher unaufgearbeiteten, in der Kindheit vorgefundenen Strukturen für die unreflektierte Unterwerfung schließlich unter jede Autorität, ist schon in den *Studien über Autorität und Familie* in den 1930er Jahren ausführlich dargestellt worden (Horkheimer et al. 1987). Von besonderem Interesse ist aber die Verschiebung der Imago väterlicher Autorität auf abstrakte Figuren, etwa den „Juden“. Dazu schreiben die AutorInnen der *Authoritarian Personality*: „Their furtive resentment of parents and other authorities can be expressed only in pseudo rebellion, often delinquent or fascist; and in prejudice against mythically ‚dominant‘ groups such as Jews, who symbolize the hated parental power and values – i.e., by ‚growling‘ defiantly while expressing the very authoritarianism ‚growled‘ against.“ (Adorno et al. 1967b, 867) Diese fehlgeleitete Rebellion – im Grunde eine repressive, sadomasochistische Auflösung der Ödipusproblematik – führt also zur Bestätigung und Stärkung gerade derjenigen Strukturen, gegen die die Autoritären im Grunde ankämpfen möchten. Der ödipale Charakter wird als wesentliche Komponente in der individuellen Entstehung antisemitischer Einstellungen betrachtet. Seine Entwicklung in der bürgerlichen Gesellschaft wird von Adorno wie folgt dargestellt: „Love for the mother, in its primary form, comes under a severe taboo. The resulting hatred against the father is transformed by reaction-formation into love. This transformation leads to a particular kind of superego. The transformation of hatred into love, the most difficult task an individual has to perform in his early development, never succeeds completely. In the psychodynamics of the ‚authoritarian character‘, part of the preceding aggressiveness is absorbed and turned into masochism, while another part is left over as sadism, which seeks an outlet in those with whom the subject does not identify himself: ultimately the outgroup. The Jew frequently becomes a substitute for the hated father, often assuming, on a fantasy level, the very same qualities against which the subject revolted in the father, such as being practical, cold, domineering, and even a sexual rival. Ambivalence is all-pervasive, being evidenced mainly by the simultaneity of blind belief in authority and readiness to attack those who are deemed weak and who



are socially acceptable as 'victims'." (Adorno 1997j, 475) Die Hassliebe gegen den Vater wird bei antisemitischen Individuen aufgespaltet und die Unlustgefühle, die dem Vater gelten, auf ein anderes Objekt verschoben, da die Ambivalenz gegen die Eltern, von denen das Individuum als Kind unmittelbar physisch, später mittelbar emotional abhängig ist, nur schwer ertragen werden kann. Während also die Unlust- und Hassgefühle durch Verschiebung auf den „Juden“ ausgelebt werden können, ist es gleichzeitig möglich, die Eltern, denen die Hassliebe eigentlich gilt, als „wunderbare Leute“ zu verehren, ohne dass es zu einer kritischen Auseinandersetzung mit ihnen und dem für die psychische Disposition des vorurteilsbehafteten Individuums zentralen Machtgefälle und den Autoritätsstrukturen kommen muss. Das antisemitische Stereotyp vom „Juden“ wird als Vehikel zur repressiven Konfliktbewältigung gebraucht.

Nun weist die ödipale Problematik jedoch nicht allein die Seite der väterlichen Autorität auf, sondern ist entscheidend auch von der anderen Seite, nämlich der Rolle der Mutter und der Liebe des Kindes zu ihr bestimmt. Die ambivalente Situation, die die Ödipusproblematik zumal für den kleinen Jungen mit sich bringt, gründet in der Widersprüchlichkeit der beiden „ödipalen Befehle“ des Vaters ans Kind: Einerseits der Befehl, nicht so zu sein wie der Vater, was das Sexualmonopol des Vaters ausdrückt und die sexuelle Vereinigung mit der Mutter verbietet, andererseits das Gebot, doch so zu sein wie der Vater, das ihn als oberste Identifikationsfigur im Gefühlsleben des Kindes erst installiert und es weiterhin an seiner Omnipotenzphantasie festhalten lässt, jedoch nur an der väterlichen, nicht mehr an der mütterlichen (Jessica Benjamin 1982, 435f). Die Phantasie der mütterlichen Omnipotenz muss in der Auflösung des Ödipuskomplexes aufgegeben werden, damit sich das Individuum zum männlichen, zweckgerichteten und identischen Ich entwickeln kann. Die Ablösung von der Identifikation mit der Mutter erfolgt mit einer tiefen Enttäuschung hinsichtlich ihrer inferioren Position, die ihr in der patriarchalen Gesellschaft zugedacht ist. Die bis dahin als omnipotent wahrgenommene Mutter wird als ihrer Macht entäußertes, von Schwäche gekennzeichnetes, kastriertes Wesen wahrgenommen. Die Enttäuschung schlägt schließlich in Hass um, der gegen alles gerichtet wird, was der die Kastration androhenden väterlichen Gewalt nicht entspricht.

Der „Jude“ tritt in dieser Dynamik nun offensichtlich nicht nur als Ersatzfigur für den ödipalen Vater in Erscheinung, sondern als Aufhänger für die Gesamtproblematik des Ödipuskomplexes, d.h. es findet eine Personalisierung dieses vielschichtigen und widersprüchlichen Prozesses statt, den das antisemitische Individuum psychisch niemals vollständig binden konnte. Somit werden aber auch die mütterlichen Aspekte dieser Konstellation vom „Juden“ als Ersatzfigur übernommen, was deshalb möglich ist, da der männliche Jude als in sich ambivalente Figur konzipiert ist. Neben mit dem Vater assoziierten Eigenschaften der Kälte, Realitätsgerechtigkeit und Dominanz repräsentiert der männliche Jude nämlich ebenso Eigenschaften, die mit Weiblichkeit und Mütterlichkeit im abwertenden Sinne assoziiert werden, wie etwa Schwäche, Abhängigkeit, Passivität und Unterwerfung. Diese Verquickung von väterlichen und mütterlichen Imagines in ein und derselben Figur erlaubt ein zweifaches Ausagieren der unaufgearbeiteten Ödipusproblematik. Die Aggressionen gegen beide

Seiten können am „Juden“ als Ersatzobjekt ausgetragen werden: gegen die väterliche Seite ob der scheinbar unüberwindlichen, das Kind „verweiblicht“ und ohnmächtig zurücklassenden Autorität sowohl, als auch gegen die mütterliche Seite ob ihrer Schwäche und Unterwerfung unter das väterliche Gebot und den darin empfundenen Verrat am Kind.

Ist nun aber der autoritäre Charakter, der den Antisemitismus impliziert, eine exklusive Erscheinung der durch das Ideal der väterlichen Macht und Gewalt bestimmten Form von patriarchaler Vergesellschaftung? Manche AutorInnen weisen darauf hin, dass mit dem Autoritätsverlust des Vaters in der monopolkapitalistischen Gesellschaft auch der autoritäre Charakter seine Basis verloren habe und er als Untergrund etwa für Rechtsextremismus selten geworden sei. Die „autoritäre Aggression“ gegen Schwächere und Fremde müsse sich folglich aus anderen Reservoirs speisen, etwa aus genereller Bindungsunfähigkeit, wie Klaus Ottomeyer (2007, 101), auf eine rezente Studie zu Familie und Rechtsextremismus (Hopf et al. 1995) Bezug nehmend, vorschlägt. Für den autoritären Charakter ist jedoch nicht die Idealisierung des Vaters schlechthin kennzeichnend, sondern viel eher die Verherrlichung des Gewaltmonopols, das zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt vom pater familias verkörpert wurde. D.h. aber auch, dass ein ambivalentes und sogar offen ablehnendes Verhältnis zu den Eltern dem autoritären Charakter keineswegs widerspricht, sondern gerade ein Anzeichen für die ambivalente Haltung gegenüber Schwäche und Stärke sein kann. In der monopolkapitalistischen Gesellschaft erfuhr die väterliche Autorität eine tief greifende Schwächung, was jedoch nicht zur Auflösung des ödipalen Charakters führte, sondern im Gegenteil zur Verstärkung seiner destruktiven Gestalt. Der Verlust der väterlichen Autorität hinterließ eine Schwächung gerade der Instanz, die den herrschaftlichen Anspruch, aus dem sie selbst entstammt, doch durch Reflexion zurückzunehmen fähig gewesen war: im Über-Ich, das im „Patriarchat ohne Vater“ (Jessica Benjamin 1982, 431) einer Ausrichtung auf die jeweils stärkere Autorität weicht. Es kommt zu einer Auslagerung des Über-Ichs ins Kollektiv, da das Ich die Kraft eingebüßt hat, von sich aus Einheit zu erzeugen. Es entsprach in diesem Sinn schon recht genau dem von David Riesman beschriebenen „außen-geleiteten Charakter“ (Riesman 1958). Der Bedeutungsverlust der väterlichen Autorität führte in dieser geschichtlichen und ökonomischen Konstellation also nicht zu einer eingedenkenden und versöhnlichen Haltung, sondern vielmehr zu einer Verallgemeinerung und Verabsolutierung der Autorität, die an keiner menschlichen Gestalt mehr eine Brechung erfuhr. Erst durch den Niedergang der patriarchalen Macht im strengen Sinne konnte die totalitäre faschistische Staatsmacht installiert und durchgesetzt werden, unter Beibehaltung der männergesellschaftlichen Strukturen, die Antifeminismus und Antisemitismus stets weitere Nahrung zuführten. „Patriarchale“ Verhaltensweisen kannten im Grunde erst nach dem Niedergang des Patriarchats im strengen Sinne kein Halten mehr und wüteten gegen die prospektiven Opfer – die von Schwäche gebrandmarkten Angehörigen jeglicher Outgroup. Die persönliche Autorität des Vaters oder eines anderen, an seine Stelle getretenen Individuums löst sich auf in der, den bedingungslosen Gehorsam fordernden Unmittelbarkeit des Kollektivs (Horkheimer 1987e, 342). Von Jessica Benjamin wurde dieser Zustand

das „vaterlose Patriarchat“ genannt, in welchem die Autoritätsprinzipien bei Ausschaltung der Vermittlungsinstanzen beibehalten und verabsolutiert wurden (Jessica Benjamin 1978, 36). Ebenso wenig wie sich die ungleichen, dichotomischen Geschlechterverhältnisse durch den Bedeutungsverlust des Vaters auflösten, kam es auch nicht zu einer vaterlosen Gesellschaft, sondern eher zu einem Patriarchat ohne Vater, dessen „neue Form der Rationalität, die die patriarchalische Religion und die sichtbare Rolle des pater familias ersetzt hat, als historische Weiterführung der männlichen Herrschaft verstanden werden [sollte], wie entpersonalifiziert und undurchsichtig sie auch sein mag“ (Jessica Benjamin 1982, 430f.).

Diese vaterlose Gestalt des Patriarchats machte sich insbesondere der Nationalsozialismus zu Nutze, indem er unter Beibehaltung der autoritären Strukturen die ödipale Revolte in Regie nahm und sie gegen vermittelnde gesellschaftliche Einrichtungen wie Kirche, Schule und Elternhaus richtete, die dem Individuum noch einen wie sehr auch ephemeren Ort und Schutz vor der unmittelbaren Gewalt des Kollektivs gewährt hatten. Der NS erkannte im Patriarchat die Herrschaftsmaschinerie, die jedoch in Form der patriarchalen Familie Lücken der Freiheit gegen seine totalitären Zwecke offen ließ. Für Kate Millet ist das Naziregime folglich der bewusste Versuch, extreme patriarchale Verhältnisse wieder zu beleben und zu konsolidieren (cf. Freud Loewenstein 1993, 83). Die gesellschaftliche Entwicklung hin zum Niedergang der bürgerlichen Familie<sup>3</sup>, machte auch den Faschismus und den Nationalsozialismus möglich, die die autoritären Seiten der patriarchalen Ruinen zu bewahren wussten und sie, durch die Ausschaltung aller vermittelnden Instanzen, als vom Kollektiv unmittelbar gegen das Individuum ausübende Gewalt reaktivierten.

Beim nationalsozialistischen Führerkult handelt es sich im Grunde um ein Zelebrieren der Schwäche zum Zwecke ihrer Ausmerzungen: „Die Agitatoren stellen jeglichen Anspruch auf Überlegenheit in Abrede und geben dadurch zu verstehen, daß der kommende Führer einer ist, der, obwohl schwach wie seine Brüder, seine Schwäche doch ohne Hemmung zu bekennen wagt und sich infolgedessen zu einem starken Mann wandeln wird.“ (Adorno 1993, 149) Dieser Führer bietet eine Identifikationsfläche für all jene, die ihre eigenen menschlichen Regungen wie Schwäche und Ohnmacht stets in sich selbst ersticken mussten. Der Führer lebt ihnen sowohl die Schwäche als auch die Stärke in einer perfiden Mischung vor, und jeder Einzelne, der mit solcher Kunstfigur sich identifiziert, geht einen Pakt mit dem Abstrakten ein, das sich für Konkretes ausgibt. Im Verhältnis zum echten Konkreten, das einmal die sinnlich fühlbare Übermacht des Vaters war, gibt dieses Abstrakte, das im faschistischen Führerprinzip sich anmeldet, der Majorität die Möglichkeit, sich im

---

<sup>3</sup> In „Autorität und Familie in der Gegenwart“ drückt Max Horkheimer die widersprüchliche Rolle der Familie folgendermaßen aus: „Während die Familie als Ideologie zugunsten eines repressiven Autoritarismus wirkt, zeigt sich deutlich, daß die Familie als Realität die verlässlichste und erfolgreichste Gegeninstanz gegen den Rückfall in die Barbarei ist, von dem jedes Individuum während seiner Entwicklung bedroht wird. Die Nationalsozialisten [...] erkannten auch den inneren Widerspruch zwischen der Familie im echten Sinn und der barbarischen Welt, die sie vertraten. Obwohl sie in der Ideologie die Familie für eine Gesellschaft als unerlässlich priesen, die auf dem Grundsatz des Blutes aufgebaut war, beargwöhnten und attackierten sie die Familie in der Realität als möglichen Schutz gegen die Massengesellschaft. Sie betrachteten sie als virtuellen Verschwörer gegen den totalitären Staat.“ (Horkheimer 1987c, 395)

Rassenwahn „als Elite zu fühlen und für die Ahnung ihrer Ohnmacht und Inferiorität an einer potentiell wehrlosen Minorität sich zu rächen. Die Ich-Schwäche heute, die gar nicht nur psychologisch ist, sondern in der der seelische Mechanismus die reale Ohnmacht des Einzelnen gegenüber der vergesellschafteten Apparatur registriert, wäre einem unerträglichem Maß an narzißtischer Kränkung ausgesetzt, wenn sie nicht, durch Identifikation mit der Macht und Herrlichkeit des Kollektivs, sich einen Ersatz suchen würde. Eben dazu taugen die pathischen Meinungen, die unaufhaltsam aus dem infantil narzißtischen Vorurteil hervorgehen, man selber sei gut und was anders ist, minderwertig und schlecht.“ (Adorno 1997d, 580) In den grotesken Grimassen der Führerpose wird den Massen demonstriert, was es andernorts radikal auszurotten gilt: die Schwäche und Ohnmacht des Einzelnen gegenüber dem Kollektiv. Dabei richtet sich die Zerstörungswut ebenwohl gegen andere wie gegen eigene mimetische Impulse: „Die Zeichen der Ohnmacht, die hastigen unkoordinierten Bewegungen, Angst der Kreatur, Gewimmel, fordern die Mordgier heraus.“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 132) Der mimetische Impuls, das Verlangen, sich der umgebenden Natur gleichzumachen, das Zivilisation zu unterdrücken gelehrt hat, damit im Ich die Grenze zur Natur überhaupt gezogen werden konnte, kehrt in den kollektiven Verhaltensweisen der faschistischen Massenmenschen wieder als der Impuls, das Schwache, am Boden Liegende zu treten und zu vernichten. Die unbeherrschte Mimesis wird vom Angreifer im Opfer permanent erzeugt, indem es in Todesangst versetzt wird und die Außengrenzen der Person durch Folter und Marter zerstört und fließend gemacht werden. Dies war der Weg, den der Nationalsozialismus seinen Gefolgsleuten zur Befriedigung des eigenen verdrängten mimetischen Impulses außerhalb ihrer selbst zugestand. In der Ausnutzung dieser ihnen gebotenen Möglichkeit in Mord und Folter gingen die Gefolgsleute und Schergen mit der Barbarei einen unlösbaren Trakt ein, der sie selber, die sich mächtig dünkten, der Herrschaft auslieferte – für sie gab es fortan kein Innehalten mehr, wie überhaupt das Nicht-Aufhören-Können den Totalitären kennzeichnet, was ihn im Bannkreis des ewigen Kreislaufs von bloßer Natur gefangen ausweist.

#### 2.4. *Körperidol und Körperfeindlichkeit*

Wie es unter den Vorzeichen von Naturbeherrschung und Hass auf Schwaches um das Verhältnis der Einzelnen sowie des Kollektivs zum Körper steht, ist im Zusammenhang mit Antisemitismus und Antifeminismus von zentraler Bedeutung. Die nicht allein in völkischen Bewegungen zu beobachtende Apotheose des bloßen Körpers täuscht nur bei oberflächlichem Blick darüber hinweg, dass der Körper als ein totes Ding behandelt wird und nur unter dem Aspekt überhaupt Beachtung findet, wie er der herrschenden instrumentellen Rationalität verfügbar gemacht werden kann. Da er fälschlicherweise als etwas unmittelbar Naturhaftes wahrgenommen wird, muss der Körper solange zugerichtet werden, bis er den Zweckzusammenhängen der modernen Zivilisation entspricht, mit der scheinbar paradoxen Konsequenz, dass er durch alle Erhöhung und Lobpreisung hindurch zu eben dem toten Ding und bloßen Anhängsel der Herrschaftsmaschinerie wird, ohne welche diese ihrerseits nicht funktionieren

könnte. „Die Transformation ins Tote [...] war ein Teil des perennierenden Prozesses, der Natur zu Stoff und Materie machte“ (Horkheimer/Adorno, 268), schreiben Horkheimer und Adorno in der Dialektik der Aufklärung und benennen damit den langen Prozess der Entmaterialisierung alles Leiblichen im Zuge der christlich-okzidentalen Zivilisation. Das asketische Christentum ist ebenso Ausdruck dieses Zivilisationsprozesses wie etwa die Cartesianische Philosophie, die dem Absolutheitsanspruch des asketischen Eros verpflichtet bleibt, eines Eros, „dessen Wunsch nach reinem Genuss und reiner Erfüllung sich nur jenseits aller Stofflichkeit und Körpergebundenheit zu realisieren vermag“ (Braun/Kremer 1992, 23). Die Abwendung des Christentums von der Stofflichkeit der Welt, die es sich doch untertan macht, steht in engstem Zusammenhang mit der ambivalenten Fassung des Weiblichen, die in die namentlichen Pole Eva und Maria auseinander tritt. Auffallend ist dabei, dass beiden Polen das fleischliche Opfer zugeschrieben wird – beide Frauengestalten stehen für Leiblichkeit und Entleiblichung zugleich. Denn in der christlichen Auslegung der Genesis ist die Gestalt der Eva verantwortlich für den Verlust des „Ewigen Lebens“, d.h. für die Sterblichkeit des Menschen (Braun 1992, 14). Sie bedeutet die Materialisierung des Menschseins im Kreislauf der Natur, der durch Geburt und Tod gerahmt ist, wird jedoch so sehr mit dem Verlust der Ewigkeit identifiziert, dass sie selbst schließlich den Tod bedeutet. Eva wird zur Repräsentantin des weiblichen Geschlechts schlechthin, das mit Natur und Tod identifiziert wird, d.h. in den Zusammenhängen von Naturbeherrschung und Degradierung von Natur zu bloßer Materialität aber zugleich die totale Entmaterialisierung bedeutet. Geist und Materie treten entlang des binären Geschlechterschemas auseinander, beide bedeuten in der christlichen Fassung gleichermaßen Totes. Die Zuweisung des Opfertodes an die Frau und der Auferstehung an den Mann ist jedoch nichts genuin Christliches, sondern zehrt von der aristotelischen Dichotomie zwischen „sterblichem Fleisch“, das dem weiblichen Geschlecht zugeordnet wird, und dem männlichen „ewigen Geist“ (Braun 1992, 14).<sup>4</sup> Hier wird die „Frau“ als die Basis des Kreislaufs der Natur erkennbar, deren Opfertod die männliche Auferstehung und damit Vollendung des Daseins in der Vorstellung einer ewigen Antimaterialität erst möglich macht. Die Entleiblichung und Entmaterialisierung wird sodann in den weiblichen Körper eingraviert; im achtzehnten Jahrhundert nimmt er in der abendländischen Malerei und Literatur die Form der „Schönen Leiche“ an (Elisabeth Bronfen, zit. nach Braun 1992, 12), im Jugendstil wird die Idealvorstellung des durchscheinenden, lilienweiß-reinen, von aller Materialität baren Körpers fortgeschrieben. Die darin sich ankündigende Apotheose des Leblosen erreicht in den faschistischen Massenaufmärschen schließlich einen schaurigen Höhepunkt.

Die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit, aus deren Striktheit schließlich jene von Herrschaft und Unterwerfung hervorging, brachte mit sich, dass alles Stoffliche zum bloßen Material herrschaftlicher Verfügungsgewalt wurde. Die Stofflichkeit alles Lebendigen wurde auf jene verschoben, die mit Natur identifiziert wurden, namentlich auf Frauen und Juden/Jüdinnen, ebenso

---

<sup>4</sup> Christina von Braun weist weiters darauf hin, dass diese Dichotomie von Natur/Tod und Geist „sich auch in den alchemistischen Zeichen für Männlichkeit und Weiblichkeit wider[spiegelt], die heute in der Medizin gebräuchlich sind: bei der Frau das Kreuz, beim Mann der aufstrebende Pfeil“ (Braun 1992, 14).

aber auch auf andere gesellschaftlich minder privilegierte Gruppen, etwa ArbeiterInnen. Da jedoch Natur ein widersprüchliches Konstrukt ist, das sowohl Sinnlich-Konkretes und Stoffliches, als auch Totes bedeutet, findet hier zugleich eine Reduktion von Lebendigem auf Unstoffliches, Immaterielles, Totes statt. Die ambivalente Haltung dem Körper gegenüber zeigt sich im Verhältnis von Stärke und Schwäche: Stärke selbst, deren Überhöhung Inbegriff der Herrschaftsverhältnisse ist, hat sich entmaterialisiert in den abstrakten Sphären gesellschaftlicher Verfügungsgewalt, während die rohe physische Kraft stets noch als Drohung über der zivilisierten Gesellschaft schwebt. Körperstärke selbst „ist weithin keine natürliche Eigenschaft, sondern das Produkt der Verdinglichung, ein abgespaltenes Element, als dessen abstrakte Träger ganze Schichten der Gesellschaft zurückgeblieben sind“ (Horkheimer 1987e, 337). Sie stellen die Nachhut der Zivilisation dar und scheinen bei dem kulturellen Versuch, „das barbarische Prinzip der Körperstärke als das unmittelbarer Gewalt zu bändigen“ (Horkheimer 1987e, 337), aufgrund der ihnen zugedachten Rolle in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung nicht mitgekommen zu sein. Sie sind als die „Anderen“ gebrandmarkt – ArbeiterInnen, Knechte und Mägde, Frauen (Wehen heißen im Englischen etwa labour und werden damit zum Inbegriff von Arbeit) und werden mit Anstrengungen assoziiert, deren äußerliche Male jedoch – vom Schweiß auf der Stirn bis zur schmerzverzerrten Mimik – in die Konstellationen der zivilisierten Gesellschaft als archaische Überreste hereinragen. Nicht selten entzündet sich an ihnen Idiosynkrasie, die sowohl den Antisemitismus als auch den Hass gegen Frauen motiviert. Damit ist zugleich das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem angesprochen, das den Herrschaftsverhältnissen zur Grundlage wird, denn Idiosynkrasie „heftet sich an Besonderes. Als natürlich gilt das Allgemeine, das, was sich in die Zweckzusammenhänge der Gesellschaft einfügt. Natur aber, die sich nicht durch die Kanäle der begrifflichen Ordnung zum Zweckvollen geläutert hat, [...] der haut goût, der an Dreck und Verwesung gemahnt, der Schweiß, der auf der Stirn des Beflissenen sichtbar wird; was immer nicht ganz mitgekommen ist oder die Verbote verletzt, in denen der Fortschritt der Jahrhunderte sich sedimentiert, wirkt penetrant und fordert zwanghaften Abscheu heraus“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 204).

Idiosynkrasie macht sich letztendlich an Lebendigem fest, das nicht vollständig durch die gesellschaftlich vorherrschenden Zweckzusammenhänge determiniert ist. Unter der Herrschaft des Fetischcharakters der Ware, in dem den von Menschen gemachten Dingen gerade die menschlich-lebendigen Anteile aberkannt und gleichzeitig die ProduzentInnen wie eben diese entmenschlichten Dinge behandelt werden, in solchen Konstellationen wirkt (scheinbar) weniger entfremdetes Lebendiges wie eine Bedrohung der fest gefügten Grenzen sowohl des Körpers, als auch zwischen den Geschlechtern, und in weiterer Folge zwischen den „Rassen“, Völkern, Nationen und so fort. Als lebendig und fliehend wird in diesen Zusammenhängen das nicht ganz Berechenbare, nicht ganz Identische, nicht eindeutig Zuordenbare und das Grenzüberschreitende wahrgenommen. Um es auszumerzen, reicht es nicht, es schlicht zu verleugnen, sondern es muss demonstrativ vernichtet werden. Am einfachsten funktioniert dies, indem die verhassten Spuren des Lebendigen, die als

mimetische Verhaltensweisen ihr vertieftes Dasein fristen, von der festgefügteten Ingroup auf die amorphe Outgroup projiziert werden, um sie dort sei es durch sozialen Ausschluss, sei es durch tatsächliche physische Vernichtung ein für allemal und vollständig auszumerzen.

Jedoch können aufgrund der ambivalenten Struktur des Verhältnisses sowohl zum eigenen Körper als auch zum „Anderen“ die Zuschreibungen nicht eindeutig verlaufen, sodass insgesamt zwischen Entleiblichung und Verkörperlichung ein dialektisches Verhältnis besteht (Weigel 1994a, 346). Sehr gut beobachten lässt sich dies anhand der gesellschaftlichen Konstruktion des weiblichen Körpers und des Umgangs mit ihm. In der bürgerlichen Gesellschaft bedeutete der weibliche Körper sowohl Sinnlichkeit (und korrespondierte damit mit dem männlichen Begehren) als auch Keuschheit (entsprechend dem männlichen Triebverzicht). Wie das Bild der Frau in der Gesellschaft von diesem Ineinandergreifen von Begehren und Verzicht, von Lockung und Widerstehen geprägt ist, beschreibt Alfred Pfoser anhand der Frauenbilder des 19. Jahrhunderts: „Die plastische Zelebration der sekundären Geschlechtsmerkmale gab für die Männer die Landebrücke ihrer Eroberungs- (und Unterdrückungs-)wünsche ab. Was an menschlicher Haut noch sichtbar war, verlor sich in der üppigen Stoffflut und unter den riesigen Hüten. Ein vielfach gefalteter Kuppelbau, der bei der möglichst schmalen Taille ansetzt, verwandelte den weiblichen Unterleib in einen geheimnisvollen Sakralraum. Die Frau hatte zu locken und zugleich schamhaft zu sein, sie war ebenso Heimstatt für die sexuellen Wünsche wie für die unbefriedigt gebliebenen Zärtlichkeitsbedürfnisse.“ (Pfoser 1981, 208) Die plastische Darstellung des Körpers steht schon im Zeichen seiner Verleugnung.

Häufig wird auf den tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel im Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg hingewiesen, der in Europa auch ein neues Körperbild und ein neues Verhältnis zu Sexualität und Körper mit sich brachte. Freilich ist die Professionalisierung von Frauen im Erwerbsleben durch die kriegsbedingte Abwesenheit der Männer bedeutsam<sup>5</sup>, der Wandel der Körperideale und der Geschlechterverhältnisse hatte jedoch bereits früher eingesetzt, als Strömungen, die vorerst v.a. die bürgerlichen Eliten betrafen und mit dem Ersten Weltkrieg einen Schub der gesellschaftlichen Verallgemeinerung erfuhren. Zu nennen sind hier namentlich die Jugendbewegung und der damit zusammenhängende Jugendstil als Ausdruck eines auf die veränderten Bedingungen der Vergesellschaftung in der Moderne reflektierenden Körperbewusstseins. Sport und Hygiene, Freiluftkultur und eine positive Besetzung von Natur waren Kennzeichen der Jugendbewegung, die im späten neunzehnten Jahrhundert sich herausbildete und deren einflussreichste und bekannteste Gruppierung der Wandervogel war.

Die vehemente Gegenüberstellung von Natur und Kultur, die in diesen Kreisen zugunsten der Natur stattfand, zeigt in ihren Konsequenzen, dass die Vorstellung einer reinen, von aller Kultur entblößten Natur – gegen die ursprüngliche Intention der ProtagonistInnen dieses Zurück-zur-Natur – alle lebendigen und „lebensspendenden“ Momente einstampft in einer idolatrischen Verehrung des zur leblosen Hülse, zur Leiche empor ästhetisierten, schönen Körpers. Dieser Körper ist entmaterialisiert,

---

<sup>5</sup> Bereits 1915 waren etwa vierzig Prozent der bei der Wiener Gebietskrankenkasse Gemeldeten weiblich und von den 30.000 Angestellten in Wien waren die Mehrheit Frauen (Pfoser 1981, 208).

entrückt und ohne Geschlecht – auch der Jugendstil präferiert die Körperformen, die der Geschlechtsreife vorangehen. Das Körperideal geht Hand in Hand mit der Ordnung der Geschlechterverhältnisse und der Sexualmoral – die VorkämpferInnen der Jugendbewegung wollten beide umgestalten und vom Muff der bürgerlichen Gesellschaft befreien. Das Ziel eines freieren und gleichberechtigteren Verhältnisses der Geschlechter versuchte man in einer spezifischen Kameradschaftsethik zu verwirklichen, die als zentralen Punkt auch eine Enterotisierung der Geschlechterbeziehungen implizierte. Das neue Verhältnis der Geschlechter, mit matrizenrisch anmutenden Mysterien und neu-heidnischen, antizivilisatorischen Versatzstücken angereichert, gründete sich letztlich auf einer Verdrängung des Sexuellen als einer heroischen Tugend. Die bürgerliche Jugendbewegung verwirklichte ein neues Verhältnis der Geschlechter, das sich am Ideal der brüderlich-schwesterlichen Reinheit orientierte. Diese reine Unberührbarkeit wurde auch zum Schutz der Geschlechtergrenzen bei gemischtgeschlechtlichen Aktivitäten wie Wanderfahrten und Nacktbaden ersonnen: das asexuelle Zusammensein sollte die Möglichkeit der selbstreferentiellen Zurschaustellung des Körpers als reiner Materie gewährleisten, der gerade dadurch entmaterialisiert wurde. Waren diese Körper- und Geschlechtervorstellungen vor der bürgerlichen Sexualmoral vordergründig skandalös, so übertraf die Art ihrer Organisation die körperfeindliche Haltung des patriarchalen Bürgertums und ergänzte sie um die Komponente der Feindschaft gegen Erotik und Sinnlichkeit. Sexualität war verpönt und verdrängt in einer durch und durch erotiklosen Atmosphäre von Natur und Körperkult. Gerade über die gemeinsamen Aktivitäten in der „freien Natur“ wurde Sinnlichkeit als kultureller Ballast ausgeschaltet. So heißt es in den Lebenserinnerungen einer jugendbewegten Frau: „Jeder Wanderer erfühlt seinen Körper als klar arbeitenden Teil der umgebenden Natur und nicht als einseitiges Geschlechtsorgan. In bewegter Luft und frischem Wind entsteht keine Sinnlichkeit.“ (cf. Linse 1985, 264) Während die Männer sich in sexueller Zurückhaltung übten, verkörperte das jugendbewegte Mädchen das Idealbild der „geschlechtslosen Arbeitsbiene“, und die Jugendbewegung wurde generell zum „Tummelplatz der Geschlechtslosen“ (Elisabeth Busse-Wilson, zit. nach Linse 1985, 266). All dies deutet auf eine tiefe Abscheu vor allem Körperlichen, insbesondere dem Körperinneren und Körperflüssigkeiten, auf eine Angst vor der Überschreitung von Körpergrenzen und auf die Errichtung von Körperpanzern hin. Magnus Hirschfeld analysierte dies als Ausdruck der zeitgenössischen Formen der „Leib-Seele-Trennung“ (cf. Linse 1985, 267).

Aus Abscheu vor dem Körperinneren wurde „die Vergeistigung bis in den weiblichen Schoß“ hineingetragen (Walter Benjamin 1992b, 693). Im damit korrespondierenden neuen Frauenbild der Jugendbewegung zeichnete sich nicht so sehr die Befreiung vom jahrhundertealten Muff ab, sondern eher ein lustvolles Einstimmen in die allgemeine Verhöhnung des Körpers gerade durch seine Erhöhung als lilienweiß reinen, die den Blick auf die erst kommende Haltung der „Kraft durch Freude“-Bewegung lenkt und einen wesentlichen Schritt zur Inauguration der Volksgemeinschaft bildet. Die dahinter stehende Krise der (männlichen) Sexualität im Fin de Siècle, hervorgerufen auch



durch die Transformation des Kapitalismus vom Liberalismus zum Monopol und die dadurch eingeleitete Auflösung des bürgerlichen Individuums, diese Krise ist auch eine der Geschlechtsidentität. Unter dem Deckmantel des sauberen, entleiblichten Körpers, der „schönen Leiche“, kam nicht beschwichtigte, sondern bloße Natur zum Vorschein, die Gier nach dem „Unteren“, mithin unsublimierte, der Erotik entgegengesetzte Triebe. Die Ambivalenz im Verhältnis zum Körper und das unversöhnte Triebleben der Massen zeigen sich daran, dass das entkörperlichte Ideal des „reinen“ Körpers nur dadurch errichtet und aufrechterhalten werden konnte, indem der Körper der Outgroup, insbesondere der „jüdische Körper“, deutlich vergeschlechtlicht wurde, und zwar auf eigentümliche und verquere Art: Die Bilder von „effeminierten Juden“ und „maskulinisierten Jüdinnen“, die Diskurse um die angeblich krankhafte Sexualität des männlichen Juden, der als impotent und extrem sexuell aktiv zugleich vorgestellt wurde, die lustvoll-pejorative Vorstellung einer verschlingenden Sexualität der Jüdin, aber auch der Partisanin, Freiheitskämpferin, Proletarierin oder politisch aktiven Frau, kurz der „Emanze“ – all diese gesellschaftlichen Imagines gaben die Negativfolie für den rassistisch und nach Geschlechter- wie Klassengegensätzen konzipierten Volkskörper ab. Da der saubere, unbeschmutzte Frauenkörper von der faschistischen Propaganda für die Errichtung des einheitlichen Volkskörpers benötigt wurde, fand auch im Blick auf Weiblichkeit die gewohnte manichäische Zweiteilung in gut und böse, sauber und beschmutzt, hell und finster, weiß und rot, eindeutig und zerfließend statt. Die Desexualisierung der „arischen“ Frau, die der Ingroup angehörte, war zu haben nur über die Hypersexualisierung der „anderen Frau“, d.i. der Jüdin, der Romni, der Prostituierten, der „Asozialen“ oder der Frauenrechtlerin. Letztlich dienen all diese Imagines, der vergeschlechtlichte, „bodenschwere“, „jüdische“ Körper ebenso wie der blütenweiß reine, geschlechtslose „arische“ Körper der Verhöhnung des Sexus. „Man kann vom Körper nicht loskommen und preist ihn, wo man ihn nicht schlagen darf“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 268f.) – mit diesem Satz umreißen Horkheimer und Adorno das ambivalente Verhältnis zum Körper, das sowohl für Antisemitismus als auch für Antifeminismus mitverantwortlich zeichnet. Daran, dass sowohl als „rassistisch minderwertig“ aber auch als politisch oder sozial abtrünnig kategorisierte Menschen zu TrägerInnen eines Archaisch-Körperlichen schlechthin gestempelt werden, zeigt sich deutlich, dass soziale und politische Gegensätze, ja der Antagonismus der Gesellschaft selbst, durch Diskurse über „Rasse“ und „Geschlecht“ gleichermaßen überdeckt, essentialisiert und in das Gedankengebäude von Natur und Unnatur eingebracht werden.

Zugrunde liegt all dem ein Verhältnis zum Körper, das von bloßer Natur nicht loskommt, vielmehr in der ewigen Wiederkehr des Selben ums eigene Zentrum der Naturbeherrschung rotieren soll. Dies innerste Prinzip des undurchbrochenen Kreislaufs von blinder Natur macht Herrschaft an Menschen(gruppen) fest, die auf irgendeine tatsächliche oder imaginäre Weise diesem Prinzip gerade widersprechen. Die individualisierenden Elemente am Menschsein werden an denen, die als TrägerInnen dieser Züge ausgemacht werden, als Lehrstück fürs Kollektiv ausgemerzt, indem ihre Körper zu Massenartikeln degradiert werden. Dies findet auf vielschichtige Weise statt, beginnt mit

den Ornamenten der Masse in den Massenaufmärschen und endet bei den Leichenbergen der Vernichtungslager. Dort, wo das „Ornament der Masse“, das Kollektiv zum Selbstzweck der Herrschaft wird (Kracauer 1998, 52), betätigt sich die kollektive, unreflektierte, wiewohl genau gesteuerte Wut, der sogenannte „Volkszorn“, an individuellen Zügen, die mitsamt ihren TrägerInnen erst konstruiert und ausfindig gemacht werden müssen. „Es gibt keine Autonomie. Merkt euch das“ – mit diesen Worten hält die Vortänzerin der Revuegirls im deutschen Revuefilm „Wir tanzen um die Welt“ aus dem Jahr 1939 die Mädchen bei der Stange. Kracauer drückt die Mentalität der Revue folgendermaßen aus: „Es ist die Masse, die eingesetzt wird. Als Massenglieder allein, nicht als Individuen, die von innen her geformt zu sein glauben, sind die Menschen Bruchteile einer Figur.“ (Kracauer 1998, 51) Dies ist zugleich das Motto der faschistischen Herrschaft gegenüber den beherrschten Massen: Die Autonomie des Subjekts ist passé. Einen individuellen Weg zu wählen ist Verrat. Im Film enden die Mädchen, die sich dem Gebot des Kollektivs widersetzen, als Prostituierte und werden in den Mühlen der kapitalistischen Korruption aufgegeben (Gordon 2005, 178). Dass es keine Autonomie gebe, wird den Menschen in ihre Körper eingebrannt. Die suggerierte Verbindung von Prostitution und Kapitalismus hat hier gleich einen mehrschichtigen Zweck: die abtrünnigen Frauen hätten sich des Schutzes durch das Kollektiv begeben und seien fortan dem kalten Kapitalismus (der in diesen Zusammenhängen immer als „jüdisch“ verstanden wird) ausgeliefert. Das Prinzip von Herrschaft, d.h. „Schutz gegen Gehorsam“, wird an diesen Frauen demonstriert. Das „schwache Weib“ und der „jüdische Kapitalist“, diese Verbindung ergibt in völkischen und antisemitischen Szenarien als Resultat die „Hure“. Die „Ware Frau“ kann dabei in Gestalt der Prostituierten öffentlich aus- und bloßgestellt werden, auf dass der Warencharakter des faschistischen Kollektivs verdeckt bleibe.

Der Körper als Massenartikel ist „die jedes ausdrücklichen Sinnes bare *rationale Leerform* des Kultes“ (Kracauer 1998, 61) und somit Produkt des Ineinandergreifens von Mythos und Aufklärung, mithin ein zivilisatorisches Gebilde: „Die Haßliebe gegen den Körper färbt alle neuere Kultur. Der Körper wird als Unterlegenes, Versklavtes noch einmal verhöhnt und gestoßen und zugleich als das Verbotene, Verdinglichte, Entfremdete begehrt. Erst Kultur kennt den Körper als Ding, das man besitzen kann, erst in ihr hat er sich vom Geist, dem Inbegriff der Macht und des Kommandos, als der Gegenstand, das tote Ding, ‚corpus‘, unterschieden.“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 266) Die Verwechslung des Lebendigen mit dem Unlebendigen sowie des Unlebendigen mit dem Lebendigen – eben jene Verwirrungen, welche die Verschlingung von Mythos und Aufklärung anzeigen – ist zugleich das Prinzip, das Marx als den Fetischcharakter der Ware beschrieben hat. Ihm unterliegt alles in der kapitalistischen Gesellschaft; Faschismus und Nationalsozialismus sind dabei keine Ausnahme, sondern bilden den Höhepunkt eines langen Prozesses. Durch Entseelung, Entsinnlichung und Enterotisierung gerät der menschliche Körper in eine unsinnliche Nähe zur Maschinerie, was in letzter Konsequenz die maschinelle Vernichtung von Menschlichem impliziert. In diesem Sinne beschreibt Horkheimer den Typus des faschistisch-politischen Antisemiten als den vielleicht gnadenlosesten von

allen antisemitischen Typen: „Er handelt mit dem Antisemitismus als einem Exportartikel. [...] Für ihn ist der Antisemitismus etwas Verdinglichtes. Er muß funktionieren.“ (Horkheimer 1988b, 399)<sup>6</sup> Solcher Technokratismus betrachtet alles – Menschen wie Dinge – als bloße Verschubmasse, die es nach administrativen Richtlinien zu organisieren gilt. Grenzenlose Selbstentfremdung macht ihm alles gleichermaßen zum Toten. Es handelt sich dabei um „Menschen, die nicht lieben können“, die von einem tief liegenden Mangel an libidinöser Beziehungsfähigkeit zu anderen Personen befallen sind (Adorno 1997 a, 686). Die Schaffung von Einheit ist solchem Typus ein Grundprinzip, er braucht den Panzer von außen, weil er innen keinen Halt findet. Die eiserne Einheit des kollektiven „Volkskörper“ kann aber über den gesellschaftlichen Antagonismus nicht hinwegtäuschen, deshalb ist die Statuierung des Exempels, die Vernichtung aller individuellen Züge, physischer wie geistiger, symbolisch und tatsächlich, zur Sicherung der unumschränkten Anhängerschaft notwendig. Die faschistischen Führer jedoch glaubten an die Einheit des Volkskörpers so wenig wie an die Schlechtigkeit derer, die sie vernichten wollten – jedoch erkannten sie die Schlagkraft solcher Imagines zur Aufrechterhaltung und Rückgewinnung der ordo in Zeiten, wo gesellschaftliche Transformation die Privilegien der Herrschaft bedrohte.

