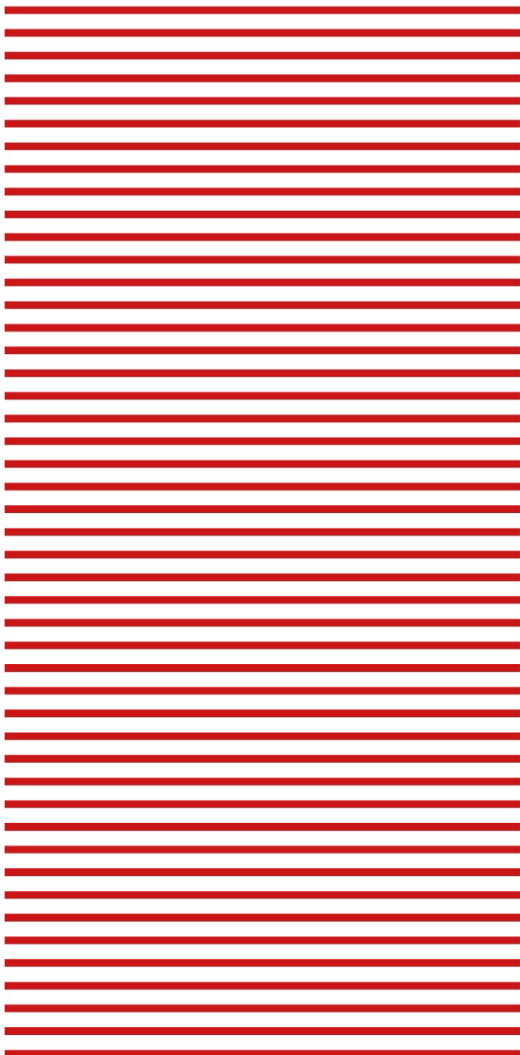


CARS
Working Papers

036



center for **antisemitism**
and **racism** studies



Antiisraelisches Gefühlsregime

**Empörung und Empörungsabwehr
im Antisemitismus und nach dem
7. Oktober**

Johanna Bach

2025

Abstract

Antisemitismus drückt sich auf emotionaler Ebene nicht primär in „unbegründetem“ Hass aus. Er ist vor allem eine intersubjektive Praxis verfolgender, sich moralisch gerierender Empörung, die mit einer vermeintlich legitimen Verweigerung von Mitgefühl gegenüber jüdischem Leid einhergeht. Diese emotionale Dynamik ließ sich nach dem 7. Oktober 2023 in der sich formierenden antiisraelischen Protestbewegung beobachten, die ihre ausbleibende Solidarität mit Jüdinnen und Juden im Namen der „Menschlichkeit“ zu rechtfertigen suchte. Der Beitrag beleuchtet den Zusammenhang von Empörung und Empörungsabwehr im antiisraelischen Gefühlsregime der Protestbewegung und den Lustgewinn des moralischen Manichäismus ihres Antisemitismus.

Die Autoren

Johanna Bach promoviert an der Universität Passau zur Gefühlswelt des Antisemitismus und ist Mitherausgeberin von *Vermeintliche Gründe – Ethik und Ethiken im Nationalsozialismus* (Campus 2020) sowie von *Soziale Arbeit und Rechtsextremismus* (utb 2022).

Antisraelisches Gefühlsregime

Empörung und Empörungsabwehr im Antisemitismus und nach dem 7. Oktober

Von Johanna Bach

In ihrem Artikel „Wir, die Linke? Nicht mehr“ vom 31.10.2023 beschreibt Eva Illouz in der *Süddeutschen Zeitung* eine doppelte Erschütterung: Zunächst ist da das Entsetzen über die Grausamkeit der Massaker vom 7. Oktober und über die Verletzlichkeit der israelischen Sicherheit. Darüber hinaus bringt Illouz in dem Artikel auch ihre Erschütterung angesichts der emotionalen Reaktionen der globalen Linken zum Ausdruck: „Ich glaubte, dass das politische Lager, das am meisten von den Gräueltaten abgestoßen sein würde, meine eigenen Leute wären, die Linken.“ Stattdessen

stand die Linke in einem erstaunlichen Widerspruch zu der Panik, der Angst und dem Schock, die die jüdische Welt erfasst haben. Sie war nicht nur gleichgültig gegenüber der tiefen Trauer und dem Grauen, sie hat auch diverse Strategien angeboten, um sie herunterzuspielen. (Illouz 2023)

Illouz, die sich selbst als linke und regierungskritische Aktivistin in Israel seit vielen Jahren für eine Verständigung mit der palästinensischen Bevölkerung und gegen die rechte Regierung Benjamin Netanjahus einsetzt und sich dabei auf die Unterstützung großer Teile der globalen Linken verlassen konnte, sah sich plötzlich mit einer emotionalen und moralischen Diskrepanz konfrontiert, die sie als „fundamentalen Bruch“ erlebte; ein Trauma, das viele Jüdinnen und Juden mit der Erfahrung während und nach der Shoah verglichen und das auch damals von Überlebenden, u. a. von Hannah Arendt, eindrücklich beschrieben wurde.

Arendt (1993) schildert in ihrem Essay *Besuch in Deutschland* von 1949 fast wortgleich jenen „Abgrund“, zu dem der gemeinsame moralische

Boden angesichts „offensichtlicher Herzlosigkeit“ und eines „allgemeinen Gefühls mangels“ geworden war. Die Hoffnung der überlebenden Jüdinnen und Juden, „daß das Ausmaß der Verbrechen jedem Antisemitismus den Boden entziehen und sich, wie Heinz Galinski¹ es formulierte, ‚eine Welt auf tun [würde], in der Menschenliebe und Verständnis unter den Völkern herrschen werde‘“, wurde damit bitter enttäuscht (Bergmann 2001: 191). „Bisher dachte ich“, so schreibt auch Illouz in Reaktion auf den 7. Oktober, „dass solche Verbrechen eine moralische Gemeinschaft stiften“ (Illouz 2023). Stattdessen taten sich gerade innerhalb der globalen Linken kaum zu überbrückende Gräben auf, und die Taten der Hamas waren für viele kaum Anlass zur Empörung. Stattdessen wurde der tödlichste Angriff auf Jüdinnen und Juden seit der Shoah selbst zum Ausgangspunkt einer neuen Welle des antisemitischen und antisraelischen Furors.

Im Folgenden soll zunächst der fundamentalen Erschütterung ausbleibender Empörung nach Gewalttaten auf den Grund gegangen werden. Als Gefühl, das stärker als viele andere in die Öffentlichkeit drängt und das zentral ist für das normative Klima einer Gesellschaft, bestimmt Empörung den emotionalen Resonanzraum, der nach Verbrechen entsteht. Wie ist es vor diesem Hintergrund zu erklären, dass nicht nur nach dem Ende des Nationalsozialismus, sondern auch nach dem 7. Oktober eine ehrliche Empörung über Verbrechen an Jüdinnen und Juden keineswegs selbstverständlich war, gleichzeitig jedoch eine Empörung über Jüdinnen und Juden Raum greift, die eine regressive soziale Dynamik entfaltet und zur Legitimierung eigener Grausamkeiten dient?

¹ Galinski überlebte Auschwitz und war u. a. erster Nachkriegsvorsitzender der Jüdischen Gemeinde Berlin.

