

Jahrbuch für Antisemitismusforschung 12

Jahrbuch für Antisemitismusforschung 12

Herausgegeben von Wolfgang Benz
für das Zentrum für Antisemitismusforschung
der Technischen Universität Berlin

Redaktion:

Werner Bergmann, Johannes Heil, Mona Körte
Geschäftsführende Redakteurin: Juliane Wetzel

Metropol Verlag

Redaktionsanschrift: Zentrum für Antisemitismusforschung
Technische Universität Berlin
Ernst-Reuter-Platz 7
D-10587 Berlin
Tel.: 0 30-3 14-2 31 54
Fax: 0 30-3 14-2 11 36

Jahrbuch für Antisemitismusforschung / hrsg. für das Zentrum für
Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin.

1 (1992). – Berlin : Metropol (2003)

Erscheint jährlich. – Früher Campus Verlag,
Frankfurt/Main, New York

1 (1992)

ISBN 3-936411-38-7

ISSN 0941-8563

© 2003 Metropol Verlag

Kurfürstenstr. 135

D-10785 Berlin

www.metropol-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten

Druck: Medienhaus Berlin

INHALT

WOLFGANG BENZ

Vorwort	9
---------------	---

Die Entstehung von Feindbildern im Konflikt um Palästina

WERNER BERGMANN

Zur Entstehung von Feindbildern im Konflikt um Palästina	
Einführung	15

STEFAN WILD

Begegnungen zwischen Palästinensern und Israelis in der palästinensischen Belletristik und Poesie nach 1948	21
--	----

ESTHER WEBMAN

Die Rhetorik der Hisbollah: die Weiterführung eines antisemitischen Diskurses	39
--	----

ZVI SCHULDINER

Die jüdischen Siedler und die Palästinenser	57
---	----

HENNER FÜRTIG

Die Bedeutung der iranischen Revolution von 1979 als Ausgangspunkt für eine antijüdisch orientierte Islamisierung	73
---	----

AMATZIA BARAM

Der moderne Irak, die Baath Partei und der Antisemitismus 99

JULIANE WETZEL

Die internationale Rechte und
der arabische Antizionismus im World Wide Web 121

Antisemitismus

STEPHAN MALINOWSKI

Vom blauen zum reinen Blut
Antisemitische Adelskritik und
adliger Antisemitismus 1871–1944 147

SOFIE BAK

Anti-Christ in mould
Anti-Semitism and apocalyptic thinking
A Danish milieu of pietism in the 1930s 169

RALF SONNENBERG

„Keine Berechtigung innerhalb des modernen Völkerlebens“
Judentum, Zionismus und Antisemitismus
aus der Sicht Rudolf Steiners 185

MONIKA SCHMIDT

Die „Arisierung“ des Berliner Zoologischen Gartens 211

WERNER BERGMANN

Survey-Fragen als Indikatoren für den Wandel in
der Wahrnehmung politischer Probleme: Antisemitismus
in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1998 231

Gewalt und Rassismus

ARMIN STEIL

Polyphems Auge

Zur Soziologie der „rassischen“ Fremdheit 259

INGO LOOSE

„In der Seele ein Gefühl des 16. Jahrhunderts“

Der Ritualmordprozess gegen Mendel' Bejlis in Kiev 1913 281

Besprechungssays

JÜRGEN MATTHÄUS

„Pillen gegen Erdbeben“ – Antisemitismusabwehr
des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen

Glaubens vor 1933 307

ULRICH SIEG

Auf dem Weg zur „dichten Beschreibung“.

Neuere Literatur zur Geschichte des Antisemitismus

im Kaiserreich 329

NOTIZEN 343

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN 347

VORWORT

Der Versuch des Zentrums für Antisemitismusforschung, auf einer internationalen Tagung im September 2000 erstmals den Konflikt um Palästina unter Fragestellungen der Vorurteilsforschung zu thematisieren, erwies sich schon in der Vorbereitungsphase als schwieriges, jedoch lohnendes Unterfangen. (Die Anregung dazu kam von der damaligen israelischen Generalkonsulin in Berlin, Miryam Schomrat, sie erhoffte sich in erster Linie Aufschlüsse über Ursachen, Motive und Wirkungen arabischer Judenfeindschaft.) Ausgewählte Konferenzbeiträge – eingeleitet von Werner Bergmann, der die Tagung konzipiert hatte – bilden den thematischen Schwerpunkt dieses Jahrbuchs. Wenn trotz allen Bemühens um die gebotene wissenschaftliche Distanz in den Beiträgen zum Palästinakonflikt gelegentlich Parteinahme – die vom jeweiligen Verfasser zu verantworten ist – durchscheint, sei der Leser um Nachsicht gebeten. Herausgeber und Redaktion des Jahrbuchs vertrauen darauf, dass dies nicht missverstanden wird. Auch akademische Diskussionen können nicht im emotionalen Vakuum geführt werden, freilich ebenso wenig unter doktrinärer Festlegung auf politische Positionen. Die Konferenz des Zentrums war eine erste und vielversprechende Anstrengung auf diesem Gebiet, die anregend gewirkt und Nachfolge gefunden hat. Dies soll mit dem Themenschwerpunkt, der leider aktueller denn je ist, dokumentiert werden. Die Feindbilder und Vorurteile islamischer Judenfeindschaft, die westliche Stereotypen für ihre Zwecke adaptiert, sind in mehreren Beiträgen thematisiert; ihre propagandistische Instrumentalisierung im Internet macht Juliane Wetzels mit zahlreichen Beispielen nachvollziehbar.

Weder das Diktum eines hohen NS-Funktionärs, der Adel sei „eine vielfach von Judenblut durchsetzte Saubande“, noch der aristokratische Zustrom zu SA und SS am Beginn der NS-Herrschaft noch die Verfolgung adliger Familien nach dem 20. Juli 1944 werden dem Verhältnis von Adel zum Antisemitismus seit dem Kaiserreich gerecht. Zwar zeigte sich der in mittelständige Existenz abgesunkene, vielfach ökonomisch und sozial gestrandete Kleinadel von völkischen Rassenidealen angezogen und suchte Legitimation vor anderen Gruppen durch das Dogma von „reinem Blut und reiner Rasse“, aber die daraus resultierende Neigung zum Antisemitismus teilten nicht alle Standesgenossen. Mit Hilfe des Semi-Gotha wurden freilich viele Adlige aus den eigenen Reihen heraus durch den Vorwurf verunsichert, ihre Familien seien „verjudet“.

Stephan Malinowski beschreibt, wie große Teile des deutschen Adels, angeleitet durch Boris Freiherrn von Münchhausen nach dem Ersten Weltkrieg im „intellektuellen Tiefflug durch die gedanklichen Niederungen des Rassenwahns“ Orientierung suchten und wie der Kleinadel in Allianz mit dem kleinbürgerlichen Mittelstand den Hochadel als „Judengenossen“ angriff.

Als elitäre Gruppe und darin dem Adel vergleichbar, entstand im Kaiserreich die esoterische Bewegung der Anthroposophie. Rudolf Steiner, der Begründer, hat trotz ausdrücklicher Distanzierung vom rassistisch-völkischen Antisemitismus seiner Zeit Anteil am jüdenfeindlichen Diskurs genommen mit Äußerungen, die im religiösen und kulturellen Antijudaismus wurzeln. Steiners Plädoyer für die Assimilation unterscheidet ihn vom Anhänger des Rasseantisemitismus, wenngleich der Esoteriker in anderen Zusammenhängen durchaus rassistisch argumentierte. Im Unterschied zu pauschalen und nicht durch Quellenstudium differenzierten Verurteilungen des Anthroposophen und seiner Bewegung analysiert Ralf Sonnenberg aus profunder Kenntnis der einschlägigen Schriften Steiners dessen Haltung zu Juden, zum Zionismus und Antisemitismus.

Ritualmordlegenden gehören zum Arsenal der Judenfeindschaft, sie sind vom älteren, religiös motivierten Antijudaismus in den modernen rassistisch argumentierenden Antisemitismus übernommen worden als Methode der Stimulierung von Judenhass, der dann beliebig eingesetzt werden kann. Der Ritualmordprozess in Kiew im Jahre 1913 ist ein Exempel für die politischen Implikationen der Judenfeindschaft in der ausgehenden zaristischen Herrschaft. Ingo Loose stellt Hintergründe und Verlauf dieses letzten großen Ritualmordprozesses in Russland dar und zeichnet die Wirkungen bis hin zum Stalinismus der Sowjetunion und zur Renaissance der Judenfeindschaft im postkommunistischen Russland.

Judenfeindschaft in Dänemark mag als Thema eines Beitrages überraschend sein, ist das Bild der dänischen Nation doch durch die spektakuläre Rettung der Juden 1943 mit einer Gloriette geziert, die Gedanken an Antisemitismus fern hält. Sofie Bak beschreibt in einer Fallstudie über eine pietistische Vereinigung in den 30er-Jahren („Indre Mission“), die mit orthodox lutherischer Orientierung religiösen Fundamentalismus lebte und antijudaistische Überzeugungen, gegründet auf den Gottesmordvorwurf mit antimodernistischen und insbesondere antikommunistischer Ideologie amalgamierte. Während der deutschen Besetzung Dänemarks befand sich die Bewegung in einer ambivalenten Situation: Sie lehnte den nationalsozialistischen Rassenantisemitismus ab, wie sie an der Judenfeindschaft aus eigener religiöser Überzeugung festhielt und

gegenüber der NS-Politik Xenophobie ebenso kultivierte wie Toleranz gegenüber rassistisch verfolgten Juden.

Die Geschichte der Verdrängung jüdischer Aufsichtsratsmitglieder und der Enteignung von jüdischen Aktionären des Berliner Zoologischen Gartens ist eine Parabel zynischer Anpassung an politische Verhältnisse durch die Anwendung des „Arierparagraphen“. Als Ergebnis eines Forschungsauftrags an das Zentrum für Antisemitismusforschung beschreibt Monika Schmidt die Stufen der Ausgrenzung, in denen zwischen 1933 und 1938 der Berliner Zoo „judenfrei“ gemacht wurde.

Polyphem, den einäugigen Zyklopen aus der Odyssee, präsentiert Armin Steil als Archetyp des absoluten Fremden – der in der Moderne als „rassistisch“ Anderer auftritt – um die soziologischen Merkmale der Beziehungsform Fremdheit zu analysieren und das Besondere der „rassistischen Fremdheit“ herauszuarbeiten, exemplifiziert an Rasseregimen wie im US-amerikanischen *deep south* oder in der Apartheid Südafrikas. Die Fremdheitskonflikte der Gegenwart sind aber, so lautet das Fazit, nicht auf die Generalformel „Rassismus“ zu bringen; jedoch auch als Norm und Verteilungskonflikte verstanden, steht der archaische Archetyp der Gewalt gegen die Träger von Fremdheit im Raum, allzeit bereit, wirksam zu werden. Ebenfalls einem methodischen Problem, der Untersuchung der Einstellung zu Juden, ist der Beitrag von Werner Bergmann gewidmet, in dem ein neuer wahrnehmungstheoretischer Ansatz zur Auswertung von *Survey*-Fragen vorgestellt wird. Anhand der Antisemitismusumfragen in Deutschland seit 1949 wird ein neuer Zugang erprobt, der durch Untersuchung des Interpretationsrahmens (und seiner Wechsel) qualitative Aussagen auch über Bewusstseinslagen und Verstehenshorizonte in der Gesellschaft ermöglicht, abgesehen von der Schärfung des Instrumentariums bei Umfragen zum Antisemitismus.

Zwei Besprechungssessays schließen diese Ausgabe des Jahrbuchs ab. Im Mittelpunkt stehen Ritualmord-Beschuldigungen und Gewalt als Äußerungen antisemitischer Tradition im Kaiserreich (Ulrich Sieg) und die Abwehrstrategien des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (Jürgen Matthäus). Am Beispiel einer Quellenedition und eines ideengeschichtlichen Abrisses verweist Jürgen Matthäus darauf, dass die Erforschung der Geschichte des Centralvereins erst am Anfang steht, da wesentliche Erkenntnisse zur Organisation und Mitgliederstruktur, zur Finanzierung und Funktion mit der Auswertung der Akten im Moskauer Spezialarchiv erst noch gewonnen werden müssen.

Auf zwei große Quelleneditionen des Zentrums für Antisemitismusforschung, die soeben erschienen sind, soll an dieser Stelle hingewiesen werden.

Die von Karsten Krieger besorgte Ausgabe von Schriften zum Berliner Antisemitismusstreit 1879/1880 versammelt alle wichtigen Texte zum Verständnis der Debatte über Emanzipation, Assimilation und Überfremdungsangst und ersetzt die unzulängliche Anthologie von Walter Boehlich aus dem Jahre 1965. Ein anderer Quellenkorpus besteht in den Traktaten und Pamphleten, mit denen Judenfeindschaft „wissenschaftlich“ argumentierend an die Öffentlichkeit trat. In einer Mikrofiche-Edition liegen jetzt, bibliografisch im Begleitband erschlossen und mit einem Essay eingeleitet, ca. 650 Schlüsseldokumente zur Entstehung und Begründung des Rassenantisemitismus im 19. Jahrhundert vor, die Originalschriften bilden den Kern der einschlägigen Sammlung in der Bibliothek des Zentrums für Antisemitismusforschung.

Wolfgang Benz

DIE ENTSTEHUNG VON FEINDBILDERN
IM KONFLIKT UM PALÄSTINA

WERNER BERGMANN

Zur Entstehung von Feindbildern im Konflikt um Palästina

Einführung

Die hier publizierten Aufsätze sind aus Vorträgen der vom Zentrum für Antisemitismusforschung im September 2000 organisierten internationalen Tagung „Die Entstehung von Feindbildern im Konflikt um Palästina“ hervorgegangen. In der Planungsphase dieser Konferenz schien der Friedensprozess im Nahen Osten auf gutem Wege, und auch nach dem Scheitern der Verhandlungen in Camp David hatte wohl kaum einer der Konferenzteilnehmer im September mit der wenige Wochen später einsetzenden Zweiten Intifada und der erneuten Konflikteskalation gerechnet. Die Vorträge und Diskussionen der palästinensischen, israelischen, amerikanischen, britischen, französischen und deutschen Teilnehmer reflektierten die aktuellen Spannungen und folgten nicht in jedem Fall streng dem Grundsatz *sine ira et studio*, doch herrschte eine kooperative Arbeitsatmosphäre. Die neuen Entwicklungen hatten ihre Fernwirkungen auch auf den damals geplanten Tagungsband. Einige Autoren zogen ihre Beiträge zurück, andere waren nicht mehr erreichbar oder lieferten die versprochenen Aufsätze nicht ab. Dies hat schließlich zu der Entscheidung geführt, auf die Publikation des Tagungsbandes, der nur ein Torso des ursprünglichen, auf eine gewisse historische und systematische Geschlossenheit und Balance in der Betrachtung der Konfliktparteien angelegten Buches gewesen wäre, gänzlich zu verzichten. Stattdessen werden einige ausgewählte Beiträge nun an dieser Stelle veröffentlicht.¹ Bei der Auswahl war der Bezug auf die aktuelle Konfliktsituation leitend, während Beiträge, die sich mit früheren Phasen des Konflikts beschäftigten, nicht berücksichtigt wurden. Leider war auch das Prinzip, bestimmte Gruppierungen und Aspekte jeweils parallel zu behandeln, nicht zu realisieren.

1 Abgesehen vom aktualisierten Beitrag Juliane Wetzels haben die Autoren der anderen Aufsätze auf eine erneute Überarbeitung ihrer Ende 2000/Anfang 2001 entstandenen Beiträge verzichtet, da sie keinen Anlass für sachliche Korrekturen sahen.

Um die wenigen hier ausgewählten Beiträge nicht allzu isoliert stehen zu lassen, soll der ursprüngliche inhaltliche Kontext knapp skizziert werden. Wie es die thematische Ausrichtung des Zentrums für Antisemitismusforschung nahe legt, war zunächst an eine Untersuchung des arabischen oder islamischen Antizionismus und Antisemitismus gedacht.² Die nähere Beschäftigung mit dem Thema hat aber schnell gezeigt, dass man zu einem umfassenderen Verständnis der Israel- und Judenfeindschaft in der islamischen, vor allem in der arabischen Welt nur gelangt, wenn der reale politische Konflikt um Palästina in den Mittelpunkt gestellt wird, denn die arabische Ablehnung Israels lässt sich zunächst ohne Zwang aus der Struktur und dem Verlauf des Nahostkonflikts selbst erklären, und die Aktualisierung von Judenfeindschaft folgt zumeist den Eskalationsphasen dieses Konflikts.³ Dennoch hat ein realer Konflikt immer auch symbolische Dimensionen: So geht es in diesem „letzten und giftigsten“ Konflikt des 20. Jahrhunderts, wie Josef Joffe es in der *Zeit* vom 27. Juli 2000 formulierte, „nicht nur um Land, sondern um Legitimität, nicht bloß um Interessen, sondern um Identität“. Um diese symbolische Dimension, die gegenseitige Wahrnehmung der Konfliktparteien, ihre Selbst- und Fremdbilder sollte es gehen und weniger um die Realpolitik. Wenn man nicht mit dem Antisemitismus beginnt, sondern ihn als eine Folge des Palästina-Konflikts thematisiert, die im kybernetischen Regelkreis dann wiederum zum verschärfenden Faktor im weiteren Konflikt wird, hat dies eine Reihe von konzeptuellen Konsequenzen.

Dies betrifft zum einen die Ausweitung der historischen Perspektive, da die Entwicklung des Palästina-Konflikts von seinen Anfängen im späten 19. Jahrhundert in den Blick genommen werden muss, ergänzt natürlich durch Überlegungen zum generellen Status von Juden in den vorkolonialen islamischen Gesellschaften sowie Fragen der Rezeption des europäischen christlichen Anti-

- 2 Ein Thema, das vor einem Jahrzehnt schon einmal in einer Ringvorlesung des Zentrums für Antisemitismusforschung und einem daraus entstandenen Buch zum „Antisemitismus der Gegenwart“, hrsg. von Herbert A. Strauss/Werner Bergmann/Christhard Hoffmann, Frankfurt a. M. 1990, mit Beiträgen von Rivka Yadlin (Antisemitismus in der arabischen Welt: Der Fall Ägypten) und Emmanuel Sivan (Islamischer Fundamentalismus und Antisemitismus) gestreift worden ist.
- 3 Für diesen Lernprozess waren Experten für den Islam und den Nahen Osten von zentraler Bedeutung. Für ihren Rat und ihre Unterstützung sei an dieser Stelle deshalb Helga Baumgarten (Birzeit Universität), Gudrun Krämer (FU Berlin), Gerhard Höpp vom Zentrum Moderner Orient (Humboldt-Universität zu Berlin), John Bunzl (Universität Wien), Kai Hafez vom Deutschen Orient Institut in Hamburg und Joel Beinin (Stanford University) gedankt.

semitismus seit dem 19. Jahrhundert. Außerdem ist zu fragen, wie Judentum und Juden im Islam unabhängig vom Palästina-Konflikt gesehen werden. Der Islam kennt neben einem judenfreundlichen Strang nämlich durchaus auch eine endogene Judenfeindschaft, die im Unterschied zum christlichen Antijudaismus über weite historische Phasen hin aber nicht aktualisiert wurde, doch latent als Potenzial vorhanden war. Gewalt und Diskriminierung wie im christlichen Abendland waren die Ausnahme, doch nahmen Juden (und Christen) im gesellschaftlichen Leben einen sozial minderen Status ein. Wenn Judenfeindschaft in der arabischen Geschichte kein zentrales Phänomen darstellte, so ist der Rezeption des christlichen Antisemitismus in der arabischen Welt im Zuge der Einflussnahme europäischer Mächte im arabischen Raum seit dem frühen 19. Jahrhundert nachzugehen. Die Einmischung der europäischen Hegemonial- und späteren Kolonialmächte zu Gunsten der nicht-muslimischen Minderheiten, insbesondere der Christen, destabilisierte die moslemisch-christlich-jüdischen Beziehungen und verbreitete in den Ritualmordlegenden seit der Damaskus-Affäre (1840) und mit der Dreyfus-Affäre (ab 1894) antisemitische Ideologieteile über die arabisch-christliche Bevölkerung hinaus. Es geht also um eine Rezeptionsgeschichte, die bis heute etwa in der Verbindung arabischer Antizionisten mit der internationalen Rechten per Internet andauert. So speist sich auch heute die Judenfeindlichkeit in den arabischen Staaten in ihrer inhaltlichen Ausprägung stark aus dem Repertoire des europäischen Antisemitismus, wenn sie auch primär ein ideologisches Instrument im Konflikt mit Israel ist.

Zum anderen müssen, wenn man einen realen Konflikt als Ursache einer Feindbildproduktion betrachtet – wie immer dann diese Bilder sich vom Konfliktverlauf ablösen und rein chimärisch werden können –, alle Konfliktparteien zum Gegenstand der Analyse gemacht werden. Dies bedeutet, dass spiegelbildlich auch die negativen Bilder von der palästinensischen Bevölkerung und den arabischen Nachbarn auf zionistischer, später israelischer Seite in die Betrachtung einbezogen werden müssen.

Aus diesen beiden Prämissen ergibt sich die Notwendigkeit, in der Analyse der gegenseitigen „Feindbilder“ eine diachrone Darstellung der Entwicklung entlang den verschiedenen historischen Phasen des Konflikts um Palästina mit einer synchronen Perspektive zu verknüpfen, die es erlaubt, jeweils für eine historische Phase die Sicht der Konfliktparteien aufeinander gegenüberzustellen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass beide Konfliktparteien, die arabische wie die israelische, keineswegs eine monolithische Einheit bilden, sondern in sich vielfältig differenziert, zersplittert und sogar antagonistisch sind. So zeigen die äußerst kritische Analyse *Zvi Schuldiners* zu den Positionen der jüdischen Siedler

und die Kontroversen über die Thesen der „neuen Historiker“ in Israel, dass Gesellschaften durchaus zur kritischen Sicht ihrer selbst fähig sind. Zwar wissen wir aus der soziologischen Konflikttheorie, dass gerade nationale Identitätsprobleme zur umso schärferen negativen Abgrenzung gegenüber Out-Groups führen, doch bietet ein politischer und kultureller Pluralismus andererseits auch die Chance zu grenzüberschreitenden Allianzen mit den gleich gesinnten Gruppen auf der anderen Seite und zum Abbau von starren „Wir“- und „Sie“-Antagonismen.

Hinzu kommen die Einflüsse weltpolitischer Entwicklungen, die über Palästina hinausreichen, aber für die Interpretation der Geschehnisse den Rahmen liefern können. Man denke an die Einflüsse des Entkolonialisierungsdiskurses, die Rhetorik und Feindbestimmung des Ost-West-Konflikts, die Übernahme von Vorurteilen und Verschwörungstheorien aus dem internationalen, rechts-extremistischen Antisemitismus oder an die historische Erfahrung des Holocaust auf jüdischer Seite. Es lässt sich zeigen, dass die Phasen der arabischen antizionistischen Propaganda jeweils den aktuellen, in Europa präfigurierten Ideologien folgen: Die zionistischen Siedler werden als verschwörerische und revolutionäre Kommunisten angegriffen und gelten als Instrumente europäischer Kolonialpolitik, die Phase des Zweiten Weltkriegs bis Ende der fünfziger Jahre ist durch die Rezeption des nationalsozialistischen Antisemitismus gekennzeichnet, während der arabische Nationalismus den Zionismus und Israel als Werkzeug des westlichen Imperialismus, insbesondere der USA ansah. In den islamistischen Strömungen lassen sich Elemente eines antiwestlichen Denkens finden, in dem sich antiamerikanische mit antizionistischen/antijüdischen Einstellungen verbinden. Auch die Wahrnehmung der Palästinenser seitens der zionistischen Siedler und der Israelis hat eine Reihe von Phasen durchlaufen, in der diese in kolonialer Perspektive als „abwesende Anwesende“ behandelt oder zukünftige „Nutznießer“ des zionistischen Aufbauwerkes gesehen, später dann als „mörderische Terroristen“ abgewertet wurden.

In der diachronen Gliederung lassen sich mit Bernhard Lewis vier Phasen des Nahostkonflikts unterscheiden:⁴ Die Anfänge der zionistischen Besiedlung im damals noch Osmanischen Reich ab 1882, denen mit der Balfour-Deklaration von 1917/18 als zweite Phase die britische Mandatszeit folgt, die einen Wendepunkt hin zu einer dezidiert antizionistischen Position durch viele Palästinenser bedeutet, der auf Seiten vieler Zionisten komplementär ein negatives Bild der

4 Bernard Lewis, *Semites and Antisemites. An Inquiry into Conflict and Prejudice*, New York 1986, Kap. 7

Araber entsprach. Eine dritte Phase bildet die mit der Gründung des Staates Israel beginnende Zeit der kriegerischen Auseinandersetzung im „Unabhängigkeitskrieg“, der den Palästinakonflikt durch das Eingreifen arabischer Staaten zu einem zwischenstaatlichen Nahostkonflikt ausweitete und mit der Flucht und Vertreibung von Teilen der palästinensischen Bevölkerung und der unter politischem Druck erfolgenden Auswanderung der Juden aus den arabischen Ländern zu einem größeren Bevölkerungsaustausch führte. Die Niederlage der arabischen Nachbarstaaten im Sechs-Tage-Krieg von 1967 eröffnete die vierte Phase, in der Israel zur Besatzungsmacht über eine große palästinensische Zivilbevölkerung wurde, womit die Konfrontation mit den Palästinensern zunehmend in den Mittelpunkt rückte. Menschenrechtsverletzungen und die Siedlungspolitik einerseits, der international operierende PLO-Terrorismus andererseits bestimmten das Bild von Israelis und Palästinensern in dieser Phase. Über Bernhard Lewis' Phasenmodell hinaus sind noch weitere Perioden zu unterscheiden: die mit der iranischen Revolution von 1979 zum Durchbruch gelangende Islamisierung, die mit ihrer Wendung gegen die westliche Politik und ihre Werte ganz explizit auch gegen Israel gerichtet ist und einen Ausgangspunkt für radikale Bewegungen wie Hamas und Hisbollah darstellt sowie für die 1987 einsetzende Erhebung gegen die israelische Besatzung, die „Intifada“, von Bedeutung war. Als weitere Phasen wären eventuell die Situation seit dem Beginn des Friedensprozesses und die Radikalisierung nach dessen Scheitern in der „Zweiten Intifada“ zu nennen.

In der synchronen Perspektive ist innerhalb jeder Phase zwischen den unterschiedlichen Positionen zu unterscheiden, die von einzelnen Organisationen, politischen und religiösen Parteien und Strömungen und der Bevölkerung eingenommen werden. Dazu gehört außenpolitisch auch die Haltung arabischer Staaten zum Nahostkonflikt. Was die Lage in Palästina selbst betrifft, so galt es, die Verbreitung von Vorurteilen und Stereotypen in der israelischen und palästinensischen Bevölkerung insgesamt sowie die Faktoren zu untersuchen, die jeweils als Bedingungen für die Ausprägung der Einstellungen identifiziert werden können, etwa religiöse und politische Überzeugungen oder die Herkunft aus Europa oder Asien/Afrika. Im Mittelpunkt standen dabei Analysen radikaler Gruppen der Bevölkerung oder radikale Organisationen: etwa von Hamas und der Hisbollah auf arabischer Seite, der jüdischen Siedler und rechter orthodoxer Gruppen auf israelischer Seite, aber auch die Auswertung demoskopischer Daten zu den gegenseitigen „Fremdbildern“ in der gesamten Bevölkerung. Die Analyse literarischer Verarbeitung soll zudem die Spiegelung des Konflikts im Medium der Kunst präsentieren, da anzunehmen ist, dass

dort Images des beargwöhnten Konfliktgegners entworfen und widergespiegelt werden, dass man sich aber auch mit positiven, utopischen Entwürfen über die engen Grenzen des Wirklichen erheben und Lösungen imaginieren kann.

Über den konkreten Konflikt um Palästina hinaus ging es um die generelle Frage, wie Konflikte und Feindbilder zusammenhängen und wie sich gegenseitige Vorurteile und Stereotypen historisch entwickeln. Den Zusammenhang von Gruppenkonflikt und negativen Wahrnehmungen der Fremdgruppe hat in den fünfziger Jahren Muzafer Sherif in seinen Gruppenexperimenten aufgewiesen, doch unterschätzte die „Realistic Group Conflict Theory“ die symbolische Dimension von Konflikten, die sich durchaus eigenlogisch entwickeln und vom realen Konflikt ablösen kann. Wie ist es etwa zu erklären, dass die Judenfeindschaft in Ägypten auch zwanzig Jahre nach Unterzeichnung des Friedensvertrages mit Israel nicht abgenommen hat? Es stellt sich also die Frage, inwieweit der Verlauf eines realen politischen Konflikts die Wahrnehmung bestimmt, welche endogenen religiösen Vorstellungen auf beiden Seiten zur Verschärfung der Feindseligkeit und zu einer Ethnisierung des Konflikts beitragen. Welche Bedeutung kommt dem islamischen Fundamentalismus in diesem Kontext zu? Welche Rolle spielen importierte Ideologien wie der europäische Antisemitismus mit dem Vorwurf der Weltverschwörung oder die kritischen Diskurse über Imperialismus, Rassismus, Kolonialismus? Inwieweit lassen sich Antisemitismus und Antizionismus klar unterscheiden? Welche Rolle spielen dritte Parteien bei der Entwicklung von Feindbildern?

Wie Muzafer Sherif in seinen sozialpsychologischen „Räuberhöhlen-Experimenten“ auch gezeigt hat, können sich negative Wahrnehmungen durch gleichberechtigte Kooperation der verfeindeten Gruppen wieder auflösen lassen. In diesem Sinne ist die Frage nach den Entstehungsbedingungen von Feindbildern zugleich auch eine nach den Potenzialen zu ihrer Überwindung. Es geht um das Herausarbeiten der Voraussetzungen, die eine Abwendung von Gewalt, Feindseligkeit und Vorurteilen und den schrittweisen Aufbau von Vertrauen ermöglichen.

STEFAN WILD

Begegnungen zwischen Palästinensern und Israelis in der palästinensischen Belletristik und Poesie nach 1948

Die Literaturen der Welt fransen an den Rändern aus, ihre Grenzen werden unscharf. Das gilt auch für die „kleinen Literaturen“, die wenig literarisches Prestige außerhalb des Kreises ihrer muttersprachlichen Leser genießen. Es gilt auch für die Belletristik und Poesie der Palästinenser. Die Komplikationen fangen damit an, dass aus bekannten Gründen die wenigsten palästinensischen Autoren einen palästinensischen Pass besitzen. Manche Autoren, die hier „Palästinenser“ heißen, könnten ebenso gut als israelische Autoren arabischer Sprache beschrieben werden. Die PLO selbst hat lange debattiert, wie diese Araber am besten genannt würden, bevor sie für „Palästinenser“ optierte. Gehört der in Bethlehem geborene Jabra Ibrahim Jabra (gest. 1994), dem wir eine der schönsten autobiografischen Beschreibungen seiner Heimatstadt verdanken, zur „irakischen Literatur“, weil er lange Zeit und mit irakischem Pass in Bagdad lebte? Wohl kaum. Die Schwierigkeiten, „palästinensische“ Literatur von anderer Literatur abzugrenzen, gehen aber über derlei Passprobleme hinaus. Wenn ein palästinensischer Autor wie Anton Shammas¹ – mit israelischem Pass – einen Roman auf Hebräisch schreibt, wenn ein anderer palästinensischer Autor, Edward Said,² – mit USA-Pass – seine Autobiografie auf Englisch verfasst, kann man solchen Werken kaum mehr ihre „Palästinizität“ mit dem Argument bestreiten, sie seien nicht in arabischer Sprache geschrieben. So wichtig die Sprache eines literarischen Werks für seine Zuordnung ist – sie ist in unserer postkolonialen Zeit nicht mehr einziges Kriterium dieser Zuordnung. Man kann die durch solche und andere Faktoren entstandene neue Unübersichtlichkeit bedauern oder begrüßen – ich persönlich würde sie eher begrüßen. Leugnen kann man diese Tendenz aber nicht.³

1 Anton Shammas, *Arabeskot*, Tel Aviv 1986².

2 Edward Said, *Out of Place. A Memoir*, New York 1999. Deutsche Übersetzung: *Am falschen Ort. Autobiografie*. Aus dem Englischen von Meinhard Brüning, Berlin 1999.

3 Vgl. ausführlich Susanne Enderwitz, *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen. Palästinensische Autobiografien zwischen 1967 und 2000*, Wiesbaden 2002; dagegen möchte Ami Elad-Bouskila, *Modern Palestinian Literature and Culture*, London 1999, S. 9, noch auf dem Kriterium der Sprache bestehen.

Die palästinensische Literatur teilt mit vielen Widerstands- und Dritte-Welt-Literaturen die Eigenschaft, dass die Betonung der eigenen, von außen ständig in Frage gestellten Identität oft so zentrales Thema ist, dass sie alles andere überschattet. Das hat ein Literaturkenner vom Rang Edward Saids sogar der ganzen modernen arabischen Literatur vorgeworfen: „Wir sind in einer Sackgasse. Dem Ruf der Vergangenheit und der Last der Geschichte unterworfen sind wir unfähig, über uns selbst hinauszugehen oder uns anderen zuzuwenden. Unserer Literatur fehlt meist jeder ernsthafte Versuch, den anderen darzustellen, geschweige denn ihn zu verstehen. Wie viele kürzlich erschienene Romane versuchen ernsthaft, einen Amerikaner oder einen Israeli darzustellen? Kaum ein einziger.“⁴ Was den Israeli betrifft, so vermitteln – vielleicht unerwarteterweise – palästinensische Autoren ein bedeutend differenzierteres Bild als der Rest der arabischen Literatur.

Die palästinensische Literatur wird traditionellerweise in drei historische Etappen aufgeteilt. Die wichtigsten Bruchlinien sind durch das Jahr 1948 – Ausrufung des Staates Israel, Vertreibung von Palästinensern – und 1967 – Juni-Krieg und die israelische Besetzung der Westbank, Ost-Jeruselems, der Golanhöhen und des Sinai, neue Flüchtlingswellen, Aufstieg der PLO – markiert. Dagegen haben nach meinem Eindruck weder die erste Intifada 1987, noch die verschiedenen Stadien des Friedensprozesses zwischen Israel und arabischen Staaten, noch israelisch-palästinensische Abkommen (Gaza-Jericho, Oslo), noch die „Jerusalem-Intifada“ seit September 2000 ein besonderes literarisches Echo gefunden, das es rechtfertigen würde, von einem neuen Abschnitt in der palästinensischen Literatur zu sprechen.

Die palästinensische Literatur zerfällt, wie die Palästinenser selbst, immer noch in ein „Drinnen“, d. h. die in Israel geschriebene Literatur, und ein „Draußen“, d. h. die im Exil, in Libanon, Syrien, Jordanien oder in USA, Deutschland usf. geschriebene Literatur. Dann gibt es noch einen Zwischenzustand, weder ganz drinnen noch ganz draußen. Man kann schwer genau bestimmen, wo diese palästinensischen Schriftsteller und Dichter leben: Auf der West-Bank? Im Autonomie-Gebiet? Dazwischen? Jedenfalls meist unter einer Besetzung. Aber im Wesentlichen bleibt die palästinensische Literatur eine Literatur mit Doppelexistenz: eine Exilliteratur und eine Literatur palästinensischer Araber mit israelischem Pass. Diese Unterscheidung scheint lupenrein politisch. Aber sie hat auch literarische Konsequenzen. Die meisten palästinensischen Dichter und Schriftsteller haben ein bestimmtes Lesepublikum im Auge. Manche Autoren

4 Edward Said, *The End of the Peace Process. Oslo and After*, New York 2000, S. 61.

schreiben fast ausschließlich für die Exilpalästinenser und für ein Publikum in den arabischen Ländern, andere hauptsächlich für die in Israel lebenden Palästinenser, wieder andere versuchen, für beide Auditorien, öfters sogar für beide Auditorien gleichzeitig zu schreiben. Die arabischen Dichter, besonders die in Israel lebenden, können jederzeit mit einem israelischen Auditorium rechnen, das des Arabischen mächtig ist. Politisch oder literarisch signifikant Erscheinendes wird rasch ins Hebräische übersetzt.

Im Folgenden sollen einige Beispiele von Begegnungen zwischen Palästinensern und Israelis im Werk vier der bekanntesten palästinensischen Autoren und Autorinnen vorgestellt werden: Ghassan Kanafani (1936–1972), Emile Habibi (1921–1996), Sahar Khalifa (geb. 1941) und Mahmud Darwish (geb. 1941). Alle vier waren oder sind politisch aktiv; drei von ihnen sind als Prosa-Schriftsteller bzw. Schriftstellerin, einer hauptsächlich als Dichter bekannt. Ghassan Kanafani kannte Israel nicht, sondern nur das Exil, er schrieb hauptsächlich für ein palästinensisches Exilpublikum; Emile Habibi kannte Israel, aber kaum das Exil, er schrieb in erster Linie für die israelischen Araber; Sahar Khalifa kann man als Autorin der West-Bank beschreiben und Mahmud Darwish kennt beides und schreibt seine Gedichte für Drinnen und Draußen.

Das Thema „Begegnungen zwischen Palästinensern und Israelis in der palästinensischen Belletristik“ legt nahe, dass dieser Beitrag nicht rein literaturwissenschaftlich sein kann. Es scheint im Gegenteil um Inhalte, um nichts als Inhalte, noch dazu in einer hoch politisierten Literatur zu gehen. Aber es geht doch um im literarischen Medium vermittelte Inhalte. Ich möchte an die Figur Ghassan Kanafanis einige Bemerkungen zum Problem der „Engagierten Literatur“ knüpfen, bei Emile Habibi etwas über die literarische Aufklärung der Linken, bei Sahar Khalifa über das Schreiben aus der Perspektive der Opfer einer Besatzung und bei Mahmud Darwish etwas über die poetische Liebe zwischen Palästinenser und Jüdin sagen. Das sind nicht viel mehr als Skizzen zu einem schwierigen Thema.⁵ Dieser Überblick gilt der Moderne, die jüngsten Entwicklungen nach der Intifada wurden hier ausgeklammert.

5 Ich stütze mich dabei auf viele Vorarbeiten, u. a. die Studie des Palästinensers Adel al-Osta, *Die Juden in der palästinensischen Literatur zwischen 1913–1987*, Berlin 1993; die Arbeiten der Israelis Shimon Ballas, *La littérature arabe et le conflit au Proche-Orient (1948–1973)*, Paris 1980 und Elad-Bouskila, *Modern Palestinian Literatures sowie Biurgit Embaló, Palästinenser im arabischen Roman. Syrien, Libanon, Jordanien, Palästina 1948–1988*, Wiesbaden 2000.

Ghassan Kanafani (1936–1972) und das Problem der „littérature engagée“

Ghassan Kanafani, Journalist und Schriftsteller, Vertrauter von Georges Habasch, Sprecher der „Volksfront zur Befreiung Palästinas“, als 36-Jähriger samt seiner Nichte von einer Autobombe in Beirut in die Luft gejagt, ist der militanteste der vier hier gewählten Autoren. Kanafani gilt als der Erfinder des Terminus „Widerstandsliteratur“ (arab.: *adab al-muqâwama*) für die von Arabern in Israel verfasste Literatur. Ich habe in früheren Arbeiten auf eine Entwicklung im Werk Ghassan Kanafanis aufmerksam gemacht, die mir auch weiterhin im Zusammenhang mit dem Thema der Begegnung zwischen Palästinensern und Israelis in der palästinensischen Literatur bedeutungsvoll erscheint.⁶ In den frühen, d. h. hier in den vor dem Junikrieg 1967 erschienenen Prosawerken Kanafanis werden die Palästinenser überwiegend als wehrlose Opfer präsentiert. Sie sind entweder Opfer der Vertreibung durch die Israelis oder auch Opfer der Zustände in den Flüchtlingslagern, d. h. Opfer anderer Palästinenser. In der vielleicht frühesten Kurzgeschichte Kanafanis „Das gestohlene Hemd“⁷ geht es um den Konflikt zweier Palästinenser in einem solchen Lager, einen Streit mit tödlichem Ausgang. Israelis werden fast ausschließlich als israelische Soldaten gezeigt, oft entmenschte Figuren, die die Palästinenser erst erniedrigen, um sie dann aus Lust am Töten zu töten. Diese dämonisierende Darstellung war für ein arabisches Publikum besonders wirksam, wenn israelische Soldatinnen beim Töten gezeigt wurden.

Arabische Juden des alten Yishuv spielen bei Kanafani gelegentlich eine Rolle. In der Kurzgeschichtensammlung „Von Männern und Gewehren“ zeigt die 1965 geschriebene Geschichte „Dr. Qasim erzählt Eva von Mansur, der nach Safad kam“, wie der palästinensische Arzt Dr. Qasim sich den Zorn seines Vaters zuzieht. Die Geschichte spielt unter dem Britischen Mandat. Vom Studium der Medizin in Beirut zurückgekehrt, benimmt sich der frisch gebackene Arzt respektlos dem Vater gegenüber und weigert sich, sich in seinem palästinensischen Dorf als Arzt niederzulassen. Vielmehr will er im städtischen Haifa

6 Stefan Wild, Der Palästinenser im literarischen Werk Ghassan Kanafanis, in: Albert Dietrich (Hrsg.), Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen, 15. bis 22. August 1974, Göttingen 1976, S. 395–400.

7 Erstdruck: Beirut 1963; Deutsche Übersetzung: Ghassan Kanafani, Das Land der traurigen Orangen. Palästinensische Erzählungen I. Aus dem Arabischen von Hartmut Fährndrich, Basel 1980, S. 99 ff.

seine Praxis eröffnen. Der Vater versucht, den Sohn mit dem Argument umzustimmen, selbst die Juden gingen, wenn sie kämen, zuerst ins Dorf und nicht in die Stadt – aber vergeblich. In Haifa besucht Qasim ein jüdisches Haus, das Haus der Eltern Evas – auf dessen Dach eine Kanone steht, die auf das arabische Viertel Haifas gerichtet ist. Währenddessen widmet sich ein wohl geratener Bruder Qasims namens Mansur dem palästinensischen Freiheitskampf und zieht mit einem alten Gewehr nach Safad, um gegen die Zionisten zu kämpfen. Während er einem Weggenossen die strategische Lage Safads erläutert, hat er Gelegenheit zu beschreiben, wie die alteingesessenen arabischen Juden von Safad in ungebrochenem Frieden mit den muslimischen Christen und Muslimen lebten, bis die Ankunft aschkenasischer Siedler dieses Gleichgewicht ins Wanken gebracht habe. Zur größten Überraschung von Arabern und einheimischen Juden seien in den Hotels und Läden von Safad Waffenlager errichtet und Agenten der Hagana eingeschleust worden. Diese europäischen Juden könnten auf die bedingungslose Unterstützung der Engländer rechnen. Die Gestalt der Eva bleibt blass – aber Vater und Bruder bezichtigen in der Fortsetzung der Geschichte den missratenen Dr. Qasim, sich in Haifa mit Jüdinnen einzulassen, die ihre Arme entblößen und Shorts tragen.⁸ Nicht selten wird auch der Konflikt zwischen aschkenasischen und sephardischen Juden thematisiert.⁹

Der allgemein als Kanafanis bedeutendstes literarisches Werk angesehene kurze Roman „Männer in der Sonne“¹⁰ schildert den Versuch dreier im irakischen Exil lebender Palästinenser, sich über die irakisch-kuwaitische Grenze schmuggeln zu lassen. Der Versuch scheitert. Die in einem leeren Wassertankfahrzeug versteckten drei Männer ersticken während einer langen erzwungenen Wartepause unter sengender Sonne stumm in ihrem Gefängnis. Am Ende der Geschichte kippt der Fahrer die drei Leichen auf eine Müllkippe. Als für

- 8 Vgl. Joseph T. Zeidan, *The Image of the Jew in the Arabic Novel 1920–1973*, in: *Shofar* 3 (1989), S. 44.
- 9 Sobhi Boustani, *Le personnage de l'étranger' (al-gharib) dans la littérature palestinienne: Essai sur les oeuvres de Gh. Kanafani, E. Habibi et S. Khalifa*, in: *AMEL* 3 (2000), S. 235–247, hier S. 235 ff.: „la distinction entre Juifs ashkénazes, traités souvent d'étrangers, et Juifs autochtones de la Palestine est presque une constante dans les nouvelles et romans Palestiniens. La littérature Palestinienne ne dissimule pas l'hostilité pour les premiers, la sympathie pour les seconds.“
- 10 Erstdruck: Beirut 1963; Deutsche Übersetzung: Ghassan Kanafani, *Männer in der Sonne/ Was euch bleibt. Zwei palästinensische Kurzromane. Unter Beiziehung der Übertragung von Harald Funk aus dem Arabischen übersetzt von Hartmut Fähndrich*, Basel 1985, S. 7–95.

die Entwicklung des Palästinenserbilds bedeutsam galt die Tatsache, dass in der 1972, also fünf Jahre nach dem Junikrieg, verfilmten Fassung des Romans die drei todgeweihten Helden nicht mehr stumm sterben, sondern laut gegen die eiserne Wand des Tankwagens klopfen, um auf sich aufmerksam zu machen. Sie sterben noch, aber nicht mehr stumm.¹¹ Israelis kommen in diesem Roman nicht vor. Sie werden als Verursacher der Misere der Exil-Palästinenser vorausgesetzt.

Das ändert sich in dem literarisch anspruchsvollsten, in der Schreibtechnik an William Faulkner angelehnten zweiten Roman Kanafanis „Was uns bleibt“ (Beirut 1966),¹² der allgemein als Fortsetzung von „Männer in der Sonne“ aufgefasst wurde. Ein Palästinenser, der aus einem Flüchtlingslager in Gaza aus einer breit geschilderten ausweglosen Situation von politischem Verrat, Kollaboration und Familienschande nach Jordanien fliehen will, begegnet in der Wüste einem versprengten israelischen Soldaten. Vorher wird die Erschießung eines palästinensischen Lagerinsassen durch israelische Soldaten geschildert – eine Kollektiverschießung wird nur dadurch verhindert, dass einer der Palästinenser den Israelis gegenüber die Tat auf sich nimmt und sich damit für die anderen opfert. In der Wüste begegnet in sternenloser Nacht der palästinensische Held dem versprengten israelischen Soldaten, den er entwapfnet. Beide können einander nicht sehen. Sie versuchen, miteinander ins Gespräch zu kommen, aber es gibt keine gemeinsame Sprache, der eine versteht nur Hebräisch, der andere nur Arabisch. Diesmal ist der Palästinenser der Überlegene und gleichzeitig sinnlos Grausame, er weidet sich an der Angst des Israelis, quält und tötet ihn schließlich. Die Symbolik ist deutlich: zwischen Palästinenser und Israeli gibt es nur prädestinierten stummen Hass und blinde Feindschaft. Ein Dialog kann nicht zustande kommen.

In dem nach dem Juni-Krieg 1967 geschriebenen Kurzroman „Rückkehr nach Haifa“ (Beirut 1969)¹³ ändert sich die Figur des Israelis signifikant.¹⁴ Der Roman erzählt die Geschichte eines arabischen Ehepaars, das nach dem Juni-

11 Stefan Wild, Ghassan Kanafani. *The Life of a Palestinian*, Wiesbaden 1975, S. 16; ders., *Der Palästinenser*, S. 398.

12 Deutsche Übersetzung von Veronika Theis, in: Kanafani, *Männer in der Sonne*, S. 97–138.

13 Ghassan Kanafani, Umm Saad, *Rückkehr nach Haifa*. Zwei palästinensische Kurzromane. Aus dem Arabischen von Veronika Theis/Hartmut Fähndrich, Basel 1986, S. 71–141.

14 Boustani, *Le personnage*, S. 240 ff.

Krieg von Ramallah auf der israelisch besetzten Westbank aus Haifa besucht, die Stadt, aus der sie beide stammen. Hauptmotiv dieser Reise ist die Hoffnung der Eheleute, ihren ältesten Sohn Khaldun, den sie während der Kriegswirren 1948 als Säugling in Haifa zurückließen, wiederzufinden. Als sie in ihr ehemaliges Haus in Haifa kommen, treffen sie als dessen Bewohnerin eine alte polnische Jüdin an, deren Eltern in Auschwitz ermordet wurden. Die Polin hat Khaldun gefunden und adoptiert, aus dem arabischen Khaldun ist ein jüdischer Dov geworden, und dieser dient in der israelischen Armee. Khaldun/Dov kommt nach Hause, und zwischen dem palästinensischen Vater und seinem israelischen Sohn entspinnt sich ein Dialog, auf den hin das ganze Buch geschrieben scheint.¹⁵ Dies ist eine der frühesten Erwähnungen der Schoah in der exil-palästinensischen Literatur. Im Licht der 1999 im Berliner „Zentrum Moderner Orient“ veranstalteten Tagung zu einem Vortrag von Azmi Bishara „Die arabische Welt und die Schoah“ und der daran anknüpfenden Beiträge u. a. von Dan Michman und Moshe Zuckermann wäre es eine lohnende Aufgabe, den nicht eben häufigen Hinweisen auf den Holocaust in der palästinensischen Belletristik und Poesie nachzugehen.¹⁶

Das Gespräch in Kanafanis Roman „Rückkehr nach Haifa“ wird als auf Englisch und in äußerst förmlicher Sprache geführt dargestellt, sodass die leibliche Mutter Khalduns/Dovs, die kein Englisch spricht, nicht direkt daran teilnehmen kann. Khaldun/Dov wirft seinem leiblichen Vater vor, ihn als Säugling verlassen zu haben, um besser fliehen zu können. Seine wahren Eltern seien seine jüdischen Adoptiveltern, die ihn gerettet und aufgezogen hätten. Er fühle sich als Jude und Israeli. Der Vater räumt die eigene Feigheit und Schwäche ein, aber wirft Khaldun/Dov, und dann den Israelis insgesamt, vor, sie benutzten diese Schwäche als Argument dafür, „auf seine [d. h. der Palästinenser] Kosten zu existieren“. Die entscheidende Stelle in diesem Dialog lautet: Khaldun/Dov: „Zwanzig Jahre sind vergangen – und was haben Sie in diesen zwanzig Jahren unternommen, um Ihren Sohn zurückzubekommen? Ich an Ihrer Stelle hätte dafür zur Waffe gegriffen. [...] Kommen Sie mir nicht damit, dass Sie zwanzig Jahre geweint haben [...]!“ Der Vater: „Meine Frau fragt, ob unsere Feigheit Ihnen das Recht gibt, sich so wie Sie zu benehmen. Wie Sie sehen, gibt sie ehrlich zu, dass wir feige waren. Damit haben Sie Recht, aber das rechtfertigt nichts. Ein zweites Unrecht macht aus dem ersten Unrecht kein Recht. Wenn

15 Kanafani, Rückkehr nach Haifa 128 ff.

16 Rainer Zimmer-Winkel (Hrsg.), Die Araber und die Shoah. Über die Schwierigkeiten dieser Konjunktion, Trier 2000, passim.

das so wäre, dann wäre das, was Efrath und Miryam in Auschwitz widerfahren ist, Recht. Wann hört ihr endlich auf, euer Betragen den Schwächen und Fehlern der anderen zugute zu halten? Diese alten Redensarten, diese tückischen Gleichsetzungen sind nichtssagend geworden. Einmal sagt ihr, dass unsere Fehler eure Fehler rechtfertigen, ein anderes Mal, dass Unrecht nicht durch neues Unrecht beendet werden darf. Mit der Logik des ersten Satzes rechtfertigt ihr eure Anwesenheit hier, mit der Logik des zweiten Satzes wollt ihr der verdienten Strafe entgehen. Ich kann mir vorstellen, dass euch dieses raffinierte Spiel sehr gefällt. Und hier versuchen Sie schon wieder, unsere Schwäche zum trojanischen Pferd zu machen. Nein, ich spreche mit Ihnen nicht als einem Araber. Jetzt weiß ich besser als jeder andere, dass der Mensch aus seiner Aufgabe besteht, und dass er nicht nur Fleisch und Blut ist, das eine Generation von der anderen erbt, so wie der Verkäufer an seinen Kunden Fleischkonserven verkauft. Ich spreche mit Ihnen in der Annahme, dass Sie letzten Endes ein Mensch sind, ein Jude oder was Sie wollen. Aber Sie müssen den Dingen ins Auge sehen. Ich weiß, dass Sie dies alles einmal verstehen werden. Und Sie werden erfahren, dass das größte Verbrechen, das ein Mensch, wer er auch sei, begehen kann, die Überzeugung – wenn auch nur für einen Augenblick – ist, dass Schwäche und Fehler der anderen das Recht geben können, auf deren Kosten zu existieren, und damit die eigenen Fehler und Verbrechen zu rechtfertigen.“¹⁷

Der Dialog endet damit, dass der Vater zu Khaldun/Dov und seiner Adoptivmutter sagt: „Vorläufig könnt ihr in unserem Haus bleiben. Dies ist etwas, das nur durch einen Krieg gelöst werden kann.“ Der letzte Satz des Kurzromans drückt die Hoffnung des Vaters aus, sein zweiter Sohn möge sich während der Abwesenheit seiner Eltern den Fedaiyin angeschlossen haben.¹⁸

Kanafani scheint mir hier, wie auch sonst in seinem Werk, dem Sog einer relativ einfach gestrickten „littérature engagée“ erlegen zu sein.¹⁹ Bei dem Roman „Rückkehr nach Haifa“ hat Bert Brecht und sein „Kaukasischer Kreidekreis“

17 Kanafani, Rückkehr nach Haifa, S. 137 ff. Ich habe die Übersetzung leicht modifiziert.

18 Vgl. dazu Shimon Ballas, *La littérature arabe et le conflit au Proche-Orient* (1948–1973), Paris 1980, S. 74 ff.

19 Zur Problematik des Konzepts des *adab al-iltizâm* allgemein s. Verena Klemm, *Literarisches Engagement im arabischen Nahen Osten. Konzepte und Debatten*, Würzburg 1998, passim, zu Ghassan Kanafani ebenda, S. 155 ff.; vgl. auch Stefan Wild, „Das schlechte Gewissen des Revolutionärs. Ein Beitrag zur Interpretation von Ghassan Kanafanis Geschichtenzyklus *Umm Sa'd*“, in: Wolfdietrich Fischer (Hrsg.), *Männer unter tödlicher Sonne. Ghassan Kanafanis Werk heute*, Würzburg 1995, S. 71–84.

Pate gestanden, ebenso wichtig war wohl die marxistisch-leninistische Linie, die die „Volksfront zur Befreiung Palästinas“ (PLFP) damals verfolgte. Die Figuren sind weniger Individuen als Träger einer Botschaft, die in diesem Fall auch durchaus selbstkritisch ist. Der Dialog wirkt teilweise papieren, das lange palästinensische Statement des Sa'ïd vergisst immer wieder den Gesprächspartner und wird zum politischen Kommuniké. Kanafani vergibt die unerhörte literarische Chance, die Figur des palästinensischen Israelis mit einem palästinensischen und einem jüdischen Elternpaar mit Leben zu füllen. Für Kanafani ist und bleibt der Krieg die einzige Möglichkeit, den Konflikt zu lösen. Dennoch entsteht für einen Augenblick des Dialogs und in der palästinensisch-israelischen Figur des Khaldun/Dov ein Moment des Innehaltens. In diesem Moment erkennt der Palästinenser den politischen und militärischen israelischen Gegner noch in den Fesseln einer auf Wut und Trauer aufgebauten revolutionären Hoffnung als Mensch. Das ist wenig und viel zugleich. Das wachsende Selbstbewusstsein der palästinensischen Bewegungen zeigt sich in der Bereitschaft, sich zumindest für einen Augenblick in eine israelische Position zu versetzen.

Es gibt hier ein rezeptions-ästhetisches Problem eigener Art, das erst in jüngster Zeit thematisiert wird.²⁰ Ideologisierte Literatur, Literatur im Dienst einer politischen Richtung ist heutzutage ein fast sicheres Mittel, das durchschnittliche mitteleuropäische Lesepublikum abzuschrecken. Besonders in Deutschland sieht darüber hinaus gerade der sensible Leser in der palästinensischen, die verlorene palästinensische Heimat verherrlichenden Literatur, die kaum anders als Zionismus- und Israel-kritisch sein kann, Anklänge an die Blut- und Bodenpropaganda des Nationalsozialismus und an dessen antisemitisches Programm. Das ist historisch ungerecht. Aber schon die Nähe zur Ästhetik eines übersteigerten Nationalismus oder zur Monotonie des sozialistischen Realismus macht einen Teil der palästinensischen Literatur für viele hiesige Leser schwer erträglich. Wenn wir ehrlich sind, gilt das für einen bedeutenden Teil der modernen arabischen Literatur, ja vielleicht überhaupt der Literatur der Dritten Welt, die daher oft auch hauptsächlich von eingefleischten Tiersmondisten zur Kenntnis genommen wird. Das Publikum, für das Kanafani solche Werke in erster Linie schrieb, etwa die Palästinenser in den Flüchtlingslagern im Libanon, urteilt hier bis heute anders.

20 Klemm, *Literarisches Engagement*, S. 106 ff.; Muhammad Siddiq, *Man is a Cause. Political Consciousness and the Fiction of Ghassan Kanafani*, Washington 1984, S. 49 ff.

Emile Habibi und die literarische Aufklärung der Linken

Emile Habibi (1921–1996), Mitarbeiter des Palästinensischen Rundfunks in Jerusalem zur Mandatszeit, Mitglied der Kommunistischen Partei, Mitbegründer der Kommunistischen Zeitung „al-Ittihad“, Mitglied des Zentralkomitees der KPI Rakach und Abgeordneter in der Knesset, Gewinner des Israelischen Literaturpreises 1992, ist durch seinen Schelmenroman „Der Peptimist“²¹ bekannt geworden.

Der Roman enthält Elemente eines Briefromans mit wechselnden Erzählperspektiven. Die Hauptfigur einer dieser Perspektiven ist ein Anti-Held, der t äppisch-harmlose arabische Spitzel Said in israelischem Dienst. Die Wahl eines solchen „Helden“ ist in der arabischen Literatur an sich schon eine Provokation. Die Funktion der an Voltaires „Candide“ geschulden Ironie des Autors ist eine Unterminierung des Heldenmythos, ja jeglichen Mythos.²² Die Entlarvung fängt bei der Religion an. Die etablierten Institutionen und Gründungsmythen der drei „himmlischen“ Religionen Judentum, Christentum und Islam werden gleichermaßen der Lächerlichkeit preisgegeben. Jegliches metaphysische Pathos wird als Travestie eines banalen menschlichen Egoismus entlarvt. Die Ironie richtet sich gegen die israelische Berufung auf göttliche Verheißung bei der Beschlagnahmung arabischen Landes, sie richtet sich ebenso gegen den Islam als Vertröstung auf ein besseres Jenseits. Die Ironie rechnet gleichermaßen mit dem säkularisierten palästinensisch-arabischen Mythos vom „Ausharren“ (arab.: *sumud*) ab, mit der Vorstellung von der angeblichen Hilfe der „arabischen Brüder“ für die palästinensischen Flüchtlinge und mit der hohlen Bombastik arabischer politischer Rhetorik. In dieser schlechtesten aller Welten, so sagt uns der schwarze Humor Habibis, liegt die einzige Hoffnung in einem politischen Humanismus, der im Prinzip die politische, soziale und kulturelle Gleichberechtigung aller Menschen zum Ziel hat. Dieses Programm ist mit einigen politischen Aspekten des Zionismus schwer vereinbar. Es hat das Verdienst, die palästinensisch-israelische Auseinandersetzung in humanen Bahnen zu halten. Während die Unterdrückung und Diskriminierung der Araber, die Enteignung arabischen Landes aus der arabischen Innensicht angeprangert wird, sind die

21 1. Aufl. 1974, zahlreiche Übersetzungen in europäische Sprachen, hier zitiert nach der Übertragung ins Deutsche von Angelika Neuwirth u. a., Berlin 1992.

22 Angelika Neuwirth, Israelisch-palästinensische Paradoxien: E. Habibis Roman ‚Der Peptimist‘ als Versuch einer Entmythisierung von Geschichte, in: Quaderni di Studi Arabi 12 (1994), S. 95–118.

jüdisch-israelischen Figuren der Romanhandlung im Prinzip weder Unter- noch Übermenschen, sondern nur Menschen. Muslime, Christen und Juden haben sich gegenseitig in puncto Religion nichts voraus. Der Unterschied zwischen Araber und Jude zählt nicht. Es gibt nur verschiedene Machtkonstellationen und verschiedene Wege zu mehr politischer und gesellschaftlicher Gerechtigkeit.

Emile Habibi empfing 1989 aus der Hand Jassir Arafats für sein literarisches Werk den palästinensischen „Jerusalem-Preis“. Als er 1991 den israelischen Literaturpreis bekam, diesmal aus der Hand Jitzhak Schamir, der nicht gerade im Ruf besonderer Araberfreundlichkeit stand, wurde Emile Habibi zum ersten palästinensischen Inhaber dieser höchsten literarischen Auszeichnung, die der israelische Staat verleiht. Dieser Schritt war in der israelischen Öffentlichkeit umstritten. Geradezu gespalten war aber die arabische und die palästinensische Öffentlichkeit, die zwischen der Bewunderung für einen integren progressiven Schriftsteller und der Verurteilung eines Verräters an der palästinensischen Sache schwankte. Die positiven Stimmen kamen meist von israelischen Palästinensern, freilich keineswegs einhellig. Die palästinensische Diaspora, das Exil, reagierte meist gereizt. Bewunderung wie Verurteilung galten dem Versuch, aus dem Schema absoluten Freund-Feind-Denkens auszubrechen. Dieser „linke Humanismus“, wie ihn Emile Habibi verkörperte, scheint nach dem Zusammenbruch des sowjetischen Sozialismus und des Sozialismus als weltweiter anti-kapitalistischer Alternative in eine tief gehende Krise geraten zu sein – mindestens in der arabischen Welt, vielleicht auch in Israel. Die sozialistische Idee, die dem zugrunde liegt, war nicht nur literarisch wirksam. Bekanntlich war die kommunistische Partei der Palästinenser bzw. Israels lange Zeit einer der ganz wenigen Orte, wo eine israelische und eine palästinensische Linke sich treffen konnten, um an einem gemeinsamen politischen Projekt zu arbeiten. Solange dieser linke Humanismus existierte, war er im israelisch-palästinensischen Konflikt Symbol für die Möglichkeit eines Friedens.

Sahar Khalifa (geb. 1941) und die Perspektive der West-Bank

Sahar Khalifa wurde in Nablus auf der Westbank geboren, das in ihrem literarischen Œuvre eine große Rolle spielt. In ihrem Roman „Der Feigenkaktus“²³ tritt der Israeli nahezu ausschließlich als Besatzer auf, als der nur in Gruppen

23 Sahar Khalifa, *Der Feigenkaktus*. Roman aus Palästina. Aus dem Arabischen übersetzt und mit einem Nachwort von Hartmut Fähndrich, Zürich 1983.

sichtbare israelische Soldat. Er schnauzt die Passagiere der palästinensischen Autos an den Checkpoints in gebrochenem Arabisch oder in einem Pidgin-Hebräisch an: „assur“ (verboten), „ptakh ha-delet“ (Türe aufmachen), „aravim melukhlakhim“ (dreckige Araber). Er führt die langen, harten Verhöre. Er fährt in Jeeps durch die Straßen palästinensischer Städte und Dörfer, er setzt die langen Ausgangssperren durch, schikaniert und erniedrigt die Palästinenser bei Straßenkontrollen und Leibesvisitationen. Er ist einer der namen- und gesichtslosen „Adonis“, die Häuser von den des Widerstands verdächtigen Arabern in die Luft sprengen, er ist der gehasste und gefürchtete Herr über Leben und Tod der Palästinenser. Wenn ein israelischer Soldat sich einmal während einer Haus-suchung etwas rücksichtsvoller zeigt, geschieht das nur aus Angst vor Schere-reien mit dem Roten Kreuz oder aus Besorgtheit um den „guten Ruf Israels als Friedensstifter“. ²⁴ Zeidan weist allerdings auch auf eine Szene in diesem Roman hin, in der israelische Soldaten sich der Tränen nicht erwehren können, als ein fünfjähriger Junge seinen Vater im Gefängnis nicht wiedererkennt. ²⁵

Auch an einer anderen Stelle gewinnt der Israeli das Gesicht eines menschlichen Individuums. Die Szene ist ein Attentat auf einen israelischen Offizier, der mit seiner Frau und seiner kleinen Tochter im Suq von Nablus Obst einkauft und dabei von einem maskierten Araber erstochen wird – im Beisein von Umm Saber, einer palästinensischen Hauptfigur des Romans, und deren kleinem Sohn Mohammed. Die Frau des Offiziers ruft vergeblich um Hilfe, das kleine Mädchen bricht ohnmächtig zusammen. „Umm Sabers Blick traf auf die Augen der Frau. Die verängstigten Augen suchten ihren Blick, suchten Hilfe. Irgend-etwas bewegte die verschlossenen Tore ihres Herzens, unwiderstehlich. Augen, die Tote beweinen, senden einen Feuerhauch aus, sengend wie der Samum. Tief im Inneren schwankte Umm Saber, und sie murmelte: ‚Deine Barmherzigkeit, Gott!‘ Der kleine Mohammed ließ seinen Blick von dem Toten zu der Israelin zu dem Mädchen wandern. Er schrie. Die bis zur Scham entblößten Beine des Mädchens erinnerten Umm Saber an die Beine ihrer Töchter, an die aller Mädchen. Unwillkürlich nahm sie ihr Tuch vom Kopf und bedeckte damit die nackten Beine. Und während sie sich über das bewusstlose Mädchen beugte, murmelte sie: ‚Meine arme Kleine‘. [...] Umm Saber streckte ihre Hand nach der Israelin aus, die auf Hebräisch jammerte, berührte sie sanft an der Schulter und sagte: ‚Gottes Hilfe mit dir, Schwester!‘“

24 Ebenda, S. 186.

25 Joseph T. Zeidan, Arab Women Novelists. The Formative Years and Beyond, New York 1995, S. 179; Khalifa, Der Feigenkaktus, S. 163.

Auch Adel hat Mitleid mit der Israelin: „Die Israelin lehnte an Adels Schulter. Er flüsterte ihr mitfühlend zu: ‚*Be-seder, be-seder*‘ [hebräisch im arabischen Text: ‚In Ordnung‘], ‚fassen Sie sich!‘ Dann spritzte er dem Mädchen etwas Wasser aufs Gesicht. Es kam wieder zu sich. Im Vorbeilaufen rief ihm jemand zu: ‚Lass sie doch, Adel! Die Patrouillenfahrzeuge kommen.‘ Er hörte nicht darauf. Er wandte sich dem Toten zu. Nahm seine Hand und fühlte den Puls. Jemand fasste ihn an der Schulter und rief ihm zu: ‚Die Patrouille. Lass doch das Schwein. Siehst du nicht seine Offizierssterne?‘ Adel streckte seine Hand nach den Sternen aus. Riss sie ab und warf sie auf die Erde. Er hob das Mädchen auf seine Schulter. [...] Er ging mitten auf der menschenleeren Straße, die weinende Frau folgte ihm schweigend.“²⁶

Wenig später stellt sich heraus, dass der Attentäter Adels Vetter ist. Adel hat eine Vision: „Düstere Gedanken zogen an seinen Augen vorbei. Der tote Offizier, seine schluchzende Frau, das kleine Mädchen auf der Straße, ihre entblößten, nur mit Umm Sabers Tuch bedeckten Beine. Die Leute, wie sie rannten und jemand laut rief: ‚Lass das Schwein!‘ Bitterkeit stieg in ihm auf. Mein Vetter tötet ihn, und ich trage seine Tochter. Ist das tragisch oder komisch? Und doch! Der Gedanke an den Kopf der Israelin an seiner Schulter öffnet trotz aller Grenzen die Horizonte einer engen Welt.“²⁷

Während die israelischen Soldaten auf der Westbank in den Augen Umm Sabers kein Mitleid verdienen, gibt es zwischen der Palästinenserin und der Israelin eine Brücke der Menschlichkeit. Sie beruht auf einer gemeinsamen menschlichen Erfahrung, der Erfahrung der Opferrolle von Kindern und Frauen, hier symbolisiert in dem entblößten kleinen israelischen Mädchen, gegenüber von Männern ausgeübter Gewalt. Auch der Palästinenser Adel kann sich dem Traum von einer menschlicheren Welt nicht entziehen – aber er ist in Sahar Khalifas Welt als palästinensische Position nicht repräsentativ.

Die beiden Handlungsorte in Sahar Khalifas zweitem bekannten Roman „Die Sonnenblume“, der als Fortsetzung von „Der Feigenkaktus“ gelesen werden kann, sind die Stadt Nablus und Ost-Jerusalem. Hier ist besonders frappierend, wie die Autorin ihre beiden Perspektiven des Israelis als Besatzer einerseits und als politischer Bundesgenosse andererseits nebeneinander setzt.

Auch hier gibt es den namen- und gesichtslosen israelischen Besatzer. Dessen Gegenspieler ist der israelische linke Intellektuelle Khadrin. Ein Sabra, dessen

26 Ebenda, S. 175 f., vgl. Zeidan, Arab Women, S. 180.

27 Ebenda, S. 188.

Mutter Ägypterin und dessen Vater Deutscher ist, vertritt er einen progressiven pro-palästinensischen israelischen Standpunkt. Er fühlt sich über die Trennung zwischen sephardischen und aschkenasischen Juden erhaben und beklagt dennoch die soziale Stellung der orientalischen Juden.²⁸ Er hat den Dienst im israelischen Militär verweigert, hat sich auch schon vor der israelischen Polizei bei „progressiven Arabern in Jericho und Nablus“ verstecken müssen.²⁹ Ein gemeinsames palästinensisch-israelisches journalistisches Projekt kommt freilich nicht zustande, weil man sich nicht über die nebensächliche Frage einigen kann, ob die geplante gemeinsam redigierte Zeitungszahl auf Arabisch oder auf Hebräisch anfangen soll. Und die Palästinenser sind sich untereinander nicht einig, wie weit sie mit einem Israeli zusammenarbeiten sollen. Als Khadrin dem arabischen Redaktionsteam vorgestellt wird, kommt es zu der folgenden Auseinandersetzung zwischen den palästinensischen Kollegen Salem und Adel: „Er ist mir mehr als bekannt“, bemerkte Salem trocken. „Ein Israeli, der auf arabischem Boden wohnt, in einem arabischen Haus wohnt und die Fahne eines expansionistischen, kolonialistischen und rassistischen Staats schwingt. Im Krieg trägt er amerikanische Waffen und mäht uns damit nieder. Das ist Khadrin.“ [...] Adel sah Salem scharf an: „Khadrin ist ein Progressiver, der glaubt, dass unsere Sache gerecht ist“. „Warum packt er dann nicht seine Siebensachen“, fauchte Salem, und verlässt ein Land, das ihm nicht gehört; wenn er wirklich ein Progressiver ist?“ „Weil ich hier geboren bin“, protestierte Khadrin, „und weil ich dasselbe Recht habe, hier zu leben, wie du.“³⁰

Schließlich fährt die ganze palästinensische Journalistengruppe in dem Auto Khadrins in das vom ersten Aufruhr der Intifada geschüttelte Nablus – denn Khadrin hat als einziger ein Auto mit israelischem Nummernschild.³¹

Bei Sahar Khalifa ist der Israeli mit dem menschlichen Gesicht also entweder Opfer oder Mitkämpfer auf der palästinensischen Seite. Dabei ist sich die Autorin der inneren Widersprüchlichkeit vieler palästinensischer Positionen bewusst. In einem weiteren Roman „Das Tor“³² hat sie eine drastische feministische Kritik der Intifada geschrieben. Einer der Aspekte dieser Intifada ist,

28 Sahar Khalifa, *Die Sonnenblume*. Aus dem Arabischen von Hartmut Fähndrich und Edward Badeen, Zürich 1990, S. 369.

29 Ebenda, S. 375.

30 Ebenda, S. 379.

31 Ebenda, S. 387 ff.

32 Sahar Khalifa, *Das Tor*. Aus dem Arabischen von Regina Karachouli, Zürich 1996.

dass starke Kräfte die Palästinenserin wieder unter die archaischen Unterdrückungsmechanismen einer tribal-patriarchalischen Gesellschaft zwingen wollen.³³

Mahmud Darwish (geb. 1941) und die jüdische Geliebte

Ein ebenso hoffnungsvoller wie problematischer Aspekt unseres Themas ist die poetische Liebe zwischen dem palästinensischen Schriftsteller oder Dichter und der jüdischen Israelin. Die kulturelle Grenzüberschreitung einer derart inszenierten Liebe ist ein gefährliches literarisches Sujet und wird im Allgemeinen vermieden. In Samih al-Qasims (geb. 1939) Kurzroman „Die letzte Seite im Album“ liebt die israelische Jüdin Rutie den israelischen Araber Amir. Die Geschichte hat aber keinerlei psychologischen Tiefgang, der Autor muss die jüdische Heldin ziemlich bald an einem wenig wahrscheinlichen Schock sterben lassen.³⁴ Einer der begabtesten jungen palästinensischen Prosa-Schriftsteller, Riyad Baydas (geb. 1960), schildert in einer Kurzgeschichte „In der frühen Stille des Morgens“, wie sein palästinensischer Held, der mit einer palästinensischen jungen Frau zusammenlebt, sich in eine ältere Jüdin irakischer Herkunft verliebt und schließlich deretwegen seine palästinensische Freundin verlässt.³⁵ Moralisch wird diese Ausnahmeform interkultureller Grenzüberschreitung wohl dadurch erleichtert, dass es sich in beiden Fällen nicht um Ehe, sondern „nur“ um Liebe handelt und dass bei der Hauptfigur in Riyad Baydas' Geschichte vorausgesetzt werden kann, dass es sich nicht um einen Muslim, sondern um einen Christen und dessen vermutlich ebenfalls christliche Freundin handelt.

Mahmud Darwish, für viele die poetische palästinensische Stimme schlechthin, hat als Muslim diesen „mildernden Umstand“ nicht. Die Liebe zwischen dem lyrischen Ich des Dichters und der Figur der israelischen Jüdin „Rita“ ist vielleicht das bekannteste Beispiel für diese explosive Konstellation. Ein Übersetzer der Gedichte Mahmud Darwishes ins Englische „The Music of Human Flesh“ (London 1980) erklärte reichlich prosaisch und im Übrigen auch

33 Verena Klemm, Sahar Halifa's Bab as-Saha – Eine Feministische Kritik der Intifadha, in: Die Welt des Islams 33 (1993), S. 1–22.

34 Samih al-Qasim, *As-sûra al-akhîra fî l-Albûm* („Die letzte Seite im Album“), Damas-kus/Beirut 1980; vgl. dazu Zeidan, *The Image of the Jew*, S. 73 f.

35 Elad-Bouskila, *Modern Palestinian Literature*, S. 66, 123.

biografisch falsch: „Rita is any Israeli girl“.³⁶ Eines des ersten Gedichte, in dem Rita explizit auftritt, ist ein feuriges arabisches Liebesgedicht, das gewissermaßen zwischen der ersten und der damit identischen letzten Zeile eingeklemmt ist: „Zwischen Rita und mir liegt das Gewehr“. Im Gedicht heißt es: „Wer Rita kennt, neigt sich / Und betet einen Gott in honigfarbenen Augen an [...]“.³⁷ Dies ist ein Beispiel übrigens für die ebenso kühne wie geläufige Inanspruchnahme religiöser islamischer Symbolik in der modernen arabischen Dichtung. Ein anderes Beispiel ist „Der Winter mit Rita“: „Kaum Erde für diese beiden Körper in einem, / Kaum Exil für ein Exil / In diesen Zimmern [...] / Vergeblich singen wir zwischen zwei Abgründen.“³⁸

Liebe und Tod rücken zusammen. Es ist eine verbotene, unglückliche Liebe – aber für den Palästinenser gewissermaßen in sozial unschädlicher Weise verboten. In Zypern oder selbst in Tel Aviv lässt sich eine Liebe leben, die das palästinensische Dorf oder auch Jerusalem nicht kennt.³⁹ Mahmud Darwish hat in einem späten Kommentar zu diesem Gedicht gesagt, der Junikrieg 1967 habe „Liebesbeziehungen zwischen arabischen jungen Männern und jüdischen Frauen einen Riegel vorgeschoben“.⁴⁰

Auch in diesem Fall ist die jüdische Israelin allem Anschein nach für den Palästinenser leichter als Individuum zu sehen, weniger bedrohlich als der jüdische Israeli, der so oft kollektiv für den Staat Israel, für den Unterdrückungsapparat oder die Armee zu stehen hat. Allerdings war Mahmud Darwish auch einer der ersten, vielleicht der erste palästinensische Dichter, der in einem Gedicht einen Dialog mit einem israelischen Soldaten führt. Dieses Gedicht „Ein Soldat träumt von weißen Lilien“⁴¹ trug ihm harte Kritik von palästinensischer Seite ein, weil es den israelischen Soldaten als Menschen sieht.⁴² Dieser israelische Soldat geht unwillig in den Krieg gegen Araber, er liebt sein Land nicht, er würde nie dafür sterben: „Als ich sein Glas zum vierten Mal füllte, /

36 Denys Johnson-Davies, in: Mahmoud Darwish, *The Music of Human Flesh*. Selected and translated by Denys Johnson-Davies, London 1980, S. 30.

37 Mahmud Darwish, *Dîwân âkhar al-lail*, in: ders., *Al-A'mâl al-shi'riyya al-kâmila*, Beirut 1973, S. 257 ff., „Rita und das Gewehr“.

38 Mahmoud Darwish, *Palästina als Metapher*. Gespräche über Literatur und Politik. Vorwort von Hassouna Mosbahi. Nachwort von Nathan Zach. Aus dem Französischen übersetzt von Michael Schiffmann, Heidelberg 1998, S. 167 f.

39 Mahmud Darwish, *Diwan (Arabisch)*, Beirut 1973, S. 448, „Liebe mich, Rita“.

40 Darwish, *Palästina als Metapher*, S. 24.

41 Deutsche Übersetzung von Tawfiq Dawani und Michael Schiffmann, ebenda, S. 241 ff.

42 Darwish, *Palästina als Metapher*, S. 79 ff.

Sagte ich scherzend: ‚Du wanderst aus – was wird aus der Heimat?‘ / ‚Lass mich!‘ sagte er. / ‚Ich träume von weißen Lilien / Von einer singenden Straße, von einem erleuchteten Haus. / Ich will ein zärtliches Herz, kein geladenes Gewehr.‘“

Jedenfalls gewinnt im Namen „Rita“ die israelische Jüdin als Geliebte eine poetische individuelle Existenz, die dem männlichen Israeli im dichterischen Werk Darwishes verwehrt ist. Auch dieses Verhältnis ist freilich im Rahmen einer patriarchalisch-traditionellen Welt zu sehen, die dem Mann auf dem Gebiet der Sexualität erheblichen chauvinistischen Freiraum gibt. Das von Frantz Fanon beschriebene Phänomen der Rache des Kolonisierten am Kolonisator, die durch die sexuelle Unterwerfung der Frau des Kolonisators vollzogen wird,⁴³ ist mir in der palästinensischen Literatur und sicher bei Mahmud Darwish nicht begegnet.

Der umgekehrte Fall der Liebe zwischen einem jüdischen Israeli und einer palästinensischen Muslima bewegt sich allerdings in einem Tabubereich, der zumindest in arabischer Sprache im Allgemeinen nicht einmal literarisch entworfen werden kann. Das hängt nicht nur mit der patriarchalischen Sozialstruktur der palästinensischen Gesellschaft und dem scharia-rechtlichen Verbot einer Ehe, geschweige denn einer Liebe, zwischen Muslima und Nicht-Muslim zusammen. In der gesamten modernen arabischen Literatur spielt die Liebe zwischen einem arabischen Muslim und einer – nicht-muslimischen – Europäerin eine bedeutende Rolle, wie sie umfassend von Rotraud Wielandt untersucht worden ist.⁴⁴ Der umgekehrte Fall dagegen ist sehr selten. Das Tabu gilt selbst noch für den Ausnahmefall, in dem eine Palästinenserin ihre Liebe zu einem Europäer – nicht einem Israeli – selbst schildert. Die Autobiografie der Palästinenserin Fadwa Tuqan erlaubt sich, und ich kenne kaum ein anderes Beispiel, angedeutet, verhüllt, gewissermaßen schamhaft, aber dennoch eindeutig eine solche Liebe zur Sprache zu bringen.⁴⁵ Den fast unzähligen Fällen einer literarisch gestalteten Liebe zwischen einem arabisch-muslimischen Studenten in Europa und einer europäischen Frau in der arabischen Literatur steht also kaum ein einziger Fall gegenüber, in dem eine muslimisch-arabische Studentin einen nicht-muslimischen Europäer liebt. Dieses Tabu gilt bis heute, auch und besonders für die palästinensische Literatur.

43 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris 1971; ders., *Les damnés de la terre*. Deutsche Übersetzung: *Die Verdammten dieser Erde*, Hamburg 1969, S. 30.

44 Rotraud Wielandt, *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Prosa- und Theaterliteratur*, Beirut 1980, S. 489 ff.

45 Nadja Odeh, *Dichtung – Brücke zur Außenwelt. Studien zur Autobiografie Fadwa Tuqans*, Berlin 1994, S. 95 ff.

Aber es gibt noch ein zweites, ein eher literarisches Hindernis für diese Liaison in der palästinensischen Fiktion: Die palästinensische Frau als Mutter oder Geliebte symbolisiert in der palästinensischen Literatur und besonders in der Poesie derartig ubiquitär die palästinensisch-arabische Heimat, dass gerade die Liebesverbindung zwischen palästinensischer Muslimin und israelischem Juden selbst im Gewand der Fiktion einer Art Hochverrat gleichkäme.

Schluss

Vielleicht weist dieser Beitrag einseitig auf Spuren friedlicher Konfliktbewältigung in der hoch politisierten palästinensischen Literatur hin. An den politischen Parametern eines extrem asymmetrischen Konflikts kann weder Belletristik noch Poesie etwas ändern. Ein „normales“ Zusammenleben zwischen Palästinensern und Israelis wird einen Abbau von Feindbildern und Stereotypen zur Folge haben. Aber die politischen Voraussetzungen für dieses Zusammenleben scheinen noch in weiter Ferne. Gibt es etwas, was den genannten palästinensischen Stimmen gemeinsam ist? Ja – wenn auch nur negativ. Alle vier definieren den Konflikt zwischen Palästinensern und Israelis nicht in religiösen Begriffen. Daraus ergibt sich eine melancholische Schlussfolgerung. Solange die Aufladung des palästinensisch-israelischen Konflikts mit religiösen Begriffen und in einem religiösen Imaginaire sich so verstärkt, wie es im Augenblick den Anschein hat, bleibt eine schiedliche Aufteilung des Territoriums Palästina zwischen Israelis und Palästinensern – die allein zu einer Lösung führen könnte – Utopie.

ESTHER WEBMAN

Die Rhetorik der Hisbollah: die Weiterführung eines antisemitischen Diskurses

Terroristische Anschläge, eine radikale Ideologie und die besondere Beziehung zur Islamischen Republik Iran haben der Hisbollah („Die Partei Gottes“) nach ihrer Entstehung rasch zu weltweiter Aufmerksamkeit verholfen.¹ Im Kontext des Nahost-Konfliktes soll ein Teilaspekt der ideologischen Grundpfeiler dieser während des Libanonkrieges gegründeten Bewegung näher untersucht werden, nämlich die Einstellung der Hisbollah zu Israel, zum Zionismus und zum Judentum. Wie zentral ist diese Frage in ihrem weltanschaulichen Denken, welche antisemitischen Motive und Stereotypen bedient die Hisbollah in ihrer Rhetorik? Zwar unterscheiden sich diese Motive nur wenig oder gar nicht von denen, die in anderen arabischen und islamischen Diskursen Verwendung finden, aber die spezifische politische, soziale und religiöse Realität des schiitischen und libanesischen Umfelds verleiht ihnen doch einen einzigartigen Charakter.

Der israelische Einmarsch in den Libanon im Juni 1982 und die jahrelange Präsenz der Israelis im Land trugen wesentlich dazu bei, dass sich die Hisbollah mit der Existenz, dem Wesen, den Zielen und der Zukunft des Staates Israel intensiv auseinandersetzte. Vordergründig ist die radikale Ablehnung des Existenzrechts Israels durch die Hisbollah Ausdruck einer Absage an den Westen, insbesondere gegenüber den Vereinigten Staaten, da Israel als Werkzeug zur Durchsetzung amerikanischer Interessen in der Region angesehen wird. Tatsächlich aber verbirgt sich hinter dieser Ablehnung, die auf islamischen Lehren basiert, die das Judentum als den ältesten und bittersten Feind des Islam verstehen und sich antisemitischer Motive bedienen, ein Dogma im islamischen Weltbild der Bewegung. Aus diesem Grund wird es zunehmend schwieriger, eine exakte Trennlinie zwischen antizionistischen Positionen – der Aberkennung des Existenzrechtes Israels – und antisemitischen Topoi – einem fundamentalen Hass auf die Juden, zu ziehen. Die Einstellung der Hisbollah zu Israel und den

1 Aus dem Englischen übersetzt von Ute Hoffmann.

Juden, die tief in der Philosophie der Bewegung verwurzelt ist, besagt, dass der Weg zu einem neuen Libanon und zu einer Wiedergeburt des Islam über Jerusalem führt.

Die Entstehung der Hisbollah

Die Hisbollah ist eine radikale libanesisch-islamische Widerstandsbewegung, deren Ideologie eine starke soziale Komponente mit einer universal-politischen Zielsetzung und einer islamischen Mission verbindet, die mit revolutionären Mitteln, dem Dihad, verwirklicht werden soll. Innerhalb weniger Jahre erlangte die Hisbollah unter den libanesischen Schiiten geistige und militärische Dominanz und gewann aufgrund ihres erfolgreichen militärischen Kampfes gegen Israel in der libanesischen Gesellschaft allgemeine Anerkennung.

Im Namen Hisbollah – Partei Gottes –, der einem Koranvers entnommen ist (vgl. Sure: Der Tisch 56), drückt sich das Selbstverständnis der Bewegung aus. In einem offenen Brief, der als ideologisches Programm gilt, heißt es: „Wir im Libanon sind weder eine geschlossen organisierte Partei noch ein enges politisches System. Vielmehr sind wir eine Nation, die den Muslimen überall auf der Welt durch ein starkes ideologisches und politisches Band, nämlich den Islam, verbunden ist.“² Der Name symbolisiert sowohl das breite Identitätskonzept, nach dem die Hisbollah strebt, als auch die Verwirklichung von Ayatollah Ruhollah Khomeinis Leitgedanken, das westliche Konzept des Nationalstaates durch eine „hisbollah“ zu ersetzen. Diese sollte die gesamte islamische Gemeinschaft der Gläubigen (*umma*) unter der Führung des Rechtsgelehrten (*wilayat al-faqih*)³ vereinigen, der die oberste religiöse Autorität darstellt. Theoretisch ist jeder Muslim per definitionem ein Mitglied der Hisbollah, die Anhänger der Bewegung sind jedoch im Wesentlichen libanesisch-schiit. In die ideologischen Vorstellungen der Hisbollah ist allerdings ein viel breiteres Spektrum einbezogen, das sie in vier Kreise unterteilt: den inneren Kreis, der aus der unterdrückten libanesischen Schiitengemeinde besteht, dem folgen

- 2 Offener Brief der Hisbollah gerichtet an die Unterdrückten im Libanon und in der Welt, nach der Übersetzung in: Augustus Richard Norton, *Amal and the Shi'a Struggle for the Soul of Libanon*, Austin 1987, S. 169.
- 3 Al-Shira vom 17. März 1986; Scheich Muhammad Tawfiq al-Miqdad, *The Imam and the Palestinian Question*, in: *al-Muntalaq* 56 (1989), S. 82 f.

die libanesische Gesellschaft in ihrer Gesamtheit, die ganze islamische Welt und schließlich alle Unterdrückten dieser Welt. Dem entspricht als Idealvorstellung folgende politische Umsetzung: Oberstes Ziel ist die Verwandlung des Libanon in einen islamischen Staat und in deren Fortführung die Realisierung der Intention, den Islam zu einer globalen Macht zu machen.⁴

Drei einschneidende Ereignisse spielten bei der Mobilisierung der Widerstandsbewegung und der Radikalisierung der Schiitengemeinde im Libanon eine Schlüsselrolle: das Verschwinden des Imam Musa al-Sadr im August 1978,⁵ die israelischen Invasionen des Libanon 1978 und 1982 und die Errichtung der Islamischen Republik Iran 1979. Besonders Letzteres half, „das politische Bewusstsein der Schiitengemeinde im Libanon zu schärfen“, und vermittelte ihr eine Identitätsquelle, die „über nationale Grenzen hinausging“.⁶

Die israelische Invasion des Libanon 1982 verlieh der Hisbollah die eigentliche Stoßkraft; sie wurde von den iranischen Revolutionsgarden (*Pasdaran*) unterstützt, die in den Libanon geschickt worden waren, um auch dort der islamischen Revolution zum Durchbruch zu verhelfen. Mitglieder dieser Garden hatten bereits vorher auf libanesischem Gebiet die Schiiten militärisch ausgebildet und ideologisch indoktriniert.

Ursprünglich war die Hisbollah ein lockeres Netzwerk verschiedener militärischer, politischer und sozialer Gruppierungen – eine Konstellation, die später zu internen Kontroversen über die taktische Vorgehensweise führte. Gleichwohl entwickelte sich die Bewegung in ein straff organisiertes politisches Gebilde mit breiter öffentlicher Unterstützung. An der Spitze der Organisation steht ein zwölfköpfiger Rat (*shura*) unter dem Vorsitz eines Generalsekretärs, dem wiederum verschiedene Funktionsbereiche unterstehen, die für Diplomatie, Militär, Soziales, Geheimdienst und Öffentlichkeitsarbeit zuständig sind.

