

›Deutschsein‹

Identitätsvorstellungen als Grenzziehung in der deutschen Moderne

Martina Kessel

Friedrich Jeckeln, »Höherer SS- und Polizeiführer Rußland-Süd«, ließ am 26., 27. und 28. August 1941 bei Kamenec Podol'skij (Kamenez-Podolsk) 23.600 Juden und Jüdinnen ermorden. Ein Angehöriger des Polizeibataillons 320, Wilhelm H., erinnerte sich bei seiner Vernehmung im Januar 1961, dass Jeckeln »ca. 6 Juden« bei den Erschießungen »zurückgestellt« und sie dann habe antreten lassen, um eine Ansprache zu halten. Jeckeln habe vor allem auf einen Mann im grauen Anzug hingewiesen, der einen besonders gepflegten Eindruck gemacht habe, und sinngemäß gesagt: »Seht euch diesen Mann an. Das ist ein typischer Jude, den man ausrotten muß, damit wir Deutschen leben können.«¹

Ihr ›Leben‹ als ›Deutsche‹ angeblich nur durch Massenmord sichern zu können, war im Prozess der Selbstradikalisierung nichtjüdischer Täter*innen die ultimative Grenzziehung, mit der sie ihr Engagement in der Shoah legitimierten. Zu den Schlüsselformen ihrer Machtausübung gehörte es, die Verfolgten immer neu in einen liminalen Raum zu zwingen, in dem die Leidtragenden nicht überleben konnten und nicht darüber verfügen sollten, was mit ihnen geschah. Die Entscheidung mitzumachen resultierte aus diversen Motiven, entsprechend hatte der Prozess der Radikalisierung viele Ursachen. Die zeitgenössische Begründung aber, mit der die Beteiligten alle Facetten ihrer Weltdeutung verbanden, war eine identitätspolitische Geschichtsdeutung des ›Verletzt-Werdens‹: Sie erklärten Menschen, die sie als jüdisch markierten, zu ›Identitätsfeinden‹, also zu ›Täter*innen‹, die ›Deutschsein‹ angeblich

1 Zit. nach Klaus-Michael Mallmann/Volker Rieß/Wolfram Pyta (Hg.): *Deutscher Osten 1939–1945. Der Weltanschauungskrieg in Photos und Texten*, Darmstadt 2003, S. 87.

zerstören wollten. Mithilfe dieser Projektion behaupteten sie dann im Umkehrschluss, das eigene Leben nur durch Vernichtung von ›Juden‹ sichern zu können. Verfolgung und Genozid waren daher meines Erachtens Praktiken, das eigene Selbst nicht nur als mächtig, sondern auch als ›deutsch‹ im Sinne von ›nichtjüdisch‹ zu etablieren.²

Ich deute das Handeln der deutschen Gesellschaft im Nationalsozialismus als Politik im Namen einer *imagined identity* und einer *imagined history*.³ Um dies aufzuschlüsseln, ist es nicht nur wichtig, die ausgrenzenden antijüdischen Deutungsmuster und Praktiken zu analysieren, die jüdische Deutsche zu Nicht-Zugehörigen machen sollten, sondern auch und vor allem, wie diejenigen, die ausgrenzten und verfolgten, sich dadurch in ihren eigenen Augen zu ›Deutschen‹ machten. Der Hintergrund dafür war eine identitätspolitische Kontinuität seit der Zeit um 1800, nämlich ›Deutschsein‹ als nichtjüdisch zu definieren. Ausdrücklich: Diese Perspektive hätte das Handeln zu keinem Zeitpunkt determinieren müssen. Doch eigneten antijüdisch eingestellte Zeitgenoss*innen sie sich immer wieder an und verschärften sie aus spezifischen Gründen, um Grenzen zu ziehen.

Um diese These zu kontextualisieren, erörtere ich zunächst, warum ich Identitätsvorstellungen eine systematische Bedeutung für die historische Entwicklung seit dem späten 18. Jahrhundert und entsprechend für eine Theoretisierung der (deutschen) Moderne zumesse. Im Anschluss greife ich spezifische Gewaltpraktiken in der NS-Zeit auf, um mit einigen Überlegungen zum Zeitraum nach 1945 zu schließen. Nicht ich verstehe den Begriff der Identität also essenzialistisch, sondern ich analysiere im Gegenteil, wie und warum zeitgenössische Akteur*innen Identitätsvorstellungen und Zugehörigkeit als angeblich fixierbar definierten. So rückt auch in den Fokus, wie Handelnde Grenzen zogen, um vorgeblich wesenhafte Identitäten behaupten zu können.⁴ Zudem ist wichtig, dass wir nicht nur das Vorgehen von margina-

-
- 2 Vgl. Martina Kessel: Gewalt und Gelächter. ›Deutschsein‹ 1914–1945, Stuttgart 2019.
 - 3 Alon Confino zufolge wollten nichtjüdische Deutsche das Judentum als Ursprung der Geschichte des Christentums auslöschen: vgl. Alon Confino: A World Without Jews. The Nazi Imagination from Persecution to Genocide, New Haven/London 2014.
 - 4 Levke Harders und Falko Schnicke plädieren für den Begriff »belonging«, weil er offener und weniger theoretisch beladen sei und darauf verweise, dass Grenzziehungen und Zugehörigkeiten ständig neu verhandelt würden: vgl. Levke Harders/Falko Schnicke: »Practices of Borders and Belonging. Historical Perspectives«, in: dies. (Hg.): Belonging across Borders. Transnational Practices in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Oxford/New York 2022, S. 1–29, hier S. 3.

lisierten oder benachteiligten Gruppen, die um Gleichberechtigung kämpften, als identitätspolitische Praxis beschreiben; denn dann gerät erst gar nicht in den Blick, dass Gesellschaften an sich, oder diejenigen, die sich als deutungs- und entscheidungsmächtig platzieren können, Identitätspolitik machen.⁵ Genau das aber war das Anliegen der NS-Gesellschaft, und meines Erachtens ist die Frage zentral, ob und wie die grenzziehende Zu- und Aberkennung von ›Deutschsein‹ Institutionen und Praktiken auch in der Zeit danach und bis in die Gegenwart prägt.