Die Trias moralischer Gefühle

In seiner 1962 veröffentlichten Schrift *Freedom and Resentment* argumentiert der britische Philosoph Peter Strawson (1978) gegen eine rein metaphysische Debatte über freien Willen und moralische Verantwortung. Stattdessen betont er die zentrale Rolle interpersonaler Haltungen und Gefühle, die auch Ernst Tugendhat in seinen moralphilosophischen Schriften aufgreift. So geht Tugendhat (2012) davon aus, dass die Gültigkeit moralischer Normen, im Unterschied zu rechtlichen Normen, nicht durch eine externe Sanktionsgewalt aufrechterhalten wird, sondern durch das Zusammenspiel mehr oder weniger spontaner Gefühle, die Personen in Reaktion auf einen Normverstoß zeigen. Diese reaktiven Einstellungen sind innerhalb moderner Gesellschaften und auf dem Stand einer aufgeklärten Moral, die ihre Autorität nicht aus traditionalistischen oder religiösen Begründungen bezieht, tief in sozialen Beziehungen verankert und für moralisches Urteilen und Handeln praktisch und psychologisch unverzichtbar.

Auch die Moralpsychologie (etwa Montada 1993; Nunner-Winkler 1993) verweist darauf, dass eine Norm dann individuell hinreichend verinnerlicht wurde, wenn auf einen Verstoß Dritter nicht nur eine verbale Missbilligung folgt, sondern auch eine ablehnende, emotionale Reaktion. So ist die Psychologin und Soziologin Gertrud Nunner-Winkler (1993: 278) überzeugt, dass die reaktiven Haltungen einer Person einen Hinweis darauf geben können, ob eine „Selbstbindung an die Erfüllung moralischer Normen“ stattgefunden hat oder nicht. Die Spontaneität der Reaktionen entspringt also nicht einem ahistorischen biologischen Mechanismus, sondern der psychisch wirksamen Verinnerlichung normativer Prinzipien – Freud spricht in diesem Kontext von der Über-Ich-Bildung. Moralische Gefühle, und insbesondere das Gefühl der Empörung, sind also in der Vermittlung von individuellen Dispositionen und Gerechtigkeitsempfindungen und den kognitiv angenommenen und psychisch verinnerlichten moralischen Prinzipien eines bestimmten gesellschaftlichen Kontextes zu situieren. Weil die kognitiven

Implikationen dabei nicht immer im vollen Umfang verbalisierbar oder reflektierbar sind, können moralische Gefühle auch als vorbewusste Urteile verstanden werden (Montada 1993: 263).

In der konkreten moralischen Praxis, die Strawson (1978) zum Ausgangspunkt seiner moralphilosophischen Überlegungen macht, greifen die rollenspezifischen Gefühle ineinander: Wird einer Person durch eine andere willentlich Leid zugefügt, so wird die geschädigte Person aller Voraussicht nach Groll oder Zorn empfinden. Die verantwortliche Person wird, sofern sie ihr Handeln bereut, d. h. es retrospektiv doch als illegitim ansieht, Schuld oder Scham empfinden. Und diejenigen Personen, welche die Tat beobachten oder von ihr Kenntnis nahmen, werden mit dem Gefühl der Empörung reagieren, sofern sie davon überzeugt sind, dass der Normverstoß nicht hätte geschehen dürfen. Sie erklären sich mit dem Leid der betroffenen Person in der Empörung solidarisch. Korrespondieren die Gefühle von Groll, Schuldgefühlen und Empörung miteinander, so wird der normative Bezugsrahmen, seiner Verletzung durch den Täter/die Täterin zum Trotz auf emotionaler Ebene bestätigt. Die Gefühle der auf den ersten Blick „unbeteiligten“ Personen sind also keineswegs ein zu vernachlässigender und rein subjektiver Nebenschauplatz von Verbrechen – nicht für die geschädigte Person und auch nicht für das gesellschaftliche Miteinander. Im Gegenteil: Empören sich die „Unbeteiligten“ einhellig, so drückt sich in dieser geteilten Empörung Dreierlei aus: 1. Sie zeigen der geschädigten Person, dass sie sich ihr gegenüber moralisch verpflichtet fühlen. 2. Sie zeigen der verantwortlichen Person, dass sie ihr Handeln verurteilen und 3. zeigen sie, dass sie sich selbst mit der Norm, der zuwidergehandelt wurde, identifizieren und somit von sich, aber auch von allen anderen erwarten, sie zukünftig zu achten.

Durch die glaubhafte moralische Empörung „unbeteiligter Dritter“ kann ein normativer Schutzraum für die Opfer entstehen, der das Versprechen beinhaltet, dass das Geschehene sich nicht wiederholen soll – jene „moralische Gemeinschaft“, deren Zerschlagen Illouz nach dem 7. Oktober beklagt.

Empörung ist Strawson (1978: 218) zufolge insofern ein „stellvertretendes“ Gefühl, das für all jene empfunden werden kann, denen gegenüber man sich moralisch verpflichtet fühlt. Empörung ist außerdem mit Überzeugungen und Werturteilen verbunden. Durch ihren unmittelbaren Bezug auf normative Überzeugungen zeichnen sich moralische Gefühle dadurch aus, dass sie ihrem Sinn nach darauf angewiesen sind, geteilt zu werden. Wer sich empört, erwartet in der Regel, dass andere ähnlich fühlen und muss bereit sein, die eigene Empörung im Zweifelsfall anderen gegenüber zu begründen.

Die intersubjektive Trias moralischer Gefühle bildet den elementaren, sozialen Resonanzraum, in dem Verbrechen hingenommen, gebilligt oder missbilligt werden. Gleichzeitig ist dieser Raum nicht zementiert und nicht in Gesetzestexte gegossen, sondern stellt sich nach Verbrechen immer wieder aufs Neue her. Seine Dynamik und seine Gestalt bleiben damit zu einem gewissen Grad unvorhersehbar. Zwar hoffen wir, ihn durch den Glauben an einen moralischen Grundkonsens wenigsten innerhalb bestimmter Gruppen antizipieren zu können, doch zeigen gerade die Erfahrungen seit dem 7. Oktober, wie sehr man sich in diesem Glauben täuschen kann. Die verheerende Wirkung emotionaler Resonanzlosigkeit, mit der sich Jüdinnen und Juden nach antisemitischen Gewalttaten häufig konfrontiert sehen, konnte auch von der psychologischen Traumaforschung belegt werden: „The restoration of the victim’s sense of safety depends as much on the response of the community as on the personal recovery process.“ (Herman: 2015: 62) Ob eine Gewalterfahrung zu einem Trauma wird, hängt zu nicht unerheblichem Maße von den emotionalen Reaktionen der Mitmenschen ab.

Bürgerliche Kälte und antisemitische Empörung

Ausbleibende Empörung ist insofern kein „neutraler“ Standpunkt. Im Gegenteil: Sie lässt die Täter gewähren und verwehrt den Opfern jenen normativen Schutzraum, der sich durch die uneingeschränkte Verurteilung der Verbrechen und der emotionalen Anteilnahme an ihrem Leid

eröffnen würde. Insofern wohnt „der bewussten Äußerung von Gleichgültigkeit gegenüber einem Anderen [...] immer schon eine aggressive Tendenz inne. Sie ist nur graduell von offener Feindseligkeit unterschieden“ (Schuck 2024: 111).

Für Jean Améry (2008: 128) sind es insbesondere die „Gesichter von Stein“ der „unbeteiligten“ Deutschen, die ihn noch Jahre nach seiner Befreiung aus dem KZ Bergen-Belsen verfolgen sollten. In ihnen zeigt sich, damals wie heute, auf wie wenig Solidarität sich Jüdinnen und Juden verlassen können, wenn politische, strafrechtliche oder militärische Schutzsysteme versagen. Nicht zuletzt deshalb bezeichnet Ralph Giordano (1990) – selbst Holocaust-Überlebender – die emotionale Indifferenz der Deutschen in der Nachkriegszeit in seinem gleichnamigen Buch als „zweite Schuld“. Auf dieser „zweiten moralischen Ebene“ steht dann „nicht mehr die Moralität bzw. Unmoralität von Handlungen und Unterlassen zur Diskussion [...], sondern die Moralität bzw. Unmoralität der affektiven Reaktionen auf die Moralität bzw. Unmoralität der Handlungen“ (Tugendhat 2012: 291).