4 „Offener Brief“, in: Norton, *Amal and the Shi'a Struggle*, S. 169; Martin Kramer, *Sacrifice and Fratricide in Shi'ite Lebanon*, in: *Terrorism and Political Violence* 3 (1991), S. 30–47; Interview mit Hasan Nasrallah, in: *al-Watan al-'Arabi* vom 28. 8. und 11. 9. 1992; Interview mit Hussein Muhammad Fadlallah, in: *Monday Morning* vom 17. 2. 1993.

5 Zu der Herkunft des Imam Musa al-Sadr vgl. Norton, *Amal and the Shi'a Struggle*, S. 169; Fouad Ajami, *The Vanished Imam. Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon*, London 1986; Shimon Shapira, *Imam Musa al-Sadr: Founder of the Shi'I Movement in Lebanon* (hebr.), Tel-Aviv 1986.

6 Marius Deeb, *Shia Movements in Lebanon: Their Formation, Ideology, Social Basis and Links with Iran and Syria*, in: *Third World Quarterly* 10 (1988), S. 685.

Die meisten wichtigen Entscheidungen werden vom Rat kollektiv beschlossen und vom Iran gebilligt. Die Mitglieder an der Basis unterliegen einer strengen Disziplin und müssen – in völliger Übereinstimmung mit der schiitischen Tradition – die geistliche Führung in allen Lebensbereichen bedingungslos akzeptieren.

Nachdem die Hisbollah sich anfangs im Bekaa-Tal – hauptsächlich in der Umgebung der Stadt Baalbek, wo die Iranischen Revolutionsgarden stationiert waren – niedergelassen hatte, zog sie bald in Gebiete, die überwiegend von Schiiten bewohnt waren, wie West-Beirut und den Süden des Landes. Nachdem sie die schiitische Amal-Miliz⁷ verdrängt hatte, gewann die Hisbollah 1984 die Kontrolle über West-Beirut. Im folgenden Jahr zogen sich die Israelis aus dem Libanon zurück, und die Hisbollah begann die Hochburgen der Amal im südlichen Libanon anzugreifen. Sie verschaffte sich Autorität mit einer Mischung aus Gewalt, Einschüchterung und Indoktrination, aber auch mit der Bereitstellung von Wohlfahrtseinrichtungen. Militärisch war die Hisbollah zunächst in kleinen geheimen Einheiten organisiert, die sich jedoch nach und nach zu gut bezahlten, militärähnlichen Streitkräften entwickelten. Die Hisbollah unterhält Kommandozentralen, Trainingslager und eine militärische Streitmacht von ungefähr 5000 Mann (*mujahidun*).

Die zentrale Rolle, die der Iran bei der Entstehung der Hisbollah gespielt hat, setzt sich bis heute fort. Der Iran ist auch weiterhin die Hauptstütze der „Partei Gottes“, nicht nur als Hüter klar definierter politisch-religiöser Glaubenssätze, sondern vor allem durch die Bereitstellung finanzieller Mittel und militärisches Training. Zugleich übernimmt der Iran damit eine Vorbildfunktion für den Kampf der Hisbollah: Glaubenseifer und das Vorbild eines bereits praktizierten erfolgreichen religiösen Kampfes im Iran.⁸

7 Amal ist ein Akronym aus Afwaj al-Muqawama al-Lubnaniyya (Libanesische Widerstandsbrigade) und gleichzeitig ein Wort, das im Arabischen „Hoffnung“ bedeutet. Die Amal wurde 1974 als eine schiitische militärische Organisation gegründet und stand unter der Leitung von Musa al-Sadr.

8 Weitere Informationen zur Entstehung der Hisbollah finden sich in den Kapiteln über den Libanon und internationale und islamische Angelegenheiten in: Middle East Contemporary Survey (MECS), Boulder 1983–1990; Augustus Richard Norton, Aspects of Terrorism in Libanon: The Case of the Shi’as, in: New Outlook 27 (1984), S. 19 ff.; David Menashri (Hrsg.), The Iranian Revolution and the Muslim World, Boulder 1990; Kramer, Sacrifice and Fratricide, S. 30–41.

Der Kampf gegen Israel – Herausragendes Ziel einer vielschichtigen Doktrin

Der Entstehungsprozess der Hisbollah fiel in eine Phase, in der zwei herausragende Ereignisse – Sadats Friedensinitiative 1977/78 und die Iranische Revolution 1979 – dem arabisch-israelischen Konflikt bei den islamischen Fundamentalisten zu größerer Bedeutung verhelfen. Schließlich erschütterte die israelische Invasion des Libanon 1982, die unter den Fundamentalisten nur als „der zehnte Kreuzzug gegen den Islam“ bezeichnet wird, die islamischen Kämpfer ähnlich tief wie die Niederlage im Sechstagekrieg von 1967.⁹ Als Folge des Krieges verbreitete sich der islamische Radikalismus erstmals sowohl bei den Schiiten als auch bei den Sunniten im Libanon. Die iranische Propaganda nutzte die Gelegenheit, um Khomeinis Glaubensrichtung einer islamischen Revolution und einer neuen ökumenischen Spielart des islamischen Antisemitismus zur Geltung zu verhelfen. Nach dieser antisemitischen Variante sind die Juden die allgegenwärtigen Feinde der islamischen Wiedererweckung, und ihre Eliminierung ist die notwendige Vorbedingung für einen Erfolg der Revolution. Gemeinsam mit dem religiösen Führer der Hisbollah, Muhammad Hussein Fadlallah gab Khomeini jenen Koranversen und Teilen der mündlichen Tradition (*hadith*) „eine praktische und aktivistische Auslegung“, die sich „auf den Kampf gegen Sünder und Ungläubige“ bezogen. Dass sich dieser Kampf auch gegen den Westen richtete, verdeutlichen bestimmte Begriffe, die nach der iranischen Revolution in einem generalisierenden, gegen die westliche Welt gerichteten Bedeutungszusammenhang benutzt wurden: „Arroganz“, „der große Satan“, „Heuchler“ und die Selbsteinschätzung als „die Unterdrückten“.¹⁰

Der Kampf gegen Israel bildete eine der wichtigsten Quellen, aus der die Hisbollah ihre Kraft schöpfte. Er diente der Rekrutierung von Kämpfern und der Mobilisierung von materieller Unterstützung und moralischem Beistand.¹¹

9 Emmanuel Sivan, *Islamic Fundamentalism and Anti-Semitism*, Jerusalem 1985, S. 20.

10 Al-Nahar vom 12. 12. 1992. Zu Khomeinis Einstellung zu Israel und den Juden vgl. Hamid Algar (Übersetzer und Kommentator), *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley 1981; David Menashri, *Khomeini's Policy toward Ethnic and Religious Minorities*, in: Martin Kramer (Hrsg.), *Shi'ism, Resistance and Revolution in Shi'i Islam*, Tel Aviv 1986, S. 215–229; al-Ahd vom 17. 3. 1992 und vom 30. 12. 1994. Zur Wirkung der Iranischen Revolution auf die Hisbollah, vgl. Hisbollah, *Identität und Ziele* (www.hizbollah.org) und Martin Kramer, *Fadlallah: The Compass of Hizbullah*, in: *Dayan Center Paper 122* (1998), S. 30–33.

11 Eli Hurewitz, *The Military Echelon of Hizbollah: A Sociological Portrait* (hebr.), Tel Aviv 1999, S. 25 f.

Der „Djihad“ gegen die Juden ist ein zentraler ideologischer Grundsatz der Hisbollah. Er wird als eine religiöse Pflicht verstanden und soll die Kraft und Ehre der islamischen *umma* wiederherstellen,¹² wobei der Befreiung Jerusalems und Palästinas eine wesentliche strategische Bedeutung zukommt. Sie ist sowohl für die Befreiung der Schiiten im Libanon unabdingbar als auch für die Verwirklichung des letzten Ziels: der weltweiten Herrschaft des Islam. Die Auseinandersetzung mit Israel und den Juden ist ein Krieg auf Leben und Tod und zugleich ein integraler Bestandteil von drei universalen Konflikten: (a) dem historischen Kampf zwischen Judentum und Islam; (b) der kulturellen Auseinandersetzung zwischen dem Westen und der islamischen Welt; (c) dem Konflikt zwischen den „arroganten“ (*mustakbirun*) und den „unterdrückten“ (*mustad'afun*) Völkern dieser Welt.

Antisemitische Motive in der Darstellung Israels, des Zionismus und der Juden

Israel wird als Produkt von westlichem Imperialismus und Arroganz gesehen, als Teil einer globalen Auseinandersetzung zwischen westlicher und islamischer Welt: Der Westen, der als Quelle des Bösen wahrgenommen wird, habe Israel in der Region platziert, um seine Dominanz und Ausbeutung fortsetzen zu können. Israel sei folglich ein Fremdkörper in der Region, Ursprung alles Bösen und Quelle der Gewalt. Es sei ein Hindernis für die islamische Einheit und müsse deshalb ausgelöscht werden.¹³ Hasan Nasrallah, seit 1992 Generalsekretär der Hisbollah, erklärte am „Tag von Jerusalem“ 1999: „Israel ist ein krebstartiges, tyrannisches Gebilde, illegitim und rechtswidrig; es gründet sich auf Terrorismus, Usurpation, Ungerechtigkeit, Unterwerfung, die Deportation von Völkern und das Verüben von Massakern und Massenmord. Israel verbirgt seinen krebstartigen, rassistischen und grausamen Charakter unter dem Deckmantel der modernen Zivilisation. Es kann niemals legitim werden [...], und niemand auf der Welt hat das Recht, auch nur ein einziges Sandkörnchen oder einen Zentimeter vom Boden Palästinas an die tyrannischen Juden abzu-

12 Al-'Ahd vom 1. 9. und 20. 10. 1995.

13 Al-'Ahd vom 2. und 18. 8., 1. 10., 23. 12. 1991; 27. 10. 1995; 9. 9. 1994; 25. 5. 1996; Voice of the People vom 28. 2. 1992; FBIS vom 2. 3. 1992; Najib Nur al-Din, Perestroika and its Effects on the Third World Countries (arab.), in: al-Muntalaq 63 (1990), S. 71.

geben.“¹⁴ Diese programmatische Ansprache entspricht in ihrer Diktion ganz den politischen Zielen, die sich hinter diesem 1980 eingeführten islamischen Feiertag, der auf Ayatollah Ruhallah Khomeini zurückgeht und der auch als „der Tag des Islam“ oder „der Tag der islamischen Erneuerung“ bekannt ist, verbergen.¹⁵ Jeder Muslim sollte sich an diesem letzten Freitag des Ramadan auf den Kampf gegen Israel vorbereiten.¹⁶

Die Hisbollah setzt Israel mit dem Westen gleich, mit den Vereinigten Staaten – „dem großen Satan“¹⁷ – und mit westlicher Kultur, Modernisierung und moralischer Korruption, die alles Übel in der arabischen und muslimischen Welt verursacht haben.¹⁸ Folglich werden sowohl Juden als auch Amerikaner als „Feinde Gottes und des Islam“¹⁹ dargestellt, als das grundlegend Andere, als die „Partei des Teufels“, die gegen die „Partei Gottes“ kämpft.²⁰ Neben diesen Metaphern des Bösen wird Israel mit propagandistischen Adjektiven wie rassistisch, verräterisch und barbarisch bezeichnet.²¹ Mit der Gründung des Staates Israel hat die Welt, so die Rhetorik der Hisbollah, einen Teufel erschaffen, dem größeres Übel folgen wird: „Das israelische Gift wird sich ausbreiten und die gesamte Welt infizieren.“²²

In zahlreichen Artikeln der arabischen Zeitung „al-’Ahd“, dem Sprachrohr der Hisbollah, sowie in den Freitagspredigten ist ein Thema immer wieder präsent: Die Verfolgung der Juden und der Hass gegen sie sei durch eine spezifisch jüdische Mentalität provoziert worden. Muhammad Hussein

14 Jerusalem Day vom 31. 12. 1999; SG Nasrallah Statement vom 26. 5. 2000: www.hizbollah.org (arab.).

15 Leitartikel: Jerusalem und die regionale Machtbalance (arab.), in: al-Muntalaq 77 (1991), S. 5.

16 ’Izz al-Din al-Faris, Der Imam und die palästinensische Frage (arab.), in: al-Muntalaq 56 (1989), S. 99.

17 Al-’Ahd vom 4. 10. und 20. 12. 1991.

18 Eine zusammenfassende Darstellung der Wahrnehmung des Westens bei den radikal-islamischen Bewegungen findet sich bei Emanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, Tel Aviv 1986 und Martin Kramer, *Hezbollah’s Vision of the West*, in: *Policy Papers* 16 (1989).

19 Al-’Ahd vom 18. 10. 1991.

20 Samir Sulayman, *The War and the Idea of Defense and Resistance in Islam. Three Readings on Concepts and History* (arab.), in: al-Muntalaq 50 (1989), S. 80.

21 Al-’Ahd vom 26. 7. 1991 und vom 5. 8. 1994.

22 Monday Morning vom 1. 10. 1979.

Fadlallah, der trotz seiner hartnäckigen Dementis²³ als geistliches Oberhaupt der Organisation gilt, nahm darauf in einer seiner wöchentlichen Lehrstunden Bezug: „Es ist nur natürlich, dass es den Juden nicht gelang, die Liebe der Welt zu erlangen, und sie deshalb entfremdet in der Welt leben müssen. Es ist nur natürlich, dass du ungeachtet deines Reichtums und deiner hohen Stellung ein Herz brauchst, das sich dir öffnet [...]. Das Problem der Juden existiert deshalb, weil sie von ihrer eigenen Seele entfremdet leben. Ihr Rassismus, der sich in der Selbstbezeichnung als ‚das auserwählte Volk‘ spiegelt, ist der Ausgangspunkt einer herablassenden und feindlichen Haltung gegenüber der Welt“; und weiter: „Aufgrund ihrer Mentalität können die Juden kein natürlicher Bestandteil der Region werden, [...]. Auch nach weiteren 50 Jahren wird die Existenz der Juden negative Reaktionen in der arabischen und muslimischen Welt hervorrufen.“²⁴

Diese Position gegenüber Israel und dem Zionismus, die auf deren Auslöschung zielt, entspringt dem nationalen territorialen Kampf und ist nicht unbedingt Ausdruck oder Produkt eines wirklichen Antisemitismus. Wenn diese Haltung allerdings von einer Ideologie gestützt wird, die Zionisten und Juden nicht nur für das, was sie tun, sondern für eine Reihe ihnen vermeintlich angeborener negativer Charaktereigenschaften – wie Verschlagenheit, Niedertracht und Gier – ablehnt, dann wird daraus unzweifelhaft Antisemitismus. Auf diese Weise erhält der politische Konflikt eine zusätzliche – religiös-kulturelle – Dimension, die in fundamentalistischer Wahrnehmung historisch und existenziell verankert ist und damit nicht Gegenstand von Veränderungen oder Verhandlungen sein kann.

In der Rhetorik der Hisbollah sind dies die wichtigsten antisemitischen Topoi:

- die Juden als Ursprung des Bösen und der Korruption, als Verbreiter von Aids, Drogen, Prostitution und zersetzenden Ideen;
- die jüdisch-zionistische Weltverschwörung;
- der westlich/christlich-jüdische Bund gegen den Islam;
- Bibel und Talmud als Quelle der rassistisch jüdischen/zionistischen Persönlichkeit;

23 Vgl. Kramer, Fadlallah, S. 34 f.; Shimon Shapira, Hizbullah Between Iran and Lebanon (hebr.), Tel Aviv 2000, S. 194–197; Esther Webman, The Double-Edged Domestication of Political Islam, in: Middle East Contemporary Survey (1996), S. 126 f.

24 Al-Mushahid al-Siyasi vom 6. 6. 1999.

- der Koran als die wichtigste Quelle zum Verständnis und zur Entlarvung jüdischer Charaktermerkmale: betrügerisch, hasserfüllt, blutrünstig, verräterisch und geldgierig;
- die Juden als Mörder der Propheten, die danach streben, Religionen und moralische Werte zu zerstören.²⁵

Diese Motive werden auch in den Karikaturen des Hisbollah-Organs „al-'Ahd“ thematisiert. Karikaturen, die in der arabischen Presse allgemein weit verbreitet sind, werden als ein besonders effektives Mittel benutzt, um Israel zu dämonisieren. So zeigen sie z. B. Israels vermeintliche Skrupellosigkeit in der Gestalt eines Soldaten mit langer krummer Nase, großen Zähnen und Ohren sowie einem stacheligen Kinn, der eine Armbinde mit dem Davidstern trägt, einen Stahlhelm auf dem Kopf hat und einen blutropfenden Dolch in den Händen hält. In ähnlich verzerrenden Darstellungen werden etwa auch die jüdisch-westliche/amerikanische Allianz, die den Islam angeblich vernichten will, die vermeintlich jüdische Habgier, die die ganze Welt als das Gelobte Land für sich in Anspruch nimmt, die Neugestaltung des Nahen Ostens als weiterer Trick zur Ausbeutung arabischer Ressourcen und die jüdische Kontrolle über die Vereinigten Staaten karikiert. Bei bestimmten Bildern und Themen lassen sich die europäischen Wurzeln leicht nachweisen. In den Karikaturen wird nicht zwischen Zionist, Israeli und Jude unterschieden. Der Jude/Israeli erscheint immer als orthodoxer Jude und als Soldat mit dem Davidstern.

Leugnung des Holocaust

Die Leugnung des Holocaust und der Gebrauch von Bildern und Ausdrücken aus der Zeit des Nationalsozialismus ist kein besonderes Merkmal der Hisbollah. Die „Auschwitz-Lüge“ ist inzwischen zum integralen Bestandteil des antisemitischen Diskurses in der gesamten arabischen Welt geworden. Die Ansprüche der Opfer werden in Frage gestellt, um damit die Delegitimierung Israels und des Zionismus noch zu verstärken. Die Hisbollah – und besonders Fadlallah – greifen zunehmend auf Argumente der Holocaust-Leugner zurück, die den Diskurs bestimmen. In der Darstellung des Genozids an den Juden im Umfeld

25 Detaillierte Nachweise bei Esther Webman, *Anti-Semitic Motifs in the Ideology of Hizballah and Hamas*, Tel Aviv 1994. Vgl. auch die Kapitel zu den arabischen Ländern in Dina Porat/Roni Stauber (Hrsg.), *Anti-Semitism Worldwide (ASW)*, Tel Aviv 1994, 1995/96, 1996/97, 1997/98, 1998/99.

der Hisbollah findet sich deshalb eine ganze Reihe von bekannten „revisionistischen“ Mustern: Der Holocaust betraf nicht nur die Juden; Millionen Christen und Muslime wurden in ähnlichen Vernichtungsaktionen während und nach dem Krieg getötet; aber nur die Juden waren schlau genug, der ganzen Welt ihre Opferrolle ins Bewusstsein zu bringen, um dann davon zu profitieren; der Holocaust war nur eine Erfindung zionistischer Propaganda und wurde zu einem Werkzeug, das dem Zionismus erfolgreich bei der Verwirklichung seiner Ziele diente; Israel und die Juden ziehen aus der Schuld der westlichen Welt, besonders Europas, ihren Nutzen und erpressen sie wirtschaftlich und psychologisch; die Diasporajuden knebeln die Welt, kontrollieren ihre Wirtschaft, ihren Wohlstand und ihre Massenmedien und lenken den Lauf der Weltgeschichte; die Rückerstattung jüdischen Eigentums ist nur ein weiterer abscheulicher Diebstahl, der die jüdische Macht und Kontrolle über die Weltwirtschaft belegt.²⁶ Schließlich hätten die Juden mit der Errichtung des Staates Israel unsagbare Verbrechen gegen ein anderes Volk verübt.²⁷

Unter Berufung auf die „Revisionisten“ behauptete Fadlallah, dass die Zahl von sechs Millionen Opfern „reine Einbildung“ sei. Die Juden verfolgten jedoch jeden auf der Welt, der versuche, diese Lüge zu enthüllen oder zu widerlegen, und hinderten jeden daran, solche Untersuchungen zu lesen.²⁸ Es kann also nicht verwundern, dass der französische Holocaustleugner Roger Garaudy²⁹ bedingungslos von der Hisbollah unterstützt wurde und dass sowohl sein Buch über „Die Gründungsmythen der israelischen Politik“ als auch der Prozess wegen Holocaust-Leugnung gegen ihn in Frankreich im Februar 1998 die Möglichkeit lieferten, die wichtigsten arabischen Argumente zur Leugnung des Holocaust zu wiederholen.³⁰ Fadlallah verstand die Reaktion des Westens gegenüber Garaudy als eine Gefühlsabfuhr, die eigentlich gegen den Islam gerichtet war. Garaudy hätte, so führte er in einer seiner wöchentlichen Koranlektionen aus, „sämtliche Schranken“ überschritten. Zuerst sei er Muslim geworden, worauf Europa sich veranlasst gesehen habe, ihn aufgrund seiner Konversion anzuklagen. Da die Juden die europäischen Medien kontrollierten, sei es, zwei-

26 Al-'Ahd vom 11. 4. 1997.

27 Al-'Ahd vom 2. 9. 1994 und 20. 1. 1995.

28 Al-'Ahd vom 8.9. 1995.

29 Roger Garaudys 1996 publiziertes Buch „The Founding Myths of Israeli Politics“, seine Besuche im Nahen Osten und sein Prozess in Frankreich im Februar 1998 haben in der arabischen Welt positive Reaktionen hervorgerufen.

30 Al-'Ahd vom 14. und 21. 6. 1996, vom 16. 1. 1998; al-Bilad vom 17. 1. 1998.

tens, nur natürlich, dass die Meinungsfreiheit in vielen westlichen Ländern lediglich die Freiheit der Juden bedeute, ihre Mythen und Märchen zu bewahren.³¹

Besorgnis über die Beziehungen zwischen Israel und dem Vatikan

Aufgrund der politischen und sozialen Lage im Libanon waren die Beziehungen zur christlichen Gemeinde dort und zum Papst für die Hisbollah immer von besonderer Bedeutung. Deshalb verfolgte sie die positive Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Vatikan, Israel und den Juden während der 1990er-Jahre mit besonderem Argwohn. In dieser Zeit nahm der Vatikan diplomatische Beziehungen zum Staat Israel auf (1993), Papst Johannes Paul II. gab seine historische Erklärung zum Holocaust ab (März 1998), und er besuchte Israel, um das neue Jahrtausend zu feiern (März 2000). Diese Ereignisse wurden in der arabischen Welt im Prisma ihrer politischen Konsequenzen interpretiert: als weitere Schritte im Prozess einer Wiederannäherung zwischen dem Vatikan, dem Staat Israel und den Juden – auf Kosten der Beziehungen zu den Palästinensern, Arabern und Muslimen. Einerseits darum bemüht, die Beziehungen zur christlichen Gemeinde im Libanon zu verbessern und ihre Unterstützung zu erhalten, andererseits bestrebt, jede mögliche Ansehensverbesserung der Juden als Folge dieses Versöhnungsprozesses zu vereiteln, kritisierte die Hisbollah diese Maßnahmen, indem sie auf die traditionelle Feindschaft der Juden gegen das Christentum und die Schuld der Juden an der Kreuzigung Christi hinwies.

Die offizielle Anerkennung des Staates Israel durch den Vatikan wurde von der Hisbollah auf das schärfste verurteilt. Sie wurde nicht nur als Verrat am palästinensischen Volk und als Teil eines neuen westlichen Kreuzzugs, sondern auch als „eine Revolution gegen die Geschichte“ angesehen: Die Kirche habe ihrer eigenen traditionellen Sehweise widersprochen und damit „eine historische Sünde gegenüber Christus und der Menschheit“ begangen. „Wenn Christus, der die Diebe aus dem Tempel gejagt hat, jetzt hier wäre“, so Fadlallah, „würde er den Dieben [den Juden] nicht das Recht gewähren, den Tempel zu kontrollieren“.³²

Die Hisbollah verurteilte auch die Erklärung des Vatikan vom 16. März 1998 – „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoah“ –, die die Einzigartigkeit der jüdischen Tragödie anerkennt und die Rolle des Papstes und der katholischen

31 Al-'Ahd vom 20. 2. 1998; Al-Sharq al-Awsat vom 1. 3. 1998.

32 Al-'Ahd vom 14. und 28. 1., 4. 2., 25. 3., 30. 12. 1994.

Kirche während des Holocaust kritisch diskutiert. Die Kirche habe keinen Grund, sich zu entschuldigen, hieß es von Seiten der Hisbollah, weil der Holocaust „ein Mythos ist, der von Juden und Zionisten fabriziert wurde“. ³³ Fadlallah zeigte sich erstaunt darüber, dass der Vatikan Verantwortung für das Versagen der Christen übernahm, den Juden „in einer Zeit des akuten Chaos“ nicht geholfen zu haben. „Die Kirche hat sich den Juden und Israel angenähert“, resümierte Fadlallah, und lasse damit wenig Spielraum für eine Fortsetzung des christlich-islamischen Dialogs. Als Antwort auf die Frage, ob das Dokument auf jüdische Versuche, die religiösen und politischen Entscheidungen des Vatikan zu kontrollieren, zurückzuführen sei, wiederholte Fadlallah das traditionelle arabische Argument, dass die Juden die ganze Welt dafür beschuldigten, „was Hitler ihnen angetan hat“. Die Juden seien nicht die einzigen Opfer Hitlers gewesen, aber sie verstünden es, im Rampenlicht zu stehen und der Welt fortgesetzt politische und kulturelle Zugeständnisse zu entlocken. Die Massaker in Palästina und im Libanon, die von Juden, die behaupten die Juden der Welt zu repräsentieren, verübt worden seien, überträfen die Taten Hitlers, der nie vorgab, für die Christen Europas zu sprechen. ³⁴

Wann werden antisemitische Motive benutzt?

Wegen der starken Wechselbeziehungen zwischen politischen Ereignissen und antisemitischen Äußerungen ist es manchmal schwierig zu bestimmen, wann aus einer rein politischen eine antisemitische Argumentation wird. Oft kann sich hinter einem Ausdruck, einer Position oder einer Reaktion auf eine aktuelle Entwicklung im arabisch-israelischen Konflikt, die auf den ersten Blick anti-israelisch oder antizionistisch erscheint, eine antijüdische Einstellung verbergen, besonders wenn die Argumentation durch Verweise auf die islamische Tradition untermauert wird.

Eine Untersuchung der Verwendung antisemitischer Argumente im Diskurs der Hisbollah zeigt, dass diese zu bestimmten Anlässen besonders virulent sind:

- an Gedenktagen für die „Märtyrer“ (*shuhada'*), die als Folge der israelischen Militäraktion im Libanon getötet wurden;

33 Agence France Press (AFP) vom 22. 3. 1998.

34 Al-'Ahd vom 20. 3. 1998.

- im Anschluss an israelische Militäraktionen wie die Entführung von Scheich 'Abd al-Karim 'Ubayd im Juli 1989,³⁵ die „Operation Verantwortlichkeit“³⁶ oder die „Operation Früchte des Zorns“³⁷ und Vorfälle wie das Baruch Goldstein Massaker in Hebron 1994;³⁸
- bei regionalen und internationalen politischen Ereignissen mit Bezug auf den Nahen Osten, wie z. B. den multilateralen Friedensgesprächen in Madrid 1991 oder der Rücknahme der UN-Resolution, in der Zionismus mit Rassismus gleichgestellt worden war;³⁹
- an religiösen, besonders schiitischen Feiertagen wie dem heiligsten Tag der Schiiten Ashura, der an das Martyrium des Imam Husain erinnert und damit zum Symbol der schiitischen Unterdrückung und später seines Aktivismus wurde;⁴⁰
- am „Tag von Jerusalem“;⁴¹
- während der Parlamentswahlen.⁴²

Pragmatismus in der Innenpolitik

In der libanesischen Innenpolitik verfolgte die Hisbollah zunehmend einen pragmatischen Kurs. Sie verwandelte sich in eine aktive parlamentarische Partei, bewahrte gleichzeitig jedoch ihre Identität als revolutionäre Organisation. Diese Entwicklung bedeutete eine wachsende Diskrepanz zwischen ihrer rigiden religiös-ideologischen Lehre und den praktisch-politischen Manövern, die auf die sozialen, ökonomischen und politischen Gegebenheiten im Libanon Rücksicht nahmen. Die Hisbollah benutzte dabei das „Prinzip der Notwendigkeit“ (*dharura*), das islamisches Verhalten traditionell bestimmt hatte.⁴³ Gleichwohl

35 Ba'albak Voice of the Oppressed vom 1. und 2. 8. 1989, 21. 2. 1992; Tehran Voice of the Islamic Republic of Iran vom 17. 2. 1992, FBIS vom 18. 2. 1992.

36 Ba'albak Voice of the Oppressed vom 23, 27. und 29. 7. 1993; FBIS vom 23., 27. und 29. 7. 1993.

37 Anti-Semitism Worldwide 1996, S. 188 ff.

38 Al-'Ahd vom 4. und 25. 3., 1. 4. 1994.

39 Al-'Ahd vom 23. und 30. 8., 4. und 25. 10, 6. 11. und 20. 12. 1992.

40 Jerusalem Post vom 31. 1. 1992.

41 Jerusalem Day am 31. 12. 1999 (www.hizbollah.org).

42 Al-'Ahd vom 27. 5., 27. 7., 14. 8., 10. 10. 1992.

43 Mazahim Haytham, Hizballah and the Predicament of Reconciling between Ideology and Reality, in: Shu'un al-Awsat, Januar/Februar 1997.

reagierte die Hisbollah nicht nur auf die gegebenen Umstände, sie bemühte sich um eine umfassendere Botschaft, die bei allen Libanesen Anklang finden konnte.⁴⁴ Um ihrer pragmatischen Zielsetzungen willen mäßigte die Hisbollah ihre universalistisch-islamische Botschaft, änderte ihre Taktik in der libanesischen Innenpolitik und befürwortete eine pluralistische Koexistenz zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen in einem nationalen libanesischen Staat.

Hussein Fadlallah erklärte die Abkehr von den Plänen, einen islamischen Staat zu errichten, folgendermaßen: „Keine rationale und realistische islamische Bewegung würde so eine Idee verfolgen, auch wenn es das Ziel der Islamisten ist, die ganze Welt zu islamisieren. Nicht alles entwickelt sich so, wie man es sich denkt oder erträumt.“⁴⁵ Auf der Webseite der Organisation erklärt Fadlallah: „Die Hisbollah will den Islam nicht mit Gewalt durchsetzen, sondern auf friedliche und politische Weise, die der Mehrheit die Möglichkeit zur Zustimmung oder Ablehnung lässt.“⁴⁶

Es ist bemerkenswert, dass dieser Trend in ähnlicher Weise im Iran zu beobachten ist. Die Islamische Republik Iran hat sich nach und nach von ihrer Politik der Islamisierung im Innern und ihrer universalistischen Vision, die Revolution über die Grenzen zu tragen, verabschiedet und stattdessen auf eine Wiederannäherung an die arabische Welt und auf einen Dialog der Zivilisationen gesetzt. Allerdings hat der Iran seine kompromisslose Feindschaft gegenüber Israel aufrechterhalten. In seinem Bestreben, die muslimische Welt anzuführen und eine zentrale Rolle im Nahen Osten zu spielen, sieht der Iran es als seine Pflicht an, das anti-israelische Banner hochzuhalten und islamische Bewegungen und arabische Organisationen zu unterstützen, die Israel bekämpfen.⁴⁷

Friedensvorstellung und Aussicht auf Wandel

Angesichts dieser Entwicklung – und besonders nach dem israelischen Rückzug aus dem Südlibanon im Mai 2000 – stellt sich die Frage, ob die pragmatische

44 Vgl. auch Esther Webman, *The Dynamics of Retreat and Change in Political Islam*, in: *Middle East Contemporary Survey* (1997), S. 152 ff.; *al-Hadath al-Dawli* vom 1. 9. 1999 (*Mideast Mirror*).

45 *Al-Sharq al-Awsat* vom 1. 3. 1998.

46 *Hezbollah: Identity and Goals* (www.hizbollah.org).

47 David Menashri, *Iran after Khomeini: Revolutionary Ideology versus National Interests* (hebr.), Tel Aviv 1999, S. 99–114.

Vorgehensweise der Hisbollah in der Innenpolitik auch zu einer Mäßigung ihrer antisemitischen Rhetorik führen oder ob es möglicherweise zu einer Wiederaufnahme der Friedensverhandlungen zwischen Syrien und Israel kommen wird.

Sieht man sich die Vorstellung vom Frieden in der Rhetorik der Hisbollah und die beiden früheren Erfahrungen (mit Friedenschlüssen) in Ägypten und Jordanien an, so bleibt für eine positive Antwort allerdings kein Raum. Der Friedensprozess zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn, der Ende 1991 relativ bescheiden in Madrid begonnen hatte, wurde sowohl von der Hisbollah als auch von der Hamas und dem islamischen Djiihad als Herausforderung verstanden und führte dazu, die zentrale Funktion des Kampfes gegen Israel zu bekräftigen.⁴⁸ Getreu ihrer Überzeugung, dass es darauf ankomme, „die Flamme des Hasses nicht ausgehen zu lassen“, definierten beide Organisationen den Konflikt weiterhin als nicht lösbar und global, verwarfen jede mögliche Koexistenz von Islam und Zionismus und prophezeiten den zwangsläufigen Untergang Israels.⁴⁹

Der Diskurs der Hisbollah war dabei in sich konsequent und einstimmig. Er spiegelte nicht die Meinungsverschiedenheiten wider, die in endlosen Debatten der libanesischen, palästinensischen und ägyptischen Presse zu Tage traten, wenn es um den arabischen Antisemitismus, Verschwörungstheorien oder die arabische Haltung zum Holocaust ging.⁵⁰ Selbst im Iran gab es Stimmen, die eine positivere Haltung zu Israel befürworteten.⁵¹ Diese Stimmen fanden in den Verlautbarungen der Hisbollah kein Echo, und das Bild des grundlegend „Anderen“ – Israel, der Zionismus und das Judentum – bleibt monolithisch und wird nicht hinterfragt.

Ein möglicher Friede wurde als „trojanisches Pferd“ und als falsche Illusion beschrieben, Normalisierung (gegenüber Israel) mit Aids gleichgesetzt und der gesamte Friedensprozess als „arabischer Marsch in die Kapitulation“, als „eine

48 Al-Hayat vom 27. 4., Jerusalem Post vom 16. 7., Tishrin vom 21. 6., AFP vom 29. 10., al-'Ahd vom 3. 12. 1999. Über die Herausforderung durch den Frieden vgl. auch Kramer, Fadlallah, S. 79–83; Shimon Shapira, Hizbullah between Iran and Lebanon, S. 205–213.

49 Al-'Ahd vom 14. 10. 1994, vom 7. 6. 1996, vom 30. 6. und 27. 8. 1999; al-Mushahid al-Siyasi vom 30. 5. und 6. 6. 1999; al-Liwa' vom 17. 6. 1999.

50 Vgl. z. B. die Debatte über die Leugnung des Holocaust bei Esther Webman, Rethinking the Holocaust. An Open Debate in the Arab World, in: Anti-Semitism Worldwide 1998/99 (The Stephen Roth Institute for the Study of Contemporary Anti-Semitism and Racism 2000), S. 16–31.

51 Menashri, Iran after Khomeini, S. 108–114.

Falle jüdischer Hinterlist“ und als weiterer Schritt zur Verwirklichung des zionistischen Expansions- und Hegemonialanspruchs über die Region angesehen. Was Israel und dem Weltzionismus durch Krieg versagt geblieben war, hofften sie nun durch Frieden zu erreichen.⁵² „Jede Anerkennung der Rechtmäßigkeit jüdischer Besatzung irgendeines Teils von Palästina richtet sich gegen den Islam“, verkündete Fadlallah und fügte hinzu, dass die Juden auch dann, wenn sie zum Islam konvertierten, aufgefordert würden, Palästina zu verlassen.⁵³

Der israelische Rückzug aus dem Libanon im Mai 2000 bedeutete für die Hisbollah eine weitere Herausforderung: Wie konnten sie ihre Wählerschaft halten und das aus dem Widerstandskampf gewonnene Ansehen in eine stärkere politische Repräsentation und größere Macht ummünzen?⁵⁴ Die Hisbollah schien ihre Prioritäten vom bewaffneten Widerstand auf innenpolitische Fragen zu verschieben.⁵⁵ Der israelische Rückzug wurde als Sieg der Hisbollah interpretiert, als Sieg ihrer Weltanschauung und Taktik, als „der Sieg Allahs“. Er galt als Beweis dafür, dass die islamistische Alternative die richtige Antwort auf die Zwangslage, in der sich die arabische Welt seit 200 Jahren befand, darstellte. Die Erfahrung der Hisbollah wurde der muslimischen *umma* als Modell in ihrem Kampf gegen den zionistisch/jüdischen Feind empfohlen – ein Feind, der in Wirklichkeit ein unterwürfiger Feigling war, einem Spinnennetz gleich, wenn Tod und Zerstörung drohten.⁵⁶ Nasrallah war jedoch darauf bedacht, den Sieg der Hisbollah auch als Sieg aller Libanesen darzustellen und zu betonen, dass seine Organisation kein Ersatz für den Staat und seine Verantwortung im Südlibanon sei. In seiner Siegesrede sah Nasrallah einem neuen Zeitalter „bevorstehender Niederlagen“ für Israel erwartungsfroh entgegen und suchte nach einem gemeinsamen Nenner christlich-muslimischer Verständigung. Entsprechend kehrte er den Topos der angeblichen zionistischen Verachtung für Christen und Muslime wieder hervor und akzentuierte die beiden Religionen zugeordnete Rolle als Diener und Sklaven des auserwählten Volkes.⁵⁷

52 Al-'Ahd vom 23. und 30. 8., 4. und 25. 10., 6. 11., 20. 12. 1992, 28. 10. 1994; Ba'albak Voice of the Oppressed vom 13. und 14. 9. 1993; FBIS vom 14. 9. 1993; al-Liwa' vom 31. 1. 1996; Anti-Semitism Worldwide 1994, S. 156.

53 Al-Ayam (Ramallah) vom 16.8. 1999 (FBIS).

54 Washington Post vom 26. 5. 2000; al-Ahram Weekly vom 8. 6. 2000.

55 Steven Hecker, Hizballah and the Upcoming Lebanese Elections: Shifting Priorities, in: Policywatch vom 18. 8. 2000.

56 Aussagen von Hasan Nasrallah am Tag von Jerusalem, dem 31. 12. 1999 und nach dem israelischen Rückzug am 26. 5. 2000 (Webseite der Hisbollah).

57 Erklärung Nasrallahs vom 26. 5. 2000 (Webseite der Hisbollah).

Solche und andere Verlautbarungen geben zumindest in absehbarer Zukunft kaum Anlass zu der Hoffnung, dass der Wechsel der politischen Prioritäten bei der Hisbollah auch eine Änderung in der Einstellung zu Israel, dem Zionismus oder zu den Juden einschließt. Ähnlich wie in Ägypten und Jordanien, mit denen Israel Friedensabkommen geschlossen hat, wird der antisemitische Diskurs sich vermutlich um Begriffe wie „Normalisierung“ und „Globalisierung“⁵⁸ drehen – Termini, die zu Schlagwörtern wurden, die explizit oder implizit das alte antisemitische Motiv von der jüdisch-zionistischen Weltverschwörung anklingen lassen.

58 Vgl. z. B. Berard Lewis, Muslim Anti-Semitism, in: *Middle East Quarterly* 2 (1998), S. 43–49; ders., Anti-Semitism as a Corollary of Globalization in the Arab World, in: *Anti-Semitism Worldwide 2000*; *al-'Ahd* vom 28. 1. 2000.

ZVI SCHULDINER

Die jüdischen Siedler und die Palästinenser

Im Herbst 2000 scheiterten die Friedensverhandlungen zwischen Israel und den Palästinensern, und die Krise im Nahen Osten verschlimmerte sich.¹ Die Situation hatte sich bereits gefährlich zugespitzt, als die israelische Regierung den Besuch Ariel Scharons auf dem „Tempelberg“ (so die jüdische Bezeichnung) bzw. dem „Berg der Moschee“ (so der muslimische Name) autorisierte. Scharons Besuch wurde von den Muslimen als eindeutige Provokation aufgefasst und bildete gleichsam den Funken, der einen Flächenbrand von gewaltsamen Auseinandersetzungen entzündete. Am Tag nach Scharons Besuch wurden vier palästinensische Demonstranten von der israelischen Polizei erschossen. Damit begann ein neuer palästinensischer Aufstand (Intifada). Wie immer in solchen Situationen war die Öffentlichkeit bestrebt, ein bestimmtes Ereignis als *die* Ursache für die Explosion der Gewalt verantwortlich zu machen, aber die Wahrheit war und ist wesentlich komplexer.

1993 unterzeichneten Israelis und Palästinenser in Oslo einen Vertrag, der in einer fundamentalen Frage den Durchbruch bedeutete: die gegenseitige Anerkennung der nationalen Rechte beider Völker. Kurze Zeit später jedoch waren einige der alten Probleme wieder virulent. Die israelische Regierung wich nicht von ihrer bisherigen Besatzungspolitik in den eroberten Gebieten ab; sie verfuhr nach altem Muster, so als wäre der Friedensvertrag von Oslo nicht unterzeichnet worden. Die Politik der Regierung, das Verhalten der Siedler, die Sprache der Politik, die Einstellungen zu den Palästinensern, das Gefühl der Überlegenheit – alles blieb im Wesentlichen unverändert.² Auf der konkreten Handlungsebene waren die Folgen allerdings noch schwerwiegender: Die Konfiszierung palästinensischen Grund und Bodens wurde wie bisher fortgesetzt, der Bau israelischer Siedlungen in den besetzten Gebieten wurde verstärkt, und mehr und mehr Siedler wurden Teil eines Projekts, das die Arbeiterpartei und rechts gerichtete politische Kräfte 1967 begonnen hatten.

1 Aus dem Englischen übersetzt von Ute Hoffmann.

2 Vgl. Zvi Schuldiner, Leadership, Interests and Opposition Forces in Israel, in: Uta Klein/Christian Sigrist (Hrsg.), Prospects of Israel-Palestinian Co-existence, Münster 1996, S. 74–86.

Einerseits widersprechen die Siedlungen dem Völkerrecht, das israelische Regierungen, zumindest theoretisch, zu respektieren verpflichtet sind. Auf der anderen Seite jedoch, und dies ist vielleicht der wichtigste Punkt, bieten die Siedlungen die Möglichkeit einer Kontrolle, und ihr Hauptzweck liegt darin, eine wirkliche palästinensische Unabhängigkeit unmöglich zu machen. Die Ausdehnung der Siedlungen gehörte zu einem Projekt, dessen ursprüngliches Ziel in der Annexion der besetzten Gebiete lag. Als dieses Ziel nicht erreicht werden konnte, wurden die Siedlungen als ein Mittel angesehen, um die territoriale Einheit des palästinensischen Gebietes zu verhindern.

Nach der Eskalation der Auseinandersetzungen und einer bisher nicht gekannten Rücksichtslosigkeit und Intensität der israelischen Besatzung, die zu immer mehr Hass führte und den palästinensischen Aufstand intensivierte, ist aus heutiger Sicht zu konstatieren, dass die Siedlungen und die Siedler ein wesentliches Hindernis für jeden ernsthaften Versuch darstellen, Frieden in die Region zu bringen.

Jedoch gilt es auch hier zu differenzieren: Durch den Wohnungsmangel in Israel gezwungen, sahen viele keine andere Alternative, als sich in den Siedlungen niederzulassen. Zumindest einige von ihnen wären sicher bereit, die besetzten Gebiete zu verlassen, wenn ihr Wohnungsproblem gelöst wäre. Hingegen streben die stärker ideologisch geprägten Siedler danach, einen historischen Kompromiss zwischen Israelis und Palästinensern unmöglich zu machen.

Im Jahre 1948 wurde der Staat Israel auf einer Fläche von fast 21 000 Quadratkilometern errichtet. Damals schien es so, als ob die Frage nach der Größe des Landes und nach seinen politischen Grenzen geklärt sei und die Diskussionen, die jahrzehntelang ein Teil des zionistischen Lebens waren, zum Abschluss gekommen wären. Mit Ausnahme der extremen rechtsgerichteten Revisionisten und ihrer ideologischen Anhängerschaft akzeptierte die Mehrheit der Israelis die Größe des jungen Staates als angemessen. Die irredentistische Vision eines Transjordanien umfassenden „größeren Israel“ war ganz offensichtlich auf eine kleine radikale rechtsgerichtete Gruppe begrenzt, die jede Form der Teilung des Landes ablehnte.

Der militärische Sieg der Israelis im Juni 1967 erfolgte schnell und war überwältigend. Die Furcht um das Überleben des jüdischen Staates, die Untergangsvisionen, die vermeintliche Gefahr der Vernichtung – alles dies war in einem Ausbruch nationaler Euphorie plötzlich wie weggewischt.

Die Israelis gewöhnten sich rasch an die Vorteile der neuen Grenzen eines „größeren Israel“. Weniger als ein Jahr nach dem Beginn der Okkupation hatte sich bereits der Kern einer neu-alten annexionistischen Bewegung gebildet, der

aus religiös-messianischen Nationalisten und aus sicherheitspolitisch argumentierenden säkularen Nationalen bestand, die ihre Wurzeln entweder in der extremen Rechten oder in linksgerichteten Gruppen der vermeintlich gemäßigten Arbeiterbewegung hatten. Die Wirklichkeit der Okkupation wurde rasch in eine monolithische Ideologie umgewandelt, die dafür eintrat, die militärische Eroberung in eine permanente Besetzung und schließlich in die Annexion des Landes zu überführen. Diese „befreiten“ Gebiete hatten schließlich immer zum Erbteil des jüdischen Volkes gehört und waren nun – endlich – „zurückgeholt“ worden. Ein neues Kapitel in dem alten Kampf um Land und Arbeit wurde eröffnet, jetzt in der Form einer graduellen Übernahme der palästinensischen Wirtschaft.

Die Einstellung der israelischen Siedler zu den Palästinensern soll in diesem breiteren Kontext analysiert werden. Die neuen Siedler in den nach 1967 im Gazastreifen und in der Westbank errichteten Siedlungen sind Teil eines neuen Kapitels im Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern. Auch wenn es in der jüngsten Phase einige spezifische Phänomene, wie z. B. das Vorherrschen eines neuen messianischen Zionismus, gibt, haben einige der zentralen Elemente dieses Konflikts nichts von ihrer Bedeutung verloren. Sieht man von den messianischen Erwartungen einmal ab, liegt das Ziel der Siedlerbewegung darin, den territorialen Konflikt endgültig zu entscheiden. Einer der führenden Repräsentanten der Siedler brachte dies klar zum Ausdruck: „Vieles hängt von uns ab. [...] Wenn es eine Instanz gibt, die in der Lage ist, die Errichtung eines [palästinensischen] Staates zu verhindern, so ist dies die jüdische Siedlerbewegung Yesha.“³

Diese Position wird von einigen Fundamentalisten bestärkt, die das Problem der Siedlungen nicht nur als eine politische, sondern als eine zentrale religiöse Frage sehen. Daniel Shila, der Rabbiner der Siedlung Kdumim in den besetzten Gebieten, erklärte in der lokalen Wochenzeitung: „Gebiete, die zu Eretz Israel gehören, wegzugeben ist ein schweres Verbrechen gegen das jüdische Volk und ein Verrat an der biblischen Tradition und dem nationalen Erbe.“⁴

3 Israel Harel, in: Nekuda, Oktober 1993, S. 10. („Yesha“ ist ein Akronym aus Yehuda, Shomrom und Aza, die Bezeichnung der Siedler für das Westjordanland und Gaza).

4 Zitiert in: Kol Hazman vom 8. 6. 2000, S. 50.

Die europäischen Wurzeln des Zionismus: die Abwesenheit des „Anderen“

Um die Geschichte Israels wirklich verstehen zu können, ist es notwendig, die dominierenden, auf eine Innenansicht fokussierten Analysen und Interpretationen um die Perspektive der eng miteinander verflochtenen Beziehungen zwischen Israelis und Palästinensern zu erweitern. Die israelische Gesellschaft kann ohne diesen breiteren Kontext, ohne den „Anderen“, nicht verstanden werden. Dieses Beziehungsgeflecht muss mitgedacht werden, wenn nicht wesentliche Anhaltspunkte für die kritischen Reifungs- und Entwicklungsprozesse der israelischen Gesellschaft verloren gehen sollen.

Ein häufig übersehener, aber entscheidender Punkt in dieser Diskussion ist die Frage nach den europäischen Wurzeln des Zionismus. Sie enthält einen der wichtigsten Schlüssel zum heutigen Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern. Ungeachtet der endlosen Auseinandersetzungen über das „Wesen“ des jüdischen Volkes, die religiösen Grundlagen seiner Kultur, die Fragen über seine – wirkliche oder imaginäre – Einheit, ja selbst der unterschiedlichen Interpretationen des Zionismus, ist der Nährboden, aus dem der Zionismus erwachsen ist, ausschließlich europäisch. Der Zionismus entwickelte sich zwar im Laufe der Zeit zu einem Bezugspunkt für alle Juden, wurde aber eindeutig in einem europäischen Kontext formuliert. Selbst wenn der Anspruch erhoben wird, „alle Juden überall“ zu meinen, ist die geistige Grundlage europäisch, und Juden, die nicht der westlichen Zivilisation entstammen, spielen darin so gut wie keine Rolle.

Schriftliche Darstellungen über jüdische Geschichte setzen fast immer die Existenz eines – impliziten oder expliziten – „Anderen“ voraus. In der gängigen historischen Literatur des Zionismus hingegen ist der „Andere“ – also die Palästinenser, die das Land seit Jahrhunderten bewohnen – kaum jemals erwähnt. Dies ist nicht nur ein Versagen der Historiker; es handelt sich um ein Problem einer europäischen Ideologie, die die Wahrnehmung des Anderen bestimmte.

Der Orient war, wie Edward Said gezeigt hat, „fast eine europäische Erfindung“, und er fährt fort: „Der Orientalismus ist eine Denkweise, die auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung basiert, die zwischen ‚dem Orient‘ und (meistenteils) ‚dem Okzident‘ gemacht wurde.“⁵ Said behauptet, dass dieses Konzept von Schriftstellern, politischen Theoretikern, Wirtschaftsfachleuten und anderen gebraucht wurde, um umfangreiche Theorien zu entwickeln

5 Edward Said, *Orientalismus*, Frankfurt a. M. u. a. 1981, S. 8 f.

oder um einfach die Völker, Werte und die „Mentalität“ des Orients zu beschreiben. In Saids Sicht wurde der Orientalismus „ein westlicher Stil der Herrschaft, der Umstrukturierung und des Autoritätsbesitzes über den Orient [...]. Kurz gesagt, der Orient war kein (und ist kein) freies Objekt des Denkens und Handelns; dies wurde durch den Orientalismus verhindert“. ⁶ Letztlich ist diese Frage Teil eines Zusammenspiels von Ideen, Kulturen und Theorien einerseits und Macht andererseits: „Die Beziehung von Okzident und Orient ist eine Beziehung von Macht, Herrschaft und verschiedenen Graden einer komplexen Hegemonie.“ ⁷

Diese Geisteshaltung ist mehr als eine rein kulturelle Frage, sie bildet die unmittelbare Grundlage und Rechtfertigung für Kolonisierungsprozesse, wo immer solche vor sich gehen. Sie erzeugt eine Reihe von Argumenten, die dazu benutzt werden können, die Kolonisierung und Unterdrückung aller derer aufrechtzuerhalten, die dagegen rebellieren. „Für Europa würden wir dort [in Palästina] ein Stück des Walles gegen Asien bilden, wir würden den Vorpostendienst der Kultur gegen die Barbarei besorgen“, schreibt der Gründer des politischen Zionismus, Theodor Herzl, in seinem berühmten Pamphlet „Der Judenstaat“. ⁸

Lange Zeit ignorierte die zionistische Bewegung das arabische Thema und ließ sich von Herzls Diktum leiten, „ein Volk ohne Land in ein Land ohne Volk“ zu bringen. Der Historiker Jacob Talmon hat gezeigt, dass „der zukünftige jüdische Staat in [Herzls] ‚Altneuland‘ als ein neutraler Staat, ja schwerlich überhaupt als Staat, sondern als ‚jüdische Gesellschaft‘ dargestellt ist, deren Bestand ähnlich wie der der Schweiz auf internationalen Garantien beruht und die weder eine Armee noch eine Außenpolitik kennt. Die Araber, die im ‚Judenstaat‘ überhaupt nicht erwähnt werden und die auch in den Tagebüchern kaum vorkommen, erscheinen in ‚Altneuland‘ als willig und erpicht darauf, sich der ‚jüdischen Gesellschaft‘ anzuschließen, weil ihnen dies materielle Vorteile bringt“. ⁹ Erst Anfang des 20. Jahrhunderts, als die palästinensischen Reaktionen auf den Zionismus zunahmen, wurde diese Frage nach und nach ein Teil der öffentlichen Diskussion. 1907 publizierte Yitzhak Epstein unter dem Titel „Die verborgene Frage“ einen der wenigen Artikel, der sich mit den arabischen

6 Ebenda, S. 10.

7 Ebenda, S. 13.

8 Theodor Herzl, *Der Judenstaat*, Jerusalem 1970¹², S. 28 (englische Ausgabe: *The Jewish State: The Zionist Organization*, London 1934, S. 30).

9 Jacob L. Talmon, *Israel among the Nations*, London 1970, S. 117.

Einwohnern Palästinas auseinandersetzte. Darin schrieb er: „Unter den schwierigen Fragen, die die Wiedergeburt unseres Volkes in seinem Land betreffen, gibt es eine, die es an Bedeutung mit allen anderen zusammengenommen aufnehmen kann: unsere Beziehung zu den Arabern. Unsere nationalen Hoffnungen beruhen darauf, dass wir auf diese Frage eine richtige Antwort finden. Diese [arabische Frage] war von den Zionisten nicht eigentlich vergessen worden, sie war vollständig verdeckt und tauchte in ihrer wahren Bedeutung in der zionistischen Literatur so gut wie gar nicht auf.“¹⁰

Wie der Psychologe Benjamin Beit-Hallahmi beobachtet hat, fühlten sich die jüdischen Siedler „wie Herren in dem neuen, alten Land. [...] Sie bildeten nur eine kleine Minderheit in Palästina genauso wie in den Ländern der Diaspora. Aber im Gegensatz zur Diasporasituation war die Mehrheitsbevölkerung hier nicht dominierend [...]. Bevor sie nach Palästina kamen, waren die jüdischen Siedler in Europa Außenseiter gewesen. Hier waren sie Europäer und Herren, die den schwachen, passiven und armen Einheimischen technologisch überlegen waren“.¹¹

Der Soziologe Norbert Elias hat betont, dass mächtige Gruppen sich selbst als die „besseren“ Menschen ansehen: „Die etablierte Gruppe schrieb ihren Mitgliedern überlegene menschliche Eigenschaften zu und schloss alle Mitglieder der anderen Gruppe vom außerberuflichen Verkehr mit ihren eigenen Kreisen aus.“¹² Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass die „Anderen“ als minderwertig betrachtet werden. Wie zahlreiche Studien zur Eigenstereotypisierung gezeigt haben, internalisieren die „minderwertigen Anderen“ manchmal die Sicht, mit der sie von den „Höherstehenden“ angesehen werden, was dazu führen kann, dass sie ihre vorgebliche „Minderwertigkeit“ als eine ihnen von den Mächtigen der Gesellschaft vermittelte verinnerlichen. Ausgrenzung und Stigmatisierung bereiten den Weg zum inneren Zusammenhalt der Gruppe und sind wirkungsmächtige Mittel im Kampf um Macht.

Dieses Muster ist aus der Kolonialgeschichte gut bekannt. Wie der Psychiater und politische Theoretiker Frantz Fanon gezeigt hat, kennen Siedler und Kolonisierte einander – der Siedler schafft den Kolonisierten und schafft ihn immer wieder neu. Dekolonisierung kann deshalb nur von „neuen Menschen“ bewerkstelligt werden. Folglich steht am Beginn jedes Dekolonisierungsprozesses

10 Ytzhak Epstein, Hashiloah (hebr.), März 1907.

11 Benjamin Beit-Hallahmi, *Original Sins – Reflections on the History of Zionism and Israel*, London 1992, S. 72.

12 Norbert Elias/John L. Scotson, *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt a. M. 1990, S. 9.

die Tatsache, dass die Kolonisierten sich als „neue Menschen“ definieren.¹³ Fanon geht auch auf die „Überlegenheit“ der Siedler ein und erklärt sie, ähnlich wie Elias, damit, dass die kolonisierte Gesellschaft als eine Gesellschaft ohne Werte angesehen wird. Der Eingeborene wird als ethischen Überlegungen gegenüber unzugänglich imaginiert, er ist nicht nur schuldig, weil er keine Werte hat, sondern weil er in Wirklichkeit Werte verneint.¹⁴ Ein solches Bild zu erzeugen fällt nicht schwer. Es sind ja die Siedler, die Geschichte machen; die Geschichte der kolonisierten Nation wird ein Teil ihrer Geschichte.¹⁵

In Israel wird die Konstruktion dieses Bildes durch den „europäischen“ Charakter des Landes begünstigt. Die Überlegenheit westlicher oder europäischer Werte wird gegenüber denen „unzivilisierter“ Gesellschaften als selbstverständlich angesehen. Auch auf der internationalen Bühne arbeitete das Vorherrschen allgemeiner westlicher Vorurteile gegenüber Arabern zu Israels Gunsten, auch wenn es, wie speziell während der Intifada, Phasen gab, in denen Israels Politik heftig kritisiert wurde. Nicht zuletzt kann Israel sich selbst immer als Demokratie darstellen, auch wenn zwei Millionen Menschen unter seiner Militärherrschaft grundlegende Menschenrechte vorenthalten werden. Israel gehört in die Reihe der entwickelten Länder, die per definitionem als modern, demokratisch und liberal gelten, während die Palästinenser in der „Dritten Welt“ dahinsiechen, die von „unterentwickelten“ Völkern bewohnt wird und weit von der Welt der Demokratie entfernt ist. Selbst wenn sich herausstellt, dass die Palästinenser in einer Sache Recht haben, werden sie für primitiver, barbarischer, blutrünstiger oder zumindest als mit den Regeln zivilisierten Verhaltens unvertraut angesehen.

Das moralische Problem ist strukturell nicht sehr viel anders gelagert. Elias' Studie zeigt, wie eine etablierte Gruppe versucht, „der Außenseitergruppe insgesamt die ‚schlechten‘ Eigenschaften der ‚schlechtesten‘ ihrer Teilgruppen“ zuzuschreiben. Das Selbstbild der etablierten Gruppe hingegen basiert auf den Eigenschaften der Minorität ihrer „besten Mitglieder“. ¹⁶ Um andere stigmatisieren zu können, muss eine Gruppe ausreichend Macht besitzen.¹⁷ Die Stigmatisierung ist nicht nur eine ethische Übung, sondern ein Mittel des Machtkampfes.

13 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York 1968, S. 36 (französische Originalausgabe: *Les damnés de la terre*, Paris 1961).

14 Ebenda, S. 41.

15 Ebenda, S. 51.

16 Elias/Scotson, *Etablierte und Außenseiter*, S. 13.

17 Ebenda, S. 14.

Um dieses Bild zu vervollständigen, ist es notwendig, es mit den eurozentrischen Ursprüngen und Charakterzügen des Zionismus sowie mit der Frage des Orientalismus zu verbinden.

Ein Teil der Gruppe zu sein bedeutet Teilhabe an ihrem Charisma, ihrer Überlegenheit, ihrer Macht. „Die Komplementarität von (eigenem) Gruppencharisma und (fremder) Gruppenschande gehört zu den bedeutsamsten Aspekten einer Etablierten-Außenseiter-Beziehung.“¹⁸

Der Mechanismus der Stigmatisierung geht einher mit der Angst vor „Ansteckung“ durch Kontakt mit den Außenseitern, sodass diese Kontakte auf rein instrumentelle Notwendigkeiten beschränkt bleiben müssen. Elias behauptet, dass im Englischen wie in anderen Sprachen eine Reihe von Begriffen zur Verfügung steht, mit denen die Anderen stigmatisiert werden können. Solange es deutliche Machtunterschiede gibt, können sich die Stigmatisierten nicht mit gleichen Mitteln revanchieren. Tun sie es dennoch, so ist dies ein untrügliches Zeichen dafür, dass sich die Machtbalance zu ändern beginnt. Sind die Machtunterschiede jedoch sehr groß, übernehmen die Enteigneten die Sicht ihrer Unterdrücker – eine Einsicht, die Fanon auch mit Bezug auf die koloniale Situation beschrieben hat. Machtunterlegenheit wird in menschliche Minderwertigkeit umgedeutet. Die etablierten Gruppen halten die Außenseiter für unzuverlässig, undiszipliniert und gesetzlos.

Nicht außer Acht gelassen werden darf die entscheidende Rolle der Religion in diesem Kontext. Während liberale oder sozialistische Richtungen des Zionismus politische, wirtschaftliche und soziale Visionen akzeptieren konnten, die unterschiedliche Formen der Interaktion mit den Palästinensern einschlossen, setzte die Religion die Errichtung eines realen eisernen Schutzwalles voraus, der das Bedürfnis, die „Reinheit“ des Volkes zu erhalten, befriedigen konnte.

Nach 1967

Viele Israelis sahen in den im Juni 1967 besetzten Gebieten ein „befreites“ Land und verdrängten, dass es nur „besetzt“ war. Die Terminologie wurde zu einem politischen Streitpunkt. Der Begriff „besetzt“ bedeutet, dass die Besatzungsmacht nicht der Eigentümer der Gebiete ist, und impliziert vielleicht sogar, dass das Land der einheimischen palästinensischen oder jordanischen Bevölkerung gehört. „Befreit“ hingegen meint, dass das jüdische Volk endlich das „gelobte Land“ wieder zurückgewonnen habe.

¹⁸ Ebenda, S. 16.

Im Jahre 1967 begann Israel im Westjordanland und im Gazastreifen einen scheinbar erfolgreichen Versuch der Kolonisierung, der darauf zielte, die palästinensische Geschichte zu beenden und die Besiedlung eines Gebietes zu erneuern, das fundamentalistische Israelis als ihren „Erbteil“ ansahen. Die neuen Kolonialisten erkannten noch nicht einmal, dass eine palästinensische Geschichte und Palästinenser existieren.

Nicht alle Argumente, die darauf zielten, die eroberten Gebiete zu behalten, basierten auf Sicherheitserwägungen. Einige Annexionisten argumentierten mit historischen Rechten und verbanden diese mit religiösen Forderungen. Das „Land“, so erklärten sie schlichtweg, gehöre dem jüdischen Volk, und nun sei die Stunde der Erlösung gekommen. Um es kurz zu sagen: die Israelis gewöhnten sich sehr rasch an die mit den neuen Grenzen eines „Groß-Israel“ verbundenen Vorteile. Noch im Laufe des Jahres 1967 hatte sich der Kern einer annexionistischen Bewegung gebildet, der aus religiös-messianischen Nationalisten und sicherheitspolitisch argumentierenden säkularen Nationalisten bestand, die sich teils aus der extremen Rechten, teils aus der links-orientierten Le'ahdut Ha'avoda (einem Flügel der Arbeiterpartei) und anderen Gruppen des vermeintlich gemäßigten Lagers der Arbeiterbewegung zusammensetzten. Diese Bewegung bildete die Brutstätte für viele Ideen, die später in dem 1974 gegründeten „Gush Emunim“ (Block der Gläubigen) wirksam wurden und die eine zentrale Rolle in der jüdischen Siedlungsbewegung des Westjordanlandes und des Gazastreifens spielten.

Einige der „gemäßigten“ Kräfte argumentierten gegen eine Annexion der Gebiete, da es ein demographisches Problem hervorrufen würde. Mit diesem „demographischen Problem“ waren die Palästinenser gemeint, die in der Terminologie mancher Israelis oft immer noch nicht als gleich gestellte Menschen mit eigener Identität angesehen werden. In den 1970er-Jahren nahm die Diskussion geradezu groteske Züge an, als man die Frage diskutierte, ob die Palästinenser überhaupt eine eigene nationale Identität besäßen. Diese Frage implizierte deutlich die Verweigerung jedweder nationalen Rechte.

Um die politische Dimension der besetzten Gebiete zu verstehen, ist es notwendig, die Interaktion zwischen dem damals überaus populären Verteidigungsminister Moshe Dayan, der einen einigermaßen pragmatischen Kurs vertrat, und der Siedlungspolitik seines innerparteilichen Widersachers, dem Arbeitsminister Yigal Allon, zu analysieren. Dieses Zusammenspiel beeinflusste das strategische Denken, das der neuen Politik zugrunde lag. Die Siedlungen wurden zum wesentlichen Werkzeug für die Gestaltung einer neuen Landkarte, auch wenn diese Politik für die extreme Rechte niemals energisch genug betrieben

wurde. Zum Kernpunkt der Begründung eines israelischen Anspruchs auf das Westjordanland wurde das Argument der militärstrategischen Notwendigkeit. Die Landkarte spielt bis heute eine wichtige Rolle. Gleich ob die Arbeiterpartei oder der Likud die Regierung stellen, ist sie ein wesentliches Element, um die israelische Politik und Verhandlungstaktik selbst noch nach dem Osloer Friedensabkommen von 1993 zu verstehen.

Es ist erstaunlich, dass sich ein aus der Arbeiterbewegung stammender Politiker wie Allon zum Fürsprecher von Ideen machte, die gemeinhin nur rechts gerichteten Gruppen zugeschrieben werden: „Dass Israels Sieg ein Sieg der Selbstverteidigung war, ist allen deutlich. Auch wenn, militärisch gesehen, Israel eine Offensivstrategie verfolgte, so war dies eindeutig ein Verteidigungskrieg im moralischen und politischen Sinne.“¹⁹ Zur Stützung dieses Arguments berief er sich auf die Philosophie, die in Israels politischem Diskurs eine zentrale Rolle spielte. Es gehe letztlich um ein moralisches Problem, so Allon, das sich aus der langen, im Holocaust gipfelnden Verfolgungsgeschichte der Juden ergebe. Die Gefahr der Vernichtung bestehe selbst nach der Schaffung eines jüdischen Staates: Die Feinde des jüdischen Volkes könnten versuchen, die Vernichtung der Juden fortzusetzen und zu Ende zu führen, was die Nationalsozialisten begannen. Dieser Einschätzung zufolge könnten die Opfer, selbst wenn sie jetzt überlegen und siegreich sind, hypothetisch auch in Zukunft Opfer sein. Das Argument, sie hätten deshalb die Moral und die Gerechtigkeit auf ihrer Seite, verfestigte sich schließlich zu einem starren Wahrnehmungsmuster, demzufolge Israels Gegner immer die Aggressoren darstellen, unabhängig davon, ob sie mit Gewehren, Bomben oder Steinen kämpfen. Daraus ergibt sich wiederum, dass Israels militärische Aktionen immer als defensiv gelten. Worauf es bei diesem Argument ankommt, ist die moralische Überlegenheit der Israelis, die gegen die ständige Bedrohung um ihr Leben kämpfen müssen – eine Bedrohung, die von einem Gegner mit zweifelhafter Moral ausgeht, der Israel ohne ersichtlichen Grund angreift.

Allon und seine Mitstreiter kümmerten sich wenig um abstrakte Theorien. Sie bereiteten den Boden für eine konkrete Veränderung der Wirklichkeit. Ob sie dabei die Anwesenheit der Palästinenser theoretisch berücksichtigten oder nicht, ändert nichts daran, dass sie eine absolute – und wenig durchdachte – Sicht der israelischen Interessen vertraten, in der die Palästinenser nicht mehr als eine Plage und ein Hindernis darstellten. Allon ließ sich bei seinem Unternehmen auch nicht von der Tatsache abhalten, dass seine Partner von höchst

19 Ygal Allon, *A Curtain of Sand* (hebr.), Hakkibutz Hameuchad 1968, S. 383.

zweifelhafter politischer Gesinnung waren. Er unterstützte die Siedlungsbestrebungen der radikalsten Elemente innerhalb der israelischen Gesellschaft.

Die Führer der Arbeiterpartei legten das Fundament für eine dauerhafte Okkupation, in der die Siedlungen nicht nur Teil eines offensiven Kampfes um das Land, sondern auch ein Mittel darstellten, um die Landkarte gegen inneren und internationalen Widerstand zu verändern. Dabei nahmen sie in Kauf, dass das erklärte politische Ethos der israelischen Gesellschaft zerstört wurde. Die rechts gerichteten Politiker, die die Regierung der Arbeiterpartei 1977 ablösten, setzten schließlich die Siedlungsideologie und -politik, die im ersten Jahrzehnt der Besetzung durch die Arbeiterpartei aufgebaut worden war, nahtlos fort.

Vier Jahre nach dem Krieg von 1967 erklärte der Koordinator für Regierungsmaßnahmen in den verwalteten Gebieten die Besetzung mit folgender Aussage: „Fast vom ersten Tag der Militärherrschaft in den verwalteten Gebieten an wurde eine Politik der Normalisierung betrieben. Der aktive Ausdruck dieser Politik findet sich in drei Bereichen: keine militärische Präsenz, keine Intervention, offene Brücken. Wann immer es überhaupt möglich ist, soll sie [die Besatzungsmacht] im Lande unsichtbar sein.“²⁰ Unsichtbarkeit sollte das Los nicht für die Besatzer, sondern für die Besetzten sein; sie wurden wie nicht-existente Wesen behandelt, die nur gelegentlich auftauchten und dann den ruhigen Verlauf der Okkupation störten.

Viele Aktivisten des Siedlerprojektes strebten nach einer radikalen Neuordnung der gegebenen Verhältnisse. Sie beanspruchten das Land und wollten die Siedlungen, die das Hauptinstrument zur Besitznahme des Landes darstellten. Gleichzeitig wurden sie das zentrale Element im Prozess der Enteignung, des Hasses und der Schaffung einer neuen kolonialen Realität. Die hinzugewonnenen Siedlungsgebiete wurden als Werkzeug zur Neuordnung der Landkarte angesehen. Sie machten die militärischen Erfolge des Krieges erst vollkommen.

Messianische Religion

Die Stimme Israels, das ein westlichen Ländern vergleichbares demokratisches System besitzt, fand deutlicher Gehör als die Stimme der Besetzten. Letztere waren immer noch ein Teil der fremden Welt des Orients, die in westlicher

20 Verteidigungsministerium des Staates Israel, Coordinator of Government Operations in the Administered Territories, Four Years of Military Administration. 1967–1971, Tel Aviv 1971, S. 9.

Sicht immer als barbarisch, antidemokratisch und terroristisch gegolten hatte. Die Besetzten sahen zu, wie ihnen ihr Land genommen wurde, aber sie standen wie betäubt angesichts der komplizierten und unbegreiflichen Welt von kafkaesken Gesetzen und Verordnungen. Sie waren ohne Stimme. Was Sartre über Algerien gesagt hat, passte auch auf ihre Situation: „Vor nicht allzu langer Zeit hatte die Erde zweitausend Millionen Einwohner: 500 Millionen Menschen und 1500 Millionen Eingeborene. Den erstgenannten gehörte die Welt; die anderen hatten den Nutzen davon.“²¹

Neben den altmodischen Pionier trat nun der neue Typus des religiösen Aktivisten. Die Aktivisten waren davon überzeugt, dass die Zeit der Erlösung gekommen sei. Obwohl sie messianische Fundamentalisten waren, bewahrten sie dennoch eine gewisse Nostalgie gegenüber den alten Pioniertagen und verstanden sich selbst als die „modernen Pioniere“. Rabbiner Levinger hat dieses moderne Pionier-Selbstverständnis in Worte gefasst: „Früher arbeiteten die Arbeiter für ihre Siedlung, für Einwanderung [...]. Heute vertreten sie nur noch eine Sache: ihre [ideologische] Übereinstimmung mit den Nachbarn.“²² Die Siedlungen sind nicht nur gegen die unberechtigten Ansprüche der Nichtjuden gerichtet, sie dienen auch dazu, Menschen mit „schwachem Glauben“ unter den Juden selbst zu bekämpfen, wie etwa jene, die nicht der Gruppe der ideologisch motivierten Siedler angehören, sondern sich aus Mangel an anderem Wohnraum in den städtischen Neubausiedlungen der besetzten Gebiete niedergelassen haben.

Zu den religiösen Aktivisten zählen die Mitglieder des Gush Emunim, Anhänger des Rabbiners Zvi Yehuda Kook (1891–1982), der den Glauben vertrat, dass die Erlösung des Landes unmittelbar bevorstehe. Sie predigen die Heiligkeit des Landes Israel: Jedes Körnchen dieses Landes ist heilig in einem fundamentalistischen Sinne.²³ Um eine erneute Teilung des Landes zu verhindern, gründeten sie ihre Bewegung als Wegbereiter einer zionistischen Erweckung. Das Land gehört entsprechend Gottes Gebot nur den Juden, und die palästinensischen Forderungen nach nationaler Selbstbestimmung sind daher bedeutungslos.²⁴ Dies wird bereits in ihrem ersten programmatischen Dokument

21 Jean Paul Sartre, Vorwort zu Fanon, *The Wretched of the Earth*, S. 7.

22 Zitiert in: Ehud Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, Oxford 1991, S. 16.

23 Ebenda, S. 46.

24 Ehud Sprinzak, *The Iceberg Model of Political Extremism*, in: David Newman (Hrsg.), *The Impact of Gush Emunim: Politics and Settlement in the West Bank*, London 1985, S. 27–45, bes. 28–32. Vgl. auch Gershon Shefet, *Gush Emunim – The Story Behind the Scenes* (hebr.), Beit El 1994. Shefet ist einer der Gründungsväter von Gush Emunim.

deutlich: „Es ist notwendig, unmittelbar jüdische Landeshoheit in den Teilen des Landes Israels einzuführen, die sich in unseren Händen befinden: Judäa, Samaria, die Golanhöhen, Gaza und große Teile des Sinai.“²⁵

Das zentrale Dogma der messianischen Politik besagt, dass Juden sich nach dem Krieg von 1967 in einer transzendentalen politischen Wirklichkeit befinden. Die moderne, säkulare, „weltliche“ Welt kämpft um ihr Überleben, und die religiösen Menschen sind Teil eines Kampfes gegen die Unreinheit und die Verschmutzung der westlichen Zivilisation. Das Ziel liegt darin, die Kultur und den Einfluss der „Heiden“ zu unterdrücken.²⁶

Uriel Tal hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die konkretesten Auswirkungen dieses politischen Messianismus darin bestehen, für das ihm fremde Prinzip der Bürgerrechte und der Gleichheit keinen Raum zu bieten. Solche Rechte zuzulassen würde den Vorstellungen des politischen Messianismus nach bedeuten, die Juden vom Heiligen Land zu entfremden. Darüber hinaus existiert in dieser Welt auch kein Platz für Nichtjuden.²⁷

Die Rabbiner der Siedlungen in den besetzten Gebieten entwickelten einen allumfassenden Prinzipienkatalog über die Heiligkeit der Gebiete, die Haltung gegenüber den Palästinensern und die Möglichkeit eines Rückzugs im Rahmen eines politischen Abkommens. Einige von ihnen wie Dov Lior waren geistige Führer der äußerst extremen Aktivisten, wie z. B. die Mitglieder einer jüdischen Terroristengruppe, die Anfang der 1980er-Jahre verhaftet wurden. Für Lior etwa war Baruch Goldstein, der 1994 29 Palästinenser tötete, ein Heiliger. Liors extreme Haltung wird auch deutlich, wenn er predigt, dass Juden sich im

Das Buch ist eine anekdotische, ziemlich langweilige und nicht sehr intelligente Darstellung der Geschichte des Gush Emunim. Seine Bedeutung liegt gleichwohl in der Tatsache begründet, dass auf den Hunderten von Seiten, die die Mobilisierung des Gushs und seinen Versuch, in dicht bevölkerten palästinensischen Gebieten zu siedeln, behandeln, die Palästinenser selbst überhaupt nicht vorkommen. Sie werden nur im Zusammenhang eines für den Gush wichtigen Ereignisses erwähnt, an dem sie den Siedlern Erfrischungen verkaufen. Seriöse Analysen des Gush Emunim finden sich u. a. bei Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*; Danny Rubinstein, *On The Lord's Side: Gush Emunim* (hebr.), Hakkibutz Hameuchad 1982; Zvi Raanan, *Gush Emunim* (hebr.), Tel Aviv 1980.

25 Gush Emunim (1974), publiziert in Rubinstein, *On the Lord's Side*, Appendix 1.

26 Vgl. den Konferenzbeitrag von Uriel Tal, *On the Fundamentals of the Messianic Politics in Israel* vom März 1984, der nach seinem Tode in *Haaretz* (hebr.) vom 26. 9. 1984 publiziert wurde.

27 Ebenda.

Kriegszustand mit allen Arabern befinden, wobei er Kinder und Frauen mit einschließt, die als potenzielle Feinde angesehen werden sollten.²⁸

Die Forschung hat sich vor allem auf die extremsten Vertreter der religiösen Siedler konzentriert. Dies ließ den Eindruck entstehen, es gäbe auch andere, die als „gemäßigt“ gelten können. Gewiss gibt es Einzelne, die sich nicht den extremen Formen des Fundamentalismus angeschlossen haben, aber auch die „Gemäßigten“ sind weit davon entfernt, die elementarsten Grundsätze des modernen demokratischen, „westlichen“ Denkens zu akzeptieren. Jene, die zu den radikalsten Vertretern gehören, wie z. B. der verstorbene Rabbiner Meir Kahane, schrecken selbst nicht davor zurück, rassistische Denkmuster der Neonazis zu übernehmen.²⁹

Auch für Rabbiner Shlomo Aviner, der als „gemäßigt“ gilt, besteht kein Zweifel, dass Gott das Land den Juden gab und es verboten ist, auch nur einen einzigen Zentimeter davon aufzugeben. Da die anderen – die Nichtjuden – einen speziellen Status haben, können sie sich nicht die Prinzipien, die für Juden gelten, zu Eigen machen. Demzufolge hält Rabbiner Aviner es durchaus für legitim, ein palästinensisches Kind zu bestrafen, auch wenn es noch nicht 13 Jahre alt ist, weil eine Altersgrenze für Strafmündigkeit nur für Juden gelte.³⁰

Demgegenüber findet sich zumindest ein gewisses liberales Denken in Aviners Weltbild, wobei dies allerdings nur für die jüdische Gemeinschaft gilt: „Für unterschiedliche Perspektiven unter den Juden – sei es, dass sie mehr oder minder religiös oder mehr oder minder zionistisch eingestellt sind – ist es möglich, eine Mehrheit zu bilden. Dies ist gesund und normal. Aber eine Mehrheit, die durch Juden und Nichtjuden gebildet wird, ist eine kranke und verfaulte Mehrheit.“³¹

Die Palästinenser gelten in der religiös-messianischen Vision als Eindringlinge, als ein Hindernis auf dem Weg zur Erfüllung des göttlichen Willens. „Es gibt keine Besetzung oder arabisches Land. Es gibt nur Gottes Land!“³² „Jeder

28 Vgl. z. B. Sefi Rachlevski, *Messiah's Donkey* (hebr.), Tel Aviv 1988, S. 92 f.

29 Vgl. z. B. den Vergleich zwischen Kahanes Vorschlägen und den Nürnberger Gesetzen in: Yair Kotler, *Heil Kahana* (hebr.), Tel Aviv 1985, S. 293 ff.

30 Shlomo Aviner, *Questions and Answers about the Intifada* (hebr.), Beit El 1990, S. 19 f.

31 Shlomo Aviner, *Prime Minister. Chapters about the Respect of the Kingdom of Israel and the Land of Israel* (hebr.), Beit El 1996, S. 23.

32 Zalman Melamed (Hrsg.), *The Land of Israel: Quotations from our Rabbi Zvi Yehuda Hacohen Kook* (hebr.), Beit El 1995, S. 15 f.

Regierungsbeschluss, der Teile des Heiligen Landes an Nichtjuden zurückgeben will, ist sinnlos und wird entsprechend nicht befolgt werden.“³³

Für die israelischen Siedler in den besetzten Gebieten gilt ein mögliches Friedensabkommen eindeutig als Niederlage. Sie wehren sich gegen ein solches Abkommen auch, weil es zwangsläufig die Aufgabe von Siedlungen bedeuten würde. „Wenn Barak [der frühere israelische Premierminister] dies [die Rückgabe des Landes] tut, würde er das Rückgrat des jüdischen Volkes brechen und einen Traum zerstören, der 2000 Jahre alt ist“, so Rabbiner Yaacov Midan.³⁴

Ein tatsächlicher Frieden ist vor dem Hintergrund des riesigen Siedlungsnetzes, das ein zusammenhängendes palästinensisches Territorium verhindert, kaum vorstellbar. Zudem haben auch die Siedler, die seit Beginn der Al-Aqsa-Intifada militanter auftreten als je zuvor, zur Radikalisierung des Nahost-Konflikts beigetragen. Sie waren in zahlreiche Auseinandersetzungen mit der palästinensischen Bevölkerung in der Umgebung der Siedlungen verwickelt und haben provokative Aktionen initiiert, die den Konflikt weiter eskalieren ließen. Gleichzeitig gehörten sie zu den entschiedensten Anhängern derjenigen Parteien und Interessengruppen, die einen verstärkten Militäreinsatz zur Brechung des palästinensischen Widerstandes propagierten und die alle politischen Verhandlungen zur Beendigung der jetzigen Situation ablehnten.

In diesem Rahmen konnten nur einige wenige Beispiele präsentiert werden, die in der umfangreichen Literatur der „Gemäßigten“ thematisiert werden, in Wirklichkeit aber der radikal fundamentalistischen Sicht der meisten ideologisierten Siedler in den besetzten Gebieten Ausdruck verleihen. Letztlich spiegelt sich in der unterschiedlichen Haltung der Siedler gegenüber den Palästinensern der Machtkampf um Positionen. Es ist nichts anderes als der Kampf um das Land.

33 Ebenda, S. 32.

34 Daniel Ben Simon, *The Nightmares of the Settlers*, in: *Haaretz* vom 23. 6. 2000.

HENNER FÜRTIG

Die Bedeutung der iranischen Revolution von 1979 als Ausgangspunkt für eine antijüdisch orientierte Islamisierung

Es gehört zu den zahllosen Widersprüchen und Paradoxien der iranischen Revolution von 1978/79, dass die aus ihr hervorgegangene Islamische Republik Iran zwar einerseits zu den radikalsten Gegnern Israels zählt, andererseits aber die größte jüdische Gemeinde aller islamischen Staaten beherbergt. Während die jüdischen Minderheiten in Syrien, Irak, Ägypten, Jemen, Marokko oder Algerien de facto verschwanden, leben gegenwärtig in Iran offiziell 35 000 Juden.¹ Diese Zahl liegt – zumindest teilweise – wohl auch in der Kontinuität ihrer Geschichte in Iran (bis 1935 Persien) begründet, die mehr als 2700 Jahre zurückreicht,² hier aber nur für die Zeit der arabischen Herrschaft kurz rekapituliert werden soll. Mit der arabischen Eroberung des Sassanidenreiches 642 hielt der Islam in Persien Einzug. Als *ahl al-kitab* erhielten die Juden – wie auch die Christen und Zoroastrier – den Status von „Schutzbefohlenen“.

In den folgenden Jahrhunderten hing die Lage der Juden stark von den jeweiligen Herrschern ab. Unter den schiitischen Safaviden und Kadscharen trat eine generelle Verschlechterung ihrer Situation ein. Die neuen Herrscher achteten auf „rituelle Reinheit“ und schränkten die Kontaktmöglichkeiten mit Nichtmuslimen drastisch ein, was zu einer weitergehenden Ghettoisierung der Juden führte. Innerhalb der segregierten Gemeinden konnte sich jedoch weiterhin ein reiches soziales Leben entfalten. Allerdings kam es sowohl unter den Safaviden als auch unter den Kadscharen zyklisch zu Kampagnen von Zwangs-

1 Vgl. Iran Times, Teheran vom 9. 8. 1996.

2 Bis heute schöpfen die iranischen Juden aus ihrer langen Geschichte Stolz und Selbstbewusstsein. „We are different from the Jews of the diaspora. You see the name ‚Persia‘ in the Old Testament almost as often as the name ‚Israel‘. The Iranian Jews are very much part of Iran“, gab ein Teheraner Gemeindevorsteher zu Protokoll. Zit. in: Barbara Demick, Iran: Life of Jews Living in Iran, in: <http://www.khomeini.com/Gatewaytoheaven/Articles/LifeOfJewsLivingInIran.htm>.

konversionen.³ Ein Gesetz, wonach ein sich zum Islam bekennender Nichtmuslim den gesamten Besitz seiner Familie zugesprochen bekam, ließ die Zahl der Konvertiten spürbar anwachsen.⁴

Im 19. Jahrhundert existierten besonders in städtischen Ballungszentren wie Teheran, Schiraz und Isfahan große jüdische Gemeinden, die in ihrer Mehrheit ein armseliges und entbehrungsreiches Leben führten. Nur wenige Juden brachten es zu Wohlstand, etwa als Silber- und Goldschmiede oder als Geldverleiher, eine Tätigkeit, die Muslimen offiziell verschlossen blieb.⁵ Diese Ausnahmen wurden allerdings immer wieder in antijüdische Stereotypen gegossen. Sie fanden mit der Darstellung des Juden als „hässlich“, „gierig“ und „feige“ ihren Niederschlag in der nationalistischen Literatur des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Die antiarabischen und de facto auch antisemitischen Äußerungen in den Schriften Mirza Agha Khan Kermanis, Sadeq Hedayats und Sadeq Chubaks beeinflussten das Bild des Juden auch in gebildeten Kreisen Irans nachhaltig.⁶

Nur die kurze Spanne der konstitutionellen Revolution von 1905 bis 1911 bot den iranischen Juden Gelegenheit, ihrem Image und ihrer passiven Rolle zu entkommen. Gemeinsam mit den Christen, Bahais und Zoroastriern kämpften sie für die Errichtung eines Nationalparlaments anstelle eines islamischen Konsultativrates. Auch wenn die verabschiedete Verfassung sie letztlich von Regierungssämtern ausschloss, sicherten sie sich doch eine Vertretung im Parlament, die zivilrechtliche Gleichstellung mit Muslimen (mit Ausnahme der Bahais) und die Aufhebung des Ghettogebots.⁷ Auch wenn diese Erfolge nicht Bestand hatten, trugen sie doch nicht unerheblich zum Selbstwertgefühl der iranischen Juden bei.

3 Muhammad Schah Kadschar ordnete 1839 die Plünderung des jüdischen Viertels von Mashhad und die Zwangskonvertierung seiner Bewohner zum Islam an. Unter europäischem Druck musste er Letzteres revidieren, aber seine Aktion leitete eine erste größere Auswanderungswelle iranischer Juden ein. Vgl. Massoume Price, *A Brief History of Iranian Jews*, in: <http://www.iranonline.com/History/jews-history/>; <http://www.persianoutpost.com/htdocs/iranianjews.html>.

4 Vgl. Nikki R. Keddie, *Iran and the Muslim World: Resistance and Revolution*, Houndmills 1995, S. 147 f.

5 Ebenda, S. 148.

6 Vgl. Jaleh Pirnazar, *The Image of the Iranian Jew in the Writings of Three Secular Modern Writers*, in: <http://www.fis-iran.org/civilsoc.htm>.

7 Vgl. Price, *Brief History*.

Die Juden unter den Pahlavi-Schahs

Nachdem Reza Khan 1925 den Pfauenthron bestiegen und die Pahlavi-Dynastie begründet hatte, begann er eine forcierte Säkularisierung Irans nach dem Muster seines (uneingestanden) Vorbilds Kemal Atatürk. Gravitationspunkt seines Reiches sollte eine imaginierte „iranische Nation“ sein, in der konfessionelle und tribale Unterschiede in den Hintergrund rückten.⁸ Da ihre Stellung in Staat und Gesellschaft nun offiziell nicht religiös bestimmt wurde, versprach diese Politik den iranischen Juden Vorteile – zumindest im Vergleich zur Situation unter den gestürzten Kadscharenschahs. Unter anderen Vorzeichen verschlechterte sich ihre Lage aber schon in den dreißiger Jahren. Der von Reza Schah geförderte Nationalismus schlug in dem Maße in Rassismus um, wie er seine Sympathien für den deutschen Nationalsozialismus entdeckte. Die Diskriminierung der Juden aus Glaubensgründen wurde nun sukzessiv durch Antisemitismus bei gleichzeitiger Idolisierung der „arischen“ Perser ersetzt. Antisemitische Artikel und Angriffe gegen die einheimischen Juden häuften sich in der iranischen Presse.⁹ In immer größerer Zahl wurden sie aus staatlichen Stellen entfernt, in den späten dreißiger Jahren kam es sogar zu Massenvertreibungen, insbesondere aus Grenzregionen wie Khuzestan. Zu dieser Entwicklung passte auch die Weigerung Reza Schahs, jüdischen Emigranten aus Deutschland Asyl zu gewähren, wenn es sich nicht um gefragte Spezialisten handelte.¹⁰

Obwohl Rolle und Einfluss der schiitischen Geistlichkeit im Iran der Pahlavis stark eingeschränkt blieben, fanden einige von ihnen außerhalb der Landesgrenzen ein Betätigungsfeld. Dies hatte Wirkungen, die bis in die Gegenwart anhalten und auch die Stellung der iranischen Juden beeinflussen. In den dreißiger Jahren, als sich der Antisemitismus in Iran vertiefte, entdeckten namhafte iranische ihre Sympathien für den Kampf der muslimischen Palästinenser gegen die Bestrebungen der Errichtung einer jüdischen Heimstatt im britischen Mandatsgebiet Palästina.¹¹ Die Sorge vor einem möglichen Verlust von Territorien der islamischen Welt sowie der unsicheren Zukunft Jerusalems einte Sunniten und

8 Als Reza Ende der 20er-Jahre die jüdische Gemeinde in Isfahan besuchte, demonstrierte er mit einer rituellen Verbeugung vor der Thora-Rolle, dass er die Religionen seines Landes gleichstellte und keine „Staatsreligion“ duldete. Vgl. ebenda.