1 Identitätsprojektionen als Kernstruktur der Moderne

Zunächst meine Theoretisierung der Moderne in drei Punkten: Erstens halte ich die Bereitschaft und den Wunsch, (Kollektiv-)Identitäten als ungleich zu entwerfen, für eine, wenn nicht *die* Basisstruktur der deutschen modernen Gesellschaft.⁶ Die neuen Eliten des späten 18. Jahrhunderts dachten das sogenannte moderne Subjekt, ergo die Figuration, der sie zuschrieben, Welt und Geschichte zu gestalten, nicht nur schichtspezifisch, also als bürgerliche Figur, die sich vom Adel und unterbürgerlichen Schichten unterscheide. Sie fasseten ihr *imagined individual* vielmehr mehrfach essenzialistisch: als weiß und westlich, so dass die Denkfigur ›modernes Subjekt‹ auch inhärent eurozentrisch war;⁷ als männlich⁸ und als heterosexuell.⁹ Diese Kategorien sind intersektional zu verstehen; sie fungierten auf jeweils unterschiedliche Weise und beeinflussten und veränderten sich gegenseitig.¹⁰ Für die deutsche Situation

5 Mit Blick auf die US-Gesellschaft vgl. Ezra Klein: *Why We're Polarized*, New York 2020.

6 Mit Blick auf Temporalität, Identität und Geschlecht vgl. Martina Kessel: *Langeweile. Zum Umgang mit Zeit und Gefühlen vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2001.

7 Vgl. Sybille Fischer: *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, N. C. 2004.

8 Vgl. immer noch Karin Hausen: »Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben«, in: Werner Conze (Hg.): *Zur Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart 1976, S. 363–393.

9 Vgl. Isabell V. Hull: *Sexuality, State, and Civil Society in Germany. 1700–1815*, Ithaca 1996, S. 229–256.

10 Zugespitzt formuliert: Weiße, als ›deutsch‹ markierte Weiblichkeit gehörte immer zur imaginierten Nation, wenn auch geschlechtlich hierarchisiert, und wurde nur dann hinausdefiniert, wenn normative Grenzen als überschritten galten. Wer dagegen als

kam hinzu, und das war entscheidend für die Verortung von Jüdinnen und Juden, dass einflussreiche Intellektuelle um 1800 ›Deutschsein‹ entlang kultureller Parameter wie Sprache und Religion bestimmten, da es weder eine Revolution noch einen gemeinsamen Staat als Bezugspunkt gab. Mit Religion aber meinten sie per Definition das Christentum, und dieses Christentum stand nun nicht mehr nur für einen Glauben (auch wenn dieser wichtig blieb), sondern galt als ›die Geschichte der Deutschen‹, ergo als imaginierter ›Ursprung‹. In diesem Umdeutungsprozess ließen sie nur Menschen mit christlicher Geschichte als ›Deutsche‹ zu, während sie Menschen mit jüdischer Geschichte zu ›Juden‹ erklärten. Wer wollte, übersetzte in der Folge die Unterschiede zwischen Religionen in die Behauptung, es handele sich um zwei angeblich wesentlich unterschiedliche Identitäten.¹¹

Zweitens ist wesentlich, dass kollektive Subjektvorstellungen keinen bloßen Zusatz, kein *add-on* zu anderen Strukturen wie Staatlichkeit, Wirtschaft, Bildung et cetera bildeten, sondern dass sie in alle Institutionen und Prozesse eingeschrieben wurden, die als modern galten. Das heißt, auch Phänomene wie Staatlichkeit, Markt oder Bildung waren männlich, weiß und, in Deutschland, christlich konnotiert, was jeweils unterschiedliche Grenzziehungen bedeutete. Nicht alle Zeitgenoss*innen dachten so, aber es setzten sich diejenigen durch, die diese Deutungsstrukturen immer wieder aktualisierten und für spezifische Ziele umdeuteten. Die preußische Verfassung von 1850 etwa übernahm zwar den Passus über die Gleichberechtigung der Konfessionen aus der Revolution von 1848, unterstrich aber parallel, dass der preußische Staat ein christlicher sei.¹² Die Kunstgeschichte im 19. Jahrhundert wiederum etablierte im Prozess ihrer Professionalisierung das Konzept ›deutsche Kunst‹ durch den Rückbezug auf eine christliche Geschichte, unterschied dergestalt zwischen ›deutscher‹ und ›jüdischer‹ Kunst und gestand nur ersterer Genialität und echte Kreativität zu.¹³ Sie schrieb somit eine zentrale antijüdische Stereotypisierung, die Aberkennung von Kreativität und genuiner Schaffenskraft, und somit Grenzziehung an sich in das Verständnis und die Strukturen dieser

nichtweiß, nichtwestlich oder nichtchristlich gesetzt war, gehörte nicht dazu und wurde höchstens im Einzelfall hineindefiniert.