### **3. Der Zwang zu Eindeutigkeit und Einheit**

In den vorhergehenden Abschnitten wurde bereits mehrfach deutlich, dass das Bedürfnis nach Einheit, Eindeutigkeit und Ordnung eine grundlegende Motivation für Antisemitismus und Antifeminismus ist. Dieses Bedürfnis drückt sich in besonderem Maße am Verhältnis zu Körper und Natur aus. Die Angst vor der „verwirrenden Vielfalt des Lebendigen“ (Theweleit 2000, 224) schafft den Wunsch, dass alles einorden- und berechenbar sei, keine unvorhergesehenen menschlichen Regungen auftreten, das Leben selbst schließlich den Zweck- und Funktionszusammenhängen der Maschinerie angeglichen werde. Diese Sucht nach Einheit ist jedoch nichts, was etwa den Faschismus im Besonderen kennzeichnen würde. Was der Faschismus auf die Spitze treibt, ist im Prinzip jedoch in Zivilisation und Aufklärung angelegt: „Als Sein und Geschehen wird von der Aufklärung vorweg nur anerkannt, was durch Einheit sich erfassen lässt; ihr Ideal ist das System, aus dem alles und jedes folgt.“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 23) Was in der Folge sich nicht einordnen lässt, nicht identisch ist, gehört nicht dazu, wirkt penetrant, ist verdächtig und birgt die Gefahr, die hart erworbenen und fest gefügten Grenzen aufzulösen. Zwischentöne jeglicher Art werden schnell als Schwäche, Wankelmüt und mangelnde Verpflichtung ausgelegt, besonders im Faschismus, der den ganzen Menschen ergreift. „Der

---

<sup>6</sup> Horkheimers Text Zur Tätigkeit des Instituts. Forschungsprojekt über den Antisemitismus aus dem Jahr 1941 enthält eine „Typologie heutiger Antisemiten“, die, neben dem beschriebenen faschistisch-politischen Antisemiten noch folgende Typen enthält: den „geborenen“ Antisemiten“, den „religiös-philosophischen Antisemiten“, den „hinterwäldlerischen oder sektiererischen Antisemiten“, den „unterlegenen Konkurrenten“, den „wohlhabenden Antisemiten“, den „Condottiere“-Antisemiten“, den „Judenhetzer“, sowie den „Judenfreund“ (cf. Horkheimer 1988b, 394-399).

Faschismus richtete sich gegen das, was Ezra Pound ein ‚unendliches Hin- und Hergeschwanke‘ nannte, sei es in sozialen Beziehungen, in der Politik oder in der Sexualität. Der sogenannte faschistische Stil verlangte nach einer Formstrenge, die Mehrdeutigkeit und vage Definitionen nicht zuließ.“ (Mosse 1985, 193) Dem bürgerlichen Ideal der Mitte innigst verhaftet, das sich in den gesellschaftlichen Transformationsprozessen der Moderne aufzulösen droht, benötigt die faschistische Gesinnung die permanente und nachhaltige Rückversicherung der *ordo*. All die scheinbaren und tatsächlichen Extreme, von denen die Mitte bedroht ist, werden dabei auf geeignete Figuren projiziert, um sie auf einen Schlag zu bannen.

Die psychischen Mechanismen der Projektion und Verschiebung, die dabei zum Tragen kommen, wirken auch auf der Ebene der kollektiven Feindbilderzeugung.<sup>7</sup> Dabei werden monströse Figuren errichtet, deren unterstellte Affinitäten zu Auflösung, Schmutz und Ausschweifung ziemlich genau die verborgenen Neigungen derer widerspiegeln, die dem Ideal der bündigen Mitte verbissen zu entsprechen trachten. Projektion und Verschiebung dienen als Abwehrmittel gegen die Bestrebungen des Unbewussten, durch sie kann an anderen etwas ausgemacht werden, dessen man sich bei sich selbst nicht bewusst werden möchte (Fenichel 1993, 44). Das Bild des Juden etwa, wie es von AntisemitInnen errichtet und beständig reproduziert wurde, nimmt Bezug auf eine angebliche „jüdische Physiognomie“. Kennzeichen dieser Repräsentationen sind hervorgehobene Lippen, was auf eine starke orale Komponente der Sexualorganisation hindeutet (Ottomeyer 2007, 103), und eine überdimensionale Nase, stellvertretend für die genitale Komponente. Solche Merkmale sind mit sexueller Triebhaftigkeit und Ausschweifung konnotiert, denen der zivilisierte Mensch nur noch nachgeben darf, wenn sie, gestrafft zum Zweckhaften, kein Vehikel der Transgression von Grenzen und somit keine Versuchung darstellen, den totalitären Vergesellschaftungszusammenhängen sich zu entwinden. In der Vorstellung der AntisemitInnen praktizieren die Juden „offenbar das Verbotene. Sie schwelgen in der Schlampigkeit und Lasterhaftigkeit. Sie versagen sich keine Genüsse und wehren sich gegen jede Form selbst auferlegter Disziplin“ (Löwenthal, zit. nach Rensmann 2004, 143).

In solchen Zuschreibungen ist unschwer der zunächst ganz abstrakte Wille zur „Reinhaltung“ zu erkennen, der in der Tat sehr umfassend wirkt und für die Rassenideologie nicht weniger Bedeutung hat als für das patriarchale Geschlechterregime. Als Motivation dient die Möglichkeit, an den

---

<sup>7</sup> Den Unterschied zwischen den psychischen Mechanismen der Verschiebung und der Projektion beschreibt Douglass W. Orr wie folgt: „Die Verschiebung eines Affekts erfolgt von einem bedeutsamen Objekt auf ein für das unmittelbare psychische Leben einer Person gleichgültiges, und ein sehr verbreiteter Typus ist der der Verschiebung von nahe auf ferne Objekte oder Personen. So müssen wir in unserer Kultur unsere Eltern, unsere Geschwister und unsere Nächsten lieben, aber wir dürfen mißtrauisch und feindselig gegenüber Fremden und Ausländern sein – denen gegenüber, die uns fernstehen oder die von uns verschieden sind. [...] Ein ähnliches Problem ergibt sich, wenn wir unter innerseelischer Spannung stehen infolge von unannehmbaren Neigungen in uns selbst, die weniger unsere Einstellungen zu unmittelbaren Objekten – wie Geschwister oder Eltern – betreffen als vielmehr unsere eigenen unterdrückten Impulse. Solche Spannungen können mit Hilfe des Projektionsmechanismus gemindert werden, worunter wir eine Wahrnehmung eines intrapsychischen Phänomens verstehen, die als dem Ich äußerlich und fremd verkannt wird. [...] Dabei handelt es sich dann nicht um den bloßen Übergang von einem näheren zu einem entfernteren Objekt, wie bei der Verschiebung, sondern um den Übergang von einem Subjekt zu einem Objekt mit einem größeren oder geringeren Realitätsgehalt.“ (Orr 1993, 112f.)

„Anderen“, der „anderen Rasse“ oder dem „anderen Geschlecht“, die eigene Analität, das Gefühl, schmutzig zu sein, abzuladen. In Menschen Abscheu zu erzeugen gelingt in den von einem ambivalenten Verhältnis zur Natur geprägten Konstellationen moderner Zivilisation am wirksamsten mittels direkter Rückgriffe auf „niedere“ körperliche Funktionen. Indem der Mensch auf seine körperlichen Seiten eingeengt wird, auf Fäces und Körperflüssigkeiten im ganz unmetaphorischen Sinn, gelingt gerade seine Dehumanisierung. Die nationalsozialistische Propaganda machte sich dies zu Nutze und verwendete, zusätzlich zu den Propagandafilmen, Elendsbilder aus den Ghettos, um die Assoziation von Juden, Schmutz und Ungeziefer zu festigen (cf. Ottomeyer 2007, 107; Zelman 1998). In den Konzentrationslagern wurde die Dehumanisierung von Menschen gerade auch durch ihre zwanghafte Reduktion auf Naturhaftes bewerkstelligt, sodass „Scheiße und Blut“ zu den beiden Termini werden konnten, die das KZ-System am Prägnantesten bestimmten<sup>8</sup>. Im Konzentrationslager wurde das erzeugt, was verabscheut wurde, den Opfern Natur in der Reduktion aufs Naturhafte ausgetrieben, Subjektivität auf brutalste Weise zerstört. Nichts „Natürliches“ ist mehr an den geschundenen und gemarterten Menschen. Der Mangel an „Natürlichkeit“ wurde Juden und Jüdinnen von den Antisemiten stets vorgehalten. Nazis machten Juden zu „Juden“, machten Menschen dem entmenschlichten Bild ähnlich. Der Nationalsozialismus schafft die Welt nach seinen Bildern und Vorstellungen. Das derart erzeugte „Nicht-Identische“, „Unauthentische“, „Unnatürliche“ ruft erneut die Wut und den Hass der nationalsozialistischen Verfolger hervor. Die anale Fixierung derer, die dieses System installierten und aufrechterhielten, steht in ursächlichem Zusammenhang mit ihrem Sadismus<sup>9</sup>, sodass das Quälen und Ermorden von derart erniedrigten Menschen vor dem ohnehin mehr als angeschlagenen und nach außen ins Kollektiv verlagerten Über-Ich der Folterer als „Hygienemaßnahme“ dargestellt werden konnte (cf. Ottomeyer 2007, 108).

Verdrängte, nicht aber überwundene Analität, die sich sodann im krankhaften Wunsch nach Reinheit manifestiert, zieht sich als roter Faden durch die antisemitische Feindbildproduktion der Jahrhunderte. Die lustvolle Besetzung von Geld, hinter der sich anale Phantasien verbergen, wurde mit Vorliebe Juden und Jüdinnen zugeschrieben, und indem Geldgeschäfte den ChristInnen verboten waren, bot sich eine Möglichkeit, die eigenen verdrängten analen Gelüste exklusiv auf „den Juden“ als Wucherer

---

<sup>8</sup> Jean Grey, Überlebender des Konzentrationslagers Mauthausen, prägte in einem Interview diese Definition des KZ-Systems: « S'il fallait dire ce que c'est que le camp de concentration, très rapidement en quelques mots, je dirais tout simplement que le camp de concentration c'est Scheiße und Blut, c'est-à-dire c'est la merde et le sang, parce que c'était ça et pas autre chose. » [„Wenn ich schnell, in ein wenigen Worten sagen müsste, was das Konzentrationslager ist, dann würde ich einfach sagen, das Konzentrationslager ist Scheiße und Blut, denn das war es und nichts anderes.“] (Bundesministerium für Inneres, Mauthausen Memorial – KZ Gedenkstätte Mauthausen, ZeitzeugInnenprojekt Mauthausen, OH/ZP1/835 Jean Grey)

<sup>9</sup> Jessica Benjamin verfolgt den Zusammenhang zwischen Analität und Sadismus bis an die begrifflichen Wurzeln zurück: „Einerseits kann in [de Sades, K.S.] Programm der Versuch gesehen werden, die obstinate Andersartigkeit des Körpers auf Scheiße zu reduzieren. Nach Chasseguet-Smirgel ist im analen Reduzierungsversuch des Objektes ein Element von Entdifferenzierung, eine Auflehnung gegen die Trennung zu sehen. [...] De Sades Ziel ist es, alles Unterscheidbare, Einzelne in einen gleichförmigen Haufen zu verwandeln. Und diese gleichförmige Masse, auf die er die gesamte Natur reduzieren möchte, hat ihre Entsprechung in der Verwandlung alles Gegessenen in die einheitliche Masse der Fäces in der großen Mahlmaschine der Gedärme. Die anale Komponente des Sadismus [...] steht hier für die Rebellion gegen das väterliche Gebot der Trennung.“ (Jessica Benjamin 1985, 18)

zu projizieren. Zum Inbegriff der christlichen Abwehr des Schmutzes in Form des Geldes wurde die Geschichte der Vertreibung der Händler und Wechsler aus dem Tempel, „dieser Ikone des wild um sich schlagenden Narzissmus“ (Peham 2005, 38). Auch Hitler wusste diese christliche Urszene der Trennung für seine Zwecke zu nutzen. In einer Rede 1922 sagte er: „In grenzenloser Liebe lese ich als Christ und Mensch die Stelle durch, die uns verkündet, wie der Herr sich endlich aufraffte und zur Peitsche griff, um die Wucherer, das Nattern- und Ottergezücht hinauszutreiben aus dem Tempel! Seinen ungeheuren Kampf für unsere Welt, gegen das jüdische Gift, den erkenne ich heute nach zweitausend Jahren, in tiefster Ergriffenheit am gewaltigsten an der Tatsache, dass er dafür am Kreuz verbluten musste.“ (zit. nach Peham 2005, 38) Offenbar wusste Hitler die Faszination des christlichen Opfers zu nutzen, die darin bestand, dass dem „makellosen, reinen Opfer“ die Erlösung entspringen sollte und damit dem Opfer als solchem Sinn zugeschrieben wurde (Deuber-Mankowski 2000, 187).

Die Bedeutung der christlichen Metaphorik des reinen Blutes Christi, dessen Opfer die Erlösung bringt, ragt auf besondere Weise in die säkularisierte Gesellschaft hinein (Braun 1992, 20-23). Das Attribut der Reinheit bezog das Blut daraus, dass Christus in Keuschheit gezeugt worden sei – von menschlichem Begehren unbeschmutzt, die mütterlichen Körpergrenzen auch bei der Geburt nicht berührend oder gar überschreitend, kommt die Vorstellung der Geburt Jesu dem Mythos der männlichen Selbstgeburt sehr nahe. Im Opfer, das Christus der Welt darbringt, „ist der Unterschied zwischen Körper und Zeichen aufgehoben – in ihm ist das Zeichen selbst Körper geworden“ (Deuber-Mankowski 2000, 185). Seine „Reinheit“ schuldet der Christus folglich nicht der „reinen“ Mutter Maria (die Abscheu gegen sie als körperliches Wesen ist im Christentum nur durch eine dünne Tünche von Verehrung ihrer „Unberührtheit“ verdeckt), sondern dem Umstand, dass es zu keiner Vermischung mit ihr kam. Der Leib Christi ist somit ein Urmythos der gepanzerten Körpergrenzen, der körperlichen Einheit, die sich allem Fließenden, aus dem er entstanden, entgegenstemmt. Dieser Panzer soll in der christlichen Kommunion, der Einverleibung des Leibs Christi, auf die Gläubigen übergehen. Der Körper des Christus wird dabei symbolisch und imaginär zerstückelt und Stück für Stück verspeist – die Zerstörung der Einheit des Corpus Christi dient der Einheit des Gemeinschaftskörpers, der Kommunion des christlichen Kollektivs. Das christliche Ideal der körperlichen Unberührtheit, ja der Körperlosigkeit, überlebte die Säkularisierung und kehrte in der Vorstellung des „reinen Geistes“ ebenso wieder wie in der Inaugurierung des gesunden und reinen „Volkskörpers“. Das „Blut“ wird dabei aufgespaltet in das „reine“, „arische“, „unvermischte“ Blut, sodann in das „unreine“, mit Schmutz und Schmerz, mit Weiblichkeit und Sexualität assoziierte (cf. Braun 1995, 180), und schließlich in das Fehlen von Blut überhaupt im Bild des „blutleeren Intellektuellen“. Die mit dem Menstruationsblut insgeheim assoziierte Lust bedeutet in diesen kulturellen Zusammenhängen die „Verführbarkeit durchs Untere“, die sowohl dem „Juden“ als auch der „sexuellen Frau“ unterstellt wird, wobei in der imaginierten Frau die Verführung und die Verführbarkeit sich überkreuzen.

In der Vorstellung der Nation als lebendem Organismus ist die Frau die Unbekannte und lässt sich trotz allem Bemühen nicht ein für allemal gesichert in den ewig gleichen Kreislauf der „Volksgemeinschaft“ integrieren. Wenngleich das Konzept idealisierter Weiblichkeit als Garant für den Fortbestand der „Rasse“, der weibliche Schoß als Ursprung des Volkes galt (Heß 2005, 97), war sie doch – als Erinnerungsbild an die ungebändigte Natur – ein Einfallstor der „rassischen Zersetzung“. Die Obsession der „rassischen Reinheit“ ist damit unlösbar an den horror feminae gebunden. Ganz im Duktus des Christentums sagte Hitler, dass die Frau die Sünde in die Welt gebracht habe, und die Leichtigkeit, mit der sie der „schlüpfrigen List minderwertiger, tierischer Männer“ Zugang gewähre, sei der „primäre Grund für die Verunreinigung des Nordischen Blutes“ (zit. nach Hyams 1995, 31). In der paranoiden Abschottung des „Volkskörpers“ erscheint jedes lebendige Bedürfnis des menschlichen Austauschs als Drohung der Invasion und Desintegration der mühsam aufrecht erhaltenen Einheit. Die Verachtung des Weiblichen trifft für den Nationalsozialismus ebenso zu wie die Tatsache, dass Frauen im NS-System eine zentrale Position innehatten, was bis zu einer quasi-religiösen Überhöhung der Frau als „Mutter des Volkes“ führte. Dass die „Reinhaltung des arischen Blutes“ in den Verantwortungsbereich der Frauen gelegt wurde, und Frauen als Mütter der „Herrenrasse“ auf die Wertschätzung des „Volksganzen“ zählen konnten (Kohn-Ley 1994a, 214), ist in dieser Vehemenz gewiss ein bis dahin noch nicht erreichter, wenn auch äußerst zweifelhafter Statusgewinn von Frauen innerhalb der Männergesellschaft. Das Privileg beschränkte sich jedoch auf „arische“ Frauen und markierte ihre totale Integration in die völkische Ingroup. Dies widerspricht keineswegs der Verachtung von Frauen, sondern drückt eher eine ambivalente Haltung ihnen gegenüber aus. Überhöht wurden die Frauen, wenn sichergestellt war, dass all ihr Tun und Sein den faschistischen Funktionszusammenhängen unterstand, sie den sogenannten „weiblichen Geschlechtscharakter“ abgelegt hatte und als saubere Kameradinnen der Männer in der „Volksgemeinschaft“ aufgingen. Es blieb jedoch ein Rest: als permanente Bedrohung der Einheit schwebte die abstrakte Vorstellung von zerfließender Weiblichkeit über der totalitären Integration – ein Schreckbild des inneren Zerfließens ob des Verlusts des identischen Ichs.

Die blinde Abwehr des „Weiblichen“ als dem Reservoir, welches alle der Vereinheitlichung gegenläufigen Bedürfnisse und Wünsche auffängt, beinhaltet auch den nicht durchgelassenen Wunsch nach Verschmelzung mit dem „Weiblichen“ und damit nach Selbstaufgabe in der Mannigfaltigkeit. Der Totalitarismus verträgt jedoch das identische Ich sowenig wie seine Aufgabe an die zerfließende Vielheit. Er bietet den vereinzelt Individuen jedoch die Möglichkeit der Selbstaufgabe im Kollektiv, das die Einheit der Herrschaft gewährleistet. Dies ist die letzte Station der überkonsequenten „Liebe zum Identischen, zu dem von aller Stofflichkeit und Vergänglichkeit gereinigten geistig-männlichen Prinzip“, das Aufgehen im Kollektiv „die imaginäre Form einer widersprüchlichen Einheit von Herrschaft und absoluter Erfüllung“ (Braun/Kremer 1992, 16). Der Faschismus verlangt diese Einheit unmittelbar, er duldet keinen Zweifel, auch nicht in der Idee, verlangt von den Massen nicht nur den unbedingten Gehorsam, sondern auch die Versicherung, dass nichts gewünscht und erstrebt werde,

was der Einheit widerspreche. Das Ersehnte wird erst recht zum Verhassten gemacht, und in der Vernichtung jener, die das Ersehnte repräsentieren, manifestiert sich die künstliche Einheit der „Volksgemeinschaft“. Die als zerfließend gelten und vielleicht tatsächlich Grenzen niederreißen – Juden und Jüdinnen, sinnliche und sexuelle Frauen, Frauenrechtlerinnen, Prostituierte, Homosexuelle – werden ihrem repressiven Bilde gleichgemacht, indem ihre Körpergrenzen in Marter und Mord aufgelöst, fließend gemacht werden. Wie dies vonstatten ging, legt Klaus Theweleit (2000) eindrücklich am Wüten der faschistischen Freikorps-Einheiten dar.

In den nationalsozialistischen Konzentrationslagern wurden die Opfer als körperliche, abweichende, der Einheit sich entziehende Figuren konstruiert<sup>10</sup>, um ihre Körper sodann aufzulösen, zu entmaterialisieren, in amorphe Masse zu verwandeln. Dazu gehört auch die Auflösung der Geschlechtlichkeit. Entsubstantiierung und Degendering von Körpern beschrieb Siegfried Kracauer bereits 1927 in *Ornament der Masse* anhand der faschistischen Massenaufmärsche ebenso wie anhand der geometrischen Figuren der Revuetänzerinnen (Kracauer 1998). Die Verwischung der strengen Geschlechtergrenzen wird vielen Opfergruppen implizit vorgeworfen – im Konzentrationslager werden ihre Körper zur grausig entstellten Karikatur dessen, was sie, wie unglücklich auch immer, der Herrschaft repräsentieren: Geschlechtlichkeit, die jenseits des einheitlichen, binären Prinzips, jenseits der eindeutigen Zuordenbarkeit besteht. An ihnen zelebrieren die nationalsozialistische Herrschaft und ihre Untertanen die Zerstörung von Körper- und Geschlechtlichkeit: „Shoah’s numerous witnesses attest to the erasure of gender as one of the prime instruments of Nazi dehumanization and extermination. As victims are shaved, stripped down or clad in identical striped uniforms, starved, screamed at, beaten, tormented; as they are reduced by the thousands to bodies (referred to not as ‘victims’ or ‘corpses’ but as *Figuren* and *Schmattes*, ‘figures’, ‘junk’); as they are piled into wagons ‘like sardines,’ laid out in mass graves ‘like herrings’; as their flesh starts crumbling in the ground where they are dumped; as they fall out of gas vans and gas chambers ‘like potatoes’; as they become a ‘load,’ converted, within the space of hours, to ashes – gender, with humanity, gets erased.” (Hirsch/Spitzer 1993, 4) Der Umgang und das Verfahren mit Menschen als toten Dingen im KZ sind die Spitze eines Grauens, das die ns-Gesellschaft als Querschnittsmaterie durchzieht. Die geometrischen Massenaufmärsche stehen unter dem Aspekt der Mimikry ans Tote, eines Schutzmechanismus in Form eines Panzers gegen Lebendiges überhaupt. An anderer Stelle wirft Marianne Hirsch ein, dass es zwar „Vergewaltigungen und sexuellen Missbrauch in den Ghettos und Lagern“ gab, dennoch gebe es „keine Belege dafür, dass den Morden [der Einsatzkommandos, K.S.] eine sexuelle Dimension eigen war oder dass die Mörder in irgendeiner Weise der Sexualität ihrer Opfer Bedeutung zugemessen hätten“ (Hirsch 2002, 220). Das Gegenteil habe stattgefunden, nämlich

---

<sup>10</sup> KZ-Häftlinge wurden nach Stücken gezählt und – als besonderen Zynismus – vom Wachpersonal „Freie Stücke“ genannt (Interview mit Gisèle Guillemot, Mauthausen Memorial – KZ-Gedenkstätte Mauthausen, AMM OH/ZP1/331). Diese, die Verzweiflung der Häftlinge noch verstärkende Anrede spiegelt die groteske Freiheit der freien Menschen im Nationalsozialismus wider, was die Wachleute damit auch implizit zum Ausdruck brachten. „Frei“ heißt in diesem Zusammenhang vom herrschaftlichen Kollektiv ausgestoßen zu sein, sodass Freiheit aus der Perspektive der nationalsozialistischen Ingroup eine negative Bedeutung erhält.



eine Entsexualisierung (ein Degendering) der Opfer, welche ein Vehikel der Entmenschlichung war. Gegen solche Interpretation ist einzuwenden, dass gerade einer zwanghaften Desexualisierung stets eine eminent sexuelle Dimension beizumessen ist. Die erzwungene Geschlechtslosigkeit der Opfer, deren ausgemergelte Körper nur noch eine schwache Ahnung von sekundären Geschlechtsmerkmalen zulassen, steht in engstem Zusammenhang mit der Sexualität der Täter, die ebenso wenig wie die Opfer in asexuellen Dimensionen zu denken sind. Zwar ist Marianne Hirsch zuzustimmen, dass die Nazi-Mörder keine „von der Norm abweichenden, sexuellen Perversen [waren], sondern ‚ordinary men‘ – ‚ganz normale Männer‘ – deren mörderische Arbeit zur Routine wurde“ (Hirsch 2002, 220), jedoch überführt dies gerade die „Normalität“ der „Perversion“ und des „Krankhaften“.

Dass sexuelle Versagung und Triebverdrängung den Vorstellungen von Reinheit, Einheit, Blut, „Rasse“ zentral sind, beweist die Qualität der Vorwürfe und Unterstellungen, die an Juden und Jüdinnen, an nicht integrierte Frauen, „Asoziale“ oder Homosexuelle gerichtet werden. Wesentlich dabei ist die Vorstellung der Verwischung bzw. Transgression von Geschlechtergrenzen und -differenzen. Juden seien gekennzeichnet durch „Männerbundschwäche“ und nähmen einen „merkwürdigen Zwischenstand“ ein, der sie quasi zum dritten Element mache, das die eindeutige, binäre Anordnung der Geschlechter nach männlich und weiblich unterlaufe, ja sogar zu sprengen drohe (Blüher, cf. Omran 2000, 72). Jüdische Männer galten in den öffentlichen und medizinischen Diskursen des Fin de siècle als „Geschlechtsbeuger“ (C.G. Jung), es wurde ihnen also unterstellt, dass sie nicht in den konventionellen Kategorien der normativ genau geregelten Sexualität lebten, sondern dazwischen, darüber oder in sonst einer nicht zuordenbaren (Nicht-)Position. Derartigen Zwischen- oder Nichtpositionen wurden Juden und Jüdinnen in verschiedensten Bereichen der Gesellschaft zugeordnet: in der Wirtschaft (Zirkulationssphäre), in den europäischen nationalen Identitäten, in der „Völkerpsychologie“ (cf. Gilman 1994, 60).

Antisemitismus, Misogynie und Homophobie zeigten ab dem Fin de Siècle oftmals ein einheitliches Schema: Juden und Jüdinnen, Homosexuelle und emanzipierte Frauen wurden gleichermaßen zu AußenseiterInnen erklärt (cf. Mayer 2001). Gemeinsames Kennzeichen ist ein unterstellter Mangel an Triebbeherrschung (Mosse 1985, 171). Dass uneingestandene und nicht bewusste Homosexualität homosexuelle Panik und Homophobie hervorbringen kann, ist unbestritten: es wird gehasst, was insgeheim begehrt wird aber versagt werden muss. Auf diejenigen, die das zu Versagende ausleben, ob tatsächlich oder unterstellt, fällt die Wut und der Hass derer, die strikt innerhalb der normativen Zweckzusammenhänge verharren. Die dabei entwickelte pathische Projektion „ist eine verzweifelte Veranstaltung des Ichs, dessen Reizschutz Freud zufolge nach innen unendlich viel schwächer als nach außen ist: unter dem Druck der gestauten homosexuellen Aggression vergißt der seelische Mechanismus seine phylogenetisch späteste Errungenschaft, die Selbstwahrnehmung, und erfährt jene Aggression als den Feind in der Welt, um ihr besser gewachsen zu sein“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 218). Die Studien zur autoritären Persönlichkeit kamen zu dem Ergebnis, „[that] fascists reveal a heterosexual orientation which is even more externalized, contemptuous, exploitive, and dichotomistic

than that of the other high scorers“ (Adorno et al. 1967b, 868). Diese heterosexistische Haltung impliziert bei den faschistischen Untersuchungspersonen einen Blick auf Frauen als bloße physische Objekte, „obsessive bitterness toward prostitutes and ‚loose‘ women“, sowie die stereotype Dichotomie zwischen „guten“ und „schlechten“ Frauen (Adorno et al. 1967b, 868). Die Abgrenzungsbemühungen im Heterosexismus, der ohne Misogynie nicht konzeptualisierbar ist, sind der Furcht vor Entmännlichung und vor dem Verlust des männlichen zweckgerichteten Selbst geschuldet. Im Heterosexismus wird sowohl die Frau als auch der Homosexuelle gefürchtet, beide sind dem maskulinistischen Pol so weit entfernt, dass sie seine Negativfolie abgeben können. Die Angst und Abscheu vor der Schwäche, identisch mit jener vor Unmännlichkeit, beherrscht das gesamte Leben von schwer vorurteilsbehafteten, ja faschistischen Persönlichkeiten. Ihre scheinbar spontanen Handlungen der Abwehr, ihre scheinbar „natürliche, instinktive“ Abscheu, sind alles andere denn direkte, ungehemmte Impulse, sondern verdecken vielmehr die intensive Hemmung und Furcht, welche die eigentlichen Impulse hervorrufen (Adorno et al. 1967b, 889). Wie stark die autoritäre Abscheu vor dem „Anderen“ dem eigentlichen, zuweilen analen Begehren entspringt, und wie sehr solches verdrängte Begehren – nach außen projiziert – paranoide Haltungen nährt, lässt sich an folgender Ausführung Alfred Rosenbergs demonstrieren, in der er Juden vorwirft, sie würden den „deutschen Volkskörper“ aussaugen: „Wenn der Sackkrebs sich durch den After des Taschenkrebses einbohrt, nach und nach in ihn hineinwächst, ihm die letzte Lebenskraft aufsaugt, so ist das der gleiche Vorgang, als wenn der Jude durch offene Volkswunden in die Gesellschaft eindringt, von ihrer Schöpferkraft zehrt bis zu ihrem Untergang.“ (zitiert nach Linke 1999, 203)

Der Männerbund bot zugleich Schutz vor dem anbrandenden Begehren als auch die Möglichkeit des gefahrlosen Auslebens homosexueller Triebbedürfnisse bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der Grenzen des einheitlichen Kollektivs. Die ambivalente Institution des Männerbundes erfuhr mit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts, d.h. zur Zeit der viel beschworenen „Feminisierung der Kultur“, als die gesellschaftlichen und ökonomischen Transformationen alte Gewissheiten brüchig machten, besonderen Aufschwung und stellte ein Forum für die „ideale Männlichkeit“ dar, die intellektuelle Stärke, Ehrenhaftigkeit und physische Schönheit vereinigen sollte. Die Initiations- und Pubertätsriten, deren Passieren für die Aufnahme in den Männerbund wesentlich ist, bezeugt die gerade in diesen Kreisen verleugnete Konstruiertheit von Männlichkeit – sie ist nicht naturgegeben, sondern muss erst erworben, gemacht werden (Kreisky 1995, 98). Die Antithese zu diesem Konglomerat männerbündischer Imaginationen wurde auf mehrere „Anderer“ projiziert: auf Frauen nicht weniger als auf die gesamte ArbeiterInnenklasse, auf jüdische und homosexuelle Männer (cf. Heinemann 2005, 38). Der Zweck der Überhöhung von Männlichkeit implizierte auch, die nicht zugelassenen homosexuellen Triebkomponenten, in homoerotische Bindungen „geläutert“, in Energien zum sozioökonomischen Machterhalt zu transformieren. Nur so sind die Energien fürs Kollektiv nutzbar, denn während Homosexualität ans Einzelne, Besondere sich heftet, verpufft die Homoerotik in der Aufrechterhaltung des kollektiven Privilegs. Die repressive Einheit des Männerbundes, die keine

individuelle und sinnliche Hingabe ans Besondere erlaubt, sondern die bedingungslose Unterwerfung unters Kollektiv fordert, kann erhalten werden nur, indem die Energien homosexueller Art in destruktive verwandelt und auf die von vorne herein aus dem Bund Ausgeschlossenen projiziert werden – auf Juden und Frauen. So ist der Männerbund eine extreme Form der Cliquenbildung, welche die Männerbündler mit Vorliebe den Juden und Jüdinnen im Cliché des „Jewish clannishness“ unterstellen, und geht gleichzeitig darüber hinaus. Auch Homosexuellen wird in diesen Kreisen unterstellt, sie würden Cliquen bilden und vorwiegend unter sich bleiben. Der Männerbund selbst aber geht über die Clique von Männern hinaus – er ist das ultimative Racket, in dem das Allgemeine so sehr übers Besondere triumphiert, dass es die Herrschaft gerade partikularer Interessen zementiert. Von diesem Gesichtspunkt her bot der Männerbund auch scheinbar gegensätzlichen Typen, so sie nur herrschaftsmäßig zugerichtet waren, ihren Platz: „In den Kern der Männerbundidee war der Typus des Helden, der starke Führer sowie das Modell der Gefolgschaft eingelassen.“ (Kreisky 1995, 108) Überhaupt wurde die „arische Männlichkeit“ der Gefolgsleute im Nationalsozialismus viel weniger „viril“ gebraucht als vorgegeben wurde, um die Einheit von Herrschaft und Gefolgschaft zu garantieren. An „arischen“ Männern, die die „Rassenschande“ begangen hatten, wurde demonstriert, was von Männlichkeit unter faschistischen Bedingungen überhaupt zu halten ist: Vor den Gerichten wurden sie als schwach, ihren eigenen sexuellen Trieben und der Sexualität des „Weibes“ erliegend, verführbar und des starken Führers bedürftig dargestellt. „Aryan masculinity within the legal discourse thus remained an unstable ideal, not least because many Aryan men brought before the courts on charges of race defilement had clearly failed to uphold its standards.“ (Szobar 2005, 148) Zu ergänzen ist, dass das System genau solche Männer brauchte, um den Mythos von „arischer Männlichkeit“ überhaupt aufrechterhalten zu können, an welchem jeder sich sodann zu messen und insgeheim zu verzweifeln hatte.

Dass der faschistische und nationalsozialistische Männerbund antifeministisch nicht nur im Sinne der Gegnerschaft zur Frauenemanzipation ist, sondern existentiell auf Misogynie aufbaut, stellte selbst Lydia Gottschewski, Führerin des BDM, fest, indem sie beklagte, dass der „gerechtfertigte Kampf gegen die liberale Emanzipationsbewegung der Frauen“ in eine „Opposition gegen das weibliche Geschlecht als ganzes“ umgeschlagen sei (cf. Mosse 1985, 202f.). Aus Unverständnis der gesellschaftlichen Strukturen schien für die BDM-Führerin eine Gegnerschaft zur Frauenemanzipation ohne grundlegende Misogynie möglich, ja die Feindschaft gegen Frauen erschien ihr als individuelle Fehlfunktion der männerbündischen Männer, anstatt beides, Frauenfeindlichkeit und Männerbund als zusammengehörend zu erkennen. Denn hier wird die Scheidung zwischen Antifeminismus und Misogynie obsolet: die grundsätzliche Gegnerschaft zum Feminismus als Emanzipation der Frauen aus männerherrschaftlicher Verfügung ist immer sexistisch motiviert und reduziert Frauen auf essentialisierte Konzepte gesellschaftlich opportuner Weiblichkeit. Antifeminismus ist mithin nicht allein als Gegnerschaft zu einer politischen Befreiungsbewegung zu sehen, sondern direkt als Feindschaft gegen die betroffenen Menschen.

Einheit, Eindeutigkeit, Ordnung – diese drei Schlagworte benennen zentrale Aspekte der Motivation von Antisemitismus, Frauenfeindlichkeit und Homophobie und weisen alle drei Vorurteile als struktur- und funktionsverwandt aus. Homophobie wurde nach Daniel Boyarin im Diskurs des Fin de Siècle beinahe der Misogynie subsumiert (Boyarin 1997, 79) – an Homosexuellen wurden vor allem die vorgeblich weiblichen, effeminierten Züge gehasst. Jene Homosexuellen hingegen, die ihre männliche Seite betonten und aus Abscheu vor dem Weiblichen lieber unter Männern blieben, hatten in faschistischen Männerbünden einen Hort. Ihre Homosexualität – selbst wenn ausgelebt – wurde mit anderen Maßstäben gemessen, sie traten nicht aus der Gemeinschaft der Männer heraus, sondern bildeten erst recht eigentlich den Kitt für ihre Einheit. Die ganze Wucht der homophoben Abwehr traf und trifft denjenigen, der Geschlechtergrenzen niederreißt, seine Männlichkeit wegwirft und das herkömmliche Männlichkeitsverständnis persifliert und „entehrt“, die effeminierte „Tunte“, den Transsexuellen, den Transvestiten in Frauenkleidern, die Drag Queen. Das Gleiche gilt für lesbische Lebensformen: ein Butch oder Drag King sind dem herrschenden Geschlechterregime grässliche Monster, Furcht einflößend und dominant. Alternatives Gendering wirkt unerträglich und „abartig“ – bei Männern lachhaft, bei Frauen anmaßend.<sup>11</sup> Manchmal können in der Männergesellschaft „Sexspiele“ zwischen Frauen sogar als anziehend und erotisierend wirken, jedoch nur solange sichergestellt bleibt, dass es sich dabei nur um ein Schauspiel von Frauen für Männer handelt. Dies gilt jedoch nicht mehr für Frauen, die den stereotypen weiblichen Zuschreibungen nicht entsprechen und aus der lesbischen Liebe Ernst machen, für den Butch oder Drag King – diese sind

Dass es so häufig zugeschriebene „weibliche“ Elemente sind, an welchen Unterdrückung und Verfolgung sich festmachen, spricht dafür, eine primäre Misogynie als Grundlage für viele Formen der Diskriminierung anzunehmen. Horkheimer verfolgt dies auf der individualpsychologischen Ebene zurück zum Verhältnis des Kindes zur Mutter. Aufgrund ihrer unterdrückten, unprivilegierten Position innerhalb der Männergesellschaft erfahre das Kind die Mutter als etwas Schwaches und Verächtliches und betrachte sie deshalb als „Mitglied einer minderen Rasse“: „Ein antifemininer Affekt, der auf der Ablehnung der Mutter beruht, gibt das Modell ab für die spätere Ablehnung all dessen, was als ‚anders‘ eingeschätzt wird. [...] Verachtung für Züge des anderen Geschlechts, sobald sie bei Mitgliedern des eigenen Geschlechts auftreten, scheint regelmäßig mit einer stark verallgemeinerten Unduldsamkeit gegenüber allem, was anders ist, verbunden zu sein. [...] Die strenge Zweiteilung zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit sowie das Tabu über jedem psychologischen Übergang von jener zu dieser entspricht der allgemeinen Tendenz, in starren Zweiteilungen zu denken.“ (Horkheimer 1987c, 390) Dabei wird alternatives Gendering noch eher akzeptiert, wenn die strenge

---

<sup>11</sup> Anders als im nationalsozialistischen Deutschland, wo zwar männliche, nicht aber weibliche Homosexualität verboten war (den Nazis galten alle Frauen gleichermaßen als „befruchtbar“ und von daher für die Prokreation nicht „verloren“), standen in Österreich auch nach dem Anschluss 1938 lesbische Verhältnisse und Beziehungen unter Strafe. Die Zahl der in Wien verurteilten Frauen verdoppelte sich nach 1938, die der verurteilten Männer stieg um 40 Prozent (Schoppmann 2001, 34). Im Zugangsbuch des Konzentrationslagers Ravensbrück scheint nur einmal der Hinweis auf lesbische Lebensweise als Inhaftierungsgrund auf. Lesbische Frauen konnten jedoch auch als „Asoziale“ oder „Prostituierte“ ins Lagersystem aufgenommen worden sein. Ich danke Helga Amesberger für diesen Hinweis.

Dichotomisierung zwischen den Geschlechtern aufrecht erhalten bleibt. Wer aber die unversöhnliche Gegenüberstellung von männlich und weiblich ernsthaft unterläuft und dem Prinzip der Zweigeschlechtlichkeit nicht Genüge tut, dem oder der ist die ungeteilte Ablehnung derer gewiss, die in das binäre Schema zwanghaft und unglücklich sich einfügen. Auch heute noch rufen bisexuelle Lebensweisen unbändige Abscheu hervor, ja Bisexuelle sind laut neueren Studien zu Sexismus und Heterosexismus die „ungeliebteste“ Gruppe überhaupt (Fiske/Norris 2007). Denn letztendlich zählt wohl nur die Anerkennung des Prinzips der Eindeutigkeit. Mit dem eigenen Platz in der repressiven Ordnung nicht zufrieden zu sein, ist das Eine, die Ordnung selbst jedoch nicht anzuerkennen und zu unterlaufen, wird als die ultimative Kampfansage gewertet. Doch eigentlich wird das tief im Innern empfundene Unglück ob der strikten, undurchlässigen Geschlechterdichotomie in Homophobie und Antisemitismus, in Misogynie und Heterosexismus nach außen projiziert und im „Juden“ als „Geschlechtsbeuger“ reflektiert. Er ist weder eindeutig Mann noch eindeutig Frau, sondern etwas dazwischen, ein „drittes Geschlecht“, ähnlich wie das Stereotyp vom Homosexuellen. Solcher konstruierter Zwischenmaterie bedarf das System einander eindeutig ausschließender Kategorien zur Aufrechterhaltung der Eindeutigkeit: sie wird an solchen Figuren demonstriert und manifestiert, die sich ihr entziehen.

Nationalismus und bürgerliche Moral ebenso wie die dazugehörigen Werteschemata von idealisierter Männlichkeit und Weiblichkeit, von Normalität und Abnormität „wiesen jedermann seinen Platz im Leben zu, Männern wie Frauen, den Normalen wie den Abnormen, dem Einheimischen wie dem Fremden; bei jeglicher Verwirrung dieser Kategorien drohten Chaos und Verlust der Kontrolle“ (Mosse 1985, 27). Gleichzeitig dienten die bedrohlichen und Kontrollverlust implizierenden Repräsentationen und Imagination von Frauen, Juden und Homosexuellen, wie alle Bedrohungsszenarien, doch wieder nur der Stützung der herrschenden Partikularität über die allgemeinen Interessen. Den gesellschaftlichen Antagonismus vor seiner Auflösung zu bewahren, ihn am Glosen zu halten ohne dass die Betroffenen Feuer fingen, war und ist der Grund für die Feindbildproduktion. Die Formlosigkeit und Fluidität, die in der westlichen Zivilisation mit dem „Weiblichen“ assoziiert werden, benennen jene Aggregatzustände, die der festen Einheit und Ordnung zuwider laufen. Gewissermaßen sind sie jedoch auch als Negativbild des Verlusts des identischen Ich in der Massenmentalität zu lesen. In der westlichen Zivilisation wurde der weibliche Körper nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Defizienz und des Mangels konstruiert, sondern viel komplexer als durchlässige, unkontrollierbare, liquide Formlosigkeit, die alle einheitliche Form zu verschlingen droht, als Unordnung, die alle Ordnung bedroht (cf. Linke 1999, 236). Die Angst vorm Zerfließenden, das keine festen Grenzen halten kann, trägt noch die Spuren der animistischen Angst vor den umgebenden Naturgewalten, die im Zuge der Zivilisation gebannt, d.h. in feste Grenzen verwiesen wurden. In der Zivilisation ist es aber bereits die Angst vor den eigenen anströmenden, jedoch uneingestandenem Triebbedürfnissen. Die Einheit des Ichs entstand aus der Dualität von Subjekt und Objekt, die durch die Loslösung von Natur erst möglich war. Der Wunsch nach Einheit

überschlägt sich schließlich und zeigt die Naturverfallenheit der Zivilisation an. Die Bannung der Natur soll der Furcht vor ihr entgegenwirken: „Die Götter können die Furcht nicht vom Menschen nehmen, deren versteinerte Laute sie als ihre Namen tragen. Der Furcht wähnt er ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt. Das bestimmt die Bahn der Entmythologisierung, der Aufklärung, die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineins setzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen. Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst. Die reine Immanenz des Positivismus, ihr letztes Produkt, ist nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu. Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 32) In der völkischen Ideologie strebt dieser Prozess dem offenen Wahn zu. Zur Versicherung der Einheit benötigt die Ingroup Gruppen oder Einzelne, die draußen stehen, das „polymorphe, diffuse Andere, das in seiner Exterritorialität der Transzendenz des [...] völkischen Männlichkeits- und Staatsideals“ (Bruns 2003, 50) entspricht. Die völkische Ideologie benötigt also gerade das, was gefürchtet wird und wovor sie die Angst schürt, um ihre politische und gesellschaftliche Durchschlagskraft zu demonstrieren. Zu diesem Zweck erfindet sie den „Juden“ als den ultimativ Anderen. Er gehört nicht dem Selben zu und stabilisiert es gerade dadurch. Als „ortlose Gegenfigur einer überhöhten Männlichkeit“ (Bruns 2003, 50) wird der „Jude“ entfremdet und zur äußeren Bestätigung der Einheit des Selben zugerichtet.