9 Vgl. Eliz Sanasarian, *Religious Minorities in Iran*, Cambridge 2000, S. 46.

10 Vgl. S. Djalal Madani, *Iranische Politik und Drittes Reich*, Frankfurt a. M. 1986, S. 34 ff.

11 Vgl. Ahmad Sudki el-Dajani, *The Palestine Question in Arab-Iranian Relations*, in: Khair El-Din Haseeb (Hrsg.), *Arab-Iranian Relations*, Beirut 1998, S. 349 ff.

Schiiten und führte zu einer Verstärkung der Kontakte zwischen iranischer und palästinensischer Geistlichkeit, u. a. zwischen Ayatollah Khorassani und dem palästinensischen Mufti Hajj Amin al-Husseini.¹²

Beide Strömungen trafen sich nach dem Zweiten Weltkrieg, als einerseits die iranische Regierung den Teilungsplan der UNO für das Mandatsgebiet Palästina ablehnte und andererseits die iranische Geistlichkeit unter Federführung Ayatollah Kashanis Massendemonstrationen gegen die Gründung Israels organisierte.¹³ Ein Massenexodus iranischer Juden nach Israel setzte ein. Einige Autoren behaupten, dass zwischen 1948 und 1953 ein Drittel der iranischen Juden das Land in Richtung Israel verließ.¹⁴ Die wohlhabenderen Familien allerdings zogen es mehrheitlich vor, Iran nicht zu verlassen, und sicherten damit in Iran den Verbleib einer jüdischen Gemeinde. Dieses Beharrungsvermögen sollte sich nun – zumindest partiell – auszahlen.

Der zweite Pahlavi-Schah, Mohammad Reza, hatte schon 1950 die Existenz Israels faktisch anerkannt. Er öffnete sein Land für den Transit Zehntausender irakischer Juden nach Israel¹⁵ – einige Tausend von ihnen zogen es vor, in Iran zu bleiben. Nach 1953, als er seinen Thron mit massiver amerikanischer Hilfe zurückerhalten hatte, vertiefte Mohammad Reza im Zuge seiner strategischen Bindung an die USA auch die Beziehungen zu Israel, mit spürbaren Auswirkungen für die Situation der Juden in Iran. Seine Kampagne gegen das „geistliche Dunkelmännertum“, gegen den schiitischen Klerus, den er als „schwarze Reaktion“ bezeichnete und nicht zu Unrecht in Gegnerschaft zu seinem „nationalen Projekt“ wählte, schuf den religiösen Minderheiten beträchtliche Freiräume. Patriotisches Verhalten fiel den iranischen Juden nicht schwer. Unter diesen Umständen gelang vielen von ihnen der materielle und soziale Aufstieg.

Am 23. Juli 1960 erkannte der Schah Israel auch offiziell an, in Teheran wurde eine israelische Botschaft eröffnet.¹⁶ Damit waren Voraussetzungen für

12 Vgl. Hussein J. Agha/Ahmad S. Khalidi, *Syria and Iran: Rivalry and Cooperation*, London 1995, S. 33.

13 Vgl. Ebenda.

14 Vgl. Amnon Netzer, *Anjoman-e Kalimian*, in: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. II, New York 1993, S. 85.

15 Vgl. Shaul Bakhash, *Iran's Relations with Israel, Syria and Lebanon*, in: Miron Rezun (Hrsg.), *Iran at the Crossroads. Global Relations in a Turbulent Decade*, Boulder 1990, S. 116.

16 Vgl. Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini: The Iranian Second Republic*, London 1995, S. 127.

eine intensivere Kooperation geschaffen. Iran kaufte israelische Waffen, israelisches Kapital floss in den öffentlichen wie in den privaten Wirtschaftssektor Irans, insbesondere in die Erdölindustrie, den Bausektor, die Landwirtschaft und den Großhandel. Israelische Experten stellten wissenschaftlich-technisches Know-how bereit und engagierten sich – von offizieller Seite meist verschwiegen – als Militärberater und Instruktoren für den Geheimdienst SAVAK.¹⁷

An dieser israelisch-iranischen Kooperation entzündete sich das eigentliche politische Wirken des späteren Revolutionsführers Ayatollah Khomeini, der bereits 1941 durch ein entsprechendes politisches Buch (*Kashf-e Asrar – Die Enthüllung der Geheimnisse*) hervorgetreten war. Unüberhörbar warf er dem Schah im Frühjahr 1963 nicht nur die Unterdrückung der iranischen Muslime vor, sondern den Ausverkauf des Landes an die USA und Israel. „Ich war in Qom“, rekapitulierte er später, „als der Schah Israel anerkannte. [...] Er erkannte eine Regierung von Ungläubigen an – obendrein von Juden – und beging damit einen Affront gegenüber dem Islam, dem Koran, den muslimischen Regierungen und allen Muslimen“.¹⁸

Als sich Tausende von Khomeini beeinflusste Religionsstudenten Anfang Juni 1963 von seinem Seminar in Qom aus zu einem Protestmarsch nach Teheran aufmachten und von Sicherheitskräften brutal gestoppt wurden, verkündete Khomeini aufgebracht: „Israel will nicht, dass der Koran in diesem Land überlebt. Israel vernichtete das Fayziyyeh Seminar mit Hilfe seiner schwarzen Agenten. Es vernichtet uns. Es vernichtet euch und die Nation. Es möchte die Wirtschaft übernehmen. Es will unseren Handel und die Landwirtschaft zerstören. Es will den Wohlstand des Landes an sich reißen.“¹⁹ Wenige Monate später wurde Khomeini des Landes verwiesen und ging ins Exil, aber er hatte eines seiner zentralen politischen Themen gefunden.

Im Exilort Najaf (Irak) kristallisierte sich für Khomeini „der Westen“ zum Hauptfeind des Islam heraus. Wie zu Zeiten des Propheten würden Christen und Juden gegen den Islam konspirieren. „Das am wenigsten zu tolerierende Symbol der westlichen Tyrannei gegen die Muslime ist der Staat Israel. [...] Alle Muslime sollten sich gegen diese westliche Schöpfung vereinigen. [...] Wenn

17 Vgl. Bakhsh, *Iran's Relations*, S. 116; siehe auch Agha/Khalidi, *Syria*, S. 34.

18 Ruhollah Khomeini, In Commemoration of the First Martyrs of the Revolution, 19 February 1978, in: Hamid Algar (Hrsg.), *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley 1981, S. 214.

19 Zit. in: Bakhsh, *Iran's Relations*, S. 119.

sich sieben Hundert Millionen Muslime einig gewesen wären, wären die Juden nicht in der Lage gewesen, ihren Staat in Palästina zu errichten.“²⁰ Diese Einschätzung Israels sollte zu einer Konstanten im politischen Weltbild Khomeinis werden. Der westliche Imperialismus habe Israel eigens geschaffen, „um die Muslime zu unterdrücken und auszubeuten. [...] Großbritannien und die USA bestärken Israel in seiner fortwährenden Aggression gegen Araber und Muslime sowie darin, die Besetzung Palästinas und anderer islamischer Länder fortzusetzen, indem sie Israel militärisch und politisch stärken und mit tödlichen Waffen versorgen“.²¹

Die arabische Niederlage im Sechstagekrieg gegen Israel im Juni 1967 stellte diese antiisraelische Haltung Khomeinis in einen breiteren Kontext, denn sie markierte auch ein deutliches Versagen des arabischen Nationalismus. Widerstand und Opposition begannen sich ab Ende der sechziger Jahre zunehmend „islamischer“ Argumente und Versatzstücke zu bedienen. Im Lichte der israelischen Besetzung Gesamtpalästinas und Jerusalems geriet die intensive Zusammenarbeit des Schahs mit Israel für immer mehr iranische Schiiten ins Zwielicht. Illegale islamische Oppositionelle fanden besser Gehör, wenn sie behaupteten, dass die Unterdrückung durch den Schah und „israelische Agenten“ in Iran nur eine logische Ausdehnung der Unterdrückung der palästinensischen Glaubensbrüder in den besetzten Gebieten sei.²² Für Khomeini Anlass genug, nun die innerislamische Solidarität, insbesondere mit den palästinensischen Muslimen zu beschwören: „Wendet eure Aufmerksamkeit der Befreiung Palästinas aus der Gewalt des Zionismus, dem Feind des Islam und der Menschheit, zu. Zögert nicht, die heldenhaften Männer zu unterstützen, die sich für den Kampf um die Befreiung Palästinas einsetzen, und arbeitet mit ihnen zusammen,“²³ rief er Mekka-Pilgern zu.

Nach den Gründen für Khomeinis starker Affinität zum Palästinakonflikt ist vielfach geforscht worden. Möglicherweise hat er sich durch seinen langjährigen Aufenthalt im arabischen Umfeld intensiver mit dem palästinensisch-is-

20 Übersetzt aus: Sahifeh-ye Nur, 16 Bde., Teheran: Markaz-e Madarek-e Farhangi-ye Enqelab-e Eslami, Bd. 1, 1982, S. 120.

21 Ruhollah Khomeini, Message to the Muslim Students in North America, 10 July 1972, in: Algar (Hrsg.), Islam, S. 210.

22 Vgl. Agha/Khalidi, Syria, S. 34.

23 Ruhollah Khomeini, Message to the Pilgrims, 6 February 1971, in: Algar (Hrsg.), Islam, S. 195 f.

raelischen Konflikt auseinandergesetzt, als dies in Qom der Fall gewesen wäre.²⁴ In jedem Fall blieb die Beschäftigung mit dem Palästina-Konflikt nicht ohne Einfluss auf seine Anhänger in Iran. Der spätere Parlamentssprecher und zweimalige Präsident der Islamischen Republik Iran, Hojjat ol-Eslam Hashemi Rafsanjani, veröffentlichte z. B. Ende der sechziger Jahre sein Buch „Die Geschichte Palästinas“, in dem er die „jüdischen Verbrechen gegen die Palästinenser“ auflistete und – ganz im Geiste Khomeinis – zu einigem muslimischen Handeln gegen die Besatzer aufrief.²⁵ Sein Vorbild in Najaf ging indes noch einen Schritt weiter: in einer Erklärung vom 11. Oktober 1972 verkündete Khomeini, dass alle von Schiiten erhobenen religiösen Abgaben auch für den Kampf der Palästinenser verwendet werden dürften.²⁶

Um die Muslime zu bekämpfen, seien Israel – Khomeini zufolge – alle Mittel recht; auch die Verbreitung gefälschter Koranexemplare in den besetzten Gebieten, wie er in der Einleitung seines Hauptwerks „Der islamische Staat“ konstatierte, denn „die Juden [...] wollen einen [...] Weltstaat schaffen; und da sie Betrüger sind und entschlossen vorgehen, fürchte ich, dass sie [...] eines Tages ihr Ziel erreichen. Ich fürchte, dass uns infolge unserer Schwäche eines Tages ein jüdischer Herrscher regiert“.²⁷ Vor allem in diesem Opus Magnum des Revolutionsführers kommt es immer wieder zu Gleichsetzungen zwischen Juden und Israel. Wiewohl er sich später staatsmännischer gebärdete und zwischen Juden und Zionisten unterschied, lassen seine Äußerungen aus den sechziger und frühen siebziger Jahren auf einen tief verwurzelten Antisemitismus schließen. „Zuerst war die islamische Bewegung mit dem Judentum konfrontiert“, so Khomeini weiter in der Einleitung. „Die Juden waren es, die als erste mit der antiislamischen Propaganda und mit geistigen Verschwörungen begannen. Und das dauert [...] bis in die Gegenwart an.“²⁸ Die Juden hätten jedenfalls schon versucht, Nasr ed-Din Schah zu ermorden,²⁹ und seitdem „zertrampeln

24 Vgl. Wilfried Buchta, *Die iranische Schia und die islamische Einheit, 1979–1996*, Hamburg 1997, S. 61.

25 Vgl. Barr, D. C., *Rafsanjani's Iran*, 3 Vols., London: Gulf Centre for Strategic Studies, Vol. 1, 1990, S. 104.

26 Vgl. Hamid Dabashi, *Theology of Discontent. The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, London 1993, S. 458.

27 Nader Hassan/Ilse Itscherenska (Hrsg.), *Ajattollah Chomeini: Der islamische Staat*, Berlin 1983, S. 146.

28 Ebenda, S. 15.

29 Vgl. Majmuehi az Maktoobat, Sokhanraniha, Payamha va Fatavi-ye Imam Khomeini az Nime-ye Dovom 1341 ta Hejrat be Paris, Teheran 1981/82, S. 111.

sie Iran unter ihren Stiefeln. [...] Seid achtsam, sie sind Monster“.³⁰ Da Juden und Israel für Khomeini zu austauschbaren Einheiten wurden, machte auch seine Kritik an Mohammad Reza Schah in dieser Hinsicht keine Unterschiede, unter dessen Herrschaft Iran faktisch zum Besitz Israels und der hinter ihm stehenden Amerikaner verkommen sei.³¹

Khomeinis antiisraelische Attacken trafen unter den iranischen Oppositionellen auf große Zustimmung, gleich ob sie links und „antiimperialistisch“ oder islamisch eingestellt waren. Obwohl sich der Schah – besonders nach 1967 – bemühte, seine Zusammenarbeit mit Israel aus den Schlagzeilen herauszuhalten, war es allgemein bekannt, dass er 60 Prozent des israelischen Erdölbedarfs abdeckte.³² Nach dem arabischen Erdölboycott von 1973 stieg der Anteil auf 75 Prozent und hielt dieses Niveau bis zur Revolution.³³ Gleichzeitig avancierte Iran zum größten Einzelimporteure israelischer Waffen.³⁴

Die israelfreundliche Politik des Schahs ging mit einer deutlichen Verbesserung der Lebensumstände der iranischen Juden einher. Ihre Organisationen konnten ungehindert auf lokaler wie auf nationaler Ebene agieren. Mehr als die Hälfte der jüdischen Kinder besuchte jüdische Schulen und erhielt den Unterricht in hebräischer Sprache.³⁵ Ihre Eltern waren in der Geschäftselite genauso gut repräsentiert wie in der Erdölindustrie, im Bankgewerbe und in akademischen Berufen. Schon 1968 zählten sie – neben Südafrika und Israel – zu den reichsten jüdischen Gemeinden in Asien und Afrika.³⁶ Unmittelbar vor der Revolution gehörten sie in ihrer großen Mehrheit zur Mittelklasse; nur je zehn Prozent zählten zur armen bzw. reichen Schicht.³⁷

Die Revolution von 1978/79

Zwischen August 1978 und Februar 1979 schienen sich die Befürchtungen der iranischen Juden zu bestätigen. Wohlhabende und prominentere Familien wur-

30 Übersetzt aus ebenda, S. 50.

31 Ruhollah Khomeini, *Message to the Pilgrims*, S. 197.

32 Vgl. Zamel Saeedi, *The Palestine Question in Arab-Iranian Relations*, in: Haseeb (Hrsg.), *Arab-Iranian*, S. 374.

33 Vgl. Bakhash, *Iran's Relations*, S. 116.

34 Vgl. Agha/Khalidi, *Syria*, S. 34.

35 Vgl. David Sitton, *Sephardi Communities Today*, Jerusalem 1985, S. 184.

36 Vgl. Heskell M. Haddad, *Jews of Arab and Islamic Countries*, New York 1984, S. 50.

37 Vgl. Sitton, *Sephardi Communities*, S. 184.

den bedroht und nachdrücklich aufgefordert, das Land zu verlassen.³⁸ Viele Tausend beugten sich dem Druck und flohen – so sie es sich leisten konnten. Die Mehrheit hatte hingegen kaum eine andere Wahl, als auf die Zusicherungen der Gefolgsleute Khomeinis im Pariser Exil, Sadeq Qotbzadeh, Abolhassan Baniadr und Mehdi Askari zu vertrauen, dass sie nicht zu den Feinden der Revolution zählten und keinerlei Repressionen befürchten müssten.³⁹ Erst als der Schah Iran am 16. Januar 1979 verlassen hatte, Khomeini am 1. Februar triumphierend zurückkehrte, die kaiserliche Armee am 12. Februar kapitulierte und die siegreichen Revolutionäre am 1. April die Islamische Republik Iran ausriefen, konnte der Wert der Versprechungen ermessen werden. Er schien gering, denn schon im Mai 1979 wurde der bekannte jüdische Geschäftsmann und Multimillionär Habib Elghanian unter dem Vorwurf der „Konspiration mit dem Zionismus“ hingerichtet. Weitere Exekutionen folgten, allein 1980 wurden sieben jüdische Angeklagte zum Tode verurteilt. Die Vorwürfe unterschieden sich kaum: Spionage für Israel, Sympathie für den Zionismus, Korruption, Verrat, Drogenhandel.⁴⁰

Dennoch stellte Nikki Keddie fest, es habe keine überproportionale Verfolgung der iranischen Juden während und nach der Revolution gegeben. Die Zahl der exekutierten Muslime sei – selbst im Vergleich – wesentlich höher gewesen, und in keinem Fall habe die Anklage auf dem jüdischen Glauben der Verurteilten aufgebaut.⁴¹ Zu einem ähnlichen Ergebnis kam Sorour Soroudi, wenn auch mit anderen Argumenten. Für sie erklärten sich viele Hinrichtungen jüdischer Geschäftsleute aus Denunziationen muslimischer Konkurrenten, die sich den Neid auf das tatsächliche oder vermeintliche Wohlergehen der jüdischen Unternehmer und Händler während der Schahzeit zunutze machten.⁴²

In Glaubensfragen, d. h. bei der Behandlung der *ahl al-kitab*, schienen sich die islamischen Revolutionäre jedoch auf die Tradition zurückzuziehen. Die Druckerpressen produzierten Äußerungen führender Revolutionäre wie Ayatollah Morteza Motahhari und Mehdi Bazargan (erster Ministerpräsident der provisorischen Regierung), die Juden, Christen und Zoroastriern den Status

38 Vgl. Sanasarian, *Religious Minorities*, S. 110.

39 Vgl. Foreign Broadcast Information Service (FBIS), Washington DC, 24 January 1979, S. R15.

40 Vgl. David Menashri, *Iran: A Decade of War and Revolution*, New York 1990, S. 238.

41 Vgl. Keddie, *Iran*, S. 148.

42 Vgl. Sorour Soroudi, *Jews in Islamic Iran*, in: *Jewish Quarterly* 21 (1981), S. 110.

von tolerierbaren Irregeleiteten zugestanden. Motahhari verglich sie 1970 mit Kindern, die der wahren Erleuchtung noch nicht teilhaftig geworden seien.⁴³

Auch die beiden Freitagsprediger Teherans, die nach der Revolution über immensen Einfluss verfügten, bemühten sich, die Befürchtungen der jüdischen Iraner zu zerstreuen, indem sie zwischen Juden und Zionismus unterschieden. Mahmud Taleqani wandte sich mit folgenden Worten an die Juden: „Brüder, die zionistische Gefahr richtet sich nicht nur gegen die islamische Welt und das Christentum, sondern auch gegen Euch [...], deshalb sollten sich gottesfürchtige und fortschrittliche Juden vom blutrünstigen Zionismus und seinen Agenten abwenden.“⁴⁴ Diese Gesamtlinie hatte schon Revolutionsführer Khomeini vorgegeben, als er unmittelbar nach der Gründung der Islamischen Republik verkündete: „Alle sind Brüder und gleich [...]. Es gibt keine Unterschiede [...] zwischen religiösen Minderheiten und anderen.“⁴⁵ Entgegen seinen früheren unterschiedslos scharfen Angriffen gegen die Juden, das „Weltjudentum“ und den Zionismus gebärdete sich Khomeini jetzt ganz als Staatsmann und bestimmte im November 1979 großmütig: „Juden unterscheiden sich von Zionisten; wenn die Muslime die Zionisten bezwingen, werden sie die Juden allein lassen. Sie [die Juden] sind eine Nation wie andere; ihr Leben wird weitergehen und sie können von den Muslimen nicht zurückgewiesen werden.“⁴⁶ Solange die Juden Irans sich nicht politisch artikulierten und betätigten, ließ er ihre Gemeinden nicht nur weitgehend unbehelligt, sondern gewährte ihnen auch einen Vertreter im Parlament.

Seit der Revolution akzeptierte nahezu jeder Vertreter der iranischen Juden diese Bedingung. Das begann mit Aziz Daneshrad, dem jüdischen Delegierten im Expertenrat zur Ausarbeitung einer Verfassung für die Islamische Republik, der in seinen Auftritten an seine früheren antizionistischen Publikationen erinnerte und bei einer Gelegenheit erklärte: „Die israelische Regierung ist eine religionslose Regierung und ihr Fundament stützt sich nicht auf Religion, sondern auf widerrechtliche Machtanmaßungspolitik, die von allen Juden gehasst wird.“⁴⁷ Diese Aussage kennzeichnet die diffizile Situation, in der sich Daneshrad befand. Sie wurde noch komplizierter, weil Hunderte verunsicherte Glaubens-

43 Vgl. M. Motahhari, *Adl-e Elahi*, Teheran 1970/71, S. 243.

44 Vgl. *Dar Maktab-e Jomeh: Majmueh-ye Khorbehaye Namaz-e Jomeh-ye Tehran*, Teheran 1985, Bd. 1, S. 26 f.

45 Ruhollah Khomeini, *The First Day of God's Rule*, 3 April 1979, in: *Selected Messages and Speeches of Imam Khomeini*, Teheran 1980, S. 2.

46 Zit. in: *The Imam versus Zionism*, Teheran 1984, S. 42.

47 Zit. in: *Sanasarian, Religious Minorities*, S. 63.

genossen nach Wegen suchten, Iran zu verlassen, und Israel andererseits militärisches Eingreifen angedroht hatte, falls den Juden in Iran Gewalt angetan werde.⁴⁸

Die Lage änderte sich aber auch für spätere Repräsentanten der iranischen Juden in der Substanz kaum. Um Übergriffe zu verhindern, mussten sie der islamischen Führung glaubhaft machen, dass die von ihnen vertretenen Juden loyale Bürger der Islamischen Republik und darüber hinaus Antizionisten sind. Sie lediglich des Opportunismus zu bezichtigen, würde allerdings den Elitenwechsel in der jüdischen Gemeinde Irans nach der Revolution unberücksichtigt lassen. Nach der Flucht namhafter Rabbis, jüdischer Unternehmer und Geschäftsleute stießen linke, antizionistische Intellektuelle in die von der „alten Oligarchie“ hinterlassene Lücke, wie Amnon Netzer schrieb.⁴⁹ Daneshrad gehörte z. B. zur 1979 gegründeten Association of Iranian Jewish Intellectuals, die die islamische Revolution mehrheitlich willkommen hieß. Für sie versprach die Mitgestaltung an der Islamischen Republik die besten Existenzbedingungen für die jüdische Gemeinde Irans.⁵⁰

Auch geistliche Führer leisteten ihren Teil, um Zustimmung zum Kurs der islamischen Regierung zu bekunden. Rabbi Uriel Davoudis Kritik an Israel etwa gipfelte in dem Satz: „Israel ist kein Teil von uns.“⁵¹ Anlässlich des zehnten Jahrestages der Revolution fand im Februar 1989 in Teheran eine zweitägige Konferenz der iranischen Minderheiten statt, die eine Elf-Punkte-Deklaration gegen den Zionismus annahm. Der darin enthaltene Vorwurf, der Zionismus trete alle monotheistischen und humanistischen Werte mit Füßen und verletze die Würde der Heiligen Plätze der Muslime, Juden und Christen, trug auch die Unterschrift von Rabbi Davoudi. Für alle nicht in der politischen Öffentlichkeit stehenden iranischen Juden steht wohl eher die Haltung des Oberhauptes der jüdischen Gemeinde Teherans, des Filmproduzenten Parvis Yashaya: „Wir sind Juden, nicht Zionisten. Wir sind eine religiöse Gemeinschaft, keine politische.“⁵²

48 Vgl. Jewish Chronicle, Tel Aviv, 18 May 1979.

49 Vgl. Netzer, *Anjoman-e*, S. 85.

50 Vgl. Sanasarian, *Religious Minorities*, S. 101.

51 Zit. in: Iran Times, Teheran vom 8. 5. 1987, S. 5.

52 Zit. in: Demick, *Iran*.

Verfassung und Verfassungswirklichkeit

Artikel 12 der Verfassung der Islamischen Republik Iran erklärt den Zwölfer-Schiismus zur Staatsreligion.⁵³ Artikel 13 anerkennt die zoroastrischen, jüdischen und christlichen Iraner als einzige religiöse Minderheiten und berechtigt sie, ihre Religion frei auszuüben.⁵⁴ Manouchehr Eliassi, jüdischer Abgeordneter des Parlaments, betonte, dass die Juden Irans zu 99 Prozent Freiheit genössen. „Auf der Straße kann man nicht unterscheiden, wer Jude und wer Moslem ist. Wir haben die individuelle Freiheit, unsere Hochzeiten, Scheidungen, Geburten und Begräbnisse dem jüdischen Gesetz gemäß durchzuführen.“⁵⁵

Diese Religionsfreiheit muss jedoch stets aufs Neue erkämpft werden, und häufig enden die Auseinandersetzungen in Niederlagen. Schon 1982 führte das Bildungsministerium verbindlich ein Lehrbuch für die Schulen der religiösen Minderheiten ein, das von muslimischen Lehrern mindestens drei Stunden pro Woche verwendet werden sollte.⁵⁶ Das Buch stellte die Überlegenheit des Islam heraus und warb offen für den Übertritt. Proteste der Minderheiten, dass damit Artikel 13 verletzt werde und nur Juden, Zoroastrier oder Christen die Lehrtexte für ihre jeweiligen Schulen verfassen dürften, blieben unbeantwortet.⁵⁷ 1983 wurden die jüdischen Direktoren der entsprechenden Minderheitenschulen durch Muslime ersetzt. Persisch verdrängte die hebräische Sprache, auch die Bibel wird in Persisch gelehrt. Der Sonnabend, der Sabbat also, wurde demonstrativ zum Schultag erklärt.⁵⁸ 1990 musste die einzige jüdische Zeitung Irans, „Tamouz“, ihr Erscheinen einstellen, weil sie die staatlichen Eingriffe in Organisation und Lehrplan jüdischer Schulen scharf kritisiert hatte.

Artikel 14 der Verfassung schreibt vor, die Angehörigen der anerkannten religiösen Minderheiten gut und gerecht zu behandeln. Allerdings gilt dies nur für Personen, die nicht gegen den Islam und die Politik der Islamischen Republik Iran handeln.⁵⁹ Damit ergeben sich vielfältige Möglichkeiten der Willkür. Obwohl kein Post- und Telefonverkehr zwischen Iran und Israel existiert, Rei-

53 Vgl. Constitutional Law of Islamic Republic of Iran, Teheran 1980, S. 9.

54 Vgl. Demick, Iran.

55 Zit. in: Los Angeles Times vom 12. 11. 1999.

56 Talimat-e Mazhabi Vizheh-ye Aqaliathaye Mazhabi (Kalimi, Zartoshti, Masihi). Religionsstudien speziell für die religiösen Minderheiten (Juden, Zoroastrier, Christen).

57 Vgl. Sanasarian, Religious Minorities, S. 83.

58 Vgl. ebenda, S. 77.

59 Vgl. Constitutional Law, S. 10.

sen zwischen beiden Ländern unmöglich sind und jedwede Kontaktaufnahme von Iranern mit Israel automatisch zu Gefängnisstrafen führt, sind „Kontakte zu zionistischen Organisationen“, „Spionage für die israelische Besatzungsmacht“ oder „Verschwörung gegen die Islamische Republik“ Standardvorwürfe gegen jüdische Angeklagte vor den Revolutionsgerichten.⁶⁰ Aber auch in das normale Gemeindeleben wird massiv eingegriffen. Jede Veranstaltung muss mit Datum, Ort, Teilnehmerkreis und Zweck beim Ministerium für religiöse Führung angemeldet, vorgesehene Schriften oder Reden müssen von der Abteilung für religiöse Minderheiten des Ministeriums genehmigt werden.⁶¹

Artikel 19 gewährt allen Iranern gleiche Rechte, die allerdings durch die Religionszugehörigkeit beeinträchtigt werden. So dürfen Angehörige der anerkannten religiösen Minderheiten kein Amt innehaben, das mit direkten Regierungsgeschäften (Minister, Stellvertreter, Staatssekretäre, Generaldirektoren), mit Erziehungspolitik (Lehrer an regulären Schulen) oder mit der Justiz (Richter, Untersuchungsrichter, Rechtsanwalt) zu tun hat. Abd al-Fattah Amor, der Sonderberichterstatter der UNO-Menschenrechtskommission, konstatierte deshalb nach einem Besuch Irans im Dezember 1995, dass religiöse Minderheiten dort bei der Durchsetzung ihrer verfassungsmäßig gesicherten Rechte auf große Schwierigkeiten stießen.⁶² Andere nicht gehaltene Versprechen der Revolutionsführung, wie z. B. die Wahl von Gemeinde-, Orts-, Regional- und Provinzvertretern durch jeweilige Räte, betreffen Muslime wie Nichtmuslime gleichermaßen. Diese werden von oben (Provinz) bis unten (ländliche Gemeinde) durch die Regierung ernannt. Die Ernennung eines Juden kam noch nicht vor.⁶³ In staatlichen Institutionen sorgt ein obligatorischer „Scharia-Test“ dafür, dass Angehörige religiöser Minderheiten chancenlos sind, an den Universitäten wird so gemäßregelt und geprüft, dass ihnen im Regelfall postgraduale Studien ver-

60 Vgl. Kazem Hashemi/Javad Adineh, *Verfolgung durch den Gottesstaat. Menschen und ihre Rechte im Iran*, Frankfurt a. M. 1998, S. 27. Unter letzterem Vorwurf wurde im Januar 1997 der jüdische Geschäftsmann Hedayatollah Zendeהל hingerichtet, obwohl er zum Islam übergetreten war. Anfang Juni 1998 wurde ein Mitglied der Teheraner jüdischen Gemeinde exekutiert, weil er angeblich Glaubensbrüdern zur Flucht nach Israel verholfen habe.

61 Vgl. Sanasarian, *Religious Minorities*, S. 74.

62 Vgl. Hashemi/Adineh, *Verfolgung*, S. 28.

63 Vgl. Shahrzad Mojab/Amir Hassanpour, *The Politics of Nationality and Ethnic Diversity*, in: Saeed Rahnema/Sohrab Behdad (Hrsg.), *Iran after the Revolution: Crisis of an Islamic State*, London/New York 1995, S. 241.

wehrt bleiben.⁶⁴ Immerhin trug den Juden die Anerkennung als religiöse Minorität in Artikel 64 das Recht der Vertretung im Parlament ein. Die 35 000 Juden Irans wählen einen der Ihren in den Majles, auch wenn das notwendige Quorum von 150 000 Stimmberechtigten pro Parlamentssitz in ihrem Fall weit verfehlt wird.⁶⁵ Beobachter erwarten, dass sie deutlich und unverwechselbar als Vertreter ihrer religiösen Minderheit auftreten.

Die meisten Juden Irans haben sich mit den Umständen arrangiert. Das Oberhaupt der jüdischen Gemeinde Isfahans, Elias Haronian, konstatierte nüchtern: „Eine Minderheit ist eine Minderheit. [...] Wir alle sind wie ein Glas Wasser im Meer.“⁶⁶ Die Situation hat eher zu einem neuen Zusammengehörigkeitsgefühl und zu neuer Spiritualität der iranischen Juden geführt, sie „nehmen einen eigenen separaten Platz innerhalb enger Grenzen der Islamischen Republik ein, in einer geschützten, wenn auch unsicheren Nische“.⁶⁷

Islamische Revolution und Palästinafrage

Schon während der Revolution hatte Khomeini die Parole ausgegeben: „Heute befreien wir den Iran; morgen werden wir Palästina befreien.“⁶⁸ Auch danach blieb dies Programm. Khomeini erklärte die „Zerschlagung des imperialistischen Geschöpfes Israel“ und die Rückeroberung Jerusalems zur Sache der Islamischen Republik Iran und aller Muslime.⁶⁹ Zur Erinnerung an dieses Vorhaben kündigte er am 28. Juli 1979 an, fortan den jeweils letzten Tag des Ramadan als „Internationalen Jerusalem-Tag (ruz-e jahani-ye Qods)“ zu feiern.⁷⁰

Khomeini wurde nicht müde, den arabischen Nationalismus für unfähig zu erklären, die Palästinafrage gerecht zu lösen: „Der Jerusalem-Tag ist nicht nur der Tag Palästinas, sondern ebenso der Tag des Islam.“⁷¹ Mit der Aufwertung des Nahostkonflikts zur Angelegenheit aller Muslime ging in seinem Kalkül

64 Vgl. Price, A Brief History.

65 Vgl. auch Patrick Clawson, What Fate for Iran's Jews?, in: Congress Monthly 5 (1999), S. 5.

66 Zit. in: Demick, Iran.

67 Vgl. ebenda.

68 Zit. in: Saeedi, The Palestine Question, S. 373.

69 Vgl. Ehteshami, After Khomeini, S. 129.

70 Vgl. Buchta, Die iranische Schia, S. 61.

71 Ruhollah Khomeini, All governments must know that Islam is unconquerable, 17 August 1979, in: Selected Messages, S. 20.

auch eine Aufwertung der Islamischen Republik Iran – selbst in der arabischen Welt – einher, war sie doch auf Grund des Erfolgs der islamischen Revolution zur Führerschaft des Kampfes berufen. Auch Ayatollah Khamene'i, der Nachfolger Khomeinis, hielt später an diesem Credo fest und verkündete, dass nur der Kampf unter dem „Banner des Islam“ Erfolg verspreche und Israel in die Sackgasse treibe.⁷²

Trotzdem profitierte zunächst die PLO vom Sieg der islamischen Revolution. Aus opportunistischen Gründen hatte schon der letzte Premierminister des Schahs, Schahpour Bakhtiar, den iranischen Erdölexport nach Israel eingestellt. Khomeini war noch konsequenter und brach am 17. Februar 1979, also wenige Tage nach der Kapitulation der kaiserlichen Armee und vor Gründung der Islamischen Republik, die Beziehungen zu Israel ab. Am gleichen Tag erhielt Jassir Arafat in Teheran die Schlüssel zur PLO-Botschaft überreicht, die symbolhaft im Gebäude der ehemaligen israelischen Vertretung untergebracht war. Der erste PLO-Botschafter in Teheran, Hani al-Hassan, beeilte sich Anfang April 1979 zu versichern: „Die Tage des arabisch-iranischen Konflikts verschwanden mit dem Schah. [...] Die iranische Revolution glaubt nicht an eine iranische Herrschaft über die Araber, aber an eine iranische Verpflichtung den Arabern gegenüber. Der arabisch-iranische Konflikt ist genau das, was der Zionismus und die Feinde des Iran und der Araber wollen.“⁷³

Auch in den folgenden Wochen und Monaten setzte die Islamische Republik weitere Zeichen. Am 1. Mai 1979 brach sie die diplomatischen Beziehungen zu Ägypten ab, eine Geste für alle arabischen und muslimischen Gegner der Unterzeichnung des Camp David Abkommens durch Präsident Sadat. Später drohte sie gleiche Schritte allen Regierungen an, „die sich den Zionisten unterwerfen und ihre Botschaft nach Jerusalem verlegt haben“.⁷⁴

Die gegenseitige Wertschätzung von PLO und iranischer Führung hielt allerdings nicht lange an: Zu unvereinbar zeigten sich arabischer Nationalismus der PLO und islamisches Sendungsbewusstsein der iranischen Revolutionäre. Einigen iranischen Gastgebern fiel schon im Februar 1979 auf, dass es die Begleiter Arafats mit der Einhaltung der islamischen Gebote nicht so genau nahmen.

72 Vgl. A. Khamene'i, *Payam beh Hojjaj beit Allah al-haram*, 18. Mai 1993, Teheran 1993, S. 16.

73 Zit. in: Christos P. Ioannides, *The PLO and the Iranian Revolution*, in: *American-Arab Affairs* 3 (1984), S. 95.

74 Masih Muhajeri, *Islamic Revolution – Future Path of the Nations*. Teheran 1983, S. 128 f.

Einen vorläufigen Tiefpunkt erreichten die beiderseitigen Beziehungen, als sich Arafat im September 1980 weigerte – während irakische Truppen in Iran einmarschierten –, die Militäraktion als Aggression zu verurteilen und sich stattdessen als Vermittler anbot.⁷⁵ Die iranische Führung suchte einen Bündnispartner und keinen Mittler, dem arabischer Nationalismus offensichtlich wichtiger war als die gemeinsame Sache der Befreiung Jerusalems. Teheran übersah dabei, dass das Vermittlungsangebot Arafats ernst gemeint war, denn die PLO lehnte den beginnenden Krieg zwischen Irak und Iran ab. Wohl nicht zu Unrecht sah sie darin eine Ablenkung vom Nahostkonflikt und die Gefahr der Zersplitterung des arabischen Lagers. Nach der iranischen Ablehnung des Vermittlungsangebots schlug sich Arafat vollends auf die irakische Seite.⁷⁶ Im Oktober 1980 pries er in Bagdad Saddams Standhaftigkeit⁷⁷ und stellte es seinen Anhängern frei, auf irakischer Seite als Freiwillige in den Krieg einzutreten.

Teheran nahm daraufhin Kontakt zu palästinensischen Widerstandsgruppen auf, die in Opposition zu Arafat standen: Ahmad Jibril, Chef der PFLP-GC, Said Abu Musa, Anführer der Arafat-Opposition innerhalb der Fatah, und Farhan Abu Haja von der Saiqa. Im Juli 1985 wurden die drei offiziell nach Teheran eingeladen.⁷⁸ Mit islamischem Radikalismus waren zwar auch diese Gegner Arafats nicht in Verbindung zu bringen, aber sie vermittelten Kontakte zur Hamas und zum Jihad al-Islami, den wichtigsten islamistischen Gruppen der Palästinenser. Spätestens jetzt setzte die Führung der Islamischen Republik ein deutliches Zeichen dafür, dass sie den Anspruch der PLO, „einziger legitimer Repräsentant der Palästinenser“ zu sein, nicht mehr anerkannte.⁷⁹ Im Gegenteil, fortan konzentrierte sich die iranische Unterstützung für die Palästinenser auf Hamas, Jihad al-Islami und Hisbollah. Nachdem die syrische Regierung die Stationierung von 2000 iranischen Revolutionsgardisten im Südlibanon gestattet hatte, begannen diese mit der Ausbildung von Hamas- und Hisbollah-Kämpfern und lieferten Waffen. Iran eröffnete damit quasi eine direkte Front mit Israel.⁸⁰

75 Vgl. Bakhash, *Iran's Relations*, S. 120 f.

76 Vgl. Shireen T. Hunter, *Iran and the Arab World*, in: Rezun (Hrsg.), *Iran*, S. 102.

77 Vgl. Ehteshami, *After Khomeini*, S. 133.

78 Vgl. ebenda, S. 134.

79 Vgl. ebenda, S. 205.

80 Vgl. Shahram Chubin, *Iran's National Security Policy: Capabilities, Intentions & Impact*. Washington DC: The Carnegie Endowment for International Peace 1994, S. 14.

Nachdem 1988 der Krieg gegen Irak de facto verloren war, Khomeini 1989 starb und 1990 der Zweite Golfkrieg begann, brachen für die Islamische Republik Iran komplizierte Zeiten an. Jetzt, wo ihre Existenz auf dem Spiel stand, konnte der Palästinafrage vorerst nicht mehr die gleiche Aufmerksamkeit wie bisher gewidmet werden. Teheran suchte immerhin zu verhindern, dass der bisherige Kriegsgegner Saddam Hussein die Mehrheit der Palästinenser auch diesmal für sich vereinnahmte. Im Oktober 1990 richtete die iranische Regierung in Teheran internationale Feierlichkeiten zum dritten Jahrestag der Intifada aus, konnte aber nicht vermeiden, dass sowohl die PLO als auch die Mehrheit der Palästinenser während der Kuwaitkrise an der Seite Iraks standen.⁸¹ Diese Niederlage wurde durch Arafats Zustimmung zu den Nahostfriedensgesprächen in Madrid 1991 noch vertieft. Nun galt er in Teheran vollends als Verräter und Unperson.⁸²

Zu Beginn der neunziger Jahre nahm die Islamische Republik ihre Versuche wieder auf, sich als Zentrum des islamischen Weges zur Lösung der Palästinafrage zu etablieren. Fast zeitgleich mit dem Beginn der Madrider Konferenz am 30. Oktober 1991 fand in Teheran am 19. Oktober ein internationaler Kongress der Gegner des Friedensprozesses statt (International Conference on the Support of the Palestinian Islamic Revolution). An der Veranstaltung nahmen Vertreter aus 49 Staaten teil, säkulare und islamistische Gruppierungen, Offizielle und Persönlichkeiten, die der Widerstand gegen einen „amerikanisch/israelisch inspirierten Frieden“ zusammenschweißte.⁸³ Die 28 Punkte der Abschlussresolution⁸⁴ bedeuteten für Iran auch ein Durchbrechen seiner außenpolitischen Isolation und eine Anerkennung seiner führenden Rolle bei der Koordinierung der Gegenwehr zum Madrider Friedensprozess.⁸⁵ 1992 wurde die Konferenz wiederholt. Dieses Mal nahm eine 17-köpfige Hamas-Delegation teil und erhielt von den iranischen Machthabern die Zusage weiterer Unterstützung.⁸⁶

81 Vgl. Kaveh L. Afrasiabi, *After Khomeini: New Directions in Iran's Foreign Policy*, Boulder 1994, S. 78 f.

82 Siehe dazu auch Annabelle Sreberny-Mohammadi/Ali Mohammadi, *The Islamic Republic and the World: Images, Propaganda, Intentions, and Results*, in: Hooshang Amirahmadi/Manoucher Parvin (Hrsg.), *Post-Revolutionary Iran*, Boulder 1988, S. 86 ff.

83 Vgl. Ehteshami, *After Khomeini*, S. 157.

84 Text in Kayhan Hava'i, Teheran/London, 30. Oktober 1991.

85 Vgl. Shireen T. Hunter, *Iran after Khomeini*, New York 1992, S. 134.

86 Vgl. John Calabrese, *Revolutionary Horizons: Regional Foreign Policy in Post-Khomeini Iran*, London 1994, S. 154.

Angaben über die Höhe der finanziellen Zuwendungen schwanken zwischen 100 Millionen Dollar pro Jahr für den gesamten islamistischen palästinensischen Widerstand⁸⁷ und 80 Millionen Dollar, die allein 1991 ausgereicht worden seien. Hamas habe davon 20 Millionen Dollar erhalten, angeblich das Fünffache der 1989 zur Verfügung gestellten Summe.⁸⁸

Kampf gegen Israel

In den sechziger und siebziger Jahren dominierten linker Antimperialismus, Antizionismus und „Drittweltismus“ die Ideologie des iranischen Widerstands. Von den heutigen Machthabern gern verdrängt, waren es im Wesentlichen linke Organisationen wie die Mojahedin-e Khalq und die Fedayin-e Khalq, die 1978/79 die Stoßtruppe der Revolution bildeten. Nicht wenige ihrer Führer hatten militärische Ausbildung und konspirative Techniken in Lagern der PLO erhalten bzw. erworben.

Eine weitere Ursache für die antiisraelische Haltung liegt in der religiös begründeten Gegnerschaft zu Israel, für die besonders plastisch die Äußerungen Khomeinis stehen. Der Kampf richtet sich gegen Israel, weil es muslimisches Territorium okkupiert habe. Dahinter stecke ein „zionistischer Plan“ zur Eroberung des gesamten Dar al-Islam.⁸⁹ In den besetzten Gebieten herrschten Juden über Muslime, was allen Geboten des Islam zuwiderlaufe und von den Muslimen mit allen Mitteln rückgängig gemacht werden müsse.⁹⁰ Der jüdische Staat besitze die vollständige Kontrolle über Jerusalem und damit über eine der heiligsten Stätten des Islam.⁹¹ Israel sei Schöpfung und gleichzeitig Instrument des imperialistischen Westens, insbesondere der USA. Eigentlich

87 Vgl. Chubin, *Iran's National Security Policy*, S. 14.

88 Vgl. Calabrese, *Revolutionary Horizons*, S. 155.

89 Ruhollah Khomeini, *Adhere to the Power of Unity*, 26 July 1979, in: *Selected Messages*, S. 17.

90 Khomeini dazu bildhaft: „Wenn alle Muslime sich vereinigen und jeder gießt nur einen Becher Wasser über Israel aus, wird es eine gewaltige Flut hinwegspülen.“ Übersetzt aus: *Imam dar Barabar-e Sayhonism: Majmueh-ye Didgahha va Sokhanan-e Imam Darbareh-ye Regim-e Eshqalgar-e Qods*, Teheran: *Daftar-e Siyasi-ye Sepah-e Pasdaran-e Enqelab-e Eslami* 1982, S. 114.

91 Khomeini: „Today, Jerusalem, the place of the first Islamic direction of Prayer (qiblah) is occupied by Israel, this cancerous gland of the Middle East“, in: Ruhollah Khomeini, *Islam is the Great Religion of Unity*, 24 September 1979, in: *Selected Messages*, S. 41 f.

allerdings sei „Amerika Feind Nr. 1 der beraubten und unterdrückten Völker der Welt“.⁹² Mit Hilfe Israels und des Zionismus verfolge Amerika seinen Plan, „die islamische Welt zu beherrschen und die Ressourcen sowie das fruchtbare Land der islamischen Staaten an sich zu reißen“.⁹³ Schließlich sei Israel ein enger Verbündeter des Schahregimes und damit ein direkter Gegner der Revolution gewesen.⁹⁴

Alle Anzeichen deuten darauf hin, dass die Feindschaft zu Israel und zum Zionismus ein konstituierendes Element der iranischen Revolution und der Islamischen Republik Iran ist. Wie ist dann aber der Vorgang zu erklären, der unter dem Kürzel „Irangate“ bzw. Iran-Contra-Affäre bekannt wurde? Hier geht es nicht um den in Teilen immer noch mysteriösen Vorgang zwischen 1984 und 1986, nämlich um die Lieferung amerikanischer Waffen an Iran im Austausch für iranische Unterstützung bei der Freilassung von in Südlibanon festgehaltenen Geiseln,⁹⁵ sondern um die Rolle, die Israel dabei spielte, und um die iranischen Handlungsmotive.

Der damalige israelische Botschafter in den USA, Moshe Arens, verkündete im Oktober 1982, dass Israel „in Koordination mit der Regierung der USA“ schon seit 1981 Waffen an Iran liefere. Miron Rezun sieht diese Politik im Kontext einer israelischen Strategie, die guten Kontakte, die bis 1979 mit Iran bestanden, nicht verloren zu geben, Kräfte in Iran zu stärken, die eventuell in der Lage wären, der klerikalen Führung entgegenzuwirken und den Irak zu schwächen.⁹⁶ Entgegen der Behauptung Shaul Bakhashs dürfte der iranischen Verhandlungsseite bei der Initiierung von „Irangate“ bekannt gewesen sein, dass zum einen eine der wesentlichen Kontaktpersonen, der in Iran geborene Manuchehr Ghorbanifar, im Auftrag der Israelis handelte und zum anderen im amerikanischen Team ein enger Berater von Premierminister Peres saß.⁹⁷

Hinsichtlich der Handlungsmotive Irans wurde vermutet, im Fall der israelischen Waffenlieferungen und „Irangates“ habe sich der politische Apparat der

92 Ruhollah Khomeini, *Message to the Pilgrims*, 12. September 1980, in: Algar (Hrsg.), *Islam*, S. 305.

93 Zit. in: Farhang Rajaei, *Islamic Values and Worldview: Khomeyni on Man, the State, and International Politics*, Lanham et. al. 1983, S. 87.

94 Vgl. dazu insbesondere: Al-Imam fi muwajaha as-sahyuniya, Teheran 1982, S. 17–44.

95 Siehe dazu z. B.: Eric Hooglund, *The United States and Iran, 1981–9*, in: Ehteshami/Varasteh (Hrsg.), *Iran*, S. 40 f.

96 Vgl. Miron Rezun, *The „Pariah“ Syndrome: The Complexities of the Iranian Predicament*, in: ders. (Hrsg.), *Iran*, S. 31.

97 Vgl. Bakhash, *Iran's Relations*, S. 122 f.

Islamischen Republik, Regierung und Präsident, verselbstständigt und sich somit von der geistlichen Führung emanzipiert.⁹⁸ Der tiefe Widerspruch zwischen islamischem Sendungsbewusstsein und der Verfolgung iranischer nationalstaatlicher Interessen, der sich auch im Begriffspaar „Islamisch“ und „Republik“ des Staatsnamens wiederfindet, kennzeichnete die Entwicklung Irans von der Revolution bis heute. Im Fall so gravierender Vorgänge wie „Irangate“ und der Waffenlieferungen aus Israel muss aber grundsätzlich davon ausgegangen werden, dass sie mit Wissen und Billigung der geistlichen Führung erfolgten. Im politischen Alltag konnte Khomeini zwar nach Bekanntwerden der Vorgänge die Verantwortung auf subalterne Stellen abwälzen und Empörung äußern, aber sein Protest stellte die Tatsache selbst nicht in Abrede. „Kolonialistische Kräfte [...] beschuldigen den Iran, Waffen von Israel zu kaufen und auf seiner Seite zu stehen, manchmal sagen sie sogar die Iraner würden sich mit den Amerikanern verbünden.“⁹⁹ Die Tatsache, dass Iran bis zum Ende des Irak-Krieges auch weiterhin Waffen und Munition aus Israel bezog und teilweise mit Erdöllieferungen beglich,¹⁰⁰ zeigt, dass die gesamte Staatsführung involviert war. Kann daraus also geschlossen werden, dass es sich bei der Gegnerschaft zu Israel nur um rhetorische Opposition handelt, während in der Praxis kollaboriert wird, wie bisweilen behauptet worden ist?¹⁰¹

Das Problem liegt tiefer und ist grundsätzlicherer Natur. Die israelischen Waffenlieferungen und „Irangate“ waren nicht nur eine „zeitweilige Abirrung vom Dogma“, wie Agha und Khalidi urteilen,¹⁰² sondern Mittel zum Zweck. Eine Niederlage gegen Irak zu vermeiden war Voraussetzung für die Realisierung der eigentlichen, vor allem von Khomeini formulierten Ziele der Revolution. Nicht nur in diesem Fall war der Revolutionsführer zu außerordentlichem Pragmatismus fähig, wenn es galt, den Bestand der Islamischen Republik zu sichern. Kazem Afrasiabi hat dieses Prinzip gekonnt zusammengefasst: „Grundlegend für das regulative Prinzip einer langfristigen Außenpolitik der Islamischen Republik ist Folgendes: Die gesamte Außenpolitik muss erstens darauf ausgerichtet sein, das Überleben der Nation als einer primär muslimischen Gesellschaft

98 Vgl. Agha/Khalidi, Syria, S. 35.

99 Ruhollah Khomeini, Muslims should come to the Arena. Speeches of the Great Leader of the Islamic Revolution Imam Khomeini, as addressed to the world Muslims on the auspicious occasion of the Birth anniversary of the Prophet, Teheran 1986, S. 12.

100 Vgl. Barr, Rafsanjani's.

101 Vgl. Ehteshami, After Khomeini, S. 131.

102 Vgl. Agha/Khalidi, Syria, S. 36.

zu garantieren, und zweitens darauf, eine ideale internationale islamische Gemeinschaft mit Hilfe des ersten Grundsatzes zustande zu bringen.“¹⁰³ Zu dieser Linie passt auch, dass Khomeini jede direkte militärische Konfrontation Irans mit Israel ablehnte.¹⁰⁴

Bestandssicherung und Stärkung der Islamischen Republik Iran sind also nicht Selbstzweck, sondern Voraussetzung, um den Kampf gegen Israel fortsetzen zu können, das die iranische Führung grundsätzlich nicht für friedensfähig hält. Jeder Kompromiss, jede Konzession der arabisch/islamischen Seite würde von der israelischen Regierung als Schwäche ausgelegt und schürte deren Appetit auf weitere Ausdehnung des Machtbereichs. Iranische Politiker und Politologen argumentieren, dass Details der Beziehungen zwischen Israel und Iran respektive der islamischen Länder durchaus verhandelbar seien, aber nicht die Grundprinzipien. Der von den USA und Israel initiierte Friedensprozess habe aber bei den Grundprinzipien angesetzt und ende nicht mit einer Sicherung der Würde und Unversehrtheit der islamischen Länder, sondern mit deren Unterwerfung.¹⁰⁵ Die geistliche Führung hält sich hingegen auch nach Khomeinis Tod nicht mit derartigen Feinheiten auf. Für sie hat Israel weiterhin kein Existenzrecht und muss von der Landkarte getilgt werden. An seiner Stelle gilt es laut Ali Khamene'i, einen palästinensischen Staat zu errichten, „der von den Palästinensern konstituiert wird und auf einer Koexistenz zwischen Muslimen, Christen und Juden in Palästina basiert“.¹⁰⁶

Führungsrolle und Vorbildfunktion in der islamischen Welt

Wie alle Massenrevolutionen der Neuzeit besitzt auch die iranische ausgeprägte universalistische Züge. Khomeinis Credo, „den weltweiten islamischen Staat

103 Afrasiabi, *After Khomeini*, S. 210.

104 Auf Ali Akbar Mohtashemi, heute Mehrheitsführer im iranischen Parlament, bis 1989 radikaler Innenminister und 1982 Botschafter in Syrien, geht zurück, dass Khomeini z. B. 1982 jede Teilnahme regulärer und selbst freiwilliger iranischer Verbände auf syrischer Seite bei der israelischen Invasion im Libanon untersagte. Der Krieg ist „the responsibility of the Arabs [...]. [Iran] could not fight Israel over such long distances and in the absence of common borders with Lebanon and Palestine“. Zit. in: Agha/Khalidi, *Syria*, S. 38.

105 Vgl. Saeedi, *The Palestine Question*, S. 374 f.

106 Khamene'i, *Payam*, S. 21.

zu errichten, gehört zu den großen Zielen der Revolution, ¹⁰⁷ es wurde in so unterschiedliche Parolen wie „Exportiert die Revolution und die Islamische Republik“, „Weder Ost noch West“, „Krieg gegen internationale Supermächte“ oder „Nichtanerkennung des Unglaubens“ gegossen. ¹⁰⁸ Auch der Krieg gegen Irak – wiewohl aufgezwungen – galt vielen Führern der Islamischen Republik, einschließlich Khomeinis, als Weg, die iranische Revolution zu exportieren. Diese Vision steht auch hinter dem während des gesamten Krieges propagierten Slogan „Der Weg nach Jerusalem führt über Bagdad“, der die Niederlage Iraks faktisch nur zu einer Zwischenstation auf dem Weg zur Befreiung der Palästinenser und letztlich des weltweiten Triumphes des Islam machte. Exportversuche waren in der ersten Hälfte der achtziger Jahre mannigfaltig, aber spätestens mit der Unterzeichnung des Waffenstillstands mit Irak am 20. August 1988 hatte sich erwiesen, dass der direkte, vor allem der militärische Export der islamischen Revolution gescheitert war. Trotzdem blieb der iranischen Führung die Zuversicht – wenn auch später und mit anderen Mitteln – zu triumphieren erhalten. ¹⁰⁹

Zu den wichtigsten „anderen Mitteln“ gehört die Aberkennung der Existenzberechtigung und Legitimität Israels und die Unterstützung des Kampfes der Palästinenser. Das eigentliche Novum bestand nun darin, beides, sowohl die Beseitigung Israels als auch die Errichtung eines palästinensischen Staates zu Zielen einer „islamischen Außenpolitik“ zu erklären und nicht zu Aufgaben unterschiedlicher Nationalstaaten. ¹¹⁰ Der Nahostkonflikt wurde so zu einem Konflikt zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen, respektive zwischen Muslimen und Juden. Gleichzeitig versprach die „islamische Außenpolitik“ die Aufhebung oder zumindest Milderung der iranisch-arabischen Animositäten und des Schismas zwischen Sunniten und Schiiten. Die konservativen, aus iranischer Sicht prowestlichen und kompromissbereiten arabischen Regierungen – einschließlich der PLO – würden desavouiert. Iran und sein Modell eines islamischen Staates und einer islamischen Gesellschaft hätten sich als Initiator und Motor der „islamischen Außenpolitik“ den führenden Platz darin gesichert.

¹⁰⁷ Übersetzt aus: Resalat, Teheran vom 25. März 1988.

¹⁰⁸ Siehe dazu auch: Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*, London 1997, S. 68 f.

¹⁰⁹ Vgl. Ahmed Hashim, *The Crisis of the Iranian State: Domestic, Foreign and Security Politics in post-Khomeini Iran*, London 1995, S. 46.

¹¹⁰ Vgl. Mahmood Sariolghalam, *Conceptual Sources of Post-Revolutionary Iranian Behaviour toward the Arab World*, in: Hooshang Amirahmadi/Nader Entessar (Hrsg.), *Iran and the Arab World*, London 1993, S. 23.

Aus der selbst auferlegten Rolle als Pionier und Vorkämpfer der unterdrückten Muslime schöpft die Führung der Islamischen Republik Legitimität. Hartnäckigkeit und Unnachgiebigkeit im Nahostkonflikt erneuern diese Legitimität aus ihrer Sicht immer dort, wo die Befürworter des Madrider Friedensprozesses Flexibilität und Kompromissbereitschaft anmahnten. Voller Selbstbewusstsein und Zuversicht erklärte der herrschende Rechtsgelehrte, Ali Khomeini einmal: „Die [unterdrückten muslimischen] Nationen benötigen ein Vorbild, um zu sehen, dass es möglich ist, standhaft gegenüber globaler Arroganz zu sein. Dieses Vorbild ist der islamische Iran.“¹¹¹

Ein letztes Schlaglicht

Als die 55 Mitglieder der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) im Dezember 1997 in Teheran zu ihrem Gipfeltreffen zusammenkamen, beeilte sich die iranische Führung, diesen dreitägigen Kongress als überwältigenden Erfolg ihrer „islamischen Außenpolitik“ zu propagieren. Für die nächsten drei Jahre übernahm Iran die Präsidentschaft der OIC und repräsentierte damit über eine Milliarde Muslime, in deren Besitz sich mehr als 70 Prozent der Weltenergieserven befinden. In diesen drei Tagen hatte es für viele Teilnehmer den Anschein, als befände sich nicht die Islamische Republik Iran in der internationalen Isolation, sondern die USA und Israel.¹¹²

Dieser Erfolg hatte aber nicht nur mit der allenthalben spürbaren Enttäuschung in der arabisch/islamischen Welt über den schleppenden Fortgang des Friedensprozesses zu tun, sondern auch mit dem politischen Kurswechsel Irans, für den die Wahl Mohammad Khatamis zum Präsidenten im Mai desselben Jahres stand. Sein Programm zielte nicht nur auf innenpolitische Reformen, sondern auch auf eine pragmatische Außenpolitik, die die nationalen Interessen Irans in den Vordergrund rückte und auf jegliche Rhetorik des Revolutionsexports verzichtete.

Das innenpolitische Kräfteverhältnis in Iran ließ allerdings erwarten, dass der Widerstand gegen Khatamis Reformpläne in dem Maße anwachsen würde, wie sie Gestalt annahmen. Die Auseinandersetzung wurde immer heftiger und eröffnete immer neue Arenen, etwa als im Februar 1999 in und um Schiraz

¹¹¹ Zit. in: Chubin, *Iran's National Security Policy*, S. 12.

¹¹² Vgl. R. K. Ramazani, *The Shifting Premise of Iran's Foreign Policy: Towards a Democratic Peace?*, in: *Middle East Journal* 2 (1998), S. 182.

mehrere Gruppen von Juden und acht Muslime verhaftet wurden; die Aktion warf nicht nur ein Schlaglicht auf die innenpolitische Auseinandersetzung, sondern auch auf die aktuelle Situation der Juden in Iran. Da sich Sicherheitsapparat und Justizwesen fest in den Händen der konservativen Gegner Khatamis befanden, war davon auszugehen, dass sein wachsendes internationales Ansehen – auch im Westen – in Misskredit gebracht werden sollte. Die Vorwürfe gegen die Angeklagten lauteten wie stets stereotyp: Spionage für und illegale Kontaktaufnahme mit Israel. Die wenigen verfügbaren Informationen deuteten aber lediglich darauf hin, dass einige der Angeklagten in – wenn auch illegalem – E-mail-Kontakt mit Verwandten in Israel gestanden hatten und andere über Kenntnisse verfügten, wie ausreisewillige iranische Juden nach Israel gelangen könnten.¹¹³ Trotzdem kündigte der Oberste Richter Irans, Ayatollah Yazdi, bereits vor der Beweisaufnahme an, dass die Angeklagten hingerichtet würden. Es dürfte nicht der eilige Einwurf von Außenminister Kamal Kharrazi gewesen sein, dass Iran in Friedenszeiten keine Spione exekutierte, der zur vorzeitigen Ablösung Yazdis im August 1999 führte, sondern das Bestreben seiner Hintermänner, zumindest den Anschein eines regulären Prozesses zu wahren. Neben Mutmaßungen in israelischen Zeitungen, ob Iran mit der Verhaftung eventuell ein Austauschgeschäft gegen seit 1979 in Israel eingefrorene iranische Guthaben oder inhaftierte Hamas-Mitglieder plane, fanden sich in westlichen Medien vor allem Protestbekundungen und Einschätzungen, dass die Verhaftungen einmal mehr den repressiven Charakter des „Mullah-Regimes“ aufzeigten und einen Beweis lieferten, „dass die Verantwortlichen nicht nur gegenüber dem Staat Israel, sondern gegen alle Juden feindlich gesonnen sind“.¹¹⁴

Die jüdische Gemeinde Irans sah sich in dieser Situation wie das Korn zwischen den Mühlsteinen und fürchtete, zu ihrem Schaden instrumentalisiert zu werden. „Dies ist eine Anschuldigung gegen die gesamte iranische jüdische Gemeinschaft, wir lieben Iran“,¹¹⁵ protestierte Haroun Yashaya, einer ihrer Sprecher. Andere forderten die Führung auf, die erwiesene Loyalität der iranischen Juden nicht auf so ungerechte Weise zu erproben. Manuchehr Eliassi, der jüdische Parlamentsabgeordnete, wandte sich indirekt an die damalige amerikanische Außenministerin: „Madeleine Albright hört nicht auf mich, wir glauben, es wäre besser, wenn wir das Problem auf unsere eigene Weise lösen würden.“¹¹⁶

113 Siehe auch: Clawson, *What Fate*.

114 *Los Angeles Times* vom 12. 11. 1999.

115 Zit. in: Azadeh Moaveni, *Jews on Trial*, in: *Time Magazine*, New York 16 (2000), S. 47.

116 Zit. in: *Los Angeles Times* vom 12. 11. 1999.

Eliassi und andere Vertreter der jüdischen Gemeinde sahen den innenpolitischen Zuschnitt des Prozesses und wandten sich daher direkt an Präsident Khatami. Das fiel insofern nicht schwer, als sie gute Erinnerungen sowohl an sein Wirken als Kulturminister zwischen 1982 und 1992 als auch an seinen Besuch eines jüdischen Klubs in Teheran während seiner Präsidentschaftswahlkampagne hatten.¹¹⁷ Der Ausgang des Prozesses, der im März 2000 begann, lag zwar nicht in seinen Händen, aber Khatami traf sich öffentlich mit Eliassi, diskutierte Umstände des Prozesses mit einem Vertreter von Human Rights Watch in Teheran, sorgte für Rechtsbeistände, koschere Verpflegung und Verwandtenbesuche. Der zuständige Richter, Sadeq Nourani, besuchte die Angeklagten in ihren Zellen und stellte die weitgehende Öffentlichkeit des Prozesses her, vollkommen unüblich für ein Revolutionsgericht, das sonst selbst den Text des Urteils als Geheimnis behandelt. Trotzdem gab es auch in Schiraz mehrere geschlossene Verhandlungen, als „die nationale Sicherheit betroffen war“.

Trotz seiner Beteuerung, das Vorhandensein von Muslimen unter den Angeklagten beweise die Rechtmäßigkeit des Prozesses und die Unvoreingenommenheit der Ankläger, wusste Khatami natürlich, dass das Gerichtsverfahren indirekt auch gegen ihn zielte. Das am 1. Juli 2000 verkündete Urteil zeigte ihm die Grenzen seines Einflusses. Zehn der dreizehn angeklagten Juden wurden zu Gefängnisstrafen zwischen vier und dreizehn Jahren verurteilt. Acht der dreizehn hatten sich schuldig, vier nicht schuldig bekannt, ein Angeklagter gab Kontakte nach Israel zu, insistierte aber bis zuletzt, dass das keine Spionage gewesen sei. Von den vier angeklagten Muslimen wurden zwei verurteilt. Es gab keine Todesurteile: das eigentliche Signal für die innenpolitische Pattsituation.

Trotzdem gilt auch für Khatami: seine Reformen zielen darauf ab, die Islamische Republik Iran zu erhalten. Auch unter ihm wirken die Unterstützung für die Palästinenser und die Gegnerschaft zu Israel als konstituierende Elemente der Islamischen Republik fort. Die OIC-Konferenz bot ihm das Forum, sich in dieser Frage eindeutig zu positionieren. Er bezeichnete in seiner Rede den in Madrid begonnenen Friedensprozess als „ungerecht, arrogant, verachtenswert und schließlich unlogisch,“¹¹⁸ nannte das „zionistische Regime“ in Israel „hegemonial, rassistisch, aggressiv und gewalttätig“¹¹⁹ und äußerte die Über-

117 Vgl. Demick, Iran.

118 Statement by H. E. Seyyed Mohammad Khatami, President of the Islamic Republic of Iran and Chairman of the Eight Session of the Islamic Summit Conference. Zit. in: Ramazani, *The Shifting*, S. 184.

zeugung, dass Frieden nur erzielt werden könne, „wenn die legitimen Rechte des palästinensischen Volkes, einschließlich des unveräußerlichen Rechts der Selbstbestimmung, die Rückkehr der Flüchtlinge [und] die Befreiung der besetzten Gebiete, insbesondere Al-Quds Al-Sharif, realisiert würden“.¹²⁰ Der Kreis schließt sich mit seiner Forderung nach „der Schaffung eines unabhängigen palästinensischen Staates mit Jerusalem als Hauptstadt“,¹²¹ die bereits mit fast exakt der gleichen Wortwahl Revolutionsführer Khamene’i gestellt hatte. Eine andere Politik gegenüber Israel ist so wohl nur mit einer anderen Republik Iran möglich.

119 Ebenda, S. 183.

120 Ebenda.

121 Ebenda, S. 184.

AMATZIA BARAM

Der moderne Irak, die Baath Partei und der Antisemitismus

Der irakische Staat und seine Juden

Nur etwa acht Jahre nach der Gründung des irakischen Nationalstaats durch die Britische Kolonialmacht wurden die irakischen Juden zum ersten Mal an ihre Verwundbarkeit erinnert.¹ Im Februar 1928 demonstrierten nicht weniger als 40 000 Iraker in den Straßen von Bagdad gegen den Besuch des britischen Politikers Sir Alfred Mond, der an der Formulierung der Balfour-Deklaration mitgewirkt hatte. Die Empörung der maßgeblich beteiligten Lehrer und Studenten von der Pädagogischen Hochschule und der Central High School (*al-Thanawiyah al-Markaziyyah*) Bagdads richtete sich sowohl gegen die im Irak beheimateten Juden als auch gegen die zionistische Bewegung und die Briten. Die meisten Teilnehmer kamen aus den ärmeren Vierteln der Hauptstadt. Da ihnen der eigentliche Anlass der Demonstration nicht klar war, beteiligten sie sich nur, um ihrer Frustration Luft zu machen; sie plünderten Läden und zündeten sie an. Während die gebildeteren Jugendlichen – einige Hundert – „Nieder mit dem Zionismus“ („fal-tasquet al-sahiyuniyyah“) riefen, skandierten die vielen tausend anderen Demonstranten „Nieder mit der Nachtschicht!“ („fal-tasquet al-pasquaniyyah“). Die Gruppe der Gebildeten und der Intelligenz identifizierte sich sehr bewusst mit den Arabern und Muslimen Palästinas. Sie reagierte auch auf Gerüchte, nach denen Sir Alfreds Besuch dazu dienen sollte, im Irak eine jüdisch-zionistische Kolonie zu gründen, zumal der irakische Ort Ur die Geburtsstadt Abrahams war.² Die Protestveranstaltung war die erste groß angelegte anti-zionistische Demonstration in der arabisch-muslimischen Welt.

1 Aus dem Englischen übersetzt von Werner Kowalewski.

2 Vgl. zu den Kräften, die hinter den Demonstrationen standen, Peter Sluglett, *Britain in Iraq 1914–1932*, London 1976, S. 159 f. Andere Gruppen und Motive der Demonstranten beschreibt David Sala, der damals ein anti-zionistischer Schüler an der zentralen High School war und mit seiner Klasse an den Demonstrationen teilnahm, in einem Interview, London, Juli 1990.

Bereits 1921 war der Pan-Arabismus de facto als wichtigster Bestandteil der Lehrpläne für Schulen von staatlicher Seite eingeführt worden. Die maßgebliche Initiative kam von dem damals für die Bildung zuständigen bedeutenden Intellektuellen und Ideologen Sati al-Husri. Neben rein strategischen, ökonomischen und demographischen Gründen war die Übernahme des Pan-Arabismus eine nützliche ideologische Grundlage für ein dem Irak fremdes Königshaus, die Haschemiten.

Der Islam bot ein ähnlich verbindendes Potenzial. In einem Land jedoch, in dem 55 Prozent der Bevölkerung aus Arabern schiitischen Glaubens bestanden, in dem die regierende Elite aus einer kleinen sunnitischen arabischen Minderheit (15–20 %) gebildet wurde, bot der Arabismus eine sicherere einigende Grundlage: Der arabisch sprechende Anteil an der Bevölkerung betrug ungefähr 80 Prozent. Der Pan-Arabismus konnte sowohl als einigende Ideologie für die sunnitischen und schiitischen Araber dienen als auch zur Legimitation für das von den Briten aus Hijaz importierte arabische Königshaus. Zu dem glühenden politischen Arabismus gesellte sich als natürliche Mitgift die Palästina-Frage. Mit dieser beschäftigte sich der Pan-Arabismus seit den 1920er-Jahren hauptsächlich. Während Sati al-Husri selbst meist zwischen Anti-Zionismus und anti-jüdischen Gefühlen differenzierte, machten viele Iraker seit den späten 1920er-Jahren keine klare Unterscheidung zwischen Juden und Zionisten. Daraus ergab sich, dass anti-zionistische Propaganda oft untrennbar mit anti-jüdischen Schmähungen verbunden war.

Seit Beginn der dreißiger Jahre bis zur antibritischen und pro-nationalsozialistischen Revolte unter Rashid Ali al-Gaylani im Mai 1941 löste der nationalsozialistische Einfluss in Bagdad zusätzlich rassistische anti-jüdische Gefühle aus. In einigen Kreisen in Ägypten und auch in Syrien³ war die NS-Propaganda zwar nicht vorherrschend, aber immer gegenwärtig. Im Irak hingegen war sie unübersehbar. Sie durchdrang große Teile der irakischen Intelligenz, und viele Armeeeoffiziere und Politiker ließen ihren anti-jüdischen Ressentiments freien Lauf. Dies blieb nicht ohne Auswirkungen auf das staatliche Bildungssystem.⁴

- 3 Zu Syrien siehe Sami al-Jundi, *Al-Ba'th*, Beirut 1969, S. 27: „Derjenige, der in dieser Zeit [den späten 30er- und frühen 40er-Jahre] in Damaskus lebte, kann die Vorliebe des arabischen Volkes gegenüber dem Nazismus nachvollziehen. [...] Der Geschlagene liebt den Siegreichen. [...] Aber wir [die Mitglieder der Proto-Baath Bewegung] kamen aus einer anderen Schule.“
- 4 Zum nationalsozialistischen Einfluss im Irak zwischen 1933 und 1941 siehe etwa Nissim Quazzaz, *Ha Yehudim Be 'Iraq Ba Me'ah Ha, Esrim*, Jerus 'Iraq, Or Yehudah 1992; Reeva S. Simon, *Iraq between the two World Wars: The Creation and Implementation of a Nationalist Ideology*, New York 1986.

Selbst das Königshaus war „infiziert“. Während König Faisal I. antisemitischen Ideen fernstand, übertrafen zwei Mitglieder der königlichen Familie sogar noch den nationalsozialistischen Gesandten in Bagdad, Dr. Fritz Grobba. Im Jahre 1937 beklagte sich der Stiefbruder König Faisals als irakischer Diplomat in Berlin darüber, dass Deutsche im Irak die nationalsozialistische Sache verrieten, indem sie Umgang mit Juden in Bagdad pflegten. In einem Entschuldigungsschreiben erklärte Dr. Grobba, alle sozialen Kontakte zwischen Deutschen und Juden in Bagdad seien unterbunden worden. Ausgenommen davon seien jüdische Ärzte, Händler und Archäologen. Britische und irakische Ärzte, so argumentierte er, seien nicht gut genug, die jüdischen Emigranten hingegen „begabt und erfahren“, sodass „fast alle Deutschen“ keine andere Wahl hätten, als sich ihnen anzuvertrauen. Da 85 Prozent des Handels in jüdischen Händen lägen, müssten sich deutsche Geschäftsleute mit ihnen arrangieren. Selbst der Leiter der NSDAP-Geschäftsstelle Bagdad, ein Archäologe, der am Nationalmuseum lehrte, komme nicht umhin, sich mit jüdischen Archäologen zu treffen, die ausländische Aufträge anböten. Schließlich, so erklärte Grobba, ließen sich bei verschiedenen britischen und irakischen sozialen Anlässen Kontakte zu Juden nicht vermeiden (tatsächlich war einer der Ärzte von König Ghazi Jude). Allerdings beeilte sich Grobba, voller Stolz darauf hinzuweisen, dass irakische und palästinensische Juden sich heftig über ihn beschwerten.⁵

Tief sitzende antijüdische Ressentiments waren allerdings nicht nur auf die Angehörigen der intellektuellen Elite und einige Politiker beschränkt. Hani al-Fukaiki (1936–1998), der als Jugendlicher der Baath Partei beitrug, berichtet, dass er in seiner Kindheit in den vierziger Jahren „Gefühle von Feindseligkeit und Hass (*al-ada' wal-kirahiyya*) gegenüber den Juden empfand, [...] [obwohl] ich die üblichen Hakenkreuz-Wandschmierereien in al-Karkh und Rasafah [sunnitisch-arabische Viertel in Bagdad] mit diesen antijüdischen Emotionen noch nicht in Verbindung brachte“.⁶

Die Gründe für den starken Einfluss der NS-Ideologie im Irak sind vielfältig. Die 1932 erreichte Unabhängigkeit – obwohl begrenzt – gestattete mehr Freiheit der Rede und öffentlichen Betätigung als in jedem anderen arabischen Land. Im Jahre 1936 erlangte auch Ägypten etwa den gleichen Grad an Unabhängig-

5 Nachricht von Fritz Grobba, Deutsche Gesandtschaft Bagdad an den Gauleiter Berlin, via Diplomatenpost, 19. Juni 1937, Yad Vashem Archive, Jerusalem, No. JM 3234, nach der Übersetzung von Moreh/Yehudah (Hrsg.), *Sin'at Ha Yehudim*, S. 217 f.

6 Hani al-Fkaiki, *Awkar al-Hazimah-Tajribati fi Hizb al-Ba'th al-ciraqi* (Dens of Defeat: My Experience in the Iraqi Baath Party), London/Riad 1993, S. 17.

keit; dennoch war der nationalsozialistische Einfluss dort weniger spürbar. Zwar könnte politische Instabilität eine Erklärung liefern, allerdings waren auch Syrien und Ägypten in den dreißiger Jahren politisch nicht stabil.

Die eingeschränkte politische Freiheit beeinträchtigte die Menschen im Irak viel stärker als in Syrien und Ägypten. Die Mittelschicht und die untere gesellschaftliche Schicht (*Effendiyyah*) waren zutiefst unzufrieden über die ökonomisch und politisch desolaten Zustände. Dies machte sie anfällig für jedwede Ideologie, die ihnen Befreiung von einer hochgradig autoritären Führungselite und der britischen Dominanz versprach.⁷ Unter diesen Bedingungen hatte Fritz Grobba als charismatische Figur und äußerst effizienter NS-Funktionär in Bagdad leichtes Spiel, zumal er bis 1938 noch relativ frei agieren konnte. In keiner anderen arabischen Hauptstadt gab es eine vergleichbare Persönlichkeit. Hitlers Erfolg in Deutschland und die Feindschaft des „Führers“ gegenüber Großbritannien ließen Grobba zu einem lokalen Helden werden, selbst in den Augen derer, die eigentlich der Hetze des nationalsozialistischen Antisemitismus kritisch gegenüberstanden.

Im Wesentlichen hatten die tief greifenden antijüdischen Ressentiments jedoch sozio-ökonomische Ursachen. Die irakische Mittel- und Unterschicht schrieb den Juden Bagdads eine „ökonomische Erfolgsstory unter den Briten“ zu und nahm sie als starke Konkurrenz wahr. In den frühen dreißiger Jahren wurde der Handel weitgehend von Juden dominiert und nahezu das gesamte Bankenwesen Bagdads befand sich in ihrer Hand. Unter britischer Mandatsregierung und, seit 1932, britischer Dominanz prosperierten die Juden in Anbetracht der ökonomischen Freiheiten und der rechtlichen Gleichstellung für alteingesessene Stadtbewohner (in den Dörfern galt noch ein System der Quasi-Leibeigenschaft). Infolgedessen wurden sie von vielen für Kollaborateure der Briten gehalten. Dass die wirklichen Kollaborateure im Königshaus und in seiner Entourage – der Führungselite – zu finden waren, war allgemein bekannt. Leute wie Nuri al-Said, Jamil al-Midfai, Yasin und Taha al-Hashimi und viele andere, sowohl ehemalige osmanische Offiziere als auch Stammesführer und einige alte städtische Familien, waren allerdings aufgrund der Machtverhältnisse unantastbar, deshalb boten die Juden ein willkommenes Ziel für Anschuldigungen.

Die Palästina-Frage bestimmte das politische Leben im Irak stärker als in jedem anderen arabischen Land. Nirgendwo sonst konnte der Großmufti von

7 Vgl. Michael Eppel, *The Palestine Conflict in the History of Modern Iraq: The Dynamics of Involvement 1928–1948*, Ilford/Essex 1994.

Jerusalem Haj Amin Al-Husseini hoffen, zum „Königsmacher“ zu werden, wie es schließlich in den Jahren 1939 bis 1940 im Irak tatsächlich geschah. Viele arabische Nationalisten waren außerstande oder nicht bereit, zwischen Zionismus und Judentum zu unterscheiden. Deshalb konnten mit Hilfe der Palästina-Frage starke antijüdische Gefühle mobilisiert werden, obwohl die meisten irakischen Juden keine Zionisten bzw. sogar gegen den Zionismus waren.⁸

Es gilt jedoch festzuhalten, dass trotz der antijüdischen Stimmung und der pro-nationalsozialistischen Einstellung der irakischen Elite keine Aufrufe aus den Reihen der Parteiführer bekannt sind, in denen tatsächlich zur Ermordung der Juden nach nationalsozialistischem Muster aufgefordert worden wäre. Selbst während des nur einen Monats, als die ultranationalistische Regierung von Rashid Ali al-Gaylani nach einem Putsch die unumschränkte Macht innehatte, ereigneten sich in Bagdad keine Pogrome. Al-Gaylani selbst war wohl kein Judenhasser, und jene seiner Mitstreiter, die man als solche bezeichnen kann – Sami und Naji Shawkat, Yunis al-Sibawi, Yunis al-Bahri und andere – waren außerstande oder nicht willens, zu Pogromen aufzurufen. Nachdem al-Gaylanis Regierung in Bedrängnis geraten und die Führung nach Norden geflohen war, unterließen es die britischen Truppen, in die Stadt einzumarschieren; sie schlugen ihr Lager in den westlichen Vororten der Hauptstadt auf. Die zurückgebliebenen Kampfgefährten al-Gaylanis, unterstützt von Tausenden Einwohnern Bagdads sowie einigen Militär- und Polizeieinheiten, initiierten daraufhin am 1./2. Juni 1941 ein Pogrom ungläublichen Ausmaßes: 129 Juden wurden getötet, viele verletzt und ein großer Teil jüdischen Eigentums wurde geplündert oder in Brand gesetzt. Dieser erste Pogrom (*Farhud*) in der irakischen Geschichte leitete das Ende von 2500 Jahren jüdischer Präsenz in Mesopotamien und im Irak ein.⁹

Von offizieller Seite allerdings sahen sich die Juden Iraks in der Folge des Unabhängigkeitskrieges von 1948 einem weit stärkeren Druck ausgesetzt. Im August 1948 erklärte es die irakische Regierung zu einem Verbrechen, „Zionist“ zu sein. Zahlreiche Juden wurden unter dem Vorwurf der „Spionage“ verhaftet und verhört.¹⁰ Hingerichtet wurde – soweit bekannt – ein wohlhabender Kaufmann, Shafiq Adas.

8 Qazzaz, *Ha Yehudim*, S. 238–244.

9 Zum „Farhud“ siehe Moreh/Yehudah (Hrsg.), *Sin'at Ha Yehudim*, die Beiträge von Tzvi Yehudah, S. 13–26, Elie Kedourie, S. 67–96, Haim Y. Cohen, S. 97–108; Qazzaz, *Ha Yehudim*, S. 238–244.

10 Amatzia Baram et al., *Iraq*, in: *Antisemitism World Report 1993*, London 1993, S. 123–126.

Zwei Jahre später, im März 1950, erließ Tufiq al-Suwaydis Regierung ein überraschend liberales Gesetz, wonach die Juden unter der Voraussetzung, dass sie auf ihre irakische Staatsangehörigkeit verzichteten, das Land verlassen, ihre Habe verkaufen und mit ins Ausland nehmen durften. Nur wenige tausend Juden nahmen diese Möglichkeit wahr. Als jedoch Handgranaten in jüdischen Zentren explodierten, begaben sich viele zu den Registrierungsstellen. Die Erinnerungen an den Pogrom von 1941 und die Explosionen drängten die Menschen dazu, sich anzumelden. Wer die Granaten warf, ist bis heute nicht geklärt. Damals glaubten viele, zionistische Aktivisten hätten es getan, um die Juden zur Auswanderung nach Israel zu „überreden“. Dies ist zwar nicht auszuschließen, aber die antijüdische Stimmung im damaligen Bagdad kann auch durchaus solche Gerüchte verursacht haben. Es gibt weder hinreichende Beweise in der einen oder der anderen Richtung.

Wieder ein Jahr später, am 10. März 1951, setzte die Regierung von Nuri al-Saidi das Gesetz Nr. 5 in Kraft, das sich als Falle für all diejenigen erwies, die bereits registriert waren und auf ihre Staatsangehörigkeit verzichtet hatten: Ihr gesamtes Vermögen wurde umgehend eingefroren. Dies gilt im Übrigen bis zum heutigen Tag. Ungefähr 125 000 Juden verließen den Irak zwischen 1950 und 1951, nahezu alle ohne ihren Besitz.¹¹ Nach 1951 blieben nur etwa 6000 Juden im Irak; bis 1964 hatte sich ihre Zahl nochmals halbiert.

Unter dem Revolutionsregime von General 'Abd al-Karim Qasim (1958–1963) wurden viele Juden aus den Gefängnissen freigelassen; die allgemeine Atmosphäre war weit weniger feindlich. Seit seiner Kindheit kannte Qasim die Juden gut und hatte eine Anzahl jüdischer Freunde. Obwohl er Anti-Zionist war und einige anti-israelische Reden gehalten hat, äußerte er niemals ein Wort gegen die Juden als solche. Tatsächlich bewies Qasim damit, dass Anti-Zionismus durchaus von antijüdischer Propaganda getrennt werden konnte. Unter Qasims Nachfolgern während der Regentschaft der Arif-Brüder (1963–1968) verschlechterte sich die Situation der Juden allerdings wieder. Im August 1963 wurde ihnen untersagt, das Land zu verlassen, es sei denn, sie konnten außergewöhnliche Umstände geltend machen. 1964 erfolgten weitere einschneidende Maßnahmen. Juden war es nun verboten, ihre Anteile an Industriebetrieben und anderen Unternehmen zu verkaufen.

Der Sechstagekrieg 1967 verschlimmerte die Situation der irakischen Juden noch einmal erheblich: Sie durften ihre Heimatorte nicht mehr verlassen und keinen Besitz mehr veräußern, geschäftlich genutzte Telefonleitungen wurden

11 Sylvia Haim, in: Moreh/Yehudah (Hrsg.), *Sin'at Ha Yehudim*, S. 118–123.

unterbrochen und eine erhebliche Zahl kleiner jüdischer Geschäftsleute und kommunaler Gemeindevorsteher wegen „Spionage“ oder wegen „ökonomischer Unterstützung Israels“ inhaftiert und gefoltert. Die Banken waren angehalten, einem Juden nicht mehr als 100 irakische Dinar pro Tag auszuzahlen. Jüdische Ärzte und Rechtsanwälte durften keine nicht-jüdischen Patienten bzw. Klienten mehr betreuen. Schließlich wurde der gesamte Besitz der jüdischen Gemeinde (*waqf*) unter Regierungsaufsicht gestellt, Einkünfte der Gemeinde behielt der Staat ein. Die irakischen Juden saßen in der Falle, und die Möglichkeiten, sich unter solchen Bedingungen eine wirtschaftliche Existenzgrundlage zu schaffen, waren äußerst begrenzt.¹²

Der Irak unter der Baath Partei

Die der Baath-Partei immanente Ideologie definiert einen Araber als jemanden, dessen Muttersprache und Kultur arabisch ist. So gesehen, gibt es keinen Grund, die Juden des Nahen Ostens nicht als legitime Araber zu definieren. Offensichtlich führte der jüdisch-arabische Konflikt um Palästina diese Definition ad absurdum, und gelegentlich fanden sich Baath-Ideologen und sogar politische Führer, die betonten, dass die Baath-Partei nicht antijüdisch, sondern nur anti-zionistisch sei. Obgleich die Partei 1976 ein Gesetz verabschiedete, das es allen Juden gestattete, in den Irak zurückzukehren – nur eine Familie kam zurück und es deutet sogar einiges darauf hin, dass Saddam Hussein selbst nicht unbedingt antijüdisch eingestellt war¹³ –, betrieb das Baath-Regime in der Praxis im Irak eine bösartige antijüdische Politik der Schikane. Wenn die politischen Gegebenheiten es erforderten, konnte sich Saddam Hussein als extrem antijüdisch erweisen.

Nachdem die Baath-Partei 1968 wieder an die Macht gelangt war, führte sie im Januar 1969 gegen dreizehn junge Juden einen Schauprozess wegen Spionage. Die Angeklagten wurden öffentlich auf dem Hauptplatz von Bagdad ge-

- 12 Ergebnis von Interviews mit Juden, die den Irak in den Jahren 1970 bis 1973 verließen. Vgl. auch Baram et al., Iraq, S. 123–126.
- 13 Seit seiner frühesten Kindheit hatte Saddam Kontakt zu einer jüdischen Familie in Tikrit. Tatsächlich rettete diese Familie seiner Mutter das Leben, als sie mit ihm schwanger war. Die Kenntnis hiervon habe ich aus einem Telefoninterview und einem persönlichen Gespräch mit zwei Frauen irakisch-jüdischer Familien, Tel Aviv, Februar 1991.

hängt. Die Hinrichtung wurde zu einem Massenspektakel für die Menschen in Bagdad. Viele Jahre später begründete der Außenminister Tariq Aziz die öffentliche Exekution auf zynische Art als einen „Akt der Staatsraison“:

„Die Liquidierung dieser Spionage-Netzwerke und anderer Verräter war unvermeidlich, wenn das Land von gefährlichen Minen gesäubert werden sollte, die überall gelegt worden waren. [...] Der [...] Aspekt [...] der angewandten Methoden [öffentliches Hängen] war eng verknüpft mit der Frage des Vertrauens der Bevölkerung in ihre Führung (i. e.: zu uns, der Baath-Partei). [...] Nach den Erfahrungen seit den 40er-Jahren zweifelte das Volk die Absichten und Fähigkeiten einer jeden Regierung an, die Spionage-Netzwerke auszumerzen. Das Volk glaubte, jede derartige Kampagne wäre nur eine Fiktion [...]. Es hegte sogar den Verdacht, dass die Tentakel dieser Netzwerke sich bis in die höchsten Ebenen jeder irakischen Regierung erstreckten. So machte sich also die Revolution daran, diese Netzwerke rücksichtslos auszurotten, und sie war entschlossen, die Verurteilten öffentlich zu exekutieren.“¹⁴

Dies bedeutete im Klartext: Um sich selbst von dem Verdacht zu befreien, in Wirklichkeit amerikanischer, britischer oder gar zionistischer Agent zu sein (solche Gerüchte waren weit verbreitet), entschloss sich das noch frische, unerfahrene Baath-Regime, dreizehn Juden auf dem Tahrirplatz zu ermorden. Unter dem Baath-Regime entwickelte sich das öffentliche Hängen von Juden zum besten Nachweis einer arabisch-patriotischen Einstellung. Die Verfolgung der Juden setzte sich fort bis Ende 1970 bzw. Anfang 1971, viele wurden inhaftiert und gefoltert, einige auch exekutiert.