Arendt (1993: 49) verweist vor diesem Hintergrund und mit Blick auf die gescheiterte Entnazifizierung auf die Notwendigkeit einer „Revolution der Gefühle“, einer spontan ausbrechenden Wut auf NS-Täter und eines ehrlichen Entsetzens über das Geschehene sowie eines offenen Umgangs mit den eigenen emotionalen Verstrickungen. Diese Revolution blieb jedoch aus und wurde auch in den Nachfolgegenerationen nie vollständig nachgeholt. Die zu den tradierten Gefühlsmustern dazugehörigen „Argumente“ können variieren und sich aktuellen politischen Entwicklungen anpassen, sich chiffrieren und verschieben. Aber sie bleiben kognitives Pendant einer einfühlungs- und empörungsverweigernden Haltung, die auch nach dem Holocaust nicht verschwand.

Diese Haltung ist es, die Theodor W. Adorno mit dem Begriff der Kälte zu fassen versucht und die er als eine der wichtigsten Voraussetzungen dafür benennt, dass „so etwas wie Auschwitz sich inmitten von einigermaßen gesitteten und harmlosen Menschen hat abspielen können“

(Adorno 2003c: 687). Zugleich versteht Adorno die allgemeine emotionale Regungslosigkeit nicht als anthropologische Konstante oder bloß subjektive Disposition, sondern als psychosozialen Effekt moderner Vergesellschaftung, der „als Indifferenz gegen das Schicksal der anderen die Voraussetzung dafür [war], daß nur ganz wenige sich regten“ (ebd.).

Gleichgültigkeit gegen das Leid und das Schicksal der Einzelnen ist in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft keine Zufälligkeit, sie ist emotionaler Niederschlag des Siegeszugs zweckrationaler Vernunft und des Tauschprinzips, das in seiner Totalität die Abstraktion vom Besonderen auch in sozialen Beziehungen fordert (Claussen 1987: 12). Die Reduktion zwischenmenschlicher Beziehungen auf Zweckrationalität und Konkurrenz führt zu einer Abschwächung affektueller Intersubjektivität und Offenheit und kann gleichzeitig als „erfolgreiche“ Beherrschung innerer Natur in das Dogma kapitalistischer Natur- und (männlicher) Selbstbeherrschung eingeordnet werden. Denn Unempfindlichkeit gegen das Leid eines empfindsamen Wesens dient auch als Beweis dafür, „dass man in letzter Instanz doch seine Kausalität durch Freiheit gegen alle Naturbestimmungen – und die Körper der Anderen sind ja nur Natur – gesichert durch das Kollektiv realisieren kann“ (Christ 2017: 58).

Als literarischen Idealtypus dieser Dynamik interpretieren Max Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* Marquis de Sades Juliette, die unverhohlen der Lust frönt, die es ihr bereitet, vollständig auf empathische Gefühle verzichten zu können. Ungerührt von Mitleid, Angst oder Schuldgefühlen entwirft sie sich als absolut autonomes Subjekt. Sie versteht ihre Souveränität als totale Beziehungslosigkeit – weder an inhaltliche Werte und Normen noch an Menschen will sie sich binden. Stattdessen ist es die rein formale Selbstgesetzgebung, die ihr

Handeln bestimmt und die sie zu einer Vielzahl von Verbrechen, zu Missbrauch, Vergewaltigung und Mord leitet; eine Haltung, die später als Sadismus bekannt werden sollte. Darin erkennen Horkheimer und Adorno den Kulminationspunkt verdinglichter Beziehungen und das auf die Spitze getriebene Negativbild der kantischen Moralphilosophie, aus der die als unzuverlässig und heteronom geltenden Gefühle ausgeschlossen werden sollten, um einzig die Achtung vor dem selbstgegebenen Gesetz bestehen zu lassen: „Zur Tugend wird Apathie.“ (Zit. n. Horkheimer/Adorno 2011: 103)²

Gleichzeitig steht der Übergriff dieser verdinglichten Bezugnahme auf das menschliche Gegenüber, dessen Degradierung zum bloßen Mittel zum Zweck eigener Lust oder Profitmaximierung, in ideologischem Widerspruch zur versprochenen Gleichheit und proklamierten Würde des bürgerlichen Subjekts, die sich in der modernen Gesellschaft realisieren sollten. Dass die Einzelnen jedoch nicht als Individuen mit ihren besonderen Gefühlen und Bedürfnissen geschätzt und geschützt werden, erfahren sie spätestens in dem Moment, in dem sie sich einen würdevollen Lebensstandard und das beworbene Glücksversprechen der angepriesenen Güter nicht (mehr) leisten können – in der Zirkulationssphäre (Horkheimer/Adorno 2011: 183). Die Indifferenz kapitalistischer Systeme gegenüber menschlichem Leid und ihre eigene Widersprüchlichkeit werden in der Sphäre der Zirkulation besonders greifbar, weil den Menschen hier im Zweifelsfall ganz konkret überlebenswichtige Güter vorenthalten werden. Schließlich werden die „Exponenten der Zirkulation“ (ebd.: 181) als jene wahrgenommen, die einem kalt und indifferent gegenüberstehen und die „raffend“, sich selbst bereichernd, in die behauptete Gerechtigkeit des Äquivalententauschs eingreifen.

Was hierbei der Wahrnehmung jedoch vorenthalten bleibt, ist die „Ausbeutung in der Produktion,

² Auch in anderen bürgerlichen Moralphilosophien gibt es die Konstruktion einer notwendigen Verweigerung von Mitgefühl gegenüber bestimmten Personen und einer daraus resultierenden, ausbleibenden Empörung; zum Beispiel angesichts der Tötung von Straftätern. Inwiefern die dort herangezogenen Rechtfertigungsmechanismen und die bewusste Unterdrückung von Abwehrgefühlen gegen Gewalt in nationalsozialistische Moralphilosophien übergehen konnten, untersucht Schuck (2024).

die Produktion des Mehrwerts durch die Arbeitenden“ (Grigat 1999). Insofern ist die Fixierung auf die Zirkulationssphäre falsches Bewusstsein, das in seiner antisemitischen Wendung zum doppelt falschen Bewusstsein wird (Horkheimer/Adorno 2011: 183). Weil Jüdinnen und Juden lange von handwerklichen Berufen ausgeschlossen und stattdessen in die Zirkulationssphäre „eingesperrt“ waren, wurden sie zur „geeigneten“ Projektionsfläche, zu den Schuldigen an der eigenen Misere wie zum gefühlskalten Gläubiger – zum „Sündenbock“ im umfassendsten Sinn (ebd.). Der moderne Antisemitismus bietet eine epistemische und eine emotionale Erleichterung, weil durch ihn die abstrakten Formen der Vergesellschaftung und des Leids in konkrete Formen personalisierter Herrschaft und böser Intentionen überführt werden können. „Ein zentrales Moment des modernen Antisemitismus ist der Hass auf die abstrakte Seite ökonomischer Prozesse, die in den Juden biologisiert wird. Das Nicht-Greifbare wird so versucht dingfest zu machen“ (Grigat 2023: 12). Empörung über die Verletzungen des Gerechtigkeits-, Gleichheits- und Glücksversprechens der Moderne, die aus der Struktur der Gesellschaft selbst entspringt und ohne konkreten Adressaten zirkuliert, findet so einen Anker, ein personalisiertes Objekt, an das sie sich heften kann. Jüdinnen und Juden werden für eigene Erfahrungen mit einer kalten gesellschaftlichen Umwelt, für Verletzungen des Gerechtigkeitsgefühls und die empfundene Ohnmacht verantwortlich gemacht, während gleichzeitig – „guten Gewissens“ – die eigene Kälte an ihnen ausagiert werden kann, weil sie implizit oder explizit – quasi a priori – bereits als schuldig wahrgenommen werden (Adorno 1955: 392–396). Dieselbe Logik wird über den Weg antisemitischer Umwegkommunikation auf Israel als „Jude unter den Staaten“ (Poliakov 2022: 145) übertragen.