Wo Einheit, Identität, Einheitlichkeit angestrebt wird, ist also zwangsläufig ein Nicht-Identisches als deren Negativfolie erfordert. Dies gilt nicht nur für das Konstrukt des „Volkskörpers“, sondern ganz allgemein, wie Adorno in *Wozu noch Philosophie?* ausführt: „Wie jedoch die Begriffe ihrem eigenen Sinn nach ein sie Erfüllendes fordern; wie nach Hegels unüberholter Einsicht der bloße Gedanke von Identität ein Nichtidentisches erheischt, von dem allein Identität kann ausgesagt werden: so sind noch die reinsten Begriffe immanent, und gar nicht erst polar, auf ihr Anderes angewiesen.“ (Adorno 1997m, 466) Das heißt aber, dass das Andere, von dem das Identitäre sich abgrenzt, innigster Teil dieses Identitären ist, dessen es also nicht nur zur Abgrenzung nach außen hin bedarf, sondern zur eigensten Seinsbestimmung. So fährt Adorno fort: „Noch das Kantische transzendente Subjekt, dessen Erbschaft das transzendental-subjektlose Sein gern anträte, bedarf als Einheit des Mannigfaltigen ebenso wie umgekehrt das Mannigfaltige der vernünftigen Einheit. Unabhängig von den Inhalten, welche die der Einheit sind, ist deren eigener Begriff nicht zu fassen, und aus den Inhalten ist die Spur eines Faktischen so wenig wegzuzaubern, wie dessen Differenz vom Begriff, der ihrer bedarf. Keine Einheit, wie formal auch immer, und wäre es die reinlogische, ist auch nur als Möglichkeit bar dessen zu konzipieren, worauf sie geht; noch das formallogische Etwas ist der Bodensatz des Materials, das ausgeschieden zu haben der Stolz der reinen Logik war. Der Grund der von Günther Anders so genannten Pseudokonkretion des Seinsdenkens aber, und damit allen Truges, den es um sich verbreitet, ist, daß es seine Reinheit sieht in der Unberührtheit von dem, was es doch selbst ist und was es als konkret wiederum sich zuschlägt.“ (Adorno 1997m, 466f.) Was für exterritorial erklärt wird, gehört dem Innersten der Gesellschaft zu, wenn auch vielleicht negativ und

als Folie. So bedeuten die Bilder vom Fremden, Anderen, derer die Einheit bedarf, auch den „internen Anderen“ oder die „abgespaltenen Imagines des Selbst“, wie Sigrid Weigel (1994a, 333) und Christina von Braun (1995, 182) betonen. Während die Grenzen des Ichs mit dem sozioökonomischen Wandel im Monopolkapitalismus sich mehr und mehr verflüssigen, wird auf kollektiver Ebene umso vehementer auf die Einheit gepocht. Einheit und Identität werden durch das Kollektiv von außen an das fragmentierte Ich herangetragen. Im modernen Antisemitismus ist es auch darum zu tun, die Einheit des Ich herzustellen (von Braun 1995, 182), diese Einheit ist jedoch von neuer Qualität und deckt sich insofern nicht mehr mit dem von Freud beschriebenen Ich des bürgerlichen Individuums, als es selber nicht mehr die Kraft besitzt, die Einheit von sich aus zu erzeugen. Es sucht Kompensation von außen und findet Ersatz für die verlorene Identität im übermächtigen Kollektiv. Das fragmentierte, wenig inneren Halt bietende Ich legt sich einen äußeren Panzer zu, der umso undurchlässiger für konkrete Erfahrung ist. Diese Entwicklung trägt der zweckgerichtete, männliche, identische Charakter, den Horkheimer und Adorno beschreiben (1997, 50), als Keim schon in sich.

Nicht Einheit überhaupt ist jedoch das Problem, denn ohne sie wäre Denken nicht möglich. Denken als die Befassung von konkret Mannigfaltigem unter den abstrakten Begriff, den Logos, setzt die Vereinheitlichung von Uneinheitlichem genauso wie die Reflexion auf das Mannigfaltige und auf die Differenz zwischen diesem und seiner Vereinheitlichung zum abstrakten Begriff voraus. Destruktiv, wahnhaft und zur die Sucht wird Einheit erst durch den Ausfall an Reflexion darauf, worauf diese Einheit sich gründet, d.h. durch den Ausfall von Vermittlung zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit, zweier Begriffe, die, wie aus obiger Textstelle Adornos deutlich wird, stets wechselseitig begründet sind. Wo zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit die Vermittlung ausfällt, bleiben beide Seiten als erstarrte zurück. Offen zutage tritt diese Pathologie im Faschismus. Wie Klaus Theweleit in seiner umfassenden Studie „Männerphantasien“ minutiös nachzeichnet, hält sich das zerfallene, selbst nicht mehr identische, nur noch zwecklos zweckgerichtete Ich für den Verlust der inneren Identität an der undurchlässigen Konstruktion eines Körperpanzers und einem unbedingten Halt im identitären Kollektiv schadlos. An die Stelle der verlorenen inneren Einheit, die noch anschießbar gegenüber dem Äußeren und durchlässig für an der Mannigfaltigkeit gewonnene Erfahrungen war, tritt im Faschismus die zwanghafte Einheit des Kollektivs. Das Prinzip des Identifizierens, ja der Zwang zur Identität, der hinter aller Kollektivität steht, „repräsentiert gesellschaftliche Vollzüge, die Anpassung erzwingen und Individualität nivellieren“ (Becker-Schmidt 1989, 53). Anders als der dialektische sagt der identifizierende Begriff darüber etwas aus, worunter das je Besondere der sinnlichen Vielfalt fällt, „wovon es Exemplar ist oder Repräsentant, was es also nicht selbst ist“ (Adorno 1997f, 152). Dieses Schema der Subsumtion beschreibt Gunzelin Schmid Noerr als „das Grundmuster der Verdinglichung sowohl der Natur als auch der sozialen Welt“ (Schmid Noerr 1989, 78). Das Nicht-Identitäre, das um nichts weniger vorherbestimmt ist als das Identitäre, ist das scheinbar Formlose, das Zerfließende, jenes, das in der männlichen Zivilisation in der Regel mit dem Weiblichen, ja mit Natur überhaupt identifiziert wurde. Die Sehnsucht nach Einheit

erweist sich dabei als der krampfhafteste Versuch, der viel grundlegendere Sehnsucht nach dem Zurücksinken in die Mannigfaltigkeit der Natur zu entrinnen, indem der Stoff alles Seins zum Material bloßer Verfügung gemacht wird. Dies hängt eng mit dem Verhältnis zur Natur, mit Entlebendigung von Lebendem und schließlich mit Mimikry ans Tote zusammen, wie Kathrin Braun und Elisabeth Kremer bündig darstellen: „Die Abhängigkeit [von Natur, K.S.] wird geleugnet, indem Natur zum bloßen Schein entwirklicht wird, sie gilt nun als das Unwahre, zu Verachtende. Leben und Tod haben die Plätze getauscht; die leibliche Existenz ist vom Tode gezeichnet während der Tod Erfüllung und das wahre, ewige Leben verspricht. So enthält die Liebe zum Identischen auch eine nekrophile Faszination. ‚Rein ist der Tod, die vom Leben der Natur entflohene Identität‘.“ (Braun/Kremer 1992, 15)

In identitären Konstrukten werden Grenzen gezogen und aufgelöst zugleich – sie beruht im Grunde auf hegemonialem Einverleiben und Ausschließen. Dem zwanghaften Identifizieren auf kollektiver Ebene steht der Verlust der Möglichkeit von individueller Identität gegenüber. Identität abstrahiert sich somit auf einer kollektiven Ebene und wirkt von daher zugleich entgrenzend. Das Fremde und Andere, dessen Konstruktion und Wahrnehmung auf dem Prinzip des Identifizierens beruht, ist letztlich Ausdruck der gesellschaftlichen Entfremdung und Verdinglichung von Menschlich-Lebendigem in der Gleichsetzung mit Natur. Im Zeitalter der Säkularisierung, in dem Religion zunehmend ihre gesellschaftliche Funktion einbüßt und das Wissen über die Natur als unhinterfragbares und zuweilen sakralisiertes an deren angestammte Stelle tritt, nimmt Natur paradox eine undurchdringliche, weil scheinbar unvermittelte Gestalt an: „Rasse“ und „Geschlecht“ werden zu Verdikten, welche Menschen aus der humanistischen Vorstellung der Menschheit ausschließen und als vorgebliche Naturwesen einer bereits entmenschlichten Vorstellung der Gattung einverleiben, um in einem nächsten Schritt die Essentialisierung von Gesellschaftlichem überhaupt vornehmen zu können. Diese wiederum gibt den entfremdeten Individuen den Umgang mit objektiv-gesellschaftlichen Prozessen vor: nicht gottgegeben, sondern naturgegeben sei die Vorherrschaft und die Durchsetzung partikularer Interessen als das Allgemeine.

In diesen blinden Zweckzusammenhängen wird Identität zum Korsett, das die mit sich selbst unidentischen Individuen von außen stützt. Mit „Rasse“, „Vaterland“, „Führer“, Cliques und Tradition soll der realitätsgerechte Geist nicht nur paktieren, sondern gleichsam sich auf ganzer Ebene identifizieren (Horkheimer 1991, 123). Der Zwang zur Einheit ist totalitär und lässt keinen Zweifel zu. Der Zweifel aber, den diese auf Totalität abzielende Geisteshaltung so hasst und fürchtet, ist das Medium der Selbstreflexion, die von dem erkenntnisleitenden Wissen lebt, dass zwischen dem realen Gegenstand und dem Sinnendatum, das er als Spur in der Wahrnehmung hinterlässt, ein Abgrund klafft. Dieses Wissen setzt sich dem sich absolut setzenden Wissen, das im Monismus zum neuen Götzen emporsteigt, entgegen und bringt den Anteil des Subjekts in der Wahrnehmung des Objekts zum Bewusstsein. Im Antisemitismus werden der Zweifel und die Uneindeutigkeit, ja das sich der Eindeutigkeit Entziehende, mit dem Jüdischen identifiziert (von Braun 1992, 8). Der Grund dafür liegt



im antisemitischen Denken selbst, findet aber auch Bestätigung in den Erfahrungen der Juden und Jüdinnen in Deutschland um die Jahrhundertwende. Zwischen ihrem Deutschsein und ihrem Jüdischsein ließ man sie auch nach den Prozessen der Emanzipation und Assimilation keine einfache Verbindung ziehen, wenngleich die deutsche Kultur ohne die jüdische nicht denkbar gewesen wäre und umgekehrt, ein Umstand, der Heinrich Mann etwa fragen ließ, was die deutsche Kultur ohne die Juden sei.<sup>12</sup> Und in der Tat sahen auch Juden selbst, wie etwa Walter Benjamin, das Judentum als Repräsentanten des Geistigen und der Kultur in Deutschland, was seinerseits Vorbehalte gegenüber dem Zionismus implizierte. Dem nationalistischen zionistischen Projekt setzte er das Konzept des Kultur-Zionismus und des „intellektuellen Literatenjuden“<sup>13</sup> entgegen, einer geistigen und kulturellen Elite, die aus der deutsch-jüdischen Erfahrung der Zweiheit eine „dualistische“ Lebensauffassung zog, in welcher gerade der Zwang zur eindeutigen Identität – deutsch oder jüdisch – zum Ort und zum Gegenstand der Erfahrung gemacht wurde (Deuber-Mankowski 2000, 294ff.). Während also die Erfahrung der Juden und Jüdinnen in Deutschland recht genau der in der Moderne allgemein gewordenen Fragmentierung herkömmlicher Identitätskonzepte entsprach, versuchten die völkischen und rassistischen Bewegungen, die zu Beginn des Jahrhunderts enormen Aufschwung erlebten, das schmerzliche Erleben der Ambivalenz und Zerrissenheit in einem Einheitstaumel und kollektivem Volksrausch unschädlich zu machen. Dies gelang nur über die Konstruktion von der Einheit gefährlichen und sie unterlaufenden Feindbildern, vor deren Hintergrund die „Einheit“ als Ausdruck der antagonistischen Gesellschaft erst möglich wurde.

Auffällig ist, dass im gesellschaftlichen Diskurs um Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit anstatt von Erfahrung permanent von Identität die Rede ist. Stereotypie und Personalisierung sind der Realität gleichermaßen unangemessen, markieren jedoch gleichzeitig jene Stellen, an denen Identität in einer „Welt ohne Erfahrung“ zwanghaft hergestellt werden muss.<sup>14</sup> Am auffälligsten findet der Zwang zur Identität im Zeichen der Essentialisierung von Gesellschaftlichem in der faschistischen Konzeption des „Volkskörpers“ statt. Für die Angehörigen der „Volksgemeinschaft“ wird diese zum Surrogat der unterdrückten Natur, das – indem es sich die Herrschaft des Stärkeren als ewige Norm zu Eigen macht

---

<sup>12</sup> Vgl. zu diesem Komplex des Zusammenwirkens von jüdischer und deutscher Kultur: Frank Stern (2002), *Dann bin ich um den Schlaf gebracht. Ein Jahrtausend jüdisch-deutsche Kulturgeschichte*, Berlin.

<sup>13</sup> „Und eben nicht sowohl das National-Jüdische der zionistischen Propaganda ist mir wichtig, als der heutige, intellektuelle Literatenjude“, schrieb Walter Benjamin 1913 an Ludwig Strauß (Walter Benjamin 1995, 83).

<sup>14</sup> Zur Erläuterung der Begriffe Stereotypie und Personalisierung sei hier ein längeres Zitat aus der *Authoritarian Personality* wiedergegeben: „Both stereotypy and personalization are inadequate to reality. Their interpretation may therefore be regarded as a first step in the direction of understanding the complex of ‘psychotic’ thinking which appears to be a crucial characteristic of the fascist character. It is obvious, however, that this subjective failure to grasp reality is not primarily and exclusively a matter of the psychological dynamics of the individuals involved, but is in some part due to reality itself, to the relationship or lack of relationship between this reality and the individual. Stereotypy misses reality in so far as it dodges the concrete and contents itself with preconceived, rigid, and overgeneralized ideas to which the individual attributes a kind of magical omnipotence. Conversely, personalization dodges the real abstractness, that is to say, the ‘reification’ of a social reality which is determined by property relations and in which the human beings themselves are, as it were, mere appendages. Stereotypy and personalization are two divergent parts of an actually nonexperienced world, parts which are not only irreconcilable with each other, but which also do not allow for any addition which would reconstruct the picture of the real.” (Adorno 1997j, 347f.)

– doch nichts anderes als bloße Natur ist (Horkheimer 1991, 123). Als oberste Identifikationsfaktoren für die Gefolgschaft stehen die „Rasse“ und das „Volk“, hinter welchen die Privilegien der Führer und Cliques sich verbergen. Der Rassenwahn im Nationalsozialismus stellt die Einheit in der antagonistischen Gesellschaft her und verwischt die Wahrnehmung der Klassengrenzen, worauf auch Jean Paul Sartre hinwies: „Wir konstatieren, daß der Antisemitismus ein verzweifelter Versuch ist, gegen die Schichtung der Gesellschaft in Klassen eine nationale Union zu verwirklichen. Er ist ein Versuch, die Zersplitterung der Gesellschaft in einander feindselige Gruppen dadurch abzuschaffen, daß man die gemeinsamen Leidenschaften derart erhitzt, daß die Schranken schmelzen. Aber da die Trennungen fortbestehen, da ihre wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ursachen nicht beseitigt wurden, will man sie alle in einer einzigen zusammenfassen [...] Das bedeutet, daß der Antisemitismus eine bourgeoise und mythische Darstellung des Klassenkampfes ist. [...] Er offenbart die Trennung der Menschen, ihre Isolierung inmitten der Gemeinschaft, die Interessenkonflikte, die Zerstückelung der Leidenschaften.“ (Sartre 1948, 131f.)

An der Imagination des „Volkskörpers“ lässt sich der faschistische Totalitarismus besonders gut ablesen. Die Einheit geht so weit, dass die Herrschaft in jeden Winkel vordringt und keinen Raum für die Autonomie des Individuums mehr lässt. Dies ist auch der Sinn einer Aussage Hitlers 1937 über das „Wunderbare in unserer Organisation, dass sie Dank ihrer Verzweigung bis in den letzten Fabrikshof hinein und jedes Hinterhaus, dass sie hierdurch, ich möchte sagen, ein Blutnetz hergestellt hat, bei dem aus tausend Adern fortgesetzt lebendiges Blut nach oben fließt und damit auch Kenntnis nach oben fließt und umgekehrt, Energie und Willenskraft und Entschlusskraft“ (zitiert nach Linke 1999, 210). Wie Blut im Blutkreislauf eines Körpers zirkuliert die totalitäre Herrschaft in den alles umfassenden nationalsozialistischen Netzwerken und hält damit den „Volkskörper“ am Leben, die Einzelnen fungieren als Trägerstoffe der Herrschaft – totale Herrschaft als Lebenselixier des faschistischen Kollektivs. Mit solcher Körperimagerie untrennbar verbunden ist die Sexualisierung – erst sie macht das Konstrukt des „Volkskörpers“, das die „Nation“ ersetzt, so wirksam und abgeschottet. Denn während der neue deutsche Staat als männlich imaginiert wird, der sich von jeglichem „Matriarchat“ allein schon in der Treue zum männerstaatlichen Germanentum unterscheidet (cf. Mosse 1985, 210), hat der Volkskörper unverkennbar eine „weibliche“ Schlagseite: er bedarf der Führerschaft durch die nationalsozialistische Männerelite, um nicht der Versuchung durch die lockende Mannigfaltigkeit in Form des „rassefremden Blutes“ zu erliegen. Um die Grenzen des Volkskörpers hermetisch geschlossen zu halten, bedurfte es zudem der Auflösung der individuellen Körpergrenzen derer, die von diesem body politic ausgeschlossen waren. Die sinnlose körperliche Pein, die den Gefangenen der Konzentrationslager vor ihrer Ermordung angetan wurde, war auch zu diesem Zwecke veranstaltet. Die im Zuge der gesellschaftlichen und ökonomischen Umbrüche des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts ins Wanken geratene ordo (sowohl hinsichtlich allgemeiner Herrschaftsverhältnisse als auch etwa hinsichtlich des Geschlechterregimes) wurde durch die sichtbare und fühlbare Auslöschung derer, die dieser Ordnung nicht entsprachen, wieder in ihr totalitäres Recht

gesetzt. Das Auslöschen und Verbrennen von Menschen hatte immer auch den Zweck, Widersprüche oder Ambivalenzen zu neutralisieren. Der Nationalsozialismus gibt vor, Ordnung ins „perzipierte Chaos komplexer moderner Gesellschaften“ zu bringen (Rensmann 2004, 32), und setzt doch selbst in der Praxis der „Auflösung aller schützend humanen Garantien“ (Adorno 2003, 145) die bürgerliche Ordnung außer Kraft.<sup>15</sup> Unterm Vorzeichen der Ordnung führt der Nationalsozialismus geradewegs „ins Chaos und am Ende in die Verabsolutierung gerade der nackten Institution, der bloßen Herrschaft“ (Adorno 2003, 146).

Dem Faschismus und dem Nationalsozialismus teilte sich die Welt in die Starken und die Schwachen; die Starken bildeten dabei die Ingroup, während alles, was dem Stärkeideal nicht entsprach, der Outgroup zugerechnet wurde. Diese Unterscheidung stellte sich auch auf der F-Skala als der zuverlässigste Hinweis auf autoritäre Charakterstrukturen heraus (cf. Adorno et al. 1967b, 856). Das Verhältnis der menschlichen Gesellschaft zur Natur entspricht diesem Verhältnis von Ingroup und Outgroup recht genau – Natur ist in der Zivilisation das, was draußen und drunten ist, wobei die menschliche Gesellschaft in dieser binären Dualität von Zivilisation und Natur die Position eines „Massenrackets in der Natur“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 292) einnimmt. Das unversöhnte Verhältnis der Einzelnen wie der gesamten Gesellschaft zur Natur ist dabei ein Garant zum Erhalt von totalitärer Herrschaft. Zahllose Veranstaltungen unternahm etwa die nationalsozialistische Elite, um die Gefolgschaft in die ambivalente Haltung zur Natur, zum Körper und zu Lebendigem zu bannen – Antisemitismus und Misogynie sind dabei zentral. Auch der strukturelle und funktionale Zusammenhang von Antisemitismus und Antifeminismus ist auf diesen zivilisationsgeschichtlichen Verschlingungen von Natur und Abwehr von Natur gegründet.

#### **4. Antiintellektualismus und Geistfeindschaft**

Feindschaft gegen den Geist, der im Antiintellektualismus sich ausdrückt, ist von Körperfeindlichkeit nicht abzulösen und steht daher gleichfalls im Zusammenhang von Naturbeherrschung und Naturverfallenheit. Die Ambivalenz des Verhältnisses zu Natur und Körper bringt mit sich, dass auch und vielleicht *gerade* der Geist als etwas Unheimliches, weil nicht ganz Beherrschbares erscheint. Sowohl für den Antisemitismus als auch für den Antifeminismus ist die Verschlingung von Geist- und Körperfeindlichkeit zentral.

Der Hass gegen den Geist und in weiterer Folge gegen die TrägerInnen des Geistes dürfte zunächst auf der Angst basieren, in den alltäglichen Geschäften und im Alltagsleben übervorteilt zu werden – Wissensnachteil schafft Misstrauen. Dies vor allem dort, wo die Alphabetisierung weiter Teile der Bevölkerung nicht gegeben ist und nur wenige Gruppen – obendrein oft am Rande der Gesellschaft

---

<sup>15</sup> Die Verletzung der festgefüigten, an Eigentumsverhältnissen orientierten Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft durch die Verfolgung auch reicher Juden und Jüdinnen vermochte schließlich auch die Bevölkerung in besonderem Maße zu verunsichern (cf. Adorno 1997h, 172f.).

stehende – lesen und schreiben können. Im europäischen Mittelalter bis hinein in die Neuzeit konnten etwa Könige in der Regel nicht lesen und schreiben – sie hatten Schreiber, deren Tätigkeiten selber kein allzu hohes Ansehen hatten. Neben den christlichen Kirchengelehrten und Mönchen waren sodann namentlich Frauen der feudalen Elite des Lesens und Schreibens mächtig, und Juden, deren Religion auch im alltäglichen Gebrauch maßgeblich auf Textexegese und -interpretation beruhte. Diese drei Gruppen – Mönche, Frauen, Juden – hatten innerhalb der christlich-feudalen Gesellschaft noch eine weitere Gemeinsamkeit, nämlich ihre Stellung als Schutzbefohlene, die selber kein Recht aufs Waffentragen besaßen. Von daher wird auch verständlich, warum alles, was mit Intellektualität in Verbindung gebracht wurde, zunächst ein recht geringes Ansehen genoss, während gleichzeitig das widerständische Potential des Geistes wenn auch nicht erkannt, so doch gefürchtet wurde. Diese ambivalente Haltung ist zuweilen bis heute vorzufinden, wenn etwa Intellektuelle nicht für voll genommen und bestenfalls belächelt, trotzdem aber auch beneidet und misstrauisch beäugt werden. Mit der Alphabetisierung der breiten Bevölkerung, in Europa ab dem 18. Jahrhundert, ist etwa zeitgleich – ausgehend von der Aufklärung, der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften und der damit zusammenhängenden Säkularisierung der Gesellschaft – auch ein allgemeiner Essentialisierungsschub festzustellen: gesellschaftliche Verhältnisse, die bislang als auf Gottes Plan fußend ausgelegt wurden, galten zunehmend als von Natur her so bestimmt. Die Philosophie wurde als bislang führende, wenn nicht einzige Disziplin von den Naturwissenschaften verdrängt, was dazu führte, dass Geist, ja Denken überhaupt zunehmend als veraltet und „zurückgeblieben“ wirkten. Damit verfiel auch der Anspruch des Geistes auf die Erkenntnis von Wahrheit dem gesellschaftlichen Verdikt. Er war der tendenziell blinden Selbsterhaltung hinderlich. Denken wurde statt dessen auf seine basalste Form des Kalkulierens, aufs bildhafte oder mathematische Symbol reduziert, das „das Dasein als Schema sich zu eigen macht und perpetuiert“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 44). Als „bewußt gehandhabte Regression“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 206) ist die mathematische Formel das Schreckbild einer im Status quo befangenen Gesellschaft, der sogar die Frage nach Wahrheit obsolet und nicht mehr zeitgemäß ist. Der einseitige Siegeszug der Naturwissenschaften auf Kosten des Geistes markiert auch einen Wandel der Geschlechterbilder: Frauen wurden in bislang nicht gekanntem Maß auf ihre zunehmend essentialisiert wahrgenommenen Reproduktionsfähigkeiten zurückgebunden. Fortan galten Frauen als Repräsentantinnen der Natur, als solche stand ihnen das ohnehin technokratisch reduzierte Denken nicht an. Denken und Erfüllung der „natürlichen“ Bestimmungen wurden in unversöhnlichen Gegensatz zueinander gestellt, und doch wurde Denken auf Natur reduziert, was die „Frau“ als Repräsentantin der Natur als widersprüchliches Gebilde kennzeichnet.

Der „weibliche Geist“ galt ebenso wie der „jüdische“ als zersetzend, destruktiv und die Einheit (der Naturbeherrschung) unterwandernd. Beide wurden ganz ähnlich imaginiert, was schließlich zu einer Amalgamierung im „weiblich-jüdischen Geist“ führte (cf. Luckhardt 1992, 112). Der Hass gegen „fremdes und ungewöhnliches Denken“ impliziert den Hass gegen das Denken überhaupt und ist wohl

eine Grundlage der Ablehnung alles dessen, was „anders“ ist (Horkheimer 1991, 99f.). Im Denken entzieht sich der Mensch den totalitären Verfügungszusammenhängen und bricht mit dem Zweifel die Einheit und Eindeutigkeit auf. Die Feindschaft gegen Intellektuelle findet ihre Motivation hauptsächlich in der Ablehnung des Zweifels, der Unsicherheit in die eindeutigen Herrschafts- und Vergesellschaftungszusammenhänge bringt (cf. Braun 2004, 20). Intellektuelle repräsentieren die Komplexität moderner Formen von Vergesellschaftung, welche die „Völkischen“ gerne in einfache Abhängigkeitsverhältnisse rückinterpretieren möchten, um die Orientierung durch ein einfaches und personalisiertes „oben/unten“ zu erleichtern. Dieser Sehnsucht nach falscher Unmittelbarkeit werden Intellektuelle nicht gerecht – sie scheinen an nichts zu glauben, alles zu hinterfragen und sind daher der Propaganda, die den ganzen Menschen erfassen möchte, immer gefährlich. Über den „Juden“ als Repräsentanten des Geistes schrieb Weininger: „Der Jude glaubt an gar nichts, er glaubt nicht an seinen Glauben, er zweifelt an seinem Zweifel.“ (zit. nach Schiedel 2006, 21) Der Geist wirkt den Volkskörper verunreinigend und ist dem „Narzissmus der Reinheit – Weiningers ‚Einfalt‘“ – eine permanente Kränkung (Schiedel 2006, 21).

Der Begriff des Intellektuellen war im Fin de Siècle noch relativ neu. Er entwickelte sich im Zuge der Proteste gegen den Antisemitismus während des Dreyfus-Prozesses und wurde, noch bevor er als Selbstbezeichnung diente, als Schimpfwort geprägt. In dieser abwertenden Fassung bedeutete der Begriff des Intellektuellen: abstrakt, antinational, zersetzend, dekadent, kantisch, jüdisch – als solcher kam der Begriff während der Berichterstattung zum Dreyfus-Prozess nach Deutschland (cf. Deubermankowski 2000, 371). Der Intellektuelle diente fortan als Projektionsschirm für Antisemitismus, Geistfeindschaft, kunstfeindliche und antiemanzipatorische Haltungen, Antiurbanismus und dergleichen mehr. Die Assoziation von Intellektualität und „Blutleere“ ist ein weiteres Kennzeichen des völkischen Antiintellektualismus. Ein nationalsozialistischer Kalenderspruch bringt die Feindschaft gegen Intellektuelle und Juden überein: „Hinfort mit diesem Wort, dem Bösen/ Mit seinem jüdisch-grellen Schein! Nie kann ein Mann von deutschem Wesen/ Ein Intellektueller sein.“ (zit. nach Schiedel 2006, 21) Die magische Bannung des Worts im Bild des Intellektuellen und des Juden ist bedeutsam und hat in den christlichen Gesellschaften eine lange Tradition. Im Gegensatz zum akustisch geprägten Judentum, das auf dem Bildverbot beruht und dem Wort die gesamte Kraft der Gesetzesmacht zukommen lässt, rekurrierte das Christentum von Beginn an auf das Bild, dessen Inhalt nicht selten ein als reinigend gedachter Schmerz ist, etwa im Bild des am Kreuze sterbenden Christus, dessen gesamte Szenerie von optischen Eindrücken geprägt ist und ganz wortlos abläuft; oder das Bild der schmerzreichen Muttergottes. Das Christentum beruft sich zwar auf das Wort, dieses jedoch gerinnt zum „Fleisch gewordenen Wort“ (Braun 2004, 27) und inkorporiert insofern eine Regression von Gedanken auf Bilder. Beinahe könnte man sagen, dass das Denken sich nicht zum Wort gestaltet, sondern sich in (visuellen) Bildern umsetzt. Dies wurde zum Modell der okzidentalen Zivilisation, deren mathematischer Formalismus das Erbe des mythischen Bilddenkens angetreten hat und zum „Boten eines statischen Zustands der Realität“ (Adorno 1997k, 230) wurde, in dem das

Faktische stets recht behält und die Erkenntnis sich auf seine Wiederholung beschränkt, „der Gedanke macht sich zur bloßen Tautologie“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 44). Wo der Gedanke aufs Bild regrediert, ist er des Anspruchs auf Erkenntnis bar.<sup>16</sup> Auch in der Freudschen Theorie findet sich eine Gegenüberstellung von Bild und Denken, nämlich dort, wo es sich im Traum um eine regressive Umsetzung von Gedanken in Bilder handelt. Dies scheint auch für diesen Zusammenhang relevant: „Die Traumarbeit läßt [...] die Gedanken eine *regressive* Behandlung erfahren, macht deren Entwicklung rückgängig, und bei dieser Regression muß all das wegfallen, was bei der Fortentwicklung der Erinnerungsbilder zu Gedanken als neuer Erwerb dazugekommen ist.“ (Freud 1999j, 183f.) Wenngleich Freud solche Regression an der Traumarbeit darlegte, ist sie doch nicht auf diese beschränkt, sondern findet sich auch in der Wachwelt, etwa im antisemitischen Bildrepertoire<sup>17</sup>, das von einem regressiven Umgang mit historisch-gesellschaftlichen Prozessen gekennzeichnet ist und die Angst vor der Beweglichkeit und Mobilität des Wortes ausdrückt. Der „Jude“ wird aufs Bild herabgedrückt, um das strenge, aber bewegliche Wort, das er repräsentiert, ins Gegenteil zu kehren. Das Bild nimmt sich für griffige Materie, für Konkretes und wendet sich derart gegen das abstrakte und flüchtige Wort. Es versucht das Wort zu packen und seine Bewegung stillzustellen, ist jedoch selber in seiner Konstruktion ganz immateriell, ja tot. Die Aufhebung der Trennung von Konkretem und Abstraktem, die im „Fleisch gewordenen Wort“ vielleicht angelegt war, wurde dadurch, dass dieses Wort sich an ein Totes anlehnte, gerade wieder konterkariert. Die Materialisierung durch Immaterielles, Entmaterialisiertes, führt zur Entleiblichung des Körpers und des Fleisches, zur Vergeistigung des Leiblichen und zur materiellen Fesselung des Denkens. Dabei wird die Dichotomie von Geist und Körper ebenso festgeschrieben wie die von konkret und abstrakt, mit gegeneinander abgedichteten, jedoch permanent verwechselten Seiten, wie das Bild des Juden zeigt.

Die Wirkmächtigkeit eines den Antisemitismus implizierenden Umgangs mit Geist und Denken erweist sich als die Gesellschaft zutiefst durchdringend: im Positivismus etwa, der „Denken selber aus der Philosophie verweist und diese zur Technik nachvollziehender und abkürzender Organisation des Vorfindlichen reduziert. In ihm behauptet sich Vernunft durch ihre eigene Liquidation“ (Horkheimer 1987e, 339). Der „jüdische Geist“ wurde von den (monistischen) Positivisten des 19. Jahrhunderts nicht so sehr als „zersetzend“, sondern als „zurückgeblieben“ und dem Zweifel verhaftet betrachtet, eine Einschätzung, die sich in bestimmter Hinsicht mit der des „weiblichen Geistes“ traf, der ebenfalls als sich der technokratischen Einheitlichkeit und (Zweck-)Rationalität entziehend imaginiert wurde. Sowohl Juden/Jüdinnen als auch Frauen wurden übermäßige Religiosität, Archaismus, Traditionalismus, Tendenz zu Degeneration und antihygienisches Verhalten unterstellt (cf. Tasca

---

<sup>16</sup> Der Anspruch auf Erkenntnis besteht nach Horkheimer und Adorno darin, das „Vorfindliche als solches zu begreifen, den Gegebenheiten nicht bloß ihre abstrakten raumzeitlichen Beziehungen abzumerken, bei denen man sie dann packen kann, sondern sie im Gegenteil als die Oberfläche, als vermittelte Begriffsmomente zu denken, die sich erst in der Entfaltung ihres gesellschaftlichen, historischen, menschlichen Sinnes erfüllen“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 43).

<sup>17</sup> Faschismus und Nationalsozialismus als radikal gewordene antimodernistische Moderne bezeichnet Walter Benjamin als Traum-Zeit, die in der Tradition der bürgerlichen Gesellschaft des neunzehnten Jahrhunderts steht (Walter Benjamin 1992b; Stögner 2004).

2003, 34; Scott 1996). Die Motive dieses positivistischen Diskurses unterschieden sich von denen des völkischen zwar darin, dass ersterer nationalistisch war zu einer Zeit, als die Bildung und Stärkung des Nationalstaates noch als fortschrittlich betrachtet werden musste; sie trugen jedoch das, woraus später die Völkischen ihre Wahngelüste schmiedeten, bereits als Keim in sich. Der Antisemitismus gewann im Positivismus an Bedeutung, als in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts eine Abwendung vom Kosmopolitismus der Aufklärung (Tasca 2003, 33) sowie eine Einschränkung des Geistes auf die Wiederkehr des Faktischen sich abzeichnete. Was dem „jüdischen Geist“ als rückschrittlich vorgeworfen wurde, waren schließlich Momente, die den Unterschied von Denken und reiner Subsumtion unter den Begriff sowie der bloßen Organisation des Vorfindlichen ausmachten: das spekulative und zugleich an den Fakten zweifelnde Moment, das auch im Messianismus sich manifestiert. Ohne solche Fähigkeit zur Spekulation liefert sich sowohl das Denken als auch die Organisation der Gesellschaft an die ewige Wiederkehr dessen aus, was der Fall ist. Gefürchtet und gehasst wird der Geist, der andere Wege und Möglichkeiten zu denken wagt als die von Herrschaft je schon vorgezeichneten. Freilich ist der Positivismus nicht schon die faschistische oder nationalsozialistische Zurichtung des Geistes, es muss jedoch festgehalten werden, dass Positivismus und Nationalsozialismus als von einer Abkunft sich erweisen. Die Gemeinsamkeit von Positivismus und Nationalsozialismus liegt nicht so sehr in Antisemitismus und Geistfeindschaft, die im Übrigen auch für sozialistische Strömungen kennzeichnend sind, sondern vielmehr in der Vernichtung des spekulativen Moments im Denken. Was zählt, ist jeweils der blanke, gegen Erfahrung und den Wunsch nach qualitativer gesellschaftlicher Veränderung abgedichtete Befund.

Dass der „jüdische Geist“ unproduktiv, unfruchtbar, zersetzend und kalt sei, liegt dem Vorwurf zugrunde, Juden wie Intellektuelle arbeiteten nicht. Auf solche „Rancune-Argumentation“ sprechen in erster Linie Individuen und Gruppen an, die vom gesellschaftlichen Produktionsprozess vereinnahmt sind oder glauben, es zu sein, und insgeheim doch wissen, dass harte körperliche Arbeit durch die moderne Technologie und Maschinerie bereits überflüssig geworden ist (Adorno 1997n, 369). Die Enttäuschung und die Wut darüber, selber hart zu arbeiten, oder aber von der Maschinerie ohne Alternative „freigesetzt“ worden zu sein, entlädt sich auf diejenigen, von denen angenommen wird, sie hätten es leichter. Die gesamte Argumentation, die harte körperliche Arbeit gegen die Betätigung des Geistes ins Treffen führt, richtet sich gegen das „Menschenrecht, sich nicht physisch abzuquälen, sondern lieber sich geistig zu entfalten“ (Adorno 1997n, 370). Im Grunde demaskieren Intellektuelle, seien es KünstlerInnen, SchauspielerInnen, StudentInnen, WissenschaftlerInnen oder LiteratInnen beständig die Absurdität der kapitalistischen Produktionsordnung, indem scheinbar müßige Stunden in der Öffentlichkeit für alle sichtbar zugebracht werden. Man kann sich nicht vorstellen, was/dass diese Menschen arbeiten. Nach Walter Benjamin „verhält es sich so, als ob er [der Flaneur, ebenso gut der/die Intellektuelle, K.S.] von Marx gelernt hätte, daß der Wert jeder Ware durch die zu ihrer Produktion gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit bestimmt ist. Der Wert seiner eigenen Arbeitskraft bekommt dergestalt angesichts des ausgedehnten Nichtstuns, das in den Augen des Publikums für ihre

Vervollkommnung nötig ist, etwas beinahe Phantastisches“ (Walter Benjamin 1992a, 530). Der Widersinn des Arbeitslohnes in der bürgerlichen Produktionsordnung, des so genannten gesellschaftlichen Minimums zur Reproduktion der Arbeitskraft, wird den Menschen im Bild der Intellektuellen somit schlagend vor Augen geführt.

Das „kritische Element im Geist der Juden“ ist nach Adorno verbunden mit ihrer gesellschaftlichen Mobilität (Adorno 1997n, 369). Das Denken ist quasi nomadisch, beweglich und verwischt Grenzen, im Wesentlichen auch Geschlechtergrenzen. So schrieb Paul Möbius in *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes*: „Die Gehirnmenschen sind nervös, und ihre Nachkommenschaft ist erst recht nervös. Ein wesentliches Kennzeichen dieser Form der Entartung ist die Verwischung der Geschlechtscharaktere; weibische Männer und männliche Weiber.“ (zit. nach Omran 2000, 98) Während geistige Betätigung Frauen vermännliche, stehe sie auch dem Manne nicht an, da Intellektualität, zumal Interesse an Kunst, auf ihn wiederum verweiblichend und verweichlichend wirke.<sup>18</sup> Auch die Psychoanalytikerin Helene Deutsch, die sich für eine Konzeption sozialer Akquisition von Weiblichkeit und gegen Vorstellungen einer ursprünglichen Weiblichkeit aussprach, schrieb 1944: „Alle Beobachtungen weisen in dieser [sic!] Richtung, daß die intellektuelle Frau vermännlicht ist; sie ist diejenige, die an Stelle des warmen, fühlenden Wissens ein kaltes, unproduktives Denken eingesetzt hat.“ (zit. nach Louise Kaplan 1991, 217) Hieran wird deutlich, dass auch explizit soziale Konstrukte die Form essentialistischer Konstanten annehmen können. Dieses „kalte, unproduktive Denken“ entsprach jedoch auch nicht dem Ideal der Männlichkeit, dem sich die intellektuelle Frau annäherte, sondern viel eher dem „zersetzenden Jüdischen“, in Ludwig Klages’ Worten „dem Untergang der Erde am Geist“ und dem „Sieg des Semitismus über die arischen Völker“ (zit. nach Korotin 1994, 100). Man sah „Wort und Schrift [...] an die Stelle des Lebens“ treten (Omran 2000, 349) und verspürte dabei doch beständig den Wunsch nach dem puren, „authentischen“, von allem zivilisatorischen Ballast gereinigten Leben. Intellektualität, als Codewort für Denken und Geist, wird zu Beginn des 20. Jahrhunderts als lebensfeindlich betrachtet. Mit einem „Zurück zur Natur“, das in der Unterdrückung von Natur besteht, wird gleichermaßen gegen Judentum, Frauenbewegung und Sozialdemokratie angegangen. Der (intellektuelle) Antiintellektualismus eines Ludwig Klages etwa operiert dabei mit einer spezifischen Verbindung von Mythos und Rationalität, und argumentiert mit Rationalität gegen die Vernunft. Der Wunsch nach einem Standpunkt außerhalb der Gesellschaft, das Hinauswollen der Protagonisten völkischer Bewegungen, zeigt zugleich ein tiefes Unbehagen gegenüber den alles umfassenden und alles hereinholenden Strukturen moderner Wahrnehmung und herrschaftlicher Identifizierung an, deren immanenter Teil der Komplex des Völkischen doch selber ist. Die Autonomie davon, das Nicht-sich-fügen-Wollen in die veränderten, fragmentierten, keinen Halt mehr bietenden Vergesellschaftungsformen der säkularisierten Gesellschaft verlor sich sehr rasch an ein hoch idealisiertes Konstrukt von Natur, das gerade zur Unterstützung des autonomen Subjekts

---

<sup>18</sup> Dazu passen auch Ergebnisse der Authoritarian Personality: „From all our evidence it seems likely that many of the fathers of our prejudiced men would have considered such an interest [in art, K.S.], in themselves and in their sons, as effeminate or ‚sissy‘.“ (Adorno et al. 1967a, 361)



gegen die modernen großstädtischen Lebenswelten aufgerufen ward. Und hier liegt auch die Problematik bürgerlicher Ideologien des Fin de Siècle wie der Lebensphilosophie und der Jugendbewegung: als vielleicht legitime Reaktion gegen den Zerfall des Subjekts und als Streben nach einer „neuen Zeit“ wurde gegen einen „Gegner“ angegangen, der eigentlich keiner war, nämlich die modernen Lebenswelten der Großstadt und ihr geistiges Potential, gegen welche der angeblich reinen, in Wirklichkeit aber verstümmelten Natur gehuldigt wurde.