- 11 Vgl. M. Kessel: Gewalt und Gelächter, S. 14 f., mit weiterer Literatur.
- 12 Vgl. Jakob Toury: Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871. Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation, Düsseldorf 1977, S. 300.
- 13 Vgl. Margaret Olin: »From Bezal'el to Max Liebermann. Jewish Art in Nineteenth-Century Art-Historical Texts«, in: Catherine M. Soussloff (Hg.): Jewish Identity in Modern Art History, Berkeley u. a. 1999, S. 19–40, hier S. 23.

Disziplin ein. Wir sollten daher nicht nur fragen, wie sich moderne Prozesse und Institutionen auf Individuen und Gruppen auswirkten, sondern umgekehrt, wie Identitätsentwürfe die Entwicklung aller Phänomene prägten, die als modern galten.

Drittens: Gerade weil Identitätsentwürfe nicht neben anderen Strukturen existierten, sondern diese prägten, bedeutete ein Ende formaler Ungleichheit nicht, Menschen als gleich zu akzeptieren oder die Lesart von Institutionen oder übergreifenden gesellschaftlichen Zusammenhängen zu demokratisieren. Stuart Hall zufolge schrieben moderne Gesellschaften das diskursive Bedeutungssystem *race* in Machtbeziehungen auf jeder Ebene menschlicher Gesellschaft ein.¹⁴ Der Begriff der modernen Freiheit selbst war, wie Tyler Stovall argumentiert, weiß figuriert.¹⁵ Diese grundlegenden Einschreibungen waren ein wesentlicher Grund dafür, dass Ungleichheitsdenken auch nach der Aufhebung formaler Ungleichheit weiterwirkte.¹⁶ Ich würde es als theoretisches Modell noch zuspitzen: Möglicherweise trieb jeder Abbau formaler Ungleichheit solche Akteur*innen, die das nicht wollten, erst recht zu Umdeutungen, um Ungleichheit beizubehalten, wenn auch auf andere Weise als zuvor. Wie das aussah und wer wen so treffen wollte, unterschied sich allerdings deutlich in vergleichbaren Gesellschaften und hing unter anderem davon ab, welche historische Situation überhaupt als eine ›Krise‹ beschrieben wurde oder welche Konfliktlösungsmodelle Zeitgenoss*innen akzeptierten. Für Deutschland wiederum war entscheidend, dass der Wunsch, ›Deutschsein‹ über die genannten identitätspolitischen Parameter zu fassen, nicht nur die Zeit bis 1945 prägte, sondern im Zweifel bis heute weiterwirkt; deshalb reicht(e) Staatsbürgerschaft für Deutsche, die als jüdisch, nichtweiß oder muslimisch definiert wurden, nicht aus, um selbstverständlich als zugehörig akzeptiert zu werden.

Als weitere theoretische Überlegung ist wichtig, dass in der Moderne nicht nur beispielsweise die Kategorie Geschlecht, sondern auch das binäre Konstrukt ›deutsch oder jüdisch‹ relational organisiert war, und zwar unabhängig davon, dass es selbstredend immer zahllose lebensweltliche Kontexte

14 Vgl. Stuart Hall: *The Fateful Triangle. Race, Ethnicity, Nation*, Cambridge, MA 2017, S. 46 f.

15 Vgl. Tyler Stovall: *White Freedom. The Racial History of an Idea*, Princeton 2021.

16 Vgl. Adom Getachew: *Worldmaking after Empire. The Rise and Fall of Self-Determination*, Princeton 2019.

und unterschiedlichste Selbstverständnisse auf allen Seiten gab.¹⁷ Der inhärente Machtanspruch aber wurde meist verschleiert. Postkoloniale, *race*- und geschlechtertheoretische Ansätze oder die *Critical Whiteness*-Forschung, die Relationalität als theoretischen Zugang nutzen, zeigen, dass der hierarchisierende Blick auf die gerichtet blieb, die dadurch als Andere markiert wurden. Diese Blickrichtung machte die Selbstpositionierung derer, die sich beispielsweise als weiß setzten, unsichtbar und verbarg, dass gerade diese Selbstverortung eine immense Ressource zur Distinktion, Differenzierung und Diskriminierung darstellte.¹⁸ Mit einem analogen Problem hatten jüdische Deutsche zu kämpfen, auch wenn die Hierarchisierungsprozesse andere waren. Nichtjüdische Deutsche konfrontierten sie ständig mit der Frage, ob, wie und in welchem Maße Juden und Jüdinnen Deutsche sein könnten, oder beanspruchten, das ihrerseits zu entscheiden. ›Deutschsein‹ dagegen galt als etwas, das nicht erklärt werden müsse, auch wenn es ansonsten ein Gemeinplatz war, neben regionalen und sozialen auch christlich-konfessionelle Unterschiede anzuführen.

›Deutschsein‹ seit dem späten 18. Jahrhundert über eine als christlich mythisierte Geschichte zu bestimmen, hieß zudem nicht nur, die als nichtchristlich Markierten platzieren zu wollen. Treffender wäre es zu sagen, dass die Selbstbestimmung über dieses Geschichtsnarrativ davon abhing, andere als different markieren oder unterordnen zu können. Deshalb deuteten diejenigen, die ihr ›Deutschsein‹ als nichtjüdisch verstanden und dies als Maßstab setzten, jede Gleichstellung von Juden (und Jüdinnen, wenn sie denn dieselben Rechte erhielten) als Bedrohung ihrer Position und ihrer (Deutungs-)Macht.¹⁹

17 Ben Baader hat schon vor Längerem gefordert, die Geschichte jüdischer Deutscher nicht als Assimilation oder Integration in eine ›deutsche‹ Gesellschaft zu diskutieren, sondern die relationale Verflochtenheit aller Positionen zu analysieren: vgl. Ben Baader: »From the History of Integration to a History of Entanglements. Reconceptualizing the German-Jewish Experience«, in: *Transversal. Zeitschrift für jüdische Studien* 14/1 (2013), S. 51–60.