Die vermeintliche Mitschuld der Opfer

Was auch immer geschieht, welches Ausmaß auch immer antisemitische Verbrechen annehmen, es dauert nie lange, bis beinahe reflexhaft die ersten Vermutungen über die Mitschuld von Jüdinnen und Juden angestellt werden. Diese Tatsache ließ sich nach dem Holocaust ebenso

beobachten (Adorno 1955: 392–396) wie unmittelbar nach dem 7. Oktober, als über einen „Inside-Job“ spekuliert wurde, oder die Opfer als „weiße Siedler-Kolonialisten“ und damit als vermeintlich legitimes Ziel umgedeutet wurden (kritisch dazu: Bildungsstätte Anne Frank 2024: 18). Auch nach den jüngsten Angriffen und zum Teil tödlichen Anschlägen auf Jüdinnen und Juden in den USA und Europa war man sich in den Kommentarspalten häufig einig: Als „Zionisten“ seien die Opfer mitschuldig an den Toten in Gaza, was das Ausbleiben der eigenen Empörung über die Taten rechtfertigen sollte (ebd.: 28–29). Die antisemitische Tat stellt aus Sicht des doppelt falschen Bewusstseins also keinen Anlass zur Empörung dar, sondern einen „Beweis“ für die bereits geahnte, universelle Schuldverstrickung von Jüdinnen und Juden. Der vergangene antisemitische Akt dient somit „als Rechtfertigung des neuen“ (Adorno 1955: 393).

Weil der Antisemitismus Jüdinnen und Juden angesichts depersonalisierter Herrschaftsmechanismen der Moderne die einzige echte Handlungsmacht zuspricht, können Gewalttaten, die sich gegen sie richten, immer nur als Reaktion wahrgenommen werden – als ein reaktiver Akt vermeintlicher Selbstverteidigung, der die verletzten Gerechtigkeitsprinzipien wieder ins Lot bringen soll. Das Zuschreiben von Zurechnungsfähigkeit und Freiheit im Handeln ist, wie Aurel Kolnai (2007: 109) in seinem 1935 veröffentlichten Aufsatz *Versuch über den Haß* analysiert, zentral für die Funktionsweise von Hassgefühlen. Auch Jean-Paul Sartre kommt auf diesen Punkt zu sprechen: Da man aufgrund mangelnder Willensfreiheit „ein Erdbeben oder die Reblaus nicht haßt“, setzte die Möglichkeit des Antisemitismus voraus, Jüdinnen und Juden als frei zu denken: „Der Jude ist frei, das Böse zu tun“ (Sartre 2020: 27). Das Framing des Terrors vom 7. Oktober als „Widerstand“ reproduziert diese Logik, in der jenen vermeintlich widerständigen Subjekten zugleich jede echte Agency und damit auch Verantwortung abgesprochen wird, wohingegen die Israelis als frei erscheinen, „das Böse zu tun“.

Ohne Jüdinnen und Juden, so die darauf aufbauende, mal offen geäußerte, mal bloß suggerierte Annahme, müsse die Welt eine gerechte sein,

sich ein gerechter „Naturzustand“ automatisch wiederherstellen. An diesem Erlösungs-Glauben müssen Antisemit:innen festhalten, weil sie sich vor der Einsicht fürchten, „daß die Welt schlecht eingerichtet ist“ (Sartre 2020: 28f.). Hinter der „Verbitterung des Antisemiten verbirgt sich der optimistische Glaube, nach der Vertreibung des Bösen werde sich die Harmonie von selbst wieder einstellen“ (ebd.).³ Diese Überzeugung drückt sich auch heute in den Rufen nach einer Befreiung Palästinas „from the river to the sea“ aus. Die Unterdrückung der palästinensischen Bevölkerung durch die Hamas scheint nicht im Gegensatz zu der proklamierten Freiheit zu stehen. Antisemitische Empörung tendiert insofern gerade aufgrund ihres projektiven Charakters zu Gewalt. Sie benötigt keinen positiven Gegenentwurf, weil sich in ihr die Überzeugung ausdrückt, dass sich allein durch die Austreibung des Bösen aus der an-sich gerechten Welt das Gute wieder ins Recht setzen werde.

Das Bewusstsein von der Nicht-Rechtfertigbarkeit des Antisemitismus und der Taten, in denen er sich ausdrückt, würde das fragile Gleichgewicht, das dieser gesellschaftliche Aberglaube verspricht, ins Wanken bringen. Das Unheimliche des Antisemitismus liegt gerade in dessen Maß- und Grundlosigkeit, in der sich ein Potential der Gesellschaft selbst ausdrückt. In ihm zeigt sich die in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft schlummernde Möglichkeit der restlosen Entsolidarisierung, des totalen Ausschlusses aus der Gemeinschaft der Menschen – des Umschlags von Aufklärung in Barbarei. Dieser Gedanke ist so unerträglich, dass nur eine Mitschuld der Opfer den Glauben an Prinzipien der Kausalität, Rationalität und Verhältnismäßigkeit aufrechterhalten kann, während Solidarität mit den Opfern auch bedeuten würde, jenen Schrecken zu spüren, den der „Zivilisationsbruch“ (Diner 1988) bedeutet.

Antisemitismus ist mehr und etwas anderes als „unbegründeter“ Hass. Er ist ein Modus verfolgen-

gender, sich moralisch gerierender Empörung. Deshalb muss das „Gerücht über den Juden“ (Adorno 1951: 141) so gestaltet sein, dass kein Zweifel daran zu bestehen scheint, dass man sich über ihn empören muss, wenn man sich selbst für einen „guten“ Menschen hält. Man denke an Vorwürfe wie den der Brunnenvergiftung, des ritualisierten Kindsmords, die Behauptung, „die Juden“ hätten die Pest oder Corona verursacht, seien Kolonisatoren und führten einen Genozid durch.

Feindselige Gefühle, die sich auf die moralische Verwerflichkeit ihres Objekts beziehen, scheinen legitimer zu sein und können auf Zustimmung hoffen, sofern ihre Begründung den Mitgliedern einer bestimmten Gruppe schlüssig erscheint. Für die aktuelle antiisraelische Bewegung bedeutet dies, dass das vorherrschende Bild von „den Israelis“ (zumindest vordergründig) in einer Komplementärbeziehung zu akzeptierten Wert- und Normvorstellungen der Eigengruppe steht und so auch der negativen, moralischen Selbstvergewisserung dient. Innerhalb einer bestimmten Gruppe werden so gerade jene Vorwürfe hegemonial, die dazu geeignet sind, Empörung als ein geteiltes Gefühl hervorzurufen und dadurch die Gruppenidentität zu bestätigen. Das Zeigen eines gruppenspezifischen Empörungsverhaltens wird in der Regel positiv honoriert. Der grundsätzlich negativen Gefühlsqualität der Empörung können sich so lustvolle Momente moralischer Hochgefühle beimischen und dazu anstiften, Empörungsanlässe gezielt aufzusuchen. „Sein [des Antisemiten; JB] Ich bläht sich auf, er fühlt sich überlegen, denn er gehört einer Gemeinschaft an mit angeblich höheren Werten.“ (Simmel 1993: 60) Die Lust am Verbreiten antisemitischer Verschwörungsideologien beruht u. a. auf diesem psychodynamischen und sozialpsychologischen Mechanismus, den Julijana Ranc (2021: 142) in Anschluss an Sartre als „Sucht- und Lustcharakter“ des Antisemitismus beschreibt. Durch das obsessive Versenken ins antisemitische Gerücht – den antisemitischen

³ Ausformuliert findet sich diese Vorstellung auch in den zahlreichen philosophischen, pädagogischen und theologischen Ethiken, die kurz vor und während des Nationalsozialismus publiziert wurden. Hier wird Jüdinnen und Juden nicht eine andere partikuläre Moral unterstellt, sondern so etwas wie eine Gegen-Moral, die einen wirklich moralischen Zustand unmöglich mache (Konitzer/Bach et al. 2020).