Steigender internationaler Druck – sogar Ägyptens Präsident Abd el-Nasser verurteilte die öffentlichen Hinrichtungen als inhuman – zwang das Baath-Regime schließlich zu einem Kurswechsel. Durch die Zusammenarbeit zwischen Israel und dem Kurdenführer Mullah Mustafa al-Barazani, der als Gegenleistung für militärische Unterstützung seine Sympathisanten in Bagdad anwies, jüdische Familien über die Grenze in den Iran zu schmuggeln, von wo aus sie nach Israel geflogen wurden, konnten zwischen 1971 und 1973 die meisten noch im Irak verbliebenen Juden das Land verlassen. Einige blieben, entweder weil sie zu alt, zu krank oder isoliert waren: Mindestens eine Frau mit ihren Kindern in Basra, deren Ehemann 1969 exekutiert worden war, hatte niemals etwas von der heimlichen Evakuierungsaktion erfahren. Zwanzig Jahre lang lebten sie in permanenter Furcht, Erpressungen und Drohungen ausgesetzt, jede Nacht hoffend und wartend auf ein leises Klopfen an der Tür von einem israelischen

14 Tariq Aziz, *The Revolution of the New Wave*, Mailand 1977, S. 25.

Boten, der ihnen zur Flucht verhelfen würde. Doch die Israelis kamen niemals. Barazanis Mitarbeiter ahnten nichts von der Existenz dieser Familie in Basra.¹⁵

Das alltägliche Leben der wenigen im Irak zurückgebliebenen Juden gestaltete sich äußerst schwierig und gefährlich, denn jeder Nachbar war ein potenzieller Denunziant, der sie wegen der absurdesten Verbrechen anzeigen konnte. Unweigerlich wären Inhaftierung und Folter die Folge gewesen. Nach 1973 hat das Baath-Regime keine weiteren Angriffe auf die etwa 300 Personen umfassende winzige jüdische Gemeinde im Irak initiiert und sie im Allgemeinen in Ruhe gelassen.

Die historische Baath-Partei und der Antisemitismus

In seinen Memoiren beschreibt Sami al-Junde, eines der ersten Mitglieder der Baath-Partei in Syrien, die Haltung einiger der wichtigsten Gründer der Partei in den Jahren 1939 bis 1940 gegenüber Faschismus und NS-Ideologie, zu der Zeit, als sie noch „National-Arabische Partei“ (*al-Hizb al-Qawmi al-Arabi*) hieß und von Zaki al-Arsuzi geführt wurde. Als Emblem der Partei wählte man den Tiger, „um die Fantasie der Jugend wachzurufen, in der Tradition des Faschismus und des Nazismus, aber unter der Berücksichtigung, dass die Natur des Arabers nicht zu Symbolen [wie dem Hakenkreuz] passt“. Die Partei glaubte, dass die Araber „einen Führer“ haben sollten, dessen Fähigkeiten die eines gewöhnlichen Politikers übertreffen müssten: Er sollte „die höchsten nationalen Tugenden“ verkörpern, eine säkulare Version des alawitischen und schiitischen Heiligen Imam. Arsuzi glaubte an die rassische Reinheit und edle Abstammung der Araber. Die Mitglieder der Gruppe waren „Rassisten (*irqiyyin*), die den Nazismus bewunderten (*mujabbin bil-naziyya*), indem wir entsprechende Literatur und intellektuelle Quellen lasen, speziell [Friedrich] Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘, [Johann Gottlieb] Fichte [nicht direkt ein Vorläufer des Faschismus] und seine ‚Reden an die Deutsche Nation‘ und [Houston Stewart] Chamberlains ‚Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts‘, und wir waren die ersten, die planten, ‚Mein Kampf‘ ins Arabische zu übersetzen. [In Wirklichkeit waren sie nicht die ersten.] Die Gruppe wollte auch [Alfred] Rosenbergs ‚Der Mythus des 20. Jahrhunderts‘ studieren“. Der einzige Ort, an dem Rosenbergs

15 Interviews mit der Tochter dieser jüdischen Familie in New York 1998 und mit David Karon, dem Leiter der israelischen militärischen Gesandtschaft in Kurdistan-Irak bis 1971, Israel 1999.

Buch in Damaskus zu finden war, zumindest in einer französischen Fassung, war die Bibliothek des Gründers der Baath-Partei, Michel Aflaq.¹⁶ Rassistische Ideen der NS-Ideologie wurden trotz des anti-arabischen Gehalts – als Teil des Antisemitismus – aus diesen Werken rezipiert. Es scheint, als hätten die hetzerischen, explizit antijüdischen Komponenten in Hitlers und Rosenbergs Schriften diese jungen Araber blind gemacht für die anti-arabischen Anmerkungen in diesen Schriften.

Als sich die Partei Mitte der vierziger Jahre unter Michel Aflaqs Führung zu einer wirklichen politischen Organisation entwickelte, schüttelte sie alle Bezüge zur NS-Ideologie ab. Chamberlain, Rosenberg und Hitler waren nicht mehr gefragt, selbst Nietzsche galt nicht mehr als en vogue. An ihre Stelle traten nun einige westeuropäische demokratische Formen, verbunden mit kommunistischen totalitären Ideen und Organisationsstrukturen, verschiedene christliche und islamische Quellen, die der Partei als Inspiration dienten, und postkantianischer deutscher Romantizismus. Insbesondere Fichte wurde zu einer wesentlichen Impulsquelle. Seine Faszination für einen starken Führer, seine Betonung der Kombination von Geschichte und Kultur (einschließlich der Sprache und gemeinsamer Überzeugungen), aus der eine Nation entstehen sollte, seine Sicht der Religion mit der Betonung ihrer moralischen Dimension, deren institutionalisierte Form jedoch heruntergespielt wurde – alles das passte perfekt zu dem Streben der Baath-Partei, eine mehr oder weniger säkularisierte und pan-arabische Union zu erschaffen.

In seinen Reden während der vierziger und fünfziger Jahre sprach sich Aflaq gelegentlich gegen den Zionismus aus, doch lassen sich keine heftigen antijüdischen Schmähungen finden. Erst als die Partei in Bagdad an die Macht gelangte, erwachte einiges von dem alten antijüdischen Eifer wieder.

Antijüdische Propaganda und Kultur im Irak der Baath-Partei

Judäa und Babylon

Während des Iran-Krieges und der Kuwait-Krise waren antijüdische Themen – trotz einiger Versuche, zwischen Zionismus und Judentum zu differenzieren – in der Kriegspropaganda des Regimes überaus virulent. Bemerkenswert sind insbesondere die Behauptungen, dass der persische Feind durch uralte gemeinsame

¹⁶ Sami al-Jundi, *Al-Baath*, Beirut 1969, S. 22–27.

Interessen mit den Juden verbunden wäre, die sich bis in die Zeiten des persischen Kaiserreiches von Cyrus und seinem Nachfolger zurückverfolgen ließen. So hat beispielsweise Dr. Bahnam Abu al-Suf, einer der führenden Archäologen des Irak und ehemalige Direktor der irakischen Antikenverwaltung in dem Blatt „Udayy Saddam Hussayn’s daily“ festgestellt, dass die Juden sich immer am „Westen“ orientiert hätten und deshalb von dort heute unterstützt würden. Die Juden, so fuhr er fort, hätten den Persern schon 536 v. Chr. geholfen, Babylon zu erobern und zu zerstören, und sie seien auch maßgeblich an der Zerstörung des assyrischen Reiches beteiligt gewesen. Babylon und Assur wurden im Irak des Saddam Hussein als historische Vorgänger der modernen irakischen Nation betrachtet.¹⁷ Dr. Abu Suf störte sich offenbar weder daran, dass sich das persische Königreich östlich von Babylon befand, noch an dem Umstand, dass das bekanntermaßen im Westen des mittleren Ostens gelegene Judäa später gegen Rom kämpfte.¹⁸

Die Protokolle der Weisen von Zion

Im Irak der Baath-Partei war der Glaube an die Authentizität „Der Protokolle der Weisen von Zion“ weit verbreitet. Damit wurde begründet, dass die Juden die geheime Absicht hätten, die Welt zu beherrschen oder gar zu zerstören. Wenn man Shaban Rajab al-Shihab folgt, ist es falsch anzunehmen, dass der Zionismus eine Bewegung sei, die sich nur gegen Araber und Muslime richte; vielmehr, so behauptet er, sei der Zionismus der Feind der „gesamten menschlichen Gesellschaft“. Eine breitere Auslegung der „Protokolle“ stützt derartige abstruse Thesen, wonach der Zionismus, der nicht unterschieden wird vom Judaismus, die Weltherrschaft dadurch anstrebe, dass er Zwietracht in anderen Gesellschaften säe. Die Herrschaft über Palästina bedeutet in diesem Gedankenkonstrukt nur die erste zionistische Phase, den Vorläufer also, um die Weltherrschaft zu erringen.¹⁹ Wann immer die Protokolle erwähnt werden, wird fast ausschließlich festgestellt, dass sie ein allgemeines jüdisches und nicht nur ein „zionistisches“ Streben nach weltweiter Ausdehnung und Kontrolle repräsen-

17 Babil vom 18./19. 3. 1992.

18 Weitere Hinweise zu der Frage, wie die Juden die Tore Babylons für die Perser öffneten, bei Amatzia Baram, *Culture, History and Ideology in the Formation of Baathist Iraq 1968–1989*, London/Oxford 1991, S. 109 ff.

19 Al-Shihab, al-‘Iraq vom 24. 12. 1993.

tieren. So erklärte Dr. Jabir Ibrahim al-Rawi, dass der Talmud, die Protokolle und die geheimen Regeln der Freimaurer rassistisch seien und als jüdische Verfassung dienten (*qanun*).²⁰

In solche Verschwörungstheorien fügen sich auch Behauptungen nahtlos ein wie die, dass die USA und Europa vollständig durch jüdisches Geld kontrolliert würden. Saddam Hussein äußerte gegenüber Peter Arnett von CNN in seinem Interview während des ersten Golfkrieges, dass der alliierte Angriff auf den Irak nach der Invasion in Kuwait nichts anderes gewesen sei als eine jüdisch-zionistische Verschwörung.

Irrationale Ängste vor Israel

Nach dem Abschluss des israelisch-ägyptischen Friedensabkommens, als Israel die gesamte Sinai-Halbinsel bis zu den Grenzen von 1967 zurückgab, der Rückgabe von Gebieten an Jordanien als Teil eines weiteren Friedenvertrages und selbst nach dem Oslo-Abkommen, in dem Israel die Existenz der PLO anerkannte und mit ihr in Verhandlungen eintrat, kursieren noch immer Behauptungen, dass Israel die Bildung eines jüdischen Staates „vom Euphrat bis zum Nil“ anstrebe.²¹

In zahlreichen Zeitungsartikeln und Büchern, die in Bagdad unter dem Baath-Regime gedruckt wurden, lässt sich eine extreme Paranoia in Bezug auf Israel und den Zionismus nachweisen. Es werden Vorstellungen kolportiert, nach denen Israel, selbst wenn es den Traum von der Schaffung eines „Nahöstlichen Reiches“ aufgeben würde, die konspirativen Machenschaften gegen die Araber niemals beenden würde.

Einige irakische Intellektuelle teilen die Überzeugung ihres ehemaligen Präsidenten Saddam Hussein, wonach Israel die irakische militärische Macht u. a. in dem Bewusstsein fürchtet, dass es die großen irakischen Könige waren, die die biblischen Königreiche von Israel und Judäa zerstört haben. Die Erinnerungen an Nebukadnezar, Sanneherib und Salah al-Din al-Ayyubi, so meinen die irakischen Intellektuellen, hätten die Israelis bis ins Mark erschauern lassen.

20 Al-Rawi, in: al-Thawra vom 30. 3. 1992. Siehe auch z. B.: Hamid ‘Abd Allah, in: al-Qadisiyya (Tageszeitung des Verteidigungsministeriums) vom 6. 11. 1993; M. al-Sharif in: al-Qadisiyya vom 20. 3. 1992.

21 Colonel Hasan ‘Ubayd ‘Isa, in: al-Qadisiyya vom 13. 3. 1994.

Deshalb habe Israel entschieden, nun eine friedliche Strategie zur Kontrolle der arabischen Welt zu verfolgen.²²

In einem Buch und in einer Serie von Artikeln nimmt Salah Mukhtar, einer der erfahrensten irakischen Journalisten, Stellung zum Oslo-Abkommen zwischen Israel und der PLO. Seiner Meinung nach könnte das Abkommen darauf hindeuten, dass Israel seinen grandiosen Traum, „ein Groß-Israel zu gründen, das sich vom Euphrat bis zum Nil erstrecke“, aufzugeben beabsichtigt „und dass es schließlich erkannt haben könnte, sich mit einem kleineren Israel zu begnügen“. Mukhtar warnte allerdings davor, dass diese veränderte Haltung nur eine Maske des „Neuen Zionismus“ sei: Als Israel erkannt habe, dass die Vision eines Groß-Israel nicht realistisch sei, habe es sich darauf eingestellt, Überlegenheit und Dominanz über die Araber durch Technologie und Handel zu erreichen. Nun sei Israel daran gelegen, die arabische Wirtschaft für Investitionen und als Markt für seine Produkte auszubeuten. Die Bildung eines „arabisch-zionistischen Marktes“ werde Israel auf Kosten der Araber reich und mächtig machen. Dies wiederum werde die Chancen der Araber auf eine Zukunft in Wohlstand verhindern. Nach Mukhtar liegt der Grund für diesen Wechsel der imperialistischen Strategie Israels im Golfkrieg: Nachdem es durch irakische Raketen getroffen worden sei und die Entwicklung des Irak zu einer Supermacht zur Kenntnis nehmen musste, habe Israel erkannt, dass seine eigene Existenz mehr oder weniger „nur auf dem Papier“ bestehe. Jetzt, so behauptet Mukhtar, „verlässt sich Israel auf die palästinensischen Gebiete als menschliche Barriere, um alle eventuellen zukünftigen arabischen Angriffe abzuhalten“. Auf diese Weise habe Saddams Irak Israels Militärstrategie besiegt, es habe Israel aber auch gezwungen, auf eine andere Taktik umzuschwenken, die für die Araber noch gefährlicher sein könnte als das israelische militärische Heldentum.²³

Salah al-Mukhtar weiß von einem amerikanisch-israelischen „Plan 2000“, den es seit den siebziger Jahren gebe und der geschaffen worden sei, um Israel zum Industriezentrum im Nahen Osten werden zu lassen, umgeben von einer Art „ländlichem arabischen Hinterland“. Dies würde verhindern, dass die Araber jemals am technologischen und wissenschaftlichen Fortschritt teilhätten.²⁴

- 22 Dr. Muhammad Basil al-Ta'1 zum Osloer Friedensvertrag, in: al-Thawra vom 19. 11. 1993; vgl. auch Abd al-Jawad al-Najjar, in: al-Thawra vom 22. 11. 1993; zu den „arabischen Assyrern von Nineveh“, die „Palästina befreien“, vgl. auch Dr. Kazim Batim Zahir, ein langjähriger Offizieller der Baath-Partei, in: ai-Qadisiyya vom 14. 12. 1992.
- 23 Salah al-Mukhtar, Tahlil Namat al-Tafkir al-Amriki, Namawdhaj al-Taswiya, Bagdad 1979; al-Mukhtar, in: al-Jumhuriyya vom 16./18. 9. 1993.
- 24 Babil vom 15. 3. 1992.

Laut Parteiorgan der Baath machte das Oslo-Abkommen aus den Palästinensern einen „Brückenkopf“ für den Zionismus. Die Palästinenser würden die Araber ökonomisch, wissenschaftlich, technologisch und kulturell erobern. So gesehen sei Arafat schlimmer als Anwar al-Sadat, weil er die Interessen der palästinensischen Bourgeoisie auf Kosten der Massen sichere.²⁵

Die Zeitung des Verteidigungsministeriums konstatierte, Israel würde sich bemühen, „eine Super-Weltmacht“ zu werden. Um dieses Ziel zu erreichen, müsse es auf Kosten der Araber expandieren. Es verfolge dabei die Strategie, dies durch ökonomische Vorherrschaft zu tun. Der Autor ist allerdings als Mitarbeiter eines Organs des Verteidigungsministeriums auch in Bezug auf den israelischen militärischen Heldenmut und die russische Einwanderung besorgt. Seine Befürchtungen mischen sich mit kaum verhohlener Bewunderung. Zu Beginn des nächsten Jahrhunderts, so glaubt er, werde es sieben oder acht Millionen Juden in Israel geben. Bisher konnte Israel trotz einer bei weitem geringeren Bevölkerungszahl sämtliche Feldzüge gegen die Araber gewinnen. Für die Zukunft zeichnet der Autor in Anbetracht der hohen Qualifikation der neuen russischen Einwanderer ein noch negativeres Bild.²⁶

Folgerichtig kann es nicht erstaunen, dass nicht selten die Vernichtung dieses jüdischen Staates gefordert wird, selbst wenn gelegentlich vage die Möglichkeit einer Anerkennung Israels in den Grenzen vor 1967 angedeutet wird. Allein die Existenz eines jüdischen Staates im arabischen Kernland des Nahen Ostens erscheint den irakischen Baath-Autoren als Anomalie, zusätzlich zu der tödlichen Bedrohung für die gesamte arabische Nation. Das ganze Konzept „Land für Frieden“ sei ihm ein Gräuelfeld, schreibt Hasan al-Kashif in der Parteizeitung, denn es bedeute die Anerkennung Israels in den Grenzen vor 1967 durch die Araber. Al-Kashif betont, dass das Prinzip „ganz Palästina den Arabern“ (*Urubat kull falistin*) beizubehalten sei.²⁷ Diese Bemerkung fand sich auch wiederholt in Saddam Husseins Reden, die er üblicherweise mit dem Schlachtruf „Lang lebe Palästina, frei und Arabisch!“ beendete.²⁸

25 Muragib (ein Beobachter), in: al-Thawra vom 22. 9. 1993.

26 Hamid ‘Abd Allah, in: ai-Qadisiyya vom 6. 11. 1993

27 Al-Kashif, in: al-Thawra vom 29. 3. 1993; Dr. Muhammad Basil al-Ta’l zum Osloer Vertrag, in: al-Thawra vom 19. 11. 1993; siehe auch Abd al-Jawad al-Najjar, in: al-Thawra vom 22. 11. 1993; Dr. Kazim Batim Zahir, in: al-Qadisiyya vom 14. 12. 1992

28 Siehe etwa Saddams Siegesansprache zum Ende des Irak-Iran Krieges, wo er sich wie folgt äußerte: „Nieder mit dem Zionismus! Nieder mit den Juden im besetzten Land“, in: Iraqi News Agency, Internet Version in Englisch, vom 8. 8. 2000, was auch immer dieser zweite Satz aussagen sollte.

In einem Augenblick des Enthusiasmus interpretierte Saddams Sohn Uday, Iraks einstiger „Medienzar“, diesen kurzen Slogan folgendermaßen: „Unsere Rolle und endgültige Überzeugung [...] ist, dass Israel und seinen Männern, einem nach dem anderen, ein Ende bereitet werden muss.“ Uday tadelte den arabischen Führer Gamal abd-el Nasser, der dazu aufgerufen hatte, alle Juden ins Mittelmeer zu treiben; diejenigen, die schwimmen konnten, durften überleben. Uday zitierte den Hadith (Überlieferung des Propheten): „Es wird der Tag kommen, an dem ein Stein sprechen wird und er wird sagen: Hinter mir hockt ein Jude, komm her und töte ihn.“ Also, argumentierte Uday, hat die Zerstörung des Judenstaates nichts zu tun mit revolutionärem Radikalismus, sondern es handelt sich allein um eine religiöse Pflicht, „eine Ausführung eines Spruches und einer Weissagung des Propheten“.²⁹

Judentum und Christentum

Abd al-Ghani al-Mallah berichtet, dass das lange vergessene Buch Martin Luthers, „Von den Juden und ihren Lügen“, das erst in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts von einer amerikanischen messianischen Gesellschaft wiederentdeckt worden sei, im Irak im Jahre 1974 ins Arabische übersetzt wurde. Nach al-Mallah hatte Luther versucht zu beweisen, dass es eine Verbindung gibt zwischen dem Judentum und dem hellenistischen Heidentum. Luther beschreibe die Juden als „Diebe und Mörder“ und habe darauf hingewiesen, dass der Hass der Juden auf alle anderen Völker aus ihren Schriften herrühre, der Tora. Die Juden, so glaube Luther, bezahlten andere Nationen mit Gold und Silber um die Welt zu regieren und einen weltweiten jüdischen Staat zu etablieren; das wäre dann „die neue Weltordnung“.³⁰

Auch die Ritualmordlegende findet sich noch in den neunziger Jahren in einem Zeitungsartikel, der, für arabische Medien untypisch, unter Pseudonym erschien und mit „TS“ gekennzeichnet war. Der Autor greift die im mittelalterlichen Europa weit verbreitete Schuldzuweisung auf, die Juden würden christliches Blut für ihre religiösen Riten benutzen, um es in ihre „Matze“ zum Pessachfest und in ihren Wein zu mischen.³¹ Bereits 1986 hatte der Vier-Sterne-General Mustafa Tlas, ehemaliger syrischer Verteidigungsminister, im Eigen-

29 „Abu Sirhan“, in: Babil vom 3. 6. 1995.

30 Al-Mallah, in: al-Qadisiyya vom 12. 4. 1994.

31 Al-Qadisiyya vom 15. 2. 1992.

verlag ein Buch mit dem Titel „Das ungesäuerte Brot von Zion“ veröffentlicht, das die Ritualmordlegende aufgreift und zeigt, dass diese auch noch im Syrien der Baath-Partei lebendig war. Auf dem Bucheinband ist die farbige Abbildung eines geschlachteten Mannes zu sehen, aus dessen aufgeschlitzter Kehle das Blut in ein Gefäß läuft, das zweifellos für Pessach-„Matze“ benutzt wird. Das Buch „wirft ein neues Licht“ auf die Damaskus-Affäre des Jahres 1840, bei der ein Jude angeklagt wurde, aus rituellen Beweggründen Pater Tuma al-Kabushis und seinen Diener Ibrahim Amara ermordet zu haben, um Blut für das jüdische Pessachfest zu gewinnen. General Tlas „beweist“ in seinem Band, dass die Juden hinter dem Ritualmord steckten.³²

Der Besuch des Papstes im Irak

Als Rom am 29. September 1999 den Wunsch des Papstes verkündete, das chaldäische Ur, auch bekannt als Tall al-Maqayyar im Südirak, zu besuchen, wurde eine mögliche Verbindung zwischen dem Patriarchen Abraham und dem Arabismus mit keinem Wort erwähnt. Historisch gesehen, war das ein gelungener Ansatz: Zumindest gemäß der jüdisch-christlichen Tradition war Abraham ein Aramäer (siehe 5. Buch Mose: „Mein Vater war ein wandernder Aramäer“). Er konnte natürlich auch ein Sumerer, ein Akkader, ein Amoriter oder sonst ein Früh-Hebräer gewesen sein, aber kein Araber. Man nimmt an, dass er in der mittleren Bronzezeit (2200–1500 v. Chr.) gelebt haben könnte, wahrscheinlich ungefähr im 18. bis 19. Jahrhundert v. Chr. Die Araber in Mesopotamien (von „Aribu“, Wüstennomaden) wurden zum ersten Mal im 9. Jahrhundert v. Chr. erwähnt, während des Assyrischen Kaiserreiches, also tausend Jahre später. Es überrascht also nicht, wenn die päpstliche Ankündigung den Islam auch nicht als Abrahams Religion erwähnt.

Sofort beeilte sich eine Gruppe irakischer Intellektueller, die päpstlichen Fehler zu berichtigen. In ihrer historischen Richtigstellung definierten sie Abraham als „den ersten Muslim“ und als „Vorfahren der Araber“. Abraham, so betonten sie, „vereinigte Gläubige unter dem einen Gott und begründete den muslimischen Kult“. Die erste Behauptung basiert auf der islamischen Tradition, welche den Patriarchen als den ersten Muslim betrachtet, aber nur in dem Sinne, dass „Islam“ auf arabisch bedeutet „Unterwerfung dem Willen [des einzigen] Gottes“. Im Koran wird einige Male erwähnt, dass Abraham ein „Hanif“

32 Mustafa Tlas, Fatir Sahiyun, Damaskus 1986.

(Monotheist) war, einmal findet sich die Bemerkung: „er hat euch Muslime (*muslimin*) genannt“.³³ Dennoch bestehen wenig Zweifel, dass dies im Sinne der Unterwerfung unter Gottes Willen gemeint war, und nicht Abraham für einen Muslim gehalten wurde. Die irakischen Intellektuellen entfernten sich so von ihrer eigenen, dezidiert menschlichen Tradition. Sie argumentierten, dass Abraham „im Land der Araber geboren wurde“ und „im Irak, in der sumerischen Stadt Ur“ lebte. Nachdem er aus seiner Geburtsstadt wegen seines monotheistischen Glaubens vertrieben worden war, „begann Abraham seine kämpferische Reise durch das Land der Araber. [...] Harran, Palästina, Ägypten und schließlich Mekka“. Das babylonische Harran, das kanaanitische Palästina und das Mittlere Königreich Ägypten als arabisch anzusehen ist ein durchaus seltsamer Anachronismus.

Die irakischen Intellektuellen protestierten auch gegen die päpstliche Terminologie wie den „Tempel“, die „Kinder Israels“, „völlige Partnerschaft (zwischen allen Religionen)“ und die Verbindung zum Gedanken der Erlösung. Dahinter, so meinten sie, verberge sich nichts anderes als die „Glorifizierung Israels, das Symbol für Tyrannei und Besatzung“. Schließlich wiesen sie auf die Diskrepanz zwischen den Verkündigungen des Papstes – der ihrer Meinung nach vergessen hatte zu erwähnen, dass die Juden Jesus getötet hätten – und das jüdische Verhalten hin: „Sie versuchen, den fruchtbaren Dialog zu stärken und eine volle Partnerschaft mit den Juden zu erreichen und vergessen dabei völlig die Rufe vor 2000 Jahren in Jerusalem: Kreuzige ihn! Kreuzige ihn! Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“³⁴

Leugnung des Holocaust

Das Leugnen des Holocaust ist in der irakischen Baath-Literatur durchaus keine Seltenheit. So erklärt z. B. Talib Mahdi al-Khafaji, dass die „zionistische Behauptung, fünf Millionen Juden [sic!] wären im Holocaust umgebracht worden, purer Unsinn“ sei. Al-Khafaji stützt seine Behauptung auf die falsche Prämisse, in Europa hätten 1939 weniger als 2,5 Millionen Juden gelebt.³⁵ In einem Artikel mit dem Titel „Die Bedeutung des Faschismus“ in der Zeitung „Babil“ behauptet der durchaus erfahrene Journalist Abd al-Jabbar Muhsin, Adolf Hitler

33 Surat al-Hajj (die Pilgerfahrt), Ayah 78.

34 Al-Thawra vom 29. 9. 1999, in: FBIS-NEW-DR vom 11. 10. 1999

35 Al-Khafaii, in: Al-Qadisiyya vom 28. 12. 1993.

habe erkannt, dass „die Juden und die Kommunisten sich destruktiv verhalten“ (*suluq takbribi*) und dass sie die nationalen Interessen Deutschlands verletzt hätten. „Deshalb gab es keine andere Wahl, als die Juden und die Kommunisten in ihrer materiellen, öffentlichen und propagandistischen Macht zu übertreffen“. Später erzählt er seinen Lesern, dass „die USA und Großbritannien begannen, aus der Frage der ‚Unterdrückung‘ der Juden eine große Sache zu machen“. Mushin fragt, wodurch sich Hitler und Churchill wesentlich unterschieden hätten. Seine Antwort: Während Churchill Territorien weit entfernt von seinem Land eroberte, tat Hitler dies nahe an Deutschland, in Europa. Beide waren Eroberer, beide verdienten dieselbe Behandlung. Dies impliziert, dass Hitler kein Faschist war: Die wirklichen Faschisten, so beharrt er, seien die Amerikaner, welche ein Embargo gegen den Irak verhängten.³⁶

„Jüdisch“: das schlimmste Schimpfwort im Vokabular der Baath-Partei

Die bei weitem schlimmste Verwünschung, die man einem Mitglied der Baath-Partei entgegenschleudern kann, ist die Behauptung, er habe jüdische Vorfahren. So hat z. B. „Babil“, die private Zeitung des ältesten Sohnes von Saddam Hussein, 1993 damit begonnen, die Regierenden im Kuwait als „Juden der Golfstaaten“ (*Yahud al-Khalij*) zu bezeichnen.³⁷ Dr. Sad al-Bazzaz, der Herausgeber der staatlichen Tageszeitung, machte die kuwaitischen Regierenden lächerlich wegen ihrer Unterstützung Israels, indem er kommentierte: „Die Kuwaitis entdecken ihre Ahnen“. Nach den Erkenntnissen eines Forschers von 1992 stammt auch das saudische Königshaus von einer jüdischen Familie ab.³⁸ Acht Jahre später wurde dieser Umstand erneut thematisiert: Im Anschluss an einen detaillierten Bericht über amerikanisch-britische Luftwaffeneinsätze über dem Irak erklärte ein Sprecher des Luftverteidigungskommandos der Irakischen Nachrichtenagentur: „Wir möchten unseren Brüdern in Nadj und Hejaz [Bezug auf Saudi-Arabien; ein Begriff, den offizielle irakische Medien überwiegend während des Golfkrieges 1991 benutzten] etwas klar machen. Eure saudischen Regenten, die Nachkommen des Juden Mordechai Ben Abraham Ben Moshe, der seinen Namen in Sarkhan umänderte, machen sich wenig aus euch, während sie die Mission der US-Flugzeuge und Raketen gegen den Irak fördern. [...] Sie verachten die Erkenntnis, den Arabismus, den Nationalismus

36 Muhsin, in: Babil vom 25. 11. 1993.

37 Z. B. Babil vom 21. 11. 1993.

38 Babil vom 13. 4. 1992.

und sogar den Glauben des Volkes von Nadj und Hejaz. So stehlen sie also euer Geld. [...] O Volk von Najd und Hejaz! O Jugend von Najd und Hejaz, O Volk von Al-Taif, Mekka, Medina, Riad, Jiddah, Hail und Damman verteidigt eure Werte und sagt den Nachkommen von Mordechai Ben Moshe, dass ihr Araber seid, Muslime und intelligent.“³⁹

Auch Kuwait haftet nach Ansicht irakischer Kreise ein solches Stigma an. Die Regierenden von Kuwait werden beschrieben als Banu Qainuqa, einer der drei jüdischen Stämme, die in Medina lebten, als Mohammed aus Mekka als Flüchtling dorthin kam.⁴⁰ Die drei Stämme wurden, nachdem sie den neuen Glauben abgelehnt hatten, aus Medina (Yathrib) vertrieben und viele Menschen wurden ermordet. Ein Karikaturist der Zeitung der Baath-Partei gibt dem Thema eine sehr moderne Wendung, die allerdings durchaus alt bekannte Vorurteile rezipiert: Sheikh Jabir von Kuwait wird dargestellt, wie er König Fahd von Saudi-Arabien eine sexy Blondine anbietet, die aus einem „Zionistischen Flugzeug“ steigt.⁴¹

Antijüdische Gesinnung in unterschiedlichem Kontext

In einem Artikel der Parteizeitung der Baath mit dem Titel „Töten und Vernichtung sind das Gesetz des Zionismus“ bezieht sich Hussain al-Mualla auf das Massaker, begangen von Baruch Goldstein an Muslimen, die am Grabmal des Patriarchen in Hebron beteten. Der Autor ignorierte den Schock und die nahezu vollständige Verurteilung dieses Massakers in Israel. Er betonte vielmehr, dass Mord ein integraler Bestandteil der jüdischen Geschichte seit der ersten Eroberung Palästinas durch Joshua Bin Nun sei. Heutzutage verfolge Israel die gleichen Ziele auf eine technologisch weit anspruchsvollere Art, indem es Medizin verbreite, die Unfruchtbarkeit bei arabischen Frauen auslöse. Nach alt bekanntem Muster, das die Juden als Verursacher allen Übels bezichtigt, wird auch dem Aids-Virus wie auch anderen Seuchen und furchtbaren Krankheiten ein jüdischer Ursprung zugeschrieben und unterstellt, diese Krankheiten würden dann mutwillig unter den Arabern verbreitet.⁴² Andere abstruse anti-

39 Baghdad Republic of Iraq Television in Arabisch, 11. 9. 2000, online, in: FBIS-NES-DR online, 11. 9. 2000.

40 Dr. Muwaffaq al-Marjaih, in: Babil vom 2. 2. 1992.

41 Al-Thawra vom 19. 4. 1992.

42 Al-Mu Alla, in: al-Thawra vom 17. 3. 1994.

jüdische Konstrukte sind jene, die Talib Mahdi al-Khafaji verbreitet. Er glaubt in der Tora Anzeichen dafür erkennen zu können, dass die Kinder Israel an die Rechtmäßigkeit von Mord glaubten; sie pflegten angeblich Kriegsgefangene zu töten und zahllose Massaker zu verüben.⁴³

Abd al-Hamid al-Aluji veröffentlichte in „Babil“ einen besonders bösartigen Artikel, in dem er alte europäische Stereotype aufleben ließ. Er berichtete, dass Juden sich in ihrer Physiognomie von allen anderen Menschen unterschieden. Zum Beispiel hätten sie eine ganz besondere Nase, die sie eindeutig vom Rest der Menschheit unterscheidet, „einschließlich der Araber“. Der größte Teil seines Artikels ist allerdings den Briefen gewidmet, die in den dreißiger Jahren von einem bekannten irakischen Intellektuellen, Dr. Mustafa Jawad, von Frankreich aus in den Irak geschickt wurden. Dr. Jawad wird nachgesagt, er habe umfangreiche Briefe verfasst, in denen er sich mit seinen extrem negativen Eindrücken auseinandersetzte, die er von Juden während seiner Europa-Aufenthalte gewonnen zu haben glaubte.⁴⁴ Dieser Artikel ist nicht nur wegen seines Hasses gegen die Juden interessant, sondern auch deshalb, weil er einen direkten Bogen schlägt von dem sarkastischen Antisemitismus der Nationalsozialisten der dreißiger Jahre zum Baath-Regime in den 1990er-Jahren.

Schlussbemerkung

Nach 80 Jahren heftiger antizionistischer Propaganda, oft untrennbar und nicht unterscheidbar von antijüdischer Stichelei, bleibt die Frage, wie tief sie gewirkt hat und wodurch die öffentliche Wahrnehmung verändert werden könnte. Diese Frage lässt sich nicht auf der Basis existierender Daten beantworten, denn solche Erhebungen gibt es nicht. Öffentliche Meinungsumfragen waren unter dem Regime Saddam Husseins unrealistisch und wären auch in jedem Fall fehlerhaft gewesen, weil der tatsächliche Grad der Durchdringung mit antijüdischen Gefühlen nicht einzuschätzen gewesen wäre. Es gibt aber doch zwei Möglichkeiten, diese Frage zu beantworten. Selbst in demokratischen Gesellschaften, in denen der nicht-offiziellen Propaganda gegen eine Minderheit oder „die Anderen“ mehr oder weniger zutreffende Fakten und positive Ansichten entgegengesetzt werden, sind Vorurteile weit verbreitet, und Hass gegen „die Anderen“

43 Al-Khafaji, in: ai-Qadisiyya vom 8. 3. 1994.

44 Al-Aluji, in: Babil vom 6. 12. 1992.

ist of tief in allen Kreisen der Bevölkerung verankert. In einem Land, in dem antijüdische Propaganda die einzige Mode so vieler Jahre war und zum guten Ton gehörte, sei es in den Medien oder auch im Bildungssystem, könnte man das Schlimmste erwarten. In Deutschland wurde staatlicher Antisemitismus ohne jeden öffentlichen Widerspruch zwölf Jahre lang praktiziert; im Irak wurde antisemitische Propaganda siebenmal so lange betrieben. Die gute Nachricht ist aber, dass, zumindest seit 1941, die antijüdische Haltung im Irak, sogar zu den schlimmsten Zeiten, von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, niemals das Niveau der Nationalsozialisten erreichte.

Vor allem ist es wichtig festzuhalten, dass antijüdische Propaganda im Irak mehr durch europäische Ideologien inspiriert wurde als durch islamische Tradition. Obwohl in der islamischen Welt durchaus derbe antijüdische Ausdrücke kursieren, anerkennt sie doch das Recht der Juden und auch der Christen, als „geschützte Minderheit“ (*ahl al-dhimma*) unter den Muslims zu leben. Dieser Status der nicht-muslimischen Gemeinschaften als Bürger zweiter Klasse garantiert aber auch ihre Existenz. Aufrufe wie der von Udayy Saddam Hussein, alle Juden in Israel zu töten, sind äußerst selten, und im Übrigen hat Udayy selbst niemals dazu aufgerufen, die wenigen im Irak verbliebenen Juden zu eliminieren. Während in Europa Antisemitismus aus einer tief greifenden kulturellen Entfremdung herrührt, war der Antisemitismus im Irak zu einem großen Teil (wenn auch sicherlich nicht ausschließlich) das Resultat politischer Umstände, nämlich des Aufstiegs der zionistischen Bewegung in Palästina und schließlich der Bildung und Existenz des Staates Israel. Dies lässt bedingten Optimismus zu. Es bleibt zu hoffen, dass, wenn eine Friedensvereinbarung oder ein akzeptabler Status Quo zwischen Israelis und Palästinensern erreicht wird und wenn ein neues demokratisches Regime in Bagdad regiert, die Hauptursachen für eine fortwährende antijüdische Haltung beseitigt sind und in der Öffentlichkeit andere Stimmen zu hören sein werden. Dies würde keine sofortige oder auch nur schnelle Veränderung garantieren, wäre aber doch eine realistische Hoffnung. Dieser Glaube gründet sich auf Erfahrungen, die ich mit Menschen gemacht habe, die den Irak seit dem Ende des irakisch-iranischen Krieges verlassen haben. Einige wurden nach dem Sturz des Generals Qasim (1963) geboren, wuchsen in allen Teilen des Irak auf und waren nur antijüdischer Gesinnung ausgesetzt. Dennoch, als sie mich trafen, hatten sie keine Probleme damit, mit mir zu reden und sogar eine enge Freundschaft zu entwickeln. Natürlich ist das leichter auf neutralem Boden und in einer demokratischen Gesellschaft möglich. Aber letzten Endes zeigt es, dass eine Veränderung möglich ist, vorausgesetzt, die Umstände lassen es zu.

JULIANE WETZEL

Die internationale Rechte und der arabische Antizionismus im World Wide Web

Auf den ersten Blick mutet eine Affinität zwischen Rechtsextremismus und Islamismus merkwürdig an, richtet sich der Rassismus der rechtsextremen Gruppen auf nationaler und internationaler Ebene doch gegen Ausländer, die überwiegend Moslems sind. Ausgehend von bestimmten rechtsextremen Gruppierungen, insbesondere neurechten Ideologezirkeln in Italien und Frankreich, entstanden erste Verbindungen zu radikalen Islamgruppen Anfang der 80er-Jahre. Nachdem sich in den letzten zehn Jahren der Antisemitismus immer mehr zum einigenden Faktor der gesamten internationalen rechtsextremen Szene entwickelt hat, sind die Anknüpfungspunkte zum fundamentalistischen Islam, der sich etwa seit Mitte der 90er-Jahre mehr und mehr der „Auschwitzlüge“ als politischem Instrument bedient, zahlreicher geworden. Seit der Radikalisierung des Nahostkonflikts und dem Beginn der Zweiten Intifada nimmt der Antisemitismus in Teilen der muslimischen Welt einen noch zentraleren Stellenwert ein.¹ Als Transportmittel dieser sich im Wesentlichen gegen Israel, aber auch gegen die Juden in der Welt insgesamt richtenden Vorurteile dienen Weltverschwörungphantasien und die Verharmlosung, wenn nicht gar Negation des nationalsozialistischen Genozids an den Juden. Das World Wide Web als leicht zugängliches, anonymes Kommunikations- und Propagandamedium wird nicht nur von radikalen Islamisten genutzt, um solche Inhalte zu verbreiten, sondern auch die Rechtsextremen vernetzen sich untereinander weltweit über diese Themen. In den letzten Jahren hat sich gezeigt, dass Gruppierungen aus beiden Lagern über Internet und Usergroups bzw. Chatforen in Verbindung stehen und trotz unterschiedlicher politischer Ziele über die Verbreitung der „Auschwitzlüge“ gemeinsame Interessen vertreten. Nach den Ereignissen vom 11. September 2001 zeigte sich immer deutlicher, dass sich nicht nur antisemitische Stereotypen fanatischer Islamisten und Rechtsextre-

1 Vgl. zum Antisemitismus in der arabischen Welt: Bassam Tibi, Der importierte Hass, in: Die Zeit vom 6. 2. 2003.

mer ähneln, sondern dass sie noch weitere gemeinsame Feindbilder haben: Sie lehnen die Moderne ab und wenden sich gegen eine mit „jüdischer Fremdherrschaft“ gleichgesetzte Globalisierung, für die nach ihrer Vorstellung das New Yorker World Trade Center als Symbol stand.² Nicht zuletzt zeigen sich hier auch Anknüpfungspunkte zu Teilen der Antiglobalisierungsbewegung aus dem linksextremen Spektrum.

Formen des Antisemitismus, die sich gegen Israel und seine Politik richten, werden von Teilen der Linken rezipiert und zeigen sich bei pro-palästinensischen Demonstrationen, spiegeln sich aber auch auf dem World Wide Web. Deshalb finden sich in dem vielfältigen Angebot via Netz etwa auch Verbindungen zwischen radikalen Islamgruppen und Globalisierungsgegnern. In jüngster Zeit geriet der dem linken Spektrum zuzurechnende Anbieter „Indymedia“, der Webseiten in verschiedenen europäischen Ländern bzw. Sprachen unterhält, in Verruf, weil dort immer wieder antisemitische Stereotypen verbreitet wurden.³ Zwei Tage vor den Angriffen auf das World Trade Center in New York im

- 2 Die vom inzwischen verstorbenen Führer der amerikanischen Neonazi-Organisation „National Alliance“ William Pierce unter dem Pseudonym Andrew Macdonald verfassten „Turner Diaries“, die auch über die Webseite der „National Alliance“ verfügbar sind, scheinen nicht nur den Bombenleger von Oklahoma City zu seiner Tat inspiriert zu haben, sondern weisen auch durchaus Parallelen zu den Ereignissen vom 11. September 2001 auf. Die Hauptfigur des Romans von Pierce stirbt bei einem Selbstmordattentat im Sturzflug auf das Pentagon. Zu den „Turner Diaries“ und der „National Alliance“ siehe Thomas Grumke, *Rechtsextremismus in den USA*, Opladen 2001, S. 60 f., 112–119.
- 3 Vor allem die Seiten von Indymedia (etwa Indymedia-France) geraten immer wieder in die Kritik, weil dort ein „outbreak of Fascist postings“ zu beobachten ist, wie etwa auf der französischen Version am 7. 6. 2002. „Israeli concentration camps“ wurden mit den nationalsozialistischen Lagern in Deutschland verglichen. Information des französischen National Focal Point Adri für das EUMC. Ähnliches berichtete die Organisation „Aktion Kinder des Holocaust“, die sich im Internet vehement und z. T. auch erfolgreich gegen Rechtsextremismus und Antisemitismus einsetzt, von Indymedia-Schweiz in mehreren postings ihrer mailinglist. Eine eindeutige Verbindung zwischen einer Antiglobalisierungsorganisation und einer Neonazi-Organisation lässt sich zwischen dem „Anti-Globalism-Network (AGAN) und der führenden amerikanischen rechtsextremen Organisation „National Alliance“ (NA) herstellen. AGAN bietet etwa einen Link zum kanadischen Ableger der NA und ist dort registriert. Über AGAN, die sich u. a. an den Protesten in Seattle 1999 beteiligte, will die NA „Weiße Aktivisten“ rekrutieren. Beide Organisationen kooperieren miteinander; der Antisemitismus der NA verbindet sich hier mit dem Antizionismus der AGAN. Vgl. weitere Details: Purported „Anti-Globalization“ Web Site Fronts for Neo-Nazi-Group, Anti-Defamation League (ADL) online, www.adl.org/extremism/neonazi_web/na_web.asp; „Nazis als Globali-

September 2001 wurde über die österreichische Antiglobalisierungswebseite von „Indymedia“ eine Liste von „US-Israelis, die unter Clinton in den USA gearbeitet haben“, verbreitet. Diese Liste „mit jüdisch klingenden Namen“ war auch über zahlreiche Neonaziseiten abrufbar und nicht zuletzt über eine Broschüre des „International Palestine Committee“ zugänglich.⁴

Auch wenn durch die Schnelllebigkeit des Mediums statistische Erhebungen nur bedingt aussagekräftig sind, so bleibt doch festzuhalten, dass die Anzahl der rechtsextremen deutschen Homepages auf dem World Wide Web (WWW) von 1996 bis 2001 von 30 auf über 1300 gestiegen ist. 2002 allerdings ist mit etwas über 1000 solcher Seiten ein leichter Rückgang zu verzeichnen.⁵ International geht der bundesdeutsche Verfassungsschutz von über 3000 einschlägigen Homepages aus.⁶ Links auf der einen wie auf der anderen Seite verraten die Nähe radikaler Islamisten zu rechtsextremen Gruppierungen. Abrufbar sind hier wie dort pseudowissenschaftliche Gutachten, die die Nichtexistenz von Gaskammern in Auschwitz belegen sollen, und vor allem die „Protokolle der Weisen von Zion“. Diese antisemitische Fälschung aus dem zaristischen Russland gehört seit ihrem Entstehen Anfang des 20. Jahrhunderts zum Handwerkszeug aller rechtsextremen Ideologen. Sie unterstellt den Juden, eine konspirative Gemeinschaft anzustreben, die die Weltmacht an sich reißen will.⁷ Die „Proto-

sierungsgener – Gegen das ‚raffende‘ Kapital?“, klick-nach-rechts-online, <http://klick-nach-rechts.de/gegen-rechts/2002/07/global.htm> (der Beitrag wurde der Homepage von hagalil.com vom 11. 7. 2002 entnommen).

- 4 The Stephen Roth Institute, Antisemitism Worldwide, 2001/2, Austria (online-Version, <http://www.tau.ac.il/Anti-Semitism/asw2001-2/austria.htm>).
- 5 Bundesamt für Verfassungsschutz (Hrsg.), Rechtsextremismus im Internet, Stand Oktober 2002, S. 4 (online-Version).
- 6 Verfassungsschutzbericht Bundesministerium des Innern 2001, Berlin 2002 (online-Version siehe unter <http://www.verfassungsschutz.de/>). 1998 war die Zahl der deutschen rechtsextremen Homepages auf 200 gestiegen, Verfassungsschutzbericht Bundesministerium des Innern (BMDI), Berlin 1999, S. 77; im Jahr 2000 waren es bereits 800 Seiten.
- 7 Solche Angebote finden sich etwa auch bei „Radio Islam“ oder bei den italienischen rechtsextremen bzw. pro-arabischen/pro-palästinensischen Internetseiten „Lo Straniero Senza Nome“, „Associazione Italia-Iraq“, „Oltre la Verità Ufficiale“, aber auch bei spanischen Homepages wie die der „Nuevo Orden“, einer Gruppe, die mit der gesamten rechtsextremen Szene verlinkt ist und Ähnlichkeiten mit der militant rechtsextremen amerikanischen „Stormfront“ aufweist. „Nuoevo Orden“ verbindet traditionellen und modernen Antisemitismus mit Antiamerikanismus und ist etwa verlinkt mit der spanischen „Fuerza Aria“, einer Gruppe, die sich der Parole „Gegen die jüdische Macht“ verschrieben hat und eine pro-palästinensische Richtung vertritt.

kolle“ werden nicht nur von europäischen Rechtsextremen benutzt, sondern tauchen auf nahezu allen Web-Seiten amerikanischer rechtsextremer Gruppen auf und haben – obgleich bereits seit den 50er-/60er-Jahren in der islamischen Welt kursierend – inzwischen auch vehement Einzug in die antizionistische Internet-Propaganda radikaler Islamisten gehalten. Solche verschwörungstheoretischen Legenden werden in aktuelle Zusammenhänge gestellt und als politische Waffe missbraucht, um zu unterstellen, die amerikanische Politik, aber auch die europäischen Staaten würden auf Druck einer vermeintlich jüdischen Weltmacht im Nahost-Konflikt auf Seiten Israels stehen.⁸ Folgt man einem der einflussreichsten Vertreter dieser Richtung, Ahmed Rami, so wird „Antisemitismus und Antijudaismus [...] auch weiterhin das stärkste Mittel der Regierungen in der muslimischen Welt sein“.⁹

Einige Beispiele sollen zeigen, welcher Mechanismen sich die rechtsextreme Szene und radikale islamistische Gruppen bedienen, um sich zu vernetzen und antisemitisch-rassistisches Gedankengut von Stereotypen der traditionellen Judenfeindschaft bis hin zu antizionistischem Ideengut zu transportieren. „Zionist“ und „Jude“ werden austauschbare Begriffe, selbst im apolitischen Kontext. Mit dem bloßen Ersetzen der Begriffe und dem Mantel des Zionismus versuchen sich Antisemiten zu tarnen und werden antizionistische Stereotypen zum willkommenen Bindeglied zwischen rechtsextremen und militanten arabischen Gruppierungen. Durch den Vorwurf, der zionistische Staat sei nur entstanden mit Hilfe des Druckmittels Holocaust, spielt in der Austauschbarkeit von Antisemitismus und Antizionismus die Leugnung des Genozids an den Juden die zentrale Rolle.¹⁰ Dabei lassen sich nicht nur Verbindungen zu fundamentalistischen Islam-Gruppen, sondern auch zu moderateren arabischen Politikern und Medien sowie zu linksextremen Gruppen und Personen konstatieren.

8 Vgl. etwa Seiten aus dem Umfeld der Hisbollah, die die „Protokolle der Weisen von Zion“ anbieten und damit beweisen wollen, dass dieses Pamphlet „die Basis für das Verhalten der Juden“ sei und „ihre Seele nichts außer Korruption enthalte“. Die Leser sollten diese „Protokolle“ studieren, um „darüber Bescheid zu wissen, wie rassistisch und destruktiv das Denken der Juden“ sei. Anti-Defamation League (online-Version), Jihad Online: Islamic Terrorists and the Internet, 2002, S. 27.

9 Internetseite Radio Islam, eingesehen am 21. 6. 2000; Rami reproduziert diese und ähnliche Statements in vermeintlich intellektuell anmutenden, langatmigen Texten bis heute auf seiner Homepage, Internetseite Radio Islam, eingesehen am 21. 3. 2003.

10 Tali Tadmor-Shimony, Antisemitism on the Information Superhighway: A Case Study of a UseNet Discussion Group, in: *acta (Analysis of Current Trends in Antisemitism)* 6 (1995), S. 7 f.

Vorreiter der Vernetzung

Eine verbindende Funktion übernehmen Figuren wie der französische Philosoph und Revisionist Roger Garaudy, der als ehemaliger Chefideologe der französischen Kommunisten¹¹ zum Rechtsextremen und „Revisionisten“ mutierte und nach Umwegen über den Katholizismus nun glaubt, seine religiöse Heimat im Islam gefunden zu haben. Einen ähnlichen Werdegang vollzog auch der Italiener Carlo Mutti, Autor einschlägiger Werke und Betreiber eines rechtsextrem-revisionistischen Buchversandes, der ebenso esoterische wie radikal islamistische Werke und solche, die eine Kombination aus beiden Extremen darstellen, über das Internet anbietet.¹² Mutti, der bereits 1979 die „Europäisch-Islamische Gesellschaft“ gegründet hat, aber auch Vertreter der russischen „Neuen Rechten“ wie Aleksandr Dughin, propagieren einen so genannten Eurasia-Islam. Dieser schlägt sich vor allem in den rechten Theorieorganen „Elements“/„Elementy“/„Elementi“ bzw. den italienischen Periodika „Avanguardia“,¹³

- 11 Garaudy wurde 1970 wegen seiner Kritik am sowjetischen Einmarsch in der Tschechoslowakei aus der Kommunistischen Partei ausgeschlossen; 1982 konvertierte er zum Islam, vgl. *blick nach rechts* vom 11. 2. 1998.
- 12 Verlag und Buchdienst „Edizioni all’Insegna del Veltro (Parma)“, der u. a. Publikationen von Robert Faurisson, David Irving, Claudio Mutti, Aleksandr Dughin, Julius Evola, Ruhollah Khomeini, Muhammad Asad, den „Leuchter-Bericht“ („Rapporto Leuchter, Presentazione di David Irving, Prevazione Robert Faurisson“) oder Titel wie „Il fascismo e L’Islam“ von Enrico Gallopinì und vieles mehr anbietet, Internetseite, eingesehen am 5. 5. 2003. Auf der ehemals zugänglichen Link-Liste fanden sich Hinweise auf die Mailänder Somalier-Organisation „Il Fondaco dei Mori“, die wiederum Links zum „Istituto Culturale Islamico Romano“ bietet, das auch unter den Links der „Edizioni all’Insegna del Veltro“ zu finden war, und dem „Centro Editoriale Studi Islamici in Italia (Roma)“, dem schiitischen „Centro Culturale Islamico Europeo (Roma)“ und etwa der Islamischen Bibliothek in Köln. Internetseite, eingesehen am 30. 8. 2000.
- 13 „Avanguardia“ wurde 1983 gegründet, hat ihren Sitz in Trapani/Sizilien und eine Auflage von ca. 1000 Stück. Die Autoren rezipieren faschistische und nationalsozialistische Ideologien, vertreten Weltverschwörungstheorien und streben eine Verbindung von „Eurasia“ und Islam an. Auf der Internetseite von „Radio Islam“ werden immer wieder Artikel aus „Avanguardia“ präsentiert, darunter auch ein Beitrag von Maurizio Lattanzio (Il Mondialismo), der erstmals in „Avanguardia“ im März 1992 publiziert wurde. Der pseudowissenschaftliche Artikel ist mit Anmerkungen versehen, die das revisionistische und islamistische Umfeld erkennen lassen; zitiert werden u. a. Carlo Mutti, Franco Freda, Julius Evola, Internetseite Radio Islam, eingesehen am 21. 3. 2003. „Avanguardia“ vertreibt über seinen Internetbuchversand neben Büchern von Hitler, Goebbels, Mussolini, Degrelle, Evola etc. auch solche des „revisionistischen“ Spek-

„Orion“¹⁴ oder der rechtsextremen Zeitschrift „Construiamo l'azione“ nieder, deren Autoren sich bereits Anfang 1980 zur Islamischen Revolution im Iran bekannten. Um den so genannten Mondialismus, die Globalisierung, also die weltweite Einheits- und Konsumgesellschaft zu bekämpfen, ist für die Anhänger dieser Richtung jeder einwandernde Moslem ein willkommenes Revolutionär. Dughin erklärt auf der Homepage seiner Bewegung „Eurasia“, die über einen russischen Provider im World Wide Web zu erreichen ist und seit Mai 2002 als Partei fungiert, dass eine „feindselige Gesinnung zur amerikanischen Lebensweise, zur berüchtigten ‚Neuen Weltordnung‘ eine ganz positive Qualität [ist], die man überall begrüßen muß, wo sie vorhanden ist“.¹⁵ Er bekundet die Nähe zu Globalisierungsgegnern und bietet per Link Texte rechtsextremer Ideologengeber wie Robert Steuckers, Claudio Mutti, Armin Mohler, Horst Mahler und Alain de Benoist; angeboten wird auch eine Verbindung zum französischen Ableger der Europäischen Synergien. Die Vernetzung mit radikal islamistischen Kreisen offenbart der Bericht über eine im Juni 2001 in Moskau abgehaltene Konferenz zum Thema „Islamic Threat or Threat to Islam?“ Mitorganisator des Treffens und einer der Hauptredner war der Vorsitzende des „Zentralen geistigen Rates der Muslime“ in Russland, Großmufti Sheikh-ul-Islam Talghat Tajuddin. Zu den Teilnehmern gehörten im Übrigen auch Vertreter der Botschaften verschiedener islamischer Staaten.¹⁶

Bereits der Rassentheoretiker Julius Evola,¹⁷ der inzwischen zum Ideologielieferanten nahezu der gesamten internationalen rechtsextremen Szene avan-

trums wie Mattogno, Rassinier, Garaudy, aber ebenso Werke von Khomeini, Internetseite Avanguardia, eingesehen am 20. 3. 2003.

14 „Orion“ wurde 1984 gegründet, hat eine Auflage von ca. 2000 Stück, erscheint beim rechtsextremen Verlag „Società Editrice Barbarossa“ in Mailand und wird vertrieben von der dortigen faschistischen Buchhandlung „La Bottega del Fantastico“. „Orion“ steht den „Synergies Européenne“ nahe, zählt Claudio Mutti zu seinen Autoren, vertritt nationalbolschewistische Ideen und wendet sich vehement gegen den „Mondialismus“, dessen Bekämpfungsstrategien ihr Vorbild in den radikal islamischen Ländern haben. Im November 1996 veranstaltete „Orion“ eine Präsentation von Garaudys Buch „Die Gründungsmythen der israelischen Politik“. Auf der italienischsprachigen Seite von „Radio Islam“ ist ein Artikel von Carlo Terraciano (Martiri di Mashhad) aus einer Ausgabe von „Orion“ vom Juli 1994 eingestellt, der mit einem Zitat von Ayatollah Khomeini eingeleitet wird, Internetseite Radio Islam, eingesehen am 16. 8. 2000.

15 Homepage Eurasia (Deutsch), eingesehen am 21. 1. 2003.

16 Homepage Eurasia (Englisch), Linkverweis, eingesehen am 21. 1. 2003; ebenda Pressebericht zur Konferenz.

17 Vgl. zu Evolas Theorien, seinen Blut-, Rassen- sowie frauenfeindlichen Mythen und sei-

ciert ist, hatte dem Islam ein höheres Niveau als den anderen monotheistischen Religionen bescheinigt.¹⁸ Die heutigen Vertreter dieser Ideen schreiben dem Islam eine entscheidende Funktion im Anti-„Mondialismus“ zu, der schließlich zur Vernichtung Israels führen werde.¹⁹ Im Zuge dieses ideologischen Kampfes gegen den „Mondialismus“ übernimmt der Antisemitismus mehr und mehr eine gegen den Staat Israel gerichtete Funktion.²⁰

Findet die „Neue Rechte“ in Deutschland trotz aller Versuche, bürgerliche Parteien zu unterwandern, kaum Resonanz, zeigt sie in Italien ebenso wie in Frankreich in Form der „Nouvelle Droite“ größere Wirkung. In Deutschland kommen solche Zirkel oder „Denkfabriken“, wie sie sich selbst nennen, über ein sektiererisches Dasein kaum hinaus. Das heißt jedoch nicht, dass die Gefahr geringer einzustufen ist. Man muss dieses Phänomen in seiner gesamten Vernetzung wahrnehmen, denn hier bieten sich neue weltweite Einflussmöglichkeiten. Solche Verbindungen sind stark von Einzelpersonen abhängig und funktionieren vor allem über die Rezeption der einschlägigen Literatur der Vordenker dieser rechten Zirkel. So finden sich in der faschistischen Buchhandlung in Mailand neben Werken zum Islam, die auf die Verbindung zu fundamentalistischen Kreisen hindeuten, Bücher des Auschwitz-Leugners Thies Christophersen und seines italienischen Pendanten Carlo Mattogno, aber auch Titel von Werner Sombart und Oswald Spengler. Die gesamte Palette von Publikationen aus dem Kreis der „Neuen Rechten“ bzw. der Chefideologen dieser Richtung ist dort käuflich zu erwerben: Schriften von Julius Evola, Alain de Benoist, Caspar Schrenck-Notzing, Armin Mohler sowie des Chefredakteurs der russischen Ausgabe des „neu-rechten“ französischen Theorieorgans „Elements“ Aleksandr Dughin.

„Neu-rechte“ Theorien haben in Italien und Frankreich, anders als in Deutschland, einen durchaus ernst zu nehmenden Einfluss. Vertreter der „Konservativen Revolution“, des Nationalbolschewismus und sozialrevolutionärer,

nem Einfluss auf die italienischen Rechtsextremen Franco Ferraresi, Da Evola a Freda. *Le dottrine della Destra radicale fino al 1977*, in: ders., *La Destra radicale*, Mailand 1984, S. 19–30.

18 blick nach rechts vom 8. 10. 1990.

19 Francesco Germinario, *La destra, tra leghismo et antileghismos*, in: *Il calendario del popolo* vom Januar 1994, S. 48.

20 Italy (von Adriana Goldstaub), in: *Antisemitism World Report 1994*, passim; Bericht zur Lage des Antisemitismus in Italien von Adriana Goldstaub (Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea, Mailand), gehalten auf dem Kongress der Unione delle Comunità Ebraiche Italiane, 20.–23. Juni 2002 (Manuskriptfassung).

antikapitalistischer Ideen verbünden sich im Kampf gegen den „Mondialismus“, der auch in radikalen arabischen Kreisen Widerhall findet. Gemeinsame Feinde sind das kapitalistische Israel, der Zionismus und nicht zuletzt die USA mit ihrem vermeintlich „Zionist Occupied Government“ (ZOG). Hier verbinden sich nicht selten Anti-Amerikanismus und Antisemitismus zu einem gefährlichen Konglomerat, für das der Terminus „Ostküste“ als Code einer vermeintlich von Juden beherrschten amerikanischen Ostküste steht, der in der gesamten Szene verstanden wird und etwa auf der Internet-Seite des „Deutschen Kollegs“ des ehemaligen RAF-Mitglieds und späteren NPD-Anwalts Horst Mahler propagiert wird. Das „Deutsche Kolleg“ wiederum bietet u. a. Links zur NPD und zum „National Journal“, das seinerseits über „Radio Islam“ zugänglich ist.²¹

Ahmed Rami und Ahmed Huber: Agitatoren mit Konjunktur

Zentrale Figur der Vernetzung zwischen radikalen Islamisten und der internationalen Rechtsextremen ist Ahmed Rami, der seit 1987 den Radiosender „Radio Islam“ in Stockholm betreibt. Rami verbreitet über seine gleichnamige Internet-Page antisemitische Hetze vom traditionellen Antisemitismus über die „Auschwitzlüge“ bis zum Antizionismus radikaler Islamgruppen. Als einer der ersten speiste der nach Schweden geflohene ehemalige marokkanische Armeeangehörige über seine Webseite Artikel (postings) der militanten, 1991 gegründeten algerischen „Armed Islamic Group“ (Groupe Islamique Armée/GIA) ins Internet.²² Rami wurde in Schweden mehrmals wegen Volksverhetzung verurteilt und mit Entzug der Radiolizenz bestraft.²³ Im April 1996 hat er seine eigene Internetseite ins Netz gestellt, die weitaus professioneller gestaltet ist, als dies seine Sendungen waren. In vielen Sprachen, darunter auch Deutsch, ist er im Netz vertreten. Über Ramis Page findet man Links zu den pseudowissenschaftlichen „Gutachten“ von Fred Leuchter und Walter Lüftl,²⁴ kann Texte von Mark Weber aufrufen

21 Internetseite Deutsches Kolleg, eingesehen am 21. 3. 2003.

22 Michael Whine, Cyberspace. A New Medium for Communication, Command and Control by Extremists, April 1999, S. 8 (www.ict.org.il/articles/cyberspace.htm), S. 8; über MSANEWS/AIG's Algeria News, GIA's Letter to the French 2. 7. 1997.

23 blick nach rechts vom 18. 4. 1995.

24 Vgl. „Revisionistische“ Autoren und ihre Publikationen, zusammengestellt von Wilhelm Lasek, in: Brigitte Bailer-Galanda/Wolfgang Benz/Wolfgang Neubauer (Hrsg.), Die Auschwitzleugner. „Revisionistische“ Geschichtslüge und historische Wahrheit, Berlin 1996, S. 354 f.

fen, dem Mitbegründer des „Committee for Open Debate on the Holocaust“ (CODOH), und macht Bekanntschaft mit Referenten des revisionistischen „Institute for Historical Review“ (IHR) sowie Teilnehmern an „Revisionisten-Kongressen“. Ebenso ist das Einwählen in das revisionistische australische „Adelaide Institute“ möglich, oder es lassen sich die „Protokolle der Weisen von Zion“ in verschiedenen Sprachen auf dem Bildschirm öffnen. Eine mehrere hundert Titel umfassende Bibliographie der einschlägigen Autoren des „Revisionismus“, die vor allem über schwedische Verlagsadressen zu beziehen sind, ermöglicht den schnellen Zugang zur Leugner-Literatur.²⁵

Bis Oktober 2000 bot Rami über seine Seite auch Zugang zur Online-Präsentation der Hisbollah und Hamas. Nachdem er erneut in Schweden wegen Volksverhetzung verurteilt wurde, war seine Homepage zunächst nicht mehr zugänglich. Als sie – inzwischen über einen amerikanischen Provider zugänglich – im Januar 2001 wieder ans Netz ging, waren die Links zur Hamas und zur Hisbollah entfernt. Geblieben ist aber der Hinweis auf die Seite von Sheikh Abdessalam Yassin, dem Führer der radikalsten islamischen Organisation Marokkos (Adl wal Ihasan), der seit 1999 unter Hausarrest steht.

Die strafrechtlichen Maßnahmen gegen Ramis Propagandainstrumente stehen wohl in engem Zusammenhang mit der Radikalisierung des Nahost-Konflikts seit Herbst 2000, die in mehreren europäischen Ländern eine Häufung antisemitischer Vorfälle nach sich zog und die öffentliche Aufmerksamkeit gegenüber Verflechtungen von rechtsextremen Revisionisten und radikal fundamentalistischen Islamisten erhöhte.

Rami unterhält regelmäßige Kontakte zu Louis Farrakhan, dem Führer der amerikanischen radikalen Moslembewegung „Nation of Islam“, der per Link über seine Homepage erreichbar ist, sowie zu dem Schweizer Holocaust-Leugner und zum Islam konvertierten Achmed Huber, der seinerseits als Kontaktperson zwischen Rechtsextremen und fundamentalistischen Islamisten fungiert. In diesem Sinne betont Huber immer wieder, die Araber seien die engsten Freunde NS-Deutschlands gewesen und dies setze sich bis zum heutigen Tage fort.²⁶ Das amerikanische State Department sieht in Huber einen Verbindungsmann zu terroristischen islamistischen Vereinigungen. Kurz nach dem Anschlag auf das World Trade Center räumte Huber ein, während seines Besuches einer islamischen Konferenz in Beirut Kaderleute Bin Ladens getroffen zu haben, die er als

25 Ebenda, vgl. auch Süddeutsche Zeitung vom 24. 4. 1997.

26 Siehe auch Hubers Interview mit dem NPD Organ „Deutsche Stimme“ im September 2001, online-Version, eingesehen am 5. 5. 2003.

„sehr diskrete, gut gebildete, sehr intelligente Leute“ beschrieb und „die eine völlig andere Qualität als früher haben“.²⁷ Auf Resonanz treffen Hubers Vorstellungen einer neuen Weltordnung auch bei seinem Freund Horst Mahler, der auf der geplanten und schließlich verbotenen „Revisionisten“-Konferenz in Beirut einen Vortrag mit dem Thema „Endlösung der Judenfrage – Gotteserkenntnis statt Judenhass“ halten wollte.²⁸ Der ehemalige RAF-Terrorist, der bis zu seinem Austritt aus der NPD im März 2003²⁹ lange Zeit als Chefideologe der NPD und als ihr Anwalt im Verbotsverfahren vor dem Verfassungsgericht fungierte, begrüßte ähnlich wie Huber die Anschläge des 11. September. Einen Tag nach dieser „militärischen Operation“ hatte Mahler unter dem Titel „Independence Day live“ über seine Homepage „Deutsches Kolleg“ seiner Freude über das damit erzielte „Ende des weltlichen Jahwe-Kultes, des Mammonismus“ Ausdruck verliehen.³⁰ Nach Mahler wächst der Islam „jetzt zum militanten Widerstand gegen die ‚Verwestlichung‘ der Welt heran. Dieser Widerstand ist eine geistige Kraft, die deshalb siegreich sein wird, weil sie die Gottlosigkeit der Moderne [...] offenbart“.³¹ Im März 2003 wurde Mahler in zweiter Instanz wegen Billigung der Terroranschläge zu einer Geldstrafe verurteilt; er hatte in einem ZDF Interview am 19. September 2001 die Terrorakte als „rech-

27 Zitiert nach www.idgr.de (Informationsdienst gegen Rechtsextremismus online); vgl. auch *blick nach rechts*, 13. 2. 2003.

28 Anne Zeilke, Allah ist mit den Springerstiefeln. Deutsche Rechtsextremisten biedern sich den Islamisten an – für Bündnisse sind sie aber zu verweichlicht, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 14. 10. 2001.

29 Nach dem am 18. März 2003 vor dem Bundesverfassungsgericht gescheiterten Verbotsverfahren.

30 Internetseite Deutsches Kolleg, eingesehen am 21. 3. 2003; der Text „Independence Day live“ befindet sich noch immer auf Mahlers eigener Homepage und ist auch in Englisch und Griechisch als pdf-Datei herunterzuladen. Die Tatsache, dass Mahler seinen Text auch auf Griechisch anbietet (als gescannter Text aus einer Zeitung) und dieser offensichtlich zuvor in einer griechischen Zeitung abgedruckt war, deutet auf eine Verbindung zu jener Legende hin, die behauptet, die „jüdischen“ Mitarbeiter des WTC seien am 11. 9. 2001 alle nicht zur Arbeit erschienen, weil sie vom israelischen Geheimdienst gewarnt worden seien. Dieses Gerücht war in einigen europäischen Ländern, aber besonders in Griechenland virulent und hat dort sogar zu einer Parlamentsdebatte geführt. Zeitungen haben dieses Gerücht in Griechenland verbreitet, darunter die nationale Tageszeitung „*Eleftherotypia*“ am 29. 9. 2001 und 14. 10. 2001 (www.iospress.gr and www.enet.gr).

31 Internetseite Deutsches Kolleg, Antwort Mahlers auf eine e-mail Anfrage eines unbekanntenen Autors vom 24. 9. 2001, eingesehen am 21. 3. 2003.

ten“ gegen „den Moloch USA“ bezeichnet.³² Während des Prozesses bezichtigte Mahler als Urheber der Anschläge eine „Staatsstreich Junta“ innerhalb der US-Regierung, die mit dem Geheimdienst zusammengearbeitet habe.

Die konspirative Interpretation der Ereignisse des 11. September 2001 ist bei Rechtsextremen und radikalen Islamisten gleichermaßen virulent, wird aber auch in gutbürgerlichen Kreisen kolportiert. Manche durch die Revisionisten verbreiteten Verschwörungstheorien und Gerüchte wie etwa jenes, dass die 4000 Juden, die im World Trade Center gearbeitet haben sollen, am 11. September 2001 nicht zur Arbeit erschienen seien, weil sie angeblich vom Mossad oder anderen israelischen Stellen gewarnt wurden, haben sich nicht nur im Sympathisantenumfeld verfestigt, sondern kursieren hinter vorgehaltener Hand auch in der so genannten bürgerlichen Mitte. Am Anfang dieser Gerüchte standen entsprechende Artikel arabischer Zeitungen in Jordanien, Ägypten und Syrien, aber auch in der in London und Saudi-Arabien erscheinenden Zeitung „Al-Hayyat“. Als erstes hat wohl die Hisbollah dieses Gerücht über die Internetseite des eigenen TV-Senders „Al-Manar“ gestreut.³³ Die Legende, die mit Hilfe des Internet bald weltweite Verbreitung fand, kursiert bis heute in verschiedenen europäischen Ländern, besonders ausgeprägt zeigte sie sich in Griechenland.³⁴

Für Ahmed Huber steht der 11. September 2001 am Anfang einer Allianz zwischen der „Neuen Rechten“ und radikalen Moslems. Die seiner Meinung nach positive Reaktion der „Neuen Rechten“ auf die Anschläge, die diese nicht als Terrorismus, sondern als „Counterterrorismus“ sehen, hätten den Grundstock gelegt für eine Zusammenarbeit. Huber berichtet von Treffen ehemaliger SS-Angehöriger in Bayern, die bin Laden den Titel „Ehrwürdiger Preuße“ verliehen und seinen „Kampf“ gegen die USA gepriesen hätten.³⁵

Huber, der im Oktober 2000 auf einem Kongress der Jungen Nationaldemokraten zum Thema „Islam und die Neue Rechte“³⁶ gesprochen hatte und wohl Kontakte zur Berliner NPD-Zentrale zu unterhalten scheint,³⁷ war der

32 Die Welt vom 13. 1. 2003 (online-Version); Associated Press, über Yahoo-online, 27. 3. 2003. Das Landgericht Mainz bestätigte das Urteil des Amtsgerichts des Jahres 2002.

33 Anti-Defamation League, Jihad Online, S. 4.

34 Greek Helsinki Monitor – Minority Rights Group: „Anti-Semitism in Greece. A current picture: 2001–2002, November 2002, S. 3, 9–14 (online-version, http://www.greekhelsinki.gr/bhr/english/organizacions/ghm_mrgg_antisemitism_2002.rtf). Robert Wistrich, Muslim Anti-Semitism. A Clear and Present Danger, New York 2002, S. 19 ff.

35 Washington Post vom 28. 4. 2002 (online-Version).

36 www.idgr.de.

37 blick nach rechts vom 13. 2. 2003 (online-Version), Frank Jansen, Feindbild USA.

Hauptinitiator der 2001 geplanten Konferenz der Holocaust-Leugner in Beirut in einem von der Hisbollah kontrollierten Viertel.³⁸ Als Mitorganisatoren fungierten neben Horst Mahler auch andere führende „Revisionisten“ wie Ahmed Rami und das „Institut for Historical Review“. Die Initiative scheiterte jedoch, weil sie durch öffentlichkeitswirksamen Druck arabischer Intellektueller von der libanesischen Regierung verboten wurde. Der Funktionär der jordanischen „Association against Zionism and Racism“, Chefredakteur der „Free Arab Voice“ und Mitglied des Jordanischen Schriftstellerverbandes Ibrahim Alloush organisierte daraufhin ein Treffen unter dem Titel „What Happened to the Revisionist Historians’ Conference in Beirut?“ in den Räumen des Schriftstellerverbandes in Amman.

Im Gegensatz zur ursprünglichen Planung rekrutierten sich die Teilnehmer hier jedoch hauptsächlich aus dem Kreis arabischer Journalisten und aus Mitgliedern des Schriftstellerverbandes. Westeuropäische „Revisionisten“ wie Roger Garaudy wurden angepriesen und die Gründung eines „Arab Committee of Historical Revisionism“ angekündigt.³⁹ Am 14. Mai 2001 veröffentlichte Ingrid Rimland, Ehefrau des deutsch-kanadischen Holocaust-Leugners Ernst Zündel, auf der gemeinsamen Homepage einen Bericht über die Veranstaltung. Autor war Alloush persönlich, der unter dem Titel „Forum in Amman a Big Success“ über das Treffen schrieb und sich begeistert über die „zahlreichen Satellitenstationen“ zeigte, die die Veranstaltung mitgeschnitten hätten.⁴⁰ Alloush, der bis zu seiner Verhaftung am 24. März 2003⁴¹ in Amman als Hochschullehrer an einer Privatuniversität Wirtschaftswissenschaften lehrte, äußerte in der arabischen Presse immer wieder revisionistische Thesen und publizierte u. a. im Organ des revisionistischen „Institute for Historical Review“ im Frühjahr 2001

38 Ebenda.

39 The Stephen Roth Institute for the Study of Anti-Semitism and Racism, Tel Aviv University, Arab Holocaust Revisionists Meet in Amman, Sources: „Revisionist Historian Forum a Great Success“, Middle East News Online, 16 May 2001; „JWA Pulls of Revisionist Historians’ Conference“, Jordan Times vom 15. 5. 2001 (online-Version); „Exclusive Interview with Dr. Ibrahim Alloush“, Middle East News Online vom 7. 5. 2001; „The Jordanian Writers Association Sets a New Date for Its Forum ...“, The Free Arab Voice Online vom 15. 4. 2001; AZAR vom 18. 5. 2001 (MSANEWS; online-Version), eingesehen am 1. 4. 2003,

40 Zundelsite, Zgram, 14. 5. 2001, eingesehen am 1. 4. 2003.

41 Internetseite Free Arab Voice (Your Voice in a World where Money, Steel, and Fire have turned Justice Mute), eingesehen am 1. 4. 2003; www.idgr.de, Eintrag Ibrahim Alloush, eingesehen am 1. 4. 2003.

einen Artikel unter dem Titel „Between public relations and self-alienation: Arab intellectuals and the ‚Holocaust‘“.42 Auf der eigenen Homepage der „Revisionisten“ wird auch Alloush in dem illustren Kreis genannt, allerdings ist noch kein Kurzeintrag zu seiner Biografie abrufbar. Die meisten anderen einschlägig bekannten revisionistischen Vertreter hingegen werden mit knappen Hinweisen zur Person vorgestellt. Über Ahmed Rami etwa wird berichtet, er setze sich „gegen den Druck der Holocaust Lobby“ zur Wehr und betreibe eine „vielbesuchte multilinguale, weltberühmte Webseite“, die von französischen und schwedischen Juden stark angegriffen werde.⁴³

Hinweise auf Alloushs „Free Arab Voice“ und Ahmed Ramis Homepage „Radio Islam“ finden sich auch unter der Rubrik „L’opposition de ‚gauche‘“, also „linke Opposition“ auf der französischen Webseite des „Maison de l’Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux“ mit Sitz in Lyon im „Wegweiser Palästinas auf dem Netz“ (Guide de Palestine-sur-Web).⁴⁴ Neben Links zu einer ganzen Reihe palästinensischer Organisationen, darunter auch der Hamas, lassen sich innerhalb dieser französischen Webseite sämtliche einschlägigen revisionistischen Netzverbindungen öffnen; den Zugang bietet „Radio Islam“. Ramis Webseite selbst wird angepriesen als ein breit gefächertes Forum, das sowohl revisionistische Links anbiete als auch Zugang zu Seiten über Roger Garaudy und islamische Predigten aus dem Iran eröffne.⁴⁵

Rami hatte bereits 1983 die „Société Islamo Suédoise“ (SIA) gegründet, die zwar unter den schwedischen Moslems kaum Rückhalt hat, aber eine wichtige Rolle in der rechtsextremen Propaganda spielt. Sie steht mit der internationalen revisionistischen Szene in Verbindung, etwa mit dem „Institute for Historical Review“, dient aber vor allem dazu, Ramis pseudowissenschaftliche Theorien zu verbreiten. Im November 1992 lud Rami zu einem „Revisionisten“-Kongress nach Stockholm ein. Neben Robert Faurisson, Fred Leuchter und David Irving erschienen ein Vertreter der Hisbollah, Mitglieder der Pamjat und der Führer der amerikanischen Black-Muslim-Bewegung „Nation of Islam“ Louis Farrak-

42 Ebenda, Eintrag Ibrahim Alloush, eingesehen am 1. 4. 2003. Auch während einer Veranstaltung Mitte Dezember 2001 in einer Buchhandlung in Griechenland verbreitete Alloush „revisionistische“ und antisemitische Thesen mit antizionistischer Diktion, verbunden mit Antiamerikanismus. Mitveranstalter war der frühere Botschafter Griechenlands im Libanon, Themis Stoforopoulos, ebenda.

43 Internetseite, eingesehen am 14. 4. 2003.

44 Maison de l’Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, Guides de Palestine-sur-Web, Edition 2. 3. 2003, eingesehen am 1. 4. 2003.

45 Ebenda.

han,⁴⁶ der immer wieder mit antisemitischen Äußerungen und rassistischen Parolen auffällt.⁴⁷

Ahmed Ramis eigenen Server nützt auch das rechtsextreme, mehrmals beschlagnahmte Magazin „Sleipnir-Zeitschrift für Kultur, Geschichte und Politik“ mit seinem „Verlag der Freunde“. Seit 1996 aktiv im Internet, versucht es dem Revisionismus ein seriöses und harmloses Image zu verleihen. Neben dem pseudowissenschaftlichen Gutachten von Germar Rudolf „über die Bildung und Nachweisbarkeit von Cyanidverbindungen in den ‚Gaskammern‘ von Auschwitz“ und Wilhelm Stäglichs Buch „Der Auschwitz-Mythos“⁴⁸ werden Serge Thions „Historische Wahrheit oder Politische Wahrheit?“, „Maidanek in alle Ewigkeit“ von J. G. Burg⁴⁹ und „Die Gründungsmythen der israelischen Politik“ von Roger Garaudy verbreitet.⁵⁰ Garaudy, der mit seinen „Gründungs-

46 Farrakhan wurde 1933 in New York City geboren und vertritt innerhalb der „Nation of Islam“ die militante Richtung. Nicht selten vermischen sich bei ihm esoterische Elemente und islamische Mystik, er machte die amerikanische Regierung für die Seuche AIDS verantwortlich und betreibt eine gegen Juden und Christen gerichtete Geschichtsklitterung. Sein Mitte der 80er-Jahre gegründetes Unternehmen POWER vermarktet Kosmetikprodukte und wurde von der libyschen Regierung mit fünf Millionen US-Dollar unterstützt, vgl. Munzinger Archiv, Eintrag Louis Farrakhan.

47 Internetseite „Le site antisemite Rami sur Internet, eingesehen am 1. 9. 2000.

48 Im Juni 2002 wurde an eine Vielzahl von Schulen die Werbung für ein „Gegengutachten“ („Peters-Gutachten“) mit Bestellschein versandt. Die von Rudolf verantwortliche betriebene Internetseite der belgischen reversionistischen Organisation „Vrij Historisch Onderzoek“ (VHO) bezeichnet dieses „Gutachten“, für das mit dem Briefkopf des „Max-Planck-Instituts für Festkörperforschung“ geworben wird, als „Fälschung“, wobei die Vermutung nahe liegt, dass die gesamte Aktion darauf abzielte, auf das eigentliche Rudolf-Gutachten aufmerksam zu machen. Auf meine Anfrage hin bestätigte Prof. Dr. Arndt Simon, mit dessen gefälschter Unterschrift das Werbeanschreiben versehen ist, dass das Schreiben „unerlaubterweise den Briefkopf unseres Instituts“ trägt und mit Phantasieunterschriften von ihm und seinem Kollegen versehen sei. Ein solches Gutachten sei nie erstellt worden. Auch Simon geht davon aus, dass das Anschreiben dazu dient, das „Rudolf-Gutachten“ zu protegieren. Brief von Prof. Simon vom 3. 4. 2003.

49 Der 1990 verstorbene Burg war früher Mitglied der Israelitischen Kultusgemeinde München, wurde aber ausgeschlossen. Sein Buch „Majdanek in alle Ewigkeit?“ wurde vom Amtsgericht München beschlagnahmt. Burg war 1988 Zeuge für den Auschwitzleugner Zündel in Kanada. Der Tatsache, dass Burg als Jude reversionistische Thesen vertrat, bedienen sich die Rechtsextremen, um ihre „Geschichtsschreibung“ zu legitimieren.

50 Götz Nordbruch, Leugnungen des Holocaust in arabischen Medien. Reaktionen auf „Die Gründungsmythen der israelischen Politik“ von Roger Garaudy, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 10 (2001), S. 184–203.

mythen“ (im August 1996 auf Arabisch erschienen) in der arabischen Welt auf große Resonanz stieß, ist regelmäßiger Autor in „Sleipnir“. Das gegen ihn vor einem französischen Gericht im Januar 1998 erhobene Verfahren wegen Holocaust-Leugnung und Aufstachelung zum Antisemitismus wurde in „Sleipnir“ verurteilt, mit ausführlichen Berichten begleitet und wird bis heute immer wieder ins Feld geführt, um antizionistische Verschwörungstheorien zu kolportieren. Ein „Islamischer Verteidigungsrat Europa“ kann Anzeigen schalten und ein Kreis von arabischen Autoren antizionistisches Gedankengut verbreiten.⁵¹ Bereits in einem Ende 1995 veröffentlichten Artikel werden islamische Terroristen als „Helden“ gefeiert, ein „Heiliger Krieg“ wird propagiert und es wird zu Spenden für die Organisation „Hilfe für Kinder im Irak“ aufgerufen.⁵² Auf einer über das Netz verbreiteten Autorenliste der Zeitschrift „Sleipnir“ finden sich die in der internationalen rechtsextremen, revisionistischen Szene einschlägigen Namen.⁵³ Germar Rudolf und Roger Garaudy sind mit vielen ihrer Titel vertreten, aber auch Tahir de la Nive vom „Islamic Council for the Defence of Europe“ (Islamischer Rat für die Verteidigung Europas), ein französischer Nationalist, der zum Islam konvertierte, ist über „Sleipnir“ erreichbar.⁵⁴ Sheikh Muhammad Hussein Fadlallah, der geistige Führer der Hisbollah, ist mit dem Abdruck seines Gesprächs mit „Al Majalla“, einer in London erscheinenden Zeitung,⁵⁵ vertreten.

Radikale Islamgruppen und die Revisionisten

Der 1935 im Irak geborene, aus einer libanesischen Familie stammende Sheikh Fadlallah gehörte zu jenen, die sich für Roger Garaudy einsetzten, als er im Januar/Februar 1998 in Paris wegen Leugnung von Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Aufstachelung zum Rassenhass vor Gericht stand. Garaudy, dessen Namen die Internet-Suchmaschinen „Altavista“ 3900 mal und „Google“

51 Vgl. Sleipnir 1996 ff.

52 blick nach rechts vom 29. 5. 1996; blick nach rechts vom 20. 5. 1998.

53 U. a. Robert Faurisson, Ahmed Rami, Otto Ernst Remer, Christian Worch und Reinhold Oberlercher, der einen Schulterschluss zwischen rechts und links anstrebt und eng mit Horst Mahler zusammenarbeitet, wie auch Willis Carto, der Gründer des „Institute for Historical Review“, der französische neurechte Vordenker Alain de Benoist und Aleksandr Dughin.

54 Liste der Autoren von „Sleipnir“, Ergebnis einer Internetrecherche vom 18. 2. 2003.

55 Al-Majallah, London März 2002.

6300 mal in den weltweiten Homepages auflisten, fungiert als Bindeglied zwischen Rechtsextremismus und radikalen Islamgruppen; er trug wesentlich dazu bei, dass der Revisionismus auch in die politischen Bewegungen des Islam Einzug hielt. Deshalb erscheint es keineswegs verwunderlich, dass nicht nur Fadlallah für Garaudy Meinungsfreiheit forderte,⁵⁶ sondern auch ägyptische und marokkanische Anwälte ihn verteidigten, dass Schriftsteller aus dem Nahen Osten Solidaritätsbekundungen unterzeichneten und Geld für das Verfahren sammelten. Entsprechende Aufrufe finden sich auch im Internet und ähnlich wie in den einschlägigen Medien taucht immer wieder der Vorwurf auf, die französische Justiz sei von einer zionistischen Lobby beeinflusst gewesen und würde mit unterschiedlichen Maßstäben messen: Garaudy sei in seiner Meinungsfreiheit beschnitten, Salman Rushdie aber dürfe öffentlich den Islam diffamieren.

Dem steht auch die wichtigste politische Kraft des Islam in Palästina, die Hamas, nicht nach. Als Ahmed Ramis Homepage den Zugang zu dieser „islamischen Widerstandsbewegung“ eröffnete, deren Charta von 1988 bereits einen Bezug zu den „Protokollen der Weisen von Zion“ enthielt, verrieten die Links die enge Verbindung zu antisemitischen Stereotypen der Rechtsextremen. Allerdings tauchte erst Ende Januar 2000 auf der Hamas-Webseite ein Text mit einem den Holocaust leugnenden Inhalt auf. Verstanden werden konnte er allerdings nur von arabisch Lesenden, eine englische Übersetzung wurde nicht bereitgestellt. Der angebotene Text war eine Reaktion auf das Ende Januar 2000 im Rahmen des von der „Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research“ veranstaltete „Stockholm International Forum on the Holocaust“. Die in einem Artikel des wissenschaftlichen Direktors des „International Policy Institute for Counter-Terrorism“ Reuven Paz über den Vorfall auszugsweise wiedergegebene Übersetzung, die im Internet nachzulesen ist, zitiert die zentrale Aussage: „Diese Konferenz verfolgt ein klares zionistisches Ziel, mit der Absicht, historische Gegebenheiten dadurch zu verfälschen, dass die Wahrheit über den so genannten Holocaust, der eine vorgetäuschte und erfundene Geschichte ohne Grundlage darstellt, geleugnet wird. [...] Das zionistische Wesen übt psychologischen und ideologischen Terrorismus auf die Stockholm-Konferenz und vermeintlichen Nazi-Holocaust aus.“⁵⁷ Die Hamas gehört zu den engagiertesten Organisationen im

56 Vgl. Süddeutsche Zeitung vom 22. 1. 1998.

57 Reuven Paz, Palestinian Holocaust Denial, 22. 4. 2000, Internetseite www.ict.org.il/articles/hamas_holocaust.htm.

Internet, allerdings stammen die Nachrichten häufig von Sympathisanten und nicht von der Organisation selbst.⁵⁸ Links führen zur Holocaust-Leugner-Szene wie etwa „Zionism, Stalinism, and the Holocaust Story“, die über „The Tangled Web“ lange Zeit⁵⁹ direkten Zugang zum „Committee for Open Debate on the Holocaust“ geboten hat, von dort wiederum erreicht der Internet-Surfer Texte von Ingrid Rimland, verantwortlich für die Homepage des deutsch-kanadischen Holocaust-Leugners Ernst Zündel,⁶⁰ sowie Abhandlungen von Roger Garaudy und Michael A. Hoffmann II.⁶¹

Hoffmann wiederum, der im März 2003 auf seiner Homepage zur „Invasion im Iraq“ vom „Judeo-Masonic America“ schreibt,⁶² bietet neben Links zur einschlägigen Revisionistenszene auch solche zur Hisbollah, zur Palästinensischen Autonomiebehörde (Palestinian National Authority) sowie zu einer Seite, die eine lange Liste von „Israeli Massacres“ präsentiert.⁶³ Ebenfalls zu Hoffmanns Seite und zur „Gallery of Israeli Massacres“ führt eine Linkliste zum Thema Palästina, die neben Einträgen zur Geschichte Palästinas auch Zugang zur Fatah, der Palästinensischen Autonomiebehörde, der offiziellen und inoffiziellen Seite der Hamas, der „Islamic Resistance Support Association“ sowie einen Verweis auf die in verschiedenen europäischen Ländern agierende islamistische Organisation Hizb ut-Tahrir bietet.⁶⁴ Die „Islamic Resistance Association“ ihrerseits verbreitet ein ausführliches Linkangebot, das diese islamistische Gruppierung mit „Radio Islam“, der Hisbollah, dem „Committee for Open Debate on the Holocaust“ und Michael A. Hoffmann verbindet, aber auch Kontakte zu einer Seite

58 Michael Whine, Islamist Organisations on the Internet, Internetseite www.ict.org.il/articles/islamnet.htm (Michael Whine ist Direktor der „Defense and Group Relations Division, Board of Deputies of the British Jewish Community, London).