18 Vgl. Sabine Hark/Paula-Irene Villa: Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart, Bielefeld 2017, S. 116; aus historischer Perspektive für die Zeit vor 1945 vgl. Tina Campt: »Converging Specters of an Other Within. Race and Gender in pre-1945 German History«, in: Patricia Mazón/Reinhild Steingröver (Hg.): *Not so Plain as Black and White. Afro-German Culture and History. 1890–2000*, Rochester, NY 2009, S. 82–106.

19 Vgl. Elahe Haschemi Yekani: *The Privilege of Crisis. Narratives of Masculinity in Colonial and Postcolonial Literature, Photography, and Film*, Frankfurt a. M. 2011, der das

Im historischen Verlauf zeigte sich dieser Machtanspruch darin, dass ein Zuwachs an und erst recht eine tatsächlich erreichte Gleichstellung zur Verschärfung antijüdischer Positionen führte. Im späten 19. Jahrhundert, als (männliche) jüdische Deutsche politisch-rechtlich gleichgestellt waren und vor allem im deutungsmächtigen Bürgertum keine Unterschiede mehr zwischen jüdischen und protestantischen Bürgerlichen zu erkennen waren, behaupteten letztere umso entschiedener, dass jüdische Deutsche dennoch anders seien.²⁰ Wer auf Identität qua Abgrenzung beharrte, verschärfte diese Einstellung erst recht nach 1918, gerade weil die Weimarer Republik nun nominell alle teilhaben ließ. Diese Chance wirklich ernst zu nehmen, hätte zudem bedeutet, nicht nur Gleichheit von Individuen zu akzeptieren, sondern auch das Staatsverständnis von Identitätseinschreibungen zu befreien. Stattdessen aber war die Weimarer Republik nicht nur von steter physischer und symbolischer Gewalt gegen jüdische Deutsche geprägt, sondern die Demokratie an sich wurde als »jüdische Republik« diffamiert.²¹ Diese Degradierungsformel markierte den systemischen Charakter des antijüdischen Impulses, indem sie darauf verwies, wie exkludierende Vorstellungen von »Deutschsein« auch das Verständnis von Staat und Gesellschaft prägten: Wer jüdische Deutsche und die Demokratie generell so angriff, würde nur einen Staat und eine Gesellschaft als »deutsch« anerkennen, die Juden und Jüdinnen ausgrenzten, also Politik im Namen einer *imagined identity* machten. Mit solchen Formeln verwandelten Zeitgenoss*innen Politik in Identitätspolitik.²²

Außerdem ging es nie nur um gewährte Gleichstellung, sondern um die *agency* derer, über die man bestimmen wollte. Diejenigen, die »Deutschsein« als exkludierendes Prinzip verstanden, reagierten hasserfüllt darauf, dass jüdische Deutsche die ihnen aufgezwungenen Differenzbehauptungen zu jedem Zeitpunkt ad absurdum führten. Sicher gab es innerhalb des deutschen Judentums unterschiedliche Vorstellungen, wie sie mit der ihnen aufgezwungenen

ständige Ausrufen einer »Krise der Männlichkeit« analog als Privileg derer, die sich als männlich positionieren, deutet.

- 20 Vgl. Uffa Jensen: Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert, Göttingen 2005.
- 21 Hier nur Cornelia Hecht: Deutsche Juden und Antisemitismus in der Weimarer Republik, Bonn 2003.
- 22 Vgl. Martina Kessel: »Demokratie als »Grenzverletzung«. Geschlecht als symbolisches System in der Weimarer Republik«, in: Gabriele Metzler/Dirk Schumann (Hg.): Geschlechter(un)ordnung und Politik in der Weimarer Republik, Bonn 2016, S. 81–108.

Situation umgehen sollten, und manche zogen ihrerseits aufgrund der dauerhaften Nicht-Anerkennung eine Grenze zwischen ›jüdisch‹ und ›deutsch‹. Diejenigen aber, die sich als jüdische Deutsche oder deutsche Juden verstanden, demonstrierten in und mit ihrem Leben vor jeder expliziten Argumentation und doch gleichsam identitätstheoretisch, dass es unnötig und unmöglich sei, angeblich fixierbare Identitäten qua Grenzziehung herstellen zu wollen. Statt religiös-kulturelle Geschichtslinien als trennende Grenze zu inszenieren, lebten sie deren Verschmelzung als bereichernden Möglichkeitshorizont, als »doppelte Quelle des Daseins«, wie es der Schriftsteller und Dramaturg Julius Bab nannte.²³ Während sie gleichsam nach innen imaginierte Grenzen auflösten, schuf die neuentstehende »jüdische Volkskunde« um 1900 einen transnationalen Heimatbegriff, der über staatliche Grenzen hinauswies. Sie stellte polnische Chassidim und kaukasische Bergjuden vor, um jüdischen Deutschen diese kulturellen Ursprünge nahezubringen und die antijüdische Zuschreibung zu entkräften, dass Juden und Jüdinnen eine vorgeblich herzlose Moderne repräsentierten, ohne Rückbindung an Heimat und emotionale Traditionen.²⁴ In der Weimarer Republik wiederum engagierten sich zahlreiche deutschjüdische Intellektuelle und Kunschtchaffende auch, um eine distinkte jüdische Kultur zu schaffen, nicht, um die Kultur eines traditionellen Judentums wiederherzustellen, sondern um ausgewählte Aspekte dieser Tradition in eine moderne, säkulare Kultur einzupassen.²⁵