„Beziehungswahn“ (Horkheimer/Adorno 2011: 202) – wird nicht nur versucht, das „negativ präfigurierte Judenbild“ zu bestätigen. AntisemitInnen „gewähr[en] sich zugleich den narzisstischen Genuss der kollektiven Selbstaufwertung“ (Ranc 2021: 142), während sie ihre „Hände in Unrat“ waschen: „Seine [des Antisemiten; JB] einzige Sorge besteht darin, Geschichten zu sammeln, die die Geilheit des Juden offenbaren, seine Gewinnsucht, seine Schlaueit, seine Wortbrüchigkeit.“ (Sartre 2020: 31)

Die falsche Unmittelbarkeit antisemitischer Leidenschaft

Ob der Empörungsanlass real ist oder nicht, spielt dabei eine untergeordnete Rolle. Das „Nicht-so-genau-wissen-Wollen“, das jedem Gerücht immanent ist, steigert dessen Attraktivität noch, wie Christine Kirchhoff (2020: 106) im Vergleich mit der Psychodynamik des Witzes herausgearbeitet hat:

Das Lustvolle am Gerücht, so die These, beruht ebenfalls auf einer Ersparnis: Unbewusste Fantasien und Affekte, die man sich sonst nicht zugestehen könnte, können ausgelebt werden. Was einem hier erspart bleibt und die Lust am Gerücht ermöglicht, ist der Aufwand der „Realitätsprüfung“ bzw. noch einfacher: der Aufwand des Denkens. Beides wird vermieden. (Kirchhoff 2020: 107)

Der Verzicht auf eine kritische Prüfung eigener Annahmen erlaubt es schließlich, „bloßes Meinen“ als Wahrheit und sich selbst als Autorität zu setzen (Adorno 2003b: 574) und so die „bewußte Arbeit des Gedankens“ (Horkheimer/Adorno 2011: 203) zu umgehen. Adorno (2003b: 577) prognostizierte bereits 1955, dass der „tägliche Umgang mit der Technik“ die Unterscheidung zwischen „bloßer Meinung“ und „Einsicht“ der lebendigen Erfahrung noch weiter entrücke. Heute, im sogenannten „postfaktischen Zeitalter“, vor dem Hintergrund von „Fake News“, „Deep Fakes“ und „alternativen Realitäten“, wird diese Tendenz auf die Spitze getrieben. In der Spätmoderne hat das Verblässen kollektiver und transzendentaler Sinn- und Deutungshorizonte und die zunehmende Fragmentierung der

„communis opinio“ (Adorno 2003b: 578) eine erkenntnistheoretische und moralische Leerstelle hinterlassen. Was wahr und was moralisch geboten ist, soll vor diesem Hintergrund mit dem Verweis darauf beantwortet werden, was sich „richtig anfühlt“. Das permanente Scrollen durch den eigenen Feed in Sozialen Medien spielt hierbei eine zentrale Rolle: „Die Bezeichnung feed ist in dieser Hinsicht keine Metapher, sondern eine andere Modalität der Körpererfahrung. Die Aufnahme von Bildern auf der Suche nach Nahrung durch scrolling fördert Verdauliches und Unverdauliches hervor, böse wie gute Objekte“ (Gathmann 2024: 173). Sartre (2020: 15) vermutete schon 1944, dass die „Angst vor der Wahrheit“, und zwar nicht die vor deren Inhalt, sondern die vor der „Form des Wahren, jenes Gegenstandes unendlicher Annäherung“, die antisemitische Leidenschaft provoziere. Denn im Zustand höchster emotionaler Erregung scheint jener „Abgrund der Ungewißheit“ überbrückt, den Horkheimer und Adorno (2011: 202) in jedem „objektivierenden Akt“ vermuten, und in dem „das Potential der Wahrheit so auch das des Wahns“ nistet (Adorno 2003b: 577). Die antisemitische Leidenschaft verspricht vor diesem Hintergrund jene Unmittelbarkeit, die angesichts entgleitender Realität und gesteigerter Komplexität nur als falsche zu haben ist und fällt somit dem Wahn anheim. Der Grad körperlicher Erregung genügt schließlich als Maßstab für die Richtigkeit einer Behauptung. Sie suggeriert eine Sicherheit im Urteilen und Fühlen, die angesichts von Ich-Schwäche und realer Ohnmacht die drohende narzisstische Kränkung abwenden soll (Adorno 2003b: 580). Zugunsten der eigenen Ich-Stabilität fühlen sich die Subjekte von „der Beständigkeit des Steins angezogen“ (Sartre 2020: 15), was mit einer Abdichtung nach Außen und nach Innen einhergeht. Das Subjekt

verliert die Reflexion nach beiden Richtungen: da es nicht mehr den Gegenstand reflektiert, reflektiert es nicht mehr auf sich selbst und verliert die Fähigkeit zur Differenz. Anstatt der Stimme des Gewissens hört es Stimmen; anstatt in sich zu gehen und das Protokoll der eigenen Machtgier aufzunehmen, schreibt es die Protokolle der Weisen von Zion den anderen zu. (Horkheimer/Adorno 2011: 199)

Gleichzeitig neigt ein solcher Selbst- und Weltbezug „zu jenem Nicht-Aufhören-Können, das pathische Projektion heißen darf“ (Adorno 2003b: 579). So wird stur an den affektiv besetzten, antisemitischen Anschuldigungen festgehalten, selbst wenn diese sich später als unwahr herausstellen (Adorno 2003b: 575; Claussen 1987: 11). „Was einer für eine Meinung hat, wird als Besitz zu einem Bestandteil seiner Person“ (Adorno 2003b: 576), eine Infragestellung der leidenschaftlich hervorgebrachten Ansichten muss demnach als Angriff gegen die eigene Person und den sicheren Hafen des Manichäismus wahrgenommen und abgewehrt werden. Falschmeldungen etwa über die Bombardierungen des Al-Ahli-Krankenhauses in Gaza-Stadt durch die Israel Defense Forces wurden von vielen unhinterfragt übernommen und auch von etablierten Medien verbreitet. Belege, dass es sich um eine fehlgeleitete Rakete des Islamischen Dschihad handelte, wurden ignoriert (tagesschau.de 2023).⁴ Auch die Warnung eines führenden Mitarbeiters des Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA) der Vereinten Nationen bezüglich eines unmittelbar bevorstehenden, massenhaften Sterbens palästinensischer Babys aufgrund fehlender Hilfslieferungen stellte sich im Nachhinein als irreführend heraus (Mena-Watch 2025). Doch hatten seine Behauptungen zum Zeitpunkt der öffentlichen Richtigstellung bereits zu einem erneuten Anfachen des antisemitischen Furors geführt, der in der Ermordung von Sarah Milgrim und Yaron Lischinsky vor dem Jüdischen Museum in Washington kulminierte (tagesschau.de 2025). Wichtiger als die Frage nach der Korrektheit der an Israel gerichteten Vorwürfe scheint demnach die reale soziale und psychologische Wirkmächtigkeit der vorgestellten Vergehen zu sein, die im Antisemitismus zu einer Art epistemischen und emotionalen Parallelwelt gerinnen können. Hier bestätigt sich in fataler Weise die in den Sozialwissenschaften als Thomas-Theorem bekannte Einsicht: „If men define [and feel; JB] situations as real, they are real in their consequences.“⁵