Dabei betrachten die AkteurInnen des antisemitischen und antiemanzipatorischen Diskurses sich selbst keineswegs als den Juden und Jüdinnen geistig überlegen – im Gegenteil, der „Jude“ wird gerade ob seiner (unterstellten) geistigen Überlegenheit gefürchtet. Es ist das Ideal der Mitte und „Ausgeglichenheit“, das AntisemitInnen erstreben, wie Jean Paul Sartre beschreibt: „Der Antisemit gibt sich über sich selbst keinen falschen Illusionen hin. Er rechnet sich zur Mittelklasse, fast zur unteren Mittelklasse, kurz, zum Durchschnitt. Es kommt nie vor, daß ein Antisemit behauptet, den Juden individuell überlegen zu sein. Aber man darf ja nicht glauben, daß er sich seiner Mittelmäßigkeit schämt; im Gegenteil, sie behagt ihm.“ (Sartre 1948, 18) Sich der eigenen Mittelmäßigkeit zu erfreuen, ja Sicherheit darin zu finden, dem Durchschnitt zu entsprechen, ist ein Kennzeichen von Menschen, die zu Vorurteilen und der Bildung von Ingroup-Outgroup Dichotomien neigen. Neuere sozialpsychologische Studien des „social identity approach“ (Tajfel/Turner 1979) ergaben, „that when group membership is salient it constitutes an integral part of the self, whereby individuals come to regard themselves as relatively interchangeable with other group members“ (Turner/Hewstone 2007, 166). Die Mittelklasse ist zum Teil massiv von sozialer Aufstiegsorientiertheit geprägt, welche sich eindeutig an den Dichotomien von oben und unten orientiert. Wo Menschen sich mit der eigenen Mittelmäßigkeit identifizieren, hat die hierarchische Orientierung nach „oben“ offensichtlich einer Angst vor dem sozialen Abstieg Platz gemacht, die Orientierung wendet sich negativ nach „unten“. Die Angst vor dem Verlust der Mitte wird im Kollektiv, der Horde der Gleichen, abgefedert – so lange man drinnen bleibt, gibt es weder Auf- noch Abstieg, die Furcht vor dem Verlust dieser Pseudosicherheit macht die Angehörigen solcher Gruppen so verbissen sowohl nach außen als auch nach innen. Ein vordergründiger Antielitismus erweist sich als bloßer Antiintellektualismus. In einer unsicheren Lebenswelt schafft die Selbstkategorisierung als austauschbares Element einer einheitlichen Gruppe die ersehnte Orientierungs- und Verortungsmöglichkeit, jedoch „bezahlt wird die Identität von allem mit allem damit, dass nichts zugleich mit sich selber identisch sein darf“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 28). Das verunsicherte Individuum hält nicht stand vor der allgewaltigen Integrationsmacht des abstrakten Allgemeinen, das sich in falscher Unmittelbarkeit für Konkretes ausgibt: das Bemühen und Wiederbeleben alter Mythen und gemeinschaftsstiftender Rituale sind notwendige Instrumentarien zur Aufrechterhaltung des Scheins falscher Unmittelbarkeit und Einheit über den realen Antagonismus hinweg. Gleichheit wird zur kalkulierten repressiven Egalität auf Basis realer Ungleichheit, in der die Dimension der Differenz und der Differenzierungsfähigkeit, gegen die gleichmachende Macht des Kollektivs, keinen Ort mehr

hat. Das Ideal der Mitte, dem all diese Veranstaltung gilt, krankt am falschen Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, denn offensichtlich geht es nicht um ihre Vermittlung, sondern darum, das eine gegen das andere zu wenden. Das Besondere wird dabei eingegebenet, während doch gerade das partikulare Interesse sich als allgemeines ausgibt. Ans ausgeschlossene Besondere aber, das sich in irgendeiner Weise den Zweckzusammenhängen der Gesellschaft entzieht oder entziehen möchte (cf. Horkheimer/Adorno 1997a, 204f.), heftet sich die Idiosynkrasie, an der wiederum Antisemitismus und Misogynie sich entzündet. Indem Juden/Jüdinnen und emanzipierte Frauen als Besondere – sei es selbst intendiert oder gewaltsam – aus dem Allgemeinen herausfallen, werden sie vom Allgemeinen der mangelnden Anpassung bezichtigt (cf. Diner 1988, 45f). Dieses Allgemeine jedoch erweist sich stets und immer wieder aufs Neue als die verstockte Partikularität der Herrschenden gegen die Allgemeinheit. Das Besondere, Nicht-Identische, dessen Befreiung im allgemeinen Interesse stehen würde und also das eigentlich Allgemeine beinhaltet, wird als solches gerade nicht wahrgenommen, da die gesamte Wahrnehmung durch die Herrschaftsideologie verstellt ist. Juden und Jüdinnen, emanzipierte Frauen und Feministinnen, Intellektuelle, Homosexuelle, all jene, die dem falschen, repressiven Allgemeinen nicht entsprechen, sind gezwungen, „eine Art Zweifrontenkrieg zu führen, sie müssen einen doppelten Anspruch erheben, der das Recht auf Gleichheit *und* Differenz garantiert“ (Rossi-Doria 1401-2).<sup>19</sup> Dem Antisemitismus zugrunde aber liegt das Vorurteil gegenüber allem, was Differenz trägt, wobei der „Jude“ als „Inkarnation, als Metapher für Besonderheit schlechthin“ (Diner 1988, 47) gilt. Jedoch scheint dieses Besondere, das sich im Bild des Juden repräsentiert findet, das eigentlich Allgemeine zu sein, indem es nämlich, wenn auch verdrängt, so doch allgemein ersehnt wird: die Idee von Glück ohne Macht, Lohn ohne Arbeit, Heimat ohne Grenzstein (Horkheimer/Adorno 1997a, 225), Natur ohne Barbarei. Daran zu glauben und darauf zu hoffen sei Narretei, und wie Zivilisation mit solcher verfährt, zeigt sich am neuzeitlichen Umgang mit Irren und Geisteskranken nicht weniger als in den Stereotypen von Juden und Jüdinnen, die doch im Grunde das Gute ohne das Schlechte repräsentieren. „Heillos ist [...] alles Gute in seinem Ursprung und Dasein in dieses Grauen verstrickt“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 253), heißt es in der Dialektik der Aufklärung, die Figur des denkenden, nicht arbeitenden, schwachen und doch lebenden „Juden“ aber scheint als Wunschfigur sich gegen solche Unausweichlichkeit des Faktischen zu stellen – sie ist mithin auch Vermittlung von Identität und Unterschied.

Die extreme Eros- und Logosgebundenheit, die sowohl die Vorstellung des Juden als auch der emanzipierten Frau beherrscht, verweist auf die Ambivalenz des „zerrissene[n] und kontingente[n] Subjekt[s] der Moderne“ (Bruns 2003, 50). Dass Juden und emanzipierte Frauen als intellektbestimmt, kalt, rational kalkulierend *und* in übertriebenem Maße sinnlich, sexuell, körperbestimmt imaginiert werden, rührt aus der engen, beide Pole verstärkenden Verquickung von Feindschaft gegen Geist *und*

---

<sup>19</sup> Die Folgen des Ausschließens von Gleichheit und Differenz beschreibt Annedore Prengel: „Differenz ohne Gleichheit bedeutet gesellschaftlich Hierarchie, kulturell Entwertung, ökonomisch Ausbeutung. Gleichheit ohne Differenz bedeutet Assimilation, Anpassung, Gleichschaltung, Ausgrenzung des ‚Anderen‘.“ (Prengel 1990, 131)

Körper. Die Irrationalisierung der Kultur verlief in völkischen Kreisen über den Kult des Irrationalen in Form von Runen, Feuern und Flammen, Fackelzügen, Mythenbildungen, Mysterien und dergleichen. Der Antiurbanismus und das repressive „Zurück zur Natur“ richteten sich gegen großstädtische Lebenswelten mitsamt ihrer gesellschaftlichen Mobilität, Inbegriff der Modernität und stets mit dem Judentum in Verbindung gebracht. Man wendete sich damit gegen die „hemmenden Geistfesseln“ und die „lange Fehlentwicklung patriarchalischer Unterdrückung“, von Ludwig Klages auch „Logozentrismus“ genannt (Korotin 1994, 100). Sowohl Patriarchat als auch Vernunft und Logos werden in einer Linie mit dem Judentum verortet, ja sogar identifiziert. Mit den Ansprüchen von Frauen auf Befreiung aus dem männergesellschaftlichen Joch hat dies jedoch nichts zu tun, denn ebenso wie der „Jude“ ist auch die „Emanze“ ein Fremdkörper im völkischen Weltbild, das auf der mythischen Vorstellung einer Kommunion von Mensch und Erde aufbaut. „Jude“ und „emanzipierte, sexuelle Frau“ nehmen in der Vorstellungswelt der AntisemitInnen eine spezifisch konstruierte Zwischenposition ein, die der Moderne geschuldete unerträgliche Ambivalenzen repräsentiert (cf. Rensmann 2004, 106; Bauman 1992). Dass Juden und Jüdinnen als Personifizierung der Ambivalenz erscheinen, ist ein wesentliches Merkmal des Antisemitismus. Damit wird aber auch ihre Zuordnung zu manichäischen Konstrukten von gut und böse gerade unterlaufen (Bauman 1995). Durch die fehlende Stringenz sind sie weder eindeutig Feind noch eindeutig Freund, denn diese beiden Pole gehören, trotz ihrer Opposition, dem Selben zu. Moderne Vergesellschaftungsformen setzen Einheit gegen die Vielheit, Eindeutigkeit gegen den Zweifel. Das Spannungsverhältnis zwischen aufoktrozierter Eindeutigkeit und Einheit und realer Mehrdeutigkeit und Vielheit erzwingt die Ambivalenz in den vergesellschafteten Individuen. Die Bekämpfung der Ambivalenz nötigt dazu, sie auf einen Punkt zu reduzieren und projizieren, ähnlich wie in mythischen Beschwörungspraktiken das Auszutreibende als in einem Objekt nicht nur repräsentiert, sondern tatsächlich verkörpert vorgestellt wird. Die Folge ist das Entstehen einer absoluten Gegenposition, die dem Selben nicht mehr zugehört, sondern die ausgeschlossene Mehrdeutigkeit und Vielheit repräsentiert.

Das „Weibliche“ – ebenso widersprüchlich konstruiert wie das „Jüdische“ – bekommt in der am Jüdischen festgemachten Feindschaft gegen Körper und Geist eine ähnliche Zweiheit und Zwischenposition, ja beinahe eine vermittelnde Rolle zwischen der völkischen Mehrheitsgesellschaft und dem Anderen, Nicht-Identischen. Je nachdem, ob das Weibliche für die Konstruktion der Ingroup gebraucht wird oder nicht, wird es entweder als Rettung gegen die „jüdische“ Abstraktheit oder als identisch mit der „jüdischen“ Sinnlichkeit gesehen: „Zwei neue Erlösungstheorien stehen am Beginn des 20. Jahrhunderts. Sie haben denselben Bezugspunkt, dasselbe Ziel, und doch scheinen sie einander entgegengesetzt. Der gemeinsame Bezugspunkt liegt im Weiblichen, das gemeinsame Ziel in der Erlösung vom Jüdischen: Aber während die eine die Erlösung vom Jüdischen durch *die Überwindung* des Weiblichen erstrebt, liegt in der anderen die Erlösung vom Jüdischen in dessen *Überwindung durch* das Weibliche.“ (Eva-Maria Ziege, zit. nach Winter 2005, 17) Misogynie tritt hier als Instrument des Antisemitismus in Erscheinung, tatsächlich jedoch geht es um die Ausmerzung eines

gemeinsamen Dritten: die Ambivalenz, die in der modernen Gesellschaft aus dem falschen Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem erwachsen ist, und vorzugsweise am Weiblichen und am Jüdischen festgemacht wurde. So konnte auch Weininger sich Emanzipation in Verbindung mit Frauen und Juden/Jüdinnen nur als Emanzipation *vom* Weiblich- und Jüdischsein vorstellen (cf. Stieg 1995, 198). Das Jüdische und das Weibliche, d.h. das Abstrakte und Körperliche gleichermaßen, ganz zu tilgen ermögliche, den reinen, in sich ruhenden, von allem Abstrakten wie auch Konkreten gereinigten Geist zu errichten. Der rassistische Antisemitismus und Antifeminismus zielt letztendlich auf den physischen Tod der Menschheit, der bei Weininger als „Modell und Fluchtpunkt gelungener Assimilation“ fungiert (Omran 2000, 68).

Der „Hass gegen die Juden, der mit der Mordlust gegen die Irren identisch ist“ (Horkheimer 1987e, 347), erklärt sich aus solcher Ambivalenz, ja vielleicht aus dem „Unbehagen in der Kultur“, das in der Moderne erst richtig zu Tage tritt. Ausdruck dieser Ambivalenz ist auch die Nervosität. Wie sich im späten neunzehnten Jahrhundert Antisemitismus und Misogynie im Hass gegen Geisteskrankheit und Hysterie trafen, beschreibt Sander L. Gilman wie folgt: „Am Ende des 19. Jahrhunderts hing der Gedanke, man könne den Hysteriker sehen, eng mit der Vorstellung zusammen, man könne den Juden sehen. Man kann sogar sagen, daß, wenn im 19. Jahrhundert die visuelle Repräsentation des an Hysterie leidenden Menschen das Bild der Frau war, der Subtext hieß, daß verweiblichte Männer, wie etwa die Juden, ebenfalls Hysteriker waren – und auch sie ‚gesehen‘ werden konnten. Das Gesicht des Juden war genauso ein Zeichen des Pathologischen wie das der Hysterikerin. Noch bezeichnender das Gesicht des Juden wurde zum Gesicht der Hysterikerin.“ (Gilman 1994, 180) Der Geist gilt in diesen Zusammenhängen immer schon als gestört, und darin berührt er sich mit dem Körperlichen: Das dämonische Gesicht der Geisteskranken, das mit dem „jüdischen Gesicht“ identifiziert wird, zeugt von einem Mangel an Selbstbeherrschung im Denken wie im Fühlen – ein Mangel, der die herrschende Gesellschaft an der Wurzel, der blinden Selbsterhaltung, angreift.

## 5. Sozioökonomische Aspekte von Antisemitismus und Antifeminismus

Der Ausfall von und der Hass auf Vermittlung sind im Antisemitismus zentral, und zwar nicht nur im ökonomischen Sinn, sondern – wie oben anhand des Verhältnisses zu Natur, Körper und Geist dargestellt – auch in anderen Bereichen der Vergesellschaftung. Die Figur des „Juden“ vermittelt zwischen Tradition und Moderne, indem er beiden Polen zugeordnet wird, ebenso zwischen Natur und Zivilisation, zwischen Körper und Geist, ja Geist überhaupt ist nur als Produkt der Vermittlung möglich: „Ohne die Sphäre des Vermittlertums, die von Handel, Geldkapital und Mobilität, wäre die Freiheit des Geistes, der sich von der bloßen Unmittelbarkeit gegebener Verhältnisse löst, unvorstellbar gewesen.“ (Adorno 1997n, 370) Als RepräsentantInnen der Vermittlung galten Juden und Jüdinnen als „Schrittmacher der Moderne“ (Braun 1998, 104), die von der breiten Bevölkerung in erster Linie als Bedrohung der traditionellen Lebenswelten erfahren wurde. Der Antisemitismus geht deshalb stets mit einer Innovationsangst einher, der Angst vor gesellschaftlicher Veränderung, die vor allem jener Leerstelle geschuldet ist, welche durch den Verlust der religiösen Bindekraft durch die Säkularisierungsprozesse entstanden ist. Wo Juden für die gesellschaftliche Transformation der kapitalistischen Moderne stellvertretend für die gesamte kapitalistische Klasse verantwortlich gemacht werden, wird der Antisemitismus „eine spezifische Welterklärung, die eine antimoderne Reaktionsbildung darstellt“ (Rensmann 2004, 141). Als „verzweifelte Versuch des Ausbruchs aus der bürgerlichen Ordnung“ (Horkheimer/Adorno 1997, 200) ist der Antisemitismus dieser Ordnung doch zugehörig und zutiefst verpflichtet, wenn er sie auch mit dem „Juden“ identifiziert. Indem der Antisemitismus zugleich „spezifischer Ausdruck einer modernen, autoritären und verdinglichten ‚Bewusstseinsform‘“ ist, handelt es sich dabei um eine „moderne Rebellion gegen die Moderne“ (Rensmann 2004, 161), und seine völkischen und rassistischen Imagines handeln von einer antimodern stilisierten Moderne. Moishe Postone verweist auf ein Problem des Ansatzes, den Antisemitismus als Revolte gegen die Moderne zu interpretieren, indem er darauf insistiert, „daß die ‚Moderne‘ ohne Zweifel das Industriekapital einschließt, welches [...] gerade nicht Objekt antisemitischer Angriffe war; und dies sogar in der Periode rascher Industrialisierung“ (Postone 1988, 246). Ganz im Sinne etwa Walter Benjamins fordert er deshalb einen Ansatz, „der die Unterscheidung zwischen dem trifft, was moderner Kapitalismus ist und der Form, in der er erscheint“ (Postone 1988, 246). Im Antisemitismus abstrahiert die kapitalistische Gesellschaft von ihren eigenen Grundlagen, und „das Bild, das sie so von sich produziert und das sie als ihre Kultur zu beschriften pflegt, entspricht dem Begriffe der Phantasmagorie“ (Walter Benjamin 1992b, 822). Dem Spannungsverhältnis von Realität und Erscheinung des Kapitalismus gehört der Antisemitismus notwendig zu. Er ist – wie die Misogynie – ein Ausdruck der Feindschaft gegen die Emanzipation nicht nur Einzelner, etwa Frauen oder Juden, sondern der Gesellschaft als ganzer.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Dabei gilt für Ernst Simmel die Rationalisierung des Antisemitismus auf politisch-ökonomischer Basis noch als quasi Schutzmechanismus, verglichen mit dem späteren Vernichtungsantisemitismus des Nationalsozialismus. Die Konzentration des Antisemitismus auf die Bereiche der politischen Ökonomie führte also zu einer Vermittlung roher Gewalt. In der Ära der antisemitischen Bekämpfung der jüdischen

Von der Einschmelzung alter Unterschiede, im Zuge der Modernisierungsprozesse war als wesentliche Institution der Gesellschaft auch die Arbeitsteilung betroffen. An ihr hatte die unüberwindliche Dichotomie von Geist und Körper sich gebildet, die letztlich zur pathologischen Feindschaft gegen beide im autoritären Charakter führte. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung ist eine besondere Sphäre der Beherrschung und Unterdrückung – sie verläuft entlang zweier sozialer Kategorien, Geschlecht und Klasse: „Klasse und Geschlecht stimmen darin überein, Fremdheitseffekte bzw. Ausgrenzungen im Eigenen zu erzeugen, sei es innerhalb des Nationalstaats oder noch enger innerhalb der sozialen Nahbeziehungen.“ (Klinger 2003, 32)

Dass Juden und Jüdinnen als Projektionsfläche des allgemeinen, von der Verwertung des Kapitals verlangten Aufweichens geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung fungierten, hat vielleicht einen besonderen, realen Grund in der – verglichen mit den Verhältnissen der christlichen Bevölkerung – tatsächlich radikal unterschiedlichen Wertung von Produktivität und damit zusammenhängend in der von den christlichen Lebenszusammenhängen unterschiedlichen geschlechtsspezifischen Rollenverteilung in traditionellen jüdischen Familien, wo Frauen Aufgaben erfüllten, „die in der westlichen Kultur als männlich belegt waren und sind, wie Geldverdienen, Handeln, Familienangelegenheiten regeln, sich in der öffentlichen Sphäre bewegen und diese bestimmen, während die Männer idealerweise studierten und somit als passiv erlebt wurden“ (Heß 2005, 95). Den Juden wurde vorgeworfen, durch die Nicht-Einhaltung der Grenzen geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung, einer der „Grundbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft“, die „Stabilität des nationalen Kollektivs zu gefährden“ (Heß 2005, 95). So verwies etwa C. Wilmans 1876 mit Nachdruck auf die Notwendigkeit der bürgerlichen Geschlechterrollen für die „Gesundheit“ von Gesellschaft und Staat: „Je weiblicher die Frauen sind und je männlicher die Männer, je intimer das Familienleben, desto gesünder die Gesellschaft und der Staat.“ (zit. nach Heß 2005, 95)

Manche Aspekte der Geschlechterrollen im orthodoxen Judentum konnten aus der Perspektive der gentilen bürgerlichen Gesellschaft nur als ein Umsturz der von dieser eingesetzten und für natürlich betrachteten Ordnung gelten. In der jüdischen Literatur Osteuropas sind hingegen weibliche Gestalten zahlreich, die auf vielfältige Weise die Erwartungen der bürgerlichen europäischen Kultur hinsichtlich geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung revidieren: sie treten zuweilen als Familienernährerinnen, von Vätern und Brüdern unabhängige Bräutigamwerberinnen, mit einem Wort, als Subjekte der Öffentlichkeit auf.<sup>21</sup> Es scheint beinahe, als treffe auf sie Horkheimers und Adornos Beschreibung der

---

Emanzipation, die sich von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zum Nationalsozialismus erstreckte, waren Juden und Jüdinnen aus vielen Bereichen der Gesellschaft ausgeschlossen, ihre Geschäfte wurden boykottiert, höhere Ämter wurden ihnen verwehrt. Mit dem Nationalsozialismus aber nahm die Herrschaft den Juden und Jüdinnen gegenüber wieder ihre ursprüngliche Form an und wurde unmittelbar: „Erst als solche Rationalisierungen sich nicht mehr halten ließen, als die antisemitischen Affekte von modernen zivilisatorischen Vorstellungen abgekoppelt wurden, erfolgte die gnadenlose, vollständige physische Vernichtung der Juden.“ (Simmel 1993, 63)

<sup>21</sup> Sehr schön veranschaulichen lässt dies sich anhand der Schilderung der Devora in Yehiel Yeshai Trunks Werk *Polin – Zichroynes und Bilder* (Poland – Memories and Portraits, erschienen zwischen 1946 und 1953 in New York): „His mother, Devora, was a poor and simple orphan, who came from Plotsk. She had a stall in the market, and from this labor supported herself. When she had gathered an amount of money from her standing in

Frau als Nicht-Subjekt, der die vom Mann erzwungene Arbeitsteilung wenig günstig und ob dieser Ordnung die Individuierung und Subjektivierung versagt waren (Horkheimer/Adorno 1997a, 285), nicht zu. Andererseits jedoch waren diese jüdischen Geschlechterrollen nur vom Blickwinkel der gentilen Gesellschaft aus verkehrt, während das rabbinische Männlichkeitsideal innerhalb der jüdischen Lebenswelten nicht einer solchen Arbeitsteilung widersprach, in der die Frauen für das Fortkommen der Familien sorgten und die Männer sich intellektuell betätigten. Freilich beruhte auch in der nicht-jüdischen Gesellschaft das Fortkommen stets auf der bezahlten, mehr noch unbezahlten Arbeit von Frauen, jedoch war der Stellenwert von Frauenarbeit innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges ein anderer, indem sie, wenn überhaupt wahrgenommen, in der Regel als Zuarbeit, und nicht als selbständige Arbeit, auf welcher das Gemeinwesen fußt, verstanden wurde. Von einer unterschiedlichen Ausprägung geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung ist aber auch auf ein anderes Geschlechterregime zu schließen. Daniel Boyarin insistiert darauf, dass die jüdische Opposition zum gentilen Männlichkeitsideal eine bewusste war, ja dass die Geschlechterrollen in Reaktion auf die nicht-jüdische Umwelt installiert wurden: „What we observe here is not, however, a ‚primitive‘ unawareness of the evolved norms of western European culture but a principled and deliberate reversal and rejection of these norms.“ (Boyarin 1997, 72) Diese jüdischen Frauen waren also imstande, den Vater von seinem ihm angestammten Platz zu verdrängen (Boyarin 1997, 211). Dies ist ein Moment, das im Hinblick auf die Besonderheit der Juden aus der Sicht der gentilen Gesellschaft wichtig erscheint und einen Anhaltspunkt für die Konstruktion der wüsten, von wirrer Geschlechtlichkeit stets durchzogenen Imagines des Jüdischen bietet. Wesentlich scheint jedoch auch zu sein, dass assimilierten Jüdinnen und Juden, die sich längst der bürgerlich normierten geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung und dem dazugehörigen Genderregime angepasst hatten, die Überschreitung der Geschlechtergrenzen dennoch stets unterstellt wurde, gerade auch dort, wo sie zu „übertriebenen ArierInnen“ (Ehrenfels) geworden waren. Im 19. und 20. Jahrhundert waren Postkarten sehr beliebt, deren Motiv die verkehrten Geschlechterrollen der „Juden“ und „Emanzen“ waren: zu sehen sind darauf etwa ein männlicher Jude, der ein Baby füttert, während seine Frau (eine Emanze) gerade keifend das Haus verlässt; oder eine radfahrende, rauchende Frau in Hosen, die auf dem Gepäckträger des Fahrrades ihren jüdischen Mann mit Baby herumfährt (cf. A.G. Gender-Killer 2005a, 53; Gold/Heuberger 1999). Verächtlich und lächerlich gemacht wurden in solchen Postkarten sowohl Juden als auch emanzipierte Frauen, ja die Verwirrung der Geschlechterrollen und die Transgression der Geschlechtergrenzen wurden beiden gleichermaßen zur Last gelegt.

---

the market for long days in sweltering heat and freezing cold – and she had for some time been sexually mature – she came to the local Rabbi, Rabbi Leibush the Brilliant, showed him the fund of gold coins that she had gathered through her toil, and requested that he, Rabbi Leibush the Brilliant, would provide for her a husband who was a Talmudic scholar. Rabbi Leibush answered her that he knew in Plotsk a Jew, somewhat advanced in age, who was a great Talmudic scholar, and who was supporting himself through teaching children. The man was poor and destitute, but an outstanding sage. ...

The damsel Devora asked Rabbi Leibush the Brilliant: ‘Is this poor schoolmaster truly a great Talmudic scholar?’

‘Yes, my daughter,’ answered her Rabbi Leibush, ‘he is an outstanding Talmudic sage.’

‘If so,’ said the orphan Devora, ‘I agree.’” (zit. nach Boyarin 1997, 70)

Wichtig scheinen diese Zusammenhänge für die Verfasstheit einer Gesellschaft hinsichtlich ihrer Klassenstruktur. Denn am orthodoxen Judentum Osteuropas lässt sich ablesen, dass hier nicht nur ein anderes Genderregime installiert, sondern auch das gesellschaftliche Klassensystem mit teils gegensätzlichen Wertigkeiten versehen war. Daniel Boyarin schlägt deshalb vor: „In a social system within which penurious scholars supported by their wives are the elite, and wealthy peasants are the ‚underclass‘, some form of class analysis other than the one appropriate for European industrial society seems necessary. Very tentatively I wish to suggest that the most salient two classes of rabbinic society are ‚men‘ and ‚women‘ [...]“ (Boyarin 1997, 79). Dies wäre ein Ausdruck einer geschlechtsspezifischen Zuordnung von Konkretem und Abstraktem. Die Frau übernimmt dabei die „konkreten“ Sphären der Selbsterhaltung, während der Mann idealiter für den Geist zuständig ist, der nicht, wie in der späteren „White-collar-work“, in der Organisation von gegen Erfahrung abgedichtetem Wissen besteht, sondern tatsächlich aufs Absolute (Gott bzw. Wahrheit) ausgerichtet ist. Die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit ist hier sehr weit gediehen, und die von Boyarin beschriebenen Verhältnisse vermitteln eine Spannung zwischen Abstraktem und Konkretem, die dann – im Zeitalter der Säkularisierung und des Positivismus – in falsche Unmittelbarkeit aufgebrochen wurde in den Surrogaten „Nation“ und „Volk“. Deutlich wird aus Boyarins Ausführungen aber auch, dass die Ordnung des orthodoxen Judentums in einem wesentlichen Punkt recht genau der Organisation der nicht-jüdischen Gesellschaft entspricht, nämlich dass die gesellschaftliche Arbeitsteilung von der geistigen Arbeit her bestimmt und organisiert wird. Freilich könnte der Unterschied zwischen jener auf das Absolute gerichteten, mit dem Anspruch auf objektive Wahrheit auftretenden geistigen Anstrengung der Schriftgelehrten einerseits und der geistigen Arbeit, die die westliche Arbeitsteilung organisiert, größer nicht sein. Denn während erstere im Anspruch auf Erkenntnis sich den Zwangszusammenhängen von blinder Selbsterhaltung stets zu entwinden trachtet – um den Preis natürlich der Beherrschung und Abhängigkeit von solchen Menschen, die die tägliche Reproduktionsarbeit verrichten, seien dies Frauen oder ArbeiterInnen –, lässt zweitere den Anspruch auf Erkenntnis fahren und begibt sich unterschiedslos in die gesellschaftlichen Zwänge der Reproduktion des auf Herrschaft beruhenden Ganzen, ja wird zum Zeichen der vom Gedanken undurchbrochenen Totalität. Der Unterschied zwischen Abstraktem und Konkretem, der in der geistigen Anstrengung der Schriftgelehrten etwa sich manifestiert und gleichzeitig reflektiert, ist in der blinden Selbsterhaltung eingeebnet und alles ist gleichermaßen abstrakt und jedes Inhalts entleert, gerade auch dort, wo durch „völkische Neuorientierung“ das Konkrete aus den Fesseln des Abstrakten befreit werden soll, jedoch nur das Gegenteil erreicht wird. Der scheinbar undurchdringliche ideologische Schleier bewirkt, dass der Geist, der die Zwangszusammenhänge, aus denen das Konkrete wie das Abstrakte unversöhnt und verstümmelt hervorgehen, zu erkennen und so den herrschaftlichen Anspruch zurückzunehmen imstande wäre, verabscheut und verhöhnt wird.

Wiederholt wurde darauf hingewiesen, dass dem modernen Antisemitismus auch die Dimension der verkappten Revolte gegen das kapitalistische Establishment eigne. Postone bringt dies



folgendermaßen auf den Punkt: „Bestimmte Formen kapitalistischer Unzufriedenheit richteten sich gegen die in Erscheinung tretende abstrakte Dimension des Kapitals in Gestalt des Juden, und zwar nicht etwa, weil die Juden bewußt mit der Wertdimension identifiziert worden waren, sondern vielmehr deshalb, weil durch den Gegensatz seiner konkreten und abstrakten Dimensionen der Kapitalismus selbst so erscheinen konnte. Deshalb geriet die ‚antikapitalistische‘ Revolte zur Revolte gegen die Juden. Die Überwindung des Kapitalismus und seiner negativen Auswirkungen wurde mit der Überwindung der Juden gleichgesetzt.“ (Postone 1988, 251) Weil die abstrakte Dimension des Kapitalismus in der Zirkulationssphäre erscheint, die so einfach sich nicht fassen lässt und von der konkreten Seite, der Produktion, scheinbar abgetrennt und unabhängig ist, findet eine Biologisierung und Essentialisierung des Kapitalismus, ein Herabdrücken komplexer gesellschaftlicher und ökonomischer Verhältnisse auf das Niveau bloßer Naturereignisse statt: „Auf der Ebene des Kapitalfetischs wird nicht nur die konkrete Seite naturalisiert und biologisiert, sondern auch die erscheinende abstrakte Seite, die nun in Gestalt des Juden wahrgenommen wird. So wird der Gegensatz von stofflich Konkretem und Abstraktem zum rassistischen Gegensatz von Arier und Jude. Der moderne Antisemitismus besteht in der Biologisierung des Kapitalismus – der selbst nur unter der Form des erscheinenden Abstrakten verstanden wird – als internationales Judentum.“ (Postone 1988, 251) Die Intransparenz jedoch liegt in der abstrakten Form des Arbeitslohns begründet, der zwischen die konkrete Produktion und die konkreten Waren eingeschoben ist.

Von hier aus lässt sich auch das Problem der Verwirrung der Geschlechtergrenzen besser verstehen, die gerade auch assimilierten Juden und Jüdinnen vorgeworfen wurde, die sich jedoch von den tatsächlich unterschiedlichen Geschlechterarrangements des orthodoxen Judentums längst entfernt und statt dessen das westlich-bürgerliche Ideal der Geschlechterverhältnisse übernommen hatten. Denn die Verwischung der Grenzen zwischen den Geschlechtern ist Produkt des Kapitalismus, das in den Bildern des Juden und der Jüdin personifiziert wird. So beschreibt etwa Werner Sombart „den Juden“ als „zersetzendes Element“: „Der Jude ist seinem innersten Wesen nach aller Ritterlichkeit, aller Sentimentalität, aller Chevalerie, allem Feudalismus, allem Patriarchalismus abgeneigt. Er versteht auch ein Gemeinwesen nicht, das auf solchen Beziehungen aufgebaut ist. [...] Er ist der geborene Vertreter einer ‚liberalen‘ Weltanschauung, in deren Umkreis es keine lebendigen, individuell verschiedenen Menschen mit Fleisch und Blut, sondern nur abstrakte Staatsbürger mit Rechten und Pflichten gibt.“ (zit. nach Omran 2000, 201) Die Angleichung der Geschlechter im Kapitalismus ist also nur ein Beispiel für die allgemeine, aus dem abstrakten Denken resultierende Angleichung, die Horkheimer als „eine Vorbedingung für die Entwicklung der Welt in einem wahrhaft menschlichen Sinne“ nennt, „denn diese Denkungsart befreit die menschlichen Beziehungen und Dinge von ihren Tabus und hebt sie in die Sphäre der Vernunft“ (Horkheimer 1988b, 403). Dennoch aber sind gerade in einer auf Warenproduktion basierenden Gesellschaft die Unterschiede zwischen den verschiedenen Gesellschaftsschichten besonders akzentuiert, aber erst der Markt führt den Menschen vor Augen, wie wenige Waren sie für ihren Lohn erhalten. Die kapitalistische Marktwirtschaft bewirkt eine

Vermittlung von Herrschafts- und Gewaltverhältnissen, sodass diese nicht mehr direkt auf den Leib der Unterworfenen gehen müssen, sondern auf sublimere Weise durch ökonomischen Erfolg oder Misserfolg sich durchsetzen. Sie führt aber zugleich zu einer Verzerrung der Wahrnehmung realer Ausbeutungsverhältnisse in die Richtung, dass der Profit der Kapitalverwertung nicht in der Sphäre der Produktion erzeugt werde, sondern in der Zirkulationssphäre, wo mehr für die Waren verrechnet werde, als den KonsumentInnen als Lohn zur Verfügung steht. Der Auflösung der Tabus im abstrakten Denken sind durch diese Schleier, welche die Warenproduktion hervorbringt, insofern Grenzen gesetzt, als sich die Wahrnehmung von Herrschaft und Ausbeutung seitens der so genannten Unterschichten auf die „Konfrontation mit den Mittelsmännern, dem Kaufmann und dem Bankier“ (Horkheimer 1988b, 400) beschränkt und einfriert.

Dass es gerade die zwischen Produktion und Konsumtion vermittelnde Sphäre der Zirkulation ist, an welcher sich der Hass gegen System als ganzem kühlt, verdient nähere Betrachtung. Auffällig ist, dass es sich dabei um einen Mechanismus handelt, der nicht genuin etwas mit dem Umgang der gentilen Gesellschaft mit Juden und Jüdinnen zu tun hat, sondern viel allgemeiner zu sein scheint und in den Figuren des personifizierten Geldes, dem „Kaufmann“ oder dem „Geldjuden“, nur sich manifestiert. Otto Fenichel weist in diesem Zusammenhang auf den Umstand hin, dass auch die Armenier, die von den Türken ebenso verfolgt wurden wie die Juden von den Russen und Deutschen, als Händler tätig waren (Fenichel 1993, 40). Und im muslimischen Indonesien richtet sich der Hass breiter Bevölkerungsschichten gegen die chinesische Minderheit, die bezeichnenderweise ebenfalls mit der Zirkulationssphäre identifiziert wird. Es ist folglich davon auszugehen, dass es die Zwischenposition an sich ist, der auch die Zirkulationssphäre, das Mittlertum in ökonomischen und gesellschaftlichen Angelegenheiten zugehört, an der sich das aus dem Zwang zu Einheit und Eindeutigkeit herrührende Unbehagen (in der Kultur) sich festmacht. Der Antisemitismus projiziert auf vielerlei Weisen Uneindeutigkeit, Unzuordenbarkeit, Uneinheitlichkeit auf seine Objekte, die derart zugerichtet die hierarchische Binarität der herrschenden Vergesellschaftungsformen in Frage stellen. Wer eine Zwischenstellung einnimmt, ist nicht eindeutig zuordenbar, der Händler etwa ist zwischen Produktion und Konsumtion angesiedelt, produziert selber nicht und steht in der Wahrnehmung der Menschen zwischen ihnen und den begehrten Waren. Mit ihm wird nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner abgerechnet, der allein im Geldwert sich ausdrücken lässt. Das Geld aber, Regler des Warenverkehrs, ist das Abstrakte, das Zeichensystem schlechthin. Es ist das Medium, in dem die „Herauslösung der Zeichen aus dem Kontext ihrer Entstehung“ stattfindet und bedeutet damit eine vollständige Lösung des Signifikanten vom Signifikat (Braun 2004, 32).

Die mit dem Bild des Juden verbundenen Modernisierungen und Innovationen hängen eng mit Prozessen der Abstraktion zusammen, für welche ein Träger gefunden wird, um sie in personifizierte Verhältnisse quasi rückübersetzen zu können. Solche „Materialisierungen“ liegen auch dem Bild des „Geldjuden“ zugrunde. Sombart etwa macht dieses Festmachen von Abstraktem an Personen deutlich, die zwar Abstraktheit symbolisieren, als Personen aber doch soweit sinnlich-konkret sind, um fassbar

zu sein: „Das Geld ist ebenso aller Konkretheit bar wie das Land, aus dem die Juden kamen; es ist nur Masse, nur Menge, wie die Herde; es ist flüchtig wie das Wanderleben; es wurzelt nirgends in fruchtbarem Erdreich wie die Pflanze oder der Baum.“ (Sombart, zit. nach Omran 2000, 198) Der durch die Geld-, vollends durch die Marktwirtschaft eingeleitete Abstraktionsprozess bedeutet Verallgemeinerung auch in den Abhängigkeits- und Herrschaftsverhältnissen, die zwar immer noch von direkter Unterwerfung sinnlich-konkreter Personen gekennzeichnet sind, jedoch nicht mehr in erster Linie direkt unter andere sinnlich-konkrete Personen, sondern unter den von persönlichen Abhängigkeiten zunehmend abstrahierten Prozess der kapitalistischen Vergesellschaftung selbst. Nicht selten wird darauf – auch durchaus unbewusst – mit einer Rückübersetzung der abstrakten Herrschaftsverhältnisse in scheinbar persönliche reagiert, da sie solcherart fassbarer erscheinen. Ein Mittel solcher Personalisierung ist etwa die Gegenüberstellung von „Natürlichem/Authentischem“ und „Künstlichem/Fremdem“, die in Sombarts obiger Textstelle sich ausdrückt. Das Geld, das alle gesellschaftlichen Verhältnisse durchdringt und Einheit in der modernisierten Welt stiftet, ist das Allgemeinste überhaupt, wird aber in diesem Prozess der „Rematerialisierung“ mit Figuren des Fremden, des Partikularen, der Einheit sich Entziehenden identifiziert. Diese Naturalisierung und Biologisierung des Kapitalismus (Postone), die personale Verkörperung des absolut Unpersönlichen (cf. Omran 2000, 206), funktioniert nur durch eine bestimmte Konstruktion der Trägerfiguren, die im Falle des Bildes vom „Geldjuden“ in Europa seit dem Mittelalter Tradition hat, in dem Sinnlichkeit und Entleiblichung, Konkretion und Abstraktion sich überkreuzen.