Durch all diese (und weitere) Handlungsweisen schufen jüdische Deutsche eine Vielzahl an Identifikationsmöglichkeiten. Sie kreierten dritte, vierte oder n-te Räume, um Homi Bhabha abzuwandeln. Doch je nachhaltiger sie durch ihr Leben und Handeln belegten, dass Grenzziehung weder nötig noch sinnvoll war, um deutsch zu sein, umso aggressiver beharrten diejenigen, die Identität qua Abgrenzung herstellen wollten, darauf, dass ein deutschjüdisches Leben in sich eine Grenzüberschreitung oder gar Grenzverletzung darstelle.²⁶ Sie bestanden darauf, dass ›Deutschsein‹ nur nichtjüdisch sein könne, meist aber, ohne diese Grundierung ihrer Weltdeutung explizit zu machen, und unterstellten denen, die diese Grenzziehung als fiktiv entlarvten, durch ihr bloßes Dasein das imaginierte ›Deutschsein‹ anzutasten.

23 Vgl. Sylvia Rogge-Gau: Die doppelte Wurzel des Daseins. Julius Bab und der Jüdische Kulturbund Berlin, Berlin 1999, S. 11.

24 Vgl. Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik, München 2002, S. 40.

25 Vgl. ebd., S. 31.

26 Vgl. M. Kessel: Gewalt und Gelächter, S. 99–107.

2 Vernichtung als Identitätspolitik

Die Gewaltpraktiken in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts reflektierten diesen identitätspolitischen Hintergrund. Zum einen verschärften nichtjüdische Deutsche nach 1918 die bereits während des Ersten Weltkriegs intensivierte Unterstellung, dass ›Juden und Demokraten‹ sowie Demokratie per se ›grenzverletzende‹ Figurationen seien. Um Ressentiments aufzupeitschen, unterstellten sie zum anderen, jüdische Deutsche wollten Nichtjuden nicht nur beherrschen, sondern würden sie obendrein verspotten, also beschämen. Nach 1933 verkehrten sie diese imaginierte und Emotionen aufpeitschende Geschichtserzählung in reale Gewalt, indem sie selbst Menschen verspotteten, verletzten und töteten. Wenn nichtjüdische Deutsche die Shoah mit hoher Energie zusätzlich in ein Imperium der Beschämung verwandelten, indem sie die Leidtragenden zuerst höhnisch erniedrigten, bevor sie sie ermordeten, dann taten sie das, um performativ nicht nur mit Gewalt, sondern auch mit Spott vorzuführen, dass sie diese Deutung von Geschichte ausagierten, und zugleich jeden Zwang zum Argument abzublocken.²⁷

Es waren vor allem Situationen mit einem für den Genozid selbst unnötigen Übermaß an (symbolischer) Gewalt, in denen Gewaltausübende ihre Erzählung von Identität und Geschichte kommunizierten, um ihre Gewalt scheinbar legitim zu machen. Dabei gestalteten sie die Shoah als ein unendliches Netz zahlloser intersubjektiver Beziehungen, also in der erzwungenen Interaktion mit Menschen, denen sie die eigene Individualität nehmen wollten. Entweder griffen sie selbst auf die Körper und die Kultur der Verfolgten zu oder zwangen diese, die ihnen zugedachte ›Rolle‹ zu übernehmen. Wenn Nichtjuden die Thora verbrannten, schrieben sie das Judentum aus der Geschichte heraus und feierten sich selbst als ›Ursprung‹ des christlichen Abendlandes.²⁸ Wenn sie Verfolgte zwangen, ihrerseits Kultgegenstände zu verunreinigen und zu beschädigen oder sich gegenseitig zu verletzen, dann verurteilten sie die Leidtragenden dazu, als ›Täter*innen‹ aufzutreten, also Verhaltensgrenzen zu überschreiten, die sie freiwillig nie überschritten hätten.²⁹ In den Lagern inszenierten SS-Angehörige die ima-

27 Vgl. Martina Kessel: ›An Empire of Shaming. Laughter as Identity Politics in Nazi Germany‹, in: German Historical Institute London Bulletin 43/2 (2021), S. 3–29.

28 Vgl. A. Confino: A World Without Jews.

29 Vgl. Beispiele in Thomas Rahe: ›Höre Israel‹. Jüdische Religiosität in nationalsozialistischen Konzentrationslagern, Göttingen 1999, S. 39.

ginierte Geschichte von ›verletzter deutscher Identität‹, indem sie ebenfalls systematisch Täter*innen- und Opfer-Positionen verkehrten. Sie zwangen die Verschleppten, verbotene räumliche Grenzen zu übertreten, um sie dann wegen ›Grenzüberschreitung‹ zu erschießen. Heinrich Brand, 1909 in Posen geboren und 1942 von Sachsenhausen nach Auschwitz gebracht, überlebte das Zweiglager Budy von Oktober 1942 bis zur Evakuierung im Januar 1945. Er beschrieb, wie Aufseher einem Mitgefangenen die Mütze vom Kopf rissen, sie wegwarfen und den Mann erschossen, als er sie auf Befehl zurückholte.³⁰ Die französische Widerstandskämpferin Charlotte Delbo, die Ravensbrück und Auschwitz-Birkenau überlebte, sah, wie SS-Männer Häftlingen befahlen, über die Postenkette hinauszugehen, was streng verboten war, und sie dann ermordeten.³¹

Darüber hinaus dienten zentrale Deutungsmuster der deutschen Kultur wie Arbeit oder Reinheit dazu, Grenzen zu ziehen und die Macht dazu theatralisch zu inszenieren. Beide Konzepte hatten seit langem als Differenzkategorien fungiert: Wer ›Deutschsein‹ reklamierte, definierte Arbeit als Produktivität, wer ›Jüdischsein‹ einschreiben wollte, unterstellte Nicht-Produktivität. Die SS ließ auch diese Setzung ausagieren. Sie zwang jüdische Deportierte, aus Steinen oder nassem Sand etwas zu bauen, es dann wieder zu zerstören und mit dem schweren Material woanders neu anzufangen.³² Das war Folter, aber mehr als das: Die SS zwang die Verfolgten, eine scheinbar reale Geschichte zu verkörpern, die Geschichte vom ›parasitären Juden‹, der nie produktiv sei, sondern nur zerstöre.