Das emotionale „Belohnungssystem“ des Antisemitismus

Während Antisemitismus häufig hauptsächlich mit einer negativen Gefühlsqualität (Hass, Neid, Ekel, Wut usw.) in Verbindung gebracht wird, lässt sich seine emotionale Attraktivität doch nur verstehen, wenn man auch dessen lustvolle Seite beleuchtet. Für eine wachsende Anzahl auch junger, vormals politisch wenig interessierter oder engagierter Menschen fühlt es sich schlichtweg gut an, sich über tatsächliche und eben auch vermeintliche Vergehen Israels zu empören. Ein vergleichbares emotionales und soziales „Belohnungssystem“ scheint es hinsichtlich anderer globaler Krisen und humanitärer Notlagen nicht zu geben, was diese aktuell an den Rand des öffentlichen Interesses drängt (FAZ.net 2025). So urteilte auch Sartre (2020: 15), man müsse davon ausgehen, dass Antisemit:innen den leidenschaftlichen Zustand liebten, in den sie gerieten, wenn sie die Ungerechtigkeiten der Welt auf die „Idee vom Juden“ übertrügen. Die gemeinsame Affinität für diesen Zustand und die Notwendigkeit seiner wechselseitigen Rationalisierung schweißt die Subjekte zur antisemitischen Gemeinschaft zusammen. Die erstaunliche Bereitschaft unterschiedlicher Akteur:innen, über unvereinbare Widersprüche innerhalb aktueller Protestbewegungen hinwegzusehen, ist nicht zuletzt durch die homogenisierende und integrierende Wirkung einer solchen, geteilten Empörung zu verstehen. So zeigte sich der Chefredakteur des rechtsextremen *Compact*-Magazins Jürgen Elsässer (2025) in seiner aktuellen Solidaritätsbekundung mit Greta Thunberg von dieser integrativen Kraft geteilter Empörung selbst überrascht. Während er Thunberg nach eigenen Angaben als Klimaaktivistin noch zu seiner „Lieblingsfeindin“ erklärt hatte, findet er nun, da sie den antiisraelischen Aktivismus für sich entdeckt hat, fast liebevolle Worte für die „kleine verrückte Schwedin“ und fühlt sich mit ihr im Namen der „Menschlichkeit“ verbunden. Der zum universellen Hauptwiderspruch erklärte Nahost-Konflikt

⁴ Die *Tagesschau* hat ihren Artikel sechs Tage nach der Erstveröffentlichung aktualisiert und die Überschrift geändert: „Was für die Version der israelischen Armee spricht“.

⁵ Siehe die Feststellung Horkheimers und Adornos (2011: 177), der Faschismus habe seine eigene Doktrin von „den Juden“ als „Gegenrasse“ erst wahr gemacht.

leitet zur Hierarchisierung eigener emotionaler Befindlichkeiten und normativer Überzeugungen an und lässt die unwahrscheinlichsten Querfronten entstehen – ein Phänomen, dass wir schon im Kontext des während der Corona-Proteste verbreiteten Antisemitismus beobachten konnten (Bach/Schneider 2024).

Die antiisraelische Protestbewegung schafft sich ihr eigenes „manichäisches Paradies“ (Salzborn 2012: 190), in dem der Gute stets ganz gut und der Böse stets ganz und gar böse zu sein hat – ein Weltbezug, der ursprünglich dem infantilen Narzissmus entstammt und nur durch Spaltungs- und Projektionsvorgänge erzeugt und aufrechterhalten werden kann (Fenichel 1993; Fuchshuber 2023). Sind diese Vorgänge jedoch erfolgreich, stellt sich ein Gefühl von Grandiosität und zwischenmenschlicher Verbundenheit ein, das sich insbesondere in Momenten akuter „moralischer“ Entrüstung aktualisiert. Die Bestätigung der Projektion in der Realität – etwa durch reale Verbrechen der israelischen Armee – ist immer auch mit einem Lustgewinn verbunden, die potentielle Widerlegung der Projektion mit Unlustgefühlen. Im Kontext dieser affektiven und emotionalen Logik wäre zum Beispiel die Möglichkeit, dass Israel keine genozidalen Absichten verfolgt, eine das Ich destabilisierende Enttäuschung, die abgewehrt werden muss. Ambiguitäten und Nuancierungen in der moralischen und politischen Selbstpositionierung werden dadurch ebenso unmöglich wie das antisemitische Gerücht aufklärungsresistent ist. Denn verhärten sich die projektiven Wahrnehmungsmuster durch wiederholte, kollektive und psychisch wirksame Anwendung, wird die Möglichkeit abweichender Wahrnehmungen fast gänzlich negiert (Kirchhoff 2020: 113).

Das leidenschaftliche Potential antisemitischer

Empörung geht „den Tatsachen voraus“ (Sartre 2020: 14f.) und wird zum Selbstzweck. Das bedeutet aber auch, dass die Empörung über das Leid der palästinensischen Zivilbevölkerung nicht von einer wirksamen Verinnerlichung humanistischer Ideale herrührt, sondern von dem Wunsch nach Befriedigung des individuellen wie kollektiven Narzissmus.⁶ Eine solche Empörung ist kein „stellvertretendes“ Gefühl, wie Strawson sich moralische Empörung auf dem Stand aufgeklärter Moral vorstellte, sondern ein selbstbezügliches – das Leid der Betroffenen lediglich willkommener Anlass leidenschaftlicher Entrüstung. „Der Antisemitismus“, so urteilte Hermann Bahr bereits 1894, „will nur sich selber. [...] Man ist Antisemit, um Antisemit zu sein. Man schwelgt in diesem Gefühle. [...] Wer Antisemit ist, ist es aus der Begierde nach dem Taumel und dem Rausche einer Leidenschaft.“ Insofern transferiert die „empathisch ausgedrückte Identifikation“ mit der palästinensischen Bevölkerung narzisstische Bedürfnisse „auf eine gesellschaftlich akzeptierte Ebene, nämlich die des Mitgefühls“ (Schwarz-Friesel/Rainharz 2013: 280). Beobachten lässt sich eine solche Haltung immer wieder bei antiisraelischen Aktivist:innen, die sich, nahezu betrunken von der Rührung über ihr eigenes „Gut-Sein“, vor allem selbst inszenieren – so auch zu beobachten bei den Aktivist:innen der sogenannten „Freedom Flottilla“. Neben Thunberg befanden sich auf der Segeljacht elf weitere, teils für ihren offenen Israel-Hass und ihre Verbindungen zu Hamas und Hisbollah bekannte Aktivist:innen (Guyet 2025). Mit permanenter Videobegleitung, aber ohne nennenswerte Mengen an Hilfsgütern, versuchten sie den medienwirksamen Durchbruch der israelischen Seeblockade nach Gaza. Was als selbstloser, humanitärer Akt inszeniert wurde, benannten Kritiker:innen als „Selfie-Aktivismus“, der vor allem der eigenen moralischen Selbstprofilierung

⁶ Horkheimer und Adorno (2011: 208) verweisen auf das Scheitern der Über-Ich-Bildung im Nationalsozialismus als Teil faschistischer und autoritärer Vergesellschaftung: „Statt der Verinnerlichung des gesellschaftlichen Gebots, die es nicht nur verbindlicher und zugleich geöffneter macht, sondern auch von Gesellschaft emanzipiert, ja gegen diese wendet, erfolgt prompte, unmittelbare Identifikation mit den stereotypen Wertskalen.“ Grunberger (1962: 258) spricht vom antisemitischen Über-Ich als System von „Dressaten“. Es wäre vor diesem Hintergrund interessant, nach der Art der Über-Ich-Bildung der antiisraelischen Aktivist:innen zu fragen und diese zusammenzudenken mit ihrer Faszination – als eine Art stellvertretender Autoritarismus – für autoritäre Regime und Bewegungen, in denen rigide Moralvorstellungen herrschen und brutal durchgesetzt werden.

diente (ebd.). Auch darin liegt ein entscheidendes Unterscheidungsmerkmal zwischen Kritik an der israelischen Kriegsführung, die sich tatsächlich an dem Leid der palästinensischen Bevölkerung orientiert, und antisemitischer Empörung, die den emotionalen Zustand geteilter Entrüstung mehr liebt als die betroffenen Menschen.