Die reale historische Basis, auf welcher das Stereotyp des „Geldjuden“ einmal beruht haben mag, nämlich das christliche Verbot der Geldwirtschaft und des Zinsnehmens<sup>22</sup>, vermag jedoch die Nachhaltigkeit und Festigkeit dieses Stereotyps in veränderten Verhältnissen nicht zu erklären. Denn nachdem durch die kapitalistischen Transformationsprozesse das Geld zum allgemeinen Wertmaßstab geworden ist, kann es objektiv nicht mehr exklusiv mit sozialen AußenseiterInnen identifiziert werden – nichts desto trotz nimmt solche Identifikation gerade unter dem Aspekt der Verallgemeinerung und Verselbständigung gesellschaftlicher und ökonomischer Prozesse eine Undurchdringlichkeit an. Die Widersprüchlichkeit wird noch dadurch komplettiert, dass der Topos des „Geldjuden“ mit all den zugehörigen Zuschreibungen wie Intellektualität und Gefühlskälte, Nomadentum und Heimatlosigkeit, eine Verbindung mit spezifischen Sexualbildern eingeht, die den „Juden“ als hypersinnliches Wesen dem Rationalismus gerade entgegenstellt, mit dem er in erstem Topos identifiziert wird. Ingrid Spörk deutet diese Verbindung so, dass es sich um historisch unterschiedliche Schichten handelt, die sich unvermittelt übereinander legen. Die mit dem „Geldjuden“ bzw. dem „wuchernden Juden“ assoziierten Eigenschaften wären somit die älteren Attribute, die „Definitionen des Anderen der

---

<sup>22</sup> In Wahrheit setzte sich das kanonische Recht, das allen ChristInnen das Ausleihen von Geld gegen Zins verbot, nur langsam durch, und auch dann fanden sich Mittel und Wege, es zu umgehen und satte Gewinne einzufahren, wie Krämer-Badoni beschreibt: „In der Naturalwirtschaft zum Beispiel wurde Geld tatsächlich, wie befohlen, zinslos auf die nächste Ernte geliehen. Man berechnete das Kapital nach dem augenblicklichen hohen Winterpreis des Getreides. Da zur Zeit der Ernte der Getreidepreis sank, erhielt der Gläubiger nun viel mehr Getreide, als er im Winter erhalten hätte. Der Gewinn belief sich auf 100 bis 200 Prozent.“ (Krämer-Badoni 1988, 57)

mittelalterlichen Gesellschaft darstellen, Eigenschaften, die in ihr nicht geschätzt wurden. Die Attribuierung mit Sinnlichkeit, die im Mittelalter noch keine negative, weil verdrängte Eigenschaft war, käme also erst mit der zunehmenden Industrialisierung der Gesellschaft zum Tragen“ (Spörk 1996, 25). Dennoch findet sich eine spezifische Verbindung dieser beiden, einander ausschließenden Schichten, und zwar in der dem Geld zugesprochenen Sinnlichkeit, welche zumal im Bild der Prostituierten sich kristallisiert. Christina von Braun weist darauf hin, dass mittels der Prostitution eine ähnliche „Wiederbelebung“ der im Abstraktionsprozess desinkarnierten Zeichen stattfand wie etwa im rassistischen Antisemitismus: „In dem Maße in dem das Geld einen Abstraktionsprozess durchlief [...] entwickelte sich die käufliche Sexualität, die dem Zeichensystem Geld eine materiale, körperliche Realität zuordnete. Das desinkarnierende Zeichen ‚re-inkarnierte‘ sich über den käuflichen Körper. Beide Entwicklungen sollten in antisemitischen Projektionen ihren Niederschlag finden: einerseits im Bild des ‚Geldjuden‘ und andererseits im Bild des ‚jüdischen Mädchenhändlers‘.“ (Braun 2004, 35) In solcher „Reinkarnierung“, die Kennzeichen des Fetischcharakters der Ware ist, zeichnet sich die erotische Besetzung des Geldes ab, hinter der auch die Analität der solcherart Zuschreibenden deutlich wird. Die Lust auf Gold/Geld wird sowohl dem Juden als auch der Frau unterstellt, ja der „jüdisch-demokratisch-feministische Mammongeist“ (Ludwig Langemann, zit. nach Kuhn 1990, 45), Ausgeburten des Abstrakten in der Welt, bedrohe die männliche „Konkretheit“ des völkischen Denkens. Als Prostituierte angeleitet vom „jüdischen Zuhälter“, der „Wechselstelle, an der der Körper gegen das Zeichen getauscht wurde und dieser sich in eine ‚lebende Münze‘ verwandelte“ (Braun 2004, 36), tauscht die sexuelle Frau ihre geschlechtlichen Fähigkeiten nicht länger gegen den Samen des Mannes, der die Scholle befruchtet, sondern gegen das Geld, das keine Heimat kennt (cf. Dijkstra 1987, 368, 398) – sie ist, wie das Geld, lebensfeindlich und höhlt den Volkskörper von innen her aus. Der „Mädchenhändler“ aber wird im Nationalsozialismus zum „Rassenschänder“, der der „arischen“ Volksgemeinschaft das „Frauenmaterial“ raubt. Das Geld als das Abstrakte bringt traditionelle Herrschafts- und Unterordnungsverhältnisse durcheinander, auch jenes nach Geschlechtszugehörigkeit. Schließlich wird auch das Recht des Vaters selbst von der Geldwirtschaft bedroht, in Wahrheit jedoch nur, um auf höherer Stufe sich zu reproduzieren, indem die väterliche Identifikationsfigur im Zuge des Abstraktionsprozesses sich in allgemeinen Gesetzen und Normen immaterialisiert, denen schließlich auch der sinnlich-konkrete Vater sich zu unterwerfen hat. Solcher Abstraktionsprozess ging der Festlegung allgemeiner Menschenrechte ebenso voraus, wie er für den Erhalt der Herrschaft unter veränderten Bedingungen notwendig war.

Frauen aber, die Sex verkaufen, erscheinen als eine Art Zauberinnen und Hexen, denen übernatürliche Kräfte zu Gebote stünden. Das Dämonische der Prostitution liegt nach Walter Benjamin in ihrer spezifischen Verschränkung von Sexual- und Tauschverkehr begründet, die dazu führt, dass die Prostituierte gewissermaßen zweideutig wirkt – erste und zweite Natur verschränken sich und werden beide gleichermaßen als Vermittlungsbegriffe sinnfällig: „Wenn sie [die Prostitution, K.S.] ein Naturphänomen ist, so ist sie es genau so sehr von der natürlichen Seite der Ökonomik, als

Erscheinung des Tauschverkehrs, wie von der natürlichen Seite des Sexus. [...] Diese Zweideutigkeit – diese Doppelnatur als doppelte Natürlichkeit – macht die Prostitution dämonisch.“ (Walter Benjamin 1992c, 353) Doppelte Natur ist die verleiblichte Zweideutigkeit, die sich der Ideologie des Bürgertums, unter der die Prostitution eine Blüte erlebte, als Unzuordenbarkeit und Unberechenbarkeit (trotz der abstrakten Berechnung ihrer Leistung in Geldform) darstellt. Widersprüchlich ist die Gestalt der Prostituierten aus mehrerlei Hinsicht: als Frau repräsentiert sie Natur, in ihrer Käuflichkeit aber verkörpert sie den bürgerlichen Warentausch. Und da in der bürgerlichen Ideologie Natur nicht als menschliches Konstrukt, sondern als Apriori gesetzt wird, ist der Widerspruch von Geld und Körper nicht aufzulösen. Zudem tritt die Prostituierte dadurch, dass sie Sex gegen Geld und nicht gegen ein Kind gibt, Gold anstatt des Samens begehrt, aus dem bürgerlichen System der Selbsterhaltung heraus und stellt sich in einen antinaturalen Kontext. Der natürliche Zusammenhang, in den die Frau in der Männergesellschaft stets gestellt wird und in dem sie dem Mann „die Einheit von Leben und Begehren“ (Le Rider 1990, 231) vor Augen führen soll, wird von der Hure konterkariert und als Konstrukt entlarvt, hinter dem spezifische Herrschaftsinteressen stehen. Zuletzt wird die Zweideutigkeit der Prostituierten noch dadurch genährt, dass sie als Verkäuferin und Ware zugleich in Erscheinung tritt – somit die Sphären der Vermittlung und der Konsumption, des Abstrakten und Konkreten vermischt (cf. Stögner 2004, 53f.).

Die Angst des zivilisierten Mannes vor dem, was ihm undomestizierte weibliche Sexualität in der Prostituierten dünkt, verdeckt er mit dem Abstrakten, dem Geld, das er ihr oder ihrem Zuhälter bezahlt. Damit macht er das Verhältnis wieder konkret – der als jüdische und weibliche Schwäche interpretierte Materialismus, die Hingabe ans Abstrakte mithin, galt zugleich auch als Simplifizierung (Volkov 2001, 77). Die erotische Besetzung des Geldes, damit der Fetischcharakter der Ware, hat wesentlich mit der Verstrickung von Ware und Natur zu tun und spielt in den gesellschaftlichen Verhältnissen eine zentrale Rolle, die Prostitution ist dafür ein prägnantes Beispiel: „Solange es historischen Schein gibt,“ schreibt Walter Benjamin, „wird er in der Natur als seinem letzten refugium hausen. Die Ware, die der letzte Brennspiegel historischen Scheins ist, feiert ihren Triumph darin, daß die Natur selber Warencharakter annimmt. Dieser Warenschein der Natur ist es, der in der Hure verkörpert ist. 'Geld macht sinnlich' heißt es und diese Formel gibt selbst nur den größten Umriß eines Tatbestandes, der weit über die Prostitution hinausreicht. Unter der Herrschaft des Warenfetichs tingiert sich der sex-appeal der Frau mehr oder minder mit dem Appell der Ware. Nicht umsonst haben die Beziehungen des Zuhälters zu seiner Frau als einer von ihm auf dem Markte verkauften ‚Sache‘ die sexuelle Phantasie des Bürgertums intensiv angeregt. Die moderne Reklame erweist von einer Seite, wie sehr die Lockungen von Weib und Ware mit einander verschmelzen können.“ (Benjamin 1992b, 435f.) Das Dämonische, das stets die Prostituiertenfeinde auf den Plan ruft, gleichzeitig aber ungeheuer anziehend wirkt, ist aber bloß ein Spiegelbild der warenproduzierenden Gesellschaft. Nach Marx sind die Warenwerte von einer „gespenstischen Gegenständlichkeit“ und stellen „eine bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit“ dar (Marx 1962, 52). Davon ist

jedoch auch die menschliche Arbeitskraft selbst in tiefster Weise berührt: So wird konkrete Arbeit zur bloßen Erscheinungsform abstrakt menschlicher Arbeit, und Privatarbeit wird in ihr Gegenteil verkehrt, zu Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form (Marx 1962, 73). Welche Auswirkungen diese verkehrte Wahrnehmung der Verausgabung individueller Arbeitskraft wiederum auf die Beziehungen der warenproduzierenden Menschen hat, lässt sich an der gesellschaftlichen Phantasmagorie ablesen, die die eigentlichen Verhältnisse verschleiert und offen legt zugleich: Die Menschen nehmen selbst Warenform an. Diesen Fetischcharakter der Ware, der die Reduktion alles Menschlichen auf den Tauschwert benennt, beschreibt Marx folgendermaßen: „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. [...] [Es] hat die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.“ (Marx 1962, 86f.)

Die Abstraktion von der Gebrauchswertseite ist schon im Gegenstand als Ware gegeben. Priorität gewinnt der Tauschwert, der allen Inhalt, alles sinnlich Konkrete am Ding verdrängt. Was zählt, ist universale Austauschbarkeit. Nicht von ungefähr erinnert dies an die Konstitution der Menschen im Kollektiv, in dem universale Fungibilität und Austauschbarkeit der erstrebte Zustand sind. Auch in der Prostitution wird die Frau zum Massenartikel, dem ein Tauschwert zugeordnet ist. Es verhält sich im Grunde wie bei der Berechnung des Werts von Arbeitskraft, mit dem Unterschied, dass in der Prostitution der Schein besteht, es werde Lust und nicht Arbeitskraft verkauft. In der Prostitution wird mithin ein Schein von „Leib-Seele-Einheit“ verkauft, wodurch die Prostituierte als solche, nicht nur ihre Arbeitskraft, zum Konsumtionsmittel und zum Tauschwert wird. Die Frau bevölkert in der bürgerlichen Ideologie jedoch auch die gegenüberliegende Seite dieser Verhältnisse; sie ist nicht nur selber Konsumtionsmittel, sondern in eminentem Maße Konsumentin: „Im Warenhaus wird der Konsum zu einer weiblichen Lebensform und die Verführung zum Kauf zu einem integralen Teil der Geschlechterverhältnisse. Nur im Konsum (und in der Krankheit [...]) ist Öffentlichkeit für Frauen im 19. und frühen 20. Jahrhundert möglich“ (Lehnert 1999, 63). In allen Fällen ist die Wahrnehmung der Frau auf die „Obsession des Warentausches“ (Stern 2006, 32) in Form von Prostitution und Konsumtion herabgedrückt, sie selber ist verdinglicht und zur Ware geworden. In den verschiedenen Frauenfiguren, die die bürgerliche Gesellschaft hervorgebracht hat, darunter auch die Prostituierte oder die bürgerliche Konsumentin, findet die Verdinglichung von Lebendigem in der Fetischisierung des abstrakten Dinges Geld statt. Die Prostituierte repräsentiert nicht nur die abstrakte Sphäre der Zirkulation, sondern ist darüber hinaus der leibliche Ort, an dem der Warentausch stattfindet. In

ähnlicher Weise fungieren „Juden“ als verdinglichte Personifikation des Abstrakten, ja die Identifikation von Juden mit Geld in der antisemitischen Bilderwelt kennzeichnet den Antisemitismus nach Moishe Postone als besonders gefährliche Form des Fetischs, die verschiedenen Arten antikapitalistischer Unzufriedenheit als Reservoir einer umfassenden „Weltanschauung“ dient. Der Antisemitismus lässt den Kapitalismus selbst unangegriffen und heftet sich statt dessen an seine artifizielle Personifizierung. „Ein so verstandener Antisemitismus ermöglicht es,“ so Postone, „ein wesentliches Moment des Nazismus als verkürzten Antikapitalismus zu verstehen. Seine Hypostasierung des existierenden Konkreten mündet in einer einmütigen, grausamen – aber nicht notwendig haßerfüllten Mission: der Erlösung der Welt von der Quelle allen Übels in Gestalt der Juden.“ (Postone 1988, 253)

Horkheimer erkennt nun eine Analogie zwischen dem Judenhass und dem Hass auf die Prostitution, was er mit der allgemeinen Kommerzialisierung des Trieblebens in Verbindung bringt. Der Hass auf die Zuhälterei und ihre in Umlauf gebrachte „Ware“ ist oft nur schlecht maskierter Hass auf die Sphäre der Vermittlung. Die Gemeinsamkeit zwischen Juden- und Prostituiertenhass sieht Horkheimer darin, dass in den „kleinen Rackets der Prostitution [...], die aus der Liebe ein Geschäft machen“ (Horkheimer 1991, 122), geradezu ein Hindernis für die vollständige Erfassung des ganzen Menschen durch den totalitären Herrschaftsapparat verortet wird. Die allgemeine Kommerzialisierung des Trieb- und Liebeslebens in der verwalteten Welt lässt die Prostituierte und ihren Zuhälter als hoffnungslos veraltet und überholt erscheinen und insofern den neuen Zweckzusammenhängen nicht mehr angemessen, in denen persönliche Abhängigkeiten zugunsten einer direkten Beherrschung durchs totalitäre System bekämpft werden. Auch der Bedeutungsverlust der Zirkulationssphäre für die Regulierung des Marktes dürfte bei der zunehmenden Ablehnung der Prostitution eine Rolle spielen (cf. Horkheimer 1987a, 371). Die Prostitution – im Übrigen seit dem 19. Jahrhundert von vielen einflussreichen Autoren, etwa Cesare Lombroso, mit Homosexualität assoziiert – galt sodann als „Entartung“, ja als Verbrechen, das mit lebenslänglicher Internierung, Deportation oder gar der Todesstrafe zu ahnden wäre (Schoppmann 1997, 62). „Entartet“ ist die Prostituierte in mehrerlei Hinsicht: sie verkauft ihr Geschlecht, anstatt es zu verschenken, sie tritt als Subjekt-Objekt, als Tauschende-Getauschte, in Erscheinung und widerspricht somit dem weiblichen Geschlechtscharakter, wird dadurch nachgerade vermännlicht – das grösste Verdikt, das in der Männergesellschaft über eine Frau ausgesprochen werden kann (cf. Harrowitz 1995, 75). Als ähnlich autonom sexuelle Charaktere werden Lesbierinnen wahrgenommen. Beide, Prostituierte und Lesbierinnen, bilden aber stets nur die markante Spitze eines Eisberges, denn die Angriffe gegen sie sind im Grunde pauschal gegen Frauen gerichtet. Die allgemeine Misogynie macht sich an den Frauen(figuren) fest, die – wenn auch aus der männlichen Ordnung kommend – diese doch grundsätzlich in Frage stellen, indem sie sich ihr zu entziehen trachten, oder aber sie in einem Ausmaß überbetonen, dass sie von der Objektposition in jene des Subjekt-Objekts überwechseln.

Dass Handel und Verkehr in allen patriarchalen Vergesellschaftungsformen und auf allen Abstraktionsniveaus in zentraler Weise über und durch Frauen(körper) stattfand, haben verschiedene Stränge der Frauenforschung und der feministischen Anthropologie eindringlich dargelegt. In vielen auf Verwandtschaftssystemen beruhenden Gesellschaftsformen stellte der Frauentausch eine wesentliche Grundlage des Zusammenhalts, ja der Einheit des Protokollektivs dar. Frauen fungierten dabei als Gaben, die zwischen den einzelnen Familien getauscht wurden und waren damit „sexual semi-objects“ (Rubin 1996, 119), über welche bestimmte männliche Familienangehörige die Verfügungsgewalt innehatten. Das Verhältnis zwischen Männern und Frauen einer Familie war damit eines von Tauschenden und Getauschten – Geber und Gabe – zwei Sphären, deren Grenzen gegeneinander durch Geschlechtszuschreibungen abgedichtet und quasi nicht zu überschreiten waren. Letztendlich wird auch das Inzesttabu auf diese Tauschsysteme zurückgeführt – zur Durchsetzung der Exogamie, auf welche die Expansion der Sippe angewiesen war. Das Konzept des Frauentauschs muss jedoch differenziert werden, um die Ökonomie und Politik des Genderregimes zu erhellen. So ist etwa der Abstraktionsgrad dieses Tauschverhältnisses wesentlich, ob also eine Frau nur gegen eine andere getauscht werden konnte, oder ob es ein Äquivalent für sie gab. Im Frauentausch lässt sich ein historischer Prozess der immer weiterentwickelten Abstraktion nachzeichnen, wie dies Jack Goody und S. J. Tambiah tun, dabei auf die Bedeutung dieses Abstraktionsprozesses für die Vergesellschaftung verweisend: „That marriage in simple societies involves an ‚exchange‘ is a somewhat vague notion that has often confused the analysis of social systems. The extreme case is the exchange of ‚sisters‘, formerly practised in parts of Australia and Africa. Here the term has the precise dictionary meaning of ‚to be received as an equivalent for‘, ‚to give and receive reciprocally‘. From quite a different standpoint the virtually universal incest prohibition means that marriage systems necessarily involve ‚exchanging‘ siblings for spouses, *giving rise to a reciprocity that is purely notational*. But in most societies marriage is mediated by a set of *intermediary transactions*. If we see these transactions as simply implying immediate or long-term reciprocity, then the analysis is likely to be blurred. [...] The analysis is further limited if one regards the passage of property simply as a symbol of the transfer of rights, for then the nature of the objects handed over [...] is of little importance. [...] Neither of these approaches is wrong; both are inadequate.” (Goody/Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, zit. nach Rubin 1996, 141, Hervorhebungen K.S.) Nötig ist also eine Analyse, welche den Abstraktions- und Vermittlungsprozess in Betracht zieht, ohne dabei die besondere Qualität dessen, was getauscht wird, aus dem Blick zu verlieren, denn im Zuge der Entwicklung des einfachen Frauentausches hin zu komplizierten Äquivalenzsystemen ist eine besondere Form der Verdinglichung zu beobachten, die schließlich die gesamte, in die Tauschbeziehungen verflochtene Gesellschaft betrifft, und aus der sich bestimmte Widersprüche ergeben. Von diesen ist indes auch die moderne Gesellschaft gekennzeichnet: der Widerspruch etwa zwischen abstraktem Zeichen und konkreter Person, welcher in allen Repräsentationen steckt. Claude Lévi-Strauss kommentiert diesen Widerspruch folgendermaßen: „But woman could never become just



a sign and nothing more, since even in a man's world she is still a person, and since in so far as she is defined as a sign she must be recognized as a generator of signs. [...] In contrast to words, which have wholly become signs, woman has remained at once a sign and a value." (Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, zit. nach Rubin 1996, 138) Derselbe Widerspruch zwischen leiblicher Existenz und Abstraktion zum bloßen Zeichen ist Merkmal sowohl der „Frau“ als auch des „Juden“ in sexistischen und antisemitischen Zusammenhängen. Die Frau (oder der Jude) verkörpert also das Abstrakte und das Konkrete gleichermaßen, sie steht für Natur (das Objekt, das getauscht wird) und Zivilisation (auf ihr beruht das Tauschsystem) – ja die Frau wird schließlich selbst zum vermittelnden Glied zwischen Zeichen und Materie, zwischen Macht und (männlichem) Körper (ebenso wie der „Jude“ zum Vermittler zwischen Produktion und Konsumtion wird). Dort, wo der einfache Frauentausch einen Abstraktionsprozess durchlaufen hat, wo also das für die Frau lukrierte Äquivalent nicht in eine andere Frau investiert werden muss, sondern in verschiedenen Formen akkumuliert werden kann, fungiert das abstrakte Zeichen Frau folglich als Zirkulationsmittel, auf dessen Verfügungsgewalt in weiterer Konsequenz auch politische Macht basiert. Wesentlich dabei ist, dass die Frau zum Zirkulationsmittel wird, in der Regel jedoch über sich selbst nicht verfügt. Die Gleichung männlich = tauschend, weiblich = getauscht, deren zwei Seiten gegeneinander abgedichtet sind, ist auch für die moderne, warenproduzierende Gesellschaft nach wie vor von Bedeutung, auch wenn sich ihre Substanz in politischer, ökonomischer und organisatorischer Hinsicht in allgemeinen gesellschaftlichen und staatlichen Sphären verflüchtigt zu haben scheint. Der Zusammenhang insinuiert eine Identifizierung des männlichen Prinzips mit Statik, während Weiblichkeit zirkulierend imaginiert wird. Die weiteren gesellschaftlichen und kulturellen Bedeutungszusammenhänge des Genderregimes schreiben sodann dem Männlichen (Statischen) eine Verwurzelung zu, der ein heimatloses, entwurzeltes, nomadisches (zirkulierendes) Weibliches entgegengesetzt wird. Sinnfällig vor Augen geführt wird diese Konstellation dort, wo sie gleichzeitig durchbrochen wird: in der Prostitution, und gerade im Hass auf die Prostituierte zeigt die Gesellschaft an, dass die alte Gleichung wohl nach wie vor in Kraft ist, die Prostituierte aber in bestimmter Weise dagegen opponiert. Denn sie wechselt nicht einfach von der einen Seite der Gleichung auf die andere, transformiert sich nicht einfach von der Gabe zur Gebenden, sondern vermischt die Kategorien von Verkäuferin und Ware, zeigt sich als Subjekt-Objekt des Tauschvorgangs und setzt damit die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, auf welcher diese Tauschvorgänge letztendlich beruhen, punktuell außer Kraft.

Deshalb ist die Hure nicht mehr weiblich, sondern wird einer Zwischensphäre der Geschlechter zugeordnet. Die Hure als Mannweib gilt nicht länger als kastriert, sondern als kastrierend, da sie sich des zum Phallus abstrahierten Penis durch eine weitere Abstraktion bemächtigt: in Form des Geldes, das sie für Sex nimmt. Der Phallus geht nicht einfach als Gabe des Mannes durch sie hindurch, sondern wird im Geld verdoppelt. Diese ungeheure Nivellierung der Geschlechtergrenzen in Form von Vermischung der einander ausschließenden Seiten schienen manche Autoren etwa des 19. Jahrhunderts insgeheim zu erkennen, wenn sie von der Unweiblichkeit der Prostituierten, ja ihrer

monströsen Vermännlichung wetterten, wogegen andere – Baudelaire etwa – gerade davon fasziniert waren. Daraus ist jedoch nicht zu schließen, dass das Geld per se vermännlichend wirke. Gerade im Hinblick auf das Stereotyp des verweiblichten „Geldjuden“ ist davon auszugehen, dass das Geld – der „radikale Leveller“ (Marx 1962, 146) – die Grenzen zwischen den Geschlechtern nivelliert und derart die Binarität aushebelt. Denn das Geld entleiblicht, abstrahiert vom Konkreten, und bewirkt deshalb, dass alle, die damit assoziiert werden, als VerwirrerInnen der Geschlechterverhältnisse und der Arbeitsteilung erscheinen.

An den gesellschaftlichen Imaginationen über den „Geldjuden“ (dessen direktes weibliches Pendant die materialistische, goldbeladene „Jüdin“ ist) und die „phallische Prostituierte“ zeichnet sich die Persistenz uralter Abhängigkeits- und Dominanzverhältnisse ab, die sehr stark mit heterosexistischer Vergeschlechtlichung zu tun haben. Denn das die Macht erhaltende und erweiternde System des Frauentausches ebenso wie die wenn auch ungleichen, so doch gegenseitigen Abhängigkeiten der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung konnten nur auf der Basis von Zwangsheterosexualität funktionieren. Eine Form von gelebter Homosexualität, welche die allorts institutionalisierten und daher bannenden Formen überschritte, würde dieses System irreparabel unterminieren. Die Unterdrückung der freien Äußerung von Homosexualität fällt damit in eine Sparte mit der Unterdrückung von Frauen durch ein und dasselbe System, wie Gayle Rubin darlegt: „Gender is not only an identification with one sex; it also entails that sexual desire be directed toward the other sex. The sexual division of labour is implicated in both aspects of gender – male and female – it creates them, and it creates them heterosexual. The suppression of the homosexual component of human sexuality, and by corollary, the oppression of homosexuals, is therefore a product of the same system whose rules and relations oppress women.“ (Rubin 1996, 122) Dies bietet auch einen Ansatz zur Erklärung der Ablehnung von lesbischen Frauen – sie entziehen sich dem Tauschverhältnis, in dem sie als Vermittlerinnen zwischen Männern fungieren sollten, sind von daher aus dem Blickwinkel der Männergesellschaft nicht mehr weiblich, denn Weiblichkeit definiert sich zu einem Gutteil von der Rolle als zwischen Männern vermittelndem Zirkulationsmittel her.

Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Tauschverhältnisse, die nach wie vor eine Reminiszenz an die Vorzeiten des Frauentausches in sich tragen, erhellt sich eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Antisemitismus und Frauenfeindlichkeit: die Assoziation mit Heimat- und Wurzellosigkeit. Für Sombart sind die Juden so wurzellos wie sonst nur das abstrakte Zeichen des Geldes – ihre Heimat sind die abstrakten Sphären der Zirkulation. Dasselbe gilt auf für die Frau, die im Frauentausch als abstraktes Zeichen und doch sinnlich-konkrete Person von einer Familie in die andere gereicht wird – sie ist im Grunde immer nur Gast: in ihrer Herkunftsfamilie nur so lange, bis sie getauscht wird, und in der Familie, in die sie einheiratet, bleibt sie die Hinzugekommene, oftmals Fremde. „Man ließ ihn keine Wurzeln schlagen und schalt ihn darum wurzellos“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 199), schreiben Horkheimer und Adorno über den „Juden“; dies gilt im Frauentausch auch für die Frau, und vielleicht ist dieses Moment der verordneten Wurzellosigkeit beider auch ein Hintergrund für den

nationalsozialistischen Gedanken der „Rassenschande“, der in erster Linie Verbindungen zwischen jüdischen Männern und „arischen“ Frauen betraf. In jedem Fall eröffnet sich mit dem Vorwurf der Wurzel- und Heimatlosigkeit ein Feld, auf dem sich nicht nur Antisemitismus und Antifeminismus überkreuzen, sondern auch Antiziganismus<sup>23</sup> hinzukommt: sowohl Juden und Jüdinnen als auch „ZigeunerInnen“ sei das Nomadentum angeboren, Sombart etwa spricht vom „ursprünglich den Hebräern im Blute steckende[n] Nomadismus und Saharismus“ (Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben, zit. nach Omran 2000, 195). Kern solcher Vorstellungen ist der Gedanke einer ursprünglichen Mobilität, welche es Juden ermögliche, sich weitläufige Wirtschaftsräume zu erschließen und letztlich die „Weltherrschaft“ in einer wurzellosen Welt zu übernehmen. Die sogenannte bodenständige Bevölkerung gibt sich umso bodenständiger, je mehr alte und gewohnte Sicherheiten ins Wanken geraten, d.h. je entwurzelter die bodenständige Bevölkerung sich fühlt oder tatsächlich ist, desto mehr wird ein „wurzelloses Leben“, in dem Moderne und nomadische Vorzeit sich berühren, gescholten. Aus der für viele als widersprüchlich erfahrenen Struktur der Moderne heraus wird erklärbar, warum Juden und Frauen zuweilen als fortgeschritten und zurückgeblieben zugleich perzipiert werden – sie tragen die Male der Menschheitsgeschichte als Stigmata an sich. Juden/Jüdinnen und Frauen repräsentieren die nomadische Vorzeit ebenso wie die Moderne, welche geistige und räumliche Mobilität in ganz vehementem Sinne von jedem und jeder Einzelnen fordert. Gegen sie, stellvertretend für die Welt, die als wurzellos erscheint, wird die Eindeutigkeit der Natur aufgerufen. „Eindeutig aber wird dieser Moderne Natur nur durch Naturbeherrschung“, schreibt Adorno (1997b, 216) und verweist damit auf jene Persistenz von Herrschaft, die als „Ewige Wiederkehr des Selben“ etwa bei Nietzsche zwar erkannt, in letzter Konsequenz jedoch resigniert hingenommen wurde.

Für den modernen Antisemitismus, der sich auch an einer verallgemeinerten und verfestigten Position der Juden und Jüdinnen innerhalb der Zirkulationssphäre festmachte, ist die Entwicklung des Kapitalismus vom Liberalismus zum Monopol von entscheidender Bedeutung, denn ein besonderes Kennzeichen des Monopolkapitalismus ist, dass in ihm die Sphäre der Zirkulation an Bedeutung verliert – „In der Welt der Monopole neigen dieselben Großfirmen, die Güter produzieren, auch dazu, die Distribution direkt zu organisieren“ (Horkheimer 1987a, 371). Dies hat Auswirkungen nicht nur auf den Handel, sondern auch auf den so genannten kulturellen Überbau der Gesellschaft insofern, als die relativ unabhängige Zirkulationssphäre „nicht auf Handel im strengen Sinne beschränkt war, sondern auch andere Bereiche wie Recht, Medizin, Presse und Unterhaltung umfaßte, oder eng damit verzahnt war“ (Horkheimer 1987a, 371). Der Bedeutungsverlust der Zirkulationssphäre lässt schließlich auch die gesamte Sphäre des Geistes nicht unberührt und es ist kein Zufall, dass in dem

---

<sup>23</sup> Die ewige Wanderschaft ist in christlichen Zusammenhängen als Strafe Gottes gegen Juden und Jüdinnen sowie ZigeunerInnen konzipiert. Das Bild von Ahasver, dem „Ewigen Juden“, stammt aus einer protestantischen Legende aus dem Jahre 1602 – er ist zu ewiger Wanderschaft verdammt, da er Christus auf dem Weg nach Golgatha die Ruhe verweigert habe. Ähnlich ist auch der Umgang mit dem Nomadentum der ZigeunerInnen: es wurde als Strafe Gottes dafür gesehen, dass „ZigeunerInnen“ der Heiligen Familie ein Bett für die Nacht verweigert hätten; außerdem sollen sie die Nägel für die Kreuzigung hergestellt haben (cf. Körte 2002, 266). Der Hass aufs Nomadentum drückt sich noch in der gesellschaftlichen Ächtung von Obdachlosen aus.

Moment der Ablösung des Liberalismus durch den Monopolkapitalismus in Philosophie und Gesellschaftstheorie das spekulative Moment zunehmend in den Hintergrund gedrängt wurde und statt dessen der blanke, unvermittelte, positivistische Befund an Bedeutung gewann, sodass schließlich vielerorts die reine Faktizität dessen, was ist, ohne jegliche Bedeutung, zum alleinigen Maßstab des Denkens wurde. Totalitäre Herrschaft und Vergesellschaftung konnten sich auch erst mit dem Monopol entwickeln – die Orientierung der KonsumentInnen auf dem Markt etwa, welche einst von der Reklame betrieben wurde, wird nun von der Verwaltung direkt in Regie genommen und diktiert, Herrschaft eignet sich alle gesellschaftlichen und ökonomischen Instrumente der Regulierung an und wendet sie unmittelbar gegen die Einzelnen. Ökonomischer Erfolg oder Misserfolg sind nicht länger abhängig vom Geschick in freiem Wirtschaften (selbst mit der eigenen Arbeitskraft), sondern die Einzelnen sind als mehr oder weniger autonome AkteurInnen ihrer eigenen Stellung zu den Produktionsmitteln, und somit innerhalb der Gesellschaft, vollständig außer Kurs gesetzt. Dazu schrieb Horkheimer 1939: „An die Stelle des Tausches mit der Arbeit tritt das Diktat über sie. Waren die Massen in den letzten Jahrzehnten aus Kontraktpartnern Bettler, Objekte der Fürsorge geworden, so werden sie jetzt unmittelbar Objekte der Herrschaft.“ (Horkheimer 1988a, 312) Menschen werden zur bloßen Verschubmasse staatlicher Manipulation; der totalitäre Staat lässt sie leben, und wo Arbeit durch zunehmende Automation immer überflüssiger wird, werden sie – ob arbeitslos oder in Beschäftigung – gleichermaßen tendenziell zu AlmosenempfängerInnen. Der Platz eines jeden Einzelnen innerhalb des totalitären gesellschaftlichen Gefüges ist planmäßig vergeben – die Massen werden versorgt, die „berühmte Macht des Geldes ist im Schwinden begriffen“ (Horkheimer 1988a, 324), was nicht bedeutet, dass die Bedürfnisse der Einzelnen angemessener und gerechter befriedigt würden. Der Witz aus dem nationalsozialistischen Deutschland, den Horkheimer und Adorno in der Dialektik der Aufklärung als Maxime der Kulturindustrie zitieren – „Keiner darf hungern und frieren; wer’s doch tut, kommt ins Konzentrationslager“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 172) – klingt zynisch, trifft jedoch in seiner Übertreibung die Wahrheit des NS-Regimes. So ist eine Korrelation zwischen Klassenlage und Risiko der nationalsozialistischen Verfolgung gegeben: Angehörige der ärmeren Schichten, wie etwa ungelernete ArbeiterInnen, insbesondere Angehörige des Landproletariats, hatten ein bedeutend höheres Risiko, in die Fänge des Systems von Zwangssterilisierungen zu kommen. Dabei waren bestimmte Gruppen von Frauen besonders gefährdet: Dienstmädchen, ungelernete Fabrik- oder Landwirtschaftsarbeiterinnen und arbeitslose Hausfrauen, insbesondere Ehefrauen von ungelerten Arbeitern, ebenso auch Prostituierte und – entgegen der offiziellen Diktion – oftmals unverheiratete Mütter (cf. Bock 1984, 281). Wer kein geregeltes Einkommen hatte oder repetitive (Fabrik-)Arbeit leistete, war von vorneherein des „Schwachsinn“ verdächtig.<sup>24</sup> Die Assoziation von

---

<sup>24</sup> In den Erläuterungen zum Gesetz Zur Verhütung erbkranken Nachwuchses aus dem Jahr 1933 heißt es im Hinblick auf die „Lebensbewahrung“ der Einzelnen: „Ergibt sich hier, daß er einen Beruf ausfüllt, der selbständige, ein gewisses eigenes Urteilsvermögen bedingende Leistungen verlangt, so wird damit im allgemeinen die Sicherheit gegeben sein, daß ein Schwachsinn nicht vorliegt. Falls der Betreffende aber nur ständig und gleichmäßig wiederkehrende mechanische Arbeiten ausführen kann, ohne jemals die Neigung zu einer Abwechslung, einer wenn auch noch so geringfügigen Steigerung seiner Leistung aus eigenem Antrieb zu

Armut, einfacher Arbeit und Geisteskrankheit, welche für sich genommen eines der schlimmsten Stigmata im Totalitarismus ist, an dem unentwegt Hass und Gewalt sich entzündet, scheint vordergründig im Widerspruch zum Bedeutungsverlust des Geldes zu stehen. Dieser Widerspruch löst sich jedoch ein Stück weit auf, wenn in Betracht gezogen wird, welche Gesellschaftsgruppen sonst noch mit Geisteskrankheit assoziiert wurden: Prostituierte, säumige Studierende, promiske Frauen, „Asoziale“, und Juden und Jüdinnen – allesamt „Randgruppen“, die dem nationalsozialistischen Ideal der Mitte nicht entsprachen, und die darüber hinaus mit der Befriedigung von Begierden und Triebregungen in Verbindung gebracht wurden, welche die „treuen“ Angehörigen der Volksgemeinschaft stets verleugneten, wobei man sich nicht nur die Befriedigung zu verweigern, sondern das Bedürfnis des Triebanspruchs selber verleugnen musste. Das Ideal der Mitte setzte über die Ausschaltung der Extreme den eigenen Extremismus durch. Freilich wurde die Oberschicht der Gesellschaft, die Klasse der Besitzenden, nicht berührt, aber stellvertretend für sie wurde das Exempel des Bedeutungsverlusts des Geldes an jenen statuiert, die stets als RepräsentantInnen des Geldes gegolten hatten – an Juden und Jüdinnen. Sie wurden vernichtet, während die Macht des Geldes unabhängig von ihren RepräsentantInnen ungehindert fortwirkte. Die antisemitische Politik des Nationalsozialismus war zu einem Gutteil durch die ökonomische Entwicklung vom Liberalismus hin zum Monopolkapitalismus, insbesondere durch die Ersetzung des Marktes durch die Planwirtschaft der Staatsbürokratie und den Machtverfall des Finanzkapitals ermöglicht worden (cf. Horkheimer 1988b, 406f.).

Wie sehr der antibürgerliche Konnex des Nationalsozialismus diejenigen trifft, die selber stets durch Nichtbürgerlichkeit gekennzeichnet waren, bringt Adorno in einem Brief an Horkheimer vom August 1940 zum Ausdruck: „Oftmals kommt es mir vor, als wäre all das, was wir unterm Aspekt des Proletariats zu sehen gewohnt waren, heute in furchtbarer Konzentration auf die Juden übergegangen [...], die den Gegenpunkt zur Konzentration der Macht darstellen.“ (zitiert nach Dahmer 1993, 180) Als Repräsentanten des Geldes und des so genannten „raffenden Kapitals“ wurden Juden auch im amerikanischen antisemitischen Diskurs der 1940er Jahre doch nie eigentlich als Bourgeois gesehen, sondern – wie die Ergebnisse der Studien zur autoritären Persönlichkeit ergaben – als „misfit bourgeois“, ein Ausdruck, der eine Verschlingung von Außenseiter-Dasein, Unangepasstheit und Deplacierterheit in sich trägt. Die Kategorisierung von Juden als „misfit bourgeois“ fand sich vor allem innerhalb der amerikanischen middle-class und ist ein Verbindungsglied dreier antisemitischer Vorurteilsstränge: „The construct of the ‚misfit bourgeois‘ can easily be articulated according to three major groups of motifs: first, that of *Jewish weakness* and its psychological correlates, second, the middle-class identification of the Jews as an *overcompensation* that has essentially failed, third, the *intrinsic disloyalty* of the Jews to the class with which they vainly attempt to identify themselves, a disloyalty which is viewed as an expression of their abortive identification and of their nature as an

---

beweisen und eine gewisse Intelligenzschwäche hinzukommt, wird dagegen die Diagnose ‚Schwachsinn‘ sehr nahe liegen. Daß sich der Betreffende durch eigene Arbeit ‚durchs Leben bringen‘ kann, ist dabei nicht entscheidend.“ (Gütt/Rüdin/Ruttke 1936, 125)

objectionable, isolated, and ‚clannish‘ ingroup.” (Adorno 1997j, 311, Hervorhebungen K.S.) Das Element der Schwäche scheint dabei grundlegend für die weiteren Vorwürfe zu sein: Aus ihrer Schwäche heraus würden Juden ein Bestreben nach Angleichung entwickeln, das aufgrund des ihnen angeblich anhaftenden „Nicht-Authentischen“ nur die Form von Überkompensation annehmen könne. So wird der Reichtum von Juden immer als übertrieben wahrgenommen, ebenso ihr Wissen, ihre Bildung und ihr gesellschaftliches Engagement in aufklärerischen Zirkeln. Festgemacht wird der Vorwurf des „Nicht-Authentischen“ beispielsweise am Bild der reichen, mit Schmuck beladenen jüdischen Salonière. Juden wird also vorgeworfen – in erster Linie von Angehörigen der Mittelschicht – dass sie sich zu Unrecht in die kapitalistische Oberschicht einschleichen würden. Der Vorwurf der Illoyalität und des Bildens von abgeschotteten Zirkeln kann seine Herkunft aus projektivem Verhalten derjenigen nicht verbergen, die einerseits selber sich der Oberschicht gerne zurechneten und andererseits Juden und Jüdinnen stets aus ihrer ingroup ausschlossen.

Der Antisemitismus speist sich zwar aus den ökonomischen Quellen der Gesellschaft, er ist jedoch kein klassenspezifisches Phänomen. Die Intransparenz der ökonomischen Grundlagen der kapitalistischen Gesellschaft führte dazu, dass Juden mit der Zirkulationssphäre in eins gesetzt und ihre Ausschaltung als Teil einer (falsch verstandenen) antikapitalistischen Revolte gesehen wurde (Antisemitismus als „Sozialismus der dummen Kerle“). Gleichzeitig aber galten Juden als „gefälschte Bourgeois“, die das Geschäft des Kapitalismus nicht eigentlich verstünden, sondern es auf der Ebene bloßer Finanzgeschäfte lediglich zu imitieren suchten. Die klassenübergreifende Struktur des Antisemitismus legt nahe, dass ökonomische Verhältnisse in der Entstehung antisemitischer Vorurteile zwar wesentlich, jedoch für sich allein genommen als Erklärung des Antisemitismus nicht hinlänglich sind. Antisemitismus ist vielleicht von der je spezifischen Ausprägung des Vorurteils her von der Klassenposition der einzelnen AkteurInnen mitbestimmt. Die ökonomische Interpretation des Antisemitismus muss jedoch ergänzt werden durch die Analyse spezifischer Massenbildungsprozesse und damit zusammenhängender psychischer Mechanismen. Erst aus solcher Verbindung kann die Anfälligkeit für antisemitische Vorurteilsbildung gerade auf Seiten derer erklärt werden, die über keinerlei tatsächliche Erfahrungen mit Juden und Jüdinnen verfügen. Als verfestigtes Vorurteil, das viel mehr Eigenes als Fremdes enthält, ist der Antisemitismus mitunter von seinen Objekten gänzlich abgelöst – er erfindet sich den „Juden“ als Geschäftsmann ebenso wie als Intellektuellen oder sonstigen Grenzgänger. Darüber hinaus lassen sich durch eine auf die Ökonomie beschränkte Interpretation die pathologischen Absurditäten des Antisemitismus nicht erklären, die Verschwörungstheorien und Vorwürfe der Klüngelbildung, der Weltherrschaft und dergleichen, mithin all das, was keinerlei Basis in der Realität hat, den Antisemitismus aber wesentlich bestimmt. Zentral in dieser Problematik scheint der in diesem Kapitel angesprochene Zwiespalt von Abstraktion und Konkretion zu sein, der sich in der Form des Geldes ausdrückt. Derselbe Problemstrang zieht sich durch den gesellschaftlichen und politischen Überbau, dessen Analyse die Festigkeit sowohl antisemitischer als auch frauenfeindlicher Vorurteile weiter erklärt.