Ein anderes Element der Identitätspolitik zum Tode im Nationalsozialismus war es, Schmutz einzusetzen. Seit Jahrzehnten hatten höhnische Karikaturen das ›Jüdischsein‹ mit der Kategorie von Unreinheit verbunden, nun verwandelten die Verfolgenden Dreck und Unrat in real erfahrenen Terror. Während sie sich selbst aggressiv über die Zuschreibung von Reinheit definierten, ließen sie Schmutz zum System avancieren, um die Verfolgten zu quälen. Der holländische Rechtsanwalt Abel Herzberg, den die Nationalsozialisten nach

30 Wiener Library, 054-EA-1012, P.III. H. No. 1174b (Auschwitz), S. 2. Siehe auch Maximilian Reich: »Die Mörderschule«, in: ders./Emilie Reich: Zweier Zeugen Mund. Verschollene Manuskripte aus 1938. Wien – Dachau – Buchenwald, hg. v. Henriette Mandl, Wien 2007, S. 35–243, hier S. 209.

31 Vgl. Charlotte Delbo: Auschwitz and After, New Haven/London 1995, S. 68 f.; M. Kessel: Gewalt und Gelächter, S. 232.

32 Vgl. Daniel Goldhagen: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, München 2000, S. 348, 360, 434, 654.

Bergen-Belsen verschleppt hatten, verzweifelte fast an den furchtbaren hygienischen Bedingungen im Lager, verstand aber deren Bedeutung für die Gewalthabenden. Herzberg benannte sowohl den Spott der Wachmannschaften als auch den Schmutz, in den diese das Lager versinken ließen, als systematische Herrschaftspraktiken, um die Häftlinge emotional und physisch zu zerstören.³³

Schmutz diente als Folter und als Ordnungserzählung, um gedachte Kollektividentitäten herzustellen, indem man sie auf diese Weise trennte. Für eine Gesellschaft, die sich durch die Kategorie der Reinheit bestimmte, bedeutete dieser Schmutz nicht das Versagen des Systems, sondern im Gegenteil die Fähigkeit zu triumphieren. Die eigene Ordnung hatte dann gesiegt, wenn diejenigen, die als schmutzige Gefahr markiert worden waren, im Schmutz aufgingen, so dass sie gerade noch als Menschen erkennbar waren, aber ihre Individualität verloren.³⁴ Da Schmutz in diesem Deutungshorizont durch sein Beseitigt-Werden die Überlegenheit einer Gesellschaft symbolisierte, die sich als gefährdet darstellte, fungierte die Selbstdarstellung als gefährdetes Opfer als immer neuer Antrieb, um eine angeblich Ordnung stiftende Energie zu generieren.³⁵ Auch Pelagia Lewinska, eine polnische Widerstandskämpferin, die nach Auschwitz deportiert wurde, verstand den überwältigenden Dreck als Botschaft. Sie analysierte, dass er nicht aus Unordnung resultiere, sondern dass Bedeutung und Zweck für die SS darin lägen, die Verfolgten in ihren eigenen Exkrementen untergehen lassen zu können, um ihnen Individualität, Selbstachtung und Kraft zu nehmen; denn die SS stieß Frauen zusätzlich in den Dreck hinein, wenn diese bereits mühsam gingen.³⁶ Die Praxis spiegelte den Anspruch, ultimativ über Identität und Grenzen herrschen zu wollen:

33 Vgl. Abel Herzberg: *Zweistromland. Tagebuch aus Bergen-Belsen*, Wittingen 1997, S. 208.

34 Vgl. Mary Douglas: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, ND, Frankfurt a. M. 1988, S. 208–210; M. Kessel: *Gewalt und Gelächter*, S. 236–240.

35 Vgl. als allgemeines Argument: Zachary Sng: »Figure³. The Metaphor between Virtue and Vice«, in: Ian Cooper/Ekkehard Knörer/Bernhard Malkmus (Hg.): *Third Agents. Secret Protagonists of the Modern Imagination*, Cambridge 2008, S. 60–76, hier S. 63, 66 ff.

36 Vgl. Pelagia Lewinska: »Twenty Months at Auschwitz. New York 1968«, in: Carol Rittner/John Roth (Hg.): *Different Voices. Women and the Holocaust*, St. Paul 1993, S. 85–97, hier S. 87 f.

Menschen, die man als Dreck definiert hatte, sollten qua Unrat so entindividualisiert werden, dass sie zu Karikaturen ihrer selbst wurden, bevor man sie ermordete. Lewinska reagierte wie viele andere Leidtragende: Sie und eine Mitgefangene versprachen sich gegenseitig, sich niemals im Dreck liegenzulassen.