In auffälligem Kontrast zu diesem Engagement stehen die beobachtete Kälte und die Empörungsabwehr angesichts schwerster Verbrechen an Jüdinnen und Juden. Sie sind jedoch die Kehrseite einer solchen Haltung, die auf den strikten Dualismus von Gut und Böse angewiesen ist und stellen eine Form „emotionaler Grausamkeit“ dar (Schwarz-Friesel 2013: 280). Als solche sind sie die Vorstufe konkreter Gewalt. Das vorbewusste moralische Urteil, das sich in der emotionalen Resonanzlosigkeit ausdrückt und dessen Rationalisierung mittels antisemitischer Verschwörungsnarrative, ist Teil der Dehumanisierung von Jüdinnen und Juden. Von dort aus ist es nur ein kleiner Schritt zu dem offenen Bruch mit dem gesellschaftlichen Tabu der Gewaltanwendung. Der Verzicht auf psychische, verbale oder körperliche Gewalt ist mit einer innerpsychischen Anstrengung und Unterdrückung aggressiver Impulse verbunden. Diese werden im Antisemitismus auf Jüdinnen und Juden und im israel-bezogenen Antisemitismus auf Israel projiziert. Die Übertretung der Tabugrenzen gegenüber dem vermeintlich universellen Aggressor ist im Sinne Freuds (1944: 170) „ein gestatteter, vielmehr ein gebotener Exzeß, ein feierlicher Durchbruch eines Verbots“, der jene sadistische Lust erzeugt, die Juliette zum einzigen Ziel ihrer Existenz erklärt. Dieser „feierliche Durchbruch“ wird heute gerade von denen, die sich selbst als Friedensaktivist:innen definieren, zelebriert. Ihre heimliche oder offene Faszination und Gutheißung von Gewalt an Jüdinnen und Juden kann so lange moralisch legitimiert werden, wie der Manichäismus ihrer Weltanschauung unangestastet bleibt und sie ihre eigene Grausamkeit in die Erzählung einer „höheren Gerechtigkeit“ einordnen können (Schuck 2024: 129).

Antisemitismus ist keine abgeschlossene, in sich konsistente Weltanschauung, keine individuelle Einstellung oder schlicht irrationaler Hass. Er ist eine dynamische und intersubjektive Praxis verfolgender, „moralischer“ Empörung, die sich durch ein Ensemble meist flüchtig erworbener, gleichwohl stets identischer Verdächtigungen und Vorwürfe zu legitimieren versucht. Die Verweigerung von Mitgefühl gegenüber Jüdinnen und Juden ist dabei kein neues Phänomen, sondern ein konstitutives Moment des Antisemitismus und seiner emotionalen Logik, welche sich in antisemitischen Taten ebenso ausdrückt wie in den Reaktionen „unbeteiligter Dritter“ auf diese. Während die emotionalen und affektiven Grundlagen des Antisemitismus aus den gesellschaftlichen Strukturen entspringen, bieten die aktuellen Konflikte im Nahen Osten eine „ideale“ Projektionsfläche, um diese Gefühle zu konkretisieren.

Eva Illouz spürte bereits unmittelbar nach dem 7. Oktober, welche Tragweite jene selektive Empörungsbereitschaft innerhalb großer Teile der globalen Linken haben würde. Sie interpretierte die reaktiven Haltungen früh als emotionalen Grenzmarker eines vermeintlichen Humanismus, der sich in der Praxis als aggressiver Partikularismus herausstellen sollte. Insofern bezog sich ihre Kritik nicht nur auf die politischen Diagnosen und Forderungen der antiisraelischen Bewegung, sondern mehr noch auf deren affektive Reaktionen als kleinste Einheit antisemitischer Ideologie. Die antiisraelische Bewegung ist ein kollektives, sich auf „moralische“ Werte beziehendes Gefühlsregime, in dem Jüdinnen und Juden, die sich nicht in aller Deutlichkeit vom zum alleinigen Aggressor erklärten, jüdischen Staat distanzieren, von Anfang an keinen Platz haben sollten.