59 Der Zugang war im April 2003 nicht mehr möglich.

60 Ernst Zündel, der als einer der ersten mit seiner rechtsextremen und revisionistischen Propaganda auf dem World Wide Web vertreten war, wurde im Februar 2003 von Beamten der US-Einwanderungsbehörden verhaftet. Im Januar 2002 hatte er bereits auf Veranlassung der kanadischen Menschenrechtskommission seine Homepage einstellen müssen, verbreitet sie aber inzwischen über einen texanischen Provider. Wegen zahlreicher gegen ihn in Kanada eingeleiteter Verfahren war Zündel zusammen mit seiner Frau Ingrid Rimland 2001 in die USA gezogen. „Reknowned Neo-Nazi activist held in Blount County Jail“, *The Daily Times*, 8. 2. 2003 (zit. bei mailinglist Aktion Kinder des Holocaust, AkdH).

61 Internetseiten der Hamas und vom CODOH, eingesehen am 21. 6. 2000.

62 Internetseite von Michael A. Hoffmann, eingesehen am 3. 4. 2003.

63 Ebenda, eingesehen am 21. 2. 2003.

64 Palestinian Links, eingesehen am 3. 4. 2003.

mit dem Titel „Zionistische Verschwörung“ sowie zu Roger Garaudys „Gründungsmythen“ herstellt.⁶⁵

Auf Hoffmanns Homepage und seine Kampagne „Radical Truth in History“ verwies im Gegenzug lange Zeit der pro-iranische Online-Presse-dienst „Musli-media International“.⁶⁶ Die 1991 an der Ohio State University gegründete Nachrichtenagentur „MSANews“, die unter dem Slogan „In the name of Allah, most gracious, most merciful“ seit 1992 im Internet aus aller Welt gesammelte Netznachrichten über islamische Themen verbreitet, gab Hinweise, wie die „Protokolle der Weisen von Zion“ über Internet zugänglich sind, und eröffnete Verbindungen zur Hamas.⁶⁷ Die Seite ist inzwischen abgeschaltet, allerdings scheint nun „al Bayan online“ in ihrem Sinne weiterzuarbeiten. Die von einem kommerziellen Medienunternehmen „Bayan Multimedia“ ins Netz gestellte Homepage wird von „muslimischen Journalisten und Aktivist:innen“ betrieben und bietet eine lange Abhandlung über die „Protokolle der Weisen von Zion“, die diese als genial bezeichnet und versucht, den Beweis zu führen, dass die „Weisen von Zion“ tatsächlich existiert hätten. Neben zahlreichen Links zu muslimischen Seiten, darunter auch jene der Hizbollah, bietet „al Bayan“ Zugang zu Michael A. Hoffmann, „Radio Islam“ und „Hizb ut-Tahrir“.⁶⁸

Die 1953 in Jerusalem gegründete Hizb ut-Tahrir (Befreiungspartei), die inzwischen in verschiedenen Ländern eigene Gruppen unterhält und vor allem in Usbekistan sehr aktiv ist, verbreitet wiederum über ihre Homepage in mehreren Sprachen, darunter Englisch, Deutsch und Dänisch, antisemitische Inhalte. Aufsehen erregte die Hizb ut-Tahrir im Oktober letzten Jahres mit einer Veranstaltung zum Thema „Der Irak – Ein neuer Krieg und die Folgen“, die von der „Aqida-Hochschulgruppe für Kulturwissenschaft“⁶⁹ in den Räumen des Studentenwerks der Technischen Universität Berlin ermöglicht worden war. Die Öffentlichkeit und die Medien beschäftigt hatte nicht nur der Umstand, dass dort mit rassistischen, antisemitischen und verfassungsfeindlichen Äuße-

65 Internetseite Moqawama, eingesehen am 3. 4. 2003.

66 Whine, Cyberspace, S. 8.

67 Internetseite MSANews, eingesehen am 30. 8. und 5. 9. 2000.

68 Seite eingesehen, am 21. 2. 2003.

69 Nachdem das Bundesinnenministerium im Januar 2003 die Hizb ut-Tahrir verboten hat, entzog der Präsident der Technischen Universität der Gruppe den Status einer an der TU Berlin registrierten Vereinigung. Bei diesem Anlass wies die TU Berlin erneut darauf hin, dass die Veranstaltung nicht in ihrem Verantwortungsbereich stattgefunden habe, siehe Pressemitteilung TU Berlin vom 30. 10. 2002 und vom 15. 1. 2003.

rungen Stimmung gemacht wurde, sondern auch, dass Horst Mahler und der Vorsitzende der NPD, Udo Voigt, unter den Teilnehmern waren.

Bundesinnenminister Otto Schily hat den deutschen Ableger der Organisation mit folgender Begründung am 15. Januar 2003 verboten: „Die ‚Hizb ut-Tahrir‘ missbraucht die freiheitliche Rechts- und Staatsordnung in Deutschland, um Gewaltpropaganda und antijüdische Hetze zu verbreiten. [...] Propagandaveranstaltungen wie am 27. Oktober 2002 in der Alten Mensa der TU Berlin dürfen sich nicht wiederholen. Diese Veranstaltung hatte zu Recht große Empörung hervorgerufen – nicht zuletzt deswegen, weil die Teilnahme von NPD-Aktivistinnen ein Schlaglicht auf eine üble Verbindung geworfen hat. Ganz bewusst fischt ‚Hizb ut-Tahrir‘ an Universitäten im Trüben. Sie missbraucht die Hochschulen – Orte des freien Meinungsaustauschs und der Begegnung – für ihre Zwecke.“⁷⁰

Die „Hizb ut-Tahrir“ spricht Israel das Existenzrecht ab und betreibt in Flugblättern und Broschüren in Deutsch, Arabisch, Türkisch sowie in Urdu insbesondere an Universitäten und im Umfeld von Moscheen und islamischen Zentren antisemitische Hetze, die in der Aufforderung zur Tötung von Juden gipfelt.⁷¹ Neben einer englisch-, dänisch-, russisch-, türkisch- und arabischsprachigen Homepage ist auch eine deutsche Internetseite der Organisation zugänglich. Bis zum Verbot der Organisation in Deutschland war auch ihr deutschsprachiges Presseorgan, die seit 1993 in der Regel vierteljährlich erscheinende Zeitschrift „Explizit“, im Netz abrufbar. In ihrer Oktober-Ausgabe 2002 nahm „Explizit“ zum Nahost-Konflikt Stellung: „Dieser zionistische Fremdkörper im Herzen der islamischen Welt darf unter keinen Umständen bestehen bleiben. [...] Auf die zionistische Aggression in Palästina kann es nur eine Antwort geben: den Jihad!“⁷² In der Verbotsbegründung verwies Otto Schily darauf, dass „Hizb ut-Tahrir“ höchst konspirativ vorgehe und über keine offen erkennbaren Organisationsstrukturen verfüge. Auf der Veranstaltung in der Berliner TU sei der Hauptredner durch antiamerikanische Äußerungen und

70 Pressemitteilung des Bundesministeriums des Innern, 15. 1. 2003 (online).

71 Internetseite Hizb ut-Tahrir, aufgerufen am 31. 12. 2003. Die Aufforderung „Und tötet sie, wo immer ihr auf sie stoßt“ findet sich heute dort nicht mehr. Die deutschsprachige Internetseite „Muslim-Markt“ distanzierte sich am 17. November 2002 von den Aussagen der Hizb ut-Tahrir von der „unislamischen pauschalisierten völlig undifferenzierten rassistischen Hetze“, die die Organisation betreibe. Muslim-Markt (online) vom 17. 11. 2002.

72 Der Tagesspiegel vom 27. 10. 2002; vgl. zu Hiz but-Tahrir auch Der Tagesspiegel vom 14. 11. und 22. 11. 2002 sowie vom 18. 1. 2003; Spiegel-online, 18. 11. 2002.

die Forderung nach Wiedereinführung des Kalifats in den islamischen Staaten aufgefallen: „Im Publikum befanden sich auch der NPD-Vorsitzende Udo Voigt und das NPD-Mitglied Horst Mahler. Voigt solidarisierte sich auf dieser Veranstaltung mit den Islamisten gegen die USA. [...] Bereits in den ersten Jahren nach der Gründung fand die ‚Hizb ut-Tahrir‘ eine Vielzahl von Anhängern in den arabischen Staaten. Sie soll in den sechziger und siebziger Jahren an Putschversuchen in Jordanien, Ägypten, Syrien und dem Irak beteiligt gewesen sein. Die ‚Hizb ut-Tahrir‘ ist inzwischen in nahezu allen arabischen Staaten verboten.“⁷³

Die Anwesenheit Horst Mahlers bei der Veranstaltung der „Hizb ut-Tahrir“ hat einmal mehr die Verbindungen zwischen bestimmten islamistischen Gruppen und der rechtsextremen Szene deutlich gemacht. Mehrere Artikel von Horst Mahler sind unter der Rubrik „Judentum“ in der revisionistischen Zeitschrift „National Journal“ zu finden, die auch im Internet präsent und per Link etwa über Ahmed Ramis „Radio Islam“ zu erreichen ist. Ende 2001 rief das National Journal zur „Abrechnung“ mit deutschen „Multikultis“ auf: „Sie müssen wegen Hoch- und Landesverrat und wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit vor Gericht gestellt werden.“ Der Aufruf ist verbunden mit pro-palästinensischen Verlautbarungen und prangert die „jüdischen Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ an. Israels Politik wurde gegenüber dem palästinensischen Terror als der „tägliche Holocaust der Juden“ bezeichnet.⁷⁴

Das „National Journal“, das auf seiner Homepage heute dazu übergegangen ist, einschlägige, aus dem Zusammenhang gerissene Presse-Zitate für die eigenen propagandistischen Zwecke umzufunktionieren und keine Links mehr anzubieten, hat jahrelang entsprechende Verweise zur rechtsextremen russischen „PAMJAT“ und zum „Thule-Netz“, dem lange Zeit größten rechtsextremen deutschen Internetverbund, angeboten.

Neu-rechte Zirkel und der Palästinakonflikt

Das „Thule-Netz“, das im Juli 1996⁷⁵ online ging, spielte bis 1998 eine führende Rolle bei der Vernetzung des rechtsextremen Spektrums in Deutschland.⁷⁶ Die Rolle des „Thule“-Angebotes im World Wide Web, das auf dem

73 Pressemitteilung des Bundesministerium des Innern, 15. 1. 2003 (online).

74 Informationsdienst gegen Rechtsextremismus www.idgr.de, eingesehen am 21. 3. 2003.

75 Blick nach rechts (online-Version), „Die Rechten im Netz“.

76 Verfassungsschutzbericht BMDI, 1999, Manuskriptfassung (online-Version), April 2000, S. 73.

Netz zum letzten Mal im November 2001 aktualisiert wurde, haben in gewisser Weise die „Europäischen Synergien“ übernommen, deren esoterisch rechts-extreme Zirkel international an Bedeutung gewinnen.

Eine eigene Homepage unterhält das „Thulenetz“ allerdings immer noch im Internet. Tarnsprache und Verschlüsselungstaktik ermöglichen es den Betreibern des Netzverbands, konspirative Aktionen zu planen und auf das Ziel eines nationalen und internationalen Zusammenschlusses der Szene hinzuarbeiten. Eine weitere Möglichkeit sind Links zu ausländischen Seiten, die keiner strafrechtlichen Verfolgung unterworfen sind. So lässt sich über das „Thulenetz“ mit einem Mausklick auf den Link „Hisbollah“ die libanesische „Islamic Resistance Support Association“ aufrufen, die etwa Israel immer in Anführungszeichen setzt.⁷⁷ Von dort wiederum führt der Link „Cartoons“ zu Karikaturen, die auch über die Webseite „ZOG“ – „Zionist Occupied Government“ – unter der Rubrik, auf die der nationalsozialistische gelbe „Judenstern“ hinweist – zu laden sind und antizionistische Propaganda transportieren.⁷⁸ Auf der Startseite von „ZOG“ befinden sich die amerikanische und die israelische Fahne, die von einem schwertschwingenden Ritter visuell bekämpft werden. Eine rote blutropfende Leiste, die auch „Radio Islam“ verwendet, erweckt die Aufmerksamkeit für „Politics und Terrorism“. „ZOG“, das mit grausamen Fotos von Opfern der israelischen „Aggression“ antisemitische Hetze betreibt, bietet Links zu David Irving, Michael A. Hoffmann II und dem „Committee for Open Debate on the Holocaust“, aber auch zur „Islamic Resistance“ sowie zur „Islamic Association for Palestine“.⁷⁹ Die Islamic Association for Palestine wiederum verbreitet über ihr Internet-Portal unter dem Stichwort „Zionism and Nazism. We can't tell the difference. Can You?“ eine Fotogalerie, die Bilder der NS-Judenverfolgung jenen gegenüberstellt, die die „Behandlung der Palästinenser durch die Juden“ zeigen. Die Motive sind so gewählt, dass die Fotos vergleichbar scheinen.⁸⁰

77 Internetseite Islamic Resistance Support Association, eingesehen am 20. 3. 2003.

78 Ebenda, unverändert gegenüber dem letzten Anwählen vom 30. 8. 2000 und „ZOG“, eingesehen am 20. 3. 2003.

79 Ebenda.

80 Internetseite Islamic Association for Palestine, eingesehen am 20. 3. 2003.

Propaganda im pseudoreligiösen Gewand

Einseitig kommentierende Fotos bietet auch das unter dem Label „Holywar“ via Internet verbreitete Organ „La Tradizione Cattolica“ der radikal katholischen Gruppe „Fraternità Sacerdotale Pio X“ (Priesterbruderschaft des heiligen Pius X.). Die im Wesentlichen in englischer und italienischer Sprache gehaltenen Seiten transportieren propagandistische Inhalte, die den „Jüdischen Terrorismus“ („Combating Jewish Terrorism“), insbesondere die „Jüdische Mafia, die Amerika regiert“ („The Jewish Mafia run America“) und den „einzigsten Nazi-Staat, das satanische Israel“ („The only Nazi country in the world is the satanic State of Israel“) bekämpfen sollen.⁸¹ Die von Erzbischof Marcel Lefebvre⁸² gegründete fundamentalistische Organisation wird vom italienischen Verfassungsschutz als Sekte eingestuft.⁸³ Auffällig ist die Professionalität, in der sich die radikal-katholische Gruppe lange Zeit auf dem Internet präsentierte. Ein Videoclip zeigte Jesus inmitten eines rauschenden Meers mit entsprechendem Sound unterlegt. In der aktuellen Version spiegelt sich der gekreuzigte Jesus „nur“ noch im Wasser und sich rasch bewegende Bilder imaginieren einen gelben Davidstern, der von einem roten Marterkreuz zerstört wird. Links zur Geschichte der Palästinenser, zu „Radio Islam“, „ZOG“ und zu „revisionistischen“ Seiten wie dem CODOH, dem Adelaide Institute und zu David Irving sowie den „Protokollen der Weisen von Zion“ werden angeboten. Kurz vor dem Beginn der Zweiten Intifada im Sommer 2000 zeigte „Holywar“ Bill Clinton in Häftlingskleidung und in sich zusammengefallener Haltung, dem eine Liste von vermeintlich jüdischen Personen gegenübergestellt ist, die die amerikanische Regierung angeblich kontrolliert.⁸⁴ Schließlich wurde das Bild eines mit Hitlerbärtchen versehenen israelischen Ministerpräsidenten Netanjahu mit Link zur Seite „Satanyau“ präsentiert.⁸⁵ Die bössartigen Karikaturen im Stürmerstil, die

81 Internetseite „Holywar“, eingesehen am 5. 5. 2003.

82 Papst Paul VI. entzog Lefebvre, der für die Bewahrung der „geheiligten“ traditionellen Messordnung eintrat und dessen Bruderschaft sich zu einer fundamentalistischen katholischen Sekte entwickelte, 1976 die Vollmachten seines Bischofs- und Priesteramtes, der jedoch auch weiterhin Gläubige zu Messen versammelte und in den 80er-Jahren deutliche Sympathien für Jean-Marie Le Pens „Front Nationale“ zeigte, Eintrag Lefebvre im Munzinger-Archiv.

83 Angaben des International Policy Institute for Counter Terrorism im Internet, eingesehen am 2. 9. 2000.

84 Internetseite, eingesehen am 30. 8. 2000.

85 Internetseite, eingesehen am 30. 8. 2000.

auf der englischen Version präsentiert werden, sind in den letzten zweieinhalb Jahren weiter ergänzt worden. Bekannte Karikaturen aus dem antisemitischen Fundus der 20er- und 30er-Jahre sind hinzugekommen, wie jene eines dickleibigen Mannes, der, mit antisemitisch konnotierter Physiognomie gezeichnet, auf einem großen Geldsack vor einem Schild „Stock Exchange“ sitzt. In der Originalvorlage aus der antisemitischen Kinderhetzschrift „Der Giftpilz“ des Stürmer-Verlages von 1938 sitzt die böseartig karikierte Figur vor der „Börse“.⁸⁶

Holywar/Tradizione Cattolica und sein Betreiber, der Norweger Alfred Olsen, verbreiten böseartige antisemitische Hetze, die sich gleichermaßen klassischer Stereotypen bedient wie auch jener, die im Zusammenhang mit dem Nahostkonflikt stehen und eine antizionistische Variante der bekannten Vorurteile bieten.⁸⁷ Alfred Olsen betätigt sich als regelmäßiger Teilnehmer des Online-Forums der italienischen Zeitung „La Stampa“, die ihm durch die Veröffentlichung seiner Kommentare immer wieder ein Podium verschafft.⁸⁸ Seine Propaganda bedient sich der gängigen antisemitischen verschwörungstheoretischen Muster. Trotz kritischer Beurteilung des Islam sucht Olsen Verbündete gegen Israel auch in diesem Spektrum. So kann es nicht erstaunen, dass ein Link „Blacks and Jews Newpage“ zu „Nation of Islam“ von Louis Farrakhan führt.⁸⁹ Von dort wiederum erreicht man den Studentenverband der amerikanischen Muslimbewegung „The Nation of Islam Student Association“, die ihrerseits Links zum „Committee for Open Debate on the Holocaust“ und zum „Radio Islam“ anbieten.

Resümee

Alfred Olsens Seite „Holywar“ ist ein prägnantes Beispiel für die seit der Zweiten Intifada zunehmende Vernetzung bestimmter Gruppen verschiedenster politischer und gesellschaftlicher Richtungen, die sich antisemitischer Stereotypen, insbesondere der „Auschwitzlüge“, aber auch gewisser Elemente nationalsozialistischer Rassenpolitik bedienen, um Israel und seine Politik zu diskreditieren, das Existenzrecht des Staates abzuerkennen und die Juden in der Welt als Ausgeburt des Teufels zu stigmatisieren.

86 Internetseite, eingesehen am 20. 3. 2003.

87 Vgl. auch Joel Kotek/Jan Kotek, *Au nom de L'antisionisme. L'image des Juifs et d'Israel dans la caricature depuis la seconde Intifada*, Brüssel 2003, S. 136–143.

88 La Stampa online, Forum, etwa: 20. 7–28. 7. 2002; 16. 9. 2002; 8. 3. 2002.

89 Internetseite, eingesehen am 20. 3. 2003.

Das Medium Internet schafft mit seinen nahezu uneingeschränkten Möglichkeiten den virtuellen Raum, solchen propagandistischen Zielen weltweite Verbreitung zu verschaffen. Immer mehr werden auch im Internet antisemitische und antizionistische Inhalte mit Hilfe von Karikaturen transportiert, die nicht selten die klassischen Stürmer-Motive aufgreifen und entsprechend den aktuellen politischen Zwecken umformulieren.⁹⁰ Viele solcher Karikaturen finden sich auch in arabischen Printmedien, die von der muslimischen Bevölkerung Europas rezipiert werden.⁹¹

Rechtsextreme Homepages haben in ihrem äußeren Erscheinungsbild deutlich an Attraktivität gewonnen und nehmen zahlenmäßig immer weiter zu, dennoch bleibt festzuhalten, dass solche Seiten nur einen Bruchteil des Internet-Angebots ausmachen. Wer eine neonazistische, rassistische und/oder antisemitische Seite sucht, findet sie und kann auf diese Weise Zugang zu vielen nationalen und internationalen rechtsextremen und damit auch zu radikal islamistischen Homepages erhalten, aber wer solche Seiten nicht sucht, stößt auch nicht darauf. Trotz ideologischer Verbindungen gibt es kaum Hinweise auf eine Zusammenarbeit von Rechtsextremen und radikalen Islamisten. Diese Gruppen benutzen in der Regel den jeweils anderen für einen Austausch propagandistischer Inhalte und gemeinsamer Feindbilder, in den seltensten Fällen jedoch zielt diese Wechselbeziehung auf die Initiierung eines gemeinsamen Kampfes. Gehemmt wird die Zusammenarbeit vor allem durch die den Rechtsextremen immanente Fremdenfeindlichkeit. Die Gefahren allerdings, die sich seit der Radikalisierung des Nahost-Konflikts durch eine – zwar oft nur thematische – Vernetzung verschiedener politischer Richtungen ergeben, müssen durchaus ernst genommen werden. Holocaust-Leugnung, antisemitische Verschwörungstheorien und eine antisemitische Stereotypen rezipierende Israelkritik scheinen geradezu Konjunktur zu haben und bilden durch ihre weltweite Verbreitung via Internet einen leicht zugänglichen Bodensatz, den Jugendliche und junge Leute unreflektiert übernehmen, weil sie auf einen kritischen Umgang mit der modernen Cyberwelt nur unzureichend vorbereitet sind. Deshalb müssen neue Formen der Auseinandersetzung entwickelt werden, die der Flut von Legenden, Lügen und Verharmlosungen, die über das World Wide Web Verbreitung findet, Wissen entgegensetzt.

90 Vgl. das äußerst informative Buch von Kotek/Kotek, *Au nom de l'antisionisme*, sowie Wistrich, *Muslim Anti-Semitism*, S. 23–30.

91 Vgl. ausführlicher ebenda, *passim*.

ANTISEMITISMUS

 STEPHAN MALINOWSKI

Vom blauen zum reinen Blut

Antisemitische Adelskritik und adliger Antisemitismus 1871–1944

Drei Tage nach dem gescheiterten Attentat des Grafen Stauffenberg vom 20. Juli 1944 publizierte Robert Ley im „Angriff“ eine Hasstirade, die weit über den Verschwörerkreis hinausgriff und sich explizit gegen den Adel richtete. Ley sprach von einer kleinen „Adelsclique“ – „degeneriert bis in die Knochen, blaublütig bis zur Idiotie“ –, die „der Jude“ gegen den Nationalsozialismus vorgeschickt habe. Dieses adlige „Geschmeiß“ und seine „Brut“ müsse man nunmehr mit „Stumpf und Stil ausrotten“.¹

30 Jahre vor dem missglückten Staatsstreich, der von Gedenkrednern und Historikern immer wieder als das letzte Aufflackern adligen Eigensinns eingeordnet wurde, hatte ein völkischer Verlag ein Nachschlagewerk vorgelegt, das der bei Ley anklingenden Verbindung von Antisemitismus und Adelskritik eine längere Tradition zuzuweisen scheint. Der zwischen 1912 und 1914 in drei Bänden erschienene „Semi-Gotha“² war nicht die erste, aber die im Adel am stärksten beachtete publizistische Attacke der völkischen Bewegung auf den Adel. Das im Einband mit dem Hakenkreuz geschmückte Werk behauptete im Kern zweierlei: erstens, weite Teile des historischen Adels seien im kulturellen und biologischen Sinne „verjudet“ und deshalb nicht mehr zum Adel zu zählen. Zweitens müsse man den unendlichen Wert des „Blutadels“, der in anderen „rassereinen“ Bevölkerungsteilen aufbewahrt sei, erkennen und zur Formierung eines neuen, zukunftsfähigen Adels verwenden.

1 Robert Ley, Gott schütze den Führer, in: Der Angriff vom 23. 7. 1944.

2 Weimarer historisch-genealoges [sic!] Taschenbuch des gesamten Adels jüdischen Ursprungs („Semi-Gotha“), Weimar 1912. Vgl. Semigothaisches Genealogisches Taschenbuch ari(st)okratisch-jüdischer Heiraten [...]. Aufsammlung aller adeligen Ehen mit vollblutjüdischen und gemischtblütigen Frauen [...], München 1914 (3. Jahrgang). Zur Einordnung: Stephan Malinowski, Vom König zum Führer. Sozialer Niedergang und politische Radikalisierung im deutschen Adel zwischen Kaiserreich und NS-Staat, Berlin 2003, S. 144–197, 293–310.

Zwei prominente Ergänzungen dieser Sichtweise sollen hier genügen, um die Bedeutung dieser Konfliktlinie anzudeuten: In seinem pangermanischen Rundumschlag „Wenn ich der Kaiser wär“ sprach Heinrich Claß 1912 von einem Kaiserhof, der mit dem Judentum ein Herz und eine Seele geworden sei.³ In direkter Verlängerung dieser Kritiklinie formulierte Hitler in „Mein Kampf“, der Adel habe „die rassische Voraussetzung zu seinem Dasein“ verloren. Die Nähe des Adels zum Judentum habe eine „Blutsvergiftung“ bewirkt, „da jede Warenhausjüdin als geeignet gilt, die Nachkommenschaft seiner Durchlaucht – die allerdings dann danach aussieht – zu ergänzen“. Die Folge dieser Blutsvergiftung sei die „vollkommene Degeneration“ des Adels.⁴

Diese Schlaglichter scheinen den Adel als Zielscheibe des völkischen Antisemitismus ins Bild zu rücken. Der Eindruck ist nicht ganz falsch, jedoch um eine zweite, vom Adel ausgehende Traditionslinie zu ergänzen.

Die Konzepte Adel und Rasse berufen sich gleichermaßen auf besondere, vom „Blut“ der jeweiligen Träger transportierte Qualitäten – dennoch handelt es sich hier um zwei konkurrierende Entwürfe. Für die völkische Bewegung waren Adelskritik und Adelssehnsucht gleichermaßen typisch. Beide wirkten auf den alten Adel ein, der die hier geprägten Denkmuster frühzeitig aufnahm und institutionalisierte. Da es im Adel – wie in allen anderen Sozialgruppen auch – keine einheitliche Haltung zum Rassenantisemitismus gab, lassen sich anhand seiner „Einsatzorte“ im Adel wichtige inneradlige Konfliktlinien beschreiben. Diese verweisen schließlich auf die Funktion, die der adlige Antisemitismus für seine Trägergruppen hatte, sowie auf seine langfristigen Auswirkungen auf den traditionellen Adelsbegriff. Beide Aspekte sind vor dem Hintergrund der konfliktbeladenen Annäherung von Adel und NS-Bewegung zu beschreiben, für die der Antisemitismus eine der wichtigsten kommunikativen Brücken bildete.

Adel und „Rasse“ als konkurrierende Konzepte

Im hier behandelten Kontext sind aus dem unübersichtlichen Gestrüpp völkischer Ideologien⁵ drei Elemente hervorzuheben, die als unstrittig gelten dürften. Erstens: anders als in Frankreich, wo adlige Autoren wie die Grafen Boulainvilliers,

3 Daniel Frymann [d. i. Heinrich Claß], Wenn ich der Kaiser wär'. Politische Wahrheiten und Notwendigkeiten, Leipzig 1912, S. 38.

4 Adolf Hitler, Mein Kampf, München 1933⁴⁹, S. 270.

5 Kundige Führungen bieten: Handbuch zur „völkischen Bewegung“ 1871–1918, hrsg. v. Uwe Puschner u. a., München/New Providence u. a. 1996; Uwe Puschner, Die völkische

Dubuat-Nançay und Montlosier bereits im 18. Jahrhundert die bürgerkriegs-taugliche Idee entwickelten, der französische Adel gehöre einer anderen Rasse als das einst erfolgreich unterworfenen Volk an,⁶ hat der deutsche Adel wenig eigenes zur Entwicklung des Rassendenkens beigetragen. In Deutschland waren es nicht Adlige, sondern bürgerliche Intellektuelle, „die aus dem Adel eine Art Ideologie [machten und] darauf bestanden, dass blutsmässige Reinheit ein Zeichen der Aristokratie sei“.⁷ Im Kaiserreich entstand die völkische Weltanschauung eindeutig außerhalb des Adels als „Such- und Erneuerungsbewegung“. Ihre Trägergruppen rekrutierten sich im Wesentlichen aus dem alten Mittelstand.⁸ Zweitens: auf ihren historischen Kern reduziert lässt sich die heterogene völkische Bewegung als erfolgloser Versuch des alten Mittelstandes interpretieren, sich in einer neuen Sprache gegen die Umwälzungen des modernen Industriekapitalismus zu verteidigen. Zum inhaltlichen Kern des völkischen Denkens gehörten diverse Spielarten antidemokratisch ausgerichteter Führer-Gefolgschafts-Modelle und die stets vage bleibende Forderung einer neu zu schaffenden „Aristokratie“.⁹ In unzähligen Nuancen wurden hier die Grundgedanken variiert, die im 19. Jahrhundert drei adlige, nicht-deutsche Autoren formuliert hatten: Von Arthur Comte de Gobineau stammt die Idee, die untergehende Aristokratie durch eine nach rassistischen Kriterien neu komponierte „Elite“ zu ersetzen.¹⁰ Der Schädelvermesser Georges Vacher de Lapouge hatte Gobineaus Unordnung für die „Wissenschaft“ umgestaltet und die Idee des Rassenkampfes hinzugefügt.¹¹ Bei Houston Stewart Chamberlain schließlich wurden die antisemitischen Töne noch einmal erheblich verschärft und die Erkenntnisse über die „Engzucht“ bei Eskimohunden und Vollblutpferden im Maßstab eins zu eins auf die „Men-

Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion, Darmstadt 2001, S. 9–25, 263–288; Stefan Breuer, Ordnungen der Ungleichheit. Die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871–1945, Darmstadt 2001, S. 47–76; Cornelia Essner, Die „Nürnberger Gesetze“ oder Die Verwaltung des Rassenwahns 1933–1945, Paderborn u. a. 2002, S. 21–75.

6 Henri Comte de Boulainvilliers (1658–1722), *Essais sur la noblesse de France* (1732).

7 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986 (zuerst 1951), S. 267–292, hier S. 284.

8 Handbuch, S. XXI („Gegenkultur“). Zu den sozialen Trägerschichten der völkischen Bewegung s. Puschner, *Bewegung*, S. 275–279, 379 f.

9 Rüdiger vom Bruch, *Wilhelminismus – Zum Wandel von Milieu und politischer Kultur*, in: Handbuch zur „völkischen Bewegung“, zit. S. 13.

10 Arthur Comte de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris 1853–1855. Dazu Arendt, *Elemente*, S. 289, und Breuer, *Ordnungen*, S. 48–61.

11 Georges Vacher de Lapouge, *L'Aryen, son rôle social*, Paris 1899.

schenrassen“ übertragen. In seinem Hauptwerk warnte Chamberlain 1898, „dass nur *gewisse* Kreuzungen, nicht alle, veredeln“, andere Blutsmischungen zum „vollkommenen Niedergang“ der edlen „Rasseneigenschaften“ führten.¹² Eben diese Idee sollte fortan antisemitische Adelskritiker und den herausgeforderten Adel beschäftigen. Drittens: zentral für die völkische Neufassung des Adelsbegriffes waren die Kategorien „Blut“ und „Rasse“, deren antisemitische Auslegung die wohl wichtigste Chiffre zur völkischen Unterscheidung von Freund und Feind lieferte. Die völkische Behauptung, dass „Gemüts- und Charaktereigenschaften, Instinkte, Temperament und Gesittung“ wesentlich „im Blut wohnen“,¹³ brachte den unscharf gefassten Rassenbegriff der Völkischen in eine spannungsvolle Nähe zu den traditionellen Behauptungen des Adels über die besonderen Qualitäten seines „Blutes“. Die völkische Vorstellung einer (nordischen) „Herrenrasse“, deren besondere Qualitäten an das „Blut“ gebunden waren, lässt sich gleichermaßen als Nachahmung und Bedrohung des adligen Blut-Kultes lesen.

Völkische Adelskritik – völkische Adelssehnsucht

Das adelsfeindliche Potenzial, das die völkische Rassenideologie in sich barg, scheint im Adel nur wenig und von den adligen Protagonisten der völkischen Gruppen überhaupt nicht reflektiert worden zu sein. Bismarck sprach 1880 für eine weitsichtige Minderheit altadliger Hexenmeister, als er besorgt äußerte, das „sozialistische“ Element der antisemitischen Agitation werde sich nicht nur gegen die Juden, sondern bald gegen den Besitz generell richten.¹⁴ An Analysen dieser Art herrschte im Adel kein Überfluss. Die Mehrheit des Adels dürfte die völkischen Gedankengebäude nicht zuletzt deshalb gelassen betrachtet haben,

12 Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, München 1898, S. 271–294, hier 284 (Hervorhebung im Original).

13 Hammer, Nr. 58, November 1904, S. 515. Vgl. Semi-Gotha, 1912, S. XXXVI f. Vgl. dazu die z. Zt. umfassendste Analyse von Puschner, *Bewegung*, S. 49–201. In diesem Sinne ist auch eine der prägnantesten völkischen Formeln zu verstehen, die auf Georg Ritter v. Schönerer zurückgeht: „Was der Jude denkt ist einerlei, in der Rasse liegt die Schweinerei.“

14 So die Bedenken, die Bismarck und Bleichröder 1880 formulierten: James N. Retallack, *Notables of the Right. The Conservative Party and Political Mobilization in Germany 1876–1918*, London 1988, S. 41.

weil die adelskritischen Anklänge der Völkischen von eindeutig positiven Bezügen auf den Adel übertönt wurden. Schließlich zeichneten sich die Völkischen weniger durch Forderungen nach einer Abschaffung des Adels aus als durch den Traum, selbst „Adel“ zu sein.¹⁵

Die skurrile Vorstellung des ehemaligen Artamanen Heinrich Himmler, die Reinkarnation König Heinrich des I. zu sein, erscheint aus dieser Perspektive weniger als eine persönliche Schrulle denn als Zuspitzung völkischer Adelssehnsüchte. Von der völkischen Mischung aus Adels-Kritik und Adels-Anmaßung zeugt bereits die auffällige Häufung „adliger“ Phantasienamen. Paul de Lagarde, einer der wichtigsten „Gründer der völkischen Bewegung“,¹⁶ hieß bis zu seiner Adoption Paul Bötticher.¹⁷ Rudolf Glauer, Sohn eines Lokomotivführers und Gründer der Thule-Gesellschaft, verbesserte seinen Namen auf Rudolf Freiherr von Sebottendorf.¹⁸ Der Lehrersohn Adolf Lanz, Gründer des „Ordens vom Neuen Tempel“ und Herausgeber der Ostara-Hefte, hatte sich 1910 durch Namensänderung als Jörg Lanz von Liebenfels geadelt.¹⁹ Auch das „von“ im Namen des Wiener Kaufmannsohns Guido List, dessen „Schaunungen“ über die „ario-germanischen Herrenmenschen“ und die „Affenmenschenbrut“ der „Tschandalen“ im völkischen Milieu großen Einfluss besaßen, war von seinem Träger erfunden worden. Ein „neuer Adel“ müsse unter strikter Rassentrennung durch „Rein- und Hochzucht“ erst geschaffen werden.²⁰ Lanz hatte 1907 als Hauptsitz für seinen „Orden der Neuen Tempel“ die Burg-ruine Werfenstein an der Donau aufgekauft.²¹ Titel und Inhalt des Pamphlets, in dem Lanz 1905 seine Lehren darlegte, zeugen von der imaginären Annäherung an den Adel ebenso wie von der faktischen Annäherung an den Schwachsinn: „Theozoologie oder: Die Kunde von den Sodoms-Äfflingen und dem Göt-

15 Malinowski, König, S. 187 ff., 310–320. Vgl. Alexandra Gerstner, „Was ist des Deutschen Adelsstand?“ Adelsvorstellungen in der ‚Völkischen Bewegung‘ 1890–1914, MA-Arbeit, Berlin 2001. Alexandra Gerstner, die an einer Dissertation zum Thema arbeitet, danke ich für diverse Hinweise.

16 So die Einschätzung bei George L. Mosse, Ein Volk – Ein Reich – Ein Führer. Die völkischen Ursprünge des Nationalsozialismus, Königstein/Ts. 1979, S. 40.

17 Ina Ulrike Paul, Paul Anton de Lagarde, in: Handbuch, S. 45–93, hier S. 51 ff.

18 Detlev Rose, Die Thule-Gesellschaft. Legende – Mythos – Wirklichkeit, Tübingen 1994, S. 27–32.

19 Ekkehard Hieronymus, Jörg Lanz von Liebenfels, in: Handbuch, S. 131–146.

20 Guido List, Die Armanenschaft der Ario-Germanen, Teil II, Leipzig/Wien 1911, S. 53–146.

21 Vgl. dazu die Ausführungen bei Rose, Thule-Gesellschaft, S. 80–95, hier v. a. S. 85.

ter-Elektron. Eine Einführung in die älteste und neueste Weltanschauung und eine Rechtfertigung des Fürstentums und des Adels.“²²

Institutionen des adligen Antisemitismus

An der 1874 gegründeten „Deutschen Adelsgenossenschaft“ (DAG), die sich bereits vor dem Ersten Weltkrieg zum größten Adelsverband des Landes entwickelte, lässt sich en détail untersuchen, wie der Adel die Bälle, die ihm die Völkischen zuspielten, ideologisch und organisatorisch aufnahm.²³ Innerhalb des Adels war die Adelsgenossenschaft nicht der einzige, wohl aber der wirksamste Katalysator jener Prozesse, die den Adelsbegriff immer tiefer im Sumpf der Rassenideologien versinken ließen.

Die vom preußischen Kleinadel getragene Vereinigung, die seit den 1880er-Jahren einen scharf antisemitischen Kurs vertreten hatte, begann unmittelbar nach Kriegsende, sich in einen völkischen Kampferverband umzuformen. Ähnlich wie andere Adelsverbände bzw. neu-rechte Gruppierungen mit hohem Adelsanteil konnte die DAG-Führung bei der Durchsetzung ihres Kurses auf die im Adel seit Jahrhunderten fest verankerten antijüdischen Ressentiments aufbauen. Bemerkenswerter als die lange adlige Tradition der christlich-kulturell gefassten Judenfeindschaft erscheint allerdings die zweifellos neue Qualität und Dynamik, die der nunmehr biologisch definierte Antisemitismus auch im Adel entfaltete. Institutionell lässt sich dies an zwei Veränderungen ablesen. Der 34. Adelstag der DAG, der am 22. Juni 1920 in Berlin stattfand, hatte über eine von völkisch orientierten Adligen beabsichtigte Statutenänderung zu entscheiden. Die Formulierung, auf die man sich nach langer Debatte einigte, lautete: „Wer unter seinen Vorfahren im Mannesstamme einen nach dem Jahre 1800 geborenen Nichtarier hat oder zu mehr als ein Viertel anderer als arischer Rasse entstammt, oder mit jemand verheiratet ist, bei dem dies zutrifft, kann nicht Mitglied der DAG werden.“²⁴ Die Satzung, in der die Ziele der „Deutschen Adelsgenossen-

22 Jörg Lanz von Liebenfels, *Theozoologie oder: Die Kunde von den Sodoms-Äfflingen und dem Götter-Elektron. Eine Einführung in d. älteste u. neueste Weltanschauung und eine Rechtfertigung d. Fürstentums und des Adels*, Wien/Leipzig 1905.

23 Georg Kleine, *Adelsgenossenschaft und Nationalsozialismus*, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 26 (1978), S. 100–143; Malinowski, *Führer*, S. 144–198, 321–385.

24 Darstellung der Debatte auf dem Adelstag in: *Deutsches Adelsblatt (DAB)* vom 31. 7. 1920, S. 241–243. Vgl. die damit übereinstimmenden Formulierungen in § 3, Abs. 8 der DAG-Satzung in: *Jahrbuch der DAG* 1927, S. 17 und die DAG-Satzung vom Dezember 1920 in: *Westfälisches Archivamt Münster (WAAM)*, Nl. Lüninck, Nr. 815.

schaft“ formuliert wurden, schloss als dritten Punkt nunmehr den „Kampf gegen Standesdünkel, Materialismus, Eigennutz und fremdrassigen Einfluss auf das deutsche Volkstum“ ein.²⁵ Offenbar in Übernahme der durch Artur Dinters Schundroman „Sünde wider das Blut“ popularisierten Vorstellung von der irreversiblen Schädigung nordischen Blutes durch einen einmaligen sexuellen Kontakt mit einem jüdischen Partner²⁶ fand diese Statutenänderung wenig später eine perfide Erweiterung auf jeden Adligen, der mit einer nicht „rassereinen“ „Persönlichkeit verheiratet ist oder war“.²⁷

Mehr noch als die Aufnahme des Arierparagraphen zeugt das seit Kriegsende betriebene Projekt einer den gesamten Adel erfassenden Matrikel von der völkischen Umdeutung des Adelsbegriffes. Das Projekt kam im Winter 1919/20 auf Betreiben völkisch orientierter Adliger aus Pommern in Gang und sollte sich im ostelbischen Adel schnell und dauerhaft durchsetzen. Im Januar 1920 forderte ein Aufruf pommerscher Gutsbesitzer, die ihr völkisches Handwerk im Deutsch-Völkischen Schutz- und Trutzbund gelernt hatten, die „Reinigung des Adels vom jüdischen Blute bis zu einer scharfgezogenen Grenze, welche jetzt *noch möglich* ist“. Da „der Adel, darunter viele hoch angesehene, historisch berühmte Geschlechter, [...] bereits stark verjudet“ sei, sollte in der neu zu schaffenden Adelsmatrikel auf „strenge Rassenreinheit“ geachtet werden.²⁸

Nach konträrer Debatte²⁹ entschied sich eine Versammlung verschiedener Adelsverbände im Dezember 1920 für die völkische Variante. Für die Matrikel wurde die schöne Bezeichnung „Eisernes Buch deutschen Adels Deutscher Art“, in zeitgemäßer Abkürzung „Edda“, gefunden. Eine EDDA-Eintragung erfor-

25 DAG-Satzung von Dezember 1920, WAAM, Nl. Lüninck, Nr. 815.

26 Zu Inhalt und Wirkungen der paranoiden Theoreme Dinters vgl. Michel Fabréguet, Artur Dinter, théologien, biologiste et politique (1867–1948), in: *Revue d'Allemagne* 32 (2000), S. 233–244; Essner, „Nürnberger Gesetze“, S. 34–40.

27 „Adelsmarschall“ Friedrich v. Berg an alle DAG-Landesabteilungen, 26. 11. 1926, Deutsches Adelsarchiv Marburg (DAAM), DAG, Bd. 2, Hft. „25/26“.

28 Brandenburgisches Landeshauptarchiv (BLHA), Rep. 37 Friedersdorf, Nr. 478, Fol. 11–14 und LAM-AW, Rep. H Karow, Nr. 220, Fol. 201 (Hervorhebung im Original). Die Verbreitung des Aufrufes im Adel besorgte der pommersche Landschaftsdirektor und Gutsbesitzer Ernst v. Hertzberg-Lottin mit seinen beiden Söhnen, die wie ihr Vater diversen alldeutsch-antisemitischen Organisationen angehörten. Hintergründe bei Uwe Lohalm, *Völkischer Radikalismus. Die Geschichte des Deutschvölkischen Schutz- und Trutzbundes*, Hamburg 1970.

29 Vgl. dazu die Kontroverse zwischen Albrecht Frhr. v. Houwald und Graf v. Spee, in: BLHA, Rep. 37 Friedersdorf, Nr. 478, Fol. 16–17.

derte die „schriftliche Erklärung, dass der Bewerber, [...] nach bestem Wissen und Gewissen unter seinen oder seines Ehegatten 32 Vorfahren von Vaters und Mutters Seite in der obersten Reihe keinen oder höchstens einen Semiten oder Farbigen hat“.³⁰ Betroffenen Mitgliedern „half“ die DAG-Leitung mit dem Hinweis, Beratungsstellen zur „Blutsentmischung“ eingerichtet zu haben. Hier war in Erfahrung zu bringen, ob die Chance bestand, sich durch gute Gattenwahl empormendeln und spätere Generationen wieder in den „reinen“ Adel einreihen zu können.³¹

In Form der EDDA-Matrikel lag eine handwerklich verbesserte, vom Kopf auf die Füße gestellte und nunmehr vom Adel selbst kontrollierte Version des Semi-Gotha von 1912 vor, mit der die Definition des Begriffes Adel erheblich modifiziert und damit ruiniert wurde. Im Herbst 1925 erschien der erste, 340 adlige Probanden verzeichnende EDDA-Band, beginnend mit der Ahnentafel des Exilkaisers Wilhelm II., was als direkte Antwort auf die in völkischen Kreisen kursierende Behauptung einer jüdischen „Versippung“ des Hohenzollernhauses zu lesen ist.³² Im Vorwort des Bandes wurde die Verformung des traditionellen Adels-Begriffes besonders deutlich: „Der mit wahrer völkischer Auffassung nicht vereinbare ‚Ahnenbegriff‘ früherer Zeiten ist für die EDDA-Eintragungen fallen gelassen worden. Deutsches Bürger- und Bauernblut ist dem adligen vollwertig gleichgestellt. Eine ständische Absonderung des Adels ist damit aufgegeben.“³³

Die Ergebnisse der aufwendigen genealogischen Aufstellungen widerlegten im Übrigen den völkischen Vorwurf einer weitgehenden „Verjudung“ des

30 So der entscheidende § 8 der EDDA-Satzung, zit. n. DAB, 15. 4. 1921, S. 98. Zur Debatte und zur Gründungsversammlung, auf der neben DAG-Mitgliedern auch Vertreter des Johanniter- und Malteserordens, einiger Familienverbände und bereits bestehender „Bucheinrichtungen“ vertreten waren, s. v. a. folgende Berichte im DAB: 15. 8. 1920, S. 259 f.; 39/1921, S. 82, 97 ff., 115 ff. Resümierend in der Broschüre „Überblick über die Entwicklung der Adelsschutzeinrichtung, Potsdam 1921“ in: WAAM, Nl. Lüninck, Nr. 815.

31 Zitate in DAB, 38/1920, S. 402 ff. (Frhr. v. Houwald). „Beratung“ zu Fragen der „Blutsentmischung“ bot die Buchungshauptstelle der DAG; DAB, 18/1930, S. 246. Zum innerrassistischen Streit um die Möglichkeiten des „Ausmendelns“ s. Essner, „Nürnberger Gesetze“ S. 77–86.

32 E. Ekkehard [d. i. Heinrich Kräger], *Semi-Imperator 1888–1918. Eine genealogisch-rassengeschichtliche Aufklärung zur Warnung für die Zukunft (= Semi-Allianzen Folge. Judaisierte Hohenzollern)*, München 1919.

33 Vorwort v. Houwalds in: *Ausgewählte Ahnentafeln der EDDA*, hrsg. v. der Buchungshauptstelle Deutschen Adels (Arbeitsabteilung VI der DAG), Bd. 1, Gotha 1925, (DAAM).

deutschen Adels. Im Jahre 1938 ging man in der DAG-Leitung, gestützt auf die langjährigen Erhebungen im Rahmen des EDDA-Projektes, davon aus, dass, „ungünstig gerechnet, [...] 3 % des Adels verjudet sind“.³⁴

Antisemitismus als inneradlige Kritik

Unmittelbar nach der Machtübernahme im Januar 1933 entschied sich die „Deutsche Adelsgenossenschaft“ in einem ihrer Versuche, dem „Führer“ bzw. der SS „entgegenzuarbeiten“ (Ian Kershaw), die Ahnenprüfung bis zum Jahr 1750 auszudehnen. Die Neuregelung führte in vielen Fällen zu einer atmosphärischen Vergiftung, in der Nachrede und Denunziation den Zusammenhalt des Adels beschleunigt auflösten. Bezeichnenderweise war der adels-feindliche Semi-Gotha von 1912 im Rahmen der völkischen Ermittlungen, die man im DAG-Vorstand über einzelne Familien anstellte, ein ständig benutztes Werkzeug. In aufwendigen Gegengutachten bemühten sich denunzierte Familien um Widerlegung der über den Semi-Gotha verbreiteten Herrschaft des Verdachts.³⁵ Mitglieder aus Familien, denen es nicht gelang, ihren Eintrag im Semi-Gotha als genealogischen Fehler zu widerlegen, sahen sich nach 1933 vor einem veritablen Karriere-Handicap.³⁶

Empört über die Verletzung „ritterlicher Grundsätze“ protestierten mehrere DAG-Landesabteilungen. Insbesondere im katholischen Adel Bayerns und Südwestdeutschlands hatte sich gegen die völkische Umgestaltung des Adelsbegriffs von Anfang an massiver Widerstand formiert. Der Westfälische Großgrundbesitzer und DAG-Vorsitzende Adolf Fürst zu Bentheim und die Berliner

- 34 Berichte des DAG-Hauptgeschäftsführers Walter v. Bogen, Sitzungsprotokolle vom 6. 3. 1938, in: DAAM, DAG, Bd. 3, Hft. ‚Jugendfrage 1937/39‘. Vgl. seinen Bericht, ca. 1934, Der neue Weg der DAG, in: ebenda, Bd. 6, Hft. ‚Adel und NS‘.
- 35 Die Familie v. Bismarck ließ 1933 von einem Sachverständigen ein aufwendiges Gutachten erstellen, um das im Semi-Gotha verbreitete Gerücht jüdischer Vorfahren zu widerlegen: Bundesarchiv Berlin (BArch/BDC), PA: Gottfried Graf v. Bismarck-Schönhausen, 29. 3. 1901. Vgl. DAAM, DAG, Bd. 13, Hft. ‚Mittelfranken 29/33‘ und ebenda, Hft. ‚Mittelfranken 33/36‘, der die Atmosphäre der inneradlig-völkischen Hexenjagd gut dokumentiert.
- 36 Walter v. Bogen an die bayerische DAG-Abteilung 16. 12. 1933, in: DAAM, DAG, Bd. 2, Hft. ‚33/34‘. Über weitere Fälle von Denunziationen mit praktischen Folgen auf der Grundlage des Semi-Gotha berichtet ein Brief von Karl Frhr. v. Aretin, 10. 2. 1934, in: DAAM, DAG, Bd. 9, Hft. ‚Ahnentafeln‘.

DAG-Leitung wiesen die Proteste mit folgender Begründung zurück: „Wenn von dem Beamten 4 arische Großeltern verlangt werden, wenn das Erbhofgesetz arische Ahnen bis 1800 verlangt, so kann und muss man an einen Adel wesentlich höhere Anforderungen stellen.“ Der Adel müsse sich gerade im völkischen Staat „über die Forderungen erheben, die man an einen Schaffner stellt“.³⁷

Die von adligen und nicht-adligen Denunzianten betriebene „Rassenschnüffelei“³⁸ führte zu einem Konflikt, der entlang der etablierten regionalen Sollbruchstellen und zudem innerhalb der Familienverbände aufbrach. Im Familienverband der berühmten preußischen Familie von der Marwitz kam es im Herbst 1933 über die Frage der bis 1750 zurückgehenden Ahnenprobe zum Eklat. Nachdem der Vorsitzende und der Schatzmeister des Familienverbandes wegen Nichterfüllung der verschärften Rassekriterien von der DAG-Leitung ultimativ zum Austritt aus der Adelsgenossenschaft aufgefordert wurden, wandte sich ein Vetter gegen die damit verbundene Neudefinition des Adelsbegriffs. Unmöglich könne man einen verdienten, angesehenen Standesgenossen durch seinen DAG-Ausschluss symbolisch für adelsunwürdig erklären, nur „weil er das Unglück hat, dass einer seiner oder seiner Frau Vorfahren die Ehe mit einer Jüdin geschlossen hat. [...] Wo bleiben da die Grundsätze der Ritterlichkeit, Christlichkeit und Gerechtigkeit?“³⁹

Der aggressive Einsatz antisemitischer Deutungsmuster als Modus inneradliger Auseinandersetzungen und Lagerbildungen geht auf das Kaiserreich zurück und erlebte in der kleinadligen Kritik an Wilhelm II. einen ersten Höhepunkt. Eine der inneradligen Konfliktlinien verlief zwischen dem sozial immer

37 Bogen, *Der neue Weg der Deutschen Adelsgenossenschaft* (ca. 1934), v. a. S. 4 ff., in: DAAM, DAG, Bd. 6, Hft. „Adel/NS 29/35“. Bogen hatte „teilweise sehr heftigen Widerstand“ eingeräumt. Vgl. die Stellungnahme des Vorstandes der Landesabteilung Schlesien vom 2. 9. 1933, in: DAAM, DAG, Bd. 11, Hft. „Korrespondenz“ („zweiter Klasse/Grundsätze“), sowie das Schreiben von Fürst Bentheim 12. 10./2. 12. 1933 an Fürst Löwenstein in: Bayerisches Hauptstaatsarchiv, München (BHSA), Bestand: Genossenschaft katholischer Edelleute Bayerns (GKE), Nr. 6 („Schaffner“). Vgl. auch Kleine, *Adelsgenossenschaft*, S. 124.

38 Brief von Karl Frhr. v. Aretin, 15. 2. 1934, in: DAAM, DAG, Bd. 9, Hft. „Ahnentafeln“, über die Denunziationstätigkeit („kolossale Betriebsamkeit“) einer Baronin Godin, welche die Mitglieder im bayerischen DAG-Landesvorstand erheblich verärgert hatte.

39 BLHA, Rep. 37 Friedersdorf, Bd. 259, Fol. 177: Protestschreiben des Schriftführers Heinrich v. d. Marwitz an den Familienrat vom 7. 10. 1933. Geschlossen trat der Verband im Jahre 1938 aus der DAG aus: BLHA, Rep. 37 Friedersdorf, Bd. 259, Fol. 197, 203, 215, 220.

stärker ruinierten Kleinadel und reichsten, mächtigsten und flexibelsten Gruppen des Adels, die sich als „Grandseigneurs“ beschreiben lassen. Im Gleichklang mit den Völkischen kritisierte der in der „Deutschen Adelsgenossenschaft“ formierte preußische Kleinadel seine reichen Standesgenossen und nicht zuletzt Wilhelm II. – einen Kaiser, der nach dieser Wahrnehmung vom Programm des „sozialen Königtums“ abgefallen war und nunmehr mit hanseatischen und amerikanischen Multimillionären auf der Kieler Woche segelte, in der Kruppschen Villa Hügel an den Tafeln der Bourgeoisie saß, deutlich mehr Juden als seine Vorgänger nobilitiert und am Berliner Hof Juden zugelassen hatte. Einen Kaiser, der alljährlich mit jüdischen Gelehrten an Bord eines modernen Stahlschiffes zur „Nordlandfahrt“ entschwand und sich der Lebenswelt des niederen Landadels zunehmend entfremdet hatte. Einem popularisierten Schlagwort des Grafen Reventlow folgend, war Wilhelm II. damit in die Fänge der „Byzantiner“ geraten.⁴⁰ Der reiche Adel, die „im Strome des modernen Lebens dahinfahrende Hocharistokratie“ und die „Byzantiner“ am Berliner Hof wurden vom Kleinadel mit wachsender Offenheit und Aggression als „Judengenossen“ angegriffen.⁴¹

Die „Deutsche Adelsgenossenschaft“, die sich politisch im Koordinatensystem zwischen dem Hammerstein-Flügel der Konservativen, der Stoecker-Bewegung und dem Bund der Landwirte bewegte, war vor 1918 eine kleine adlige Minderheit. Hier jedoch wurde das ideologische Feld abgesteckt, auf dem neue Formen einer politischen Allianz zwischen zwei sozialen Formationen erprobt wurden, die von der ökonomischen und politischen Moderne gleichermaßen bedroht waren: eine Allianz des Kleinadels mit der kleinbürgerlichen Welt des alten Mittelstandes.⁴² Bereits aus den ersten Jahrgängen des Adelsblattes lassen sich die Blaupausen für eben diese Koalition rekonstruieren: Wenn sich das Handwerk selbst organisierte und die Bauern den „bewährten Führern“ folgten, würde eine gemeinsame Front „gegen die feindlichen Mächte

40 Ernst Graf zu Reventlow, *Kaiser Wilhelm und die Byzantiner*, München 1906.

41 Der souveräne, hohe und fürstliche Adel im Licht der Standes-Reformbewegung, in: DAB 1902, S. 54 f., 71 ff., hier S. 55.

42 Gemeint sind hier v. a. kleine Ladenbesitzer, Handwerker und kleine Landwirte, daneben auch untere Beamte und kaufmännische Gehilfen. Zum Begriff s. Heinz-Gerhard Haupt/Geoffrey Crossick, *Die Kleinbürger. Eine europäische Sozialgeschichte des 19. Jahrhunderts*, München 1998, S. 11–28. Vgl. zu dieser Koalition: Hans-Jürgen Puhle, *Agrarische Interessenpolitik und preußischer Konservatismus im Wilhelminischen Reich (1893–1914)*. Ein Beitrag zur Analyse des Nationalismus in Deutschland am Beispiel des Bundes der Landwirte und der Deutsch-Konservativen Partei, Hannover 1966, S. 277.

des Capitals, gegen Juden und Judengenossen“ möglich werden. Unter der Führung von Adel und Kirche würde die Handwerk und Bauernschaft sammelnde Bewegung, erfüllt von „werkthätiger Liebe für die Armen und Elenden“, dem „Großkapital“ und dem Liberalismus eine „Gänsehaut“ bereiten.⁴³

Die Argumente und Sprachformeln waren der zeitgleich aufblühenden Agitation der mittelständischen Verbände zum Verwechseln ähnlich.⁴⁴ In der hier geschaffenen Konstellation, für die antisemitische Weltdeutungen zentral waren, näherte sich der Kleinadel dem Mittelstand an, während er sich von den Grandseigneurs und der reichen Bourgeoisie sozial, kulturell und ideologisch immer weiter entfernte. Eine von Wilhelm II. protegierte Tendenz der Annäherung zwischen den reichsten Spitzengruppen aus Adel und Bürgertum war ebenso real wie die vergleichsweise große Offenheit, mit der diese „composite elite“ auf die Aufstiegserfolge der jüdischen Bourgeoisie reagierte. Die adligen Multimillionäre, die sich im Strousberg-Skandal verspekulierten, sowie der Aufstieg und die Nobilitierung Gerson Bleichröders stehen für den Beginn einer auf die Reichshauptstadt konzentrierten „Elitensynthese“, in der die oberste Schicht des jüdischen Bürgertums eine Scharnierfunktion übernahm.⁴⁵ An genau dieser Stelle setzte der kleinadlige Antisemitismus an. Der Appell an die reichen Standesgenossen, sich vom jüdisch-dekadenten Lebensstil nicht „das Mark aus den Gliedern“ saugen zu lassen,⁴⁶ erging auf der Grundlage überaus realer Niedergangserfahrungen.

Je weiter sich die Schere zwischen jüdischem Erfolg in den modernen und kleinadligem Misserfolg in den traditionellen Berufsfeldern öffnete, desto mehr verwandelte sich im Kleinadel die traditionelle Ignoranz bzw. Verachtung der „jüdischen“ Berufsfelder in offene Aggression. Gleich ob einzelne Berufe, die

43 Oldwig v. Uechtritz, *Der Adel in der christlich-sozialen Bewegung der Gegenwart*, in: *Zeitfragen des christlichen Volkslebens* 9 (1884), Hft. 7, S. 31, 37 f.

44 Heinrich August Winkler, *Der rückversicherte Mittelstand: Die Interessenverbände von Handwerk und Kleinhandel im deutschen Kaiserreich*, in: ders., *Liberalismus und Antiliberalismus*, Göttingen 1979, S. 88–94.

45 Fritz Stern, *Gold und Eisen. Bismarck und sein Bankier Bleichröder*, Reinbek 1988, S. 235–322; Malinowski, *König*, S. 121–143. Auf die Erfolge einer „deutsch-jüdischen Symbiose“ mit ihrem Schwerpunkt im wilhelminischen Berlin hat Reinhard Rürup immer wieder hingewiesen. Vgl. dazu seine Einleitung in: ders. (Hrsg.), *Jüdische Geschichte in Berlin. Essays und Studien*, Berlin 1995, S. 5–12.

46 *Der Adel in der christlich-sozialen Bewegung*, in: DAB 1884, S. 543; Oldwig v. Uechtritz, *Semitismus und Adel*, in: DAB 1885, S. 233.

Börse, der Kapitalismus oder der Liberalismus:⁴⁷ Im niederen Adel wurden die Bezeichnungen „jüdisch“ und „verjudet“ frühzeitig als Etiketten zur Stigmatisierung von Teilbereichen der Moderne entdeckt, in denen sich der Kleinadel weder entfalten konnte noch wollte.

Jean-Paul Sartres berühmte Vorstellung vom „juif imaginaire“,⁴⁸ d. h. dem Juden als einer Chiffre, die der Antisemit aus seinen Wahrnehmungen, Phantasien, Ressentiments und Ängsten zusammensetzt,⁴⁹ lässt sich mit einigem Gewinn auf den gegen einzelne professionelle Felder gerichteten (Adels-) Antisemitismus übertragen, der an entsprechende Wahrnehmungen im Bildungsbürgertum⁵⁰ ohne weiteres anschlussfähig war. Wie Shulamit Volkov überzeugend gezeigt hat, ist der moderne Antisemitismus weniger als direkte Reaktion auf reale Umstände denn als Reaktion auf eine „selbstgemachte Konzeption der Wirklichkeit“ zu begreifen.⁵¹ Die „falschen Metaphern“, die der Antisemitismus im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts schuf, beschreibt Volkov als „kulturellen Code“.⁵² Die in diesen „Code“ gefasste Ablehnung zentraler Bereiche des modernen Kapitalismus, gebaut auf die seit den 1880er-Jahren ausformulierten Denk- und Sprachmuster des modernen Antisemitismus, sollte auch nach 1918 Ideologie und Handeln großer Teile des deutschen Adels bestimmen. Die adlige Aufnahme des antisemitischen Codes blockierte die in Deutschland ohnehin schwache Integration des Adels in die bürgerlich dominierten, als „jüdisch“ diskreditierten Felder moderner Herrschaftsausübung: Handel, Finanz, Industrie, Wissenschaft, Technik.

47 Zur Gleichsetzung von Liberalismus und Judentum vgl. Oberst a. D. v. Arnim, Conservative „Junker“ und liberales „Bürgerthum“, in: DAB 12. 12. 1897, S. 797 ff. und Heinrich v. Wedel, Historische Kritik des Liberalismus, in: DAB 14. 10. 1906, S. 581 f. Ähnlich: Was kostet der [sic!] Deutschen Nation der Kapitalismus und wie ist derselbe zu bekämpfen?, in: DAB 1888, S. 212 ff., 242 ff.

48 Zu Konstruktion und Kritik dieses Konzepts s. Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, Paris 1980, S. 9–45.

49 Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris 1954.

50 Zur Gleichsetzung von Judentum und Kapitalismus: Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig 1911. Vgl. dazu die Aufnahme des Buches im Adelsblatt: DAB 1912, S. 323.

51 Shulamit Volkov, *Das geschriebene und das gesprochene Wort. Über Kontinuität und Diskontinuität im deutschen Antisemitismus*, in: dies., *Antisemitismus als kultureller Code*, München 2000², S. 54–75.

52 Shulamit Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, in: dies., *Antisemitismus*, S. 13–36.

Gerade, weil sich eine kleine Minderheit aus den wohlhabendsten Adelsgruppen tatsächlich an die reichsten Teile der jüdischen und nicht-jüdischen Bourgeoisie angenähert hatte, richtete der Kleinadel seine antisemitischen Invektiven explizit gegen die Oberschichten. „Ein ‚Stoecker‘ der Aristokratie tuth uns Noth“ – hieß es deshalb 1886.⁵³ Dem reichen Adel und dem höheren Bürgertum sei das Verständnis für die „sozialen Aufgaben des Standes“ längst abhanden gekommen.⁵⁴ Die Formel vom „Stoecker der Aristokratie“ ist als Aufruf an den reichen Adel zu lesen, die gesellschaftliche Distanz auch zu den „hoffähigen“ Teilen der (jüdischen) Bourgeoisie nicht aufzugeben.

Neben dem bekannten Hofprediger, dem das Adelsblatt die Ehre zuwies, als erster „die Hand in das Hexen-Gebräu Judas“ gesteckt zu haben, hob das Adelsblatt auch antisemitische Agitatoren vulgärsten Schlages auf den Schild ritterlicher Ehre – so wurde etwa „der Rektor Ahlwardt“ 1892 für sein Auftreten gegen Gerson von Bleichröder belobigt.⁵⁵

Im Rückgriff auf mittelalterliche Judenviertel und die Kennzeichnung von Juden „durch weithin leuchtende Zeichen“ wurden drastische Maßnahmen debattiert, die auch auf „verräterische“ Standesgenossen zielten: „Wollen wir Ruhe haben in Germanien, dann bleibt uns nichts übrig, als ‚mutatis mutandis‘ neue Ghettos, eventuell mit Kasernements für die Juden-Schutztruppe versehen, zu errichten.“⁵⁶ Und weiter: „Wir können [...] den für die Judenschutztruppe geworbenen adeligen Chefs nur dringend rathen, sich rechtzeitig aus dem Geschäft zu ziehen.“⁵⁷ Der zuletzt von James Retallack formulierte Zweifel am Sinn der Gegenüberstellung von „Herrenmenschen und Demagogen“ wird im Blick auf die „Deutsche Adelsgenossenschaft“ erheblich verstärkt. Tatsächlich hatten auch im Adel einflussreiche Teilgruppen den antisemitischen Code so vollständig übernommen, dass die Frage nach einer konservativen „Zähmung“

53 Der deutsche Edelmann und das geadelte Judenthum, in: DAB 4/1886, S. 333 f.; 347 ff., 365 f.; 376 f.

54 DAB 4/1886, S. 334, 366. Vgl. Die Mission des Judenthums, in: DAB 1890, S. 333 ff.

55 Hofprediger Stoecker und die konservative Partei, in: DAB 1885, S. 303 ff. Zu Stoecker vgl. ebenda, S. 567 f. („Hexen-Gebräu“). Dazu: Dietrich v. Oertzen, Adolf Stoecker. Lebensbild und Zeitgeschichte, Schwerin 1912. Zu Ahlwardt: DAB 1892, S. 627. Vgl. Hermann Ahlwardt, Schwerin und Bleichröder. Edelmann und Jude, Dresden 1893.

56 Der Antisemitismus und die Geburtsaristokratie, in: DAB 1892, zit. S. 647. Vgl. die deutlich mäßigere Version in: DAB 12/1894, S. 265 f.

57 Der Antisemitismus und die Geburtsaristokratie, in: DAB 1892, zit. S. 627.

bzw. „Instrumentalisierung“ der antisemitischen Bewegung falsch gestellt erscheint.⁵⁸

Dennoch lässt sich nicht übersehen, dass die sukzessive Verschärfung antisemitischer Parolen innerhalb des Adels durch völkische Angriffe von außen ständig ergänzt und überboten wurde.

Adliger Antisemitismus und antisemitische Adelskritik lassen sich als zwei getrennte, jedoch aufeinander bezogene und einander fortlaufend radikalisierende Traditionslinien beschreiben. Die völkische Adelskritik, die mit ähnlichen Argumentationsmustern im Kleinadel neue Mischungen bildete und den gesamten Adel unter Druck setzte, bildete einen Mechanismus, der noch im Dritten Reich wirksam blieb.

Funktion und Wirkung des Adels-Antisemitismus

Auf seine politische Funktion überprüft, lässt sich der adlige Antisemitismus vor allem als Teil einer aggressiven Mittelstandsideologie interpretieren, die in der hilflosen Abwehr gegen die wirtschaftliche Moderne entstand. Auch dem Adel lieferte der Antisemitismus eine schlichte Weltdeutung, in der den Juden „das ökonomische Unrecht einer ganzen Klasse aufgebürdet“ werden konnte.⁵⁹ Die Formel vom Antisemitismus als dem „Sozialismus des dummen Kerls“⁶⁰ verweist auf einen Reflex, der im Adel so stark wie im Mittelstand vorhanden war: die emotional geprägte Auflehnung gegen die unverstandene Dynamik eines Kapitalismus, von der – wie alles Stehende – auch die Lebenswelten des Kleinadels verdampft wurden.

Für die Zeit der Dreyfus-Affäre hat Marcel Proust dargestellt, wie der Antisemitismus „den Herzog seinem Kutscher näherbrachte“.⁶¹ Ähnlich hat Hannah Arendt in ihrer berühmten Analyse der Affäre vom „Mob“ gesprochen,

58 James Retallack, *Conservatives and Antisemites in Baden and Saxony*, in: *German History* 4 (1999), S. 515–519, 526; ders., *Antisemitism, Conservative Propaganda, and Regional Politics in Late Nineteenth Century Germany*, in: *German Studies Review* 3 (1988), S. 377–403.

59 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. 1969, S. 183.

60 Zu Bedeutung, Funktion und Wandel des Begriffs Antisemitismus s. Reinhard Rürup, *Antisemitismus*, in: ders., *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1987; ders., *Emanzipation*, S. 130–143.

61 Sartre, *Réflexions*, S. 34.

der sich aus den Deklassierten aller Klassen zusammensetzte und im Antisemitismus sein wichtigstes Ferment fand.⁶² Eben dies lässt sich aus adelsgeschichtlicher Perspektive als wichtigste Funktion des antisemitischen Codes beschreiben. Er schuf die gemeinsame „Sprache“, in der sich alter Adel und Neue Rechte verständigen konnten.

Durch die extreme Vereinfachung komplexer Realitäten schuf dieser Code schlichte, dichotome Weltbilder, die im Adel überall angenommen und verwendet wurden. Im antisemitischen Code wurden einzelne Namen, Orte und Objekte zu Erkennungsmarken mit großen Wiedererkennungseffekten. In den Adelsverbänden und im unübersichtlichen Netz adlig-bürgerlicher Zirkel, Klubs und Verbände, die sich nach 1918 formiert hatten, waren antisemitische Weltdeutungen ebenso zentral wie in den vom Adel dominierten Agrarverbänden – lange bevor diese mit dem agrarpolitischen Apparat Darrés um die Gunst der Landbevölkerung konkurrieren mussten.⁶³

Bereits 1924, sechs Jahre bevor der Pferdezuchtspezialist Richard Walther Darré seine Adelszuchtphantasien veröffentlichte, schrumpfte der im Adel überaus prominente Schriftsteller und Schlossbesitzer Börries Freiherr von Münchhausen die *raison d'être* des Adels auf eine schlichte Formel zusammen: „Wenn Adel einen Sinn und Wert haben soll, der über die äußerliche Namenverzierung hinausgeht, so kann es nur dies sein: Menschenzüchtung.“ Ohne Umschweife verglich der Literat die züchterische Arbeit an der „glücklich gebauten Naturrasse“ englischer Vollblutpferde mit der „züchterisch“ motivierten Wahl adliger Ehefrauen. Mit der affirmativen Übernahme der „goldenen Worte“ aus dem „köstlichen“ Buch Hans F. K. Günthers und der Leitideen der nordizistischen Rassenlehre⁶⁴ verabschiedete sich der Baron in munter formulierten Sätzen von den jahrhundertalten Kriterien adliger Ebenbürtigkeitsprinzipien: „Es gibt überhaupt nur eine Ebenbürtigkeit, das ist die des reingeblichen nordischen Blutes. Der

62 Arendt, *Elemente*, S. 187–206. Vgl. zu diesem Mechanismus William D. Irvine, *The Boulanger Affair Reconsidered. Royalism, Boulangism, and the Origins of the Radical Right in France*, New York/Oxford 1989, S. 48–73, 157–177.

63 Vgl. Puhle, *Interessenpolitik*, S. 111–140, und Heinz Reif, *Antisemitismus in den Agrarverbänden Ostelbiens während der Weimarer Zeit*, in: ders. (Hrsg.), *Ostelbische Agrargesellschaft im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Agrarkrise, junkerliche Interessenpolitik, Modernisierungsstrategien*, Berlin 1994, S. 379–411. Zu den adlig-bürgerlichen Organisationen der Neuen Rechten nach 1918 s. Malinowski, *König*, S. 321–460.

64 *Gemeint war der völkische Bestseller von Hans F. K. Günther, Rassenkunde des deutschen Volkes*, München 1922. Vgl. ders., *Adel und Rasse*, München 1926.

mischrassige Adlige z. B. ist rassisch einer reinrassischen nordischen Bauerntochter nicht ebenbürtig.“ Nicht-„reinrassige“ Adlige, so die Forderung, sollten ihre Adels-titel ablegen, da aus Ehen zwischen Juden und „Ariern“ stets „Bastarde“ hervorgingen. Im sprachlichen Höhepunkt des Beitrages, der zugleich einen intellektuellen Tiefpunkt der Adelsdebatten markierte, hieß es dazu: „Ich kann Möpse züchten, und ich kann Dackel züchten, aber wenn mir das Malör [sic!] passiert, und ich den Korb voll junge Dackelmöpse kriege, so werden sie mit Fug und Recht ersäuft. Das ist weder antimopsisch noch antidackelig, sondern ein Ausfluss der jahrhundertealten Erfahrung, dass alle Bastarde minderwertig sind.“⁶⁵

Münchhausens bemerkenswerter Beitrag war durchaus charakteristisch für den intellektuellen Tiefflug durch die gedanklichen Niederungen des Rassenwahn, zu dem nach 1918 ein erstaunlich großer Teil des Adels ansetzte. Für den wirtschaftlich destabilisierten Kleinadel lag die Attraktivität dieser schlichtesten aller Argumentationslinien der Neuadelsdebatte auf der Hand. Unter vollständiger Umgehung weit komplexerer Modelle, die Mindeststandards an Besitz, Bildung und Fachqualifikation als Voraussetzung für die Zugehörigkeit zum Adel etabliert hatten, schien hier eine Formel gefunden, mit der sich auch sozial gestrandete Kleinadlige weiterhin als „Adel“ fühlen durften.

Von dieser Position aus war es nur noch ein kurzer Schritt bis zur selbstzerstörerischen Aussage: „Rasse und Adel sind ja verwandte Begriffe oder sollten es wenigstens sein.“⁶⁶ Die von DAG-Hauptgeschäftsführer Walter von Bogen 1934 geforderten „Sippenwarte“, die die biologische Fortpflanzung des gesamten Adels überwachen sollten, lassen sich durch ihre frappierende Nähe zur SS als Institutionalisierung und letzte Stufe des gemeinsamen antisemitischen Codes verstehen.⁶⁷

„Zuchtwarte“, die junge adlige Männer vor der Anbahnung „ernstgemeiner Beziehungen zu jungen Damen“ nach rassischen Kriterien „beraten“ sollten, um „spätere Generationen vor versteckter jüdischer Blutszufuhr [zu] schützen“, wurden in den Adelsverbänden bereits Mitte der 1920er Jahre debattiert.⁶⁸

65 Dr. iur. et Dr. phil. h. c. Börries Frhr. v. Münchhausen, Adel und Rasse, in: DAB 42/1924, S. 63 ff.

66 Legationsrat Erhard Graf v. Wedel, Rasse und Adel, in: Friedrich-Christian Prinz zu Schaumburg-Lippe (Hrsg.), Wo war der Adel?, Berlin 1934, S. 10.

67 Walter v. Bogen, Der neue Weg der DAG (undatierter Druck, ca. 1934), in: DAAM, DAG, Bd. 6, Hft. „Adel und NS“.

68 Albrecht Frhr. v. Houwald, Eisernes Buch Deutschen Adels Deutscher Art, in: Jahrbuch (Kalender) der DAG 1928, S. 13 f. Vgl. Leopold Baron v. Vietinghoff-Scheel, Neuadel, in: DAB 1930, S. 662.

Diese Vorschläge lassen sich als adlige Variante der seit 1931 regulierten Heiratspraxis der SS-Offiziere interpretieren und lehnten sich eng an das im gleichen Jahr eingerichtete „Sippenamt der NSDAP“ an. Auch zwischen dem EDDA und dem SS-„Sippenbuch“ gab es unübersehbare Analogien.⁶⁹

Trotz dieser Annäherung löste sich die Tradition der antisemitischen Adelskritik auch nach 1933 nicht vollständig auf. Selbst als sich der soziale Kern des altpreußischen Adels seit 1930 in Form von Partei- und SA-Beitritten⁷⁰ in die NS-Bewegung einspeiste, hielt ein Teil der NS-Führer daran fest, dass der Adel „eine vielfach von Judenblut durchsetzte Saubande“ sei.⁷¹ Entsetzt darüber, „bis zu welcher Rohheit sich jene Kreise versteigen“ konnten, reagierte der Adjutant des preußischen Kronprinzen, als ihn völkische Agitatoren als „Halbjuden“ verunglimpft hatten.⁷² Insbesondere im ländlichen Milieu sahen sich adlige DNVP-Wahlredner immer wieder dem Vorwurf ausgesetzt, das Hohenzollernhaus stünde nach wie vor unter jüdischem Einfluss und der Adel sei insgesamt „stark verjudet“.⁷³ In völkischen Kreisen wurde der Kronprinz als Protektor der „Ostjudeninvasion“ dargestellt und das Gerücht ausgestreut, seine Rückkehr nach Deutschland sei „mit jüdischem Geld“ erkaufte worden.⁷⁴

Denunziatorische Anklagen gegen Adlige, die in ihren Schlössern mit Juden und „Judengenossen“ auf Kosten des Volkes „prassten“, dürften nach

69 Zum „Sippenamt“: Essner, „Nürnberger Gesetze“, S. 86–96. Zur Heiratspraxis in der SS siehe Gudrun Schwarz, „Herrinnen der Zukunft“. SS-Offiziere und ihre Frauen, in: Ursula Breymayer/Bernd Ulrich/Karin Wieland (Hrsg.), Willensmenschen. Über deutsche Offiziere, Frankfurt a. M. 1999, S. 123–133.

70 Stephan Malinowski, Sven Reichardt, Die Reihen fest geschlossen? Zur Stellung adliger SA-Führer bis 1934, in: Eckart Conze/Monika Wienfort (Hrsg.), Adel und Moderne. Elitengeschichte im 19. und 20. Jahrhundert im europäischen Vergleich, München 2003.

71 Wilhelm Kube an Straßer, 9. 10. 1931. Vgl. die Äußerungen Helmuth Brückners im März 1932 über die Herren „Rotz v. Rotzenstein“, beide zit. n. Pyta, Dorfgemeinschaft, S. 342, 353.

72 Vgl. die Schreiben Louis Müldner v. Mülnheims (Juni 1924), in: BArchB, 90 Mu 1, Bd. 3, Fol. 119–124, zit. Fol. 122.

73 Friedrich Graf v. d. Schulenburg an den preußischen Kronprinzen, 18. 4. 1924, in: BArchB, 90 Mu 1, Nr. 3, Fol. 223. Vgl. Bericht eines Herrn v. Langen auf dem 34. DAG-Adelstag, in: DAB 31. 7. 1920, S. 243.

74 Louis Müldner v. Mülnheim an einen adligen Oberst, 23. 3. 1924, in: Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (GStAPK, Berlin), BPH, Rep. 54, Nr. 9.

1933 noch zugenommen haben.⁷⁵ „Ich bin lieber zehnmal mit Bauern verwandt, als einmal verjudet!“ – der 1929 getätigte Ausruf des niedersächsischen Rittergutsbesitzers Hartwig von Rheden-Rheden⁷⁶ ist charakteristisch für rhetorische und symbolische Anbiederungen an „das Volk“, die meist antisemitisch legiert waren. Aus dieser defensiven Position heraus erklärten Adlige lange vor 1933 bauerntümelnd, der Adelsbegriff sei „nicht notwendig mit Adel verbunden, adlig kann auch der einfache Bauer sein“.⁷⁷

Schließlich wurden einzelne Adlige nicht nur „Opfer“ völkischer Denunziationen, sondern auch des inneradligen Antisemitismus. Als die „Deutsche Adelsgenossenschaft“ 1933 nach der Statutenänderung begann, über 200 Mitglieder aus ihren Reihen auszuschließen, wurden Fälle von „ungeheurer Tragik“ eingeräumt. Pardon wurde auch in diesen Fällen nicht gegeben und auch das Schreiben, das ein sächsischer Baron aus alter Familie, Oberst a. D., an Hitler persönlich gerichtet hatte, wird erfolglos geblieben sein: „Lassen Sie mich eingereiht bleiben in der deutschen Volksgemeinschaft, nehmen Sie diese unverschuldete Erniedrigung von mir, geben Sie mir auf Grund meiner Gesinnung, meiner Tradition und meines Frontsoldatentums das Recht, mich vor Staat und Kirche ‚arisch‘ nennen zu dürfen.“⁷⁸

Die Vorstellung, im Adel seien vor allem „moderate“ Formen des Antisemitismus gepflegt und dessen brutalste Formen auf Distanz gehalten worden, findet in den Quellen keinen Halt. Wenn es sie je gegeben haben sollte, hatte sich die adlige Zurückhaltung gegenüber dem „Radauantisemitismus“ weitgehend aufgelöst, als der Berliner SA-Führer Wolf Heinrich Graf von Helldorf im August 1931 im offenen Wagen am Berliner Kurfürstendamm auf und abfuhr, um seine Männer zu koordinieren, die im Begriff waren, „jüdisch“ aussehende Passanten anzupöbeln und zusammenzuschlagen.⁷⁹

75 So etwa in der zehneitigen Denunziation des Fürstenhauses Lippe-Biesterfeld, die ein Wehrmangestellter im Mai 1940 an Joseph Goebbels schickte, in: BArchB (BDC), PA: Ernst Erbprinz zur Lippe, 12. 6. 1902.

76 Hartwig v. Rheden-Rheden im Februar 1929, zit. n. Wolfram Pyta, Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918–1933. Die Verschränkung von Milieu und Parteien in den protestantischen Landgebieten Deutschlands in der Weimarer Republik, Düsseldorf 1996, S. 342 f.

77 Diskussionsbeitrag zu Franz Frhr. v. Stauffenbergs Vortrag „Adel und Scholle“ auf einer Jungadelstagung zu Heidelberg am 16./17. 5. 1931, in: WAAM, Nl. Lüninck, Nr. 815.

78 Kurd Fhr. v. Gleichen-Uslar an Adolf Hitler, 18. 1. 1934, zit. n. Kleine, Adelsgenossenschaft, S. 124.

79 Ted Harrison, „Alter Kämpfer“ im Widerstand. Graf Helldorff, die NS-Bewegung und die Opposition gegen Hitler, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 45 (1997), S. 391 f.

Von der Frühphase der „Deutschen Adelsgenossenschaft“ über das EDDA-Projekt bis zum versuchten Schulterchluss mit der SS lässt sich die breite Rezeption selbst noch des „paranoiden Antisemitismus“ (Breuer) im Adel nachweisen.⁸⁰ Freilich ist dieser Befund vielfach zu differenzieren. Von den inneradligen Unterschieden beim Einsatz rassistischer Argumentationen sei an dieser Stelle zumindest einer der wichtigsten erwähnt – der konfessionelle. Die Thesen zum katholischen Antisemitismus, die Olaf Blaschke mit viel Verve vorgetragen hat,⁸¹ finden zumindest aus der Perspektive der Adelsforschung keine Bestätigung. Antijüdische Haltungen waren im gesamten Adel beider Konfessionen praktisch ausnahmslos verbreitet. So viel ist bekannt, richtig und unbestreitbar. Im Hinblick auf die Freisetzung der mörderischen Energien des Antisemitismus erscheint es jedoch angemessener, zumindest im Fall des katholischen Adels in Süddeutschland⁸² nicht den „doppelten Antisemitismus“ (Blaschke), sondern den halbierten Antisemitismus der Katholiken zu betonen. Blaschkes Feststellung, dass „nur bestimmte Extrempositionen, die [den Katholizismus] zudem selber angriffen“, seine Hüter alarmierten,⁸³ trifft zwar auch für den Adel zu. Das „nur“ verzerrt jedoch die Bedeutung der ideologischen und handlungspraktischen Unterschiede, die nach 1918 unübersehbar wurden.

Die Mehrheit der einflussreichen katholischen Adelsfamilien im Süden hat den rassistisch definierten Antisemitismus, die Arierparagrafen, das EDDA-Projekt, eine Reihe rechtsradikaler Zirkelbildungen um den Preis scharfer inneradliger Konflikte weitgehend boykottiert. Noch wichtiger erscheint, dass der katholische Adel eine eindeutig und signifikant geringere Tendenz zeigte, die NS-Bewegung aktiv zu unterstützen. Seine Beteiligung blieb in der NSDAP, SA und SS weit hinter den „Leistungen“ der protestantischen Standesgenossen zurück. Katholische Ressentiments gegen den Rassen-Antisemitismus lassen sich hier als *ein* wichtiges Element nachweisen. Während dieses Phänomen

80 Vgl. Malinowski, König, S. 122–197, 321–413. Zu den unterschiedlichen Radikalisierungsstufen im deutschen Antisemitismus vgl. die Typologie bei Breuer, Ordnungen, S. 327–369; zum „paranoiden Antisemitismus“ ebenda, S. 348–355.

81 Olaf Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen 1999², hier v. a. S. 86–117, 208–218 sowie die knappen Bemerkungen zum Adel, S. 246 ff.

82 Der katholische Adel in Westfalen, wahrscheinlich auch in Schlesien, nahm in den hier skizzierten Konflikten eine Mittelposition zwischen den Polen ein, die im preußisch-protestantischen Kleinadel Ostelbiens und im altbayerischen Adel gebildet wurden. Vgl. Malinowski, König, S. 385–395, 398–413.

83 Blaschke, *Katholizismus*, S. 86.

beim derzeitigen Stand der Forschung seiner Erklärung harrt, ist der tendenzielle Befund eindeutig.⁸⁴

Dort, wo der Adel bereit war, sein traditionelles Selbstverständnis radikal zu modifizieren – und dies war im protestantischen Adel die Mehrheit –, führte der antisemitische Code in die NS-Bewegung.⁸⁵ Adligen, die ihr soziales und symbolisches Kapital konsequent mit einer Unterstützung des Rassenantisemitismus kombinierten, gelangen in der SA, nach 1933 in der SS und in der höheren Bürokratie, kometenartige Wiederaufstiege. Nur adligen Gutsbesitzern jedoch, die sich erfolgreich als „reinrassig“ und „bauernfähig“ auswiesen, konnte es gelingen, die im Reichserbhofgesetz vom Oktober 1933 festgelegte Höchstgrenze von 125 Hektar deutlich, teilweise um das Fünffzigfache, zu überschreiten, um ihren Latifundien den begehrten Status des „Erbhofes“ zu sichern.⁸⁶

Die Mehrheit der nach 1918 land- und besitzlos in mittelständische Existenzen „gesunkenen“ Adligen konnte, wenn sie die ideologischen Grundlagen der nur auf den ersten Blick adelsfeindlichen Planungen Darrés akzeptierten, die im Raubkrieg eroberten Beutegebiete im Osten nutzen, um als Mitglieder des „Neuadels aus Blut und Boden“ neue Herrschaftsdynastien zu gründen.⁸⁷

Ungeachtet der steilen Karrieren, die einzelne Adlige in den Herrschafts- und Mordapparaten des NS-Staates machten, bleibt jedoch festzuhalten, dass die Versuche des Adels, sich erneut als kollektiv handelnde Machtelite zu etablieren, am nationalsozialistischen Konzept der Volksgemeinschaft scheiterten. Goebbels' Adjutant Friedrich Christian Prinz von Schaumburg-Lippe hatte seinen Standesgenossen 1934 prophezeit: „Was wir mit ‚Adel‘ bezeichnen – das habt Ihr von nun an darunter zu verstehen. Selbst dann, wenn ihr Euch danach selbst nicht mehr dazuzählen könnt.“⁸⁸

Der adlige Versuch, sich als Avantgarde einer reinrassigen Führerschicht wieder zu erfinden, war zum Scheitern verurteilt und der Glaube an die vermeintlichen Ähnlichkeiten zwischen adligem und völkischem Bluts-Kult führte den Adel als Kollektiv in eine Sackgasse. Akzeptierte man den völkischen Grundgedanken der Hochwertigkeit ganzer „Rassen“, musste die Vorstellung, der

84 Malinowski, König, S. 358–421, 569–578.

85 Zum Ausmaß des adligen Engagements in der NSDAP s. ebenda.

86 Prominente Beispiele und Quellenbelege für den im Adel begehrten Ersatz des 1919 verlorenen Fideikommissstatus durch die Einrichtung von „Erbhöfen“ bei Malinowski, König, S. 524 f.