## 6. Politischer und gesellschaftlicher Hintergrund des Zusammenhangs von Antisemitismus und Antifeminismus

Die Momente der Täuschung, Maskerade und des Sich-Einschleichens, des „Nicht-Authentischen“, die im Stereotyp des „misfit bourgeois“ mitschwingen, haben mit der Assoziation des Vermittlertums zu tun – Adorno weist darauf hin, dass die Worte Täuschung und Tauschen eng miteinander verwandt sind (Adorno 1997n, 370), im Tausch also immer schon der Betrug gefürchtet wird. Da der Tausch auch grundlegend für die Geschlechterbeziehungen ist, verwundert es nicht, dass auch Frauen vom Vorwurf der Täuschung, der Maskerade und des „Nicht-Authentischen“ betroffen sind: Im 18. Jahrhundert spielte das Motiv der Täuschung eine wesentliche Rolle im Diskurs über den weiblichen Geschlechtscharakter, insbesondere dort, wo es um die „Authentizität“ weiblicher Sittsamkeit, oder um den Widerspruch zwischen sichtbarem Äußeren und verdecktem Inneren ging (cf. Erdle 1994, 15).<sup>25</sup> Die mythische Angst vor dem Draußen wiederholt sich quasi im Innern, als Angst vor Unterwanderung und Kontrollverlust. In den nationalsozialistischen Vorstellungen der „Rassenschande“ ist diese paranoide Angst gleichsam auf die Spitze getrieben – sie reißt gleich mehrere Schranken der mühsam aufrecht erhaltenen Entgegensetzung von „arisch“ und „jüdisch“, innen und außen ein: „die Klassenschranken, die Geschlechterschranken und die zwischen Innen und Außen des eigenen Leibs“ (Theweleit 2000, 80).

Auch als Reaktionsbildung auf die gleichmachende Wirkung der Emanzipationsprozesse des 19. Jahrhunderts verlangen die Unterstellungen der Täuschung und des Sich-Einschleichens gelesen zu werden. In dem Maße, wie die (über Jahrhunderte hinweg von Seiten der christlichen „Mehrheitsbevölkerung“ geforderte) Assimilation von Juden und Jüdinnen stattfand, verschwand auch der reale Unterschied zwischen Juden/Jüdinnen und Nichtjuden/Nichtjüdinnen – ein Umstand, der mit der allgemeinen Verunsicherung der gegebenen Verhältnisse in der Transformationsperiode der Moderne zusammenhängt. Ein Unsichtbarwerden bedeutete ein Aufgehen in der Allgemeinheit und im Schutz des allgemeinen Rechts. So wurden in Preußen Ende des 18. Jahrhunderts von den Aufklärern und Geheimbeamten Christian Wilhelm Dohm und Gottlieb von Hippel sowohl Juden/Jüdinnen als auch Frauen der „bürgerlichen Verbesserung“, d.h. also der Integration in den Prozess universaler Aufklärung und Emanzipation, sowohl für bedürftig als auch fähig erklärt (cf. Frevert 1994, 75). Während Dohms Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“ aus dem Jahr 1781 breit diskutiert wurde, blieb das 1792 von Hippel anonym veröffentlichte Werk mit dem Titel „Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber“ weitgehend unbeachtet und wurde eher als Kuriosum denn als

---

<sup>25</sup> Die dabei zum Ausdruck kommende Angst vor dem Körperinneren beruhte wahrscheinlich nach wie vor auf dem mythischen Glauben an verderbliche weibliche Körperflüssigkeiten, der im Mittelalter groß im Kurs war. Odo von Cluny legte dafür bereits im 10. Jahrhundert ein Zeugnis ab: „Die Schönheit des Körpers besteht allein in der Haut. Denn wenn die Menschen sähen, was unter der Haut ist, [...] würden sie sich vor dem Anblick der Frauen ekeln. Jene Anmut besteht aus Schleim und Blut, aus Feuchtigkeit und Galle. Wenn jemand bedenkt, was in den Naslöchern und was in der Kehle und was im Bauch alles verborgen ist, dann wird er stets Unrat finden. Und wenn wir selbst nicht mit den Fingerspitzen Schleim oder Dreck anrühren können, wie können wir dann wünschen, den Dreckbeutel selbst zu umarmen?“ (Zitiert nach Walter Benjamin 1992b, 507)

ernsthafte Diskussionsgrundlage bewertet (Volkov 2001, 62f.). Im Zuge der Französischen Revolution erhielten die Sephardischen Juden 1790 in Frankreich die vollen Bürgerrechte, die Aschenazim im Herbst 1791 (Volkov 2001, 63). Hinsichtlich der Stellung der Frauen forderte beispielsweise der Enzyklopädist Marquis de Condorcet in dem *Essai sur l'admission des femmes aux droits de cité* die Verleihung der Bürgerrechte an die Frauen, und in Frankreichs Nationalversammlung wurden zahlreiche Petitionen behandelt, die, wenn nicht die Gleichstellung, so doch zumindest die gesetzliche Verankerung der Rechte von Frauen auf gleiche Erziehung beinhalteten. Jedoch war auf diesem Gebiet nicht der gleiche Fortschritt zu verzeichnen wie im Bereich der Emanzipation der Juden. „Das Thema wurde vielfach diskutiert; es wurde ideologisch vereinnahmt und thematisiert – mehr nicht.“ (Volkov 2001, 63) Die Gegnerschaft der Emanzipation jedoch wendete sich gleichermaßen gegen die Gleichstellung der Juden/Jüdinnen wie gegen jene der Frauen. In der Folge wurden antisemitische und antifeministische Diskurse häufig miteinander verknüpft, sodass etwa der Ausschluss von Frauen aus den allgemeinen bürgerlichen Rechten gerne mit antisemitisch konnotierten Parolen einherging und umgekehrt. Denn beide Emanzipationsbewegungen, die der Juden/Jüdinnen und die der Frauen, galten als „Vermischungsbestrebungen“, eine Phantasie, in der sich deutlich die Mixophobie maßgeblicher gesellschaftlicher AkteurInnen abzeichnet, die die als „Niedergang“ und „Dekadenz“ empfundene Schleifung von gesellschaftlichen Unterschieden fürchteten. Die Angst vor Veränderung des Status quo durch Aufklärung und Emanzipation machte sich an zwei Gruppen fest, die nicht nur aus dem bürgerlichen Recht, sondern qua Unterdrückungstradition aus jeglichem verbindlichen Recht überhaupt ausgeschlossen waren. Shulamit Volkov weist darauf hin, dass die „Gleichberechtigungsfrage“ für verschiedenste benachteiligte Gruppen ähnlich gestellt wurde, sodass nicht nur Frauen und Juden/Jüdinnen unter die gleichen Kategorien gefasst wurden, sondern etwa ebenso Bauern (Volkov 2001, 63) und das sich herausbildende Industrieproletariat. Der antisemitische und antifeministische Diskurs unterscheidet sich darin von anderen antiemanzipatorischen Strömungen, dass in ihm die Angst vor der Nivellierung gesellschaftlich verhärteter Unterschiede sich nicht direkt an den möglichen Status- und Einflussgewinn jener Gruppen heftete, die draußen gehalten werden sollten, sondern an verkörperlichte Imagines der „Verunreinigung des Blutes“ oder der Untergrabung der Virilität der Männer bzw. der Weiblichkeit der Frauen. Die Emanzipation von Juden/Jüdinnen und Frauen wurde als Gegenbewegung zu einer natürlichen Ordnung der Dinge, und daher als unnatürlich, ja pervers und entartet interpretiert (cf. Le Rider 1990, 251f.; Thorson 2000, 71; Volkov 2001, 76).

Den Befürwortern(Innen) der Emanzipation ging es jedoch zumeist nicht um die Anerkennung von Differenz bei gleichzeitiger Gleichheit im Recht, sondern um eine Assimilation an die herrschende gentile und männliche Ordnung des Staates, der sowohl Juden/Jüdinnen als auch Frauen durch „ausgewogene und fortschrittliche Erziehung“ für fähig erklärt wurden (Volkov 2001, 64). Stanislas Comte de Clermont-Tonnerre, Abgeordneter der französischen Nationalversammlung, sprach den Grundsatz des widersprüchlichen Umgangs der Aufklärung mit Juden und Jüdinnen aus: Den Juden



als Nation alles zu verweigern, den Juden als Individuen hingegen alles zu gewähren (cf. Kübler 2008). In diesem Sinne „kam diese Integration für die jüdische Minderheit ihrer faktischen (Selbst-)Auflösung als Gruppe eigenen Rechts gleich. Die ihnen sukzessive gewährte ‚bürgerliche Gleichberechtigung‘ ließ keine freie Wahl zwischen Gleichheit und Differenz, erschien ihr Anderssein der Mehrheit doch nicht als positive Herausforderung, sondern als Legitimation für Ausgrenzung, Feindschaft und Vernichtungswünsche“ (Frevert 1994, 79). Den Frauen hingegen wurde von den Gegnern der Emanzipation die Assimilation an die männliche Mehrheitsgesellschaft niemals zugestanden, ja ihre ‚Sonderart‘ wurde beschworen, während die jüdische ‚Eigenart‘ ausgeradiert werden sollte“ (Frevert 1994, 80). Die Refabrikierung „jüdischer Andersheit“ in neuerlicher Kenntlich- und Sichtbarmachung von Juden/Jüdinnen im rassistisch-antisemitischen Diskurs der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts macht deutlich, dass es sich jeweils nur um zwei Seiten ein und derselben Medaille handelte; wo Gleichheit die Differenz hermetisch ausschließt, sind die gleichen Rechte stets nur auf Widerruf gewährt. Dass die Emanzipation der Juden/Jüdinnen und der Frauen nicht in der Emanzipation des Bürgertums vom Feudaladel aufgehoben, sondern ständigen Rückschlägen ausgesetzt war, sieht Jacques Le Rider in „Mängeln des aufklärerischen Denkens selbst angelegt“ (Le Rider 1990, 243). Ein solcher Mangel ist der undialektische Begriff von Gleichheit, der die Schranken des „modernen westlichen Gleichheitsverständnisses“ offenbart. Andrea Maihofer drückt dies folgendermaßen aus: „Die Garantie gleicher Rechte basiert auf der Anerkennung als (bei aller individuellen Verschiedenheit) *letztlich* Gleiche. Sind Individuen, Gruppen, Klassen oder Kulturen jedoch in einem grundsätzlichen Sinne (gesellschaftlich-kulturell) verschieden oder werden sie als solche behauptet, ist der herkömmliche Gleichheitsdiskurs nicht nur keine Garantie für ihre Gleichberechtigung, sondern seine innere Logik führt sogar zur Legitimierung ihrer gesellschaftlichen Diskriminierung, Ausgrenzung oder Unterdrückung, allemal zum Zwang zur Angleichung.“ (Maihofer 1994, 260) Somit hängen die Idee der Gleichheit aller Menschen und der Diskurs der Geschlechterdifferenz „gesellschaftspolitisch aufs engste miteinander zusammen“ (Maihofer 1994, 240) und auch die immer wieder neue Herstellung der Andersartigkeit von Juden/Jüdinnen dient der Versicherung der Gleichheit und Einheitlichkeit der Ingroup bei gleichzeitiger Verfestigung von in Ansätzen aufgeweichten Ausschlussmechanismen. Bedrohlich wirkt auf diese Ingroup der Gedanke, dass „der Andere (virtuell) zum Gleichen werden“ (Rossi-Doria 1998, 147), von der Objekt- zum Subjektseite hinüberwechseln kann und damit die verdrängten Seiten der Aufklärung in Erinnerung ruft: „Was im großen universalistischen Traum der Aufklärung geleugnet wurde bzw. keinen Platz fand, kehrt jetzt zurück, bedrohlicher denn je, wie der steinerne Gast: der Andere – in der zugleich konkreten und symbolischen Gestalt der Frau und des Juden. [...] Aus der kontrollierbaren und definierten Marginalität der ihnen zugewiesenen Räume, des Ghettos und des Heims, streben diese neuen Subjekte in einem langsamen und umstrittenen Emanzipationsprozeß danach, in dem gemeinsamen sozialen Raum Platz zu nehmen.“ (K. Tenenbaum, zit. nach Rossi-Doria 1998, 148) In dem Maße, wie das Bürgertum die Herrschaft übernahm, nahm es sukzessive die Ideale der

Aufklärung zurück, die sie einst gegen den Feudalismus ins Treffen geführt hatte. Der rassistische Antisemitismus ist damit Ausdruck der bürgerlichen Gegenaufklärung, die danach trachtete, beide Gruppen, Frauen und Juden/Jüdinnen, im Status der Nicht-Bürgerlichkeit festzuschreiben. An den AußenseiterInnen – bei Hans Mayer sind es Frauen, Juden/Jüdinnen und Homosexuelle – demonstriert die bürgerliche Herrschaft die „Zurücknahme der Aufklärung“ (Mayer 2001, 71). Es ist gleichermaßen die Demonstration von Aufklärung als blinde Naturbeherrschung; über die Identifizierung der Betroffenen mit Natur gelang es, sie als „nicht-individuierte Gattungswesen“ wirksam aus dem Kontext der Bürgerlichkeit auszuschließen.

Das Ringen um Gleichstellung seitens der Juden/Jüdinnen und der Frauen fällt just in die Periode des Ringens um die nationale Selbstbestimmung der Deutschen (cf. Stern 2002, 115), und hier eröffnet sich ein Zusammenhang mit weitreichenden Konsequenzen. Durch die historisch (zu) spät gekommene Einigung der deutschen Nation, die der reaktionären feudalen Kleinstaaterei ein Ende setzte, erlangte der Nationalstaat kein fundiertes Selbstverständnis, was mit verantwortlich war für die zerstörerischen und antiemanzipatorischen Züge des deutschen Nationalismus, die sich auch in seinem antisemitisch und antifeministisch besetzten „Männlichkeitskult“ niederschlugen. Der Nationalismus verstand sich bald als Gegenbewegung zur „Feminisierung der Kultur“, als Durchsetzung des männlichen Staates gegen die weiblich-jüdisch-dekadente Kultur (cf. Volkov 2001, 77). Antisemitismus und Antifeminismus bewährten sich dabei stets als Mittel, die divergierenden gesellschaftlichen Strömungen innerhalb des Nationalismus zu einer Einheit, Orientierung und Halt in einer Gesellschaft, die durch den Verlust der traditionellen Bindekraft der Religion im Zeitalter der Säkularisierung, die zeitgleich und zusammenhängend mit dem Umschwung in der Wirtschaftsweise, vom kleinräumigen Wirtschaften hin zu kapitalistischen Produktionsmethoden, einherging, gekennzeichnet ist – dies ist das Bedürfnis, ja die Leerstelle im kollektiven und individuellen psychischen Haushalt, die der Nationalismus besetzt. Die Nation selber wiederum, wie vormals Religion, oder „Rasse“, Vaterland, Führer und Tradition, sind nichts anderes als die mächtigeren Surrogate der Natur, die fortwährend und unter immensen Anstrengungen unterdrückt und erniedrigt wird, nach innen oder nach außen (Horkheimer 119, 123).

Die Nation konnte Frauen nur begrenzt ausschließen, etwa auf der Ebene der politischen Macht und des gesellschaftlichen Einflusses, war jedoch zu ihrem eigenen Fortbestand auf die weiblichen generativen Fähigkeiten angewiesen. Trotzdem also der weibliche Emanzipationsprozess im neunzehnten Jahrhundert viel weniger weit gediehen war als der jüdische, und Frauen qua Geschlecht der Zugang zu wesentlichen gesellschaftlichen Ressourcen und Institutionen der bürgerlichen Öffentlichkeit wie Bildung und Beruf schlicht verwehrt war, gestaltete sich ihr Ausschluss aus der Nation doch eher auf der programmatischen Ebene des allgemeinen Antifeminismus. Frauen waren sozusagen die „einbezogenen Anderen“, während Juden/Jüdinnen „ausgeschlossene Andere“ (Gilman 1994, 80) waren. Dennoch aber verweist der Status des „Anderen“ Frauen in eine Position des bloßen Geduldetseins in der nationalen Ingroup – als vollwertige Mitglieder waren sie lange Zeit nicht

anerkannt. Im Zuge der Nationalisierung der Staatsangehörigkeit in Preußen ab der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zählten Juden/Jüdinnen und Frauen zu jenen Bevölkerungsgruppen, denen die Staatsangehörigkeit nicht automatisch, sondern unter besonderen Bedingungen verliehen wurde. Während gegenüber Juden und Jüdinnen, wie auch gegenüber OsteuropäerInnen eine restriktive Einbürgerungspolitik verfolgt wurde, war das Recht der Frauen auf Staatsangehörigkeit generell abhängig von männlichen Verwandten, Vater oder Ehemann (cf. Schaser 2003, 70). Da die Staatsangehörigkeit weder Frauen noch Juden/Jüdinnen qua autonomen Subjekten zustand, sondern von besonderen Bedingungen abhängig gemacht wurde, war sie auch stets nur auf Widerruf verliehen. Den Betroffenen haftete aber damit nach wie vor das Stigma der Schutzbefohlenen an.

Der einheitliche Staat braucht ein Staatsvolk, dem die gesamte Bevölkerung sich zurechnen soll. Das Besondere des deutschen Begriffs von „Volk“ besteht nach Matthias Küntzel aber gerade darin, dass er „sich nicht durch Grenzen und politische Souveränität, sondern durch Sprache, Kultur und Blut definierte“ (Küntzel, zit. nach Braun 2004, 16), wodurch er sich grundlegend vom französischen oder englischen Staatsbürgerkonzept unterschied: in „der deutschen Tradition stehen Gemeinschaften, nicht Individuen im Mittelpunkt“ (ibid.). Im Verständnis der Französischen Revolution wurde das Individuum für das StaatsbürgerInnenkonzept herangezogen, mit der Folge der vollständigen Ausblendung der gruppenmäßigen Bindungen der Einzelnen, wodurch, da das Konzept des Individuums sehr viel stärker von christlichen als von jüdischen Traditionen her beeinflusst war, Juden und Jüdinnen erneut unverhältnismäßig stärker ausgeschlossen wurden als ChristInnen. Dahingegen stand das deutsche Konzept eines sich auf der Gemeinschaft von Sprache, Kultur und „Blut“ berufenden Begriffs von Volk in komplettem Widerspruch zur Forderung nach jüdischer Assimilation und erklärt, warum Juden/Jüdinnen trotz erfolgreicher Assimilation weder als BürgerInnen noch als Deutsche je vollständig anerkannt wurden. Das Problem liegt aber schon in der Aufklärung selbst begründet, genauer in der Dialektik von Gleichheit und Differenz, für die sie keine Lösung anbot. Dazu Hans Mayer: „Die Theorie und Praxis der Aufklärung, [...] daß man die Forderung der jüdischen *Assimilation* stellte, nämlich als *Verzicht auf den Ursprung zugunsten der Umwandlung*, als Reduzierung eines Volkes schlimmstenfalls auf eine ‚Glaubensgemeinschaft‘, möglichst jedoch auf eine totale Amalgamierung, wie sie auch der junge *Karl Marx* in seinen Gedanken *Zur Judenfrage* postulierte, hat diesen dialektischen Widerspruch nur verdrängt, nicht gelöst.“ (Mayer 2001, 329, Hervorhebungen im Original) In der Folge wurde das jüdische Volk, das im Zuge der Assimilation im deutschen Staatsvolk aufgehen sollte, nicht so sehr auf die Glaubensgemeinschaft als auf die imaginierte „Rasse“ reduziert, ja zurückgeworfen auf Naturhaftes, das sodann jeglicher Zugehörigkeit zum deutschen Volk und damit zu einem darauf beruhenden Konzept von Bürgerlichkeit widersprach. Anstatt Teil des Staatsvolks zu werden, galten Juden/Jüdinnen – auch in Ermangelung eines jüdischen Nationalstaates – fortan als „Anti-Volk“, als „wurzellostes und bodenloses Nicht-Volk“, das den Völkern der Welt entgegenstünde und dessen Zugang zum „Boden der Völker“ nur illegitim sein könne (Rensmann 2004, 74, 158). Während bereits die kosmopolitische Aufklärung „den

Stammescharakter und die Isoliertheit der jüdischen Nation“ (cf. Sutcliffe 2003, 5) angriff, wurde das Stereotyp des „heimat- und wurzellosen Juden“ als Negativfolie für „gleichzeitig entstehende nationale Erzählungen in Europa“ (Kübler 2008) herangezogen. Juden wurde unterstellt, sich der Gemeinschaft der Deutschen zu entziehen und eine „Famili hypertrophie“ ausgebildet zu haben, wie Hans Blüher 1921 in *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. Eine Theorie der Staatsbildung nach Wissen und Wert* schrieb.<sup>26</sup> Dies sei ein genuines Hindernis für eine „echte“ und „authentische“ Gemeinschaftsbildung des Volkes, die offensichtlich die künstliche Bindung von äußerlich und innerlich bindungslosen, atomisierten Einzelnen verlangt. „Gefolgschaft, Bünde und Banden“, heißt es bei Blüher weiter, „sind keine jüdische Angelegenheit. [...] so durchziehen sie die Weltgeschichte mit dem Fluch: immer nur Rasse zu sein und niemals Volk. [...] Daß die Juden kein Volk sind, bedeutet aber außerdem noch, daß sie keinem Führer folgen (denn Volksein heißt überhaupt: folgen)“ (zit. nach Schiedel 2006, 23). So konstituiert sich die Volksgemeinschaft gegen die „Anderen“ und sieht dabei gleichzeitig von einer revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft ab: „nationale Aufbrüche sind der erlaubte Ersatz für die Revolution“ (Horkheimer 1988a, 321).

Indem in der völkischen Ideologie die Nation als lebender Organismus gedacht wird, kann sie ebenso wie ein solcher von Krankheiten befallen werden; auch das Volk wird nicht in seiner abstrakten Form als Staatsvolk gedacht, sondern als einheitlicher Volkskörper, dessen Unversehrtheit von der „Reinhaltung“ des Blutes abhängig gemacht wird. Während also der Begriff des Volkes in der Idee des Volkskörpers materialisiert wird, durchläuft der Begriff des Blutes, um für die Idee des Volkskörpers kompatibel zu sein, einen Abstraktionsprozess – beide, Abstraktion und Materialisierung, können nur auf der Grundlage der Entkörperlichung und Entsinnlichung von Menschen und einer Fetischisierung gesellschaftlicher Verhältnisse gedeihen. Die Rematerialisierung des Blutes auf höherer Ebene findet hauptsächlich über die Idee seiner Reinhaltung statt, durch welche konkrete Frauenleiber in Besitz genommen werden. Frauen seien dafür verantwortlich, dass das Blut rein gehalten werde und das Volk so vor Eindringlingen geschützt werde. Das Motiv der „Schändung“, des Frauenraubs und des Frauenmordes spielt dabei eine bedeutende Rolle; Horkheimer zieht eine direkte Linie zu Phantasien des Muttermordes, indem er darauf hinweist, „daß die Schändung der deutschen Frau, manchmal sogar direkter Matrizid, immer wieder eines der Hauptmotive im Antisemitismus der Nazis ist[.] Deutschland selber, das die Juden geschändet haben sollen, steht für die Mutter. Im Antisemitismus gelangt die Idee des Matrizids und der Mutterschändung zur vollen Blüte“<sup>27</sup> (Horkheimer 1996, 217). Ausdruck findet hier auch die

---

<sup>26</sup> In weiterer Folge wurde der Vorwurf der „Famili hypertrophie“ als „Jewish clannishness“ ins Repertoire antisemitischer Verschwörungstheorien eingegliedert (cf. Adorno 1997j, 310ff.).

<sup>27</sup> Die Imago der phallischen, doch eigentlich sinnlichen Mutter muss der Verachtung verfallen, um sie in die gefahrlose Vorstellung asexueller Reinheit zu transformieren. Der Zusammenhang zwischen Rassismus und Verhältnis zur Mutter erhärtet sich auch in den Studien zum autoritären Charakter, etwa in der Teilstudie über Vorurteile und Kriminalität, in der mit Gefängnisinsassen Interviews geführt wurden: „A further consequence of the prejudiced inmates' submission to parents is splitting-off of sexual impulses toward the first heterosexual figure, the mother. These are kept split off by developing reverence for the mother's imagined asexual 'purity'. By emphasizing the mother's 'sweetness' and 'goodness', she is in fantasy deprived of sexuality. Such

Ambivalenz im Verhältnis zum „Vaterland“, wenn dieses Heimat im Sinne von Herkunft aus der Natur bedeutet. Natur wird beherrscht, während die Erinnerung an die eigene Herkunft aus ihr nicht zugelassen wird. Vielleicht sind es darum gerade die verbissensten PatriotInnen, deren geheimer Wunsch es ist, das „Vaterland“ daniederliegen zu sehen, um so die verpönte Erinnerung an die eigene Herkunft noch einmal zu verleugnen. Von hier aus fällt auch ein neuer Aspekt auf die Wurzellosigkeit, die Juden und Jüdinnen von Seiten der nichtjüdischen Gesellschaft stets vorgeworfen wurde, wenn mit den Wurzeln auch die Herkunft der Menschen aus Natur gemeint ist. Wurzellose Juden/Jüdinnen würden so als der bloßen Natur weniger verhaftet gelten, was ihrer ambivalenten Identifikation mit Natur nicht widersprechen würde.

Christina von Braun führt die Bedeutung des Ritual- und Frauenmordvorwurfs im Antisemitismus auf jene Leerstelle zurück, die die Säkularisierung der christlichen Heilsbotschaft hinterlassen hat: „Mit der Säkularisierung tritt an die Stelle der Kreuzigungsmetapher das ‚Sexualverbrechen‘ oder die ‚Rassenschande‘ – und hier liegt der eigentliche Schlüssel zur Bedeutung der Sexualbilder im rassistischen Antisemitismus. Aus dem ‚Corpus dei‘ wird der ‚Volkskörper‘, und dessen Symbolgestalt ist die einzelne Frau.“ (Braun 1992, 16) Die „Verweltlichung des christlichen Opfertodes“ (Braun 1995, 185) wird im Rahmen der völkischen Ideologie in Form der Zuweisung ans weibliche Geschlecht und ans Jüdische vollzogen, wobei der Frau der Part des dem „Juden“ schutzlos ausgelieferten Opfers zgedacht ist. Die ihr unterstellte Konstitution prädestiniert sie gleichfalls dafür, die selbstzerstörerischen Tendenzen des Kollektivs auf sich zu nehmen. Abgebildet wird dies in den Phantasien der Schändung der deutschen Frau, der *Germania*, durch den „Juden“. Der lustvolle Akzent, der dabei auf der Darstellung der „geschändeten“ Frau fällt, legt nahe, dass hier der „arische“ Betrachter ein Ventil für die eigenen Phantasien von Überwältigung und Vergewaltigung findet. Solche Darstellungen enthalten nicht selten das alte Requisite des Kreuzes, an dem die deutsche Frau für die Erhaltung des Volksganzen ihr Leben opfert. Die doppelte Bedeutung des Wortes Opfer im Deutschen (victim und sacrifice) ist hier besonders relevant, wo aktive und passive Triebregungen, die unsublimierte Gier nach Überwältigen und Überwältigt-Werden, sich amalgamieren.

Das spezifische Gendering Deutschlands im NS ist sehr widersprüchlich und korrespondiert damit mit dem ambivalenten Verhältnis zur Sexualität und der Verdrängung von Triebregungen und -bedürfnissen. Denn einerseits wurde Deutschland als „maskuliner Staat“ imaginiert, etwa wenn Himmler darauf insistierte, dass „die Germanen seit Jahrhunderten, ja, seit Jahrtausenden als Männerstaat regiert worden“ seien (zit. nach Mosse 1985, 210). Dieses Insistieren Himmlers auf dem Männerstaat – gegen die Idee des Matriarchats, welche in den völkischen Ideologien des Fin de Siècle eine wesentliche Rolle gespielt hatte (cf. Korotin 1994)– weist die herrschende Klasse als eine „Elite

---

distortions help to protect these men against their own feared sexual impulses, and provide a basis for their later inability to fuse love and sex. Their fear of Negroes' approach to 'white women' may well be a projection of their own repressed impulses toward the mother.” (Adorno et al. 1967b, 876) Wenn der Antisemitismus mit Sexualbildern operiert, wirft er Juden nicht selten genau die oben beschriebene Unfähigkeit vor, Sex und Liebe zu verbinden. Diese Projektion ist notwendig, um die eigenen unterdrückten Impulse gegen Frauen psychisch binden zu können.

von Männern“ aus, die mehr sind als „nur die Stoßtruppen des Kampfes gegen innere und äußere Feinde“ – der Männerstaat als der ultimative Männerbund, welcher jedoch durch weibliche und verweiblichende Kräfte gefährdet sei, die wiederum insbesondere in der manifest geäußerten Homosexualität verortet wurden (Mosse 1985, 210). Andererseits wurde – im Unterschied zum Staat – die deutsche Nation als durchaus feminin imaginiert und mit Frauen, Blut, Seuchengefahr und Ansteckung assoziiert. Anson Rabinbach drückt dies wie folgt aus: „Military culture divides itself from non-military culture in its equation of civilian life with femininity, the existence of ‚masses‘ or ‚classes‘ with unpermitted pleasures of the body. The fascist warrior turns nation, race, and volk into instruments of the self – the pain principle“ (zit. nach Linke 1999, 225). Dabei fällt auf, dass Frauen nur als symbolische Trägerinnen der Nation erscheinen, ihnen als konkreten Personen jedoch jeglicher direkte Zugang zu „national agency“ (McClintock 1996, 261) verwehrt wird – entleiblicht zur metonymischen Figur hat die „Frau“ das Opfer der Nation auf sich zu nehmen. Das Bild der Frau war für die Ideologie der „deutschen Wiedergeburt“ nach 1918 zentral: als Mutter und „Retterin des deutschen Volkes“ (cf. Hering 2003, 26) war sie zum asexuellen, reinen und hehren Wesen stilisiert worden, das gegen die mit dem Jüdischen assoziierten Frauengestalten, wie die Prostituierte, die orientalische Sexsklavin, der Vamp und die Frau im Harnisch, ins Feld geführt wurde. Die dahinter stehende Sexualphobie der deutschen Männer ist bemerkenswert und baut auf dem „Schmerzprinzip“ auf, das Rabinbach ebenso wie Theweleit als für den faschistischen Kämpfer charakteristisch zeichnen. Auch Adorno (1997a, 682) wies darauf hin, dass der Grundsatz, Schmerz ertragen zu können und deshalb ganz gleichgültig gegen Schmerzen anderer zu sein, die Männlichkeitsideale so zerstörerisch werden ließ. Weiters manifestiert sich die Unfähigkeit, Liebe und Sexualität zusammenzuführen: die Dichotomie zwischen Sexus und Liebe bewirkt die widersprüchlichen Frauengestalten sowie die Aufspaltung von Weiblichkeit in den Bildern der sauberen Schwester/Kameradin, die begehrt wird, aber unerreichbar ist, und der „ordinären“ Sexsklavin, die verabscheut wird. Um dem Triebbedürfnis nicht nachzugeben, wird das Begehren auf die von vorneherein unerreichbare und unberührbare Frau (Schwester oder Kameradin) gelenkt, was eine Wiederholung des kindlichen Verzehens nach der sexuell unerreichbaren Mutter ist.<sup>28</sup>

Die Figur der *Germania*, Symbol der deutschen Nation seit der nationalen Einigung im 19. Jahrhundert unter dem Aspekt der erstarkenden völkischen Bewegungen, trug das falsche Konkrete stets in sich: im Unterschied zur französischen *Marianne* war sie niemals Symbol der bürgerlichen Ideale von Freiheit und Gleichheit, war sie niemals eine abstrakte, von ihrer Geschlechtlichkeit losgelöste Figur, brachte nicht – wie die *Marianne* – die Geschlechterstereotype und -rollen tendenziell ins Wanken, war keine Schlüsselfigur in der Schlacht um die Freiheit, sondern „wurde als Braut gesehen, die den Bräutigam – ein geeintes Deutschland – erwartete, oder als sorgende Mutter ihres Volkes, deren ‚reines Herz‘ demjenigen, das in Aschenputtels Brust schlug, nicht unähnlich war“ (Mosse 1985, 115). Die *Germania* trat die Nachfolge der Walküre an, der in der

---

<sup>28</sup> Cf. vorhergehende Fußnote.

Schlacht erfahrenen Jungfrau, in einer Zeit, als die herrschenden rassistischen Geschlechterbilder die Frau im Harnisch bereits eindeutig mit einer bösen, Verderben bringenden „Invasion aus dem Morgenland“ assoziiert hatten – die wilhelminische *Germania* hatte Helm und Harnisch bereits abgelegt und trat „als Mutter und Patronin niemals aggressiv oder maskulin“ (Mosse 1985, 120f.) auf. Sie trug eine Reminiszenz weiblicher Bewaffnung jedoch noch deutlich an sich und war daher eine widersprüchliche Figur, die dem auf Eindeutigkeit ausgelegten Nationalsozialismus eher hinderlich war. Mutter der abstrakten Nation, passte die *Germania* nicht mehr in das von falscher Unmittelbarkeit geprägte nazistische Weltbild – ebenso wie die abstrakte Nation durch das Volk, ja den Volkskörper, ersetzt wurde, musste auch die Symbolgestalt erneuert werden: trotz allem Hang zum Mythos gab man im Nationalsozialismus statt der nicht fassbaren *Germania* der verklärten historischen Gestalt der kinderreichen *Königin Luise* den Vorzug, die zur „Preußischen Madonna“ hochstilisiert und so erst recht entsinnlicht wurde: „Das Sujet der ‚Preußischen Madonna‘ erwies sich als dem Dritten Reich angemessener als das der keuschen *Germania*, deren Familie sich nicht personalisieren ließ, sondern in der ganzen Nation bestand.“ (Mosse 1985, 201)

So gestaltete sich im Nationalsozialismus die politische Machtergreifung auch über die Ergreifung des Frauenkörpers. Das in Deutschland bereits im Juli 1933 verabschiedete Gesetz „Zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ leitete durch ein staatlich verwaltetes System von gezielten Schwangerschaftsunterbrechungen und Zwangssterilisationen „eine Politik der Verfügung und Kontrolle über die Frau und ihren Körper ein, die für den NS-Machterwerb und die NS-Machterhaltung ebenso entscheidend war wie die legalistische und terroristische Eroberung der staatlichen Macht“ (Kuhn 1990, 40). Die Kontrolle über Frauen und ihre Sexualität ist dem nationalsozialistischen Zwangszusammenhang zentral, der Staat verkörpert sich auch in seinem definierten Genderregime. In seinen Frauenbildern, ebenso wie in seinen Bildern von Juden/Jüdinnen und ArbeiterInnen, transportiert sich die Bedeutung des Staates, aber als Allegorie für die eigene Macht benutzt der faschistische Staat stets nur die von aller ambivalenten Weiblichkeit gereinigten Frauengestalten – mütterliche oder frontal aufgerichtete Frauenfiguren etwa in der NS-Skulptur (Wenk 1990, 186). Das „Weibliche“ wird zur Repräsentation seines Widerparts; zur Repräsentation mithin dessen, von dem es bedingt ist und das es selber wiederum bedingt: „Bilder des Weiblichen repräsentieren die patriarchale Ordnung, wie sie der faschistische Staat zu organisieren und zu erhalten verspricht“ (Wenk 1990, 186). Dies verweist auf die Bedeutung der Geschlechterbilder für die Stabilisierung dessen, wogegen die Bilder der bösen und Verderben bringenden Weiblichkeit, der Prostituierten oder des Vamps – trotz aller herrschaftlichen Zurichtung – doch auch aufbegehren. Die Frau als Repräsentantin einer „minderen Rasse“, deren Körper etwa in Riefenstahls Filmen als bloßes Ornament der Masse zelebriert und in Besitz genommen werden, dient der Erhaltung des männlichen Kollektivs, an dem freilich auch Frauen teilhaben. In der Erhöhung der „deutschen Frau“ jedoch steckt die Verhöhnung des Geschlechts, des Sexus ganz allgemein.

Die Phantasie von der jüdischen Weltverschwörung ist dort am wirksamsten, wo Politik sexualisiert wird. Deutlich wird dies am Vorwurf des „jüdischen Mädchenhandels“, der nicht aus Einzelfällen bestehe, sondern ein „planmäßiges und weltweit koordiniertes Handeln zur Vernichtung des ‚deutschen Volkes‘ mittels der ‚Vergiftung‘ seiner Frauen“ sei (Gehmacher 1998a, 103). Zentral für diesen Zusammenhang ist das Konzept der „Rasse“, das sich über die jeweilige Form des menschlichen Zusammenlebens mitkonstituierenden Geschlechterverhältnisse legt. Nach Johanna Gehmacher ist der Begriff „Rasse“ „gebunden an die Endogamie bestimmter Populationen. Erfindet man eine Rasse und dann noch einen Angriff auf diese, so muß dieser im Bruch einer postulierten Endogamieregel liegen“ (Gehmacher 1992, 431). Dieser These folgend würde der Vorwurf der Frauenraubes, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts fester Bestandteil des rassistischen Antisemitismus, auch auf eine ersehnte Zurücknahme der Kulturleistung der exogamen Heiratsregeln hindeuten. Ausgedrückt findet sich dies bereits Jahrzehnte vor dem Nationalsozialismus etwa in den Opern Wagners, „die im Kern alle Gefühle und Phantasien der nationalsozialistischen Weltanschauung enthalten“ (Horkheimer 1996, 217). So meint die Wälsungenliebe zwischen Bruder und Schwester die hermetische Abdichtung der Ingroup gegen die (prospektive) Outgroup, ja die wahrlich mythische Angst vor dem Draußen. „Sie basiert auf Angst und Haß gegenüber anderen Familien, wie die Homosexualität beide Gefühle gegenüber dem anderen Geschlecht verrät“, schreibt Horkheimer im selben Brief an Frederic Wertham aus dem Jahr 1941 weiter (Horkheimer 1996, 217), und spricht damit den sehr schwierigen Komplex von verleugneter oder verdrängter Homosexualität und Zwangsheterosexualität an, der zumal für den Nationalsozialismus, im speziellen für sein Gemeinschaftsideal, kennzeichnend ist.

Das Männerbündische der nationalsozialistischen elitären Vergesellschaftung soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass der NS-Staat gerade von einer „Entmännlichung“ zehrt, nämlich von einer „Feminisierung“ der Einzelnen, die als subjekt- und im Grunde auch sippenlose Atome die Massengefolgschaft des Führers bilden. Interessant ist Uli Linkes Charakterisierung des sexuellen Symbolismus, der sich durch Hitlers Werk zieht: „Germany in dispersion was the ‚dehorned Siegfried.‘ The masses were ‚feminine.‘ As such, they desired to be led by a dominating male. This male, as orator, wooed them – and, when he had won them, commanded them. The rival male, the villainous Jew, would on the contrary seduce them. If he succeeded, he poisoned their blood by intermingling with them.” (Linke 1999, 200) Der bereits besprochene Umstand, dass der „Jude“ als Ersatzfigur für den ödipalen Vater fungiert, ist hier von Bedeutung. Vielleicht ist es auch gar nicht ausschließlich der ödipale Vater, den der „Jude“ symbolisiert, sondern vielmehr das Vaterideal überhaupt, gegen das die Rebellion der Söhne sich so schwierig gestaltet. Durch die Personalisierung im „Juden“ scheint dies leichter zu gelingen. Die Rebellion gegen den Vater richtet sich im Nationalsozialismus insbesondere gegen das bürgerliche Gesetz, d.h. gegen die durch einen zivilisatorischen Abstraktionsprozess verallgemeinerte Macht des Vaters. Teil dieses Gesetzes ist die Exogamie, gegen die die Völkischen in infantilem Narzissmus aufbegehren, um nicht vom primären



Lustobjekt, der Mutter, lassen zu müssen. Andererseits ist das Verhältnis in dieser scheinbar einheitlichen „vaterlosen Geschwisterhorde“, die spätestens im Nationalsozialismus das autonome bürgerliche Subjekt ablöste, keineswegs frei von Friktionen – die Einheit muss erst künstlich hergestellt werden, gegen den gesellschaftlichen und auch gruppeninternen Antagonismus; die Ingroup ist alles andere als homogen. Die Psychologie hat dafür den Ausdruck „Geschwisterneid“ geprägt. Die ersten Fremden, denen man im Leben begegnet, sind meist die Geschwister, die von den Eltern besondere Aufmerksamkeit fordern. Die Demagogie spielt auf solche unbewusste Ressentiments gegen die Hinzugekommenen an, schürt den in tieferen Bewusstseinsschichten vorhandenen Neid und enthebt die Tötungsimpulse der Verdrängung – der Trieb wird abgeführt entweder im tatsächlichen Töten der „Fremden“, die für die Geschwister einstehen (Juden/Jüdinnen), oder indem die eigenen Tötungsphantasien auf diese Figuren projiziert und damit entsorgt werden: Der Psychoanalytiker Arlow sieht darin den Grund für die penetranten Kindesmord- und Ritualmordvorstellungen in Bezug auf Juden und Jüdinnen (Arlow 1992).

Der Geschwisterneid liegt auch dem „Herdeninstinkt oder Massengefühl“ zugrunde, dessen Erkenntnis für die Bekämpfung des Antisemitismus zentral ist; denn der moderne Antisemitismus hängt so sehr mit Prozessen der Massenbildung und der Massenmentalität der sozial atomisierten Individuen zusammen, dass für Ernst Simmel „die Annahme berechtigt [ist], daß die zur Bekämpfung des Antisemitismus verwandten Mittel uns dazu befähigen könnten, der Massenmentalität überhaupt entgegenzuwirken“ (Simmel 1993, 88). Diese bildet sich nach Freud „zuerst in der mehrzähligen Kinderstube aus dem Verhältnis der Kinder zu den Eltern, und zwar als Reaktion auf den anfänglichen Neid, mit dem das ältere Kind das jüngere aufnimmt“. Da es diesen Neid nicht ausleben kann, d.h. sich der Geschwister nicht einfach entledigen kann, wird das Kind „zur Identifizierung mit den anderen Kindern gezwungen, und es bildet sich in der Kinderschar ein Massen- und Gemeinschaftsgefühl“ (Freud 1999h, 132f.). Diese „Umwandlung und Ersetzung der Eifersucht durch ein Massengefühl“ bringt auch die erste Forderung nach Gerechtigkeit, sprich gleicher Behandlung für alle mit sich: diese Forderung geht in der Masse bis zur vollständigen Fungibilität ihrer Mitglieder, keiner soll dem anderen etwas voraushaben. Derart verstandene „soziale Gerechtigkeit“, schreibt Freud, „will bedeuten, daß man sich selbst vieles versagt, damit auch die anderen darauf verzichten müssen, oder was dasselbe ist, es nicht fordern können“ (Freud 1999h, 134). Das soziale Gewissen und das Pflichtgefühl, das nach Freud auf solchem Begriff von sozialer Gerechtigkeit beruht, hat aber offensichtlich mit dem individuellen Gewissen nur noch wenig gemeinsam. Die Kontrollinstanzen des individuellen Gewissens sind in der Masse gerade ausgeschaltet, indem dessen Kern, nämlich die „soziale Angst“, entfällt (Freud 1999h, 79). Bereits im neunzehnten Jahrhundert beschrieb Gustave Le Bon das Phänomen der Massenbildung, angeregt sicherlich durch die Entstehung der großstädtischen Metropolen und ihren massenweisen Ansammlungen von Menschen.<sup>29</sup> Die Psychoanalyse des 20.