Literatur

- Adorno, Theodor W.** (1951): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W.** (1955): Schuld und Abwehr. Eine qualitative Analyse zum Gruppenexperiment, in: Pollock, Friedrich (Hg.): *Gruppenexperiment*. Ein Studienbericht, Frankfurt am Main: EVA, 275–428.
- Adorno, Theodor W.** (2003a): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit, in: *Gesammelte Schriften (GS)*, Bd. 10.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 555–572.
- Adorno, Theodor W.** (2003b): Meinung Wahn Gesellschaft, in: *GS*, Bd. 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 573–594.
- Adorno, Theodor W.** (2003c): Erziehung nach Auschwitz, in: *GS*, Bd. 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 674–691.
- Améry, Jean** (2008): *Jenseits von Schuld und Sühne*. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Arendt, Hannah** (1993): *Besuch in Deutschland*, Berlin: Rotbuch.
- Bach, Johanna/Schneider, Valerie** (2024): Gefühlte Wahrheit und wahre Gefühle. Zur Rolle von ‚Ticketgefühlen‘ in der (emotionalen) Selbstbeglaubigung der Querdenken-Bewegung, in: Borsch, Andreas/Gärtner, Luisa/Richter, Salome/Schmidt, Lennard/Seiler, Dorothea/Seul, Marc/Thurau, Franziska/Zarbock, Luca (Hg.): *Antisemitismus zwischen Latenz und Leidenschaft*, Berlin: Budrich, 121–138.
- Bahr, Hermann** (1894): *Der Antisemitismus*. Ein internationales Interview, Berlin: Fischer.
- Bergmann, Werner** (2001): „Der Antisemitismus in Deutschland braucht gar nicht übertrieben zu werden...“. Die Jahre 1945 bis 1953, in: Schoeps, Julius H. (Hg.): *Leben im Land der Täter*. Juden im Nachkriegsdeutschland (1945–1952), Berlin: Jüdische VAS, 191–207.
- Bildungsstätte Anne Frank** (2024): TikTok, der Nahostkonflikt und der Kampf um Aufmerksamkeit. TikTok Report Nahostkonflikt, https://www.bs-anne-frank.de/fileadmin/content/Publicationen/Weiteres_Pädagogisches_Material/TikTok_Report_Nahostkonflikt_BSAF_2024_neu.pdf.
- Christ, Julia** (2017): Exkurs II: Juliette oder Aufklärung und Moral, in: Hindrichs, Gunnar (Hg.): *Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung*, Berlin/Boston: De Gruyter, 41–60.
- Claussen, Detlev** (1987): Über Psychoanalyse und Antisemitismus, in: *Psyche*. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen, 41(1), 1–21.
- Diner, Dan** (1988): *Zivilisationsbruch*. Denken nach Auschwitz, Frankfurt am Main: Fischer.
- Elsässer, Jürgen** (2025): Greta und ich, in: COMPACT-online, 03.06.2025, <https://www.compact-online.de/elsaesser-greta-und-ich/>.
- FAZ.net** (2025): Kamerun hat laut NRC die am stärksten übersehene humanitäre Not, 07.03.2025, <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/kamerun-hat-laut-nrc-die-am-staerksten-uebersehene-humanitaere-not-110514388.html>.
- Fenichel, Otto** (1993): Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus, in: Simmel, Ernst (Hg.): *Antisemitismus*, Frankfurt am Main: Fischer, 58–100.
- Freud, Sigmund** (1944): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Frankfurt am Main: Fischer.
- Fuchshuber, Thorsten** (2023): Der Genuss am Judenhass. Über den Zusammenhang von Antisemitismus und Narzissmus, in: Grigat, Stephan (Hg.): *Kritik des Antisemitismus in der Gegenwart*. Erscheinungsformen – Theorien – Bekämpfung, Baden-Baden: Nomos, 223–242.
- Gathmann, Till** (2024): Netze. Zur Bildkrise des 7. Oktobers, oder: Annäherungen an eine Metapsychologie des antisemitischen Bilds, in: *sans phrase*. Zeitschrift für Ideologiekritik, Heft 24, 142–188.
- Giordano, Ralph** (1990): *Die zweite Schuld oder von der Last, Deutscher zu sein*, Berlin: Volk und Welt.
- Grigat, Stephan** (1999): Antisemitismus und Fetischismus. Kritische Theorie zur Basisideologie der bürgerlichen Gesellschaft, in: *Weg und Ziel*. Marxistische Zeitschrift, 1999, Nr. 3, <https://www.streifzuege.org/1999/antisemitismus-und-fetischismus>.
- Grigat, Stephan** (2023): Kritik des Antisemitismus heute. Zur kritischen Theorie antijüdischer Projektionen, der Persistenz des Antizionismus und der aktuellen Gefahr des islamischen Antisemitismus, in: Grigat, Stephan (Hg.): *Kritik des Antisemitismus in der Gegenwart*. Erscheinungsformen – Theorien – Bekämpfung, Baden-Baden: Nomos, 11–47.
- Grunberger, Béla** (1962): Der Antisemit und der Ödipuskomplex, in: *Psyche*. Zeitschrift für psychologische und medizinische Menschenkunde, 16(5), 255–272.
- Guyet, Ornella** (2025): Eine Seefahrt, die ist lustig. Greta Thunbergs Trip mit der „Freedom Flotilla“, in: *JungleWorld*, 12.06.2025, <https://jungle.world/artikel/2025/24/greta-thunberg-gaza-israel-eine-seefahrt-die-ist-lustig>.
- Herman, Judith Lewis** (2015): *Trauma and recovery: the aftermath of violence – from domestic abuse to political terror*, New York: BasicBooks.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.** (2011): *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main: Fischer.
- Illouz, Eva** (2023): Wir, die Linke? Nicht mehr, in: *Süddeutsche Zeitung*, 27.10.2023.
- Kirchhoff, Christine** (2020): „Das Gerücht über die Juden“ – zur (Psycho-)Analyse von Antisemitismus und Verschwörungsideologie, in: *Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft Jena* (Hg.): *Wissen schafft Demokratie*. Schwerpunkt Antisemitismus, Bd. 8, Jena: IDZ, 104–115.
- Kolnai, Aurel** (2007): *Ekel, Hochmut, Haß*. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Konitzer, Werner/Bach, Johanna/Palme, David/Balzer, Jonas** (Hg.) (2020): *Vermeintliche Gründe*. Ethik und Ethiken im Nationalsozialismus, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Mena-Watch** (2025): 14.000 tote Babys: Fake News eines hohen UN-Vertreters, 23.05.2025, <https://www.mena-watch.com/tote-babys-fake-news-un/>.
- Montada, Leo** (1993): Moralische Gefühle. Psychologische Indikatoren moralischer Normen, in: Edelstein, Wolfgang (Hg.): *Moral und Person*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 259–272.
- Nunner-Winkler, Gertrud** (1993): Die Entwicklung moralischer Motivation, in: Edelstein, Wolfgang/Nunner-Winkler, Gertrud/Noam, Gil (Hg.): *Moral und Person*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 278–303.

Poliakov, Léon (2022): Von Moskau nach Beirut. Essay über die Desinformation, Freiburg: ça-ira.

Ranc, Julijana (2021): Zum Sucht- und Lustcharakter interpersonaler Ressentiment-Kommunikation, in: Schüler-Springorum, Stefanie/Süselbeck, Jan (Hg.). Emotionen und Antisemitismus. Geschichte - Literatur - Theorie, Göttingen: Wallstein, 142–164.

Salzborn, Samuel (2012): Weltanschauung und Leidenschaft. Überlegungen zu einer integrativen Theorie des Antisemitismus, in: Zeitschrift für politische Theorie, 3(2), 187–203.

Sartre, Jean-Paul (2020): Überlegungen zur Judenfrage, Hamburg: Rowohlt.

Schuck, Dirk (2024): Von der Gleichgültigkeit zur Eliminierung. Kontinuität und Bruch zwischen bürgerlicher und nationalsozialistischer Moralphilosophie, in: Gross, Raphael/ Ulrich, Bernd/Schuck, Dirk (Hg.): Zerrbilder. Zum Wirken und Fortwirken nationalsozialistischer Mentalität: eine Festschrift für Werner Konitzer, Berlin: Ch. Links, 111–130.

Schwarz-Friesel, Monika/Rainharz, Jehudah (2013): Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert, Berlin/Boston: De Gruyter.

Simmel, Ernst (1993): Einleitung, in: Simmel, Ernst (Hg.): Antisemitismus, Frankfurt am Main: Fischer.

Smith, Adam (2010): Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg: Meiner.

Strawson, Peter F. (1978): Freiheit und Übelnehmen, in: Pothast, Ulrich (Hg.): Seminar: Freies Handeln und Determinismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 201–233.

tagesschau.de (2023): Explosion in Gaza: Was über den Vorfall am Krankenhaus bekannt ist, 20.10.2023, <https://www.tagesschau.de/faktenfinder/israel-amas-krankenhaus-102.html>

tagesschau.de (2025): Schüsse vor israelischer Botschaft in Washington, 03.05.2025, <https://www.tagesschau.de/eilmeldung/schuesse-israelische-botschaft-washington-100.html>.

Tugendhat, Ernst (2012): Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

IMPRESSUM

Centrum für Antisemitismus- und Rassismusstudien (CARS)
an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen
Robert-Schuman-Straße 25, 52066 Aachen

Kontakt

Telefon +49 241 60003-8020
E-Mail: cars@katho-nrw.de
Website: <http://www.katho-nrw.de/cars>
Facebook: <https://www.facebook.com/CARSkatho>

Herausgabe und Redaktion

V.i.S.d.P.: Martin Spetsmann-Kunkel
Herausgeber: Stephan Grigat, Martin Spetsmann-Kunkel
Redaktion: Bianca Gabrielli

Kenndaten

ISSN: 2748-2146
DOI: 10.17883/6007

Zitiervorschlag

Bach, Johanna (2025): Antiisraelisches Gefühlsregime. Empörung und Empörungsabwehr im Antisemitismus und nach dem 7. Oktober, Centrum für Antisemitismus- und Rassismusstudien (CARS) an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, CARS Working Papers 36 (hg. v. Stephan Grigat und Martin Spetsmann-Kunkel), Aachen, DOI: <https://doi.org/10.17883/6007>

Lizenz

Veröffentlicht unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International (CC BY 4.0). Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