»Die Zeit ohne Beispiel«, so nannte Propagandaminister Joseph Goebbels das Ziel des Nationalsozialismus, Juden und Jüdinnen zu vernichten.³⁷ »Ein Werk zu vollenden« hätten die Deutschen, so SS-Oberscharführer Gerhard Poppenhagen, Lagerführer des Außenlagers Helmstedt-Beendorf (Neuengamme), gegenüber einem französischen Häftling.³⁸ Beide deuteten die Vernichtung in die ›Kreation‹ einer neuen Gesellschaft um.³⁹ Wenn Zivilist*innen in den letzten Kriegstagen Zwangsarbeiter*innen ermordeten, statt sie leben zu lassen, oder die wenigen, die aus den Todesmärschen fliehen konnten, zur SS zurücktrieben,⁴⁰ dann ging es ihnen nicht darum, dass die Leidtragenden zu viel wussten. Sie wollten ihren Anspruch nicht aufgeben, über Identitäten und die Herstellung von Welt zu verfügen.⁴¹

3 ›Deutschsein‹ als Ausgrenzungsstruktur nach 1945

Auf dieser identitätspolitischen Ebene sehe ich eine fundamentale Kontinuität nach 1945, um zu den abschließenden Bemerkungen zur deutschen Geschichte nach der Shoah zu kommen: Die deutschen Gesellschaften fassten ›Deutschsein‹ auch danach als nichtjüdisch, als nichtmuslimisch, wie ab den 1970er Jahren expliziter thematisiert wurde, und als weiß.⁴² Diese grundlegende identitätspolitische Einstellung scheint mir zu wenig systematisch berück-

37 Joseph Goebbels: Die Zeit ohne Beispiel. Reden und Aufsätze aus den Jahren 1939/40/41, 4. Aufl., München 1942.

38 Zit. nach Marc Buggeln: Arbeit & Gewalt. Das Außenlagersystem des KZ Neuengamme, Göttingen 2009, S. 414.

39 So auch A. Confino: A World Without Jews.

40 Vgl. Daniel Blatman: Die Todesmärsche 1944/45. Das letzte Kapitel des nationalsozialistischen Massenmordes, Reinbek bei Hamburg 2011, S. 285, 516.

41 Vgl. M. Kessel: Gewalt und Gelächter, S. 202.

42 Vgl. zur Aktualität des Selbstverständnisses der (west-)deutschen Gesellschaft als weiß immer noch Katharina Oguntoye/May Ayim (Opitz)/Dagmar Schultz (Hg.): Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte, 3. Aufl., Berlin 2006.

sichtigt, auch in der wichtigen Forschung zur Fortdauer antijüdischer Denk- und Handlungsmuster, zu deren Verschiebung auf Israel im sogenannten Sekundäranisemitismus oder zu Phasen der deutschen Erinnerungspolitik, mit dem pointierten Fazit, dass der Umgang mit der Shoah in der Spannung zwischen »partieller Aufarbeitung und genereller Selbstentlastung« verfangen geblieben sei.⁴³ Wohl beleuchten diese Zugriffe systematisch, dass und wie Menschen weiter als nicht zugehörig ausgegrenzt wurden und werden. Doch wäre noch deutlicher zu pointieren, ob oder wie das nichtthematisierte Unterfutter weiterhin darin besteht, ein exkludierendes Verständnis von ›Deutschsein‹ zu reifizieren und damit ausgrenzende Praktiken immer wieder neu zu legitimieren. Auch die jüngst dynamisierte Forschung zur Re-Migration, die pointiert die Erfahrungen jüdischer Deutscher in der BRD und DDR in den Mittelpunkt rückt, fragt, wie die Rückkehrenden Politik und Gesellschaft prägten und mit welchen Anfeindungen sie zu tun hatten,⁴⁴ aber nicht, wie nichtjüdische Deutsche ihr Selbst fassten, *indem* sie jüdische Deutsche weiterhin ›als Andere‹ positionierten. Die Frage ist, ob und wie das auf Differenzproduktion basierende Selbstverständnis je zeitgenössisch oder von der Forschung systematisch genug problematisiert worden ist, beziehungsweise warum dies nicht geschah, und wie diese Selbstdeutungen auch gegenwärtige Gesellschaften prägen.

Max Czollek zufolge basiert ein bis heute existierendes Integrationsparadigma weiterhin auf der Konstruktion eines kulturellen und politischen Zentrums, das sich implizit oder explizit als deutsch versteht,⁴⁵ im diskutierten Sinne von Grenzziehung. Michal Bodemann spricht von »Gedächtnistheater«, um das Verhältnis von jüdischen und nichtjüdischen Deutschen zu fassen: Ersterer würden nach wie vor eine Rolle spielen, die letztere ihnen zuwiesen. In einer eingespielten Interaktion folge die Platzierung dem Skript »Die guten Deutschen«, demzufolge Juden und Jüdinnen die Aufgabe hätten, die »Wiedergutwerdung der Deutschen« zu bestätigen.⁴⁶

Daran wäre anzuknüpfen, um die möglichen Veränderungen, aber auch die Beharrungskraft der Konstruktion von ›Deutschsein‹ qua Differenzpro-

43 Samuel Salzborn: Kollektive Unschuld. Die Abwehr der Shoah im deutschen Erinnern, Leipzig 2020, S. 27.

44 Instrukтив u. a. Jay Howard Geller/Michael Meng (Hg.): Rebuilding Jewish Life in Germany, New Brunswick, NJ 2020.

45 Vgl. Max Czollek: Desintegriert euch, 3. Aufl., München 2018, S. 15.

46 Y. Michal Bodemann: Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung, Hamburg 1996; vgl. M. Czollek: Desintegriert euch, S. 9, 23–26.