---

<sup>29</sup> Dabei agierte Le Bon durchaus im Sinne von Antisemitismus und Antifeminismus, wenn er etwa in seinem berühmten Werk *Psychologie des foules* die Massen als grundsätzlich verweiblicht beschrieb – Anlass für solche Aussagen waren ihm die ungeschlüssigen und leicht manipulierbaren Bewegungen der Masse, was in seinem

Jahrhunderts (Ernst Simmel, Sigmund Freud, Sandor Ferenczi) berief sich sodann immer wieder auf die Erkenntnisse Le Bons bezüglich der Regression der Einzelnen in der Masse, die sie wieder dem Stadium des kleinen Kindes annähert, etwa hinsichtlich der Omnipotenzgefühle, welchen die vereinzelt, in der Masse aufgehobenen Individuen fröhnen können. Als Einzelne sind sie hingegen komplett depraviert von Macht und Potenz. Im Unterschied zum kleinen Kind schulden die Massenindividuen keiner elterlichen Autorität mehr Rechenschaft, da sie die Strafe nicht mehr fürchten müssen – in der Masse ist der/die Einzelne ebenso mächtig wie einst die Eltern, ohne dabei Verantwortlichkeit für sein/ihr Tun zeigen zu müssen. Rechenschaft ist die Masse nur ihrem Führer schuldig, der zwar immer noch der „gefürchtete Urvater“ ist, das „Massenideal, das an Stelle des Ichideals das Ich beherrscht“ (Freud 1999h, 142). Da jedoch die „Sonderung von Ich und Ichideal“ bei den Massenseelen nicht weit fortgeschritten ist, fällt die Wahl des Führers leicht – er ist einer der Gleichen aber eben doch Repräsentant der typischen Eigenschaften dieser Individuen, sozusagen der Idealtypus des Massenmenschen, der durch Suggestion und Identifizierung den Eindruck größerer Kraft und libidinöser Freiheit macht (Freud 1999h, 144f.), das also, was Max Weber Charisma nannte. Dies ist die eine, sehr wichtige Regression des Individuums in der Masse: Es setzt den Führer an die Stelle des Ichideals.

Die Regression im Denken hat noch eine andere Dimension – die Masse „denkt in Bildern und das hervorgerufene Bild löst eine Folge anderer Bilder aus, ohne jeden logischen Zusammenhang mit dem ersten“ (Le Bon, zit. nach Simmel 1993, 71). Der Zusammenhang zwischen den Bildern lässt sich nicht logisch herstellen, sondern nur auf eine für die individuelle Traumarbeit charakteristische Weise, in der Gedanken in Bildern umgesetzt werden und vom Logos wenig geleitete Assoziationen stattfinden. „Das bewußte Denken des einzelnen Mitglieds der Masse steht unter der Herrschaft der Verdichtungs- und Verschiebungsprozesse, die bei der Entstehung von Bildern am Werke sind, wie sie normalerweise im Traum oder pathologisch in der Halluzination wahrgenommen werden.“ (Simmel 1993, 71) Auch Freud nahm auf das von Le Bon beschriebene Moment im Denken und Handeln der Massenmenschen Bezug und vergleicht es mit „Zuständen des freien Phantasierens“ Einzelner, wobei die Bilder „von keiner verständigen Instanz an der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit gemessen werden“, und schließt daraus, dass die Masse „weder Zweifel noch Ungewissheit“ kennt (Freud 1999h, 83). Die Masse „geht sofort zum Äußersten, der ausgesprochene Verdacht wandelt sich bei ihr sogleich in unumstößliche Gewißheit, ein Keim von Antipathie wird zum wilden Haß“ (Freud 1999h, 83). Dies ist auch ein Kennzeichen des extremen Antisemitismus: er kann einfach nicht aufhören und kennt kein Ende, wie ein Ergebnis der *Studies in the Authoritarian Personality* zeigt: „The extreme anti-Semite simply cannot stop. By a logic of his own, which is of an archaic nature, much closer to associational transitions than to discursive inferences, he reaches, after having started from relatively mild accusations, the wildest conclusions, tantamount in the last analysis to the pronouncement of death sentences against those whom he literally ‚cannot stand.‘” (Adorno 1997j, 303). Der

---

Denkhorizont nur weiblich konnotiert sein konnte. Darüber hinaus definierte er den „esprit juif“ als „producteur d’une véritable anti-civilisation méphistophélique“ (zit. nach Rossi-Doria 1998, 151).

Destruktionstrieb solcher Menschen ist totalitär (ibid., 307), und umfasst alles, was sich ihm bieten. Die auserkorenen Führer haben sodann ein leichtes Spiel: sie müssen, nach einem bekannten Ausspruch Hitlers, „den Feind nur in den düstersten Farben malen“, um die Masse zum Massenmord, oder zumindest zu dessen Duldung, zu animieren. Dies klingt, als hätte Hitler von Freud gelernt, dessen Einsichten er als der Herrschaft gefährlich erkannte. Denn um die Masse zu mobilisieren, schreibt Freud, muss der Führer „in den kräftigsten Bildern malen, übertreiben und immer das Gleiche wiederholen“ (Freud 1999h, 83).

Mit dem Hinweis auf die permanente Wiederholung des Gleichen ist der mythische Kreislauf benannt, in dem die Massengesellschaft sich befindet und der sich in Antisemitismus und Antifeminismus manifestiert. Die aufgeklärte, fortgeschrittene, zivilisierte Gesellschaft, der alles Vorfindliche als Wiederholung gilt, berührt sich eben in diesem Punkt mit der mythischen Vorwelt. Sie steht unter einem Bann und ist gezwungen, sich im Kreise zu drehen. Der Wiederholungszwang ist bereits der Kern der mythischen Figuren – des Tantalos und des Sisypchos, der Kirke und der Sirenen (Horkheimer/Adorno 1997a, 77). Eine Unterbrechung der Wiederholung wäre die Durchbrechung des Mythos. Die Verstricktheit in den blinden Kreislauf von Natur, in die Ewige Wiederkehr des Gleichen, die der Moderne von ihren radikalsten Exponenten diagnostiziert wurde, manifestiert sich in den unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft: in der Produktion von Massen für Massen. Der permanenten Wiederholung des Selben gehört der Rauschzustand notwendig zu, er ermöglicht die Wiederholung, die er selbst ist, indem er die Erinnerung an das eigentliche Ereignis, das den Zwang in Gang setzte, verstellt. Die Psychoanalyse lehrt, dass das als unheimlich erfahren wird, was an den inneren Wiederholungszwang mahnt, den Freud auf die „innerste Natur der Triebe selbst“ (Freud 1999b, 251) zurückführt – dies kann nur die gesellschaftliche Formation der Triebe bedeuten, ihre Unterdrückung, Kanalisierung usw. Anstatt diese zu reflektieren, erscheint die Erinnerung an die zwanghafte Normierung der Triebe unheimlich, wobei das Unheimliche im Grunde doch das verdrängte Vertraute ist. In der psychoanalytischen Kur am Individuum löst sich diese mythische Zwangssituation, deren „Unausweichlichkeit [...] durch die Äquivalenz zwischen jenem Fluch, der Untat, die ihn sühnt, und der aus ihr erwachsenden Schuld, die den Fluch reproduziert“ (Horkheimer/Adorno, 77) definiert wird, in der Übertragung auf. Dabei ist die Übertragung selbst „nur ein Stück Wiederholung und die Wiederholung ist die Übertragung der vergessenen Vergangenheit nicht nur auf den Arzt, sondern auch auf alle anderen Gebiete der gegenwärtigen Situation“ (Freud 1999g, 130). Es ist zu vermuten, dass das, was beim Individuum in der reflektierenden Psychoanalyse Übertragung auf die Autorität des Arztes ist, beim Kollektiv auf den Führer stattfindet – unter Ausfall der Reflexion, dafür aber unter umso stärkerer Suggestion. Die gesellschaftlich geforderte Triebunterdrückung wird einerseits auf den Führer übertragen, der sie scheinbar heroisch erträgt, während die Verschiebung der Autorität, die den Triebverzicht fordert, in andere Richtungen stattfindet: auf den prospektiven Fremden etwa, mit Vorliebe auf den „Juden“, der auch im individuelle Seelenhaushalt des autoritären Charakters als Ersatzfigur für den ödipalen Vater, der den

Triebverzicht fordert, fungiert. Gleichzeitig erlaubt die historisch-gesellschaftliche Konstruktion des Bildes vom „Juden“, in ihm den Trieb als ausgelebt zu imaginieren – ganz wie der ödipale Vater dem Kind vor Augen führt, dass er und kein anderer in den Genuss kommen kann, den alle anderen bloß begehren.

Der Rausch erleichterte schon immer den Verzicht, gaukelte stets auch das versagte Bedürfnis als erfülltes vor. Er prägt das Vertraute als fremd, das Fremde als vertraut. 1894 sprach Hermann Bahr den Zusammenhang von Rausch, Masse und Triebabfuhr an: „Es liegt an der Zeit, daß, um die welken und verwüsteten Nerven zu montieren, künstliche Reize begehrt sind. Den holden Rausch, den sonst der den Massen jetzt verlorene Glaube und die entwichenen Ideale gaben, sollen sie ersetzen. Die Reichen halten sich an Morphium und Haschisch. Wer sich das nicht leisten kann, wird Antisemit.“ (zit. nach Pollak 1984, 109) André Malraux wiederum assoziierte den Rausch der Moderne nicht mit Antisemitismus, sondern mit dem Bild der Frau, das die okzidentale Gesellschaft im Gefolge des Religionsverfalls errichtete: „Il faut toujours s’intoxiquer: ce pays [la Chine, K.S.] a l’opium, l’Islam le haschisch, l’Occident la femme. [...] Peut-être l’amour est-il surtout le moyen qu’emploie l’Occident pour s’affranchir de sa condition d’homme.“ (Malraux 1989, 679) Der Rausch ist hier eine spezifische Veranstaltung, den Fortschritt als leer gewordenen Zeitverlauf, den mythischen Kreislauf, in den psychischen Haushalt zu integrieren. Die Wiederkehr des Immergleichen leidet keinen Stillstand und keine Veränderung, „heut wie gestern und morgen wie heute muß alles weiter laufen“, der ursprüngliche Sinn des Rausches als einem Heraustreten aus dem gewohnten Gang des Lebens hat sich umgekehrt, „das allgemeine Überwallen ist nicht mehr möglich“ (Roger Caillois, zit. nach Horkheimer/Adorno 1997a, 126). Der Rausch ist allgemein geworden, wobei er seine befreiende Wirkung eingebüßt hat und stattdessen im Dienst der ewigen Wiederholung der Herrschaftsbegründung steht. Wo die Umgestaltung der Gesellschaft in einen menschlichen Zustand möglich ist, zeigt sich das Janusgesicht des Rausches; es käme darauf an, seine befreienden Potentiale zu nutzen, die darin bestehen, dass er den Individuen Räume ungewohnter, nicht vom Logos bereits vorgezeichneter Erfahrungen eröffnet (cf. Stögner 2004, 39ff.). Dies macht ihn der Herrschaft, zumal der totalitären, naturgemäß gefährlich; sie nimmt ihn also in ihre Regie, lenkt ihn in die ihr genehmen Kanäle und Richtungen, so dass es nur nicht zu einer ungebundenen Phantasietätigkeit komme, auf der Erfahrung gründet. Die Mythen der Völkischen ebenso wie die Massenaufmärsche der Faschisten sind solche, zum Zwecke der Festigung von Herrschaft kanalisierte, kollektive Rauscherfahrungen, die den einzelnen Individuen keinen Spielraum außerhalb dieses Bannkreises lassen. Zur Abgrenzung von den individuellen Rauscherfahrungen werden diese Veranstaltungen in der Dialektik der Aufklärung auch als „Talmirausch“ bezeichnet, „erzeugt durch Radio, Schlagzeilen und Bazedrin“ (Horkheimer/Adorno 1997a, 126). Der individuelle Rausch jedoch war verpönt, ebenso wie Menschen, die an ihn erinnern: Drogenabhängige der unterschiedlichsten Art galten/gelten als schwachsinnig und „asozial“ – im Diskurs um den Abolitionismus in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ist bereits vorgezeichnet, was später im Nationalsozialismus Realität werden sollte: die

totale Ausmerzungen derer, die den individuellen Rausch verkörpern. Motiviert war dies mit Sicherheit nicht durch die gesundheitsschädlichen Folgen, die der Rausch mit sich brachte, sondern durch den Umstand, dass die Menschen im individuellen Rausch sich von der Welt zurückziehen und aus dem festen Kollektiv heraustreten – Grund genug, den Hass der total Integrierten auf sich zu ziehen.

## 7. Résumé

Dieses Projekt stellte sich zur Aufgabe, die vielschichtigen Vermittlungen von Antisemitismus und Antifeminismus einer Analyse zuzuführen. Diese Annäherung an den Gegenstandsbereich fand aus der Perspektive politischer, ökonomischer und geistesgeschichtlicher Erklärungsansätze statt, die jeweils hinsichtlich der Eigenart, Korrespondenz und Differenz von Antisemitismus und Antifeminismus bearbeitet wurden. Ziel war eine bedingungsanalytische Rekonstruktion der subjektiven und objektiven Strukturen beider Vorurteile, um den konzeptionellen Nachvollzug ihrer Wirkungszusammenhänge zu ermöglichen. Dabei wurde auf die Unterschiede ebenso wie auf die Gemeinsamkeiten von Antisemitismus und Antifeminismus Bedacht genommen, indem die jeweils spezifischen Konstellationen, in denen sie stehen, durch diese Archäologie der Vermittlung beleuchtet werden.

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt vor allem auf zwei zusammenhängenden Momenten: dem gesellschaftlichen Umgang mit einem bestimmten Konstrukt von Natur und dem gesellschaftlichen Zwang zu Einheit und Eindeutigkeit. Beide erweisen sich sowohl hinsichtlich des Antisemitismus als auch des Antifeminismus als wesentlich, was sich nicht zuletzt darin ausdrückt, dass ab der monistischen Wende im neunzehnten Jahrhundert sowohl Frauen als auch Juden mit „Natur“ identifiziert wurden – einem Konstrukt, das dem Bedürfnis der Gesellschaft nach eindeutigen Zuordnungen und Kategorisierungen entsprach. Natur ist dabei stets ambivalent gefasst, einerseits als überwältigende Allmacht, die an Gottes, aber auch der Idee der Wahrheit statt im Zeitalter der Säkularisierung vergötzt wird, andererseits als Konglomerat alles dessen, was in der zivilisierten Menschheit dem Verdikt des Unreinen und Schmutzigen, des Zurückgebliebenen und Ungeläuterten, des Schwachen und nicht ganz auf der Höhe Stehenden repräsentiert. Juden und Frauen werden paradox mit beiden identifiziert: mit dem Schwachen, das, weil es trotzdem lebt, dem Recht des Stärkeren zu widersprechen scheint, was in diesen gesellschaftlichen Konstellationen zu neuer Unterdrückung führt; aber auch mit dem Übermächtigen, den Furcht einflößenden Imaginationen einer zerstörerischen Macht, die weder durchschaut noch eingedämmt werden könne. Diese ambivalente Verquickung von völlig Gegensätzlichem verleiht den paranoiden Vorstellungen einer „jüdischen Weltverschwörung“ oder einer „bösen und verschlingenden weiblichen Allmacht“ und einer von Antifeministen allerorts vermuteten „Weiberherrschaft“ erst ihr spezifisches Gepräge.

Die Überhöhung von Stärke und eine entsprechende Konstruktion von Männlichkeit, in der kalte Überlegenheit über jedes Sich-Anschmiegen an die umgebende Welt triumphiert, ist ebenso Bestandteil antisemitischer und antifeministischer Verfasstheit, wie eine tiefe, idiosynkratische Abneigung gegen Geist und Intellekt. Zusammengehalten werden diese das Vorurteil konstituierenden Stränge durch eine alles durchziehende Feindschaft gegen den Körper, der stilisiert und erhöht, jedoch nicht geschätzt wird. In diesen verzerrten Wahrnehmungshorizonten hat er lediglich als von Herrschaft zugerichtetes, an die Maschinerie angepasstes Ding einen Ort; seine Äußerungen werden derart auch

nur unter einem funktionalistischen Gesichtspunkt erlebt. Die als fremd und anders wahrgenommenen Juden und Frauen ragen in dieses fest gefügte Universum herrschaftlich instrumentalisierte Zwecke als Nicht-Identisches, Uneindeutiges, Unzuordenbares herein, als das sie freilich diskursiv stets erzeugt werden. Die spezifisch gegenderten und „rassisierten“ Imagines des Juden und der Frau, die zumal ab dem Fin de Siècle im öffentlichen frauenfeindlichen und antisemitischen Diskurs tonangebend waren, deren beredte Spuren jedoch auch noch heute, über den Bruch von Auschwitz hinweg, in alltäglichen Stereotypen und Klischees überdauert haben, sind als performative Akte von Antisemitismus und Antifeminismus aufzufassen. Vor solchem analytischen Hintergrund wird deutlich, dass die jüden- und frauenfeindlichen Bilder nicht bloß Bilder sind, die den diskriminierenden und unterdrückenden Diskurs einer Gesellschaft ausdrücken, sondern die Kraft besitzen, diese Unterdrückung und Diskriminierung zu produzieren und zu reproduzieren. Sie tragen damit zu einer kaum mehr durchdringbaren, weil verselbständigten Institutionalisierung von Antisemitismus und Antifeminismus bei.

Wie sehr die antisemitische und antifeministische Bilderwelt Bestandteil des Warenfetischs ist, der den Spätkapitalismus nicht minder prägt als andere Stufen der kapitalistischen Gesellschaftsentwicklung, wird an den ökonomistischen Aufhängern von Antisemitismus und Antifeminismus gleichermaßen deutlich. Auch die politischen Vorurteile gegen Juden und Frauen als vom Status der Bürgerlichkeit Ausgeschlossene, sowie die Stereotypen hinsichtlich des jüdischen Volkes und der israelischen Nation zehren von diesen Zusammenhängen.

## Bibliographie

- Abbati, Caterina (1999), *Ich, Carmen Mory. Das Leben einer Berner Arztochter und Gestapo-Agentin 1906-1947*, Zürich.
- A.G. Gender-Killer (Hg.) (2005), *Antisemitismus und Geschlecht. Vom „maskulinisierten Jüdinnen“, „effeminierten Juden“ und anderen Geschlechterbildern*, Münster.
- A.G. Gender-Killer (2005), *Geschlechterbilder im Nationalsozialismus. Eine Annäherung an den alltäglichen Antisemitismus*, in: A.G. Gender-Killer (Hg.), *Antisemitismus und Geschlecht. Vom „maskulinisierten Jüdinnen“, „effeminierten Juden“ und anderen Geschlechterbildern*, Münster, S. 9-67.
- Adorno, Theodor W. (1973), *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt a. M.
- Adorno, Theodor W. (1993), *Antisemitismus und faschistische Propaganda*, in: Ernst Simmel (Hg.), *Antisemitismus*, Frankfurt a. M., S. 148-161.
- Adorno, Theodor W. (1997a), *Erziehung nach Auschwitz*, in: ders., *Gesammelte Schriften 10-2*, Frankfurt a. M., S. 674-690.
- Adorno, Theodor W. (1997b), *George und Hofmannsthal. Zum Briefwechsel*, in: ders., *Gesammelte Schriften 10-1*, Frankfurt a. M., S. 195-237.
- Adorno, Theodor W. (1997c), *Kulturkritik und Gesellschaft I/II: Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika*, in: ders., *Gesammelte Schriften 10-2*, Frankfurt a. M., S. 702-738.
- Adorno, Theodor W. (1997d), *Meinung Wahn Gesellschaft*, in: ders., *Gesammelte Schriften 10-2*, Frankfurt a. M., S. 573-594.
- Adorno, Theodor W. (1997e), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (= Gesammelte Schriften 4)*, Frankfurt a. M.
- Adorno, Theodor W. (1997f), *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften 6*, Frankfurt a. M., S. 7-412.
- Adorno, Theodor W. (1997g), *Rodolphe Loewenstein, Psychoanalyse de l'Antisémitisme [Rezension]*, in: ders., *Gesammelte Schriften 20-1*, Frankfurt a. M., S. 384-385.
- Adorno, Theodor W. (1997h), *Schuld und Abwehr. Eine qualitative Analyse zum Gruppenexperiment*, in: ders., *Gesammelte Schriften 9-2*, Frankfurt a. M., S. 121-324.
- Adorno, Theodor W. (1997i), *Sexualtabus und Recht heute*, in: ders., *Gesammelte Schriften 10-2*, Frankfurt a. M., S. 533-554.
- Adorno, Theodor W. (1997j), *Studies in the Authoritarian Personality*, in: ders., *Gesammelte Schriften 9-1*, Frankfurt a. M.
- Adorno, Theodor W. (1997k), *Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien*, in: ders., *Gesammelte Schriften 8*, Frankfurt a. M., 217-237.
- Adorno, Theodor W. (1997l), *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*, in: ders., *Gesammelte Schriften 10-2*, Frankfurt a. M., S. 555-572.
- Adorno, Theodor W. (1997m), *Wozu noch Philosophie*, in: ders., *Gesammelte Schriften 10-2*, Frankfurt a. M., S. 459-473.
- Adorno, Theodor W. (1997n), *Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute*, in: ders., *Gesammelte Schriften 20-1*, Frankfurt a. M., S. 360-383.
- Adorno, Theodor W. (2003), *Gesellschaft II*, in: *Frankfurter Adorno Blätter VIII*, Frankfurt a. M., S. 143-150.
- Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswick, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford (1967a), *The Authoritarian Personality, Part One*, New York.



- Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswick, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford (1967b), *The Authoritarian Personality, Part Two*, New York.
- Arlow, Jacob A. (1992), Aggression und Vorurteile. Psychoanalytische Betrachtungen zur Ritualmordbeschuldigung gegen die Juden, in: *Psyche XLVI* (12), S. 1122-1132.
- Baader, Maria (1993), Zum Abschied. Über den Versuch, als jüdische Feministin in der Berliner Frauenszene einen Platz zu finden, in: Ika Hügel, Chris Lange, May Ayim, Ilona Bubeck, Gülsen Aktas, Dagmar Schultz (Hg.), *Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung*, Berlin, S. 82-94.
- Bauman, Zygmunt (1992), *Dialektik der Ordnung*, Hamburg.
- Bauman, Zygmunt (1995), Große Gärten, kleine Gärten. Allosemismus: Vormodern, Modern, Postmodern, in: Michael Werz (Hg.), *Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion von Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt*, Frankfurt a. M., S. 44-61.
- Beckermann, Ruth (1989), *Unzugehörig. Österreich und Juden nach 1945*, Wien.
- Becker-Schmidt, Regina (1989), Identitätslogik und Gewalt. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Feminismus, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, 24, S. 51-64.
- Becker-Schmidt, Regina (1991), Wenn die Frauen erst einmal Frauen sein könnten, in: Josef Früchtl, Maria Calloni (Hrsg.), *Gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, Frankfurt a. M., S. 206-224.
- Becker-Schmidt, Regina (1992), Verdrängung Rationalisierung Ideologie. Geschlechterdifferenz und Unbewußtes, Geschlechterverhältnis und Gesellschaft, in: Gudrun-Axeli Knapp (Hrsg.), *Traditionen Brüche*, Freiburg/Br., S. 65-113.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (1999), *Juden, Deutsche und andere Erinnerungslandschaften*, Frankfurt a. M.
- Beer, Ursula (1988), Das Zwangsjackett des bürgerlichen Selbst – Instrumentelle Vernunft und Triebverzicht, in: Christine Kulke (Hrsg.), *Rationalität und sinnliche Vernunft. Frauen in der patriarchalen Realität*, Pfaffenweiler, S. 16-29.
- Beller, Steven (1995), Otto Weininger as Liberal? in: Nancy Harrowitz, Barbara Hyams (Hg.), *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*, Philadelphia, S. 91-102.
- Ben-Ari, Eyal, Edna Levy-Schreiber (2000), Body-building, Character-building, and Nation-building: Gender and Military Service in Israel, in: Jonathan Frankel (Hg.), *Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy*, Oxford/New York, S. 170-190.
- Benjamin, Jessica (1978), Authority and the Family Revisited: or, A World Without Fathers?, in: *New German Critique*, 13, Winter 1978.
- Benjamin, Jessica (1982), Die Antinomien des patriarchalischen Denkens. Kritische Theorie und Psychoanalyse, in: Wolfgang Bonß, Axel Honneth (Hrsg.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M., S. 426-455.
- Benjamin, Jessica (1985), Die Fesseln der Liebe: Zur Bewertung der Unterwerfung in erotischen Beziehungen, in: *Feministische Studien*, 2, 1985, S. 10-33.
- Benjamin, Walter (1992a), Das Paris des Second Empire bei Baudelaire, in: ders., *Gesammelte Schriften* 1-2, Frankfurt a. M., S. 511-604.
- Benjamin, Walter (1992b), *Das Passagen-Werk*, (Gesammelte Schriften Bd. V), Frankfurt a. M.
- Benjamin, Walter (1992c), Karl Kraus, in: ders., *Gesammelte Schriften* II-1, Frankfurt a. M., S. 334-367.
- Benjamin, Walter (1992d), Zentralpark, in: ders., *Gesammelt Schriften* I-2, Frankfurt a. M., S. 655-690.
- Benjamin, Walter (1992e), Das Gespräch, in: ders., *Gesammelte Schriften* II-1, Frankfurt a. M., S. 91-96.
- Benjamin, Walter (1992f), Über einige Motive bei Baudelaire, in: ders., *Gesammelte Schriften* I-2, Frankfurt a. M., S. 605-655.
- Benjamin, Walter (1992g), Dialog über die Religiosität der Gegenwart, in: ders., *Gesammelte Schriften* II-1, Frankfurt a. M., S. 16-35.

- Benjamin, Walter (1995), *Gesammelte Briefe I*, Frankfurt a. M.
- Benz, Wolfgang, Angelika Königseder (Hg.) (2002), *Judenfeindschaft als Paradigma. Studien zur Vorurteilsforschung*, Berlin.
- Bereswill, Mechthild, Leonie Wagner (1998), Einleitung, in: dies. (Hg.), *Bürgerliche Frauenbewegung und Antisemitismus*, Tübingen, S. 7-12.
- Bergmann, Werner (2002), *Geschichte des Antisemitismus*, München.
- Bergmann, Werner, Rainer Erb (1991), „Mir ist das Thema Juden irgendwie unangenehm“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 43, 1991, S. 502-519.
- Bergmann, Werner, Rainer Erb (1991a), *Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. Ergebnisse der empirischen Forschung von 1946-1989*, Opladen.
- Berl, Heinrich (1931), Judentum und Feminismus, in: *Menorah. Jüdisches Familienblatt für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, Wien-Berlin, 9. Jg., Juli/August 1931, S. 363-375.
- Berliner, Bernhard (1993), Einige religiöse Motive des Antisemitismus, in: Ernst Simmel (Hg.), *Antisemitismus*, Frankfurt a. M., S. 101-107.
- Betten, Anne (2003), *Judentum und Antisemitismus. Studien zur Literatur und Germanistik in Österreich*, Berlin.
- Biale, David (1992), Zionism as an Erotic Revolution, in: Howard Eilberg-Schwartz (Hg.), *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, New York, S. 283-307.
- Bischof, Karin (1999), *Rechtsextremismus, Rassismus und Geschlechterverhältnis*, Diplomarbeit, Wien.
- Bock, Gisela (1984), Racism and Sexism in Nazi Germany: Motherhood, Compulsory Sterilization, and the State, in: Renate Bridenthal, Atina Grossmann, Marion Kaplan (Hg.), *When Biology Becomes Destiny. Women in Weimar and Nazi Germany*, New York, S. 271-296.
- Bohleber, Werner, John S. Kafka (Hg.) (1992), *Antisemitismus*, Bielefeld.
- borderline (2004), Wie die nase des mannes, so seine menstruation. Zur geschlechterkonstruktion in antisemitischen diskursen (<http://www.antisemitismus-geschlecht.tk/> , 19.09.2004).
- Boyarin, Daniel (1997), *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley/Los Angeles.
- Brainin, Elisabeth (1986), Psychoanalyse des Antisemitismus nach 1945, in: Alphons Silbermann, Julius Schoeps (Hg.), *Antisemitismus nach dem Holocaust. Bestandsaufnahme und Erscheinungsformen in deutschsprachigen Ländern*, Köln, S. 105-113.
- Braun, Christina von (1990), Und der Feind ist Fleisch geworden. Der rassistische Antisemitismus, in: dies., Ludger Heid (Hg.), *Der ewige Juden Hass. Christlicher Antijudaismus, Deutschnationale Judenfeindlichkeit, Rassistischer Antisemitismus*, Stuttgart-Bonn, S. 149-213.
- Braun, Christina von (1992), „Der Jude“ und „Das Weib“. Zwei Stereotypen des „Anderen“ in der Moderne, in: *metis* 2/1992, S. 6-28.
- Braun, Christina von (1993), Antisemitismus und Misogynie. Vom Zusammenhang zweier Erscheinungen, in: Jutta Dick, Barbara Hahn (Hg.), *Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Wien, S. 179-196.
- Braun, Christina von (1995), Antisemitische Stereotype und Sexualphantasien, in: *Jüdisches Museum der Stadt Wien* (Hg.), *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*, Wien, S. 180-191.
- Braun, Christina von (1998), Der sinnliche und der übersinnliche Jude, in: Gilman, Sander L., Robert Jütte, Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), *„Der schejne Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual*, Wien, S. 97-108.
- Braun, Christina von (2004), Einleitung, in: Christina von Braun, Eva-Maria Ziege (Hg.), *„Das ‚bewegliche‘ Vorurteil“. Aspekte des internationalen Antisemitismus*, Würzburg, S. 11-42.

- Braun, Christina von (2005), Der Körper des „Juden“ und des „Ariers“ im Nationalsozialismus, in: A.G. Gender-Killer (Hg.), Antisemitismus und Geschlecht. Vom „maskulinisierten Jüdinnen“, „effeminierten Juden“ und anderen Geschlechterbildern, Münster, S. 68-80.
- Braun, Christina von, Eva-Maria Ziege (Hg.) (2004), „Das ‚bewegliche‘ Vorurteil“. Aspekte des internationalen Antisemitismus, Würzburg.
- Braun, Kathrin, Elisabeth Kremer (1992), Jungfräulichkeit und Maschine, in: Christine Kulke, Elvira Scheich (Hg.), Zwielficht der Vernunft. Die Dialektik der Aufklärung aus der Sicht von Frauen, Pfaffenweiler, S. 15-24.
- Brodin, Karen (2000), How Jews Became White Folks and What That Says About Race in America, New Brunswick-New Jersey-London.
- Brude-Firnau, Gisela (1995), A Scientific Image of Woman? The Influence of Otto Weininger's *Sex and Character* on the German Novel, in: Nancy Harrowitz, Barbara Hyams (Hg.), Jews and Gender. Responses to Otto Weininger, Philadelphia, S. 171-182.
- Bruns, Claudia (2003), Vom Antifeminismus zum Antisemitismus. Kontroversen um Hans Blüher in der Frauen- und Jugendbewegung, in: Ariadne Heft 43. Gegen-Bewegung der Moderne. Verbindungen von Antifeminismus, Antisemitismus und Emanzipation um 1900, S. 46-51.
- Buck-Morss, Susan (1993), Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk, Frankfurt a. M.
- Bunzl, John (1987), Der lange Arm der Erinnerung. Jüdisches Bewußtsein heute, Wien/Köln.
- Bunzl, John (1997), Between Vienna and Jerusalem. Reflections and Polemics on Austria, Israel and Palestine, Frankfurt a. M.
- Butler, Judith (1991), Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M.
- Butler, Judith (1993), Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex, New York.
- Claussen, Detlev (1992), Die antisemitische Alltagsreligion. Hinweise für eine psychoanalytisch aufgeklärte Gesellschaftskritik, in: Werner Bohleber, John S. Kafka (Hg.), Antisemitismus, Bielefeld, S. 163-170.
- Claussen, Detlev (2000), Vom Judenhass zum Antisemitismus, in: ders., Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Frankfurt a. M., S. 65-105.
- Dahmer, Helmut (1993), Nachwort zur deutschen Ausgabe. Antisemitismus gestern und heute, in: Ernst Simmel (Hg.), Antisemitismus, Frankfurt a. M., S. 179-199.
- Deuber-Mankowski, Astrid (2000), Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung, Berlin.
- Dijkstra, Bram (1986), Idols of Perversity. Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture, New York-Oxford.
- Dijkstra, Bram (1999), Das Böse ist eine Frau. Männliche Gewaltphantasien und die Angst vor der weiblichen Sexualität, Reinbek bei Hamburg.
- Diner, Dan (1988), Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massenvernichtung, in: ders. (Hg.), Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, Frankfurt a. M., S. 30-53.
- Döhring, Kristen, Renate Feldmann (2002), Frauen(bilder) in rechten Subkulturen. Ich weiß genau was ich will, halt nicht die Schnauze und bin still..., in: Christian Dornbusch, Jan Raabe (Hg.), RechtsRock. Bestandsaufnahme und Gegenstrategien, München, S. 187-214.
- Dreier, Werner (2005), „Die Tirolerin, die ich bin, und die Antizionistin, die ich wurde...“ Antisemitismus, Schule und Öffentlichkeit, in: Hanno Loewy (Hg.) (2005), Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien, Hohenems/Essen, S. 209-232.

- Duesterberg, Julia (2002), Von der „Umkehr aller Weiblichkeit“. Charakterbilder einer KZ-Aufseherin, in: Insa Eschebach, Sigrid Jacobeit (Hg.), Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des nationalsozialistischen Genozids, Frankfurt a. M., S. 227-243.
- Eagleton, Terry (1981), Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism, London.
- Eckmann, Monique (2005), Antisemitismus im Namen der Menschenrechte? Migration, europäische Identitäten und die französische Diskussion, in: Hanno Loewy (Hg.) (2005), Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien, Hohenems/Essen, S. 101-120.
- Efron, John M. (1998), Der reine und der schmutzige Jude, in: Sander L. Gilman, Robert Jütte, Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), „Der scheinbare Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual, Wien, S. 75-85.
- Eilberg-Schwartz, Howard (Hg.) (1992), People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective, New York.
- Erdle, Birgit R. (1994), Der ursprüngliche Schrecken. Zur Liaison von Antisemitismus und Kulturkritik, in: Inge Stephan, Sabine Schilling, Sigrid Weigel (Hg.), Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne, Köln-Weimar-Wien, S. 11-94.
- Falter, Jürgen W. (1991), Hitlers Wähler, München.
- Fenichel, Otto (1993), Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus, in: Ernst Simmel (Hg.), Antisemitismus, Frankfurt a. M., S. 35-57.
- Fischer, Erica (1994), Zum ersten Mal öffentlich „Ich bin Jüdin“ sagen, in: Jessica Jacoby, Claudia Schoppmann, Wendy Zena-Henry (Hg.), Nach der Shoah geboren. Jüdische Frauen in Deutschland, Berlin, S. 135-146.
- Fiske, Susan, Alyssa L. Norris (2007), Sexim and Heterosexism, in: Sir Peter Ustinov Institut (Hg.), Handbook on Prejudice, unveröffentlichter Projektbericht, S. 41-62.
- Fraisl, Bettina, Visualisierung als Aspekt der Modernisierung. Ein Blick auf „modernes“ Sehen im Spiegel der Geschlechterverhältnisse um 1900, (<http://www-gewi.kfunigraz.ac.at/moderne/sheft1f.htm#fra39> , 3.12.2007).
- Frankel, Jonathan (Hg.) (2000), Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy. Studies in Contemporary Jewry. An Annual. Oxford/New York.
- Freda, Isabelle (2002), Anne Frank und die Inszenierung des Bitburg-Besuchs von Ronald Reagan, in: Insa Eschebach, Sigrid Jacobeit (Hg.), Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des nationalsozialistischen Genozids, Frankfurt a. M., S. 181-199.
- Freidenreich, Harriet (2002), Female, Jewish, and Educated, Bloomington, Ind.
- Freud Loewenstein, Andrea (1993), Loathsome Jews and Engulfing Women. Metaphors of Projection in the Works of Wyndham Lewis, Charles Williams and Graham Greene, New York-London.
- Freud, Sigmund (1999a), Das Medusenhaupt, in: ders., Gesammelte Werke XII, Frankfurt a. M., S. 47-48.
- Freud, Sigmund (1999b), Das Unheimliche, in: ders., Gesammelte Werke XII, Frankfurt a. M., S. 227-268.
- Freud, Sigmund (1999c), Der Fetischismus, in: ders., Gesammelte Werke XIV, Frankfurt a. M., S. 311-317.
- Freud, Sigmund (1999d), Der Mann Moses und die monotheistische Religion, in: ders., Gesammelte Werke XVI, Frankfurt a. M., S. 101-246.
- Freud, Sigmund (1999e), Die Frage der Laienanalyse, in: ders., Gesammelte Werke XIV, Frankfurt a. M., S. 209-296.
- Freud, Sigmund (1999f), Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds, in: ders., Gesammelte Werke XIV, Frankfurt a. M., S. 19-30.

- Freud, Sigmund (1999g), *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, in: ders., *Gesammelte Werke X*, Frankfurt a. M., S. 125-136.
- Freud, Sigmund (1999h), *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in: ders., *Gesammelte Werke XIII*, Frankfurt a. M., S. 71-161.
- Freud, Sigmund (1999i), *Über die weibliche Sexualität*, in: ders., *Gesammelte Werke XIV*, Frankfurt a. M., S. 517-537.
- Freud, Sigmund (1999j), *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (= Gesammelte Werke XI)*, Frankfurt a. M.
- Frevert, Ute (1994), *Die Innenwelt der Außenwelt. Modernitätserfahrungen von Frauen zwischen Gleichheit und Differenz*, in: Shulamit Volkov (Hg.), *Deutsche Juden und die Moderne*, München, S. 75-94.
- Frübis, Hildegard (1997), *Die Schöne Jüdin. Bilder vom Eigenen und vom Fremden*, in: Annegret Friedrich et al. (Hg.), *Projektionen – Rassismus und Sexismus in der visuellen Kultur*, Marburg, S. 112-124.
- Gahleitner, Daniela, Maria Pohn-Weidinger (2004), *Gewalt in Beziehungen. Eine familienbiographische Fallrekonstruktion zu Prozessen und Dynamiken familialer Gewalt*, Diplomarbeit, Wien.
- Gehle, Holger (2005), *Jüdischer Gott und deutscher Hiob. Über Martin Walsers Roman „Tod eines Kritikers“*, in: Hanno Loewy (Hg.) (2005), *Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien*, Hohenems/Essen, S. 301-325.
- Gehmacher, Johanna (1992), *Antisemitismus und die Krise der Geschlechterverhältnisse*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 4/1992, S. 425-447.
- Gehmacher, Johanna (1998a), *Die Eine und der Andere. Moderner Antisemitismus als Geschlechtergeschichte*, in: Mechthild Bereswill, Leonie Wagner (Hg.), *Bürgerliche Frauenbewegung und Antisemitismus*, Tübingen, S. 101-120.
- Gehmacher, Johanna (1998b), *„Völkische Frauenbewegung“. Deutschnationale und nationalsozialistische Geschlechterpolitik in Österreich*, Wien.
- Geller, Jay (1992), *(G)nos(e)ology: The Cultural Construction of the Other*, in: Howard Eilberg-Schwartz (Hg.), *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, New York, S. 243-281.
- Genth, Renate (1988), *Patriarchale Naturbeherrschung, Weiblichkeit und phallokratische Naturzerstörung*, in: Christine Kulke (Hg.), *Rationalität und sinnliche Vernunft*, Pfaffenweiler, S. 129-144.
- Gilman, Sander L. (1991), *The Jew's Body*, New York-London.
- Gilman, Sander L. (1992), *The Jewish Body: A Foot-note*, in: Eilberg-Schwartz (Hg.), *People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, New York, S.223-241.
- Gilman, Sander L. (1994), *Freud, Identität und Geschlecht*, Frankfurt a. M.
- Gilman, Sander L. (1995), *Der jüdische Körper: Gedanken zum physischen Anderssein der Juden*, in: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.), *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*, Wien, S. 168-179.
- Gilman, Sander L. (1995), *Otto Weininger and Sigmund Freud: Race and Gender in the Shaping of Psychology*, in: Nancy Harrowitz, Barbara Hyams (Hg.), *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*, Philadelphia, S. 103-120.
- Gilman, Sander L. (1998), *„Die Rasse ist nicht schön“ – „Nein, wir Juden sind keine hübsche Rasse!“*, in: Sander L. Gilman, Robert Jütte, Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), *„Der schejne Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual*, Wien, S. 57-74.
- Gilman, Sander L., Robert Jütte, Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.) (1998), *„Der schejne Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual*, Wien.

- Glick, Peter, Susan T. Fiske (1996), The Ambivalent Sexism Inventory: Differentiating hostile and benevolent sexism, in: *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, S. 491-512.
- Gold, Helmut, Georg Heuberger (1999), Abgestempelt. Judenfeindliche Postkarten. Auf der Grundlage der Sammlung Wolfgang Haney, Frankfurt a. M.
- Gordon, Terri J. (2005), Fascism and the Female Form: Performance Art in the Third Reich, in: Dagmar Herzog (Hg.), *Sexuality and German Fascism*, New York/Oxford, S. 164-200.
- Gravenhorst, Lerke, Carmen Tatschmurat (Hg.) (1990), Töchter Fragen. NS-Frauengeschichte, Freiburg i. Br. 1990.
- Greussing, Kurt (2005), „Esel mit Büchern“, Agenten und Verschwörer. Von den Judenbildern des Koran zum modernen islamischen Antisemitismus, in: Hanno Loewy (Hg.) (2005), *Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien*, Hohenems/Essen, S. 149-170.
- Grözinger, Elvira (2003), *Die schöne Jüdin*, Berlin.
- Gütt, Arthur, Ernst Rüdin, Falk Ruttke (1936), *Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses vom 14. Juli 1933 nebst Ausführungsverordnungen*, München.
- Hahn, Barbara (1993), Die Jüdin Pallas Athene. Ortsbestimmungen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Jutta Dick, Barbara Hahn (Hg.), *Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Wien, S. 29-46.
- Harrowitz, Nancy (1995), Weininger and Lombroso: A Question of Influence, in: Nancy Harowitz, Barbara Hyams (Hg.), *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*, Philadelphia, S. 73-90.
- Harrowitz, Nancy, Barbara Hyams (Hg.) (1995), *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*, Philadelphia.
- Haury, Thomas (2005), „...ziehen die Fäden im Hintergrund“. No-Globals, Antisemitismus und Antiamerikanismus, in: Hanno Loewy (Hg.) (2005), *Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien*, Hohenems/Essen, S. 69-99.
- Hebbel, Friedrich (1997), *Judith. Eine Tragödie in fünf Akten*, Stuttgart, Leipzig.
- Heineman, Elizabeth D. (2005), Sexuality and Nazism: The Doubly Unspeakable?, in: Dagmar Herzog (Hg.), *Sexuality and German Fascism*, New York/Oxford, S. 22.66.
- Hering, Rainer (2003), „Es ist verkehrt, Ungleichen Gleichheit zu geben“. Der Alldeutsche Verband und das Frauenwahlrecht, in: *Ariadne Heft 43: Gegen-Bewegung der Moderne. Verbindungen von Antifeminismus, Antisemitismus und Emanzipation um 1900*, S. 22-29.
- Herzog, Dagmar (2005), Hubris and Hypocrisy, Incitement and Disavowal: Sexuality and German Fascism, in: dies. (Hg.), *Sexuality and German Fascism*, New York/Oxford, S. 1-21.
- Herzog, Dagmar (Hg.) (2005), *Sexuality and German Fascism*, New York/Oxford.
- Heschel, Susannah (2000), Beyond Heroism and Victimhood: Gender and Holocaust Scholarship. Review Essay, in: Jonathan Frankel (Hg.), *Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy*, Oxford/New York, S. 294-304.
- Heschel, Susannah (1992), From the Bible to Nazism: German Feminists on the Jewish Origins of Patriarchy, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, Band XXI, 1992, Neuere Frauengeschichte, Tel Aviv, S. 319-333.
- Heschel, Susannah (1994), Konfigurationen des Patriarchats, des Judentums und des Nazismus im deutschen feministischen Denken, in: Charlotte Kohn-Ley, Ilse Korotin (Hg.), *Der feministische „Sündenfall“? Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung*, Wien, S. 160-184.
- Heß, Cordelia (2005), Geldjuden, Mädchenhändler, Zeckenschlampen. Zum Verhältnis von Sexismus und Antisemitismus im völkischen Weltbild, in: *Antifaschistisches Frauennetzwerk, Forschungsnetzwerk Frauen und Rechtsextremismus* (Hg.), *Braune Schwestern? Feministische Analysen zu Frauen in der extremen Rechten*, Hamburg/Münster, S. 91-107.