87 Zum Konzept der „Hegehöfe“ s. Darré, Neuadel, S. 92–96.

88 Friedrich Christian Prinz zu Schaumburg-Lippe (Schlusswort), in: Wo war der Adel?, S. 50.

Adel sei aufgrund besonderer, generativ weitergereicher Qualitäten zur „Führung“ berufen, rapide an Plausibilität verlieren. Denn mit Blut, das nicht „blau“, dafür aber „rein“ war, konnten auch andere Gruppen aufwarten. Mit ihren Zweifeln an der Qualität des adligen „Blutes“ griffen bereits die völkischen Adelskritiker der 1880er-Jahre den Adel auf seinem ureigenen Terrain an. Von hier bis zur Behauptung Hans F. K. Günthers und Richard Walther Darrés, einer „nordischen Bauerntochter“ könne keine „mischrassige“ Prinzessin „das Wasser reichen“, verläuft eine gerade Linie. „Edel“ war nicht länger allein der äußerst enge Kreis „blaublütiger“ Standesgenossen, edel waren nunmehr Millionen von Volksgenossen, die den „edlen Rassen“ angehörten.⁸⁹

Als sich die Verfolgungswelle 1944 gegen den Adel richtete und wenig später die Machtgrundlagen des preußischen Adels von der Roten Armee ebenso brutal wie vollständig zerstört wurden, hatte sich der Adel bereits seit zehn Jahren als Kollektiv abgeschafft. Dies allerdings aktiver und freiwilliger, als es in der zitierten Warnung von Goebbels' hochadligem Adjutanten anklingt.

89 In diesem Sinne bezeichnet Sartre, *Réflexions*, S. 30 f., die Antisemiten als selbst ernannte „aristocratie de naissance“.

SOFIE BAK

Anti-Christ in mould

Anti-Semitism and apocalyptic thinking: A Danish milieu of pietism in the 1930s

The subject of anti-Semitism in Denmark¹ has been left largely untouched by historians for generations and research on the interwar period in particular is marginal and superficial.² The fabulous rescue of the Danish Jews in 1943 and the construction of patriotic discourse after the German occupation for years prevented any critical research on the extent and character of anti-Semitism in Denmark in the interwar period and during the German occupation. In many ways this patriotic discourse was similar to the trends in France, Belgium and Holland, where anti-fascist resistance was cultivated intensely and nationalized.

- 1 Lecture given at Zentrum für Antisemitismusforschung December 2001. Sofie Bak has published a book on the Danish and international perceptions of the rescue of the Danish Jews in 1943 titled: *Joedeaktionen oktober 1943. Forestillinger i offentlighed og forskning* [The action against the Jews (Die Judenaktion) October 1943. Perceptions in public opinion and research], Copenhagen 2001. Presently working on a PhD-project at the University of Copenhagen in cooperation with the Royal Library (Copenhagen). The project has the (translated) preliminary title: *Anti-Semitism in Denmark in the inter-war years and during the occupation, with special focus on the 1930s. Changes in the national and cultural self-image. The PhD-project concentrates on the character, extension and consequences of anti-Semitic stereotypes and prejudices in Denmark related to the trauma of economic depression, the responsive measures that initiated the modern welfare state, and to the preoccupation with neighbouring Germany and totalitarian political development. The project seeks to document the continuity of anti-Semitic stereotypes and the cultural and political climate that threw suspicion on any discussion – but prevented the growth – of racist anti-Semitism. The prospect is to approach mainstream popular perceptions, opposing, but interacting with elitist culture and reflecting a political battle between conflicting images of society.*
- 2 The same can be said about research on the relations between Jews and Gentiles in Denmark: by all means pioneer-work has been initiated by PhD-student Thorsten Wagner, who has published several articles in Danish: Thorsten Wagner, „Fællesskabets nationalisering og joedespoergsmaalet i en liberal kultur. Joederne i Danmark mellem

Anti-Semitism was rejected as an un-Danish phenomenon – similar to the notion of „un-Britishness“ analysed by Tony Kushner.³ The presence of anti-Semitic parties reflecting only a minority of the population was considered an imported – German – feature, which had no tradition or roots in Danish culture. Danish Nazi Party members and radical anti-Semites were first and foremost dismissed as traitors. This perception prevented any discussion or reflection on a possible Danish tradition of anti-Semitism or possible wider extension of such sentiments. Only in recent years as a result of a genuine effort to draw attention to the possible painful subject and somewhat provoked by sensational exposures, research has begun to focus on Denmark’s policy towards the Jewish refugees.⁴

The perception in Denmark followed the analogy: The Danes rescued the Jews, in other words: they were not anti-Semites. There is indeed some truth to

inklusion og eksklusion“ [The nationalization of the community and the Jewish Question in a liberal culture. The Jews in Denmark between inclusion and exclusion], in: Cecilie Stokholm Banke (ed.), *Folk og Fællesskab*, published by the Danish Center for Holocaust and Genocide Studies, Copenhagen 2001, and: „Demokratiets akilleshael. Joede had og antisemitisme i brydningsfeltet mellem social- og kulturhistorie [The Achilles heel of Democracy. Anti-Semitism in the encounter of social and cultural history], in: Michael Mogensen (ed.), *Antisemitisme i Danmark?*, published by the Danish Center for Holocaust and Genocide Studies, Copenhagen 2002. Wagner interprets the Jewish emancipation in Denmark in the 19th century in a European perspective and finds the circumstances less different or exceptional, contrary to what has been hitherto established. Danish Jews experienced a similar „trap of assimilation“: forced to acculturate – but the „Danishness“ of the Jews was nevertheless questioned. He points to the ambivalence of liberal culture: focused on the right of the individual but still nourishing a vision of a homogenous, Christian nation-state.

- 3 Tony Kushner, *The Persistence of Prejudice. Anti-Semitism in British Society during the Second World War*, Manchester/New York 1989.
- 4 Steffen Steffensen et. al., *Paa flugt fra Nazismen. Tysksprogede emigranter i Danmark efter 1933*, ed. by Willy Dähnhardt/Birgit S. Nielsen, Copenhagen 1986. In a translated and revised edition, Willy Dähnhardt/Birgit S. Nielsen (eds.), *Exil i Dänemark. Deutschsprachige Wissenschaftler, Künstler und Schriftsteller im Dänischen Exil nach 1933*, Heide 1993. Hans Uwe Petersen has published a number of articles on the subject in German, e. g. contributions to, Hans Uwe Petersen (ed.), *Hitlerflüchtlinge im Norden. Asyl und politisches Exil 1933–1945*, Kiel 1991. A recent study with focus on the Jewish refugees is, Lone Rünitz, *Danmark og de joediske flygtninge 1933–1940*. [Denmark and the Jewish refugees, 1933–1940], Copenhagen 2000. A large-scale research-project has been launched by the Danish Center for Holocaust and Genocide Studies with the purpose of registering and analysing the numerous refugee-cases in the archives of the Danish Foreign Ministry.

this statement. But, firstly: the lack of any serious anti-Semitism – or to be more precise: any racist anti-Semitism – was not a matter of innate immunity, or the natural, spontaneous reaction of a democratic people, as it has been put, but a result of an underestimated genuine political process in the 1930s. And secondly: even in the wider context of the rescue-operation itself there were signs of anti-Semitic stereotyping, which went hand in hand with outright anger towards the German occupiers and sympathy with the fate of the Jews. How was that possible?

A preliminary result of my own research is that anti-Semitism was more widespread in the 1930s than hitherto accepted, in a version marked by special Danish features and continuity. It was more than „the music hall humour and form of upper-class joking and golf-club discrimination“, as expressed by Kushner, „party clichés“ or what Danes like to refer to as „the little anti-Semitism“. By contrast it was related to religious, economic and cultural struggle in various ways and to the roles of Jews in Danish society – it was not just the automatic reflex of scapegoating (though Jewish participation in certain events or conflicts primarily served as confirmation). It fed on international features to be sure, but these were combined with Danish examples and events, often more subtly phrased outside of the explicit Nazi-groupings.

Comparison is obviously delicate, but necessary. I have not set out to minimize the Danish variant of anti-Semitism. The anti-Semitism that flourished in the Danish Nazi parties was not moderate – and projected political solutions to „the Jewish question“ in the event of access to political power.⁵ „The persistence of prejudice“ did have consequences on various levels of society, though it is important to establish that violent anti-Semitism was virtually non-existent in Denmark.

Since the field is so untouched in Denmark, it has been necessary for me to concentrate on selected cases with which I aspire to explain several assumptions on the function and history of anti-Semitism in Denmark. So far I have reached two conclusions as to the function of anti-Semitism: 1) Anti-Semitism as an instrument for integrating persistent hostility images in a political group by couching these in anti-Semitism – sometimes with the parallel purpose of signalling potential cooperation with Nazi groups, and 2) Anti-Semitism as an

5 John T. Lauridsen, DNSAP og „joedespoergsmaalet“ – en variation over et internationalt tema [DNSAP (The Danish National Socialist Workers Party) and „the Jewish Question“ – a variation on an international theme], in: Johnny Laursen et. al. (ed.), I tradition og kaos. Festskrift til Henning Poulsen, Copenhagen 2000.

integral part of a group culture. Both functions were enforced and weakened by political and social-economic circumstances in the 1930s.

My project concentrates on four chosen primary factors: religious, national, economic and cultural hostility – each related to four case studies. The case of the religious movement „Indre Mission“ (the Internal Mission), the minority issues of Northern Schleswig, the Danish agrarian protest movements, and reactions to and perceptions of modernist culture.

Anti-Semitism is here used in the most simple of definitions, as hostility towards Jews as Jews, but I distinguish between „xenophobic hostility“ and „racist hostility“.⁶ I consider racist hostility essentially different from xenophobia

- 6 The Canadian historian Gavin I. Langmuir distinguishes between realistic hostility, xenophobia and chimeria. According to Langmuir a central characteristic of Chimeria is the demonization of the out-group, an attribution of qualities to the out-group which have never been empirically observed and makes the out-group seem inhuman or subhuman monsters, corresponding to the demonologic image of the Jews as a non-human or diabolic murderer, poisoner, polluter. Helen Fein, *Dimensions of Anti-Semitism: Attitudes, collective Accusations, and Actions*, in: Helen Fein (ed.), *The Persisting Question. Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Anti-Semitism*, Berlin/New York 1987, p. 72. Yet historical studies of religious milieus should respect and accept the recognition that the Devil from this point of view is an empirically stated reality and the question of empirical observation becomes problematic (which by the way would have meant that the Mission held chimeric hostility towards communists – hardly the point of Langmuir). By the same logic I find it difficult to automatically reject that the Nazi racial ideology was a reality to the believers, by just pointing to the lack of evidence. To the true believer, the cruel nature of the world and the corrupting of youth; to the Nazi the perceived physical and moral degeneration caused by the mixing of race, were sufficient evidence. Langmuir's understanding of empirical evidence is not comparable with that of the missionary or the convinced Nazi. Thus it becomes meaningless to talk about empirical observation as criteria (a criteria that also suffers from presentcentrism). Furthermore Langmuir launches the perception that the chimeric hostility towards Jews marked European culture for seven centuries, but in my view he underestimates the essential difference between religious fanaticism and racial ideology. However, this reservation does not mean that I reject the categories of Langmuir altogether. It is relevant and necessary to present categories that explain and distinguish different levels and functions of anti-Semitism and to emphasise the progression of hostility. But it seems relevant to enjoin the definition. The qualitative difference between the xenophobic and the chimeric hostility is racism, the perception that Jews (or another out-group) as a race possesses negative and potential corrupting qualities. The gulf is the difference between hostility based on race and birth, contrary to a hostility based on behaviour, no matter how imagined and demonic this behaviour is represented – from a present-day standard.

since it bases the hostility on „race“ and birth and as it follows is inescapable by assimilation or conversion. Originally inspired by Gavin I. Langmuir, I adopted the term „xenophobia“ and still hold on to it for lack of a better term. It presents the possibility of comparison between different hostile images, but in a Danish context the word unfortunately implies „hate against aliens“ and using it might confuse the public as to its meaning. The concept is used here in the sense of: hostility towards all members of an out-group based on the perceived socially threatening behaviour – whether past or present – by some members of the out-group. This behaviour is perceived as a social threat to the integration, survival and values of the in-group, while holding xenophobic attitudes, escape and exceptions are accepted.

I furthermore distinguish between perceptions of race, racial thought and racism. The categories express distinction as well as potential progression. Perception of race is an un-reflected perception of race that considers the historical level of information and the general contemporary preoccupation with race. Racial thought implies implicit or explicit linking of a certain behaviour or mentality to the specific race (and parallels the concept of xenophobia), whereas racism expresses perceptions of Arian (or white) superiority and „alien“ inferiority.

The anti-totalitarian discourse

It is a general – but not further investigated – assumption that the prevention of Nazism and anti-Semitism rested on the centre-left (the party „Det radikale Venstre“ and the cultural movement affiliated with it) and the social-democratic movement in Denmark – gradually followed by alliance with the old parties on the right, with a prominent figure in the leader of the Conservative Party, Christmas Møller.⁷ Yet the effort to fight anti-Semitism was an integrated part of a strategy of the political establishment to preserve liberal democracy. This meant rallying around democratic and national values and the implementation of various welfare-reforms, perceived as the only realistic defence against the totalitarian forces on the doorstep of Denmark – communist as well as fascist. Or I might add: primarily against the communists. Communist fifth columnist activity was considered the prominent internal enemy: A threat to democracy

7 This is the perception in: Paul Hammerich, *Undtagelsen. En kronike om joederne i Norden frem til 2. verdenskrig* [The exception. A chronicle on the Jews in Scandinavia till the Second World War], Copenhagen 1992, and Richard Andersen, *Danmark i 30'erne* [Denmark in the 30s], Copenhagen 1968.

and to the unity of the Labour Movement – the latter was strongly emphasised by the Social Democrats – and to many Danes this image was obviously enforced by combination with the image of the external enemy: the Soviet Union.

The policy of internal fortification, named „the survival-strategy“, was the continuous policy of the government from the assumption of power in 1929 and actually didn't change until the acceptance of NATO-membership in 1949. The discourse was heavily influenced by the government parties' context of communication: in political organisations, press and in the trade unions.

The opposition to anti-Semitism was an integrated part of this anti-totalitarian discourse, since freedom and civil-rights were in principle indivisible. This meant strong opposition to discrimination and was followed by direct opposition to anti-Semitism. The conscious association, most notably by the centre-left and Social Democratic parties and press, of Nazism and anti-Semitism and the rejection of anti-Semitism as „un-Danish“ were perhaps the most effective instruments. This political process served a double stigmatising purpose: rejecting anti-Semitism as indecent and unacceptable and defining Nazism as an un-national copy.

The opposition to discrimination was mainly to the benefit of members of the Danish society – the established Danish Jews – whereas refugees coming to Denmark faced exclusion and were mostly turned away at the borders. The exclusion probably in many ways reflected the fact that „alien-ness“ in Denmark was habitually linked to the fear of the communist fifth columnist, not to fear of Jewish influence or mentality. Still the government were – all too familiar – afraid of creating „a Jewish question“ and giving an impetus to the radical right – and they gave priority to internal integration and solidarity. But the Jewish refugees constituted a threat to Danish „survival“ in another way as well: the refugees constituted a threat to the stability of German-Danish relations. By receiving the refugees in larger numbers, the government feared that they would send the signal that Denmark was a safe heaven – a nightmare to the government – while furthermore indirectly accepting the German Jewish policy. On the other hand, by refusing the refugees they risked placing further pressure on diplomatic relations to the great neighbour. The restrictive and discriminatory refugee policy was the only strategy in the eyes of the politicians for a small neighbouring country acting alone. In other words, Denmark had to fight the battle that could still be won, not one that already was lost.⁸

8 Bo Lidegaard, Jens Otto Krag 1914–1961, Copenhagen 2001, p. 81, 120. Biography on the prime minister and leader of the Danish Social Democrats (1962–72).

The Jewish community in Denmark accepted this policy of the government throughout the 1930s and during the occupation. The old Jewish families that dominated the community were equally afraid of creating „a Jewish question“ and the internal discussions during the occupation do not reflect much confidence in the Gentile neighbours. The Jewish leaders perceived anti-Semitism as a latent factor that could easily be provoked by the slightest opposition to the strategy or by any attempt of escape.

Secondly, the discourse consequently turned anti-Semitism into a taboo, „unspeakable“ and illegitimate. Simultaneously, making fools of the Danish Nazis and anti-Semites and the attempt to silence them had the effect that very few people in Denmark understood the seriousness of the German policy against Jews – even in the critical days of October 1943 (which by the way might have somewhat eased the minds of the rescuers) and it didn't prevent xenophobic prejudice.⁹ Added to this misinformation was the fact that the Danish press accepted self-imposed censure – to avoid any potential provocations against Germany – and thereby obscured the insane nature of National Socialism.

Thirdly, the stigmatisation of the anti-Semite had the effect of strengthen the cultural perceptions and political convictions of the individual and caused radicalisation of the increasingly marginal Nazi and anti-Semitic groups. To illustrate the ways the political establishment tried to stigmatise any anti-Semitic statement and beliefs, and the effects of this stigma, each case study is supplied with a portrait of an individual anti-Semite that came from the particular group or milieu and articulated and strengthened his beliefs despite opposition. The individual cases should illustrate the transition from private mania to political activism or even to the pursuing of a regular carrier as a professional anti-Semite. But the preservation of liberal democracy – even during the German occupation – did enable continuous opposition to discrimination.

The interesting point is though, that the cases on which I have worked so far represent different counter-discourses in opposition to central parts of the anti-totalitarian discourse and these groups were outside the mentioned context of communication. How and on which issues did the discourses interact and amalgamate?

9 And thus anti-Semitism survived in Danish Society and still surfaces on occasions in public debate on Israel, Islam, ritual slaughtering etc.

A Danish milieu of pietism

The case study here presented is that of a Danish milieu of pietism named „Indre Mission“ („the Mission“) of orthodox evangelic Lutheran orientation. The Mission was a religious movement that originated in the island of Zealand in 1853 as a reaction to the perceived growing immoral conduct and the decline of religious beliefs – but it had roots in the pietistic movement of the 18th century. The movement turned against the desecration of the holy Sunday and against alcoholism. By the 1860s the Mission had spread throughout the country. The movement agitated for religious revival and a moral Christian lifestyle, held a fundamentalist view of the Bible and urged a pietistic preaching of the Gospels.

By the 1930s about 17 000 subscribed to the weekly magazine „Indre Missions Tidende“ (The Internal Mission Times), whereas the weekly „Soendags Tidende“ (Sunday Times) and other periodicals had about 160 000 subscribers. The Mission controlled several parishes, „folk high schools“ and established so-called Mission houses and arranged meetings all over the country all year long. The rhetoric of the preaching was that of damnation and often struck a bullying tone. The Mission had its own Publisher that printed several books on the question of race and Judaism in the period. Connected with the Mission were „the External Mission“ that posted missionaries in Eastern Europe, Asia and Africa and „the Israel Mission“ that beside mission among the Danish Jewish community posted missionaries in Poland and Palestine.

The „Weltanschauung“ of the Mission was traditional national conservative and anti-modernist. The movement turned against all signs of modernity from jazz to avarice to abortion. They resented the concept of the welfare state that the center-left social-democratic government projected, and the parliamentary system that the government rested upon. The anti-democratic sentiments were similar to the critique of the Conservative Party (and other right-wing parties) in the beginning of the 30s, a critique that emphasised the selfish struggle for separate class-interest and the „poisonous party-spirit“ as contrary to efficiency and the benefit of the nation. The movement had strong authoritarian elements with a strict patriarchal hierarchy in leadership and family. For historic reasons the movement rested upon a strong, authoritarian leader who was personally deeply cherished and celebrated and whose authority was unquestioned.¹⁰ From

10 The leader from the 1860s (officially 1881–1901) was the reverend Wilhelm Beck (1829–1901). The Copenhagen Mission, established in 1865 was inspired by the German „Innere Mission“ and the mission of deed (contrary to the mission of the word)

1934 leadership rested on the reverend Christian Bartholdy, who succeeded in reversing the general decline of the movement.

The Mission presented a remarkable continuity in religious hostility towards Jews. The hostility was two-fold. The movement presented hostility towards historical Jews as responsible for crucifying Jesus and for perverting the Scriptures. This hostility combined with a religious hostility towards modern Jews, still held responsible for the death of Jesus and under the eternal punishment of God. The troubles of modern Jews in the Diaspora were considered proof of this punishment. The religious hostility caused perceptions of immorality and poor aptitude of Jews, where the difference between what Jews did (behaviour) and what they are (essence) were annulled. I classify the hostility xenophobic because the behaviour of historic Jews (as presented in the Gospels) was projected on to all modern Jews and was furthermore enforced by the conceptualisation of hypocritical moral and misbehaviour into un-reflected racist concepts of „Jewish thought“, „perceptions“ and „mind“. These concepts applied to all Jews regardless of religious beliefs and the degree of assimilation and articulated perceptions of religious as well as social threats.

The Jews were considered a separate race, though more explicit racial thought was rare. Furthermore, the Mission articulated „a Jewish Question“, which implied a range of problems in different nations and which was furthermore related to Palestine. The „problem“ was perceived as global, with religious, cultural and national implications, though it was explicitly refused that Denmark had any „Jewish Question“, whereas the Nazi policy in Germany on the other hand was met with some level of understanding.¹¹ In the end though, this „question“ could only find its solution in Christ – in other words by demands of conversion. Assimilation, by contrast, was met with contempt since it was perceived as undermining morality and hampering missionary work among the Jews. Similar objections were launched against Zionism and the establishment of a national home for the Jews in Palestine. This was never perceived as a realistic project or solution to „the Jewish Question“. Yet the

advocated by J. H. Wichern. The founding fathers of the Danish Mission though, hardly knew more about the German movement than the mere name.

11 As argued by a missionary from the Israel Mission, the vicar Benjamin Balslev, in: *Racekampen i Tyskland* [The Racial Struggle in Germany], Copenhagen 1934: Since the influence of the German Jews stands in no reasonable proportion to the size of the Jewish community and because of the strength of Jewish capital and their corrupting influence on German culture: „Germany has felt her Jews and the Jewish Question to a degree, that we don't know of at all [in Denmark].“

articulation of the „the Jewish Question“ never implied discrimination, it didn't turn against Jewish emancipation and the xenophobic hostility bears no explicit reference to the actual socio-economic interest of the in-group.

The use of anti-Semitic xenophobia was an integrating factor in the Mission, working as a „cultural code“, to use the language of Shulamit Volkov¹² – or as a bogey/frightening image. The anti-Semitism was habitually linked to other hostile images of „the children of the World“, an all-embracing concept including non-believers and other religious sects or groups (mainly Adventists and Baptists). The Mission anxiously watched over what they considered „Judaic tendencies“ and these parallels mutually enforced the hostility and strengthen the community and convictions of the movement: „the people of God“.

Traditional anti-Judaic feelings interacted with modern stereotyping. Jews were described as obsessed with money, and this was linked to images of wealthy and enterprising Jews and to their international relations and capital which might be titled the Shylock-image. The spiteful and treasonable character of the Jew in the Bible was linked to individual Jews in the communist movement (the red Jew-image). This might prove a parallel to the findings of Olaf Blaschke¹³ that illustrates the complex relations between different religious orientations and the combinations of Christian anti-Jewish feelings and modern prejudice.

But the negative image of the Jews and the stereotyping was not static and changed during the late 1930s, for at least two reasons. Firstly the anti-Semitic xenophobia was not the dominant hostility in the Mission. Communism was the catchall hate image of the group. Individual projection, as well as the hostility that projected social and religious threats and had an integrating effect on the Mission, was directed towards national communists and the Soviet Union. At this point the Mission was in accord with the anti-totalitarian discourse. The battle between communism and Christianity was perceived as a battle between Satan and God himself and caused general paranoia. All other hostile images were subordinated by association with communism. The dynamic combination of hostility images led to individual communists being pointed out as Jews.¹⁴ By comparison, the hostile image of the so-called „cultural radicals“ – a pro-

12 Shulamit Volkov, *The Rise of Popular Antimodernism. The Urban Master Artisans 1878–1896*, Princeton/N. J. 1978.

13 Olaf Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen 1999.

14 Among those singled-out were Leo Trotsky, Karl Marx and Jaroslowski-Gubelmann, Leader of the atheist movement.

gressive cultural movement promoting the right of the individual, education and modern culture and lifestyle – with historical roots in movement „brandesianism“, named after the writer and debater (and Jewish-born) Georg Brandes (1842–1927)), never once caused the same articulation – but was on the other hand, again, associated with communism. Another anti-modernist theme in the Mission was the hostile image of the capital Copenhagen, which was perceived as embracing all evils of the modern metropolis: godless, rude, degenerated and a communist nest. But even this dominant hate image was subject to change as other enemies emerged.

Secondly, the relationship to Judaism was always ambivalent. The movement's focus on the Old Testament, continuity and relentless repeating of the commandments of God created a positive potential that proved crucial in the late 1930s. Provoked by a world of non-believers, a deteriorating morale and the questioning of the authority of the Bible, this potential resulted in growing respect towards Orthodox Judaism. And it even brought about an approach between the leader of the Mission and the chief rabbi in Denmark Dr. Max Friediger – on a strictly theological basis, that is.¹⁵ Moreover the perceptions in the Mission reflected the dualism in the Gospels that proclaimed the Jews as being „from that Father, the Devil“ (The Gospel according to John 8, 44) but emphasised: „Forgive them, for they know not what they do“ (Luke 23, 34–35).

Few if any members of the Mission had probably even seen „a Jew“ and the perceptions presented in the books and magazines of the movement were ambiguous. The Israel Mission painted a picture of poor persecuted Jews in Eastern Europe and immigrant Jews in Copenhagen. From the mid 30s images were presented through the reference to the persecutions of Jewish Christians in Germany and only later on (neither the boycott of 1933 nor the 1935 Nuremberg laws were mentioned) to the persecuted Jews in general. Yet these images were never contrasted the abstraction of the immoral, hypocritical „Jew“ and persistent ambivalence was permitted.

Apocalyptic thinking

The positive potential affected the image of the Jews more profoundly as the Mission became occupied with apocalyptic thinking from the mid 30s. Once the preoccupation of a minority, belief in and preoccupation with the signs of

15 Such alliance between orthodox Jews and Christians is explicitly suggested by Basil Mathews in: *The Jew and the world Ferment*, published in Danish in 1935.

„the last days“ filled the pages of the movement’s magazines to a very intense degree. As foretold in the revelation of John the period prior to the millennium and the Second Coming of Christ is „the last days“ and „the great hardship“. Interpreted among the signs of the last days were widespread disaster, wars, famine, fake prophets and apostasy, and the general extension of the gospels among the nations. The only promised miracle during the last days was the return of the Jews to Palestine, the rebuilding of the country and their acceptance of Christ. In the beginning of the 30s the Jewish emigration to Palestine was considered in terms of mission and as a potential safeguard against Islam in the region. Now the movement watched the developments with excitement and anxiety. This even clouded the urgent reasons for the emigration in the 1930s, in other words, the persecution in Germany and the otherwise closed borders of Europe. Gradually, though, anti-Semitic xenophobia faded.

The emerging of the anti-Christ is another sign of the last days. At first the image of the anti-Christ was vague and nameless – but mainly pointing towards the Soviet Union.¹⁶ But by 1937 it was projected onto the threatening and aggressive Third Reich.

The Mission had followed the developments in the Third Reich throughout the 1930s. They greeted Hitler with excitement. A movement that promised and seemingly implemented a moral and national rehabilitation and wiped out immorality and godlessness and even promised a central role for the evangelical church naturally excited the sympathy of the Mission. The Mission obviously focused heavily on the battle against communism. They hoped for and anticipated a similar movement in Denmark – actually recommended the burning of books – and displayed intense interest in the person of Adolf Hitler. The Mission watched the growing tension between the Nazi movement and the church with increasing displeasure and amazement, but until 1937 they refused to believe that church battle reflected the real intention of Der Führer. Attention towards the anti-Semitic policy was only directed towards the Christian Jews which even produced considerations of racist nature on the possibilities of separate services for Jews and „Mischlinge“ and the anti-Semitism was never perceived as rooted in the German people, which might reflect the fact that Nazism and anti-Semitism in Denmark was mostly held up to ridicule. The Mission never paid much attention to the content and ideology of National

16 In 1934 „The Mission Times“ stated: „Lenin and Stalin in Russia, Kemal Pasha in Turkey, Mussolini in Italy and Hitler in Germany seem to be the moulds in which an Anti-Christ could soon be cast“. *Indre Missions Tidende* 46 (1934), p. 560.

Socialism; rather, it was occupied mostly by the potential competition presented e. g. by Hitler Jugend and alarmed by the dangerous interference by the state in church matters. The Mission probably never understood anti-Semitism as an inseparable element in National Socialism, and continuously paralleled the persecution of Jews and Christians.

As a result of the developments in Germany the Mission displayed growing interest in the concept of race, but rejected the Nazi racism. Conversion, education and membership in the Christian community would erase any undesirable differences between the races.

Gradually a new dominant image of hostility took form, as racist anti-Semitism proved inconsistent with the Christian Concepts of the Mission.¹⁷ Scared by the intensive rhetoric of war and the results of the church battle, by 1937 the Mission rejected National Socialism – and only then did the movement show any interest in the fate of the German and later the Austrian Jews. They now openly rejected anti-Semitism as barbaric and resented the radical solutions to the Christian paradox of Judaic inheritance they witnessed in Germany. The positive potential turned out to be to the advantage of Judaism. Gradually the combination of hostility towards both Jews and the Nazi regime became absurd. By 1939 – with the signing of the non-aggression treaty between Germany and the Soviet Union, the Mission considered the fate of Europe sealed: Armageddon was imminent.

Theoretically, or to be more precise, theologically, the apocalyptic thinking probably prevented any real mobilisation to the Danish Nazi Party despite the obvious potential. The centre-left and Social Democratic political struggle against totalitarian sentiments on the other hand hardly had much direct effect on the Mission. Both parties served as hostility images to the movement and their recommendations, policy and stigmatisation hardly counted. Still, the anti-totalitarian discourse was not monolithic or indivisible and could interact with counter-discourses by shared hostility images and patriotic sentiments and parts of it did settle outside the mentioned context of communication. On a political level the Danish Nazis never succeeded in convincing their fellow Danes of the independent, Danish character of the movement. It was considered a ridiculous copy of the German counterpart. The patriotic sentiments in the

17 Benjamin Balslev stated that the race theories in themselves weren't inconsistent with the Spirit of Jesus, but emphasised, that so indeed were the consequences: Jesus does not know of members of second class inside his Church, Balslev 1934.

Mission and the resentment of the violent and aggressive character of the German Nazi Party thus prevented affiliation.

The peaceful occupation of Denmark on the 9th of April 1940 was met with noisy silence in the Mission, but through the winter of 1940/41 the movement adapted, in accordance with the cooperation policy of the government, relying on inner fortification, moral strength and limited admiration for German victories. By then, the counter discourse of the Mission had muted with the anti-totalitarian discourse.

An individual case

A leading figure in the Danish Nazi Party (DNSAP) was the charismatic reverent Anders Malling (1896–1981). He was himself a man of the Mission. Malling eventually elaborated the Danish Nazi church-policy (probably because he was the only one to actually show any interest in these matters). He focused explicitly on the Mission's worries about Nazism, and by adapting the Nazi racism and assuring that the Danish Church would receive autonomy under a new Führer-based Nazi regime, he tried to refute the accusations. Though the Jews had disregarded the purpose of their race by rejecting Christ and „distorted the hope for Messiah into imperialistic dreams of a World dominion“ – consequently becoming „the most dangerous people on earth“ – he stated that the Nazi anti-Semitism had misunderstood the relationship between Judaism and Christianity and he rejected the conception that „the foundation of Christianity was something Semitic and pernicious“. ¹⁸ Furthermore the Nazi Party would prepare the way for Christian preaching by creating favourable conditions, but National Socialism could not create revival – that could only happen through the Gospels. Malling's church policy was thus not an uncritical copy of the German counterpart.

Malling rested heavily on the hostile images of the Mission, and contrary to the Mission he dressed them all up in anti-Semitism and thus exemplifies the obvious Nazi mobilisation potential in the Mission. He served the Nazi movement all through the 30s until the autumn of 1940, some months after the German occupation, although he left the DNSAP in 1936 and proclaimed his own party (best translated to „The Danish Volksgemeinschaft“) – officially because of

18 Anders Malling, *Nationalsocialism og Kirken* [National Socialism and the Church], Copenhagen 1935.

opposition to the increasingly German-friendly attitude of the DNSAP. Malling's party displayed growing anti-German feelings in the late 1930s in response to the violence and rearmament of the Third Reich and the party consequently abandoned organisation by the Führer-principle. After the German occupation the schism between nationalism and Nazism as the ideological model became imminent. Whereas the DNSAP greeted the occupation with opportunistic excitement, the vigorous nationalism in Malling's party made it impossible to accept the violation of Denmark's borders – and Nazism was turned into resistance. Never overcoming the disappointment of dethronement and occupation, Malling withdrew from leadership and membership. He escaped conviction and stigmatisation after the war. And during the 1960s and 70s he published a history of Psalms in eight volumes that is still considered a standard work in Denmark.¹⁹ Everybody – including himself, seems to have forgotten the anti-Semitic past, as he gave up all political activity towards the end of 1940. This might prove an example of the Danish battle of history: the rescue in 1943, and the eventual involvement of the national right-wing groups in the resistance, whitewashed mainstream fascist or anti-Semitic sentiments of the 1930s – at least for years.

Conclusion

The anti-Semitic sentiments in the Mission show the continuity of religious hostility towards Jews and how this tradition was linked to contemporary features and interacted with the growing attention towards the Jews in general, as a result of the developments in Palestine and Germany. But this link was not a principal consequence and was subject to change.

The case also shows that anti-Semitism was not exclusively a product of secularisation – on the contrary. In general, religious consciousness was increasing in Denmark during the 1930s, though this is much less emphasised compared to the perceived dominant secular social-democratic and centre-left discourse. The members of the Mission, mainly inhabitants in rural areas, were not necessary losers of modernisation – not in the 1930s at least – since massive structural changes and secularisation in Danish Society began after the war. After 1934

19 Anders Malling, *Dansk Salmehistorie* [Danish History of Psalms] 1962–78. Malling was furthermore a member of a Commission for renewing the Danish official Psalm book 1946–52.

the Mission gained ground following decades of decline – and my studies of the agrarian movement in the 1930s further seems to suggest that this rise in religious consciousness actually reinforced anti-Semitic sentiments.

The Mission never reflected on the xenophobic tendencies or related them to Nazi racism. The protest against racial anti-Semitism only became prevalent by 1937. Religious hostility and xenophobia went hand in hand with noisy opposition to racial anti-Semitism. The xenophobic and anti-Judaic statements were essentially different from the racism of the reverent Anders Malling. But it bears witness of a conditional race-tolerance and a Christian anti-Semitic and anti-Judaic inheritance that illustrates the deep cultural and religious roots of the phenomenon – in a very Danish version. And this explains the fact that the Mission produced both harsh anti-Semites and emotional opponents to racial discrimination as the fronts were tightened. When the Danish Nazis applauded the raid against the Jews in the autumn of 1943, the Mission leader Christian Bartholdy opened the door to his home, sheltering Jews on their way to safety in Sweden.

RALF SONNENBERG

„Keine Berechtigung innerhalb des modernen Völkerlebens“

Judentum, Zionismus und Antisemitismus
aus der Sicht Rudolf Steiners

Vorbemerkung

In der gegenwärtigen Kontroverse um die Darstellung und Bewertung des Judentums in Schriften und Vorträgen Rudolf Steiners (1861–1925) nehmen sich die Wortmeldungen von Historikern, Politologen oder auch Religionswissenschaftlern vergleichsweise rar aus. Die anthroposophische Bewegung, die vor dem Hintergrund weltanschaulicher Orientierungskrisen bildungsbürgerlicher Kreise im ersten Quartal des vorigen Jahrhunderts entstand, teilt somit das Los anderer esoterischer oder neureligiöser Gruppierungen dieses Zeitraums, deren Erforschung lange Zeit vernachlässigt wurde. Die wissenschaftliche Aufarbeitung der Entstehungsgeschichte so genannter Lebensreformbewegungen in Deutschland während des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts steckt – soweit deren Protagonisten esoterischen Weltanschauungen anhängen und nicht explizit als völkische bzw. protonationalsozialistische „Systembauer“ in Erscheinung traten – trotz Anzeichen eines bevorstehenden Paradigmenwechsels nach wie vor in den Anfängen.¹

1 Vgl. Justus H. Ulbricht, Eine Problemgeschichte „arteigener Religion“, in: Stefanie von Schnurbein/Justus H. Ulbricht (Hrsg.), *Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende*, Würzburg 2001, S. 9–39, hier S. 33–36; sowie Helmut Zander, *Theosophie und Anthroposophie*, in: Kai Buchholz u. a. (Hrsg.), *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, 2 Bde., Darmstadt 2001, Bd. 1, S. 433–436, hier S. 436.

Biografischer Abriss

Rudolf Steiner, am 25. Februar 1861 in Kraljewec im kroatisch-ungarischen Grenzgebiet der Habsburger Doppelmonarchie geboren, verlebte seine Kindheit und Jugend in Niederösterreich. Zwischen 1879 und 1883 studierte er Mathematik, Physik und Naturwissenschaften an der Technischen Hochschule Wien und belegte nebenbei Vorlesungen in Germanistik, Geschichtswissenschaft und Philosophie. Nach Abschluss des Studiums widmete sich Steiner der Herausgabe der Naturwissenschaftlichen Schriften Goethes in Kürschners „Deutscher National-Litteratur“ und trat später als Herausgeber und Kommentator der Werke Schopenhauers und Jean Pauls hervor. Zwischenzeitlich verdingte er sich als Privatlehrer in einer jüdischen Familie, die dem gehobenen Wiener Bürgertum angehörte. 1891 promovierte Steiner als Mitarbeiter des Weimarer Goethe- und Schiller-Archivs über ein erkenntniswissenschaftliches Thema. Seit 1897 edierte er in Berlin das „Magazin für Literatur“ sowie die „Dramaturgischen Blätter“ (zunächst zusammen mit Otto E. Hartleben). Steiner unterrichtete nebenher an der von Wilhelm Liebknecht begründeten Arbeiter-Bildungsschule und wirkte in verschiedenen literarischen Zirkeln sowie dem „monistisch“ orientierten Giordano Bruno-Bund.² 1902 übernahm er unerwartet das Amt eines Generalsekretärs der deutschen Sektion der sich damals neu konstituierenden Theosophischen Gesellschaft. Die Theosophical Society mit Hauptsitz in Adyar (Madras) war 1875 in New York von Helena P. Blavatsky (1831–1891) und Henry S. Olcott (1832–1907) begründet worden. Obgleich rassentheoretische Klassifikationen einen nicht unerheblichen Stellenwert in den Schriften Blavatskys und ihrer Anhänger einnahmen, betrachtete es die hinduistischen und buddhistischen Heilsdoktrinen zugetane Theosophische Gesellschaft als eine ihrer vorrangigen Aufgaben, den „Kern einer allgemeinen Menschenverbrüderung zu bilden, die keinen Unterschied der Rasse, des Glaubens, des Geschlechts und der Farbe kennt“.³

Im Unterschied zu vielen anderen Theosophen vertrat Steiner als Urheber einer „Anthroposophie“ genannten Lehre die Auffassung, der „Weg ins spirituelle Reich des Geistes“ führe für den modernen westlichen Menschen allein

- 2 Zur Person vgl. Christoph Lindenberg, Rudolf Steiner. Eine Chronik 1861–1925, Stuttgart 1988; ders., Rudolf Steiner. Eine Biographie, 2 Bde., Stuttgart 1997; Gerhard Wehr, Rudolf Steiner. Leben, Erkenntnis, Kulturimpuls, München 1987.
- 3 Programm der Theosophischen Gesellschaft. Zitiert nach: Theosophische Nachrichten. Mitteilungen aus der Theosophischen Gesellschaft in Europa (Deutschland), Nr. 1, November 1897, S. 1.

„durch das intellektuelle Reich“.⁴ Aufgrund weltanschaulicher Orientierungskonflikte wurde 1913 die deutsche Sektion aus der Theosophischen Gesellschaft ausgeschlossen. Den Vorsitz über die daraufhin neu begründete Anthroposophische Gesellschaft sollte Steiner jedoch erst zehn Jahre später übernehmen.

Innerhalb anthroposophischer Kreise galt und gilt Steiner auch heute noch als weithin unangefochtene Autorität, als spiritus rector zahlreicher Initiativen und Einrichtungen, von denen die Waldorfschulen die bekanntesten sein dürften. Als Steiner am 30. März 1925 starb, hinterließ er ein schwer zugängliches Korpus, das esoterische Erkenntnisse zur Kosmo- und Anthropogenese neben oft disparaten Ausführungen zu Philosophie, Medizin, Pädagogik, Landwirtschaft, Kunst- und Religionsgeschichte versammelt.⁵

Begegnungen mit dem Wiener Antisemitismus – Robert Hamerlings „Homunkulus“

Die politische Prägung seiner Wiener Lehrjahre charakterisierte Steiner rückblickend 1901 und 1925 als „liberal“ bzw. „deutschnational“, wobei er sich explizit von dem Antisemitismus der österreichischen Deutschnationalen und Deutschliberalen distanzierte.⁶ Bereits in seiner Universitätszeit, so bekannte

4 Brief Steiners an W. Hübbe-Schleiden vom 16. August 1903. Zitiert nach Lindenberg, Rudolf Steiner, S. 198.

5 Die von der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung in Dornach herausgegebene Rudolf Steiner-Gesamtausgabe umfasst mittlerweile über 340 Bände, die zum überwiegenden Teil auf vom Referenten nicht autorisierten Vortragsmitschriften beruhen. Fehler beim Mitstenographieren der Referate und bei der Übertragung der Stenogramme sind folglich nicht auszuschließen. Eine Orientierung über die bislang aus dem Nachlass publizierten Vorträge und Schriften Steiners bietet der Katalog des Gesamtwerkes 2003, hrsg. vom Rudolf Steiner Verlag, Dornach 2003. Als unverzichtbar für die wissenschaftliche Erschließung des Werkes erweisen sich zudem folgende Hilfsmittel: Bibliographische Übersicht, Dornach 1982² sowie das Register zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe, 4 Bde., Dornach 1998².

6 Siehe Rudolf Steiner, *Verschämter Antisemitismus*. Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 46 (1901), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kultur- und Zeitgeschichte 1887–1901* (GA 31), Dornach 1966, S. 398–414; sowie ders., *Mein Lebensgang* (GA 28), 1. Aufl. 1925, Dornach 1986, S. 144 f. 1900 versicherte Steiner durchaus glaubwürdig, dass „damals, als ein Teil der nationalen Studentenschaft Österreichs antisemitisch wurde, mir das als eine Verhöhnung aller Bildungserregenschaften der neuen Zeit erschien“. Siehe Rudolf Steiner, *Ahasver*. *Magazin für Literatur* 35 (1900), in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, S. 378–381, hier S. 379.

der damalige Herausgeber und Redakteur des „Magazins für Literatur“ in einem 1901 erschienenen Aufsatz, habe er in der damaligen Studentenschaft eine Zunahme antijüdischer Gesinnung unter dem Einfluss der Propaganda des „Alldeutschen“ Georg von Schönerer (1842–1921) beobachten können. Die brodelnde Atmosphäre in der habsburgischen Vielvölkermetropole des Fin de siècle bot neben von Schönerer bekanntlich auch Agitatoren wie Karl Lueger, Karl Hermann Wolf und Franz Stein eine geeignete Plattform zur Entfaltung ihrer politischen Demagogie.⁷

In seinem „Magazin“-Beitrag setzte sich Steiner kritisch mit der gesellschaftlichen Genese des Wiener Antisemitismus auseinander. Seine Erfahrungen bilanzierte er wie folgt: „Ich sah jeden Tag unzählige Beispiele von Korruption und Korrumpierung des logischen Denkens durch dumpfe Gefühle.“⁸

Bereits 1881 hatte er sich in einem Brief an den Publizisten Rudolf Ronsperger über den rassistisch motivierten Antisemitismus des Ex-Sozialisten, Philosophen und Nationalökonomen Eugen Dühring (1833–1921) geäußert, dessen judeophoben Sentenzen er als „barbarischen Unsinn“, als „ärgsten Ausbund aller philosophischen Rückläufigkeiten“ apostrophierte.⁹ Dührings „Schriften über die Juden“ erschienen dem Schreiber als „die strengsten Konsequenzen seiner beschränkten egoistischen Philosophie“.¹⁰ Die Kritik Steiners galt vor allem dem im selben Jahr in Berlin erschienenen Pamphlet „Die Judenfrage als Rassen-, Sitten- und Kulturfrage“, in dem Dühring einen unversöhnlichen Gegensatz von semitischer und arischer Rasse postulierte und programmatisch die Re-Ghettoisierung der europäischen Juden verlangte.¹¹

Das früheste Zeugnis aus der Feder Steiners, das dem Thema Judentum ausführlicher gewidmet ist, stammt jedoch aus dem Jahr 1888. Es handelt sich hierbei um eine Rezension des im selben Jahr erschienenen Buches „Homunkulus. Modernes Epos in 10 Gesängen“ des österreichischen Lyrikers und Dramatikers Robert Hamerling (1830–1889). Die Besprechung erschien in der von Steiner kurzzeitig herausgegebenen „Deutschen Wochenschrift“, die von dem jüdischen Historiker Heinrich Friedjung begründet worden war.¹² Hamerling

7 Vgl. Brigitte Hamann, *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators*, München 1998, S. 337–435.

8 Steiner, *Verschämter Antisemitismus*, hier S. 405.

9 Brief Steiners vom 27. Juli 1881 an Rudolf Ronsperger, in: Rudolf Steiner, *Briefe 1* (GA 38), Dornach 1985, S. 21.

10 Ebenda.

11 Eugen Dühring, *Die Judenfrage als Rassen-, Sitten und Kulturfrage*, Berlin 1981.

12 Rudolf Steiner, Robert Hamerling: „Homunkulus“. *Modernes Epos in 10 Gesängen*.

war als Autor von Zeit- und Sittengemälden in Erscheinung getreten, von denen vor allem das 1866 erschienene Versepos „Ahasver in Rom“ einige Berühmtheit erlangte.¹³ Nach Darstellung des Rezensenten beabsichtigte Hamerling in seinem Roman, den seelenlosen, entindividualisierten Menschen als den Repräsentanten des modernen Zeitgenossen zu porträtieren. Hamerlings Zivilisationskritik war somit auch ein Produkt der Ende des 19. Jahrhunderts in zahlreichen literarischen Gattungen dominierenden kulturpessimistischen und antimodernistischen Haltung. Der Retortenmensch Hamerlings durchläuft „alle Stadien modernen Lebens. Bei ihm scheinen alle Verkehrtheiten desselben auf die Spitze getrieben und dadurch in ihrer inneren Hohlheit“.¹⁴ Homunkulus wird Journalist, Billionär, verbindet sich mit Lurlei, der lasziven Nixe, dem „Typus echter, moderner weiblicher Unnatur“ (Steiner), gründet einen Staat seelenloser Affen, in dem alle Begriffe des Natürlichen auf den Kopf gestellt erscheinen, und predigt schließlich den Juden die Auswanderung nach Palästina. Damit ist ihm zunächst sogar Erfolg beschieden. Da die Juden sich aber als unfähig erweisen, einen eigenen Staat zu führen, kehren sie schon bald enttäuscht nach Europa zurück. Homunkulus, der als König des Volkes Israel von dessen Angehörigen schließlich ans Kreuz genagelt wird, verbündet sich mit seinem Retter Ahasverus, dem ewigen Juden. Er ist fortan wie dieser zu ruheloser Vagabondage verdammt: „Er kann nicht sterben, er wird ein Spiel der Elemente, aus denen er maschinenartig zusammengesetzt ist. Der seelenlose Mensch kann nicht glücklich werden. Nur aus dem eigenen Selbst kommt unser Glück. Ein tiefes, gehaltvolles Inneres allein vermag Befriedigung zu geben. Wer ein solches nicht hat, ist im höheren menschlichen Sinne nicht wahrhaft entstanden. Wo dieser Urquell fehlt, erscheint das Leben als eine Irrfahrt ohne Ziel und Zweck.“¹⁵

Steiner bekannte sich in seiner Besprechung ausdrücklich zu dem Wahrheitsgehalt der satirischen Bildkollage Hamerlings. Dessen „Homunkulus“ sei es gelungen, der Zeit ihre Verirrungen vorzuhalten. Von einer antisemitischen Instrumentalisierung einzelner Aussagen des Dichters distanzierte sich der Rezensent ausdrücklich und verwies demgegenüber auf die realitätsgetreue Schilderung

Deutsche Wochenschrift 16/17 (1888), in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Literatur 1884–1902 (GA 32), Dornach 1971, S. 145–155. Zu Steiners philosophisch-literarisch orientierter Hamerling-Rezeption siehe Thomas Kracht, Robert Hamerling. Sein Leben – sein Denken zum Geist, Dornach 1989, S. 139–148.

13 Hamerling, Ahasver in Rom, 1866.

14 Steiner, Robert Hamerling, S. 147.

15 Ebenda, S. 149.

der Persiflage, die weder judenfeindlich noch philosemitisch sei: „Was aber hat die Kritik aus diesem ‚Homunkulus‘ gemacht? Sie hat ihn herabgezerrt in den Streit der Parteien, und zwar in die widerlichste Form desselben, in den Rassenkampf. Es ist gewiss nicht zu leugnen, dass heute das Judentum noch immer als geschlossenes Ganzes auftritt und als solches in die Entwicklung unserer gegenwärtigen Zustände vielfach eingegriffen hat, und das in einer Weise, die den abendländischen Kulturideen nichts weniger als günstig war. Das Judentum als solches hat sich aber längst ausgelebt, hat keine Berechtigung innerhalb des modernen Völkerlebens, und dass es sich dennoch erhalten hat, ist ein Fehler der Weltgeschichte, dessen Folgen nicht ausbleiben konnten. Wir meinen hier nicht die Formen der jüdischen Religion allein, wir meinen vorzüglich den Geist des Judentums, die jüdische Denkweise. [...] Juden, die sich in den abendländischen Kulturprozess eingelebt haben, sollten doch am besten die Fehler einsehen, die ein aus dem grauen Altertum in die Neuzeit hereinvertropftes und hier ganz unbrauchbares sittliches Ideal hat. Den Juden selbst muss ja zuallererst die Erkenntnis aufleuchten, dass alle ihre Sonderbestrebungen aufgesogen werden müssen durch den Geist der modernen Zeit.“¹⁶

Trotz massiver Vorbehalte gegenüber einer nicht näher charakterisierten „jüdischen Denkweise“, die sich nach Meinung des Rezensenten nachteilig auf die abendländische Kultur und Gesellschaft ausgewirkt habe, nahm dieser in der „Judenfrage“ eine assimilatorische Position ein. Denn: „Die Juden brauchen Europa und Europa braucht die Juden.“¹⁷ Der Autor plädierte für eine gesellschaftliche Koexistenz von Juden und Nichtjuden, keinesfalls jedoch für eine „europäisch-jüdische Symbiose“, die den wechselseitigen kulturellen Transfer unter Ebenbürtigen zur Voraussetzung hätte haben müssen.¹⁸ Das Fortbestehen des Judentums erschien ihm als Anachronismus, als ein „Fehler der Weltgeschichte“, dessen „Folgen“ – gemeint war offenbar die Entstehung des modernen Antisemitismus – „nicht ausbleiben konnten“ – ein an die Zielgruppe dieses Rundumschlags adressierter Vorwurf, der zum Standardrepertoire antisemitischer Propaganda dieser Zeit gehörte. Sämtliche jüdische „Sonderbestrebungen“ sollten Steiners Auffassung zufolge „durch den Geist der modernen Zeit“ absorbiert werden, was einem vollständigen Verschwinden jüdischer Identität und jüdischen Lebens gleichkam. Der Affront des 27-Jährigen schloss somit

16 Ebenda, S. 152.

17 Ebenda, S. 148.

18 Dazu Wolfgang Benz, *Bilder vom Juden. Studien zum alltäglichen Antisemitismus*, München 2001, S. 44–56.

auch die politischen Forderungen der frühen Zionisten nach Schaffung einer eigenständigen jüdischen Nationalidentität ein. In seinem Buch parodierte Robert Hamerling das Ansinnen des Homunkulus, in Palästina den Judenstaat auszurufen.

Bei den begrifflichen Konnotationen „Geist des Judentums“ und „jüdische Denkweise“ handelte es sich dem hegelianisch geschulten Verstehen Steiners nach keinesfalls um bloße Metaphern für den Juden zugeschriebene kollektive Eigenschaften, sondern um idealistische Hypostasen vermeintlich „jüdischer“ Merkmale. Aus einer überwiegend enthusiastischen Haeckel-, Stirner- und Nietzsche-Rezeption in den Jahren vor der Jahrhundertwende lässt sich zudem ersehen, dass der einen „individualistischen Anarchismus“¹⁹ favorisierende Steiner ein vehementer Gegner des konfessionellen Dogmas war.²⁰ Steiners ablehnende Haltung gegenüber dem „jüdischen Geist“ und der jüdischen Religion basierte somit offenbar auch auf der Tatsache, dass der Bekenner einer monistischen Weltansicht in der dualistischen, agnostischen und antiindividualistischen Haltung – wie sie neben den christlichen Konfessionen auch das orthodoxe Judentum über weite Strecken hin auszeichnete – den Stein des Anstoßes sah. Die polemisch zugespitzte Wendung „aus dem grauen Altertum in die Neuzeit hereinvertropft und hier ganz unbrauchbares sittliches Ideal“ verweist in ihrer Quintessenz auf ein Denken im Sinne des „ethischen Individualismus“,²¹ das nicht bereit ist, sich dem Einfluss religiöser Dogmen oder Gesetze zu unterwerfen. Die Anklänge zu der vor allem seit der Aufklärung gebräuchlichen, oft

- 19 Den Begriff des „individualistischen Anarchismus“ prägte der Dichter und Stirner-Forscher John Henry Mackay (1864–1933), mit dem Steiner vorübergehend korrespondierte. Siehe Rudolf Steiner, Antwort an John Henry Mackay. *Magazin für Literatur* 39 (1898), in: ders., *Gesammelte Aufsätze (GA 31)*, S. 283–287, hier S. 264.
- 20 Rudolf Steiner, Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften. Zugleich eine Grundlegung der Geisteswissenschaft (Anthroposophie), 1. Aufl. 1926, Dornach 1987, S. 176 f. Auch in einer 1886 erschienenen propädeutischen Schrift wandte sich Steiner ausdrücklich gegen den kategorischen Imperativ Kants bzw. gegen von außen oktroyierte religiöse Sittlichkeitsmaximen. Siehe Rudolf Steiner, *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*, Berlin/Stuttgart 1. Aufl. 1886, Dornach 1984, S. 125.
- 21 In seinem 1894 erschienenen Hauptwerk „Die Philosophie der Freiheit“ bekannte sich Steiner zu einer „ethischer Individualismus“ genannten Haltung, deren Ziel es sei, gedankliche Intuitionen hervorzubringen und diese auf die jeweiligen Lebenssituationen anzuwenden. Siehe Rudolf Steiner, *Die Philosophie der Freiheit. Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode*, Berlin 1894.

fragwürdigen Polarisierung von jüdischer Gesetzesethik und christlichem Freiheitsgedanken sind damit unübersehbar.²²

Die Polemik Steiners verrät allerdings, wie gering dessen Kenntnisse über das deutsche und österreichische Judentum zu diesem Zeitpunkt waren. Denn die Exponenten der Orthodoxie verloren im Gemeindeleben seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend an Einfluss. Den in weltanschaulicher Hinsicht bald schon vorherrschenden Reformjuden aber ließ sich schwerlich ein fundamentalistisches bzw. antiaufklärerisches Religionsverständnis unterstellen, da ihre herausragendsten Repräsentanten gerade zu den Gegnern eines solchen zählten. Steiners Kritik am zeitgenössischen Judentum zielte somit an dem historischen Sachverhalt vorbei. Aufgrund der erfolgreich voranschreitenden Assimilation sowie der wachsenden Fragmentierung jüdischen Lebens in Westeuropa konnte zum Zeitpunkt der Niederschrift des „Homunkulus“-Artikels überdies keine Rede mehr davon sein, dass das Judentum „noch immer als geschlossenes Ganzes“ den Fortschrittstendenzen der Moderne Widerstand entgegensetze. Der vom Rezensenten erhobene Vorwurf einer weltanschaulichen Homogenität täuschte über die Tatsache hinweg, dass es in der zweitausendjährigen Geschichte der Diaspora weder eine kulturelle noch ethnische Einheit der Aschkenasim und Sephardim gegeben hatte.²³

Steiners Bezugnahme auf die vermeintlichen Schattenseiten des zivilisatorischen Prozesses gerät in dem Artikel von 1888 somit zu einem pauschalen Verdikt über die Erscheinungsformen zeitgenössischer jüdischer Kultur und Religion, dessen oszillierende Semantik einen Raum für Assoziationen aufschließt, die der Leser nach Gutdünken an den Text herantragen kann. Das „Jüdische“ wird im Kontext mit zivilisatorischen „Dekadenzerscheinungen“ wie Materialismus, Utilitarismus und Hedonismus situiert. Die pejorativen Attributzuschreibungen dienen dem Autor als kritische Bestandsaufnahme des modernen gesellschaftlichen Lebens, für dessen Charakterisierung er offenbar die „jüdische Denkweise“ als den Prototyp zivilisatorischer „Entartung“ in Rechnung stellt. Dazu steht nicht im Widerspruch, dass der Verfasser des „Homunkulus“-Aufsatzes die judenfeindliche Agitation seiner Zeit scharf kritisiert, den „Rassenkampf“ gar als die „widerlichste Form“ des „Streites der Parteien“

22 Dazu Gudrun Hentges, *Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und „Wilden“ in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Schwalbach/Ts. 1999, S. 90 ff.

23 Vgl. Christoph Schulte, *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, München 2002.

inkriminiert. Denn die Verwendung antisemitischer Argumentationsfiguren und Klischees, wie sie zum „kulturellen Code“ (Shulamit Volkov) auch des liberalen Bildungsbürgertums im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert gehörten, blieb selbst von solchen Zeitgenossen vielfach unbemerkt, die sich wie Steiner öffentlich gegen die politische Propaganda der Rassenantisemiten wandten.²⁴

Autor der „Mitteilungen“ des Berliner Abwehr-Vereins – Kritik des Antisemitismus

Eine frühe Berührung mit dem Thema Judentum und Antisemitismus verdankte Rudolf Steiner der engen Freundschaft zu dem jüdischen Dichter und Dramatiker Ludwig Jacobowski (1868–1900), dessen vor allem lyrisches Werk er in verschiedenen Aufsätzen würdigte.²⁵ Auch gab er posthum zwei Gedichtbände des Autors mit den Titeln „Stumme Welt“ und „Ausklang“ heraus.²⁶ Jacobowski, der zeit seines Lebens an einem „jüdischen Selbsthass“²⁷ litt und als dezidierter Assimilationist judenfeindliche Stereotypen verinnerlicht hatte,²⁸ wurde von Steiner als sensibler und rastlos arbeitender Schriftsteller dargestellt,

- 24 Die fraktions- und gesellschaftsübergreifende Akzeptanz antijüdischer Stereotypen und Topoi zeigte sich vor allem während des Berliner Antisemitismusstreits 1879/81. Vgl. Benz, *Bilder vom Juden*, S. 59. Siehe ferner Christhard Hoffmann, *Geschichte und Ideologie: Der Berliner Antisemitismusstreit 1879/81*, in: Wolfgang Benz/Werner Bergmann (Hrsg.), *Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus*, Freiburg i. Br. 1997, S. 219–251.
- 25 Steiner, Ludwig Jacobowski, in: ders., *Gesammelte Aufsätze (GA 32)*, S. 92–104, sowie ders., *Ludwig Jacobowski: Ein Lebens- und Charakterbild des Dichters*, in: ders., *Biographien und biographische Skizzen (GA 33)*, Dornach 1967, S. 179–213.
- 26 Rudolf Steiner (Hrsg.), *Stumme Welt. Symbole. Skizzen aus dem Nachlass von Ludwig Jacobowski*, Minden 1901. Siehe auch ders. (Hrsg.), *Ausklang. Neue Gedichte aus dem Nachlass von Ludwig Jacobowski*, Minden 1901.
- 27 Sander L. Gilman, *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*, Frankfurt a. M. 1993, S. 126 f. Vgl. auch Ritchie Robertson, *The „Jewish Question“ in German Literature 1749–1939*, Oxford 1999, S. 279. In seinem Roman *Werther, der Jude* (Dresden 1892) – nach Gilman ein Zeugnis jüdischen Selbsthasses – lässt Jacobowski autobiografische Erfahrungen mit der judenfeindlichen Agitation in der fiktiven Gestalt des assimilierten jüdischen Studenten Leo Wolff Revue passieren.
- 28 Zu Ludwig Jacobowskis ambivalentem Verhältnis zum Judentum vgl. Ismar Schorsch, *Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870–1914*, New York 1972, S. 47 und 95.

der sich neben seiner Tätigkeit in dem von ihm begründeten Berliner Literatenkreis „Die Kommenden“ auch politisch engagierte.²⁹ Gegen Ende seines Lebens war er Mitarbeiter im Bureau der „Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus“.³⁰ Dem Gedächtnis Steiners nach gehörte Jacobowski „zu denen, die mit ihrer inneren Entwicklung längst über das Judentum hinausgewachsen waren. Er gehörte aber auch zu denen, die in tragischer Weise fühlen mussten, welche Zweifel man einem solchen Hinauswachsen aus blinden Vorurteilen heraus entgegenbrachte“.³¹

Diese Episode ist insofern interessant, als Steiner – wohl auf Anregung Jacobowskis hin – eine Serie von Artikeln verfasste, die sich mit der judenfeindlichen Ideologie kritisch auseinandersetzten.³² Seine Kommentare, die sowohl in den „Mitteilungen“ des Berliner Abwehr-Vereins als auch im „Magazin für Literatur“ erschienen, ließen an Eindeutigkeit wenig zu wünschen übrig. Die antijüdische Ideologie erschien ihm als „Inferiorität des Geistes“, den Protagonisten der Judenfeindschaft attestierte Steiner ein „mangelhaftes ethisches Urteilsvermögen“ und „Abgeschmacktheit“, die „jeder gesunden Vorstellungart ins Gesicht“ schlugen.³³ Begegnungen mit antisemitischen Agitatoren der Wiener Studentenjahre resümierend machte Steiner deutlich, dass es für ihn „nie eine Judenfrage gegeben“ habe: „Ich habe den Menschen nie nach etwas anderem beurteilen können als nach den individuellen, persönlichen Cha-

29 Steiner, Ludwig Jacobowski, S. 188–191.

30 Jacobowskis genauere Tätigkeit im Verein zur Abwehr des Antisemitismus lässt sich heute nicht mehr verifizieren. Fred B. Stern hält es für wahrscheinlich, dass der Autor für Jahre das Amt des stellvertretenden Schatzmeisters innehatte. Siehe Fred B. Stern, Ludwig Jacobowski. Persönlichkeit und Werk eines Dichters, Darmstadt 1966, S. 26 f. Lindenberg erbringt leider keinen Quellennachweis für seine Behauptung, Jacobowski habe das Bureau des „Vereins“ geleitet. Vergl. Lindenberg, Steiner. Biografie, Bd. 1, S. 283.

31 Steiner, Ludwig Jacobowski, S. 191.

32 Rudolf Steiner, Adolf Bartels, der Literarhistoriker. Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 37 (1901), in: ders., Gesammelte Aufsätze (GA 31), S. 382–386; ders., Die „Post“ als Anwalt des Germanentums. Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 39 (1901), in: ebenda, S. 387–388; ders., Ein Heine-Hasser. Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 38 (1901), in: ebenda, S. 388–393; ders., Der Wissenschaftsbeweis der Antisemiten. Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 40 (1901), in: ebenda, S. 393–398; ders., Zweierlei Maß. Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 50 (1901), in: ebenda, S. 414–417; ders., Idealismus gegen Antisemitismus. Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus 52 (1901), in: ebenda, S. 417–429.

33 Steiner, Ahasver, S. 379.

raktereigenschaften, die ich an ihm kennen lerne. Ob einer Jude war oder nicht: das war mir immer ganz gleichgültig.“³⁴ Der Antisemitismus aber sei „ein Hohn auf allen Glauben an die Ideen. Er spricht vor allem der Idee Hohn, dass die Menschheit höher steht als jede einzelne Form (Stamm, Rasse, Volk), in der sich die Menschheit auslebt“.³⁵

In der antisemitischen Propaganda erblickte Steiner eine Gefahr sowohl für Juden als auch für Nichtjuden, die es „auf allen Gebieten so energisch als möglich“ zu bekämpfen gelte.³⁶ In seinen Beiträgen setzte der Autor der von den Antisemiten gezeichneten Karikatur jüdischen Lebens ein idealistisches Menschenbild entgegen, das im Geiste seiner 1894 erschienenen Hauptschrift „Die Philosophie der Freiheit“ den Primat der Individualität gegenüber Beschränkungen des Geschlechts und der Abstammung in die Waagschale warf.³⁷ Steiners Annahme einer ewigen Entelechie, die in jedem Menschen – unabhängig von den geno- bzw. phänotypischen Bedingungen ihres In-Erscheinung-Tretens – nach Verwirklichung ihrer vorgeburtlichen Intentionen strebe, bot offenbar einen gewissen Schutz davor, in den Parolen der Rassenantisemiten eine politische Option zur „Lösung“ der sozialen Frage zu erblicken.

Das Judentum als Katalysator und kulturelles „Zersetzungsferment“ – Kritik des Zionismus

Nach 1900 begann Steiner in einer Fülle von Schriften und in einer noch größeren Anzahl von Vorträgen sein genuin esoterisches Weltbild zu entwerfen. Dieses sollte sich in den folgenden Jahren inhaltlich und begrifflich in zunehmendem Maße von den in der damaligen Theosophischen Gesellschaft vorherrschenden fernöstlichen Terminologien und Anschauungen emanzipieren und in der Folgezeit weiter ausdifferenzieren. Der Boden theosophischer Sinnerfahrungen und -konzeptionen wurde damit jedoch keineswegs verlassen: Die Kosmogenerie von Mensch und Natur, die Evolution des Bewusstseins, Reinkarnations- und Karmatheorien sowie das Modell der „Runden“ und „Globen“ als vorgeschichtliche Emanations- und Entwicklungsetappen des Geistes blieben hermeneutische Konstanten, auf die sich Aussagen und Deutungen der in den Folgejahren entwickelten anthroposophischen Lehre weiterhin bezogen. Der Urheber eines „Ro-

34 Ebenda, S. 378 f.

35 Steiner, *Verschämter Antisemitismus*, S. 412.

36 Ebenda, S. 413.

37 Steiner, *Philosophie der Freiheit*, S. 226 f.

senkreuzertum“³⁸ genannten Schulungs- und Initiationsweges adaptierte einzelne Theoreme und Elemente der Blavatskyschen Theosophie, die er sukzessive seinen eigenen Anschauungen und mystischen Einsichten anpasste. Jedoch im Unterschied zu Blavatsky und ihren Anhängern sah Steiner in dem „Mysterium von Golgatha“ und der Entstehung eines esoterischen Christentums den Dreh- und Angelpunkt menschheitlicher Bewusstseinsentwicklung. Dem Grundsatz der älteren theosophischen Bewegung, einen Völker, Rassen und Konfessionen umspannenden „Bruderbund“ zu schaffen, blieb auch die von ihm 1912/13 ins Leben gerufene Anthroposophische Gesellschaft verpflichtet. Wiederholt verwies Steiner auf den „spirituellen Wahrheitskern“ einer jeden Religion, den es zu erkennen und zu respektieren gelte.³⁹

Damit war ausdrücklich auch die jüdische Religion gemeint. 1912 beklagte Steiner in einem vor norwegischen Mitgliedern der Theosophischen Gesellschaft gehaltenen Vortrag, dass Blavatsky dem Judentum nicht unvoreingenommen begegnet sei, sondern der Schilderung der „Jahwe-Religion“ in ihrem Hauptwerk „Die Geheimlehre“ (1888–1893) etwas Negatives anhafte. Diese pejorative Sichtweise auf das Judentum müsse jedoch gerade die Anthroposophie überwinden.⁴⁰

Inwieweit sein Denken freilich selbst antisemitischen Stereotypen und Argumentationsfiguren verhaftet blieb, zeigt nicht zuletzt der Inhalt eines vom 28. April 1905 datierten Briefes an Marie von Sivers, Steiners Mitstreiterin und spätere Lebensgefährtin.⁴¹ In dem bereits auf die gängige theosophische

38 Rudolf Steiner, Die Theosophie des Rosenkreuzers (GA 99), vierzehn Vorträge vom 22. Mai 1907 bis 6. Juni 1907, Dornach 1985. Diese Vortragsreihe enthält auch eine Darstellung der Welt- und Rassenentwicklung aus theosophisch-anthroposophischer Perspektive.

39 Rudolf Steiner, Die Welträtsel und die Anthroposophie (GA 54), Vortrag vom 1. Februar 1906, Dornach 1983, S. 254.

40 Rudolf Steiner, Der Mensch im Lichte von Okkultismus, Theosophie und Philosophie (GA 137), Dornach 1956, S. 130 f. Tatsächlich setzte Blavatsky gemäß antiken gnostischen Vorbildern Jahwe mit dem Demiurgen gleich und wies ihm bei der Weltschöpfung den Part einer negativen Kraft zu, welche die Materie erschaffen habe. Im System des Sephirot-Baumes verkörpere Jahwe nicht En-Soph, den unbekanntenen Universalgott der Kabbalisten, sondern ein niederes Wesen im Rang der Elohim. Vgl. H. P. Blavatsky, Die Geheimlehre, 4 Bde., Den Haag o. J., Bd. 1, S. 34 und 358 sowie Bd. 2, S. 79, 119, 133 und 630 f.

41 Brief Rudolf Steiners an Marie von Sivers, Rath bei Düsseldorf, 28. April 1905, in: Rudolf Steiner/Marie Steiner von Sivers, Briefwechsel und Dokumente 1901–1925 (GA 262), Berlin 1967, S. 61–63.

Periodisierung zurückgreifenden Schreiben werden die verschiedenen, zeitlich aufeinanderfolgenden „Einschläge semitischer Art“ innerhalb des abendländisch-neuzeitlichen Zivilisationsprozesses als „Zersetzungsferment“ gedeutet, dessen Wirksamkeit in der Gegenwart vor allem in materialistisch orientierten Intellektuellen zum Ausdruck komme: „Nicht zufällig ist es, dass die Männer, welche durch ihr scharfes, klares, aber ganz materialistisches Denken den stärksten Einfluss in der letzten Zeit auf die europäischen Massen gehabt haben, Marx und Lassalle, Juden waren.“⁴² Der „jüdischen“ Denkweise setzt der Verfasser des Briefes das zukunftsfruchtige, da „embryonale“ Denken von Repräsentanten einer „germanischen“ Kultur wie Schiller, Goethe, Bismarck, Haeckel oder Tolstoi [!] entgegen. Zwar anerkennt Steiner die Unverzichtbarkeit des materialistischen Denkens innerhalb der Menschheitsentwicklung und spricht somit auch dem jüdischen „Zersetzungsferment“ eine notwendige Funktion innerhalb der okzidentalen Geschichte zu, doch fällt sein abschließendes Urteil über die Auswirkungen des semitischen Einschlags keinesfalls wertneutral aus: „Alle unsere Theologie, Jurisprudenz, Pädagogik sind von Zersetzungsstoffen angefüllt. Die Zersetzung ist ja schon zum Kindergift pädagogisch in den Kindergärten geworden. Und die Zersetzung zeigt sich am besten daran, dass diese Kindergärten auf der anderen Seite wieder eine Notwendigkeit unseres tödenden Großstadtlebens geworden sind.“⁴³ Dem fraglichen Brief ist darüber hinaus eine von dem Schreiber angefertigte und von diesem mit handschriftlichen Kommentaren versehene Zeichnung beigelegt, die einen fortdauernden semitischen Einfluss auf die germanische Kultur insinuiert und am Ende eines spiralförmigen Pfeils den Vermerk aufweist: „Der semitische Einfluss verschwindet hier allmählich. Das Christentum der Zukunft wird frei davon sein.“⁴⁴

Es kann also kaum ein Zweifel darüber bestehen, dass der Verfasser dieses Schreibens dem Einfluss des Judentums eine überwiegend schädliche Funktion beimaß und es folglich als ein Ziel ansah, dass sich das „semitische Ferment“ im weiteren Verlauf der Kulturentwicklung allmählich verflüchtigen möge. Von der Begründungsweise politisch organisierter Antisemiten, die die Rücknahme der rechtlichen Gleichstellung und somit die Verdrängung der Juden aus dem Gesellschaftsleben forderten („Exklusion“), unterschied sich allerdings Steiners Überzeugung von der Unverzichtbarkeit der „semitischen Einschläge“ sowie seine Forderung nach Assimilation des Diasporajudentums („Inklusion“).

42 Ebenda, S. 62 f.

43 Ebenda, S. 63.

44 Ebenda, S. 62.

Von der Konnotation des „jüdischen Geistes“ mit einer materialistischen Denkweise nahm Steiner offensichtlich zeit seines Lebens keinen Abstand. Noch 1924, also ein Jahr vor seinem Tod, bekräftigte er gegenüber Arbeitern des Dornacher Goetheanum-Baus seine Ansicht, der zufolge das Judentum zu einem abstrakten Monotheismus neige. In der zeitgenössischen Medizin und manchen Bereichen der Kunst spiegelte sich der naturalistische und bilderfeindliche Geist der semitischen Religion wider.⁴⁵ Der Redner beklagte eine Überrepräsentanz von jüdischen Ärzten in der europäischen Gesellschaft, die in seinen Augen als Träger und Multiplikatoren einer „abstrakten Jehova-Medizin“ fungierten. Eine gesetzliche Beschränkung für Juden in bestimmten Berufszweigen, wie dies damals von den Antisemiten gefordert wurde, wies Steiner jedoch ausdrücklich zurück.⁴⁶ Seine Ansicht, vornehmlich jüdische Ärzte neigten aufgrund ihrer besonderen Seelenkonfiguration zu einem materialistischen Denken, gab einem in den zwanziger und dreißiger Jahren häufig zu vernehmenden Topos Ausdruck. Dieser entstand zwischen 1890 und 1920 und wurde in der Folgezeit von dem judenfeindlichen Diskurs der Nachkriegsjahre aufgegriffen und zur Speerspitze der antijüdischen Agitation zubereitet.⁴⁷

Eine ambivalente Haltung zur zeitgenössischen jüdischen Religion und Kultur lässt sich auch in Vorträgen nachweisen, die Steiner vor Arbeitern des Goetheanum-Baus in Dornach 1923 hielt. Das Judentum sei demzufolge Katalysator und retardierendes Element in einem. Als katalysatorisch erweise sich „jüdisches Denken“ im Hinblick auf die Herausbildung eines modernen naturwissenschaftlich-gegenständlichen Bewusstseins, in dem Steiner eine notwendige Voraussetzung für die spirituelle Individuation des Menschen erblickte. Der Materialismus erschien ihm jedoch nur als ein geschichtliches Durchgangsstadium zur Entwicklung höherer Bewusstseinsformen. Während das naturwissenschaftliche Denken die „Zersetzung“ überkommener Traditionen beschleunige und zur Freiwerdung des Menschen von tradierten kulturellen und religiösen Bindungen führe, lebe im auf Abstammung und Blutsgemeinschaft rekurrieren-

45 Rudolf Steiner, Vom Wesen des Judentums. Vortrag vom 8. Mai 1924, in: ders., Die Geschichte der Menschheit und die Weltanschauung der Kulturvölker (GA 353), S. 179–196, hier S. 185 ff.

46 Ebenda, S. 187.

47 Zur Geschichte der Diffamierung jüdischer Ärzte vgl. Werner Friedrich Kümmel, Vom „unnütz verlogenen Volk“ zum „volksfremden Denken“. Polemik gegen jüdische Ärzte im Wandel der Geschichte, in: Medizin und Antisemitismus. Historische Aspekte des Antisemitismus in der Ärzteschaft, Münster 1998, S. 31–47, hier S. 32–36.

den „Jahwe-Impuls“ eine antiquierte Geisteshaltung fort, deren Substrat den Hintergrund für die Entstehung moderner nationaljüdischer Partikularismen bilde.⁴⁸

In den Augen Steiners und der Mehrzahl seiner politisch liberalen Zeitgenossen erschienen sowohl die zionistische Vision von der Schaffung eines Judenstaates im historischen Stammland Palästina als auch die auf Rassenseparation bedachte Propaganda der Antisemiten als eine ernsthafte Bedrohung des erfolgreich verlaufenden Assimilations- und Akkulturationsprozesses der westeuropäischen Juden. Noch im Mai 1924 begründete Steiner seine ablehnende Haltung gegenüber dem Zionismus damit, dass der Forderung nach der Schaffung eines jüdischen Nationalstaates ein reaktionärer Geist innewohne: „Solch eine Sache ist heute gar nicht zeitgemäß; denn heute ist dasjenige zeitgemäß, dem jeder Mensch, ohne Unterschied von Rasse und Volk und Klasse und so weiter sich anschließen kann.“⁴⁹

„Die Bedeutung des semitischen Impulses in der Welt“

Die Tatsache, dass Steiner aus dem Arsenal antijüdischer Begründungsmuster und Motive schöpfte, bedeutete nicht, dass er sich die Argumentationsweise der Antisemiten vollständig zu Eigen gemacht hätte. In diesen Kontext gehört seine Würdigung der israelitischen Religion, die den „esoterischen Keim“ für die Entstehung des Christentums gebildet habe. Affirmative Bewertungen des „monotheistischen Fermentes“⁵⁰ finden sich jedoch keinesfalls nur in den Ausführungen Steiners, die die vorchristlichen Erscheinungsweisen des Judentums

48 Siehe Rudolf Steiner, Die soziale Grundforderung unserer Zeit. In: *geänderter Zeitlage* (GA 186), Vortrag vom 7. Dezember 1918, Dornach 1963, S. 119–129.

49 Aus: Steiner, *Wesen des Judentums*, S. 188. In einem 1897 anlässlich des Ersten Basler Zionistenkongresses erschienenen Kommentar geht Steiner mit den Begründern des Zionismus hart ins Gericht: „Viel schlimmer als die Antisemiten sind die herzlosen Führer der europamüden Juden, die Herren Herzl und Nordau. Sie machen aus einer unangenehmen Kinderei eine welthistorische Strömung [den Antisemitismus]; sie geben ein harmloses Geplänkel für ein furchtbares Kanonenfutter aus. Sie sind Verführer, Versucher ihres Volkes.“ Aus: Rudolf Steiner, *Die Sehnsucht der Juden nach Palästina*. *Magazin für Literatur* 38 (1897), in: ders., *Gesammelte Aufsätze* (GA 31), S. 196–201, 199 f. Die eklatante Unterschätzung der von antisemitischen Agitatoren und Parteien ausgehenden Gefahr spricht nicht für die politische Beobachtungsgabe Steiners.

50 Rudolf Steiner, *Die Mission einzelner Volksseelen im Zusammenhang mit der germanisch-nordischen Mythologie* (GA 121), Dornach 1983, S. 127.

behandelten. Steiner sah (1910) in dem Festhalten der Aschkenasim und Sephardim an einer monotheistischen Gotteslehre ein bedeutsames Gegengewicht zum Trinitätsgedanken des Christentums: „Das ist die große Polarität zwischen Pluralismus und Monismus, und das ist die Bedeutung des semitischen Impulses in der Welt. Monismus ist nicht ohne Pluralismus, und dieser nicht ohne jenen möglich.“⁵¹ Die explizite Bezugnahme auf das orthodoxe rabbinische Judentum und die im Hochmittelalter entstandene Lehre der Kabbala belegen, dass der Vortragende mit der Unverzichtbarkeit des „jüdischen Fermentes“ in der kulturellen Entwicklung des Okzidents rechnete. Diese Deutung deckt sich mit späteren Einschätzungen, die dem Stellenwert des jüdischen Monotheismus Rechnung tragen. Eine wichtige Aufgabe der jüdischen Religion des Mittelalters habe demzufolge darin bestanden, ein Gegengewicht zu den Profanisierungstendenzen des Christentums und dessen Neigung zur Adaption heidnisch-polytheistischer Vorstellungselemente zu schaffen. Die aus dem Orient stammenden Juden hätten überdies zur Vervollkommnung der arabischen Wissenschaften beigetragen und somit die Entwicklung der modernen naturalistischen Medizin entscheidend vorangetrieben, was in diesem Zusammenhang durchaus positiv gemeint war.⁵²

Die „Bedeutung des semitischen Impulses in der Welt“ erstreckte sich Steiner zufolge aber auch auf das Gebiet der Ethik. Schon in seiner 1894 erschienenen „Die Philosophie der Freiheit“, die sich epistemologisch von Kants Postulat der unüberwindbaren Erkenntnisgrenzen distanzierte, forderte der Autor nicht die Außerkraftsetzung der normativen Ethiken, sondern deren schrittweise „Verwandlung“ bzw. „Individualisierung“ durch die Hervorbringung gedanklicher Intuitionen.⁵³ Mit der Inspiration des Dekalogs, so führte Steiner 1911 aus, sei dem „Menschheitsgewissen“ ein Werte- und Verhaltenskodex einverleibt worden, dessen Inhalte auch in der Gegenwart nicht an Gültigkeit verlören. Die spirituelle „Mission“ des Judentums, die in der allmählichen Emanzipation des Individual- vom Universalgeistigen bestanden habe, hielt er im Wesentlichen jedoch für abgeschlossen, auch wenn der von Moses eingeleitete mentale Paradigmenwechsel der gesamten Menschheit zugute gekommen sei: „Was die spätere Menschheit dem Moses verdankt, ist die Kraft, Vernunft und Intellekt zu entfalten, aus dem Ich-Bewusstsein heraus im vollen Wachzustande über die Welt zu denken, über die Welt sich intellektuell aufzuklären.“⁵⁴ Für die nahe Zu-

51 Ebenda, S. 127 f. Vgl. auch die S. 115, 125 ff. und 172.

52 Steiner, *Wesen des Judentums*, S. 186 f.

53 Steiner, *Philosophie der Freiheit*, S. 170.

54 Rudolf Steiner, *Antworten der Geisteswissenschaft auf die großen Fragen des Daseins* (GA 60), Vortrag vom 9. März 1911, Dornach 1983, S. 426.

kunft prognostizierte Steiner die Wiederkehr eines „abrahamitischen Zeitalters“, das eine „Spiritualisierung“ des menschlichen Intellekts einleite und einer wachsenden Anzahl von Menschen zur mystischen Erfahrung der Wiederkunft Christi ver helfe.⁵⁵ Die ursprünglich nur auf das „Hebräertum“ beschränkte spirituelle „Mission“ werde damit zu einer Aufgabe, welche die gesamte Menschheit betreffe. Infolgedessen habe das Judentum seine eigentliche „Sendung“ vollendet, denn, so behauptete Steiner 1924, „es musste früher ein einzelnes Volk da sein, das einen gewissen Monotheismus bewirkte. Heute muss es aber die geistige Erkenntnis selber sein. Daher ist diese Mission erfüllt. Und daher ist diese jüdische Mission als solche, als jüdische, nicht mehr notwendig in der Entwicklung, sondern das einzig Richtige ist, wenn die Juden durch Vermischung mit den anderen Völkern in den anderen Völkern aufgehen.“⁵⁶

Dem die Unterscheidung von Altem und Neuem Bund perpetuierenden Gedanken einer Obsoleszenz der Vaterreligion als Folge des Auftretens der Sohnesreligion korrespondierte das theosophische Modell der sich einander ablösenden „Kulturepochen“ und „Völkermissionen“. Bei allzu schematischer oder gar operationaler Handhabung implizierte Letzteres immerhin die Frage, welche innere Haltung wohl denjenigen Völkern, Kulturen oder Religionen gegenüber angebracht erschien, deren Fortbestand in der Konsequenz eines teleologisch gedeuteten Geschichtsablaufs eigentlich nicht vorgesehen war. Unter den Anhängern der Anthroposophie konnten die Antworten auf diese Frage unterschiedlich ausfallen.⁵⁷ Steiner selber suchte den prekären Determinismus seines geschichtsevolutionistischen Modells auf eigenwillige Weise zu durchbrechen, indem er sich für eine Lesart der „Judenfrage“ entschied, die die Forderung nach Assimilation mit einer esoterisch untermauerten (Teil-) Wertschätzung des „semitischen Impulses in der Welt“ verband.

55 Rudolf Steiner, Das Ereignis der Christus-Erscheinung in der ätherischen Welt (GA 118), Vortrag vom 6. März 1910, Dornach 1984, S. 112–131.

56 Steiner, Wesen des Judentums, S. 190.

57 Auf Beispiele einer antisemitischen Instrumentalisierung von Aussagen Steiners zum Judentum vornehmlich während der zwanziger und dreißiger Jahre verweist Helmut Zander. Vgl. ders., Anthroposophische Rassentheorie. Der Geist auf dem Weg durch die Rassengeschichte, in: von Schnurbein/Ulbricht, Völkische Religion, S. 292–341, hier S. 325–331. Unter jüdischen Anhängern und Mitarbeitern Steiners war das Verhältnis zur Anthroposophie oft ambivalent. Dies galt besonders für solche Mitstreiter, die an einer genuin jüdischen Identität festhielten. Dazu Ralf Sonnenberg, Zionismus, Dreigliederungsimpuls und die Zukunft des Judentums. Jüdische Rezipienten der Anthroposophie vor dem Holocaust, in: Die Drei – Zeitschrift für Anthroposophie 1 (2001), S. 33–45.

War Rudolf Steiner ein „völkischer Antisemit“? Kritische Kurzbibliografie und Resümee

Vor allem seit Mitte der neunziger Jahre äußern Autoren den Verdacht, die Anthroposophie transportiere antisemitische bzw. rassistische Inhalte und sei mitunter sogar Wegbereiterin des Nationalsozialismus gewesen.⁵⁸ Tatsächlich

- 58 Die Arbeiten solcher Autoren bieten in der Regel interessantes Quellenmaterial, das jedoch häufig mit stark polemischer Einfärbung präsentiert wird. Die einseitige Auswahl der Quellen spiegelt zudem die oft erheblichen Aversionen und auch Vorurteile der Interpreten wider. Bezeichnend hierfür sind die Erträge folgender Studien: Peter Bierl, *Wurzlerassen, Erzengel und Volksgeister. Die Anthroposophie Rudolf Steiners und die Waldorfpädagogik*, Hamburg 1999; Oliver Geden, *Rechte Ökologie. Umweltschutz zwischen Emanzipation und Faschismus*, Berlin 1999²; Guido und Michael Grandt, *Schwarzbuch Anthroposophie. Rudolf Steiners okkult-rassistische Weltanschauung*, Wien 1997; Georg Otto Schmid, *Die Anthroposophie und die Rassenlehre Rudolf Steiners zwischen Universalismus, Eurozentrik und Germanophilie*, in: Joachim Müller (Hrsg.), *Anthroposophie und Christentum. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung*, Freiburg 1995, S. 138–194; Christian Schüller/Petrus van der Lett, *Rasse Mensch. Jeder Mensch ein Mischling*, Aschaffenburg 1999, S. 112–160; Volkmar Wölk, *Natur und Mythos*, Duisburg 1992. Um eine ausgewogenere Darstellung und Interpretation bemüht sich hingegen Helmut Zander in zwei quellengesättigten Beiträgen: Helmut Zander, *Sozialdarwinistische Rassentheorien aus dem okkulten Untergrund des Kaiserreiches*, in: Uwe Puschner/Walter Schmitz/Justus H. Ulbricht (Hrsg.), *Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871–1918*, München 1999, S. 224–251; sowie ders., *Anthroposophische Rassentheorie. Mit der wechselvollen Geschichte anthroposophischer Einrichtungen in der Zeit des Dritten Reichs beschäftigt sich eine materialreiche Studie, deren Autor jedoch die Frage, inwieweit antisemitische Überzeugungen unter damaligen Anthroposophen verbreitet waren, vollkommen auspart*. S. Uwe Werner, *Anthroposophen in der Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945)*, München 1999. Eine kritische Auseinandersetzung mit anthroposophischen Rassenlehren verspricht: *Anthroposophie und die Frage der Rassen. Zwischenbericht der niederländischen Untersuchungskommission „Anthroposophie und die Frage der Rassen“*, Frankfurt a. M. 1998. Eine Studie der Autoren Hans-Jürgen Bader und Lorenzo Ravagli arbeitet entsprechendes Quellenmaterial fundiert, aber in deutlich apologetischer Absicht auf: Hans-Jürgen Bader/Lorenzo Ravagli, *Rassenideale sind der Niedergang der Menschheit. Anthroposophie und der Rassismus-Vorwurf*, Stuttgart 2002. Zum Antisemitismus-Verdacht erschienen des Weiteren folgende Arbeiten: Julia Iwersen, *Rudolf Steiner: Anthroposophie und Antisemitismus. Zu einer wenig bekannten Spielart des christlichen Antisemitismus*, in: *Babylon – Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 16–17 (1996), S. 153–163; Ekkehard W. Stegemann, *Antijüdische Stereotypen in der anthroposophischen Tradition? Im Internet aufrufbar unter http://www.akdh.ch/ps/ps_60Ref-Stegemann.html und Hans-Jürgen Bader/Manfred Leist/Lorenzo Ravagli, Rassenideale sind der Niedergang der Menschheit. Anthroposophie und der Antisemitismusvorwurf*, Stuttgart 2002.

bediente sich ihr Urheber recht ungeniert aus dem Repertoire theosophischer und anderer Rassentheorien,⁵⁹ auch wenn der Behandlung des Themas „Rassen“ – sofern dieser Begriff somatische Varietäten und nicht bewusstseinsgeschichtliche Etappen im Sinne theosophischer Terminologie meint – in Steiners umfangreichen Werk eine eher marginale Stellung einnimmt.⁶⁰

Als rassistisch muss aus heutiger Sicht Steiners Versuch gewertet werden, biologische „Rassen“ mit dem Grad der mentalen „Entwicklungsreife“ ihrer Angehörigen zu korrelieren und somit eine Hierarchisierung von Menschengruppen spirituell zu begründen, deren unterste Sprossen den – aufgrund ihrer physischen „Degeneration“ zum Aussterben verurteilten – Indianern⁶¹ sowie den von „Trieben“⁶² und „Witterungen“⁶³ dominierten „Negern“ vorbehalten bleiben. Die „arische“ oder europäische hielt Steiner für die „zukünftige, da am Geiste schaffende Rasse“.⁶⁴ Sie repräsentiert innerhalb seines Weltanschauungskosmos die „fünfte nachatlantische Kulturepoche“, deren Anfang er auf den Beginn der frühen Neuzeit datierte.⁶⁵ Die rassistischen Implikationen dieses Stufenmodells hoffte Steiner durch eine eigentümliche esoterische Dialektik einzuholen, die er seinen rassekundlichen Erörterungen vorschaltete: Die Reinkarnationsfolgen der menschlichen Individuen führten demnach durch die verschiedenen biologischen „Rassen“ hindurch, sodass, „obgleich man uns entgegenhalten kann, dass der Europäer gegen die schwarze und die gelbe Rasse einen Vorsprung hat, doch keine eigentliche Benachteiligung“ bestehe.⁶⁶

59 Ideengeber Steiners in puncto Rassenlehren waren neben H. P. Blavatsky und Ernst Haeckel (1834–1919) vermutlich auch Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840), Carl Gustav Carus (1789–1869) und Hegel. Vgl. Zander, *Anthroposophische Rassenlehre*, S. 302 f.