duktion bis in die Gegenwart zu analysieren. Gerade für die Zeit seit 1949 wäre die oben genannte theoretische Perspektive wichtig, dass der Entwurf von (Kollektiv-)Identitäten so in alle sozialen Beziehungen, Praktiken und Institutionen eingeschrieben war, dass die formale Aufhebung von Ungleichheit nicht dazu führte, den Anspruch auf identitätspolitische Hierarchisierung aufzuheben. Das heißt nicht, die grundlegenden Verschiebungen zu ignorieren, die sich in den vergangenen Jahrzehnten im Verständnis von Demokratie und demokratischen Institutionen vollzogen haben. Ich würde andersherum zuspitzen: Gerade, weil in den letzten Jahrzehnten mehr Bürger*innen als zuvor Demokratisierung ernstnahmen, gegen rassifizierende und andere hierarchisierende Machtpraktiken protestierten und so auch eine andere Sensibilität dafür schufen, was denn als solche wahrgenommen wurde, verschärften sich die Versuche anderer Akteur*innen, essenzialistisch gedachte Hierarchien beizubehalten. Dabei reicht es wie beim Blick auf die NS-Zeit auch heute nicht, sich mit extremen Gruppen zu beschäftigen. Denn der »Rassismus der Mitte« spiegelt das rassifizierende Wissen und Denken, das in Denktraditionen, Institutionen und Praktiken einer Gesellschaft eingelassen ist und deshalb weiter Wirkung entfaltet,⁴⁷ nicht zuletzt, indem es extreme Positionen ermöglicht.

Wie Identitätspolitik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts qua Grenzziehung und Hierarchisierung fungierte, hat beispielsweise Rita Chin anhand der westdeutschen Reaktion auf Arbeitsmigrant*innen analysiert. Sie zeigt, wie deutungsmächtige Politiker in der BRD der 1970er Jahre den Kulturbegriff nutzten, um den tabuisierten Rassebegriff zu umgehen und doch rassifizierend zu hierarchisieren: Alfred Dregger (CDU) beschrieb Christentum und Islam als zwei Hochkulturen auf Augenhöhe, die aber so unüberwindlich anders seien, dass muslimische Migrant*innen nie Deutsche werden könnten.⁴⁸ Dieser Maßstab drängte nun Menschen muslimischen Glaubens in einen liminalen Raum, um sie auch perspektivisch nicht als

47 Maria Alexopoulou: »Rassismus als Kontinuitätslinie in der Geschichte der Bundesrepublik«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 68/38-39 (2018), S. 18–24, hier S. 18, <https://www.bpb.de/apuz/275884/rassismus-als-kontinuitaetslinie-in-der-geschichte-der-bundesrepublik-deutschland> (letzter Zugriff 21.8.2023). Vgl. u. a. Norbert Frei et al. (Hg.): *Zur rechten Zeit. Wider die Rückkehr des Nationalismus*, Berlin 2019.

48 Vgl. Rita Chin: »Guest Worker Migration and the Unexpected Return of Race«, in: dies. et al. (Hg.): *After the Nazi Racial State. Difference and Democracy in Germany and Europe*, Ann Arbor 2009, S. 80–101, hier S. 90 f.

Deutsche akzeptieren zu müssen.⁴⁹ Seitdem wird das Phantasma einer ›christlichen‹ Geschichte meist dann zu dem einer ›christlich-jüdischen Kultur‹, wenn es darum geht, sich vom Islam abzugrenzen.⁵⁰ In der Mordserie gegen migrantische Menschen durch den sogenannten *Nationalsozialistischen Untergrund* (NSU) wiederum spielten alle hier thematisierten Aspekte eine zentrale Rolle: Die NSU-Mitglieder töteten Menschen, weil sie sie nicht als deutsch akzeptierten; die Behörden operierten im Modus des systemischen Rassismus, indem sie auf Täterschaft im angegriffenen Milieu beharrten; schließlich inszenierten die Gewalttäter*innen ihre Morde und verweigerten sich zugleich dem Argument, indem sie einen Überlegenheitshohn zitierten, der bereits die NS-Zeit geprägt hatte, aber auch danach nicht verschwand:⁵¹ Sie priesen ihre Verbrechen auf einer CD an, die das klassisch-antidemokratische Motto des deutschen 19. und 20. Jahrhunderts »Taten statt Worte« trug und auf der die Comicfigur Paulchen Panther wie ein Conférencier durch das ›Unterhaltungsprogramm‹ der Morde führte.⁵²

Es ist ein wissenschaftlich und gesellschaftspolitisch noch einzulösendes Programm, die hierarchisierende Konstruktion individueller und kollektiver Selbstverständnisse als wesentliche Basisstruktur von Gesellschaften ernst zu nehmen und zu problematisieren, wie sie Institutionen, Prozesse und Verhaltensweisen prägen. Dabei bleibt es eine methodische Herausforderung, in den Blick zu bekommen, wie wir mit essenzialistischen Definitionen des Selbst Grenzen ziehen, ohne den davon Betroffenen immer neu die Stimme zu nehmen.

49 Vgl. am Beispiel seines Vaters, der 1958 als Istanbuler Fabrikantensohn zum Studium nach Deutschland kam, also über das in Deutschland eigentlich so wichtige symbolische Kapital Bildung verfügte: Can Mery: *Der ewige Gast. Wie mein türkischer Vater versuchte, Deutscher zu werden*, München 2018.

50 Vgl. M. Czollek: *Desintegriert euch*, S. 28.

51 Vgl. zum Verlachen nach 1945 als einer ausgrenzenden und beschämenden Praxis, mit der Akteur*innen zugleich jede Diskussion verweigerten: M. Kessel: *Gewalt und Gelächter*, S. 249–257.

52 Tanjev Schultz: *NSU. Der Terror von rechts und das Versagen des Staates*, München 2018, zum Motto S. 125.