- Heukenkamp, Ursula (1994), Die schöne junge Jüdin. Beobachtungen an antifaschistischen Mädchenbüchern der Nachkriegsjahre, in: Inge Stephan, Sabine Schilling, Sigrid Weigel (Hg.), Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne, Köln-Weimar-Wien, S. 199-212.
- Hewitt, Andrew (1992), A Feminine Dialectic of Enlightenment? Horkheimer and Adorno Revisited, in: New German Critique, 56, Spring-Summer, S. 143-170.
- Hewstone, Miles, Rhiannon N. Turner (2007), The social psychology of prejudice, in: Sir Peter Ustinov Institut (Hg.), Handbook on Prejudice, unveröffentlichter Projektbericht, S. 155-175.
- Hirsch, Marianne (2002), Geschlecht als ein Idiom der Erinnerung, in: Insa Eschebach, Sigrid Jacobeit (Hg.), Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des nationalsozialistischen Genozids, Frankfurt a. M., S. 203-226.
- Hirsch, Marianne, Leo Spitzer (1993), Gendered Translations: Claude Lanzmann's *Shoah*, in: Miriam Cooke, Angela Woollacott (Hg.), Gendering War Talk, Princeton/New Jersey, S. 3-19.
- Hoberman, John M. (1995), Otto Weininger and the Critique of Jewish Masculinity, in: Nancy Harrowitz, Barbara Hyams (Hg.), Jews and Gender. Responses to Otto Weininger, Philadelphia, S. 141-153.
- Hödl, Klaus (Hg.) (1996), Der Umgang mit dem „Anderen“. Juden, Frauen, Fremde, ..., Wien, Köln, Weimar.
- Hoffmann-Curtius, Kathrin (1996), Feminisierung des Faschismus, in: Claudia Keller, literatur WERKstatt Berlin (Hg.), Die Nacht hat zwölf Stunden, dann kommt schon der Tag. Antifaschismus – Geschichte und Neubewertung, Berlin, S. 45-69.
- Hooks, Bell (1994), Das Einverleiben des Anderen. Begehren und Widerstand, in: dies., Black looks: Popkultur – Medien – Rassismus, Berlin, S. 33-56.
- Hopf, Christel et al (1995), Familie und Rechtsextremismus. Familiäre Sozialisation und rechtsextreme Orientierungen junger Männer, Opladen.
- Horkheimer, Max (1987a), Antisemitismus: Der soziologische Hintergrund des psychoanalytischen Forschungsansatzes, in: ders., Gesammelte Schriften 5, Frankfurt a. M., S. 364-372.
- Horkheimer, Max (1987b), Autoritärer Staat, in: ders., Gesammelte Schriften 5, Frankfurt a. M., S. 293-319.
- Horkheimer, Max (1987c), Autorität und Familie in der Gegenwart, in: ders., Gesammelte Schriften 5, Frankfurt a. M., 377-395.
- Horkheimer, Max (1987d), Einige Betrachtungen zum Curfew, in: ders., Gesammelte Schriften 5, Frankfurt a. M., S. 351-353.
- Horkheimer, Max (1987e), Vernunft und Selbsterhaltung, in: ders., Gesammelte Schriften 5, Frankfurt a. M., S. 320-350.
- Horkheimer, Max (1988a), Die Juden und Europa, in: ders., Gesammelte Schriften 4, Frankfurt a. M., S. 308-331.
- Horkheimer, Max (1988b), Zur Tätigkeit des Instituts. Forschungsprojekt über den Antisemitismus, in: ders., Gesammelte Schriften 4, Frankfurt a. M., S. 373-411.
- Horkheimer, Max (1991), Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, in: ders., Gesammelte Schriften 6, Frankfurt a. M.
- Horkheimer, Max (1996), Briefwechsel 1941-1948 (= Gesammelte Schriften Bd. 17), Frankfurt a. M.
- Horkheimer, Max, Erich Fromm, Herbert Marcuse et al. (Hg.) (1987), Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, [Reprint der Ausgabe Paris 1936], Lüneburg.
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno (1997), Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, (= Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften 3), Frankfurt a. M.
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno (1997b), Vorurteil und Charakter, in: Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften 9-2, Frankfurt a. M., S. 360-373.

- Hornig, Julia (2003), Völkische Frauenbilder, in: Ariadne Heft 43: Gegen-Bewegung der Moderne. Verbindungen von Antifeminismus, Antisemitismus und Emanzipation um 1900, S. 37-42.
- Huerkamp, Claudia (1994), Jüdische Akademikerinnen in Deutschland 1900-1938, in: Gesa Lindemann (Hg.), Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt a. M., S. 86-112.
- Hügel, Ika, Chris Lange, May Ayim, Ilona Bubeck, Gülsen Aktas, Dagmar Schultz (Hg.) (1993), Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung, Berlin.
- Hyams, Barbara (1995), Weininger and Nazi Ideology, in: Nancy Harrowitz, Barbara Hyams (Hg.), Jews and Gender. Responses to Otto Weininger, Philadelphia, S. 155-168.
- Hyams, Barbara, Nancy Harrowitz (1995), A Critical Introduction to the History of Weininger Reception, in: Nancy Harrowitz, Barbara Hyams (Hg.), Jews and Gender. Responses to Otto Weininger, Philadelphia, S. 3-20.
- Hyman, Paula E. (1995), Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women, Seattle/London.
- Jacoby, Jessica, Claudia Schoppmann, Wendy Zena-Henry (Hg.) (1994), Nach der Shoah geboren. Jüdische Frauen in Deutschland, Berlin.
- Jacoby, Jessica, Gotlinde Magiriba Lwanga (1990), Was „sie“ schon immer über Antisemitismus wissen wollte, aber nie zu denken wagte, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Jg. 13 (1990), H. 27, S. 95-105.
- Jaeger, Tobias (2005), Antisemitische Verschwörungstheorien nach dem 11. September, Münster.
- Jakubowski, Jeanette (1995), Vierzehntes Bild: „Die Jüdin“. Darstellungen in deutschen antisemitischen Schriften von 1700 bis zum Nationalsozialismus, in: Julius H. Schoeps, Joachim Schlör (Hg.), Antisemitismus. Vorurteile und Mythen, München, S. 196-209.
- Jüdisches Museum Hohenems (Hg.) (2004), So einfach war das. Jüdische Kindheiten und Jugend seit 1945 in Österreich, der Schweiz und Deutschland, Hohenems.
- Kaplan, Louise J. (1991), Weibliche Perversionen. Von unbefleckter Unschuld und verweigerter Unterwerfung, Hamburg 1991.
- Kaplan, Marion (1984), Sisterhood under Siege: Feminism and Anti-Semitism in Germany, 1904-1938, in: Renate Briedenthal, Atina Grossmann, Marion Kaplan (Hg.), When Biology Became Destiny. Women in Weimar and Nazi Germany, New York, S. 174-196.
- Kaplan, Marion (2000), The Jewish Response to the Third Reich: Gender at the Grassroots, in: Jonathan Frankel (Hg.), Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy. Studies in Contemporary Jewry. An Annual. Oxford/New York, S. 70-87.
- Kieval, Hillel J. (2000), Imagining “Masculinity” in the Jewish Fin de Siècle, in: Jonathan Frankel (Hg.), Jews and Gender. The Challenge to Hierarchy. Studies in Contemporary Jewry. An Annual. Oxford/New York, S. 142-155.
- Klinger, Cornelia (2003), Ungleichheit in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht, in: Gudrun-Axeli Knapp, Angelika Wetterer (Hg.), Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II, Münster, S. 14-48.
- Klinger, Cornelia, Gudrun-Axeli Knapp (2005), Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz. Verhältnisbestimmungen von Klasse, Geschlecht, „Rasse“ / Ethnizität, in: Transit – Europäische Revue, 29, (<http://www.iwm.at> – Institute for Human Sciences, 12.10.2006).
- Kluge, Friedrich (1999), Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (bearbeitet von Elmar Seebold), Berlin/New York.
- Klüger, Ruth (2003), Rückkehr nach Wien, in: Forum Politische Bildung (Hg.), Gedächtnis und Gegenwart. HistorikerInnenkommissionen, Politik und Gesellschaft. Informationen zur politischen Bildung Nr. 20, 2003, S. 101-103.



- Knapp, Gudrun-Axeli (1994), Politik der Unterscheidung, in: Institut für Sozialforschung (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Politik, Frankfurt a. M., S. 262-287.
- Knilli, Friedrich (1986), Die Judendarstellung in den deutschen Medien, in: Alphons Silbermann, Julius Schoeps (Hg.), Antisemitismus nach dem Holocaust. Bestandsaufnahme und Erscheinungsformen in deutschsprachigen Ländern, Köln, S. 115-132.
- Koelbl, Herlinde (1989), Jüdische Portraits, Frankfurt a. M.
- Kohlbauer-Fritz, Gabriele (1998), „La belle juive“ und die „schöne Schickse“, in: Sander L. Gilman, Robert Jütte, Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), „Der schejne Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual, Wien, S. 109-121.
- Kohn-Ley, Charlotte (1994a), Antisemitische Mütter – Anti-Zionistische Töchter?, in: Charlotte Kohn-Ley, Ilse Korotin (Hg.), Der feministische „Sündenfall“? Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung, Wien, S. 209-230.
- Kohn-Ley, Charlotte (1994b), Die Neugierde muß größer werden als die Angst, in: Jessica Jacoby, Claudia Schoppmann, Wendy Zena-Henry (Hg.), Nach der Shoah geboren. Jüdische Frauen in Deutschland, Berlin, S. 213-219.
- Kohn-Ley, Charlotte, Ilse Korotin (Hg.) (1994), Der feministische „Sündenfall“? Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung, Wien.
- Kolesch, Doris (1998), Sich schwach zeigen dürfen ohne Stärke zu provozieren. Liebe und die Beziehung der Geschlechter, in: Dirk Auer, Thorsten Bonacker, Stefan Müller-Dohm (Hg.), Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe, Darmstadt, S. 187-205.
- Korotin, Ilse (1994), „Die mythische Weiblichkeit eines Volkes“. J.J. Bachofen, das Mutterrecht und der Nationalsozialismus, in: Charlotte Kohn-Ley, Ilse Korotin (Hg.), Der feministische „Sündenfall“? Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung, Wien, S. 84-130.
- Körte, Mona (2002), „Zigeuner“- und Judenbilder in der Literatur nach 1945, in: Wolfgang Benz, Angelika Königseder (Hg.), Judenfeindschaft als Paradigma. Studien zur Vorurteilsforschung, Berlin, S. 265-272.
- Kracauer, Siegfried (1998), Das Ornament der Masse, in: ders., Das Ornament der Masse. Essays, Frankfurt a. M., S. 50-63.
- Krämer-Badoni, Rudolf (1988), Judenmord Frauenmord Heilige Kirche, München.
- Kreisky, Eva (1995), Der Stoff, aus dem die Staaten sind. Zur männerbündischen Fundierung politischer Ordnung, in: Regina Becker-Schmidt, Gudrun-Axeli Knapp (Hg.), Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften, Frankfurt a. M., S. 85-124.
- Krobb, Florian (1993), Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, Tübingen.
- Kübler, Elisabeth (2008), „Als Individuen alles, als Nation nichts“. Postnationales Europa und nationalistisches Israel?, in: Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hg.), Jahrbuch 2008 Schwerpunkt Antisemitismus, Wien 2008 (im Erscheinen).
- Kuhn, Annette (1990), Der Antifeminismus als verborgene Theoriebasis des deutschen Faschismus. Feministische Gedanken zur nationalsozialistischen „Biopolitik“, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz, Gerda Stuchlik (Hg.), Frauen und Faschismus in Europa. Der faschistische Körper, Pfaffenweiler, S. 39-50.
- Kulke, Christine (1989), Die Kritik der instrumentellen Rationalität – ein männlicher Mythos, in: Harry Kunneman, Hent de Vries (Hrsg.), Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Zwischen Moderne und Postmoderne, Frankfurt a. M., New York, S. 128-149.
- Landweer, Hilge, Mechthild Rumpf (1993), Kritik der Kategorie ‚Geschlecht‘, in: Feministische Studien, 2/1993, S. 34-43.
- Laqueur, Thomas (1992), Auf den Leib geschrieben, Frankfurt a. M.

- Le Rider, Jacques (1990), *Das Ende der Utopie. Zur Kritik der Moderne*, Wien.
- Le Rider, Jacques (1995), "The Otto Weininger Case" Revisited, in: Nancy Harrowitz, Barbara Hyams (Hg.), *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*, Philadelphia, S. 21-34.
- Le Rider, Jacques (2000), *Journaux intimes viennois*, Paris.
- Lehnert, Gertud (1999), *Mit dem Handy in die Peepshow. Die Inszenierung des Privaten im öffentlichen Raum*, Berlin.
- Lentin, Ronit (2002), *Das Geschlecht des Schweigens. Israelischer Zionismus und die Shoah*, in: Insa Eschebach, Sigrid Jacobeit (Hg.), *Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des nationalsozialistischen Genozids*, Frankfurt a. M., S. 97-113.
- Lerner, Gerda (2000), *Warum uns Geschichte angeht*, in: Alice Schwarzer (Hg.), *Man wird nicht als Frau geboren. 50 Jahre nach dem „Anderen Geschlecht“ ziehen Schriftstellerinnen und Politikerinnen gemeinsam Bilanz: wo stehen die Frauen heute?*, Köln, S. 123-130.
- Lieberman, Rhonda (1995), *Goys and Dolls*, in: *Artforum* 33, 1995, S. 21 – 22.
- Lieberman, Rhonda (1995), *Je m'appelle Barbie*, in: *Artforum* 33, 1995, S. 5 – 7.
- Linke, Uli (1999), *Blood and Nation. The European Aesthetics of Race*, Philadelphia.
- Linse, Ulrich (1985), „Geschlechtsnot der Jugend“. Über Jugendbewegung und Sexualität, in: Thomas Koebner, Rolf-Peter Janz, Frank Trommler (Hg.), *„Mit uns zieht die neue Zeit“*. Der Mythos Jugend, Frankfurt a. M., S. 245-309.
- Lipowatz, Thanos (1998), *Politik der Psyche. Eine Einführung in die Psychopathologie des Politischen*, Wien.
- List, Elisabeth (1996), „Wer fürchtet sich vorm schwarzen Mann?“ Zur Psychogenese von Fremdenfeindlichkeit, Nationalismus, Sexismus, in: Klaus Hödl (Hg.), *Der Umgang mit dem „Anderen“*. Juden, Frauen, Fremde, ..., Wien-Köln-Weimar, S. 103-120.
- Loewy, Hanno (2005), *Der ewige „Dritte“ in allen Konflikten? Die Diaspora, Israel und der ubiquitäre „Kampf der Kulturen“*, in: ders. (Hg.) (2005), *Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien*, Hohenems/Essen, S. 47-66.
- Loewy, Hanno (2005), *Der Tanz ums „Goldene Kalb“*, in: ders. (Hg.) (2005), *Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien*, Hohenems/Essen, S. 9-24.
- Loewy, Hanno (Hg.) (2005), *Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien*, Hohenems/Essen.
- Luckhardt, Ute (1992), *Die Frau als Fremde. Frauenbilder um die Jahrhundertwende*, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, Band XXI, 1992, Neuere Frauengeschichte, Tel Aviv, S. 99-126.
- Maihofer, Andrea (1994), *Geschlecht als hegemonialer Diskurs. Ansätze zu einer kritischen Theorie des „Geschlechts“*, in: Theresa Wobbe, Gesa Lindemann (Hg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt a. M., S. 236-263.
- Maihofer, Andrea (1994a), *Geschlecht als Existenzweise. Einige kritische Anmerkungen zu aktuellen Versuchen zu einem neuen Verständnis von „Geschlecht“*, in: Institut für Sozialforschung (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt a. M., S. 168-187.
- Maiwald, Stefan, Gerd Mischler (2002), *Sexualität unter dem Hakenkreuz. Manipulation und Vernichtung der Intimsphäre im NS-Staat*, Hamburg/Wien.
- Malleier, Elisabeth (2001), *Jüdische Frauen in der Wiener bürgerlichen Frauenbewegung 1890 – 1938. Forschungsbericht*, Wien.
- Malleier, Elisabeth (2003), *Jüdische Frauen in Wien 1816 – 1938. Wohlfahrt – Mädchenbildung – Frauenarbeit*, Wien.
- Malraux, André (1989), *La Condition Humaine*, in: *Oeuvres Complètes*, Paris.

- Marin, Bernd (2000a), *Nachwirkungen des Nazismus. Ein Reproduktionsmodell kollektiver Mentalität*, in: ders., *Antisemitismus ohne Antisemiten. Autoritäre Vorurteile und Feindbilder*, Wien, S. 151-210.
- Marin, Bernd (2000b), *Ein historisch neuartiger ‚Antisemitismus ohne Antisemiten‘?*, in: ders., *Antisemitismus ohne Antisemiten. Autoritäre Vorurteile und Feindbilder*, Wien, S. 107-148.
- Marx, Karl (1962), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, in: *Marx-Engels-Werke Bd. 23*, Berlin.
- Mayer, Hans (2001), *Außenseiter*, Frankfurt a. M. (Erste Auflage 1975)
- McClintock, Anne (1996), „No Longer in a Future Heaven“: Nationalism, Gender, and Race, in: Geoff Elly, Ronald Grigor Suny (Hg.), *Becoming National. A Reader*, New York/Oxford, S. 260-284.
- Mertins, Silke (1992), *Zwischentöne. Jüdische Frauenstimmen aus Israel*, Berlin.
- Mitgutsch, Anna (1995), *Abschied von Jerusalem. Roman*, Berlin.
- Mitscherlich, Margarete (1990), *Über die Mühsal der Emanzipation*, Frankfurt a. M.
- Mitscherlich-Nielsen, Margarete (1990), *Überlegungen einer Psychoanalytikerin zum Hitlerreich. Über männliche und weibliche Werte damals und heute*, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz, Gerda Stucklik (Hg.), *Frauen und Faschismus. Der faschistische Körper*, Pfaffenweiler, S. 23-28.
- Moser, Karin (2006), *Die neue Frau – Exotik, Erotik, Neurotik*, in: *Sex is Cinema*, filmarchiv 31, 03/06, S. 39-49.
- Mosse, George L. (1985), *Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen*, München.
- Mosse, George L. (1997), *Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit*, Frankfurt a. M.
- Müller-Kampel, Beatrix (Hg) (2001), *Edith Rosenstrauch-Königsberg. Von der Metallschleiferin zur Germanistin. Lebenssituationen und historische Forschungen einer Emigrantin und Remigrantin aus Wien*, Wien-Köln-Weimar.
- Natmessnig, Antia (1994), *Antisemitismus und Feministische Theologie*, in: Charlotte Kohn-Ley, Ilse Korotin (Hg.), *Der feministische „Sündenfall“? Antisemitische Vorurteile in der Frauenbewegung*, Wien, S. 185-208.
- Nipperdey, Thomas, Reinhard Rürup (1972), *Antisemitismus*, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Stuttgart, S. 129-153.
- Nordbruch, Götz (2004), *Modernisierung, Anti-Modernisierung, Globalisierung – Judenbilder, Verschwörungstheorien und gesellschaftlicher Wandel in der arabischen Welt*, in: Christina von Braun, Eva-Maria Ziege (Hg.), *„Das ‚bewegliche‘ Vorurteil“. Aspekte des internationalen Antisemitismus*, Würzburg, S. 201-219.
- Offen, Karen (1986), *Ernest Legouvé and the Doctrine of “Equality in Difference” for Women: A Case Study of Male Feminism in Nineteenth Century French Thought*, in: *Journal of Modern History* 58, June 1986, S. 452-484.
- Omran, Susanne (1998), *„Woran erkennen wir die Prostituierte?“ Sittlichkeit, Gropstadtdiskurs und Antisemitismus im Kontext der Frauenbewegung*, in: Mechthild Bereswill, Leonie Wagner (Hg.), *Bürgerliche Frauenbewegung und Antisemitismus*, Tübingen, S. 65-87.
- Omran, Susanne (2000), *Frauenbewegung und ‚Judenfrage‘. Diskurse um Rasse und Geschlecht nach 1900*, Frankfurt a. M./New York.
- Orr, Douglas W., *Antisemitismus und Psychopathologie des Alltagslebens*, in: Ernst Simmel (Hg.), *Antisemitismus*, Frankfurt a. M., S. 108-118.
- Ottomeyer, Klaus (2007), *Racism*, in: Sir Peter Ustinov Institut (Hg.), *Handbook on Prejudice, unveröffentlichter Projektbericht*, S. 94-114.

- Pappenheim, Bertha (2002a), Literarische und publizistische Texte, Wien.
- Pappenheim, Bertha (2002b), Schriften, Wien.
- Paucker, Pauline (1993a), Bildnisse jüdischer Frauen 1789-1991. Klischee und Wandel, in: Jutta Dick, Barbara Hahn (Hg.), Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert, Wien, S. 29-47.
- Paucker, Pauline (1993b), The Image of the Jewish Woman in Germany: Idealisation, Stereotype, Reality, in: Julius Carlebach (Hg.), Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland, Berlin, S. 237-266.
- Peham, Andreas (2005), Befreiung und Beschädigung, in: Context XXI, 5-6, 2005, S. 19-21.
- Peham, Andreas (2005), Von Paulus zu Luther. Der Protestantismus und die Erneuerung des Glaubens, in: Context XXI, 1-2, 2005, S. 37-39.
- Petersen, Renate (2004), Promovieren – (k)ein Türöffner für Frauen?! Einflüsse auf die Entscheidung zur Promotion, in: Neue Impulse, Heft 1/2, 2004, S. 10-17.
- Pfoser, Alfred (1981), Verstörte Männer und emanzipierte Frauen. Zur Sitten- und Literaturgeschichte der Ersten Republik, in: Franz Kadruoska (Hg.), Aufbruch und Untergang. Österreichische Kultur zwischen 1918 und 1938, Wien/München/Zürich, S. 205-222.
- Pinn, Irmgard (1990), Das ewig-weibliche... Zum Frauenbild der „alten“ und der „neuen“ Rechten, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Jg. 13, 1990, Heft 27, S. 143-151.
- Planert, Ute (1998), Antifeminismus im Kaiserreich. Diskurs, soziale Formation und politische Mentalität, Göttingen.
- Plaskow, Judith (1990), Sind die Juden schuld am Patriarchat? Gegen christlich-feministische Mythenbildung, Bremen.
- Poliakov, Leon (1993), Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus, Hamburg.
- Pollak, Michael (1984), Otto Weiningers Antisemitismus – eine gegen sich selbst gerichtete moralische Verurteilung des intellektuellen Spiels, in: Jacques Le Rider, Norbert Leser (Hg.), Otto Weininger. Werk und Wirkung, Wien, S. 109-134.
- Pollock, Friedrich (1955), Das Gruppenexperiment, Frankfurt a. M.
- Postone, Moishe (1988), Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch, in: Dan Diner (Hg.), Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, Frankfurt a. M., S. 242-254.
- Prell, Riv-Ellen (1992), Why Jewish Princesses Don't Sweat: Desire and Consumption in Postwar American Jewish Culture, in: Howard Eilberg-Schwartz (Hg.), People of the Body. Jews and Judaism from an Embodied Perspective, New York, S. 329-359.
- Pregel, Annedore (1990), Annäherungen an eine egalitäre Politik der Differenzgedanken gegen Sexismus und Rassismus, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Jg. 13, 1990, Heft 27, S. 127-134.
- Przyrembel, Alexandra (2002), Ilse Koche, die „Kommandeuse von Buchenwald“, in: Insa Eschebach, Sigrid Jacobit (Hg.), Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des nationalsozialistischen Genozids, Frankfurt a. M., S. 245-267.
- Raggam-Blesch, Michaela (2003), Der „fehlende Ort“. Frauenbewegte Jüdinnen zwischen Antifeminismus und Antisemitismus im Wien der Jahrhundertwende, in: Ariadne Heft 43: Gegen-Bewegung der Moderne. Verbindungen von Antifeminismus, Antisemitismus und Emanzipation um 1900, S. 14-21.
- Rapaport, Lynn (1993), The Double Disadvantage – Being a Jewish Woman in Germany Today: Reflections on Jewish Aspects and Speculations on Gender Aspects of Disadvantage, in: Julius Carlebach (Hg.), Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland, Berlin, S. 219-236.

- Reiter, Margit (1996), „In unser aller Herzen brennt dieses Urteil.“ Der Bad Ischler „Milch-Prozess“ von 1947 vor dem amerikanischen Militärgericht, in: Michael Gehler, Hubert Sickinger (Hg.), Politische Affären und Skandale in Österreich. Von Mayerling bis Waldheim, Wien/München, S. 323-345.
- Reiter, Margit (2001), Unter Antisemitismus-Verdacht. Die österreichische Linke und Israel nach der Shoah, Innsbruck.
- Rensmann, Lars (2004), Demokratie und Judenbild. Antisemitismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland, Wiebaden.
- Riesman, David (1958), Die einsame Masse, Hamburg.
- Roggenkamp, Viola (1996), Mich gibt es. Jüdische Selbstbehauptung gegenüber der mächtigen Shoah, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Jg. 19 (1996), Heft 42, S. 69-76.
- Rommelspacher, Birgit (2006), „Interdependenzen – Geschlecht, Klasse und Ethnizität“, (<http://www.birgit-rommelspacher.de/intedependenzen.pdf>), 16.11.2006).
- Rommelspacher, Birgit (1996), Antisemitismus und Frauenbewegung in Deutschland, in: Brigitte Fuchs, Gabriele Habinger (Hg.), Rassismen und Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen, Wien, S. 112-124.
- Röpke, Andrea (2005), „Retterin der weißen Rasse“. Rechtsextreme Frauen zwischen Straßenkampf und Mutterrolle, Braunschweig.
- Rose, Alison (2000), The Manifestations of Shame: Mental Illness and the Jewish Woman in Turn of the Century Vienna, in: Klaus Hödl (Hg.), Jüdische Identitäten. Einblicke in die Bewußtseinslandschaft des österreichischen Judentums, Innsbruck-Wien-München, S. 49-69.
- Rosen, Rhoda (1998), Die Inszenierung des jüdischen Körpers: Zwischen Identifikation und Projektion, in: Sander L. Gilman, Robert Jütte, Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), „Der schejne Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual, Wien, S. 11-22.
- Rosenfeld, Natania (1995), James Joyce's Womanly Wandering Jew, in: Nancy Harrowitz, Barbara Hyams (Hg.), Jews and Gender. Responses to Otto Weininger, Philadelphia, S. 215-226.
- Rosenthal, Gabriele (1992), Antisemitismus im lebensgeschichtlichen Kontext. Soziale Prozesse der Dehumanisierung und Schuldzuweisung, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 4/1992, S. 449-479.
- Rosenthal, Gabriele (1995), Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen, Frankfurt a. M.
- Rosenthal, Gabriele (Hg.) (1999), Der Holocaust im Leben von drei Generationen. Familien von Überlebenden der Shoah und von Nazi-Tätern, Gießen.
- Rossi-Doria, Anna (1998), Jüdische Identität und Geschlechtsidentität im Zeitalter des Positivismus, in: Christoph Miething (Hg.), Judentum und Moderne in Frankreich und Italien. Romania Judaica Bd. 2. Studien zur jüdischen Kultur in den romanischen Ländern, Tübingen, S. 144-155.
- Rubin, Gayle (1996), The Traffic in Women: Notes on the ‚Political Economy‘ of Sex, in: Joan Wallach Scott (Hg.), Oxford Readings in Feminism. Feminism and History, Oxford/New York, S. 105-151.
- Rumpf, Mechthild (1989), Spuren des Mütterlichen. Die widersprüchliche Bedeutung der Mutterrolle für die männliche Identitätsbildung in Kritischer Theorie und feministischer Wissenschaft, Frankfurt a. M./Hannover.
- Sartre, Jean Paul (1948), Betrachtungen zur Judenfrage. Psychoanalyse des Antisemitismus, Zürich.
- Schäfer, Julia (2002), Das „Judenbild“ im Bild. Visueller Antisemitismus in populären Medien, in: Wolfgang Benz, Angelika Königseder (Hg.), Judenfeindschaft als Paradigma. Studien zur Vorurteilsforschung, Berlin, S. 65-69.
- Schaser, Angelika (2003), Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifeminismus, in: Ariadne Heft 43: Gegen-Bewegung der Moderne. Verbindungen von Antifeminismus, Antisemitismus und Emanzipation um 1900, S. 66-71.

- Scheidl, Günther (2003), Renaissance des 'jüdischen' Romans nach 1986, in: Anne Betten, Konstanze Fliedl (Hg.), Judentum und Antisemitismus. Studien zur Literatur und Germanistik in Österreich, Berlin, 132-148.
- Schiebinger, Londa (1995), Am Busen der Natur. Erkenntnis und Geschlecht in den Anfängen der Wissenschaft, Stuttgart.
- Schiedel, Heribert (2006), Gegen die Zersetzung durch Intellekt und Trieb. Zum Hass der Antisemiten auf die Nicht-Identischen, in: Context XXI, 1-2, 2006, S. 20-24.
- Schlüpmann, Heide (1990), Trugbilder weiblicher Autonomie im nationalsozialistischen Film, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz, Gerda Stucklik (Hg.), Frauen und Faschismus in Europa. Der faschistische Körper, Pfaffenweiler, S. 211-227.
- Schmid Noerr, Gunzelin (1989), Unterirdische Geschichte und Gegenwart in der Dialektik der Aufklärung, in: Harry Kunneman, Hent de Vries (Hg.), Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M./New York, S. 67-87.
- Schoppmann, Claudia (1997), Nationalsozialistische Sexualpolitik und weibliche Homosexualität, Pfaffenweiler.
- Schoppmann, Claudia (2001), Verbotene Verhältnisse. Frauenliebe in Österreich 1938-1945, in: LAMBDA-Nachrichten 2/2001, S. 34-37.
- Schott, Robin May (1992), The Domination of Women and Jews; A Critique of Horkheimer's and Adorno's Dialectic of Enlightenment, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, Band XXI, 1992, Neuere Frauengeschichte, Tel Aviv, S. 259-269.
- Schruff, Helene (2000), Wechselwirkungen. Deutsch-Jüdische Identität in erzählender Prosa der 'Zweiten Generation', Hildesheim, Zürich, New York.
- Scott, Joan W. (1996), Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Right of Man, Cambridge, Mass.-London, England.
- Sichrovsky, Peter (1985), Wir wissen nicht was morgen wird, wir wissen wohl was gestern war. Junge Juden in Deutschland und Österreich, Köln.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore, Gerda Stuchlik (Hg.) (1990), Frauen und Faschismus in Europa. Der faschistische Körper, Pfaffenweiler.
- Silbermann, Alphons, Julius Schoeps (Hg.) (1986), Antisemitismus nach dem Holocaust. Bestandsaufnahme und Erscheinungsformen in deutschsprachigen Ländern, Köln.
- Simmel, Ernst (1993), Antisemitismus und Massen-Psychopathologie, in: ders. (Hg.), Antisemitismus, Frankfurt a. M., S. 58-100.
- Simmel, Ernst (Hg.) (1993), Antisemitismus, Frankfurt a. M.
- Smith, Arthur Lee Jr. (1983), Der Fall Ilse Koch – Die Hexe von Buchenwald, Köln.
- Sottopietra, Doris (1997), Variationen eines Vorurteils. Eine Entwicklungsgeschichte des Antisemitismus in Österreich, Wien.
- Spörk, Ingrid (1996), Das Phantasma vom „Anderen“. Überlegungen zur Genese und Aktualität des Fremdbildes am Beispiel der „Juden“, in: Klaus Hödl (Hg.), Der Umgang mit dem „Anderen“. Frauen, Juden, Fremde, ..., Wien/Köln/Weimar, S. 23-30.
- Stephan, Inge, Sabine Schilling, Sigrid Weigel (Hg.) (1994), Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne, Köln-Weimar-Wien.
- Stern, Frank (1991), Im Anfang war Auschwitz. Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg, Gerlingen.
- Stern, Frank (1992), Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland: Zwischen Friedhofschändungen, „jüdischer Weltinterpretation“ und „Kontingent-Juden“, in: Werner Bohleber, John S. Kafka (Hg.), Antisemitismus, Bielefeld, S. 174-193.

- Stern, Frank (2002), *Dann bin ich um den Schlaf gebracht. Ein Jahrtausend jüdisch-deutsche Kulturgeschichte*, Berlin.
- Stern, Frank (2005), *Visuelle Passionen und das virtuelle Imperium des 21. Jahrhunderts. Von Mel Gibsons Jesus-Film zur Pax Christiana*, in: Hanno Loewy (Hg.) (2005), *Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien*, Hohenems/Essen, S. 257-269.
- Stern, Frank (2006), *Freudlose Gassen und Gefallene Frauen*, in: *Sex is Cinema*, filmarchiv 31, 03/06, S. 31-37.
- Stichweh, Rudolf (1995), *Der Körper des Fremden*, in: Michael Hagner (Hg.), *Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monströsitäten*, Göttingen, S. 174-186.
- Stieg, Gerald (1995), *Kafka and Weininger*, in: Nancy Harrowitz, Barbara Hyams (Hg.), *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*, Philadelphia, S. S. 195-206.
- Stögner, Karin (2004), *Traum-Zeit Moderne – das ewige Bild der Weiblichkeit. Eine Annäherung an Walter Benjamins Passagen-Werk*, Wien.
- Stögner, Karin (2005), *Über einige Gemeinsamkeiten von Antisemitismus und Antifeminismus*, in: *Jahrbuch des Dokumentationsarchivs des österreichischen Widerstandes 2005*, Wien, S. 38-52.
- Stögner, Karin (2008), *Antisemitisch-misogyne Repräsentationen und die Krise der Geschlechtsidentität im Fin de Siècle*, in: Barbara Eichinger, Frank Stern (Hg.), *Wien und die jüdische Erfahrung 1900-1938*, Wien (im Erscheinen).
- Sutcliffe, Adam (2003), *Judaism and Enlightenment*, Cambridge, UK.
- Szobar, Patricia (2005), *Telling Sexual Stories in the Nazi Courts of Law: Race Defilement in Germany, 1933 to 1945*, in: Dagmar Herzog (Hg.), *Sexuality and German Fascism*, New York/Oxford, S. 131-163.
- Tajfel, Henri, John C. Turner (1979), *An integrative theory of intergroup conflict*, in: Austin, William G. / Worchel, Stephen (eds.), *The social psychology of intergroup relations*, Monterey, CA (Brooks/Cole), 33-47.
- Tasca, Luisa (2003), *Die unmögliche Gleichheit von Frauen und Juden. Antiemanzipatorische Diskurse im italienischen Katholizismus und Positivismus um 1900*, in: *Ariadne Heft 43: Gegen-Bewegung der Moderne. Verbindungen von Antifeminismus, Antisemitismus und Emanzipation um 1900*, S. 30-36.
- Tauber, Traude, David Vyssoki (2004), *Überlebende des Holocaust. Die Situation alt gewordener Überlebender des Holocaust*, in: *10 Jahre ESRA – Zentrum für psychosoziale, sozialtherapeutische und soziokulturelle Integration. Ambulanz für Spätfolgen und Erkrankungen des Holocaust- und Migrations-Syndroms*, Wien 2004, S. 46-53.
- Thalmann, Rita (1987), *Frausein im Dritten Reich*, München/Wien.
- Thalmann, Rita (2000), *Juden und Frauen*, in: Alice Schwarzer (Hg.), *Man wird nicht als Frau geboren. 50 Jahre nach dem „Anderen Geschlecht“ ziehen Schriftstellerinnen und Politikerinnen gemeinsam Bilanz: wo stehen die Frauen heute?*, Köln, S. 133-142.
- Theweleit, Klaus (2000), *Männerphantasien 1+2*, München/Zürich.
- Thorson, Helga (2000), *Confronting Anti-Semitism and Antifeminism in Turn of the Century Vienna: Grete Meisel-Hess and the Modernist Discourse on Hysteria*, in: Klaus Hödl (Hg.), *Jüdische Identitäten. Einblicke in die Bewußtseinslandschaft des österreichischen Judentums*, Innsbruck-Wien-München, S. 71-94.
- Timm, Annette F. (2005), *Sex with a Purpose: Prostitution, Venereal Disease, and Militarized Masculinity in the Third Reich*, in: Dagmar Herzog (Hg.), *Sexuality and German Fascism*, New York/Oxford, S. 223-255.
- Todorov, Tzvetan, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, F/M 1985.
- Volkov, Shulamit (2001), *Antisemitismus und Antifeminismus: Soziale Norm oder kultureller Code*, in: dies., *Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays*, München, S. 62-81.

- Wassermann, Heinz P. (2008), Empirische Antisemitismusforschung in Österreich. Ein Überblick, in: Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hg.), Jahrbuch 2008. Schwerpunkt Antisemitismus, Wien 2008 (im Erscheinen).
- Weigel, Sigrid (1990), Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur, Reinbek bei Hamburg.
- Weigel, Sigrid (1994a), *Frauen und Juden* in Konstellationen der Modernisierung – Vorstellungen und Verkörperungen der ‚internen Anderen‘, in: Inge Stephan et al. (Hg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Köln-Weimar-Wien, S.333-351.
- Weigel, Sigrid (1994b), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*. Zur Einführung, in: Inge Stephan et al. (Hg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Köln-Weimar-Wien, S.1-8.
- Weininger, Otto (1920), *Geschlecht und Charakter*, Wien-Leipzig.
- Wenk, Silke (1990), Götter-Lieben. Zur Repräsentation des NS-Staates in steinernen Bildern des Weiblichen, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz, Gerda Stuchlik (Hg.), *Frauen und Faschismus in Europa. Der faschistische Körper*. Pfaffenweiler, S. 181-210.
- Wenk, Silke (2002), Rhetoriken der Pornografisierung. Rahmungen des Blicks auf die NS-Verbrechen, in: Insa Eschebach, Sigrid Jacobeit (Hg.), *Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des nationalsozialistischen Genozids*, Frankfurt a. M., S. 269-294.
- Wetzel, Juliane (2005), Antisemitismus in Europa. Zwischen Tradition und Einwanderung – neue Tendenzen und alte Diskussionen, in: Hanno Loewy (Hg.) (2005), *Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien*, Hohenems/Essen, S. 27-45.
- Wilde, Oscar (1967), *Salome. A Tragedy in One Act*, New York.
- Wilke, Sabine (1996), *Dialektik und Geschlecht. Feministische Schreibpraxis in der Gegenwartsliteratur*, Tübingen.
- Winter, Sebastian (2005), „...Geschlechtsmerkmale bei Juden auffällig häufig verwischt...“, in: *Context XXI*, 5-6, 2005, S. 16-18.
- Wistrich, Robert S. (Hg.) (1992), *Austrians and Jews in the Twentieth Century. From Franz Joseph to Waldheim*, London.
- Wittmann, Livia Z. (1994), *Jüdische Aspekte in der Subjektwerdung der neuen Frau*, in: Inge Stephan et al. (Hg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Köln-Weimar-Wien, S. 143-157.
- Wobbe, Theresa (1993), *Die Schwelle des Körpers: Geschlecht und Rasse*, in: *Feministische Studien* 2/1993, S. 110-116.
- Wobbe, Theresa (1994), *Die Grenzen der Gemeinschaft und die Grenzen des Geschlechts*, in: Theresa Wobbe, Gesa Lindemann (Hg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt a. M., S. 177-207.
- Wodak, Ruth, Peter Nowak, Johanna Pelikan, Helmut Gruber, Rudolf De Cillia, Richard Mitten (1990), *„Wir sind alle unschuldige Täter!“ Diskurshistorische Studien zum Nachkriegsantisemitismus*, Frankfurt a. M.
- Wölflingseder, Maria (1997), *Fetisch Weiblichkeit. Über die diffizilen Zusammenhänge zwischen spirituellem Ökofeminismus und rechter Ideologie*, in: Renate Bitzan (Hg.), *Rechte Frauen. Skingirls, Walküren und feine Damen*, Berlin, S. 56-71.
- Young, Iris Marion (1994), *Geschlecht als serielle Kollektivität: Frauen als soziales Kollektiv*, in: Institut für Sozialforschung (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt a. M., S. 221-261.
- Zelizer, Barbie (2001), *Gender and Atrocity: Women in Holocaust Photographs*, in: dies. (Hg.), *Visual Culture and the Holocaust*, London.
- Zelman, Leon (1998), *After Survival. One Man's Mission in the Cause of Memory*, New York / London.



- Ziege, Eva-Maria (2005), Die Bedeutung des Antisemitismus in der Rezeption der Mutterrechtstheorie, in: A.G. Gender-Killer (Hg.), Antisemitismus und Geschlecht. Vom „maskulinisierten Jüdinnen“, „effeminierten Juden“ und anderen Geschlechterbildern, Münster, S. 143-170.
- Zuckermann, Moshe (2005), Zwischen Israelkritik und Antisemitismus. Versuch einer jüdischen Positionsbestimmung, in: Hanno Loewy (Hg.) (2005), Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien, Hohenems/Essen, S. 327-343.