60 Zur semantischen Aufschlüsselung in der Anthroposophie gebräuchlicher Periodisierungen wie „Wurzelsasse“, „Unterrasse“ oder „Kulturepoche“ siehe Bader/Leist/Ravagli, *Rassenideale sind der Niedergang der Menschheit. Anthroposophie und der Rassismus-Vorwurf. Zur Einordnung des Komplexes „biologische Rassen“ im Steinerschen Oeuvre* siehe *Anthroposophie und die Frage der Rassen*, S. 15–32.

61 Etwa Steiner, *Die Mission*, S. 79 und S. 118.

62 Rudolf Steiner, *Vom Leben des Menschen und der Erde. Über das Wesen des Christentums* (GA 349), Vortrag vom 3. März 1923, Dornach 1980, S. 53.

63 Rudolf Steiner, *Über Gesundheit und Krankheit. Grundlagen einer geisteswissenschaftlichen Sinneslehre* (GA 348), Vortrag vom 16. Dezember 1922, Dornach 1959, S. 105 f.

64 Steiner, *Die Mission*, S. 67.

65 Vgl. Jens Heisterkamp, *Weltgeschichte als Menschenkunde. Untersuchungen zur Geschichtsauffassung Rudolf Steiners*, Diss., Dornach 1989. S. 129 ff.

66 Steiner, *Die Mission*, S. 78.

Nach Auffassung des Politologen Helmut Zander ist Steiners Œuvre „von einer nicht systematisierten oder hermeneutisch integrierten Ambivalenz gekennzeichnet“, „in der Unvereinbares und Widersprechendes stehen geblieben“ seien. Es hänge somit vor allem „von den Interessen der Leser ab, ob die Anthroposophie rassistisch interpretiert wird oder nicht“.⁶⁷ Die völkische Tradition, unter der Zander recht allgemein sozialdarwinistische und rassistische Auffassungen versteht, lasse sich auch heute noch „neben und in den humanistischen Vorstellungen“ der Anthroposophie auffinden.⁶⁸ Zander konzediert jedoch, dass Steiner kein „scharfmacherischer politischer Rassist oder Antisemit“ gewesen sei, auch wenn er „zum intellektuellen Hintergrund und Überbau der deutschen Tragödie“ gehöre.⁶⁹ Der Autor verortet die Entstehungsgeschichte der theosophisch-anthroposophischen Bewegung im Spektrum völkischer Sondergemeinschaften, wie sie sich seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum zu formieren und in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg zu konsolidieren begannen. Die von Helmut Zander vorgeschlagene Subsumierung der Anthroposophie unter die völkischen Lehren der Kaiserzeit und Weimarer Republik wäre jedoch nur dann sinnvoll, wenn sich der Nachweis erbringen ließe, dass nationalistische, sozialdarwinistische, pangermanische und antisemitische Begründungsmuster einen zentralen Stellenwert innerhalb anthroposophischer Lehren einnähmen und deren kosmopolitischen und humanistischen Gehalt überlagerten bzw. marginalisierten. Programmatische Inhalte völkischer Agitation wie die Forderung nach Segregation der Juden, nach Bildung einer „artgerechten“ Religion, nach eugenischer Selektion und Ausmerze oder nach Errichtung eines imperialen Rassenstaates müssten demnach das ideologische Bindeglied für die unterschiedlichen anthroposophischen Ideen und Aktivitäten abgeben und das Selbstverständnis ihrer Protagonisten entscheidend prägen.⁷⁰ Aus der partikularen Konvergenz von rassistischen Argumentationssträngen und Ideologemen, wie sie im ersten Quartal des 20. Jahrhunderts den gesellschaftsübergreifenden Diskurs dominierten und somit kein Spezifikum völkischer Ideologiebildungen darstellten, eine strukturelle Koinzidenz von

67 Zander, Sozialdarwinistische Rassentheorien, S. 246.

68 Ebenda, S. 248.

69 Zander, Anthroposophische Rassentheorie, S. 325.

70 Zur Definition völkischer Ideologien und Organisationen vgl. Puschner/Schmitz/Ulbricht, Vorwort, in: Handbuch zur „Völkischen Bewegung“, S. IX–XXVII. Siehe auch Uwe Puschner, Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich, Darmstadt 2001, S. 10–25.

völkischer und anthroposophischer Lehre extrapolieren zu wollen, hieße jedoch den Begriff „völkisch“ auf eine Weise zu inflationieren, die diesen als Instrument der geschichtswissenschaftlichen Analyse gänzlich untauglich machte. Historiker wie George L. Mosse,⁷¹ Jörn Rüsen⁷² oder Uwe Puschner⁷³ haben daher zu Recht Vorbehalte gegenüber dem Versuch angemeldet, Steiner unter die völkischen „Systembauer“ und Aktivisten einzureihen.

Wirft schon die Konnotation des Adjektivs „völkisch“ mit dem Substantiv „Religion“ Probleme auf, da fragwürdig ist, ob im Hinblick auf den Eklektizismus völkischer Sinnstiftungsversuche überhaupt von Religion im herkömmlichen Sinne gesprochen werden kann, so erweist sich der Ausdruck „arteigenes“ Glaubenssystem“, wie er im Titel eines Sammelbandes auftaucht,⁷⁴ in Bezug auf eine Charakterisierung des anthroposophischen Selbstverständnisses gleich in zweifacher Hinsicht als irreführend: Steiner begriff die Anthroposophie nicht als Religion, sondern als „Lehre meditativer Schulung“, die dem esoterischen Verständnis der Weltreligionen, vor allem aber des Christentums und Judentums, diene. Die Schaffung einer „arteigenen Religion“ lehnte er, der sich als Erneuerer der christlichen Esoterik sah, ausdrücklich ab: „Der Christus ist kein Volksgott, ist kein Rassengott, der Christus ist überhaupt nicht der Gott irgendeiner Menschengruppe, sondern der Christus ist der Gott des einzelnen Menschen, insofern dieser einzelne Mensch nur ein Angehöriger der gesamten Menschheit ist.“⁷⁵

Anders als Theodor Fritsch, Alfred Rosenberg oder Max Beyer, die einen „arischen Christus“ propagierten, sah Steiner in Jesus von Nazareth einen hochstehenden jüdischen „Eingeweihten“, der während der Jordan-Taufe den Christus-Geist in sich aufgenommen habe.⁷⁶ Im Unterschied zur Argumentationsweise der Rassenantisemiten, die einen manichäischen Antagonismus von „arischer“ und „jüdischer“ Rasse“ konstruierten, erblickte Steiner zudem gerade in den „Ursemiten“ die Begründer der „arischen Wurzelrasse“, deren Angehörige vor

71 George L. Mosse, *Die Geschichte des Rassismus in Europa*, Frankfurt a. M. 1990, S. 119 f.

72 Jörn Rüsen, *Rassismus, Modernität und Anthroposophie*, in: *Info* 3 12 (1998), S. 11–15.

73 Brief Uwe Puschners vom 11. 11. 2002 an den Autor.

74 Schnurbein/Ulbricht, *Völkische Religion*.

75 Rudolf Steiner, *Alte und neue Einweihungsmethoden* (GA 210), Vortrag vom 7. 1. 1922, Dornach 2001, S. 25.

76 Rudolf Steiner, *Aus der Akasha-Forschung. Das Fünfte Evangelium* (GA 148), Vortrag vom 6. 1. 1914, Dornach 1996, S. 155–160.

allem die „Denkkraft“ entwickelt hätten.⁷⁷ Steiner deutete die Weltgeschichte auch nicht wie Arthur Comte de Gobineau als Arena von „Rassenkämpfen“ oder wie Alfred Ploetz als Laboratorium eugenischer Zuchtexperimente, sondern sah in ihr einen Prozess allmählicher Emanzipation von „Gattungsmerkmalen“ wie Rasse, Vererbung oder Geschlecht. Dem Selbstverständnis ihres Urhebers nach bildete die Anthroposophie somit einen Gegenentwurf zur zeitgenössischen naturalistischen Anthropologie, die die vermeintliche genetische Determination des Menschen zur Richtschnur ihres Denkens und Handelns bestimmte und in Letzterem oft ein Zielobjekt rassenhygienischer Manipulation und Selektion erblickte.⁷⁸ Es werde dahin kommen, so prognostizierte Steiner 1912, „dass alle Rassen- und Stammeszusammenhänge wirklich aufhören. Der Mensch wird vom Menschen immer verschiedener werden. Die Zusammengehörigkeit wird nicht mehr durch das gemeinsame Blut vorhanden sein, sondern durch das, was Seele an Seele bindet. Das ist der Gang der Menschheitsentwicklung“.⁷⁹

In dem völkischen Konstrukt einer „Volksgemeinschaft“ erblickte Steiner einen gefährlichen Rückfall in atavistische Bewusstseinsformen, dem er seit 1917 seine politische Utopie einer „Dreigliederung des sozialen Organismus“ entgegensetzte, die er als Beitrag zur Fortbildung der parlamentarischen Demokratie verstand. Das so genannte Dreigliederungskonzept sah eine Entmachtung des ethnisch definierten Nationalstaates durch die Entflechtung der Bereiche Staat, Bildungswesen und Wirtschaft vor.⁸⁰ „Ein Mensch“, so urteilte Steiner 1917 im Hinblick auf die Ursachen des Ersten Weltkrieges, „der heute von dem Ideal der Rassen und Nationen und Stammeszugehörigkeiten spricht, der spricht von Niedergangsimpulsen der Menschheit. Und wenn er in diesen so genannten Idealen glaubt, fortschrittliche Ideale vor die Menschheit hinstellen, so ist das die Unwahrheit. Denn durch nichts wird sich die Menschheit mehr in

77 Rudolf Steiner, *Aus der Akasha-Chronik* (GA 11), Dornach 1979, S. 30–33.

78 Rudolf Steiner, *Die spirituellen Hintergründe der äußeren Welt. Der Sturz der Geister der Finsternis* (GA 177), Vortrag vom 7. Oktober 1917, Dornach 1999, S. 84–86.

79 Steiner, *Theosophie des Rosenkreuzers*, Vortrag vom 4. Juni 1907, S. 129.

80 Vgl. Ted van Baarda, *Das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Steiners Kritik einer folgenreichen Lehre*, in: Jens Heisterkamp (Hrsg.), *Die Jahrhundertillusion. Wilsons Selbstbestimmungsrecht der Völker, Steiners Kritik und die Frage der nationalen Minderheiten heute*, Frankfurt a. M. 2002, S. 11–52; sowie Albert Schmelzer, *Die Dreigliederungsbewegung 1919. Rudolf Steiners Einsatz für den Selbstverwaltungsimpuls*, Diss., Stuttgart 1991.

den Niedergang hineinbringen, als wenn sich die Rassen-, Volks- und Blutsideale fortpflanzen“.⁸¹ Stattdessen sei es notwendig, „dass diejenige Bewegung, welche die anthroposophische genannt wird, [...] gerade im Grundcharakter dieses Abstreifen des Rassencharakters aufnimmt, dass sie nämlich zu vereinigen sucht Menschen aus allen Rassen, aus allen Nationen, und auf diese Weise überbrückt diese Differenzierung, diese Unterschiede, diese Abgründe, die zwischen den einzelnen Menschengruppen vorhanden sind“.⁸²

Mit diesen Worten ist ein weiteres Unterscheidungskriterium von anthroposophischen und völkischen Lehren benannt, soweit diese sich in institutionalisierten Formen Ausdruck verschafften. Denn während in völkischen Vereinen oder Organisationen der so genannte Arierparagraph über die Homogenität der Gemeinschaft wachte, stand die Mitgliedschaft der Anthroposophischen Gesellschaft Juden offen. Zu den Mitarbeitern und Anhängern Steiners jüdischer Abstammung zählten der Philologe Ernst Müller (1880–1954), der Philosoph und Zionist Hugo Bergmann (1883–1974),⁸³ der Fabrikant Carl Unger (1978–1929),⁸⁴ der in Auschwitz ermordete Komponist Viktor Ullmann (1898–1944),⁸⁵ aber auch Berta Fanta (1865–1918), die vor dem Ersten Weltkrieg in Prag einen einflussreichen philosophisch-literarischen Salon unterhielt.⁸⁶ Nicht zuletzt der Umstand, dass in der Anthroposophischen Gesellschaft Juden „überrepräsentiert“ waren und darüber hinaus Schlüsselpositionen innehatten, brachte ihrem Begründer die Feindschaft völkischer Kreise bis hin zu einem Attentatsversuch ein.⁸⁷

Als Ausdruck der umfassenden Sinn- und Wertekrise in den Jahren vor und nach dem Ersten Weltkrieg partizipierten Steiners esoterische Lehren an dem rassentheoretischen Diskurs jener Zeit, indem er diesem einzelne Elemente entnahm, die er den theosophischen Ideen der Genese von Rassen und Kulturen anpasste. Im Gegenzug adaptierten völkische Theoretiker wie etwa die „Ariosophen“ Jörg Lanz von Liebenfels (1874–1954) und Guido von List (1848–1919)

81 Steiner, Die spirituellen Hintergründe, S. 205.

82 Rudolf Steiner, Die tieferen Geheimnisse des Menschheitswerdens im Lichte der Evangelien (GA 117), Dornach 1986, S. 152.

83 Siehe Sonnenberg, Zionismus.

84 Ronald Templeton, Carl Unger. Der Weg eines Geistesschülers, Dornach 1990.

85 Verena Naegele, Viktor Ullmann. Komponieren in verlorener Zeit, Köln 2002.

86 Georg Gimpl, Weil der Boden selbst hier brennt. Aus dem Prager Salon der Berta Fanta (1865–1918), Furth im Wald 2002.

87 Werner, Anthroposophen, S. 8.

Versatzstücke theosophischer Rassentheorien, ohne jedoch deren Einbindung in den universalistischen und kosmopolitischen Horizont der Blavatskyschen Theosophie zu berücksichtigen.⁸⁸ Steiners Auseinandersetzungen mit dem zeitgenössischen Judentum bewegten sich im Spannungsfeld zwischen einem aufgeklärten, die Assimilation bedingungslos einfordernden Antijudaismus und der kirchenchristlichen Tradition soteriologisch untermauerter Judenfeindschaft, ohne dass seine Anschauungen über jüdische Kultur und Religion bereits restlos in dieser ideengeschichtlichen Schnittmenge aufgingen. Es ist jedoch kein Zufall, dass Steiner wesentliche Anstöße bezüglich der Genese seines philosophischen und anthroposophischen Œuvres den Werken Kants, Fichtes, Hegels und Herders verdankte, die stellvertretend für die Mehrheit der christlichen Aufklärer an der Überzeugung von der Obsoletheit des Judentums festhielten und ein geschichtsevolutives Stufenmodell favorisierten.⁸⁹ Im Subkontext transportierten Steiners Forderungen nach Assimilation der jüdischen Minderheit sowie seine stereotypen Miniaturen jüdischen Daseins Elemente eines „antisemitischen Codes“ rechtsbürgerlicher sowie politisch liberaler Kreise in den Jahrzehnten vor und nach dem Ersten Weltkrieg. Als manifesten (Rassen-)antisemiten“ oder gar „völkischen Antisemiten“ könnte man ihn freilich nur dann apostrophieren, wenn sich herausstellte, dass seine Distanzierungen vom jüdenfeindlichen nationalistischen und rassistischen Diskurs damaliger Zeit nicht ernst gemeint waren und somit lediglich als Vorwand dienten, um unter der Hand eine politische Agitation zu betreiben, die auf eine gesellschaftliche Ausgrenzung bzw. Benachteiligung von Juden abzielte. Eine solche Deutung erscheint jedoch angesichts der Fülle an gegenteiligen Belegen und Zeugnissen als wenig überzeugend.

88 Siehe Nicholas Goodrick-Clarke, *Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus*, Stuttgart 1997, S. 36–109; ferner Ulrich Nanko, *Das Spektrum völkisch-religiöser Organisationen von der Jahrhundertwende bis ins „Dritte Reich“*, in: Schnurbein/Ulbricht, *Völkische Religion*, S. 208–226, hier S. 213–217 und Zander, *Sozialdarwinistische Rassentheorien*, S. 233 ff.

89 Zur kontroversen Diskussion um antisemitische Positionen in den Werken herausragender Vertreter der Aufklärung, der Romantik und des philosophischen Idealismus siehe folgende Literaturliste: Hans-Joachim Becker, *Fichtes Idee der Nation und das Judentum*, Amsterdam 2000; Micha Brumlik, *Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, München 2000; Horst Gronke/Thomas Meyer/Barbara Neißer (Hrsg.), *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung*, Würzburg 2001; Hentges, *Schattenseiten der Aufklärung*.

Die zuerst von Julia Iwersen⁹⁰ verbreitete, dann von Helmut Zander⁹¹ und Micha Brumlik⁹² reproduzierte Kolportage, Steiner habe „die Juden“ für den Ausbruch des Ersten Weltkrieges verantwortlich gemacht und sei somit als Multiplikator antisemitischer Verschwörungsmythen in Erscheinung getreten, zeigt immerhin, wie ausgeprägt selbst unter renommierten Wissenschaftlern die Bereitschaft ist, sich im Umgang mit devianten Strängen der jüngeren Religions- und Ideengeschichte eher auf Vorurteile zu verlassen denn auf ein sorgfältiges Studium einschlägiger Quellen. Den Kontext der betreffenden Aussage bildete eben nicht die von Iwersen postulierte Schuldzuweisung an Juden, sondern eine Kritik an dem europäischen Nationalismus, der zum Ersten Weltkrieg geführt habe. Den Zionismus nahm Steiner von dieser Kritik nicht aus, sofern dessen politische Programme mit dem europäischen Nationalismus konvergierten.⁹³

Die „Protokolle der Weisen von Zion“, in denen sich der judeophobe Verschwörungsmythos idealtypisch verdichtete, wies Steiner ausdrücklich als „Fälschung“ politisch reaktionärer Kreise zurück.⁹⁴ In der Verbreitung der so genannten Dolchstoß-Legende erblickte er den Versuch deutscher Militärs, die Verantwortung für die Niederlage im Ersten Weltkrieg auf politisch missliebige Gruppen abzuwälzen, zu denen vor allem Juden und Kommunisten gehörten.⁹⁵ Eine unfreiwillige Pointe liegt freilich darin, dass der Neognostiker und katholische Apostat Steiner den antisemitischen Verschwörungsmythos seiner Zeit zu entkräften suchte, indem er bei einem anderen – damals nicht minder populären – Konspirationsglauben Zuflucht nahm: Die „Protokolle“ werden nicht den Juden, sondern den Machinationen fortschritts- und demokratiefeindlicher Jesuiten angelastet.

90 Iwersen, Rudolf Steiner, S. 155.

91 Zander, Sozialdarwinistische Rassentheorien, S. 244.

92 Micha Brumlik, Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, Berlin 2000, Vorwort.

93 Steiner, Wesen des Judentums, S. 189.

94 Rudolf Steiner, Vergangenheits- und Zukunftsimpulse im sozialen Geschehen (GA 190), Vortrag vom 5. April 1919, Dornach 1971, S. 114 f. Zu den „Protokollen“ vgl. Norman Cohn, „Die Protokolle der Weisen von Zion“. Der Mythos der jüdischen Weltverschwörung, Zürich 1997; Jeffrey L. Sammons, Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage des modernen Antisemitismus – eine Fälschung. Text und Kommentar, Göttingen 1998; sowie Armin Pfahl-Traughber, Der antisemitisch-antifreimaurerische Verschwörungsmythos in der Weimarer Republik und im NS-Staat, Wien 1993.

95 Siehe zum Beispiel Rudolf Steiner, Geisteswissenschaftliche Behandlung sozialer und pädagogischer Fragen (GA 192), Dornach 1991, Vortrag vom 18. Mai 1919, S. 118.

MONIKA SCHMIDT

Die „Arisierung“ des Berliner Zoologischen Gartens

Der Zoologische Garten zu Berlin war in den 20er- und frühen 30er-Jahren des letzten Jahrhunderts ein kultureller und gesellschaftlicher Mittelpunkt der Stadt. Seine Anziehungskraft als Tiergarten verdankte er seit 1930 auch seinen Freigehegen, die anstatt der bisher üblichen Käfige von den beiden Zoodirektoren Geheimrat Ludwig Heck und seinem Sohn Lutz Heck eingeführt worden waren.¹ Auf eine nicht ungeteilte Zustimmung stießen hingegen die so genannten Völkerschauen, in denen Menschen als Exoten ausgestellt wurden.²

Die Grüne, Rote und Gelbe Veranda, Terrassen, Cafes, Musikpavillons mit Konzertmuschel und moderner Lichtsäule sowie prunkvolle Festsäle, wie der Marmor- und der Kaisersaal, machten den Tierpark zu einer attraktiven Begegnungsstätte des hauptstädtischen Lebens.³ In den Festsälen des Zoos traf sich die Berliner Gesellschaft jährlich zum Presseball; die Aufsichtsratsmitglieder und der Vorstand des „Actien-Vereins des zoologischen Gartens zu Berlin“ versammelten sich zu diesem Anlass in einer der für sie reservierten Logen.⁴ Im „Actien-Verein“ waren die Besitzer der 4000 Zoo-Aktien, die an Stelle einer Dividende mehreren Personen den freien Eintritt in den Zoologischen Garten gewährten, zusammengeschlossen. Manche Aktionärsfamilien besuchten den Zoo fast täglich. Die Papiere waren also viel mehr Liebhaberaktien als eine Gewinn versprechende Geldanlage.⁵

- 1 Vgl. Heinz-Georg Klös/Hans Frädrieh/Ursula Klös, *Die Arche Noah an der Spree. 150 Jahre Zoologischer Garten Berlin. Eine tiergärtnerische Kulturgeschichte von 1844–1994*, Berlin 1994, S. 114 ff.
- 2 Vgl. z. B. die Erinnerung eines damals sechsjährigen Jungen: „My worst dreams are based on finding people (Ubangis) caged up in the Berlin zoo.“ Schreiben von Stephen G. E. an die Verfasserin, o. D. (2000); Klös/Frädrieh/Klös, *Arche*, S. 112 ff.
- 3 Vgl. Heinz-Georg Klös/Ursula Klös (Hrsg.), *Der Berliner Zoo im Spiegel seiner Bauten 1841–1989. Eine baugeschichtliche und denkmalpflegerische Dokumentation über den Zoologischen Garten Berlin*, Berlin 1990, S. 78, 171, 174; *Zoo-Archiv (ZA)*, 420 (1935), Plan der Restauration.
- 4 Vgl. z. B. *ZA*, 420 (1935), Presseball.
- 5 Vgl. z. B. Schreiben von Edith R. F. an die Verfasserin vom 28. 5. 2001.

Der 30. Januar 1933 markierte einen Einschnitt, von dem bald nicht nur das gesellschaftliche Leben im Zoo bedroht sein sollte. Die veränderten politischen Verhältnisse spiegeln sich im Geschäftsbericht des Jahres 1933: „Die Mitglieder des Aufsichtsrates Herr Justizrat Dr. Georg Siegmann und Herr Rechtsanwalt Walter Simon legten ihre Ämter aus eigenem Entschluss nieder.“⁶ Georg Siegmann hatte bis dahin dem zwölfköpfigen Aufsichtsrat als stellvertretender Vorsitzender angehört und zusammen mit Walter Simon, dessen Tochter Carla noch kurz zuvor als Namensgeberin eines Elefantenbabys fungiert hatte, den Zoo vor Gericht vertreten.⁷

Die Ausgrenzung der „nichtarischen“ Aufsichtsratsmitglieder

Neben anderen Quellen geben die Protokolle der Aufsichtsratssitzungen⁸ detailliert Aufschluss über die demütigenden und für die Betroffenen letztlich ausweglosen Vorgänge im Aufsichtsrat, die zum Rücktritt Simons und dann auch Siegmanns führten. Sie beweisen aber auch, dass der Ausschluss reibungslos und ohne größeres Aufsehen vonstatten ging und dass die Mitglieder, die bisher hohes Ansehen genossen, keine Unterstützung seitens der nichtjüdischen Mitglieder erhielten. Die von Simon und Siegmann vorgebrachten Vorschläge, wie ein Ausschluss umgangen werden könnte, wurden von den übrigen Aufsichtsratsmitgliedern ignoriert.

Dem Aufsichtsrat des Berliner Zoologischen Gartens gehörten angesehene Vertreter aus Wirtschaft und Gesellschaft an, darunter der Königlich Schwedische Vizekonsul Peter Louis Ravené, der frühere Berliner Bürgermeister Arthur Scholtz und der Generaldirektor der Preußischen Staatsbibliothek Hugo Krüß. Als Delegierter des Preußischen Finanzministeriums war Staatskommissar Otto König in den Aufsichtsrat des Zoos entsandt worden. Den Vorstand bildeten die beiden Zoodirektoren Hans Ammon und Lutz Heck. Aufsichtsratsvorsitzender war seit Anfang 1933 Karl Gelpcke, Direktor der Hamburger Hypothekbank in Berlin und Präsident der Berliner Industrie- und Handelskammer. Zwei Bankiers vertraten das jüdische Bankhaus S. Bleichröder, die Hausbank des

6 Geschäftsbericht des Actien-Vereins des zoologischen Gartens zu Berlin von 1934, S. 1.

7 ZA, Schreiben S. H. Simon an den Direktor des Berliner Zoos Frädrich vom 15. 11. 2000.

8 Die Sitzungsprotokolle sind zu den Zeiträumen 5. 4. 1932–12. 11. 1935 und 29. 3. 1938–30. 7. 1940 vorhanden.

Zoos: Ernst Kritzler und Paul Julius von Schwabach.⁹ Kritzler und ein weiterer Bankier, Georg von Simson, waren Träger vieler Aufsichtsratsmandate in großen Aktiengesellschaften und galten als „big linker“. Der noch sehr junge von Schwabach stand sicherlich am Anfang einer solchen Karriere.¹⁰ Außer Siegmann und Simon waren auch von Schwabach und Simson jüdischer Herkunft, allerdings beide konvertiert, Letzterer in dritter Generation.¹¹

Als am 6. April die Aufsichtsratsmitglieder des Berliner Zoos unter Gelpckes Vorsitz zu einer Sitzung zusammentraten, hatte dieser bereits in seiner Behörde den neuen politischen Verhältnissen gemäß gehandelt. Am 1. April 1933 meldete der „Völkische Beobachter“ über die Berliner Industrie- und Handelskammer, „diese für Deutschland bedeutendste Handelskammer [ist] judenfrei geworden“. ¹² Mehrere Mitglieder des Bundes Nationalsozialistischer Deutscher Juristen hatten tags zuvor persönlich im Präsidium der Kammer bei Gelpcke den Rücktritt der jüdischen Präsidiumsmitglieder und Beamten gefordert. Die drei Vizepräsidenten und neun Syndici gaben daraufhin dem äußeren Druck nach und legten ihre Ämter nieder.¹³

Am 31. März 1933 hatte der Reichskommissar für die Preußische Justiz Hanns Kerrl im Zuge der Vorbereitungen zum reichsweiten Boykott gegen jüdische Geschäfte verfügt, nur noch bestimmten jüdischen Rechtsanwälten (im Verhältnis zum jüdischen Anteil der Gesamtbevölkerung) das Betreten der Gerichte zu gewähren. Dies kam einem Zulassungsverbot gleich. Auch Siegmann

- 9 Vgl. ZA, Protokolle der Aufsichtsrats-Sitzungen (PA) Teil I, S. 35, 6. 4. 1933; ebenda, z. B. S. 29, 21. 2. 1933; ZA, 417 (1932), Gelpcke, Kritzler, Krüß, Ravené, von Schwabach.
- 10 Vgl. Ingo Köhler, Wirtschaftsbürger und Unternehmer – Zum Heiratsverhalten deutscher Privatbankiers im Übergang zum 20. Jahrhundert, in: Dieter Ziegler (Hrsg.), Großbürger und Unternehmer: die deutsche Wirtschaftselite im 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 120; Martin Münzel, Die deutsche Wirtschaftselite und ihre jüdischen Mitglieder. Kontinuität und Diskontinuität 1927–1955, Papier für die Tagung Die deutsche Wirtschaftselite im 20. Jahrhundert: Kontinuität und Mentalität, Bochum, 11.–13. Oktober 2001, S. 14; Adressbuch der Direktoren und Aufsichtsräte, hrsg. v. Julius Moser, Bd. 1, Jg. 33, Berlin 1933, S. 1602.
- 11 Vgl. Simone Ladwig-Winters, Anwalt ohne Recht. Das Schicksal jüdischer Rechtsanwälte in Berlin nach 1933, Berlin/Brandenburg 1998, S. 207, 209; Köhler, Wirtschaftsbürger, S. 138; Morten Reitmayer, Bankiers im Kaiserreich. Sozialprofil und Habitus der deutschen Hochfinanz, Göttingen 1999, S. 175.
- 12 Zit. nach: Peter Lemburg/Werner Hildebrandt/Jörg Wewel-Blake, Aufbruch im Wandel. Der Weg zum Ludwig Erhard Haus, Berlin 1998, S. 101.
- 13 Ebenda.

und Simon waren davon betroffen und mussten wie alle anderen Berliner jüdischen Anwälte ab dem 7. April ihre Neuzulassung zur Rechtsanwaltschaft beantragen.¹⁴

Auf der Sitzung des Zoo-Aufsichtsrates einen Tag zuvor war bereits bekannt gegeben worden, dass die „neuen politischen Verhältnisse“ ab jetzt „im Interesse des Zoos“ die personellen Entscheidungen bestimmen sollten. Die Zooleitung hatte erste Schritte zur Begrenzung der Anzahl jüdischer Aufsichtsratsmitglieder sowie zur Gleichschaltung des Zooaufsichtsrates unternommen und durch zwei Kandidatenvorschläge für verstorbene Mitglieder vorbereitet. Ein zuvor ins Spiel gebrachter, offenbar jüdischer Kandidat wurde nun nicht aufgestellt; er hatte auch seinerseits die Kandidatur zurückgezogen. „Durch die völlig veränderte politische Situation“, so Gelpckes Begründung, könne „seine mehrjährige Zusage nicht mehr aufrecht erhalten werden“.¹⁵ Die Bitte der beiden anwesenden jüdischen Mitglieder, die Stelle vorläufig unbesetzt zu lassen, lehnte Gelpcke ab: „Die heutigen Verhältnisse [verlangen] dringend eine Neubesetzung der offenen Stellen [...], und zwar mit Persönlichkeiten, gegen die Einwendungen von keiner Seite erhoben werden könnten.“¹⁶ Aufgestellt und in der kommenden Generalversammlung gewählt wurden Herzog Adolf Friedrich zu Mecklenburg, letzter Gouverneur der deutschen Kolonie Togo, und Zoo-Tierarzt Wilhelm Hinz, Professor an der Tierärztlichen Hochschule und NSDAP-Mitglied.¹⁷

In der Generalversammlung Ende April beantragte der Bevollmächtigte einer Aktionärin, die Satzung dahingehend zu ändern, dass „Nichtarier“ in Zukunft an der Leitung des Zoos nicht mehr beteiligt werden könnten. Wie sich herausstellte, stand Hinz mit der sich hinter der Antragstellerin verbergenden Gruppe von Nationalsozialisten – soweit bekannt, waren es Söhne von Zooaktionären – in Verbindung und beriet sie. Gelpcke ging bereitwillig auf die Forderung ein und bereitete alles für die baldige Einberufung einer außerordentlichen Generalversammlung vor, um Neuwahlen abzuhalten.¹⁸ Die jüdischen Aktionäre waren entsetzt, einer von ihnen formulierte den Widerspruch

14 Vgl. Angelika Königseder, *Recht und nationalsozialistische Herrschaft. Berliner Anwälte 1933–1945*, Bonn 2001, S. 28.

15 Vgl. ZA, PA I, S. 36, 6. 4. 1933.

16 Ebenda.

17 Vgl. ZA, PA I, S. 36 f., 6. 4. 1933; ebenda, S. 38, 28. 4. 1933; Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz (GStA), I.HA Rep. 151, Nr. 2496, Bl. 23; Reichshandbuch der deutschen Gesellschaft, hrsg. v. Deutschen Wirtschaftsverlag, Berlin 1931, S. 1215.

18 Vgl. GStA, I.HA Rep. 151, Nr. 2496, Bl. 21, 23 ff., 27; ZA, PA I, S. 39 f., 3. 5. 1933.

von jüdischer Seite gegen die Vorgänge auf der Generalversammlung in einem Brief an den Aufsichtsratsvorsitzenden. Obgleich das Schreiben wirkungslos blieb, gibt es Einblick in das Verhalten des Vorsitzenden auf der Versammlung und zeigt die große Bestürzung und bittere Enttäuschung, die dieses hervorrief: „Zugleich im Namen einer Anzahl Aktionäre des ‚Zoo‘ bitte ich den Aufsichtsrat, im Anschluss an die letzte Generalversammlung, die Politik von dem Garten fernzuhalten. [...] Der von einem Aktionär gestellte Antrag kann m. E. den Aufsichtsrat nicht beeinflussen, Abänderungen in der gewünschten Form zu unterstützen. Der Zoologische Garten ist eine Stätte der Wissenschaft und Geselligkeit und hat sich immer von Politik ferngehalten. Die Aktionäre setzen sich zusammen aus Ariern und Nichtariern und haben den gleichen Wunsch im Auge: das Wohlergehen des Zoos. Die älteren Mitglieder des Aufsichtsrats werden sich noch erinnern, welche Mühe und Hingabe von Nichtariern in der Inflationszeit aufgewendet worden ist, um den Zoo auf diese Höhe auch wirtschaftlich zu bringen. Es wäre eine grausame Enttäuschung, wenn der Aufsichtsrat den gestellten Antrag noch unterstützen und tiefe Verstimmung bei den Aktionären hervorrufen würde. Ich bitte Sie, sehr verehrter Herr Präsident, dem Aufsichtsrat von diesem Brief Kenntnis zu geben und die Politik von dem Garten fernzuhalten.“¹⁹ Dieser Brief wurde im Aufsichtsrat nie erwähnt.

Nun tagte das Zoogremium in dichter Folge. Gelpcke plädierte am 3. Mai 1933 zum wiederholten Mal für den Rücktritt des gesamten Aufsichtsrates, um Neuwahlen zu ermöglichen. Von Schwabach stellte dagegen, dass „in seiner Gesellschaft die Auffassung herrsche, in solchen Fällen nicht freiwillig zurückzutreten“, ²⁰ und empfahl dies genauso im Falle des Zoos. Siegmann und Simon vertraten dieselbe Ansicht. Gelpcke drohte schließlich, aus dem Aufsichtsrat auszutreten, falls sich dieser ihm nicht anschliesse. Mehrere Mitglieder versicherten Gelpcke ihre Unterstützung. Siegmann erklärte, er könne nicht einverstanden sein, „weil es gegen sein Gefühl und gegen seine persönliche Ehre verstoßen würde, wenn er kampflos sein Amt aufgeben würde“, und fügte hinzu, „eine rechtliche Handhabe dagegen sei sowieso nicht vorhanden“. ²¹ Sein Kompromissvorschlag lautete, die Gesamtzahl der Aufsichtsratsmitglieder zu erhöhen und vielleicht einige NSDAP-Mitglieder in den Aufsichtsrat zu wählen. Sonst würde der Zoo „einer einzigen Gruppe übereignet“, woraufhin sich jüdische Besucher zweifellos zurückzögen. Gelpcke erwiderte, dass „die

19 Schreiben Alfred Auerbach an Gelpcke vom 2. 5. 1933, ZA, 418 (1933), Gelpcke.

20 ZA, PA I, S. 40, 3. 5. 1933.

21 Ebenda, S. 42, 3. 5. 1933.

Aktionäre ihre Ruhe behalten und dass die jüdischen Mitbürger im Zoo nicht belästigt werden“; dies erreiche man höchstens durch Verhandlungen.²²

Von sich aus trat die Zooleitung nun in Verhandlungen mit Parteiorganen. Ammon und Hinz konsultierten den Reichskommissar für die Wirtschaft Otto Wagener bzw. seinen Stellvertreter von Obwurzer im Verbindungsstab der NSDAP, um Direktiven für das Vorgehen bei der „Arisierung“ einzuholen. Von Obwurzer erklärte am 11. Mai, entsprechend dem Berliner Bevölkerungsanteil sei im Zooaufsichtsrat ein „Nichtarier“ zulässig, „allerhöchstens“ zwei „Nichtarier“ würden aus Rücksicht auf die „besonderen Verhältnisse beim Zoologischen Garten“ geduldet; er betonte, der Zoo müsse durch einen „arischen“ Anwalt vertreten werden. Seine Behörde stehe auf dem Standpunkt, „im Wege der Verhandlung das gewollte Ziel“ zu erreichen. Die Zoovertreter luden Wagener ein, selbst dem Aufsichtsrat beizutreten. „Wegen starker Inanspruchnahme“ lehnte von Obwurzer dies für Wagener und andere Personen im NSDAP-Verbindungsstab ab. Er empfahl, stattdessen Mitglieder des Kampfbundes für Deutsche Kultur in den Aufsichtsrat aufzunehmen.²³

Die Zooleitung verfuhr entsprechend. Zwei jüdische Mitglieder sollten ausscheiden, zwei geduldet werden. Wegen der „großen Verdienste des Bankhauses S. Bleichröder um den Zoo“ solle „in erster Linie“ von Schwabach verbleiben; „es würde sich demgemäss darum handeln müssen, dass Herr von Simson und einer der Herren Rechtsanwälte von ihrem bisherigen Amt zurücktreten“.²⁴ Mehrere Mitglieder plädierten für einen freiwilligen Rücktritt, eine „reibungslose Regelung der Angelegenheit [...] auf ruhigem und friedlichem Wege“. Die Erweiterung des Aufsichtsrates lehnte Gelpcke erneut ab.

Der Kampfbund für deutsche Kultur, wie Staatskommissar König aus dem Finanzministerium am 22. Mai berichtete, hatte sein Einverständnis mit dem Verbleib einiger „nichtarischer“ Aufsichtsratsmitglieder mit der Aufnahme eigener Mitglieder in das Zoogremium verknüpft; vier Interessenten waren bereits benannt worden.²⁵ Einige Tage darauf teilte Simon dem Aufsichtsrat sein Ausscheiden schriftlich mit. Am 13. Juni 1933 widmete Gelpcke Simon, wie es hieß, „warme Worte des Dankes“, „insbesondere für das Opfer, das er im Interesse des Zoologischen Gartens durch seinen Rücktritt gebracht hat“,²⁶ und verkündete dann, dass es ihm gelungen sei, Wagener persönlich für ein Aufsichts-

22 Vgl. ebenda.

23 Ebenda, S. 45, Aktennotiz Ammon vom 11. 5. 1933.

24 Ebenda, 22. 5. 1933, (Gelpcke).

25 Vgl. ebenda, S. 45 ff., 22. 5. 1933.

26 Ebenda, S. 51, 13. 6. 1933.

ratsmandat zu gewinnen; er wurde kooptiert. Siegmann hielt auf Nachfrage dieses Prozedere zwar für gesetzlich nicht zulässig, äußerte aber, es sei „jetzt allgemein angewandter Usus“.²⁷

Im September kooptierte der Aufsichtsrat unter Stimmenthaltung Siegmanns zwei Personen aus der nationalsozialistischen Aktionärsgruppe, den Antragsteller der Generalversammlung, Justizinspektor Willi Luther, sowie den Polizeihauptmann Fritz Kummetz.²⁸ Damit hatten beide gesellschaftlich hochrangige Positionen erreicht, die ihnen unter anderen politischen Gegebenheiten vermutlich versagt geblieben wären. Den Anwalt Georg Eschstruth, einen der Initiatoren der Ausgrenzung der jüdischen Mitglieder der Industrie- und Handelskammer in Berlin, in den Zooaufsichtsrat zu holen, gelang Gelpcke nicht, aber er bemühte sich darum, ihn anderweitig einzusetzen.²⁹ Dieser Intention folgend wies der Aufsichtsratsvorsitzende mit Nachdruck darauf hin, dass die anwaltliche Vertretung vor Gericht durch Siegmann und Simon nicht mehr im Interesse des Zoos sei und es erforderlich wäre, „dass ein ausgesprochen der nationalsozialistischen Bewegung zugehöriger Anwalt unsere Sache vertrete“.³⁰ Er schlug Eschstruth vor, „von dem er wisse, dass er bereits andere wirtschaftliche Auseinandersetzungen wirksam geführt habe“.³¹ Eschstruth, bereits vor 1933 NSDAP- und SA-Mitglied, war ein erfolgreicher Wirtschaftsanwalt, der jetzt auch als notarieller Beurkunder von „Arisierungsverträgen“ tätig war.³²

Siegmann behielt sich zunächst noch das Recht auf Widerspruch vor,³³ teilte aber dann anlässlich der folgenden Sitzung schriftlich per Boten mit, dass er ausscheide. Gelpcke entsprach dem ausdrücklichen Wunsch des bisherigen Zoo-Justitiars nicht, den Brief zu verlesen: Die „Bekanntgabe des Inhalts könne dann wohl auf die nächste Aufsichtsratssitzung verschoben werden, nachdem er Zeit gehabt habe, das Schriftstück zu studieren“.³⁴ Demgegenüber begrüßte Gelpcke – laut Protokoll der Sitzung – „mit herzlichen Worten die neu in den Aufsichtsrat kooptierten Mitglieder“.³⁵

27 Ebenda, S. 51 ff., 13. 6. 1933.

28 Ebenda, S. 59 f., 6. 9. 1933.

29 Vgl. Lemburg/Hildebrandt/Wewel-Blake, Aufbruch im Wandel, S. 101; ZA, PA I, S. 60, 6. 9. 1933.

30 Ebenda.

31 Ebenda.

32 Vgl. Königseder, Recht, S. 214.

33 Vgl. ZA, PA I, S. 60 f., 6. 9. 1933.

34 Ebenda, S. 62, 2. 11. 1933.

35 Ebenda.

Etwa fünf Monate später, im März 1934, drohte der kooptierte Luther in der Aufsichtsratssitzung, dass gegen weitere zwei „nichtarische“ Mitglieder im Zooaufsichtsrat „in der kommenden Generalversammlung Sturm gelaufen würde“. Von Simson verließ bald darauf die Sitzung, von Schwabach war nicht anwesend. Gelpcke trat wider Erwarten für den Verbleib beider Mitglieder ein und man einigte sich, dass „mit Turnusablauf natürlich eine neue Situation geschaffen werde“. Damit war die Entscheidung auf den nächsten Termin für die regelmäßige Wiederwahl des jeweiligen Aufsichtsratsmitglieds verschoben. Tatsächlich ließ sich von Simson 1936 nicht mehr zur Wiederwahl aufstellen. Auf der Generalversammlung 1936 drückte Gelpcke das Bedauern der Zooleitung aus und fügte hinzu: „Aber wir müssen uns dem fügen.“³⁶

Die Generalversammlung 1934 wählte die zwei kooptierten Kandidaten Luther und Kummetz in den Aufsichtsrat. Anstelle Wageners, der politisch in Ungnade gefallen war, trat der nationalsozialistische Aktivist und Staatskommissar Julius Lippert, ein Freund von Goebbels und bis 1932 Chefredakteur beim nationalsozialistischen „Angriff“, in den Aufsichtsrat ein.³⁷ Somit wurden bis zum Frühjahr 1934 vier aktive Nationalsozialisten und ein mit der „Bewegung“ sympathisierendes Mitglied in das Zoogremium aufgenommen. Die Zooleitung entsprach damit in nur einem Jahr den neuen politischen Gegebenheiten und hatte sich damit am radikalen Auftakt des Ausschlusses von Juden aus leitenden Positionen aktiv beteiligt.

Über das weitere Schicksal der beiden 1933 ausgeschiedenen Mitglieder ist wenig bekannt. Der Rechtsanwalt und Notar Walter Simon war noch mindestens bis 1936 als Anwalt tätig. Er wurde zusammen mit seiner Frau am 19. Januar 1942 nach Riga deportiert und gilt als verschollen.³⁸ Justizrat Georg Siegmann arbeitete, nachdem ihm 1933 das Notariat entzogen worden war, vermutlich noch bis 1938 als Anwalt. Am 16. Juli 1942 wurde er zusammen mit seiner Frau nach Theresienstadt und von dort weiter nach Auschwitz deportiert. Auch er gilt als verschollen.³⁹

36 ZA, 206, Protokoll der Generalversammlung vom 15. 5. 1936, Bl. 35.

37 Vgl. ZA, PA I, S. 77, 28. 3. 1934; Otto Wagener, Hitler aus nächster Nähe. Aufzeichnungen eines Vertrauten 1929–1932, hrsg. v. Henry A. Turner, Kiel 1987, Einleitung des Herausgebers, S. III; Wolfgang Ribbe (Hrsg.), Stadtoberhäupter. Biographien Berliner Bürgermeister im 19. und 20. Jahrhundert, Berlin 1992, S. 261 ff.

38 Vgl. Ladwig-Winters, Anwalt, S. 209; Gedenkbuch Berlins der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus, hrsg. v. Zentralinstitut für sozialwissenschaftliche Forschung der Freien Universität Berlin, Berlin 1995, S. 1203, 1206.

39 Vgl. Ladwig-Winters, Anwalt, S. 207; Gedenkbuch, S. 1192.

Die Nazifizierung des Zooaufsichtsrats

Die Zusammensetzung des Aufsichtsrats änderte sich ab 1933 nicht nur durch die Verdrängung der jüdischen Mitglieder, sondern auch durch die Politik der Neubesetzungen im nationalsozialistischen Sinne. Dieser Prozess hatte bereits mit der Aufstellung neuer Kandidaten im Frühjahr 1933 begonnen. Die Neubesetzungen im Sommer und Herbst 1933 wurden mit Hilfe der Kooptation unmittelbar umgesetzt. Die Kandidaten wurden umgehend, lange vor ihrer Legitimation durch die Wahl in der Generalversammlung und damit unter Umgehung der Satzung, als neue Mitglieder in den Aufsichtsrat geladen und nahmen von da an an den Sitzungen teil. Diese Methode des sofortigen, vorzeitigen Ersetzens von Aufsichtsratsmitgliedern wurde 1933 im Zuge der Verdrängung jüdischer Aufsichtsratsmitglieder und der Nazifizierung der Gremien offenbar verbreitet angewendet.

1936 wählte die Generalversammlung prononcierte NS-Karrieristen: für den „nichtarischen“ Bankier von Simson den Generalmajor a. D. SS-Brigadeführer Ewald von Massow, für den verstorbenen Scholtz das Vorstandsmitglied der Dresdner Bank Karl Rasche und für den ebenfalls verstorbenen Kritzler den Rassenhygieniker Eugen Fischer, Direktor des Kaiser-Wilhelm-Instituts für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik.⁴⁰ Von Massow war Mitte 1933 im Zuge der Gleichschaltung des Deutschen Akademischen Austauschdienstes dessen Präsident geworden und mit Hitler persönlich bekannt.⁴¹ Für Rasche plädierte Gelpcke mit den Worten: „Die Dresdner Bank ist neben dem Hause S. Bleichröder unser Bankier.“⁴² Rasche galt als wichtiger Verbindungsmann der Bank zur NSDAP, zur SS und zu den Regierungsstellen und als äußerst eifriger Vertreter der „Arisierungspolitik“, auch später in den besetzten Gebieten. Er gehörte dem Keppler-Kreis von Industriellen und Bankiers um Himmler und dann dem Freundeskreis des Reichsführers SS an. Durch seine Position in der Dresdner Bank wurde er bald in eine ganze Reihe von Aufsichtsräten berufen.⁴³

40 Vgl. ZA, 206, Protokoll der Generalversammlung vom 15. 5. 1936, Bl. 35 f.

41 Vgl. Volkhard Laitenberger, Akademischer Austausch und auswärtige Kulturpolitik. Der Deutsche Akademische Austauschdienst (DAAD) 1923–1945, Göttingen u. a. 1976, S. 52 ff.

42 ZA, 206, Protokoll der Generalversammlung vom 15. 5. 1936, Bl. 36.

43 Vgl. O. M. G. U. S. – Finance Division. Financial Investigation Section, Ermittlungen gegen die Dresdner Bank, 1946, bearb. von der Hamburger Stiftung für Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts, Nördlingen 1986, S. 255 ff.; Christopher Kopper, Zwischen Marktwirtschaft und Dirigismus. Bankenpolitik im „Dritten Reich“ 1933–1939, Bonn 1995, S. 256 ff.

Rasche, der als Prototyp des nationalsozialistischen „big linker“ gelten kann,⁴⁴ gab 1938 mit der Begründung zu vieler Aufsichtsratsposten sein Zoomandat ab, das Carl Lürer übernahm, ein „Alter Kämpfer“ und seit kurzem im Vorstand der Dresdner Bank.⁴⁵

Nachdem von Schwabach am 1. Dezember 1937 im Alter von nur 35 Jahren verstorben war, trat 1938 der Bankier Walther Frisch in den Aufsichtsrat des Zoologischen Gartens ein.⁴⁶ Frisch war nach seinem Ausscheiden aus dem Vorstand der Dresdner Bank 1933 Geschäftsführer der Dresdner Bank-Tochter Hardy & Co. und dann in das jüdische Bankhaus Gebrüder Arnhold eingetreten, das seit 1931 eine Interessengemeinschaft mit dem Bankhaus S. Bleichröder bildete.⁴⁷ Ende 1937 verhaftete die Gestapo im Zuge der „Arisierungs“-Verhandlungen um das Bankhaus S. Bleichröder Kurt Arnhold, einen der Inhaber. Rasches Beteiligung an diesen Verhandlungen lässt eine Zusammenarbeit der Dresdner Bank mit der Gestapo vermuten. Im Februar 1938 übernahm die Dresdner Bank-Tochter Hardy & Co. das Geschäft der beiden Bankhäuser, und Frisch, dessen Rolle bei der „Arisierung“ bis heute undurchsichtig ist, kehrte in erheblich gestärkter Position in den Vorstand von Hardy & Co. zurück.⁴⁸ Als Repräsentant der Übernahmebank fiel Frisch nun auch das Zoomandat zu. Er hatte in mehrfacher Hinsicht persönlich profitiert. Auf der Generalversammlung 1938 hieß es hierzu: „Die alten Beziehungen unseres Bankhauses S. Bleichröder sind auf die Firma Hardy & Co G. m. b. H. übergegangen [...]; und wir legen den größten Wert darauf, auch diese zweite Bankbeziehung für uns aufrecht zu erhalten.“⁴⁹

44 Vgl. O.M.G.U.S., S. 255 ff.; Kopper, Marktwirtschaft, S. 256 ff.

45 Vgl. ZA, 207, Protokoll der 2. außerordentlichen Hauptversammlung vom 27. 5. 1938, Bl. 23 f.; Dieter Ziegler, Die Verdrängung der Juden aus der Dresdner Bank 1933–1938, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 2 (1999), S. 211, Anm. 75.

46 Vgl. ZA, 207, Protokoll der 2. außerordentlichen Hauptversammlung vom 27. 5. 1938, Bl. 23 f.; ZA, 422, Rundschreiben an die Aufsichtsratsmitglieder vom 2. 12. 1937.

47 Vgl. O. M. G. U. S., S. 325, Anm. 143; Simone Lässig, Nationalsozialistische „Judenpolitik“ und jüdische Selbstbehauptung vor dem Novemberpogrom. Das Beispiel der Dresdner Bankiersfamilie Arnhold, in: Reiner Pommerin (Hrsg.), Dresden unterm Hakenkreuz, Köln u. a. 1998, S. 153 f.

48 Vgl. Lässig, Nationalsozialistische Judenpolitik, S. 177 ff.; Kopper, Marktwirtschaft, S. 256 f.

49 ZA, 207, Protokoll der 2. außerordentlichen Hauptversammlung vom 27. 5. 1938, Bl. 23.

Durch persönliche Karrieren der Mitglieder der Zooleitung wurden neue Erfahrungshorizonte in den Zooaufsichtsrat getragen – häufig gerade im Rahmen der nationalsozialistischen Expansionspolitik durch die Übernahme zusätzlicher Funktionen, die mit der jeweiligen beruflichen Tätigkeit zusammenhingen. Beispielsweise wurde der Generaldirektor der Preußischen Staatsbibliothek Hugo Krüß, der stellvertretende Aufsichtsratsvorsitzende des Zoos, 1940 „Reichskommissar für die Sicherung der Bibliotheken und der Betreuung des Buchgutes im westlichen Operationsgebiet“. ⁵⁰ Und im Sommer 1938 übertrug Göring dem Berliner Zoodirektor Heck, der am 20. April 1938 zum Professor ehrenhalber ernannt worden war, die Leitung der Obersten Naturschutzbehörde im Reichsforstamt. ⁵¹ Als solcher befand sich Heck unter anderem 1942 auf Dienstreise in Bialowicza im Generalgouvernement an der Grenze zu Weißrussland. Von hier ließ er einige junge Männer nach Berlin zur Zwangsarbeit im Zoo verschleppen. Einvernehmlich rassistische und belustigte Stimmung herrschte auf der Hauptversammlung 1942, als die Zoodirektoren berichteten, dass Heck sechs „ruthenische Jungarbeiter“ „aus dem Urwald von Bialowies“ ⁵² mitgebracht habe.

„Arisierung“ und Nazifizierung des Zooaufsichtsrats waren mit der Generalversammlung 1938 abgeschlossen. Gelpcke hatte in Zusammenarbeit mit den Zoodirektoren die neue Zusammensetzung jeweils angeregt und ohne Probleme durchsetzen können. Lediglich drei Personen – er selbst, Krüß und Ravené – waren bereits 1932 im Aufsichtsrat vertreten gewesen. Die „Gleichschaltung“ des Aufsichtsrates des Berliner Zoologischen Gartens verlief wunschgemäß „ruhig“ und nach außen hin unspektakulär. Tatsächlich handelte es sich aber um einen tief greifenden Prozess, der ein lange gewachsenes Beziehungsgeflecht rasant zerstörte.

Die „Arisierung“ der Zooaktien

Für die jüdischen Zooaktionäre bedeutete das Jahr 1938 eine einschneidende Zäsur, die den Verlust der Verfügungsgewalt über ihre Aktien mit sich brachte.

- 50 Vgl. Bundesarchiv (BArch), ehemaliges Berlin Document Center, Sonderakte (G. Elsholz, E. G. Ost), Erfassung der ehemaligen Deutschen Kunstschatze in den besetzten Gebieten (Westen 1940), Bl. 15.
- 51 Vgl. Der Zoologische Garten, Bd. 10, Heft 3/4, Leipzig 1938, S. 80; ZA, PA II, S. 69, 19. 7. 1938.
- 52 ZA, 210, Stenogramm der Hauptversammlung vom 15. 5. 1942, S. 6, 9.

Sie konnten ab Mitte des Jahres ihre Papiere nicht mehr vererben oder selbst veräußern, sondern nur noch unter Wert an den Zoo verkaufen, der sie dann an „Arier“ weiterveräußerte. Die Zooaktien sind vinkulierte Namensaktien, d. h. Papiere, bei der die Aktiengesellschaft als Emittent jeden Eigentümerwechsel registriert, ihm zustimmen muss und ein Verzeichnis der Aktionäre führt. Als solche – und durch den Verzicht auf eine Dividende, dafür aber den unbeschränkten Zugang in den Zoologischen Garten bietend – war die Zooaktie weniger ein Handelsobjekt als vielmehr eine Liebhaberaktie, die unmittelbar das Privatleben der jeweiligen Familie bereicherte, mit der sich häufig Stolz, Anteilnahme am Geschick des Zoos und oft seit Generationen persönliche Geschichte verbanden.

Die Zoogesellschaft nutzte die Vinkulation seit Juli 1938 als Instrument der Ausgrenzung der jüdischen Aktionäre. Juden wurden von der Eintragung als Aktionäre ausgeschlossen und ihre Aktien vom Zoo unter Wert angekauft. Bereits vor 1938 hatte der Zoo eine gewisse Vermittlertätigkeit ausgeübt,⁵³ aber offenbar den Aktienverkauf jüdischer Besitzer noch nicht reglementiert. Anfang Februar 1939 informierte Zoodirektor Ammon den Staatskommissar im Aufsichtsrat Otto König anlässlich einer Anfrage eines Kaufinteressenten, dass während der letzten Wochen keine Aktien mehr angeboten worden seien. Die Aktien würden ins Depot gelegt und die Bank mit dem Verkauf beauftragt.⁵⁴ Die Initiative der Zooleitung, die Zooaktien in eigener Regie zu „arisieren“, wurde durch den Ende 1938 eingeführten Depotzwang für Wertpapiere von jüdischen Besitzern beendet. Seitdem konnten jüdische Aktionäre über ihre Zooaktie nicht mehr ohne behördliche Genehmigung verfügen und mussten mit einer Veräußerung die jeweilige Bank, bei der sich das Depot befand, beauftragen.⁵⁵

Als nach Inkrafttreten der 3. Verordnung zum Reichsbürgergesetz vom 14. Juni 1938⁵⁶ eine Aktiengesellschaft „als jüdisch“ galt, wenn jüdische Mitglieder im Vorstand oder Aufsichtsrat vertreten waren, konnte Zoodirektor Ammon in der nächsten Aufsichtsratssitzung am 19. Juli 1938 befriedigt feststellen, dass der Zoo „weder nach Kapital noch nach Stimmrecht von Juden entscheidend beeinflusst ist. Die angeführte Verordnung habe also für den Zoologi-

53 Vgl. z. B. ZA, 421, Schreiben Ammons an Rasche vom 19. 5. 1936.

54 Vgl. ZA, 423, Schreiben Ammons an König vom 3. 2. 1939.

55 Vgl. Verordnung über den Einsatz des jüdischen Vermögens vom 3. 12. 1938, Art. III, § 11 und 12, RGBl. I (1938), S. 1709.

56 Vgl. RGBl. I (1938), S. 627 f.

schen Garten keine Bedeutung“.⁵⁷ Er führte weiter aus: „Trotz dieser eindeutigen Sachlage hält es der Vorstand für notwendig, den noch in jüdischen Händen befindlichen Teil des Aktienkapitals nach Möglichkeit auszuschalten.“⁵⁸ Ammon hatte sich über ein mögliches Ausschlussverfahren informiert. Das neue Aktiengesetz biete die „Handhabe [...], zur Abwendung eines schweren Schadens von der Gefolgschaft“ eigene Aktien bis zu zehn Prozent des Grundkapitals zu erwerben. Aufsichtsrat und Vorstand waren sich einig, dass „die Tatsache, dass sich ein Teil der Zoo-Aktien noch in jüdischen Händen befindet, einen schweren Schaden für die Gesellschaft bedeutet“.⁵⁹ Der Vorschlag des Vorstands, aus jüdischer Hand angebotene Aktien selbst zu erwerben, um ihre „Arisierung“ zu gewährleisten, wurde angenommen.

Das Aktiengesetz von 1937, das nicht explizit Teil der antijüdischen Sondergesetzgebung war, sondern entsprechend dem „Führerprinzip“ den Vorstand in den Aktiengesellschaften stärken sollte, bot auch diese Möglichkeit der Verdrängung jüdischer Aktionäre. Von Rasche hatte Ammon Mitte 1937 ein internes Papier der Dresdner Bank über das Gesetz erhalten, und Eschstruth hatte die Zooleitung entsprechend beraten.⁶⁰ Rasche und Eschstruth als „Arisierungsfachmänner“ könnten Ammon diese Möglichkeit empfohlen haben.

Die raren noch aufgefundenen Dokumente über Ankaufs- und Verkaufspreise der Zooaktie durch den Zoo während seiner „Entjudungsaktion“ zeigen eine erhebliche Preisdifferenz, bei der der Zoo beträchtlichen Gewinn erzielte. So zahlte der Zoo am 5. und am 6. Dezember 1938 jeweils 300.– RM beim Ankauf der Aktie eines jüdischen Aktionärs und verkaufte sie an Nichtjuden am 3. Dezember für 380.– RM und am 7., 12. und 13. Dezember 1938 jeweils für 370.– RM, darunter die Aktie des ehemaligen Aufsichtsratsmitglieds Walter Simon.⁶¹ Der „Arisierungsgewinn“ betrug damit je Aktie 70.– bzw. 80.– RM, also rund 20 Prozent des regulären Kurses. Von Oktober bis zum 16. Dezember 1938, unmittelbar nachdem der Depotzwang für Wertpapiere von Juden eingeführt worden war, hatte der Zoo 100 Aktien jüdischer Aktionäre erworben und an „Arier“ weiterveräußert.⁶² Demnach brachte der Handel wohl mindes-

57 ZA, PA II, S. 67, 19. 7. 1938.

58 Ebenda.

59 Ebenda.

60 Vgl. ZA, 422 (1937), Einladungen, Gelpcke, Rasche.

61 Vgl. ZA, Aktien-Übertragungen 1900–1945, V, Schlußnote 188; ebenda, Wa-We, Schlußnote 143, 149, 189; ZA, Altes Aktienbuch, Aktiennr. 133, 1200, 1311, 1570, 2990.

62 Vgl. ZA, PA II, S. 79, 16. 12. 1938.

tens 7000.– RM ein. Diese wenigen Nachweise belegen, dass der Zoo im Rahmen der „Arisierungsaktion“ seines Aktienbestandes den jüdischen Besitzern ihre Zooaktie unter Wert abkaufte und an ihrer Zwangslage profitierte. Mit seiner Aktion hatte der Zoo die staatlich kontrollierte „Entjudung“ der Wertpapiere vorweggenommen. Nachdem entsprechende Bestimmungen in Kraft getreten waren, die nun dem Staat die Profite einbrachten, konnte der Zoo keine „Arisierungsgewinne“ mehr für sich verbuchen.

Die Preise der Zooaktie waren seit 1933 so stark gefallen, dass ein Aktienverkauf schon allein wegen dieses Kursverfalls kaum als freiwillig angesehen werden kann. Der Kurs sank durch die gehäuften, unter Existenznot erzwungenen Veräußerungen von ca. 1500.– RM 1928/29 auf 290.– bzw. 390.– RM Mitte 1939.⁶³ Im Sommer 1939 priesen die „2-Uhr Börsen-Berichte“ ausführlich die durch die „Umschichtungen jüdischer Vermögen“ gestiegene Attraktivität der Zooaktie an. Die verstärkten Verkäufe seit 1934 und „vor allem seit dem Herbst 1938, der die jüdischen Vermögensumschichtungen in großem Ausmaße auslöste“, hätten den Kursverfall hervorgerufen. Die Börsenberichte bezogen sich damit vor allem auf den Novemberpogrom 1938. Es ergebe sich eine „unwahrscheinlich hohe Verzinsung“, eine Rendite von 22 Prozent, wenn man den Preis von vier Jahresabonnements berechne. Weiter heißt es: „Es ist selbstverständlich, dass dieser ungesunde Zustand eine Korrektur erfahren muss und auch wird, sobald die jüdischen Verkäufe ihrem Ende entgegengehen.“⁶⁴

Die fortschreitende „Arisierung“ der Zooaktien wurde mit Ungeduld beobachtet. Leidtragende waren allein die jüdischen Aktionäre, die, zunehmend verarmt, ihre Aktie zu einem Bruchteil des Wertes vor 1933 verkaufen mussten. Über die Zusammenhänge herrschte allgemein Kenntnis. Auch auf der Generalversammlung 1938 wurde der Kursverfall als „Symptom eines ideellen Umschichtungsprozesses auf volklicher Grundlage“ bezeichnet, der „wohl bald beendet sein dürfte“.⁶⁵ Zwei Jahre später hieß es, der Kurs habe sich wesentlich gefestigt; er hatte sich gegenüber dem Vorjahr verdoppelt.⁶⁶

Seit dem Depotzwang für Aktien waren die jüdischen Zooaktionäre auch an der Ausübung ihres mit der Aktie verbundenen Stimmrechts gehindert. Die Aktie selbst galt als Eintrittsberechtigung zur jährlichen Aktionärsversammlung, auch zur Bevollmächtigung einer anderen Person benötigte man diesen

63 Vgl. Historisches Archiv der Dresdner Bank (HA), Acta 1462, 7. 6. 1939.

64 Ebenda.

65 ZA, 207, Protokoll der außerordentlichen Hauptversammlung vom 27. 5. 1938, S. 9.

66 Vgl. ZA, 208, Protokoll der Hauptversammlung vom 7. 5. 1940, S. 10.

Nachweis. Die Versammlungen im Kaisersaal des Zoos fanden jetzt ohne jüdische Aktionäre statt. Gegenüber 1938 hatte die Anzahl der auf den jährlichen Generalversammlungen vertretenen Aktionäre 1939 stark abgenommen. So waren am 27. Mai 1938 etwa 480 Aktionäre repräsentiert, und am 28. April 1939 nur noch 340.⁶⁷ Dieser Rückgang dürfte größtenteils auf den Depotzwang für Wertpapiere jüdischer Aktionäre zurückzuführen sein. Die Differenz von 140 entspricht beinahe 30 Prozent.

Wie viele jüdische Aktionäre der Actien-Verein zählte, lässt sich schwer sagen. Der Berliner Zoo hatte aber mit Sicherheit einen beträchtlichen Anteil jüdischer Aktionäre, offenbar weit über dem relativ hohen Bevölkerungsanteil der benachbarten Berliner Bezirke Charlottenburg und Wilmersdorf mit 1933 ca. 8 bzw. 13,5 Prozent.⁶⁸ Hinweise auf eine überdurchschnittliche jüdische Beteiligung geben auch die folgenden Quellen: Obwurzer hatte 1933 für den Zooaufsichtsrat aus Rücksicht auf „die besonderen Verhältnisse im Zoologischen Garten“ zwei jüdische Mitglieder anstelle von nur einem akzeptiert, also offenbar dem großen jüdischen Anteil Rechnung getragen. Auch die erheblichen Aktienveräußerungen – 1938 zehn Prozent und 1939 15 Prozent des Aktienbestandes –, die vermutlich überwiegend Aktien aus jüdischem Besitz betrafen, sind wohl in dieser Richtung zu deuten.⁶⁹

Seit Ende 1938 kam es im Zuge des Abschlusses der „Arisierung“ der Wirtschaft zu einem Run auf jüdischen Besitz.⁷⁰ In diesem Klima war die Zooaktie eines der Objekte der Begierde. Auch professionelle Geschäfte handelten mit der Zooaktie und verdienten daran.⁷¹ Und immer wieder waren es jetzt Bankbeamte, die eine im Depot liegende Zooaktie erwarben.⁷² Es liegt auf der Hand, dass sie über den persönlichen Kontakt und interne Informationen, zumal sich der größte Teil der jüdischen Bevölkerung in aussichtsloser und erniedrigender Zwangslage befand, eine unmittelbare Zugriffsmöglichkeit hatten, die genutzt wurde.

67 Vgl. ZA, 207, Verzeichnis der anwesenden Aktionäre (483) der 2. außerordentlichen Hauptversammlung vom 27. 5. 1938; ZA, 208, Verzeichnis der anwesenden Aktionäre der Hauptversammlung vom 28. 4. 1939.

68 Vgl. Karl-Heinz Metzger u. a., Kommunalverwaltung unterm Hakenkreuz. Berlin-Wilmersdorf 1933–1945, Berlin 1992, S. 20 f.

69 Vgl. ZA, Altes Aktienbuch, z. B. Aktiennr. 1–1000; hier sind allein 151 Aktienwechsel für das Jahr 1939 verzeichnet und 107 für das Jahr 1938.

70 Vgl. Peter Longerich, Politik der Vernichtung. Eine Gesamtdarstellung der nationalsozialistischen Judenverfolgung, München 1998, S. 216 f.

71 Vgl. ZA, Aktien-Übertragungen 1900–1945, ebenda, V, Aktiennr. 2154.

72 Vgl. ebenda, T und U, Aktiennr. 3409; ebenda, V, Aktiennr. 1878; ebenda, Wa-We, Aktiennr. 1016.

1941 erwarb der Zoo nochmals 80 eigene Aktien, um sie einzeln zu verkaufen. Sie hatten sich in einer Hand befunden und waren größtenteils oder sämtlich von jüdischen Aktionären übernommen worden.⁷³ Sie enthielten alle ein Blankoindossament, d. h. die bisherigen Aktienbesitzer hatten die Aktie gezeichnet, der zukünftige Aktionär aber nicht, wodurch die Namensaktien definitiv zu einem Spekulationsgegenstand geworden waren. Dies kann als ein Hinweis auf Schwarzhandelspraktiken mit Zooaktien gedeutet werden, bei dem die jüdischen Aktionäre dem Händler völlig ausgeliefert gewesen sein dürften. Bis Ende des Jahres hatte der Zoo zwölf dieser Aktien einzeln weiterverkauft,⁷⁴ im Mai 1942 waren alle veräußert.⁷⁵

In den Aufsichtsratsakten des Jahres 1939 befindet sich ein anonym, an Gelpcke gerichteter Brief, der die herrschende Haltung gegenüber den jüdischen Aktionären im Bewusstsein ihrer Lage dokumentiert: „Wir leben in einer herrlichen Zeit, und es ist eine große Freude mitarbeiten zu können an den wunderbaren Taten, die jetzt geleistet werden! Auch Ihnen ist es gewiss angenehm, als Vors. des Aufsichtsrats am Zoo. dafür sorgen zu können, die Entjudung mitzumachen, dadurch wird der Zoo. ein Eden werden. Ich glaube, dass die Teilung der Aktien der 1000.– Mark-Nennwerte in halbe zu je 500.– Mark-Werte schneller den Verkauf der Judenaktien besorgen würde. [...] Sorgen Sie dafür, denn die armen Juden können nichts verschenken!“⁷⁶

Die Beschränkung des Zoobesuchs

In der Aufsichtsratssitzung vom 29. März 1938 wurden die von der Zooleitung geplante Zugangsbeschränkung und lokale Aufenthaltsverbote für Juden debattiert: „Zum Schluss kommt der Herr Vorsitzende auf die Frage der Einschränkung des Besuchs des Zoologischen Gartens durch Nichtarier zurück, deren Aufgreifen vom Vorstand als dringlich angeregt war. Nach eingehender Diskussion, in der insbesondere die Anlegung eines 2. Kinderspielplatzes für Judenkinder, die Fernhaltung von Juden von den Freistühlen vor dem Konzertpavillon u. dergl. erwogen wurden“,⁷⁷ beschloss man die Hinzuziehung der Partei. Der Aufsichtsrat

73 Vgl. GStA, I.HA Rep. 151, Nr. 2497, Bl. 30 f., Bericht über die Prüfung des Jahresabschlusses zum 31. 12. 1941, Anlage 6.

74 Vgl. ebenda.

75 Vgl. ZA, 210, Stenogramm der Hauptversammlung vom 15. 5. 1942, S. 5.

76 ZA, 423 (1939), anonymes Schreiben an Gelpcke, o. D.

77 ZA, PA II, S. 61, 29. 3. 1938.

beauftragte Ammon, mit der Berliner Gauleitung „zunächst einmal Rücksprache zu nehmen in dem Sinne, wie sich die Partei zu den beabsichtigten Maßnahmen des Zoo stellt und wie weit der Zoo mit solchen Maßnahmen gehen kann“.⁷⁸ Die Partei jedoch bremste das Vorgehen des Zoos. Gelpcke stellte das Ergebnis der Rücksprache im Aufsichtsrat vor: Die erwogenen Maßnahmen müssten zurückgestellt, eine Diskussion hierüber in den Hauptversammlungen unterbunden werden.⁷⁹ Es sollte offensichtlich kein Aufsehen erregt werden.

Ammon hatte gleichzeitig mit der Anregung der in seinen Augen „dringenden“ Besuchsbeschränkung für Juden im Berliner Zoo eine überregionale Initiative ergriffen. Am 22. März 1938 fragte er in einem vertraulichen Schreiben beim städtischen Düsseldorfer Zoo an, ob dort Maßnahmen gegen jüdische Besucher, und wenn ja, welche getroffen oder geplant seien, ob Juden der Eintritt in den Garten verwehrt würde bzw. wie man beim Kartenverkauf an Juden verfare. Vermutlich handelte es sich um eine breiter angelegte Umfrage des Berliner Zoos bei anderen deutschen Tiergärten. Im Düsseldorfer Zoo erhielten jüdische Besucher bis dahin unbeschränkt Eintrittskarten, aber der Oberbürgermeister der Stadt leitete die Berliner Anfrage mit der dringenden Bitte um Entscheidung an den Deutschen Gemeindetag weiter. Dies sei „von besonderer Bedeutung“ und es bestehe Handlungsbedarf, im hiesigen Zoo sei es „zwischen einem Juden und einem Arier zu einem Zusammenstoß gekommen“.⁸⁰ Auch der Düsseldorfer Bürgermeister erwartete eine die jüdischen Besucher ausschließende Regelung.

Der Deutsche Gemeindetag empfahl dem Düsseldorfer Oberbürgermeister, in seinem kommunalen Zoo Zutrittsbeschränkungen für jüdische Besucher einzuführen. Allerdings müssten bei Zoologischen Gärten, wie auch bei Museen, solche Maßnahmen wegen der ausländischen jüdischen Besucher „sorgfältig überlegt werden“.⁸¹ Der Deutsche Gemeindetag bündelte die kommunalen, oft drastischen antijüdischen Initiativen und brachte sie in die staatliche „Judenpolitik“ ein; seinem Vorstand gehörte auch der stellvertretende Aufsichtsratsvorsitzende des Zoos Lippert an, wie es zumindest für 1933 belegt ist.⁸²

78 Ebenda.

79 Ebenda, S. 63, 17. 5. 1938.

80 Vgl. Landesarchiv Berlin (LAB), B Rep. 142/7, 1-2-6/Nr. 1, Bd. 2 (unfol.), Schreiben des Düsseldorfer Oberbürgermeisters an den Deutschen Gemeindetag vom 7. 4. und 11. 5. 1938.

81 Vgl. LAB, B Rep. 142/7, 1-2-6/Nr. 1, Bd. 2 (unfol.), Schreiben des Deutschen Gemeindetags an den Düsseldorfer Oberbürgermeister vom 14. 5. 1938, Bl. 3.

82 Vgl. Wolf Gruner, Die NS-Verfolgung und die Kommunen. Zur wechselseitigen Dynamisierung von zentraler und lokaler Politik 1933–1941, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 1 (2000), S. 87, 120 f.

In der Aufsichtsratssitzung am 8. November 1938, dem Vortag der „Reichskristallnacht“, ergriffen Ammon und Gelpcke die Initiative. Der jetzige Zeitpunkt sei der geeignetste, um „in der Judenfrage noch weiteres zu tun“. In Anlehnung an die in öffentlichen Parks aufgestellten Schilder schlug Gelpcke vor, zunächst an der Weihnachtskrippe des Zoos und ab Neujahr „offiziell“ an allen Eingängen Schilder anzubringen, die ausdrückten, „dass Juden hier unerwünscht seien“.⁸³ Von Massow ergänzte, dass „es erwünscht sei, die Judenkinder vom Kinderspielplatz möglichst bald zu entfernen“. Lippert begrüßte die Vorschläge „dankbar“, da „gerade auch der Zoo den Juden versagt werden müsste“, und forderte ihre Durchführung zum Jahreswechsel. Ammon, der „die besondere Sorge“ betonte, „die dem Vorstand nach wie vor die Judenfrage macht“, ging noch weiter, indem er vorschlug, „schon jetzt den Beschluss zu fassen, dass ab 1. Januar 1939 Abonnements an Juden nicht mehr ausgegeben werden“.⁸⁴ Alle besprochenen Maßnahmen wurden einstimmig gebilligt. Mit der Entscheidung, langfristige Eintrittskarten an jüdische Besucher nicht mehr zu verkaufen, bereitete der Zoo schrittweise das Besuchsverbot für Juden vor.

Als nach den Novemberpogromen der Reichskulturkammerpräsident Juden die Teilnahme an allen öffentlichen kulturellen Veranstaltungen und Anfang Dezember 1938 der Berliner Polizeipräsident das Betreten bestimmter Stadtbezirke, Plätze, Bäder und Unterhaltungseinrichtungen verbot,⁸⁵ galt auch im Berliner Zoo Ende des Jahres das Besuchsverbot für Juden. In einer Aufsichtsratssitzung Mitte Dezember wurde nochmals eigens erwähnt, dass sich das Zutrittsverbot auch auf die Abonnenten, deren Karten an sich noch gültig waren, beziehe. Eine Rückerstattung zog die Zooleitung nicht in Betracht, juristische Folgen hatte sie nicht zu befürchten. Damit wurde die „Dividende“ der jüdischen Aktieninhaber, der freie Zugang in den Garten, nun vom Zoo einbehalten. Auf Nachfrage eines Aufsichtsratsmitglieds führte Gelpcke aus, „dass sich das Judenverbot selbstverständlich auch auf die Abonnenten beziehe, ohne dass irgendwelche Rückerstattungen beabsichtigt seien; der Aktien-Verein lasse es diesbezüglich auf eine Klage der Beteiligten ankommen“.⁸⁶

Auch die Versammlungen der Aktionäre des Berliner Zoos wurden zu einem Forum, bei dem man sich unter seinesgleichen bewegte und der Ausschluss

83 Vgl. ZA, PA II, S. 72, 8. 11. 1938.

84 Ebenda.

85 Vgl. Longerich, Politik der Vernichtung, S. 213; Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat. Eine Sammlung der gesetzlichen Maßnahmen und Richtlinien – Inhalt und Bedeutung, hrsg. v. Joseph Walk, Heidelberg 1996, S. 255 (III, 12), 262 (III 48).

86 ZA, PA II, S. 79 f., 16. 12. 1938.

der jüdischen Aktionäre, aber auch die Novemberpogrome mit begeisterten und zynischen Worten kommentiert wurden. So leitete Ammon seine Rede auf der Hauptversammlung am 28. April 1939 – zwei Tage zuvor war im Saal das Kaiserbild gegen ein Führerbild ausgetauscht worden – folgendermaßen ein: „Die ‚Generalentstaubung‘, meine Damen und Herren, die dieser Saal durchgemacht hat, ist in gewissem Sinne symbolisch für das hinter uns liegende Geschäftsjahr. Es war ohne Zweifel ein Jahr, in dem so ‚allerhand los war‘, wie der Berliner sagt, und davon ist der Zoologische Garten nicht unberührt geblieben. Er war ja immer ein wesentliches Stück Lunge der Großstadt Berlin mit frischer, sauberer Luft; aber ich finde seit dem November 1938 ist die Luft bei uns noch reiner geworden als zuvor.“⁸⁷

Nicht wenige Nachkommen jüdischer Zooaktionäre wandten sich nach 1945 und besonders in den letzten Jahren an den Berliner Zoo. Sie hofften, Informationen über die früheren Aktien ihrer Familien zu erhalten, und viele bewegt nach wie vor die Frage einer Wiedergutmachung. So rückte der Sohn eines Aktionärs, Werner Cohn, die Verstrickung des Zoos in den Nationalsozialismus und die Judenverfolgung sowie die Frage nach den genauen Vorgängen der Verdrängung der jüdischen Aktionäre nicht zuletzt durch eine eigene Homepage im World Wide Web in das öffentliche Bewusstsein.⁸⁸

Im Berliner Zoologischen Garten erinnert heute kein offizielles Zeichen an seine auch jüdisch geprägte Geschichte, an die jüdischen Aktionäre und deren Verdienste um den Zoo, und auch nicht an ihre Verfolgung, ihre Ausgrenzung aus dem Actien-Verein und dem Garten als solchem. Dagegen stehen einige von Nachkommen jüdischer Aktionäre gestiftete Bänke im Zoo. Eine solche Bank ließen die in Berlin aufgewachsenen Enkel im Gedenken an ihre Großeltern und in Erinnerung an die Zoobesuche mit ihnen vor dem Affenfelsen – „where we stood as children“⁸⁹ – im Jahr 2000 aufstellen.⁹⁰ Sie trägt die Aufschrift: „Maximilian Stein gest. 1934. Rosi Stein gest. Theresienstadt 1944“.

87 ZA, 208, Stenogramm der Hauptversammlung vom 28. 4. 1939, S. 3.

88 Vgl. Berliner Zoo, Korrespondenzakte (ZK), Korrespondenz Werner Cohn und der Berliner Zoo vom 2. 3. 2000–16. 1. 2001; Cohns Homepage „The Berlin Zoo and its Jews“.

89 Schreiben von Erna F. an die Verfasserin, o. D. (2001).

90 Vgl. ebenda; ZK, Schreiben von Erna F. an den Berliner Zoo vom 21. 6. 2000.

WERNER BERGMANN

Survey-Fragen als Indikatoren für den Wandel in der Wahrnehmung politischer Probleme: Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1998

In den Archiven der Umfrage-Institute, im Zentralarchiv für empirische Sozialforschung und anderswo stapeln sich seit über 50 Jahren die Ergebnisse der Umfrageforschung, die ab und an zu quantitativen Sekundär- und Längsschnittanalysen abgerufen werden. Auch die Nutzung von Meinungsumfragen als Quelle für historische Datenanalysen, wie sie Michael Meyen kürzlich skizziert hat, arbeitet letztlich mit den quantitativen Befunden.¹ Hier soll eine andere Nutzung dieser Bestände vorgeschlagen und exemplarisch vorgeführt werden. Die Einzelfragen eines Survey sowie der gesamte Fragebogen werden als Versuch aufgefasst, ein gesellschaftliches Problem angemessen zu erfassen. Es geht also nicht um Antwortverteilungen, sondern die Survey-Fragen werden als Indikatoren für die zu Grunde liegenden Problemsichten und Wissensbestände bezüglich des zu untersuchenden Themas behandelt. Diese grundlegende Problemsicht wird hier mit dem soziologischen Begriff des „frames“ bezeichnet.² Die von Umfrageforschern konzipierten Fragebögen sind Ausdruck dessen, was diese bei der Bevölkerung als Problemsicht und Wissensbestand unterstellen und die sie als Zeitgenossen oft auch teilen. Umfragen eignen sich besonders gut für eine „Frame-Analyse“, da sowohl die Formulierung jeder Einzelfrage als auch ihre Komposition zu einem Fragebogen unter der Bedingung knapper Ressourcen sehr präzise erfolgen und möglichst genau das „Bild im Kopf“ der Befragten treffen muss, weswegen ja häufig explorative Phasen vorgeschaltet werden. Anders als die sekundäre Längsschnittanalyse, die davon ausgehen muss, dass das Problem/Thema sich nicht wesentlich verändert hat, ist dieser qualitative Ansatz geeignet, die Art der Problemdefinition und ihre Veränderung zu erfassen. Gerade die Langzeitperspektive lässt erkennen, welche

1 Michael Meyen, Die Quelle Meinungsforschung: Historische Datenanalyse als Weg zu einer Geschichte der Mediennutzung, in: ZA-Information 46 (2000), S. 39–57.

2 David A. Snow et al., Frame Alignment Processes. Micromobilization and Participant Mobilization, in: American Sociological Review 51 (1986), S. 464–481.

Aspekte eines „Problems“ jeweils ausgewählt, hervorgehoben, ausgeschlossen oder umgearbeitet werden. Damit eignet sich diese Zugangsweise zur Erforschung von langfristigen, unmerklich verlaufenden Prozessen der Verschiebung von Deutungsrahmen gegenüber Gruppen, politischen Themen, geschichtlichen Ereignissen und sozialen Problemen.³ Es ist zu prüfen, ob Survey-Fragen Indikatoren sein können, um Veränderungsprozesse auf der Ebene dieser Deutungsmuster zu erfassen. Diese müssen dann in einem zweiten Schritt zu externen Faktoren in Beziehung gesetzt werden: zu veränderten sozialen Beziehungen, zu historischen Ereignissen, zum Hinzutreten neuer Akteure, zum Wertewandel in der politischen Kultur etc.⁴

Als Beispiel soll hier die Einstellung zu Juden (Antisemitismus) untersucht werden, die auf Grund der langen Geschichte des Antisemitismus und seiner propagandistischen Forcierung im Nationalsozialismus vor allem in Deutschland einen hohen Grad an Organisiertheit aufweist. Es wird hier angenommen, dass der Deutungsrahmen von „Antisemitismus“ sich langfristig verändert hat.

Überlegungen zur Methode: Frame-Analyse

Bisher ist das Frame-Konzept in der Umfrageforschung nur aufgegriffen worden, um die Effekte von Frageformulierungen auf die Antworten zu bestimmen.⁵ Hier sollen sowohl Einzelfragen wie der gesamte Fragebogen als der Versuch verstanden werden, ein Thema so zu „rahmen“, dass es die Problemsichten der Befragten trifft. Frames sind also zugleich individuelle Wissensstrukturen und Muster des öffentlichen Diskurses, doch sollte man beide Aspekte begrifflich trennen, z. B. durch die Unterscheidung von Frame und Schema.⁶ Da Umfragen

3 Diese Methode eignet sich auch für internationale Vergleiche, da sie gerade die Differenzen in scheinbar identischen Problemfeldern aufweisen kann. Vgl. Werner Bergmann, Antisemitismus-Umfragen nach 1945 im internationalen Vergleich, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 5 (1996), S. 172–195.

4 Nach Sidney Tarrow sind die Beziehungen zwischen Frame, politischer Kultur und Mentalitäten theoretisch und empirisch noch ungeklärt (Mentalities, Political Cultures, and Collective Action Frames, in: Aldon D. Morris/C. McClury Muller (Hrsg.), *Frontiers in Social Movement Theory*, New Haven 1992, S. 174–202.

5 Don R. Kinder/Lynn M. Sanders, *Mimicking Political Debate with Survey Questions: The Case of White Opinion*, S. 103; Zhongdang Pan/Gerald M. Kosicki, *Framing Analysis: An Approach to News Discourse*, *Political Communication* 10 (1993), S. 55–75.

6 Zum Begriffsgebrauch vgl. Jürgen Gerhards, *Neue Konfliktlinien in der Mobilisierung öffentlicher Meinung. Eine Fallstudie*, Opladen 1993, S. 128.

tendenziell die ganze Breite eines Themas vorgeben müssen, um nicht vorab Verzerrungen zu produzieren, kann man sie als Ausdruck der seitens der Umfragerforscher bei den Befragten unterstellten Problemsicht zu einem Zeitpunkt ansehen. Fragebögen stellen immer eine Auswahl dar und bestimmen, worüber gehandelt bzw. nicht-gehandelt werden soll: „They control the meanings, definitions, and names of people and events alluded to in the discourse as well as the range of options and solutions that can be considered“.⁷ Nun könnte man einwenden, dass bei der Entwicklung der Fragen Zufälle, Idiosynkrasien der Forscher, die „Politik“ von Umfrageinstituten und Vorgaben von Auftraggebern eine große Rolle spielten. Natürlich ist bei der Analyse zu beachten, dass Umfrageinstitute gern eigene Frageformulierungen entwickeln und beibehalten (auch um Zeitvergleiche herstellen zu können) und eine Art ungeschriebenes „Copyright“ darauf anmelden, sodass andere Institute mit Eigenentwicklungen reagieren oder aber vorhandene Fragen „abkupfern“ und verändern.⁸ Es ist also nicht jede neue Frage, nicht jede Abwandlung oder Wiederaufnahme einer Frage auch signifikant für einen Frame-Wandel. Es lässt sich aber erkennen, dass plausible neue Fragen oder Formulierungen Eingang in nachfolgende Umfragen anderer Institute finden.⁹ Der Einfluss von Auftraggebern auf die Fragenauswahl und -formulierung ist nachträglich schwer zu rekonstruieren und spielt so lange keine entscheidende Rolle, als der Auftraggeber der gleichen Gesellschaft zugehört und man annehmen kann, dass er ähnliche „Frames“ verwendet. In einigen Fällen, etwa bei einem ausländischen Auftraggeber oder bei international vergleichenden Studien, ist dies bei der Analyse der entsprechenden Fragen berücksichtigt worden.

- 7 Lisbeth Lipari, *Rituals of Identification: A Critical Discourse Analysis of Opinion Polls about Welfare*, Ph. D. Diss., Stanford University 1996, S. 71.
- 8 Jürgen Zinnecker hat diesen z. T. sorglosen methodischen Umgang mit vorhandenen Traditionen kürzlich am Beispiel der Geschichte der Shell-Jugendstudien analysiert (Fünf Jahrzehnte öffentliche Jugend-Befragung in Deutschland. Die Shell-Jugendstudien, in: Hans Merckens/Jürgen Zinnecker, *Jahrbuch Jugendforschung* 1 (2001), S. 243–274, hier S. 257 ff.
- 9 Werner Bergmann und Rainer Erb haben in der IfD-Umfrage von 1987 erstmals die Konzepte der Kommunikationslatenz und des sekundären Antisemitismus eingeführt (Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. Ergebnisse der empirischen Forschung von 1946–1989, Opladen 1991). Diese Fragen wurden seitdem häufig und zwar von mehreren Umfrageinstituten übernommen: Emnid 1989 und 1991, IfD 1992, ALLBUS 1996, Forsa 1998.

Empirische Frame-Analysen gibt es bisher selten.¹⁰ Die vorhandenen befassen sich fast ausschließlich mit „collective action frames“ sozialer Bewegungen und mit dem Nachrichtendiskurs in den Medien.¹¹ Umfragetexte sind nur sehr bedingt mit den dort vorgeschlagenen Interpretationsverfahren zu analysieren, da diese Textsorten nicht nur andere Absichten verfolgen, sondern auch in anderer Weise organisiert sind, indem sie z. B. Informationen vermitteln, Überzeugungen verbreiten oder Mitglieder gewinnen wollen. Umfragen bestehen hingegen aus Fragen oder Urteilen (statements), die eine als vorhanden unterstellte Meinung oder ein Wissen des Befragten evozieren wollen. Die Wahl der Themen, Ereignisse und Aussagen muss sich insofern dem herrschenden Diskurs über den Gegenstandsbereich möglichst anzunähern suchen, sodass die entsprechenden Assoziationen beim Rezipienten aktiviert werden.¹² Die Umfrageforscher müssen hier besonders große Sorgfalt walten lassen, da die Befragung eine spezifische Diskursituation ist, in der die klare Rollendefinition von Interviewer/Befragter typische Prozeduren des „sense making“ wie Nachfragen, Diskussion, Klärung von Missverständnissen verbietet.¹³ Trotz der Unterschiede

- 10 Dies mag auch an dem von Jürgen Gerhards angesprochenen Methodenproblem liegen: Bei größeren Textmengen ist ein hermeneutisches Vorgehen intersubjektiv schwer nachprüfbar, während umgekehrt die quantitative Inhaltsanalyse den Frame-Charakter verfehlt, da der Text in isolierte Elemente zerlegt wird, vgl. ders., *Framing Dimensions and Framing Strategies: Contrasting Ideal- and Real-Type Frames*, in: *Social Science Information* 34 (1995), S. 225–248. Da bei Umfragen der zu analysierende Textkorpus klein ist, können hier beide Verfahren genutzt werden. Hank Johnston hat ebenfalls kritisiert, dass die Repräsentativität der Textauswahl und die Interpretationsmethode zumeist nicht offen gelegt werden, vgl. ders., *A Methodology for Frame Analysis: From Discourse to Cognitive Schemata*, in: *Social Movements and Culture*, hrsg. von Hank Johnston/Bert Klandermans, Minneapolis 1995, S. 217–246, hier S. 218 f.
- 11 Snow et al., *Frame; Tarrow, Mentalities*; William Gamson, *News as Framing*, in: *American Behavioral Scientist* 33 (1989), S. 157–161; Gerhards, *Konfliktlinien*; Johnston, *Methodology*; Pan/Kosicki, *Framing Analysis*; Teun van Dijk, *News as Discourse*, Hillsdale/NJ 1988; Bertram Scheufele/Hans-Bernd Brosius, *The Frame Remains the Same? Stabilität und Kontinuität journalistischer Selektionskriterien am Beispiel der Berichterstattung über Anschläge auf Ausländer und Asylbewerber*, in: *Rundfunk und Fernsehen* 47 (1999), S. 409–432.
- 12 Die Fülle von Arbeiten zu den Effekten von Frageformulierungen, Kontexten, Antwortvorgaben etc. weist auf das Bemühen hin, die „wahre Meinung“ der Befragten zu messen. Vgl. Howard Schuman/Stanley Presser, *Questions and Answers in Attitude Surveys*, New York 1981.
- 13 Lipari, *Rituals*; Johnston, *Methodology*, S. 222 ff.

in den Textsorten lassen sich der Literatur Hinweise für die Analyse entnehmen. Cappella und Jamieson geben mit ihrer Übersicht über Definitionen des Framing-Prozesses hier methodische Fingerzeige:¹⁴ Die Rahmung ist zugleich Selektion (Ausschluss oder Abschwächung bestimmter Aspekte) und Hervorhebung (salient cues). Frames definieren Probleme, indem sie Ursachen diagnostizieren, moralische Urteile über Akteure und die Wirkungen ihres Handelns, Vorschläge zur Abhilfe formulieren und rechtfertigen.¹⁵

Die Survey-Fragen sind also mehrdimensional zu analysieren: auf die thematisierten und nicht-thematisierten Dimensionen des Gegenstandes hin (Selektivität); auf die genannten Ursachen und Abhilfen für das Problem hin; auf Akteure, ihre Beziehungen und Bewertungen hin; auf externe Ereignisse als Frageanlässe sowie auf die Verknüpfung mit anderen Themen hin. Diese Querschnittbetrachtung wird durch einen Längsschnittvergleich erweitert, wobei der Wandel in der Begrifflichkeit und die Aufnahme neuer und das Weglassen älterer Dimensionen als Indikator für ein verändertes „framing“ genommen werden. Die im Folgenden vorgestellten Auswertungsschritte verstehen sich als exemplarisch, es sind weitere Verfahren denkbar. Hier sollen folgende forschungsleitende Fragen an die Fragebogen-Texte gestellt werden, um die genannten Bestandteile eines Deutungsrahmens zu ermitteln:

- Welche Begriffe werden zur Beschreibung des Gegenstandsbereichs verwendet?
- Gibt es Veränderungen in der Begrifflichkeit? Tauchen neue Begriffe für ältere Sachverhalte auf?
- Welche Fragen werden durchgängig gestellt oder wiederaufgenommen?
- Gibt es begriffliche Veränderungen in ansonsten identischen Fragen?
- Wann taucht eine Frage/ein Gegenstandsgebiet neu auf bzw. wann wird ein früheres fallen gelassen?
- Welche aktuellen Ereignisse aus dem Gegenstandsbereich werden zum Anlass des Fragens genommen?
- Mit welchen anderen gesellschaftlichen Erscheinungen oder Problemen wird das Thema verknüpft?

Im Folgenden soll die skizzierte Methode am Beispiel des Themas „Antisemitismus“ über die letzten fünfzig Jahre für die Bundesrepublik vorgeführt werden.

14 Joseph N. Cappella/Kathleen Hall Jamieson, *Spiral of Cynicism. The Press and the Public Good*, New York, 1997, S. 44 ff.

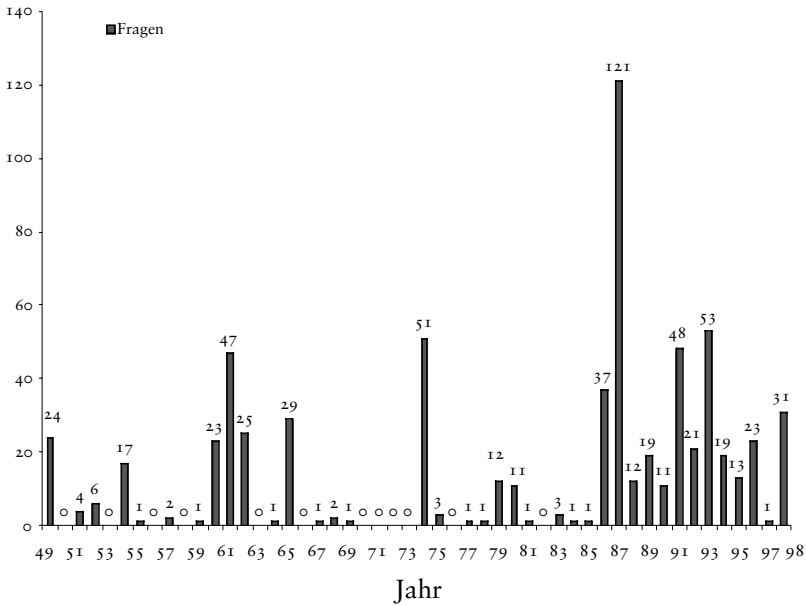
15 Robert M. Entman, *Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm*, in: *Journal of Communication* 43 (1993), S. 51–58, hier S. 52.

Die empirische Basis

Die erste deutsche Antisemitismus-Studie vom Institut für Demoskopie Allensbach stammt aus dem Jahre 1949, ihr sind bis 1998 noch weitere zwölf Studien gefolgt.¹⁶ Neben diesen größeren Untersuchungen gibt es eine Vielzahl kleinerer Umfragen, Studien zu Teilpopulationen (beispielsweise Jugendstudien in der 90er-Jahren, zu Studenten, zur DDR-Bevölkerung), Einschaltungen in Umfragen zu verwandten Themen wie dem Nationalsozialismus, Rechtsextremismus oder zur Ausländerfeindlichkeit sowie Fragen zu aktuellen Ereignissen (Eichmann-Prozess, Verjährungsdebatten, Nahostkriege), in denen die

16 Institut für Demoskopie, *Ist Deutschland antisemitisch? Ein diagnostischer Beitrag zur Innenpolitik*, Allensbach 1949; Emnid-Institut, *Zum Problem des Antisemitismus im Bundesgebiet. Eine Spezial-Erhebung im Auftrag der Bundeszentrale für Heimatdienst Bonn*, Bielefeld 1954; Peter Schönbach, *Reaktionen auf die antisemitische Welle im Winter 1959/1960*, Frankfurt a. M. 1961; Melvin Tumin, *Intergroup Attitudes of Youth and Adults in England, France, and Germany*, unveröff. Typoskript, Princeton University 1962 [DIVO]; Alfons Silbermann, *Sind wir Antisemiten? Ausmaß und Wirkung eines sozialen Vorurteils in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln 1982 [1974]; Institut für Demoskopie, *Deutsche und Juden. Vier Jahrzehnte danach. Eine Repräsentativbefragung im Auftrag des „Stern“*, Allensbach 1986; Institut für Demoskopie, *Ausmaß und Formen des heutigen Antisemitismus in der Bundesrepublik*, Allensbach 1987; Emnid-Institut, *Zeitgeschichte*, Bielefeld 1989; Emnid-Institut, *United Germany and Jewish Concerns. Umfrage im Auftrag des American Jewish Committee*, Bielefeld 1990 (siehe David A. Jodice, *United Germany and Jewish Concerns. Attitudes Toward Jews, Israel, and the Holocaust*, New York 1991); Emnid-Institut, *Antisemitismus in Deutschland*, Bielefeld 1992 [1991]; Emnid-Institut, *Die gegenwärtige Einstellung der Deutschen gegenüber Juden und anderen Minderheiten. Umfrage im Auftrag des American Jewish Committee*, Bielefeld 1994; siehe auch Jennifer Golub, *Current German Attitudes Toward Jews and Other Minorities*, New York 1994; Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften. ALLBUS 1996. Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität zu Köln und Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen, 1996; zur Auswertung: Werner Bergmann/Rainer Erb, *Antisemitismus in der Bundesrepublik 1996*, in: Richard Alba/Peter Schmidt/Martina Wasmer (Hrsg.), *Deutsche und Ausländer: Freunde, Fremde oder Feinde? Empirische Befunde und theoretische Erklärungen. Blickpunkt Gesellschaft 5* (2000), S. 401–438; Forsa, *Studie zum Antisemitismus in Deutschland, Ergebnisbericht*, Berlin 1998. Die frühen Umfragen der Amerikaner und Engländer zu diesem Thema im Rahmen ihrer OMGUS- bzw. PRO-Surveys wurden aus einer anderen Beobachterperspektive konzipiert, sodass sie hier nicht einbezogen werden.

Survey-Fragen 1949–1998 Antisemitismus/Einstellung zu Juden



Einstellung zu Juden thematisiert wird.¹⁷ Damit ergibt sich insgesamt ein Korpus von 678 Fragen.¹⁸

- 17 Zur Übersicht über die Umfrageforschung bis 1989 Bergmann/Erb, Antisemitismus. Nicht aufgenommen wurde: Friedrich Pollock, Das Gruppenexperiment, Frankfurt a. M. 1954, da es keinen Fragebogen verwendet hat, und die komparativ angelegte UNESCO-Studie von Tumin, Intergroup Attitudes.
- 18 Zur Zählweise: Aufgenommen wurden alle Fragen in spezifischen Antisemitismus-Umfragen sowie in sonstige Studien eingeschaltete Fragen zur Einstellung gegenüber Juden, Wiedergutmachung, Israel usw. Bei Fragen mit Antwortlisten/Unterfragen wurden alle Items gezählt, sofern sie die Einstellung gegenüber Juden abfragen, also etwa alle Adjektive einer Eigenschaftsliste; sie werden nur einmal gezählt, sofern ansonsten nach anderen Gruppen gefragt wird. Alternative Antwortvorgaben, von denen man nur eine auswählen sollte, werden nur einmal gezählt. Gezählt werden nur die Items repräsentativer Bevölkerungsumfragen, regionale Studien oder die Befragung bestimmter Gruppen bleiben ausgeschlossen.

Die Verteilung zeigt eine deutliche Ereignisabhängigkeit der Umfrageaktivitäten, die zumeist auf öffentlich thematisierte Ereignisse reagierten, die sich auf Antisemitismus, Rechtsradikalismus oder die Aufarbeitung der NS-Geschichte bezogen: die Staatsgründung 1949, die antisemitische Schmierwelle 1960 und den Eichmann-Prozess 1961, eine Häufung von Skandalen Mitte der 80er-Jahre (Bitburg-Affäre, Fassbinder-Kontroverse, antisemitische Politikeräußerungen).¹⁹ Nach der Wiedervereinigung wurden die ehemaligen Bürger der DDR, die eine „terra incognita“ der Meinungsforschung waren, mehrfach befragt (1990–1991), ihnen folgten Studien in Reaktion auf die fremdenfeindliche und antisemitische Gewaltwelle der Jahre 1992 bis 1994 und auf die umstrittene Preisrede des Schriftstellers Martin Walser im Jahre 1998.

Konstanz und Wandel im Antisemitismus-Frame

Im Folgenden sollen unterschiedliche methodische Zugriffsweisen exemplarisch vorgeführt werden. Zunächst wird die Gesamtkonzeption der jeweiligen Umfrage analysiert. Da dieses Vorgehen bei dreizehn Umfragen den Umfang eines Aufsatzes sprengen würde, sollen hier für den Längsschnittvergleich drei signifikante Zeitpunkte ausgewählt werden: die erste bundesdeutsche Umfrage von 1949 (IfD 1949), die Silbermann-Studie von 1974 und die Allensbach-Studie von 1987 (IfD 1987, Bergmann/Erb 1991), die prägend für die Erhebungen der 90er-Jahre gewesen ist.²⁰

Der gesamte Fragebogen als „Frame“ – ein Längsschnittvergleich

Die erste bundesdeutsche Umfrage „Ist Deutschland antisemitisch?“ (IfD 1949) bildet die Basislinie für den Vergleich mit den nachfolgenden Umfragen. Die Grundstruktur dieser Umfrage ist durch den Vergleich „Drittes Reich“ und „heute“ bestimmt. Die Hälfte der vierundzwanzig Fragen befasst sich mit Erlebnissen und Wirkungen des NS-Antisemitismus (zumeist auf die Befragten persönlich), seiner Entwicklung seit Kriegsende, Fragen der Restitution und Wiedergutmachung des begangenen Unrechts sowie der Bestrafung antisemiti-

19 Dazu Werner Bergmann, *Antisemitismus in öffentlichen Konflikten. Kollektives Lernen in der politischen Kultur der Bundesrepublik 1949–1989*, Frankfurt a. M. 1997.

20 Vgl. Bergmann/Erb, *Antisemitismus*.

scher Aktionen. Auch die Fragen unter den Rubriken „Das persönliche Verhältnis“ und „Ursache und Ausweg“ knüpfen an die deutsch-jüdischen Beziehungen der Vergangenheit an, indem sie fragen, ob man bei einem Preisvorteil ein jüdisches einem nicht-jüdischen Geschäft vorziehen würde, ob man nähere Bekanntschaft mit Juden vor 1933, zwischen 1933 und 1945 oder danach gemacht habe und ob man in der antisemitischen Propaganda (gemeint ist hier die des Dritten Reiches) die Ursache für Antisemitismus sieht. Bereits die unter der Rubrik „Information“ gestellte Eingangsfrage „Bis 1933 lebten in Deutschland über 500 000 Juden. Wie viele von ihnen leben Ihrer Schätzung nach heute noch in Deutschland – abgesehen von den seit 1945 hinzugekommenen Juden aus dem Ausland (DPs)?“ sowie die Anschlussfrage „Glauben Sie, dass die Mehrzahl von ihnen umgekommen oder ausgewandert ist?“ zeigen die genannte Vergleichsstruktur Drittes Reich – Heute. In späteren Umfragen, die ebenfalls nach der Quantität fragen, wird jeweils nur eine Schätzung der Zahl der heute in Deutschland lebenden Juden verlangt, einen Bezug auf die Zeit vor 1945 gibt es nicht mehr.²¹ Diese Nähe zum Nationalsozialismus zeigt sich noch in anderen Punkten. Es wird sehr direkt nach seiner Wirkung auf die persönlichen Einstellungen gefragt, etwa ob er die eigene Einstellung zu Juden negativ beeinflusst habe, ob man den „Stürmer“ gelesen und Juden mit „Stern“ gesehen habe, und Begriffe wie „Lösung der Judenfrage“ oder „jüdisches Geschäft“ werden – noch nicht einmal durch Anführungszeichen gebrochen – weiter verwendet. Diese Direktheit zeigt an, dass man den Denkhorizont des Nationalsozialismus noch nicht verlassen hatte bzw. in der Bevölkerung als noch vorhanden unterstellte. Diese Direktheit fehlt jedoch bezüglich eines anderen Themas, nämlich des Massenmords an den europäischen Juden, der nur in einer Informationsfrage mit der Alternative „umgekommen“ oder „ausgewandert“ angesprochen wird. Der Begriff „umgekommen“ lässt die Täterschaft und das wahre Mordgeschehen offen, zudem bezieht sich die Frage nur auf das Schicksal der deutschen Juden. Letztere Einschränkung wird auch in der Frage nach der Pflicht zur Wiedergutmachung gemacht („Glauben Sie, dass Deutschland gegenüber den noch lebenden deutschen Juden die Pflicht zur Wiedergutmachung hat?“). Die abgefragten Dimensionen des Antisemitismus spiegeln die Nähe des Nationalsozialismus, aber auch das Fortbestehen der traditionellen Stereotypen: Rasse (Frage nach einer Heirat mit einem Juden bzw. Vorgabe: Rassentheorie bei der Frage nach der Quelle der persönlichen Einstellung), Geschäftstüchtigkeit, jüdische Religion sowie nicht näher definierte „Eigen-

21 Silbermann, Antisemiten?; IfD, Ausmaß (1987).

heiten jüdischer Volksgruppen“ werden als mögliche Ursachen von Antisemitismus abgefragt.²²

Die nächste große repräsentative Bevölkerungsumfrage zum Antisemitismus ist 1974 von Alfons Silbermann und Herbert Sallen durchgeführt worden.²³ Sie besteht aus 19 Fragen, wobei allerdings eine Frage zu den „Eigenschaften von Juden“ („wie die Juden wirklich sind“) zwanzig Statements umfasst und damit quantitativ den Kern der Umfrage bildet. Dies wird noch durch eine weitere Frage verstärkt, die die Form einer „adjective checklist“ (mit 12 Items) besitzt und nach den Eigenschaften des „typischen Juden“ fragt. Der Schwerpunkt deutet schon darauf hin, dass sich der Fokus vom NS-Antisemitismus auf die Betrachtung der Juden als ethnische Minderheit nach dem Muster amerikanischer Studien verschoben hat.²⁴ Dieser Fragebogen hätte auch für Umfragen in anderen europäischen Ländern eingesetzt werden können. Das ist ein Indiz dafür, dass in dieser Phase der Holocaust und der Nationalsozialismus als historischer Hintergrund der deutsch-jüdischen Beziehungen ausgeblendet blieben. Zwölf der 19 Fragen des Surveys befassen sich entweder mit der aktuellen Rolle der Juden in der Bundesrepublik (Anzahl, Einfluss, bestehende Vorurteile, jüdische Eigenschaften) und nur eine einzige Frage besitzt einen, zudem sehr abstrakten Bezug zur Verfolgung in einer nicht näher bezeichneten „Vergangenheit“ („Man hört immer wieder, dass die Juden in der Vergangenheit viel mitgemacht hätten.“). Mit vier Fragen taucht als neues (nach dem Yom-Kippur-Krieg von 1973 aktuelles) Thema der Nahostkonflikt auf, wobei einmal nach der persönlichen Sympathie und Schuldzuschreibung an eine der Konfliktparteien gefragt wird, zum anderen nach der gewünschten Parteinahme der Bundesrepublik in diesem Konflikt. Antizionismus wird offenbar (noch) nicht als mögliche Form des Antisemitismus gesehen. Die Juden werden als religiöse Minderheit

22 Diese Vorgaben weisen einerseits den Juden selbst die Schuld zu, andererseits der antisemitischen Propaganda.

23 Silbermann, Antisemiten?; Herbert A. Sallen, Zum Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. Konzepte, Methoden und Ergebnisse der empirischen Antisemitismusforschung, Frankfurt a. M. 1979. Dazwischen lagen nur wenige Antisemitismus-Umfragen, die entweder international vergleichend: Tumin, Intergroup Attitudes (1962), regional begrenzt: Schönbach, Reaktionen, oder nicht sehr umfangreich waren: Emnid, Problem (1954).

24 Hier spielt die intensive Rezeption der amerikanischen Soziologie in der deutschen empirischen Sozialforschung eine Rolle, zudem verschafften die Rassenunruhen in den USA dem Thema Vorurteil/Rassismus in den 60er-Jahren zusätzliche Aufmerksamkeit: Umfragen von DIVO (DIVO-Pressedienst, 1965; Einstellungen zu den Bürgerrechtsgesetzen und zu den Rassenunruhen in Amerika, März I.) und dem IfD belegen diese Rezeption.

betrachtet, gegenüber der noch überkommene Vorurteile bestehen.²⁵ Hinweise auf die spezifische deutsch-jüdische Geschichte fehlen ebenso wie ein Bezug auf andere Minderheiten. Die Juden in Deutschland und der Antisemitismus erscheinen dekontextualisiert, Ursachen, Emotionen, Geschichte bleiben ausgeblendet.

Die Antisemitismus-Umfragen in der zweiten Hälfte der 80er-Jahre, für die hier stellvertretend die gemeinsame Studie des Instituts für Demoskopie (IfD) und des Zentrums für Antisemitismusforschung steht, zeigen dagegen eine Rehistorisierung, da nun der Antisemitismus in Deutschland seiner Form nach auf den Holocaust und die Probleme seiner Bearbeitung bezogen wird.²⁶ Hier findet die seit den frühen 80er-Jahren zu beobachtende intensive Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, insbesondere mit dem Holocaust ihren Niederschlag. Das gegenwärtige Verhältnis zu Juden wird als Sonderverhältnis „gerahmt“. Auch die Sicht auf Israel wird in diesem Kontext thematisiert. Es fehlen nicht die üblichen Eigenschaftslisten (31 Items), Fragen zur sozialen Distanz (4 Items), zur emotionalen Einstellung (6 Items) und zum Verhalten gegenüber Juden (16 Forderungen), doch steht im Zentrum der Komplex Schuld, Wiedergutmachung, Versöhnung, Holocaust-Leugnung, Schluss-Strich (37 Items). Neu sind auch das Konzept der Kommunikationslatenz, das Fragen zur (tabuisierten) Kommunikation über Antisemitismus/Juden einführt, sowie der Antizionismus (32 Items), der hier als Spielart der Judenfeindschaft konzipiert ist. Ebenfalls neu ist der Vergleich mit der Einstellung zu anderen ethnischen Minderheiten in der Bundesrepublik, womit Juden auch als ethnische Gruppe neben anderen konzipiert werden.²⁷

Die Analyse der drei zeitlich jeweils über ein Jahrzehnt auseinanderliegenden Umfragen macht deutlich, dass sich das Framing des Problems „Einstellung zu Juden/Antisemitismus“ gewandelt hat und dass sich vor allem der Grad der „interrelatedness“, d. h. der Grad der Verknüpfung des Antisemitismus mit anderen wichtigen gesellschaftlichen Themen (Nationalsozialismus, Nahostkonflikt, Ausländerfeindlichkeit) erhöht hat.

- 25 Die Silbermann/Sallen-Studie steht damit nicht allein, vgl. eine ähnliche Vorurteilsliste und eine Frage nach dem aktuellen Einfluss von Juden in: Institut für Demoskopie, Jahrbuch der öffentlichen Meinung, Bd. IV, Allensbach 1965, obwohl hier der Kontext der Verjährungsdebatte eine historische Sichtweise nahe gelegt hätte.
- 26 IfD, Ausmaß (1987), zur Auswertung Bergmann/Erb, Antisemitismus.
- 27 Seit der Wiedervereinigung und der zunehmenden Bedeutung rechtsextremer Gewalt und Ausländerfeindlichkeit wird diese Betrachtungsweise in den Umfragen der 90er-Jahre wichtiger und tritt neben den „Frame“ der 80er-Jahre.

Die verwendete Begrifflichkeit und ihr Wandel

In der Bezeichnung der *Ermordung der europäischen Juden* werden je nach historischem Kontext Begriffe wie „Judenverfolgung“, „NS-Verbrechen an den Juden“, „Judenvernichtungen“ oder „Massenvernichtungen“ (zum Eichmann-Prozess 1961), „Holocaust“ (TV-Serie 1979) verwendet.²⁸

Tabelle 1: Häufigkeit der Begriffe zur Benennung des Mordes an den europäischen Juden

Jahr/Fragen z. Holocaust	1949– 1959	1960– 1969	1974– 1984	1985– 1989	1990– 1998	Summe
Judenverfolgung	2	–	2	7	12	23
Juden umgekommen	1	–	–	–	–	1
(NS-)Verbrechen (a. d. Juden), Nazi- oder Kriegsverbrechen	1	6	7	4	4	22
Ermordung, Massenmord, ermordete Juden, Völkermord	1	3	–	3	3	10
Massenvernichtung, Judenvernichtung	–	2	–	1	3	6
Auschwitz	–	–	–	1	1	2
Holocaust	–	–	(2 TV)	–	5	7
Summe	5	11	9	16	28	71
% -Anteil an allen Items	9%	8,5%	10,8%	8,3%	14,2%	N = 678

28 Dazu die Umfragedaten in Tilmann Ernst, „Holocaust“ in der Bundesrepublik, in: Rundfunk und Fernsehen 28 (1980), S. 509–533.

Die Tabelle zeigt: Items, in denen es um den Mord an den europäischen Juden geht, treten im Zeitverlauf zwar absolut gesehen häufiger auf, doch bleibt ihr Anteil bezogen auf die Gesamtzahl aller Items pro Zeitraum relativ konstant und erhöht sich erst in den 90er-Jahren. Bis zum Eichmann-Prozess wird der Judenmord verharmlosend angesprochen: es wird die Alternative „umgekommen/ausgewandert“ (IfD 1949) angeboten oder die Formulierungen: „Was den Juden während des Dritten Reiches geschah“ (DIVO 1951) und „Judenverfolgung in der Hitlerzeit“ (IfD 1957).²⁹ Wird der Massenmord einmal direkt angesprochen, dann als möglicherweise zu bezweifelnder Sachverhalt: „Bekanntlich wird behauptet, dass während der Hitler-Zeit mehr als 5 Millionen Juden getötet wurden. Halten Sie diese Zahl für zu niedrig, für ungefähr richtig, etwas übertrieben oder stark übertrieben?“³⁰ Mit dem Eichmann-Prozess, dem nachfolgenden Auschwitz-Prozess und den Verjährungsdebatten (1965, 1969 und 1979) treten zwei Aspekte in den Vordergrund: die Massenhaftigkeit („Massen- oder Judenvernichtung“ 1961, 1964) und der strafrechtliche Charakter („deutsche Kriegsverbrechen“, 1965; „Naziverbrechen“, 1969, 1979 u. ä.). Ab 1985 werden alle diese Begriffe und der der Judenverfolgung parallel verwendet. Auch der heute in der Öffentlichkeit bevorzugte Begriff Holocaust, der 1979 zunächst als Titel der TV-Serie in Deutschland Eingang fand, scheint für Meinungsforscher nicht der Schlüsselbegriff zu sein. Die Umfragen der 80er-Jahre greifen ihn noch nicht auf, dies geschieht erst in den 90er-Jahren (Emnid 1990, 1994, 1995, Forsa 1996), er kann sich aber gegenüber den älteren Begriffen nicht völlig durchsetzen.³¹ Wir finden stattdessen in den letzten zwanzig Jahren neben den bereits genannten eine Vielzahl von Begriffen und Umschreibungen: Ermordung von fünf bis sechs Millionen Juden (1985), der organisierte Tod von Millionen Juden in Gaskammern.³² Der in der intellektuellen Diskussion häufige Sprachgebrauch von „Auschwitz“ als pars pro toto für den Holocaust findet sich in den Umfragen nur einmal (sonst bezeichnet Auschwitz nur den gleichnamigen Prozess oder den Ortsnamen), der Begriff der Shoah wird bisher gar nicht rezipiert. Die Begriffsverwendung folgt also nur zögernd dem Begriffswandel

29 IfD, *Wie antisemitisch sind die Deutschen?*; DIVO, Querschnittbefragung im Auftrag der HICOG, 1951; Institut für Demoskopie, *Jahrbuch der öffentlichen Meinung*, Bd. II, Allensbach 1957.

30 Emnid, *Problem* (1954).

31 Emnid-Institut, *Umfrage über Einsichten und Ansichten der Deutschen zum Ende des Zweiten WK.*, Im Auftrag des „Spiegel“ 1995; Forsa, *Deutsche und Juden Anfang 1996. Ergebnisbericht*, Berlin 1996.

32 Institut für Demoskopie, *Jahrbuch der öffentlichen Meinung*, Bd. X, Allensbach 1993.

in der Öffentlichkeit seit den 80er-Jahren, was auf eine Inkongruenz der „frames“ von Bevölkerung und (kultureller) Elite hinweist.

Betrachtet man die Verwendung des Begriffs (*NS-Verbrechen*), dann wird deutlich, dass dieser seit Mitte der 80er-Jahre zunehmend nur noch den Holocaust bezeichnet, ein Indiz dafür, dass dieser zu dem zentralen negativen Aspekt der NS-Herrschaft geworden ist. Mit einer frühen Ausnahme (DIVO 1951 – eine vom US-Hochkommissariat in Auftrag gegebene Studie) wird mit dem Begriff Verbrechen kein enger Konnex zur Ermordung der Juden hergestellt. Selbst im Kontext des Eichmann-Prozesses ist unspezifisch von „Verbrechen der Vergangenheit“ die Rede (DIVO 1961),³³ und auch sonst wird entweder eine temporale Verbindung zum Krieg hergestellt („deutsche Kriegsverbrechen“, „Verbrechen vor oder im Kriege“, 1965) oder zu den Tätern: „unter Hitler begangene Verbrechen“ (1974), „Nazi“- oder NS-Verbrechen (1968, 1978, 1979, 1980, 1984, 1986), „Verbrechen der Nationalsozialisten“ (1983, 1998). Worin diese Verbrechen bestanden und wer ihre Opfer waren, wird nicht gesagt. Dies ändert sich ab 1987: Seitdem wird häufiger von den „Verbrechen an den Juden“ (IfD 1987, Emnid 1991, Allbus 1996) gesprochen, oder es werden die „Verbrechen der Nazis“ in einer Klammer konkretisiert als „Vernichtung der Juden“ (Forsa 1996).³⁴ Darin kommt der grundlegende Perspektivenwechsel zum Ausdruck, der sich in der Wahrnehmung des Nationalsozialismus in den letzten zwei Jahrzehnten vollzogen hat.

Einen interessanten begrifflichen Wandel gibt es bei der „Schuldfrage“. Fragen nach der Schuld oder Mitschuld der Deutschen an der Judenverfolgung sind nicht sehr häufig gestellt worden. Dies korrespondiert mit der bekannten scharfen Zurückweisung des Kollektivschuldvorwurfs in der Nachkriegszeit. Nur in der von amerikanischer Seite initiierten DIVO-Umfrage von 1951 wird nach Schuld und Verantwortung gefragt, sonst fehlen bis 1961 die Begriffe (Mit-) Schuld oder Verantwortung/Verpflichtung. Die NS-Prozesse ab 1961 bringen diesen Gesichtspunkt auf die Agenda, allerdings wird der Schuldbegriff nur im engeren juristischen Sinne (Schuldige, Hitler, NS-Führung) gebraucht. Erst mit der TV-Serie „Holocaust“ wird ab 1979 der Frame Schuld/Verantwortung in fast jeder Antisemitismus-Studie verwendet (jeweils achtmal zwischen 1985–89 und 1990–98), was die gewachsene Bedeutung eines generalisierten

33 DIVO-Pressedienst, 1961: Bekanntheit und Beurteilung des Eichmann-Prozesses/Frage der Mitarbeit von Angehörigen der jüdischen Bevölkerungsgruppe und des Emigrantenkreises in der Bundesregierung, Juli II.

34 IfD, Ausmaß (1987); Emnid, Antisemitismus (1991); Allbus (1996); Forsa, Studie (1998).

Tabelle 2: Eigenschaftslisten: „Juden“ (1953–1998)

Stereotyp	1953	1960	1961	1965	1974	1980	1986	1987*	1991	1995	1996	1998
gerissen, schlau, berechnend	x	x					x	x			x	x
ausbeuterisch	x		x	x	x							
wollen nicht mit der Hand arbeiten	x		x	x	x							
geldgierig, raffgierig	x			x		x	x	x	x		x	
geizig		x		x			x	x				
betrügerisch			x		x							
erfolgreich im Geschäftsleben	x		x	x	x		x	x	x	x	x	x
zerstörerisch, zersetzend, entartend		x			x	x		x			x	
falsch, hinterhältig		x			x		x	x			x	
schüren Hass		x			x							
politisch radikal					x			x				
verschwörerisch								x				
rücksichtslos					x			x	x			x
machthungrig					x	x		x			x	
unberechenbar								x				

* Liste von 1987, im Jahre 1993 vom IFD vollständig repliziert, 1992 in Auswahl.

„Schulddiskurses“ in den 80er-Jahren und die Annahme eines Zusammenhangs von Schuldabwehr und Antisemitismus („sekundärer Antisemitismus“) reflektiert. Das Auftauchen zweier neuer Begriffe: Verantwortung/Verpflichtung (1985–89: dreimal; 1990–98: fünfmal) und Scham (1985–89: zweimal; 1990–98: viermal) ist ein Indikator für den durch den Prozess des langsamen Aussterbens der Zeitgenossen des Dritten Reiches notwendigen Perspektivenwechsel, da sich nun die Frage stellt, wie sich die nachwachsenden Generationen zu diesem Erbe der NS-Vergangenheit verhalten sollen (Verantwortung oder Scham gegenüber abzuweisenden Schuldgefühlen).³⁵

Eine wichtige Basis zur Analyse des begrifflichen Wandels stellen die so genannten Eigenschaftslisten dar, mit denen nationale Stereotypen erhoben werden. Am Austausch solcher Zuschreibungen lässt sich ein Wandel zu Grunde liegender Frames rekonstruieren, gerade weil für Völkerstereotypen eine große Beständigkeit gilt, wie auch die verwendeten Listen mit typisch „jüdischen Eigenschaften“ zwischen 1953 und 1998 belegen (Tabelle 2).

Zentrale Dimensionen des stereotypen Judenbildes bleiben recht stabil: die negativ konnotierten Komplexe von Geschäftstüchtigkeit und Schläue (erfolgreich im Geschäftsleben, geldgierig, gerissen, schlau, geizig), von Hinterhältigkeit und Zersetzung (zerstörerisch, entartend, falsch, rücksichtslos) sowie von Überheblichkeit. Durchgängig gibt es auch die ambivalenten Einstellungskomplexe des festen jüdischen Zusammenhalts (halten fest zusammen, egoistisch) und der Begabung (intelligent, begabt). Dennoch zeigt eine genaue Analyse, dass zwar die meisten Dimensionen sich durchziehen, dass aber einzelne Stereotype verschwinden: in der Geld-/Geschäft-Dimension verliert sich das Stereotyp „ausbeuterisch“³⁶ und der Vorwurf, Juden wollten „nicht mit der Hand arbeiten“, in der Begabungsdimension die wissenschaftliche Seite, im Komplex des Gruppenzusammenhalts der „Familiensinn“, und bestimmte Aspekte des Habitus (reden zu viel, anbiedernd, lebhaft, höflich) fallen weg. Die Ursache für diesen Wandel im „framing“ dürfte im Schwinden konkreter Erfahrungen im Zusammenleben mit Juden zu suchen sein, da sich negative wie positive Stereotypen nicht mehr mit einem jüdischen Arbeitgeber, jüdischen Wissenschaft-

35 Nur am Rande sei vermerkt, dass der Begriff Schuld/Mitschuld häufig auf die Juden oder Israel bezogen ist: (Mit-)Schuld der Juden an ihrer Verfolgung: Emnid-Informationen (1965), Emnid, Antisemitismus (1991); Allbus (1996), Schuld am Tode Jesu: Silbermann, Antisemiten?; IfD, Ausmaß (1987); Forsa, Studie (1998) und Schuld am Nahostkonflikt.

36 Es tritt 1953, 1960 und 1965 auf und wird dann vom IfD, Deutsche 1986, noch einmal im Zuge der „Firmentraktion“ wiederholt, bricht danach aber endgültig ab.

lern und Alltagserfahrungen „beglaubigen“ lassen. Die stereotype Kategorisierung wird abstrakter. Der gleiche Vorgang hat dazu geführt, dass einige positive Stereotypen, die eine andere Seite der lebensweltlichen Erfahrung abbildeten, nach den 60er- bis 70er-Jahren nicht mehr auftreten: z. B. großzügig, friedliebend, verlässlich, sittenstreng, hilfsbereit (1998 wiederaufgenommen).

Um die Selektivität eines Frame zu erkennen, muss auch auf erwartbare, aber ausgeschlossene Fragedimensionen geachtet werden. Dies sind in unserem Fall zwei zentrale Dimensionen des Judenstereotyps: die rassistisch-körperliche und die religiöse. Das pornografische Judenbild des „Stürmer“ wird nur 1961 durch die Adjektive „sinnlich, hemmungslos“ aufgegriffen, um dann wieder zu verschwinden. Ebenso wird das Bild des hässlichen, schwächlichen und unheimlichen Juden nur in der frühen Nachkriegszeit („krumme Nase“, unsoldatisch) in die Eigenschaftslisten aufgenommen, verschwindet dann aber wieder bis zur Neueinführung in der IfD-Umfrage von 1987 (wiederholt 1992).³⁷ Der „Rassenmord“ hat nach 1945 den Rassenantisemitismus diskreditiert, während andere Dimensionen des antisemitischen Judenbildes unangefochten ihre Geltung behalten haben. Auffallend ist auch das fast völlige Fehlen von Eigenschaften, die die Spezifika der jüdischen Religion betreffen.³⁸ Auch hier dürfte das Verblassen der Anschauung der religiösen jüdischen Praxis ein Grund für die Aussparung sein.³⁹ Erst in den letzten Jahren, seit radikale orthodoxe Gruppen im Nahostkonflikt für negative Schlagzeilen sorgen, taucht mit dem Adjektiv „fanatisch“ (1995, 1996) wieder ein Begriff aus der politisch-religiösen Sphäre auf. Hier zeigt sich, das in einem Deutungsrahmen bestimmte Aspekte zeitweilig verblassen können, aber etwa durch „bestätigende“ neue Ereignisse und Entwicklungen schnell reaktiviert werden.

Stabile neue Stereotypedimensionen lassen sich (noch) nicht sicher erkennen. Eigenschaften wie „rücksichtslos“ (Silbermann 1974, IfD 1987, Emnid 1991,

37 Kripal S. Sodhi/Rudolf Bergius, Nationale Vorurteile. Eine sozialpsychologische Untersuchung an 881 Personen, Berlin 1953. Die geringe Zustimmung von 4 % zu diesen Items im Jahre 1987 deutet darauf hin, dass das negative Körperbild tatsächlich nicht mehr zum Judenstereotyp zählt, vgl. Bergmann/Erb, Antisemitismus; Institut für Demoskopie, Umfragen Nr. 5056, 5064, 5069 und 5074 (1992).

38 Ausnahmen: religiös: Sodhi/Bergius, ebenda; IfD, Ausmaß (1987, 1992); traditionsbewusst: IfD, Ausmaß (1987, 1992), sowie kritisch: nicht sehr fromm: Silbermann, Antisemiten?

39 Einige Fragen beziehen sich auf die jüdische Religion, doch betreffen sie typische antijudaistische Vorurteile (Juden als auserwähltes Volk) sowie die jüdische Religion als Ursache für Antisemitismus (IfD, Wie antisemitisch sind die Deutschen? 1949; Ausmaß 1987). Diese Fragen betreffen nicht die jüdische Religionspraxis selbst.

IfD 1992, Mühl et al. 1995/95, Freytag/Sturzbecher 1997) und tapfer (IfD 1986, 1987, 1992), die möglicherweise auf den Nahostkonflikt zurückgehen, sowie die Zuschreibungen „empfindlich“ (Silbermann 1974, IfD 1987, 1992) und „nachtragend/unversöhnlich“ (IfD 1987, 1992), die sich aus Problemen der Erinnerung an den Holocaust ergeben, tauchen nun einige Male auf. Eventuell deuten sich hier Veränderungen im „Judenstereotyp“ an.⁴⁰

Wiederholt gestellte Fragen und ihre Abwandlungen

Zur Analyse von Konstanz und Wandel in der Rahmung eines politischen Themas eignen sich besonders jene Fragen, die sich historisch eine gewisse Zeit durchziehen, die fallen gelassen und wieder aufgegriffen werden und die eine Abwandlung erfahren. In den bundesdeutschen Umfragen sind ca. vierzig Fragen zu unserem Themenkomplex zweimal und öfter gestellt worden. Ein großer Teil davon ist nur innerhalb einer kurzen Zeitspanne wieder verwendet worden, d. h. bezieht sich auf einen aktuellen Vorgang; z. B. bei der Frage nach der Akzeptanz von Juden (ehemaligen Nationalsozialisten, Emigranten) in hohen Stellungen in der Bundesregierung, die 1961 und 1962 im Zusammenhang mit aktuellen politischen Skandalen standen;⁴¹ bei Fragen zur Verjährung von NS-Verbrechen (1969 bis 1980) und zum Eichmann-Prozess (1961–62).

Eine Frage nach „jüdischem Einfluss“ wurde von Emnid von 1959 an regelmäßig bis in die 80er-Jahre gestellt und 1994 wieder aufgegriffen.⁴² „Sind Sie

40 Silbermann, Antisemiten?; IfD, Ausmaß (1987); Emnid, Antisemitismus (1991), IfD (1992); Manuela Mühl/Olaf Müller/Thomas Saalfeld, Antisemitismus, Ausländerfeindlichkeit und politische Gewaltbereitschaft unter Dresdner Schülern. Ergebnisse der „Dresdner Schülerbefragung“ (1994/95). Forschungsbericht, Dresden o. J. (1995/95), Ronald Freytag/Dietmar Sturzbecher, Antisemitismus in Brandenburg und Nordrhein-Westfalen 1996, Tabellarischer Ergebnisbericht, Potsdam 1997. Die Eigenschaft „tapfer“: IfD (1986, 1987, 1992), die möglicherweise auf den Nahostkonflikt zurückgeht, sowie die Eigenschaften „empfindlich: Silbermann Antisemiten?, IfD (1987, 1992) und „nachtragend/unversöhnlich“: ebenda.

41 Angesichts einer Reihe antisemitischer Skandale und der Schmierwelle von 1959/60 gerieten der Staatssekretär im Bundeskanzleramt, Hans Globke, und der Vertriebenenminister Theodor Oberländer wegen ihrer Tätigkeit während des Nationalsozialismus in die öffentliche Kritik.

42 Dieses Wiederaufgreifen indiziert keine Rückkehr zur früheren Perspektive, sondern ist dem Umstand geschuldet, dass die Umfrage Teil einer europäischen Umfragenserie des American Jewish Committee war. Überraschend ist angesichts der antisemitischen

der Meinung, daß die nachstehenden Gruppen im Bundesgebiet mehr Einfluss, weniger Einfluss oder gerade so viel Einfluss haben, als ihnen zukommt?“ (Emnid-Informationen 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1967, 1970, 1971, 1975, 1981, 1984, Emnid 1994)

Die Frage zielt auf innenpolitischen Einfluss, und die Juden erscheinen im Kontext von Kirchen, Gewerkschaften, Bauernverbänden, Vertriebenenverbänden usw., wobei dieser Kontext sich wandelt. Bezeichnenderweise fehlen 1979 die Juden auf dieser Liste, ein Zeichen dafür, dass sie als wichtige Gruppe aus dem Blickfeld geraten sind. Das IfD hat eine ähnliche Frage mit entsprechender Liste von einflussreichen Organisationen 1965, 1966, 1971 und 1974 verwendet, wobei 1974 der „Verband der Juden in Deutschland“ nicht mehr aufgenommen wurde.⁴³ Die schon anhand der Analyse der Eigenschaftslisten erkennbare Wiederkehr der „Machtdimension“ spiegelt sich auch im Wechsel von Fragen zum nationalen (bis Mitte der 80er-Jahre; „zuviel Einfluss im Land“ IfD 1986) zu Fragen nach dem internationalen Einfluss von Juden („Juden haben auf der Welt zu viel Einfluss“ (IfD 1987, 1992; Emnid 1990, 1991, 1994; Allbus 1996; Forsa 1998, Stöss/Niedermayer 1998: „Auch heute noch ist der Einfluss der Juden zu groß“).⁴⁴ Der Interpretationsrahmen verändert sich: Juden werden von einer innerdeutschen Interessengruppe zur internationalen „Macht“. Hier hat die seit den 80er-Jahren intensivierte Diskussion um Erinnerung und Schuld am Holocaust, die ja etwa seit der Bitburg- oder der Waldheim-Affäre bis hin zur Debatte über die Zwangsarbeiterentschädigung internationale Dimensionen bekam, und die spezifische Beziehung Israels etwa zu den USA offenbar die Vorstellung internationalen Einflusses reaktiviert.

Zwei weitere, sich über die Jahrzehnte durchziehende Fragen zur Beurteilung Hitlers und zum „Schluss-Strich unter die Vergangenheit“ sind auf Grund kleinerer Veränderungen für unser Thema von Interesse: „Alles, was zwischen

Tradition und der forcierten NS-Propaganda zur Macht des „Weltjudentums“, dass die Dimension „internationaler Einfluss“ bis in die 70er-Jahre in Umfragen nicht vorkommt (in Stereotypenlisten ab 1974).

- 43 Dabei fällt auf, dass diese Umfragen niemals die korrekte Bezeichnung „Zentralrat der Juden in Deutschland“ verwenden, sondern von der „Zentralvereinigung“ (1965) bzw. vom „Verband“ (1966, 1971) sprechen. Entweder kannte man die richtige Bezeichnung nicht (was für die Marginalität des Themas spräche) oder man wollte nicht nach dem Einfluss einer realen Organisation der Juden in Deutschland fragen, sondern nach „jüdischem Einfluss“ generell.
- 44 Richard Stöss/Oskar Niedermayer, Rechtsextremismus, politische Unzufriedenheit und das Wählerpotential rechtsextremer Parteien in der Bundesrepublik im Frühsommer 1998, Arbeitspapiere des Otto-Stammer-Zentrums, Nr. 1, FU Berlin 1998.

1933 und 1939 aufgebaut worden war und noch viel mehr, wurde durch den Krieg vernichtet. Würden Sie sagen, dass Hitler ohne den Krieg einer der größten Staatsmänner gewesen wäre?“ (IfD-Jahrbücher: 1955, 1956, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1967, 1972, 1975, 1997); „Eine Frage zu Hitler und dem Nationalsozialismus. Die einen sagen: Wenn man einmal vom Krieg und von der Judenverfolgung absieht, war das Dritte Reich gar nicht so schlecht. Andere sagen: Das Dritte Reich war in jedem Fall eine schlechte Sache. Welcher Meinung sind Sie?“ (IfD-Jahrbücher: 1975, 1977, 1978, 1979, 1991/92) bzw. „Würden Sie sagen, daß Hitler ohne den Krieg und die Judenverfolgung einer der größten deutschen Staatsmänner gewesen wäre?“ (Emnid: 1989, 1991) oder „Ohne die Judenvernichtung würde man Hitler heute als großen Staatsmann ansehen“ (Stöss/Niedermayer 1998).

Die Abwertung Hitlers wurde zunächst auf den Krieg bezogen, erst seit Mitte der 70er- und verstärkt seit den 80er-Jahren tritt die Judenverfolgung als zentrales NS-Verbrechen hinzu, bei Stöss und Niedermayer wird auf den Kontext Krieg in der Bewertung Hitlers ganz zu Gunsten der „Judenvernichtung“ verzichtet.⁴⁵

Die Frage nach dem Schluss-Strich hatte sich zunächst ganz konkret auf die strafrechtliche Verfolgung von NS-Verbrechen bezogen (IfD 1958, 1965, 1969, 1979; Emnid 1974, 1978, 1979),⁴⁶ wurde dann auf die Thematisierung der NS-Vergangenheit generell ausgeweitet, bevor 1987 dann in der Formulierung die Judenverfolgung auftaucht und dominant wird: „Kürzlich sagte jemand: ‚Heute, 40 Jahre nach Kriegsende, sollten wir nicht mehr so viel über die Nazi-Vergangenheit reden, sondern endlich einen Schlußstrich ziehen.‘ Würden Sie sagen, der hat recht? – oder nicht recht?“ (IfD: 1986, IfD-Jahrbuch X, 1995) bzw. „Wir sollten unter unsere Vergangenheit einen Schlußstrich ziehen; bei den anderen sind genauso schlimme Dinge vorgekommen“ (Emnid 1989, 1991) oder „Heute, 40 Jahre nach Kriegsende, sollten wir nicht mehr so viel über die Judenverfolgung reden, sondern einen Schlußstrich unter die Vergangenheit ziehen“ (IfD: 1987; Emnid 1991, 1994; Forsa 1996, 1998).

Wir haben hier einen Hinweis auf eine zweifache Veränderung im Framing des Nationalsozialismus: eine Erweiterung des Rahmens von der Thematisierung

45 Ebenda.

46 Schon die Befragungszeitpunkte verweisen auf die (Verjährungs-) Debatten um die strafrechtliche Weiterverfolgung von NS-Gewaltverbrechen. 1969 und 1979 stellte das IfD diesen Bezug direkt her: „Ende 1979 wird voraussichtlich die Verjährung für Verbrechen während der Hitlerzeit in Kraft treten. Haben Sie davon gehört? Sind Sie persönlich dafür, jetzt einen Schlußstrich zu ziehen, ...?“

konkreter NS-Verbrechen hin zur NS-Vergangenheit generell, danach eine Umfokussierung bzw. eine Ergänzung von „Krieg“ auf „Judenverfolgung“ als dem zentralen Verbrechenskomplex des Dritten Reiches.⁴⁷

Mit Letzterem sind wir bei der Frage, was die „Konjunktur“ bestimmter Items, ihre Wiederaufnahme zu bestimmten Zeiten indiziert. Ein wiederaufgenommener Themenkomplex ist die Wiedergutmachung (ein weiterer wäre die Frage der „Mitschuld“ der Juden an ihrer Verfolgung), der nach seiner Konjunktur in den 50er- und frühen 60er-Jahren Mitte der 80er-Jahre erneut behandelt wurde, aber in charakteristisch abgewandelter Form. Hier hat sich im Zeitverlauf die Urteilssituation verändert: In der Nachkriegszeit wurde in einer noch offenen Entscheidungssituation gefragt, ob man für oder gegen Wiedergutmachung bzw. für eine bestimmte Höhe der Zahlungen sei. Die Wiederaufnahme des Themas ab 1979 steht in einem anderen Kontext: Es geht jetzt einerseits um die Haltung zu weiteren Leistungen (Kontext: Schluss-Strich), zum anderen ist die Frage der Wiedergutmachung zu einem Indikator für eine antisemitische Einstellung geworden, da in diesem Komplex das alte antijüdische Stereotyp der Geldgier in aktuellem Gewand fortlebt.⁴⁸ Die Wiederaufnahme bestimmter Fragen bzw. Themenkomplexe indiziert also nicht die identische Wiederkehr eines „issue“, sondern es kann auch ein Funktionswandel stattgefunden haben, sodass ein altes Thema neu „gerahmt“ wiederkehrt.

Das Aufgreifen von älteren Fragen kann auch eine Reaktion auf wiederkehrende externe Ereignisse sein (eine antisemitische Welle, NS-Prozesse), so wie die zumeist kurze, oft einmalige Konjunktur von Fragen sich auf aktuelle Ereignisse bezieht, es kann aber auch dem wissenschaftlichen Interesse an Zeitreihen geschuldet sein.⁴⁹

47 Diese Umfokussierung lässt sich in den 80er-Jahren auch anhand von Umfragedaten feststellen, wonach sich der Schwerpunkt von den Erfahrungen der Eigengruppe (Diktatur, Krieg usw.) auf die Übernahme der Opferperspektive verschiebt: Verfolgung, Völkermord, KZ usw., vgl. Bergmann, Antisemitismus, Kap. VI.

48 IfD, Aumaß (1987); Emnid, Zeitgeschichte (1989); Allbus (1996); Forsa, Studie (1998). Während der Verjährungsdebatte kommt das Thema als Statement „mit der Wiedergutmachung an den Juden endlich Schluss machen“ isoliert im Jahre 1965 vor, ansonsten wird es 1967, 1968 und 1975 im historischen Rückblick auf die politischen Verdienste Adenauers thematisiert (IfD), also gewissermaßen als abgeschlossenes Kapitel.

49 Die vom IfD 1949, 1958 und 1960 wiederholte Frage „Sollten Personen, die sich heute in Deutschland antisemitisch betätigen, von den Gerichten bestraft werden oder nicht?“ haben wir 1987 zu Vergleichszwecken übernommen, ohne dass dies auf aktuelle Fälle von Antisemitismus zurückging. Bergmann/Erb, Antisemitismus; IfD, Aumaß (1987).

Fallen gelassene und neue Themen

Fragen, die sich auf historisch spezifische Probleme beziehen, tauchen jeweils nur kurz auf, z. B. das Problem der Displaced Persons und die Frage der Restitution jüdischen Eigentums (IfD 1949), und verschwinden, wenn die Probleme gelöst sind. Interessanter ist es, wenn bestimmte Dimensionen des Themas nicht mehr befragt werden bzw. neue hinzukommen.

Frühe Umfragen bis in die 60er-Jahre hinein reflektieren noch die Erinnerung an erlebte Kontakte zu deutschen Juden, etwa in Beziehungen zu jüdischen Ärzten oder Kaufleuten. In der IfD-Umfrage von 1949 wird noch nach dem persönlichen Verhältnis zu Juden gefragt: nach näheren Bekanntschaften, nach der Bereitschaft, jemanden jüdischer Abstammung zu heiraten oder in einem „jüdischen Geschäft“ zu kaufen. 1961 und 1965 wird nach Bedenken gefragt, zu einem jüdischen Arzt zu gehen.⁵⁰ Fragen dieser Art finden sich später so gut wie nicht mehr. Wenn nach sozialen Kontakten gefragt wird, dann in der standardisierten Form, wie sie die Distanzskalen der Sozialwissenschaften präsentieren: Juden als Nachbarn, als Ehepartner usw. Die Tatsache, dass im ALLBUS 1996 ein Fünftel der Befragten auf die Frage nach der Vereinbarkeit des Lebensstils von „Deutschen“ und „Juden“ mit „weiß nicht“ antwortete, belegt, dass lebensweltliches Wissen über diese Minderheit kaum (mehr) existiert.

In den Umfragen bis 1961 finden wir noch den Aspekt der „Rasse“, den der NS-Antisemitismus in den Mittelpunkt gestellt hatte, angesprochen, indem etwa die „Rassentheorie“ oder „die Eigenheiten jüdischer Volksgruppen“ als Ursachen für antisemitische Einstellungen vorgegeben werden (IfD 1949) oder gefragt wird, ob „Juden eine andere Rasse als wir“ seien (IfD, Jahrbuch III, 1961). Einen zweiten Komplex bilden Fragen nach dem Einfluss der „jüdischen Abstammung“ auf eine Heirat mit einem Nichtjuden (IfD 1949, Emnid 1954). Später wird nach den „Juden als Rasse“ sehr selten gefragt.⁵¹ In der Frage nach der Einstellung zu „Menschen anderer Rasse“ in einer Umfrage von 1992 sind Juden nicht mitgemeint. Das fast völlige Verschwinden des

50 Diese Frage haben wir 1987 zu Kontrollzwecken wieder aufgegriffen, vgl. ebenda. Die Ablehnung eines Besuchs von 2,1 % zeigt vor allem, dass man mit dieser Frage nichts mehr anfangen konnte. In seiner stark rückwärts gewandten Studie hat Silbermann 1974 noch einmal eine Frage zum geschäftlichen Kontakt mit einem „jüdischen Kaufmann“ gestellt.

51 Silbermann, Antisemiten?, und in der eher ungewöhnlichen Studie des Wickert-Instituts Adolf im Kopf, in: Wiener, Mai 1988, S. 3–6.

„Rassenantisemitismus“ bedeutet eine wesentliche Umstellung in der Rahmung von Antisemitismus, da die spezifische NS-Begründung für das „Problem“ aufgegeben worden ist. Nachdem der Holocaust als Ausdruck des „Rassenwahns“ diese Form der Begründung von Antisemitismus diskreditiert hatte, ist man zum älteren Frame „Geld“ (später noch „Macht“) zurückgekehrt, zumal dieser durch die in den deutsch-jüdischen Beziehungen ins Zentrum gerückte Wiedergutmachungsfrage neue Plausibilität gewann.

Die Frame-Analyse von Umfragen kann Auskunft geben über vergangene Problemsichten und Geschichtskonstruktionen, die später ihre Plausibilität verlieren. Einen solchen Fall finden wir bis Mitte der 60er-Jahre in den Fragen, die die Judenverfolgung als eine unter mehreren Ursachen für die Kriegsniederlage vorgeben (IfD-Jahrbücher 1950/1959/1967). In diesem Konnex von Verfolgung und Niederlage wirkte eine bereits in der NS-Zeit aufkommende Befürchtung nach, die Juden würden sich später an den Deutschen rächen. Darin kommt einerseits eine Angst vor der Rache und (gerechten) Strafe zum Tragen, zum anderen das Vorurteil von der jüdischen Macht, die letztlich hinter der Mobilisierung der Alliierten stand. Dieser Zusammenhang verschwindet später aus dem öffentlichen Bewusstsein.

Als neue Dimension in der Einstellung zu Juden kommt der 1948 gegründete jüdische Staat hinzu, doch tritt bis 1974 ein Israel-Bezug in Antisemitismus-Umfragen nur sporadisch auf und ist an spezifische deutsch-israelische Vorkommnisse geknüpft (Wiedergutmachungsverhandlungen 1952, Eichmann-Prozess 1961, Aufnahme diplomatischer Beziehungen 1965). Als eigenständiger Einflussfaktor auf die Einstellung zu Juden spielt Israel keine Rolle, wird also nicht in den Interpretationsrahmen für Antisemitismus aufgenommen. Dies ändert sich mit dem Yom-Kippur-Krieg und der Ölkrise von 1973, nun treten mit der Frage nach den Schuldigen am Nahostkonflikt und nach dem besonderem Verhältnis der Bundesrepublik zu Israel im Lichte der NS-Vergangenheit (Silbermann 1974; IfD 1983, 1986, 1987) zwei Themen in den Vordergrund, die sich nahtlos in den Antisemitismus-Frame integrieren lassen: nämlich die Aufrechnung von Schuld und der Abweis einer besonderen Wiedergutmachungspflicht gegenüber Israel und den Juden. Insbesondere seit dem Libanon-Krieg von 1982 und der Intifada wird die israelische Politik als mögliches Motiv für antizionistische und antisemitische Ressentiments in Umfragen aufgenommen. Es werden Statements vorgegeben, in denen Israel als Aggressor bezeichnet und seine Politik mit der Verfolgungspolitik des NS-Regimes verglichen wird (Mühl et al. 1985, IfD 1986, 1987, Emnid 1989 und 1991). Der Nahostkonflikt bietet damit einen neuen Deutungsrahmen für das deutsch-jüdische Verhältnis:

Er stellt die Frage nach der besonderen deutschen Verantwortung für Israel und bietet Anlass zur „Aufrechnung“ und Begründung antisemitischer Vorurteile.

Verknüpfung mit anderen gesellschaftlichen Erscheinungen oder Problemen

Die zeitgenössische „Rahmung“ eines Themas lässt sich daran ablesen, mit welchen anderen Themen oder Problemen es verknüpft wird. Analysiert man also, gemeinsam mit welchen anderen Fragekomplexen das untersuchte Thema auftritt, so kann man das Framing, also den Verstehenshorizont rekonstruieren. In den frühen Umfragen werden die Juden ganz in den Kontext der Folgeprobleme des Krieges und der Verfolgung gestellt. Seit den 60er-Jahren werden Juden einerseits in Zusammenhang gebracht mit der Diskussion des „Rassenproblems“ in den USA. Dies erklärt, weshalb Fragen nach der Rasse (Juden eine Rasse, alternativ Japaner und Engländer, IfD-Jahrbuch III 1961) wiederauftreten (Emnid-Informationen 1968: Heirat zwischen Juden und Nicht-Juden, Weißen und Farbigen, Katholiken und Protestanten). Andererseits werden „die Juden“ oder ihre fiktive „Zentralvereinigung“ als eine Interessengruppe aufgefasst, nach deren Einfluss auf das politische Leben der Bundesrepublik man in ähnlicher Weise fragt wie nach dem von Gewerkschaften, Bauernverbänden, Kirchen etc. (Emnid-Informationen 1959 bis 1986, 1994 wiederaufgenommen; IfD 1965 bis 1971). Aber bereits 1975 kündigt sich hier ein neuer Frame an, wenn das IfD bei der Frage nach Personengruppen, mit denen man nicht als Arbeitskollege oder Nachbar zusammen sein möchte, neben Kommunisten und Nationalsozialisten auch „Gastarbeiter“ und „Neger“ zusammen mit den Juden aufführt (1974). Ab 1986 etabliert sich der neue Kontext Ausländer (-feindlichkeit) (IfD 1986: Juden, Chinesen, Araber, Schwarze; Emnid 1986: Juden und Ausländer): Bei Fragen zur sozialen Distanz und zur Sympathie/Antipathie tauchen nun u. a. auch die Items „Asylanten“, „Türken“, „Neger“, „Araber“, „Zigeuner“ und „Gastarbeiter“ auf (ab IfD 1987).⁵² In den großen Umfragen zur „Zeitgeschichte“ (1989) und zum „Antisemitismus“ (1991) stellte das Emnid-Institut Juden dann in den Kontext anderer ethnischer Gruppen (Türken, Aussiedler, Asylbewerber, Zigeuner),⁵³ doch gilt dies auch für das IfD (1991/92), Emnid 1994 (Zigeuner, Araber, Vietnamesen u. a.; ähnlich Mühl et al. 1994/95; ALLBUS 1996). Der Wandel der Frames macht deutlich, dass die Juden in Deutschland ganz unterschiedlich

52 Emnid-Institut, Antisemitismus. Repräsentativbefragung im Auftrag des WDR, 1986.

53 Emnid-Institut, Zeitgeschichte (1989); Emnid, Antisemitismus (1991).

eingeorordnet worden sind: als Opfer von Krieg und Verfolgung so wie andere Kriegsoffer auch, als spezifische Interessengruppe (wie Kirchen oder Verbände) und schließlich als ethnische Minderheit (und damit letztlich als fremde Zuwanderer!) neben anderen. Allerdings ist dieser Wandel nicht als vollständiger Austausch eines Rahmens gegen einen anderen zu verstehen (etwa als „frame transformation“), sondern eher als „frame bridging“, in dem zwei ideologisch kongruente, aber strukturell unverbundene Frames verknüpft werden.⁵⁴ D. h., die Juden behalten ihren Status als Opfer des Nationalsozialismus, ja dieser tritt mit dem wachsenden Bewusstsein über das Ausmaß des Holocaust seit den 60er-Jahren sogar deutlicher hervor, während die Vergleichsgruppe der „deutschen Kriegs- und Verfolgungsoffer“ verschwindet, und es kommen neue Kontexte hinzu, in denen die Juden als eine Minderheit unter anderen kategorisiert werden. Nimmt man noch die außenpolitische Dimension hinzu, so werden die Juden in Deutschland seit den 70er-Jahren noch in einem dritten Kontext gesehen, nämlich dem Israels und des Nahostkonflikts. Welcher „Frame“ jeweils aktualisiert wird, hängt von aktuellen Ereignissen ab: Umfragen zu Gedenktagen aktualisieren den Opfer- und NS-Bezug, Nahostkrisen evozieren den Israel-Bezug, und in Studien zu aktuellen Entwicklungen von Rechtsextremismus und Ausländerfeindlichkeit erscheinen die Juden als eine ethnische Gruppe.

Resümee

In dieser methodischen Pilot-Studie ist ein neuer, qualitativer Zugang zu den in den Archiven schlummernden sozialwissenschaftlichen Umfragen erprobt worden. Die gewählten Analyseverfahren lassen sich noch präzisieren und weiterentwickeln, doch ging es hier nur darum, einen spezifischen Ansatz ein Stück weit zu entfalten. Es dürfte jedoch deutlich geworden sein, dass die unterschiedlichen Auswertungsverfahren sich ergänzen und ein stimmiges Bild der Veränderungen und Konstanzen im Framing des hier ausgewählten Themas liefern. Dies kann als eine Form interner Validierung angesehen werden.

Das hier an einem Thema exemplarisch vorgeführte Verfahren müsste in zwei Richtungen ausgebaut werden. Einmal könnte die Anwendung auf andere Themen das Analyseverfahren sowohl einem Test auf generelle Anwendbarkeit unterziehen als auch zu seiner Erweiterung und Präzisierung führen, zum anderen sollte man quantitative Inhaltsanalysen systematischer einbeziehen, als es hier der Fall war.

54 Snow et al., *Frame*, S. 473.

GEWALT UND RASSISMUS

 ARMIN STEIL

Polyphems Auge

Zur Soziologie der „rassischen“ Fremdheit

Als der Fremde sein Mahl beendet hatte, bat man ihn zu berichten, wer er sei und woher er käme. Und Odysseus erzählte von den Dingen, die ihm in der Fremde widerfahren waren: von mythischen Wesen, halb Mensch und halb Tier; von den Verlockungen verführerischer Zauberinnen; vom Grauen, das ihn bei der Begegnung mit den fremd gewordenen Toten befiel; von der todbringenden Schönheit des Sirenengesangs und der Versuchung der Heimatvergessenheit. Aus all diesen Erlebnissen ragt aber eines durch das pure Entsetzen heraus, das es bei den Zuhörern hervorrief – die Begegnung mit Polyphem, dem Kyklopen. Einäugig sei er gewesen und von riesiger Größe; er habe „weder Gesetz noch öffentliche Versammlung“ gekannt; sein Wohnsitz sei „auf den Häuptern hoher Gebirge in gehöhleten Felsen“ gelegen. Dieser Polyphem, Angehöriger eines Hirtenvolks, das „im Vertraun auf die Götter nimmer pflanzen noch sä'n und nimmer die Erde beackern“ wolle, habe ihn mit seinen Gefährten in seiner Höhle gefangen gehalten. Die heiligen Regeln des Gastrechts habe er verhöhnt; nicht nur umgebracht, nein, verschlungen habe er viele seiner Gefährten, aus purer Lust auf Menschenfleisch. Nur durch eine List habe man sich endlich retten können, indem man das schlafende Untier durch einen Holzpfehl blendete. Die Rache der Kyklophenhorde sei dann durch eine zweite List verhindert worden: Er – Odysseus – habe sich als „Niemand“ ausgegeben und der Hilferuf des verletzten Ungeheuers sei unverstanden geblieben. Endlich gerettet, habe er aber – und er verstehe sich selbst nicht mehr – dem blinden Untier noch seinen wirklichen Namen offenbaren müssen und dies beinahe mit dem Untergang bezahlt.¹

Von all den Abenteuern des Odysseus sticht dieses durch die vielen Ungeheimtheiten ab, in die der Erzählende sich verstrickt. Zuerst fallen die morali-

1 Homer, *Odyssee* (übertragen von Johann Heinrich Voß), München 1991⁵, S. IX, 105–555.

schen Selbstwidersprüche ins Auge. Odysseus stellt sich als Opfer eines Untiers dar, das die zivilisatorische Elementarregel des Gastrechts verhöhnt. Er fleht das Ungeheuer um Schutz, Bewirtung und ein „kleines Geschenk“ an, wie es Fremdlingen nach dem Gesetz des Zeus zusteht, „welcher die heiligen Gäste geleitet“. Aber er war doch zuvor plündernd auf die Insel eingefallen und hatte somit das Gastrecht verwirkt; später wird er den Freiern, die in seinem Hause Gleiches taten, gnadenlos Gewalt antun.² Ohne es zu bemerken, weist Odysseus selbst auf diesen Widerspruch hin, wenn er beiläufig erwähnt, dass sein Handeln Zeus Kronion so sehr erzürnte, dass dieser nach geglückter Flucht das Dankopfer verschmäh und „unversöhnt [...] Vertilgung aller rüstigen Schiff und meiner lieben Gefährten“ beschließt. Auch die Psychologie des Helden gibt Rätsel auf: Warum muss er sich, obwohl vor äußerster Gefahr gewarnt, dem geblendeten Untier gleich zweimal offenbaren? Was nötigt ihn, dem Ungeheuer auch noch seinen Namen zu enthüllen? Odysseus steht sich am Ende selbst als ein Rätsel gegenüber. Warum aber lässt der Sieg über ein ruchloses Untier den Sieger so verstört zurück?

Die Erzählhandlung schließlich ist inkohärent, ja verworren, einem Traum vergleichbar. Undeutliche, notdürftig motivierte, sprunghaft wechselnde Vorgänge, in das Korsett einer Abenteuergeschichte als „dünne, rationalistische Hülle“³ gezwängt, verdichten sich plötzlich zu einem Bild des Schreckens, das den Sinn der Erzählung wie eine Erkennungsszene unmittelbar sinnfällig werden lässt. Geschildert wird ein Vorgang der Entladung: die lange in Angst gehaltenen Opfer fallen endlich über ihren Peiniger her und drehen ihm den sorgsam gehärteten Holzpfahl ins Auge. Danach kippt das Schreckliche in Komik um: In der Niemand-Komödie verwandelt sich das monströse Ungeheuer in einen genarrten Tölpel. Als die Geschichte schließlich im glücklichen Ausgang des Fluchtabenteuers ihr Ende zu finden scheint, eröffnet der Held ein neues Finale, indem er sich dem Ungeheuer zu erkennen gibt. Verwirrt, wie aus einem

- 2 Es gehört zu den Grundregeln des Gastrechts, dass der Gast nur nehmen darf, was ihm durch den Wirt angeboten wurde. Er kann überhaupt nur als Gast anerkannt werden, wenn er zuerst seine Unterwerfung unter das Hausrecht des Wirts bekundet. Das zeigt Pitt-Rivers in seiner klassischen Studie, die die Odyssee als „Studie über das Gastrecht“ interpretiert. Vgl. Julian Pitt-Rivers, *Das Gastrecht*, in: Almut Loycke (Hrsg.), *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*, Frankfurt a. M./New York 1992, S. 18.
- 3 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1968, S. 85.

Traum erwacht, blickt er am Ende auf die ihm selbst unverständlichen Handlungen zurück, die er, einem geheimen Zwang folgend, begehen musste.

In den Widersprüchen und Ungereimtheiten dieser Erzählung kommt ein verborgener Subtext zum Vorschein, der sich nur einer textkritischen Lektüre erschließt. Sie rückt das ins Licht, was die Erzählhandlung systematisch verdunkelt: die Gewalt des Odysseus. Von ihm geht die Gewalt aus: Plündernd fällt er auf die Kyklopeninsel ein, mit reicher Beute zieht er wieder ab und lässt einen Verstümmelten zurück. Unter diesem Aspekt kann die Erzählung durchaus als Unschuldlegende gelesen werden, als Rechtfertigungslüge eines Täters, der seinem Opfer einen monströsen Charakter zuschreibt, um die eigene Gewalt zu legitimieren.

Viel spricht für eine solche Lesart – und doch vereinfacht sie zu sehr. Ihr entgeht das A-Logische der Erzählung, das auf eine tiefere Bedeutungsschicht verweist, aus der heraus erst die Gewalt des Odysseus verstehbar wird. Die Gewalt, die er seinem Opfer antut, ist durch das zweckrationale Kalkül des Räubers nur unzureichend charakterisiert. Sie stiftet vielmehr eine tiefe Verbindung zwischen beiden. Einerseits sind sie einander in einem äußersten Maße fremd – der durch Adel und Klugheit ausgezeichnete Held und das kannibalische Monstrum. Andererseits kommen sie sich ganz nahe. Für Polyphem bedeutet Odysseus sein ihm vorherbestimmtes Schicksal. Odysseus wiederum geht verstört aus der Begegnung hervor: Er kennt am Ende sich selbst nicht mehr. Die Gewalt, die sie einander antun, verändert die Identität beider.

Die Gewalt des Odysseus macht Polyphem zu dem, was er aufgrund seines physischen Makels an sich schon ist: ein Un-Mensch. Sie vollstreckt ein Urteil, das sich aus dem Wesen des Opfers legitimiert. Genauer: sie exekutiert eine aus diesem Wesen erwachsende Notwendigkeit, indem sie ihm das nimmt, was ihm am stärksten noch Menschenähnlichkeit gab. Die Gewalt des Odysseus raubt ihm das Organ, in welchem sich seine Befähigung zur Sozialität verkörpert. Durch das Auge nämlich wird, wie Simmel sagt, „im gegenseitigen Sich-Anblicken [...] die unmittelbarste und reinste Wechselbeziehung [hergestellt], die überhaupt besteht“.⁴ Der Blick enthüllt das Selbst des Anderen, und er spiegelt zugleich das Bild des eigenen Selbst so, wie es diesem anderen erscheint. Er ist das Medium der Gegenseitigkeit. Die Blendung des Einäugigen zerstört die physische Voraussetzung von Gegenseitigkeitsbeziehungen. Es nimmt ihm die Fähigkeit, dem Anderen als Person gegenüber zu treten.

4 Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Gesamtausgabe Bd. II, Frankfurt a. M. 1992, S. 723.

Warum aber verändert diese Gewalt auch die Identität des Helden? Woraus erklärt sich seine Verstörung nach dem Sieg? Was treibt Odysseus, der eigenen Risikoeinsicht entgegen, dem blinden Untier seine wahre Identität zu offenbaren? – Darüber gibt die Niemand-Komödie Aufschluss: Odysseus hatte sich Polyphem als „Niemand“ vorgestellt, eine List, die verhinderte, dass die Sippe des Polyphem das Gesetz der Blutrache exekutieren konnte. Das war die Bedingung seines Sieges: dass er sich seinem Feind ähnlich machte, indem er seine personale Identität preisgab. Die „Mimikry ans Amorphe“⁵ vervollständigt die Depersonalisierung des Monstrums, indem sie das archaische Recht der Blutrache unterläuft. Sie macht Polyphem zu einem Rechtlosen. Dies kostet allerdings seinen Preis: Odysseus macht sich dem Ungeheuer ähnlich, er wird ihm nahezu gleich. Daher sein Drang zur Selbstoffenbarung, der die Aufhebung solcher Ähnlichkeit will: Indem er, trotz aller Gefahr, seinen Namen bekennt, gibt sich der Held seine personale Identität zurück. Der Distinktionsakt markiert die Grenze, die ihn von seinem Opfer unterscheidet – die Grenze zwischen Person und Un-Person.

Als Un-Person ist Polyphem ein absoluter Fremder: ein Monstrum, das, obwohl menschenähnlich, der Sphäre der Natur angehört. Will man die Natur dieser Beziehung verstehen, muss man sich vor Augen halten, dass die Vorstellung des Monströsen selbst schon Resultat ideologischer Verkennung ist.⁶ Sie schreibt dem Opfer die Gewalt, die es erleidet, als in seiner Natur angelegtes Telos ein. Die Natur des Monstrums erheischt diese Gewalt, es schreit geradezu danach, dass man ihm endlich antut, was seine Bestimmung ist: die Vernichtung aller Attribute der Personalität. Die Depersonalisierung legitimiert sich durch die Entsozialisierung des Opfers. Die Gewalt, die sie bewirkt, projiziert das Schicksal des Opfers in seine Natur zurück. Sie rechtfertigt sich durch Zeichen der Fremdheit, die sie selbst schafft, indem sie ihr Opfer einem Prozess der Zurichtung unterwirft. Absolute Fremdheit ist durch Gewalt konstituierte Fremdheit.

Die depersonalisierende Gewalt stürzt aber auch ihren Urheber in eine Krise. Indem er sein Opfer zum absoluten Fremden macht, wird er sich selber fremd. Um seinem Opfer die Personalität zu rauben, muss er sich dem Bild ähnlich

5 Horkheimer/Adorno, *Dialektik*, S. 85.

6 Dies zeigt René Girard in seiner Analyse von Verfolgungstexten: René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt a. M. 1992; ders., *Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks*, Frankfurt a. M. 1992. Ich folge hier seiner Mytheninterpretation, die die soziale Funktion der mythischen Erzählung herausarbeitet. Natürlich gehen in den Mythos noch andere Bedeutungsschichten ein, die in unserem Zusammenhang ausgeklammert bleiben müssen.

machen, das er sich von ihm entwirft. Eben darum muss er die bestürzende Ähnlichkeit, die zwischen Täter und Opfer entstanden ist, durch Distinktion wieder aufheben. Nur so lässt sich jene dunkle Bedrohung bannen, die vom Opfer gerade dann ausgeht, wenn es schon zur Strecke gebracht ist.

Polyphem ist der Archetyp des absoluten Fremden, wie ihn sich die archaische Welt vorstellte: als monströses Wesen, dessen moralische Abnormität an seiner physischen sinnfällig wird. Diese Vorstellung erlischt im Prozess der sozialen Evolution keineswegs. Immer wieder lebt sie in unterschiedlichsten Kontexten auf: in den Ritualmordphantasien, die das antike Rom gegenüber Christen und Juden entwickelte; im Bild des kindermordenden, hostienschänderischen, brunnenvergiftenden Juden in den Verfolgungsphantasien des christlichen Antijudaismus; in der Vorstellung des kannibalischen Wilden in der frühneuzeitlichen Eroberung der Neuen Welt. Die Vorstellung vom monströsen Anderen erhält sich, in gleichsam rationalisierter Gestalt, auch noch in der Moderne. Hier tritt der absolute Fremde als „rassisch“ Anderer auf.

Die Beziehungsform absoluter Fremdheit wurde bisher nur unzureichend beschrieben; überhaupt wurde nur selten gesehen, dass sie als Spezifisches von anderen Konstellationen der Fremdheitsbeziehung zu unterscheiden ist. Simmel ignoriert sie in seinem berühmtem „Exkurs“⁷ und mit ihm die Tradition der Fremdheits-Soziologie, die sich von ihm herleitet. Am ehesten noch ist sie dort erahnt, wo ihre moderne Erscheinungsform – „rassische“ Fremdheit – zum Thema wird. Das Spezifische an ihr ist aber auch hier nicht begriffen. Die diversen Rassismus-Theorien konnten nie Einigkeit darüber herstellen, worin die Identität ihres Gegenstandes besteht. Ist „Rassismus“ als ideologische Konstruktion zu verstehen oder als Ausdruck der Vorurteilsstruktur menschlicher Wahrnehmung? Ist die Rasse-Semantik als Artikulationsform von Fremdheit oder von sozialer Herrschaft zu begreifen? Gehört sie einer geschichtlichen Epoche – der Moderne – an; oder artikuliert sich darin eine anthropologische Konstante, die unausrottbar in die Menschennatur eingeschrieben ist?⁸

7 Simmel, Soziologie, S. 764–771.

8 Die vielen Rassismus-Theorien können aus Platzgründen hier nicht diskutiert werden. Die Unüberschaubarkeit des Begriffsfeldes spiegelt den Verfall analytischer Trennschärfe, den die semantische Inflation des Rassismus-Begriffs mit sich brachte. Sie lässt ihn immer mehr zum Artikulationsmedium moralischer Aufgeregtheit verkommen. Den wohl wichtigsten Versuch, dem Begriff analytische Substanz zurückzugeben, stellt Taguieffs Konzept dar, das allerdings ideengeschichtlich begrenzt bleibt: Pierre-André Taguieff, *Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double*, Hamburg 2000.

Das Spezifische der absoluten Fremdheit lässt sich nur verstehen, wenn man den Fremdheitsbegriff sowohl logisch als auch historisch differenziert. In synchroner Perspektive ist sie von anderen Fremdheitskonstellationen zu unterscheiden: Was sind die soziologischen Merkmale dieser Beziehungsform? Worin unterscheidet sie sich von anderen Konstellationen? In diachroner Perspektive gerät das Verhältnis von historisch Allgemeinem und geschichtlich Besonderem in den Blick: Was unterscheidet den absoluten Fremden vor-moderner Gesellschaften vom rassistisch Fremden der Moderne?⁹

Konstellationen der Fremdheit

Wenn wir von „Fremdem“ sprechen, bedeutet das Unterschiedliches. Fremd ist, wer nicht vertraut ist, weil er außerhalb der Beziehungsareale steht, innerhalb derer man sich kennt. Aber auch Vertraute können zu Fremden werden. Und Fremde können vertraut werden, ohne dass sie aufhören, Fremde zu sein, weil sie noch immer nicht „dazugehören“. Schließlich kann Fremdheit auch jene absolute Wesensdifferenz bezeichnen, die uns in Polyphem entgegentritt.

Um den analytisch-deskriptiven Gebrauchswert des Begriffs nutzbar zu machen, muss man die verschiedenen Bedeutungsebenen trennen, die darin sich diffus vermengen. Welche Unterscheidungen treffen wir, wenn wir von Fremden sprechen? Die erste ist die, die auch der Alltagsverstand mit Fremdheit in eins setzt: die Unterscheidung von Vertrauten und Unvertrauten. Die Soziologie der Fremdheit hat davon eine zweite Bedeutungsebene unterschieden: Mitglieder und Nicht-Mitglieder.¹⁰ Bisher kaum erkannt ist die Bedeutungsebene, die absolute Fremdheit ausmacht. Sie begründet sich auf die Unterscheidung von Person und Un-Person.

Die Konstellation der Unvertrautheit lässt sich formalsoziologisch so beschreiben: Die Interaktionspartner Ego und Alter treten sich als black boxes gegenüber; keines weiß, was es vom anderen zu erwarten hat; ebenso wenig kennt man die wechselseitigen Erwartungen.¹¹ Die Unvertrautheit erwächst

9 Die historisch-vergleichende Perspektive kann in diesem Text nur angedeutet werden.

10 So Münkler und Ladwig, die die Dimensionen der Unvertrautheit und der Nicht-Zugehörigkeit genau unterscheiden, absolute Fremdheit aber ganz übersehen. Vgl. Herfried Münkler/Bernd Ladwig, Dimensionen der Fremdheit, in: Herfried Münkler (Hrsg.), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin 1997, S. 11–44.

11 Luhmann beschreibt diese Konstellation, wenn er das Problem der „doppelten Kontingenz“ entwickelt.

aus räumlicher Distanz. Ego und Alter gehören weit entfernten Sphären an. Die räumliche Ferne artikuliert sich in soziokulturellen Differenzen, die Kommunikationsblockaden erzeugen. Die Gesten bleiben unverstanden, die Worte verbergen ihren Sinn. Missverständnisse können die Kommunikation scheitern lassen. In diesem Problemkontext erhalten Stereotype ihre Funktion: Sie machen das Unvertraute handhabbar, kategorisieren das Nicht-Klassifizierbare, ordnen das Anomische.

Unvertraut aber bleiben Ego und Alter füreinander nur so lange, wie ihre Beziehung eine flüchtige ist. Wird Alter ein Fremder, der bleibt, verändert sich auch die Struktur ihrer Beziehung. Man kennt sich, aber ist einander doch fremd. Die Attribute der Fremdheit verdanken sich aber nicht mehr der räumlichen Ferne, aus der Alter kam. Sie spiegeln vielmehr die simple Tatsache, dass Ego schon da war, als Alter erst kam. Diese Zeitdifferenz begründet rechtliche Diskriminierung. Ego beansprucht Rechte, die es Alter verwehren will. Und Alter muss erleben, dass ihm die vollen Mitgliedschaftsrechte verweigert werden.¹² Es bleibt Gast mit zeitlich limitierten Rechten und Pflichten oder Quasi-Mitglied mit beschränkten Rechtsansprüchen.¹³

Absolute Fremdheit entsteht da, wo Ego und Alter in asymmetrische Gewaltkommunikation treten. Alter ist Egos Beute; es wird gejagt und gefangen, um spezielle Dienste zu leisten. Als Sklave wird es zur „beseelten Sache“ (Aristoteles) degradiert, um Arbeitsleistungen zu erbringen. Als rituelles Opfer neutralisiert es innere Spannungen in der Aufnahmegesellschaft. Diese Funktionen kann es nur erfüllen, wenn es nicht als Person – als Träger von Rechten und Adressat moralischer Verpflichtung – angesehen wird. Darin liegt das Spezifische der absoluten Fremdheit: Alter gilt in dieser Konstellation als Unperson.

Personalität ist keine Eigenschaft, die dem biologischen Dasein des Menschen unauflöslich verschmolzen ist. Sie wird erst in sozialer Kommunikation hergestellt, und zwar dadurch, dass die Akteure reziproke Beziehungsformen konstruieren - durch Gabentausch, Heirat, Kommunikationsregeln der Erwidern. Ob sich die Kommunikationspartner in Distanz gegenüber stehen und auf Regeln der Höflichkeit festlegen, ob sie sich nahe stehen wie in Freundschafts- oder Liebeskommunikation oder ob sie sich durch Feindschaft verbinden – immer wird die jeweilige Beziehungsform dadurch konstituiert, dass ein kommunikatives Ereignis reziproke Erwidernsformen hervorruft. Gegensei-

12 Das ist die von Elias so benannte Konstellation von Etablierten und Außenseitern. Vgl. Norbert Elias/John L. Scotson, *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt a. M. 1993.

13 Zum Status der Quasi-Mitgliedschaft vgl. Meyer Fortes, *Fremde*, in: Loycke, *Der Gast*, S. 53 ff.

tigkeit gewährleistet die Anschlussfähigkeit von Kommunikationen. Wird Reziprozität verweigert, bricht die Beziehung ab oder sie muss neu organisiert werden. Asymmetrische Gewaltkommunikation jedoch stellt die Beziehung zwischen den Kommunikationspartnern auf ein Paradox. Die Akteure kommunizieren so, dass jedes kommunikative Ereignis – Gesten, Worte, Handlungen – eine anschlussfähige Erwidерung findet, ohne dass diese den Regeln der Gegenseitigkeit folgt.¹⁴

Absolute Fremdheit in archaischen Gesellschaften

In archaischen Gesellschaften tritt der absolute Fremde in unterschiedlichen Rollen auf, die sich wechselseitig substituieren können: das rituelle Opfer und der Sklave.

Das rituelle Menschenopfer ist die evolutionsgeschichtlich früheste Erscheinungsform der absoluten Fremdheit, die uns zugänglich ist. Allerdings findet es sich nicht auf den einfachsten Stufen der Evolutionsgeschichte, vielmehr erst in relativ komplexen Stammesgesellschaften sowie in archaischen Hochkulturen mit hierarchisch stratifizierter Gesellschaftsorganisation.¹⁵ Im rituellen Opfer wird die Leiblichkeit eines menschlichen Opfers angeeignet, um die Masse der Opfernden im Erleben des Heiligen zur Gemeinschaft zu verschmelzen. Für die archaische Erfahrung gilt nämlich, dass das „Grunderlebnis des ‚Heiligen‘ die Opfertötung [ist]“.¹⁶ Das Opfer (Kriegsgefangene, Sklaven, auch Kinder und Verbrecher) wird, nach einer genau fixierten Zurichtungsdraturgie,¹⁷ für

- 14 Ein Beispiel symmetrischer Gewaltkommunikation ist der Krieg. Auch die kriegerische Kommunikation folgt Gegenseitigkeitsregeln, der Reziprozität der Gewalt. Jede Gewalttat wird durch eine andere erwidert; was der eine dem anderen antut, erheischt Vergeltung; wenn sich am Ende Sieger und Besiegte gegenüberstehen, kann der Friede durch einen Vertrag besiegelt werden.
- 15 Vgl. Thomas Barthel, Aspekte der rituellen Tötung in Altamerika, in: Heinrich von Stietencron (Hrsg.), *Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und Bewältigung in den Religionen*, Düsseldorf 1979, S. 157.
- 16 Vgl. Walter Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/New York 1972, S. 9 b.
- 17 In der ethnologischen Literatur ist dieser Zurichtungsprozess in Huxleys *Ethnographie der brasilianischen Tupinamba* und in Boals Studie über die Kondens Ostindiens dokumentiert. Vgl. Francis Huxley, *Affable Savages. An Anthropologist among the Urubu Indians of Brazil*, London 1956; Barbara B. Boal, *The Konds. Human Sacrifice and Religious Change*, Warminster 1982.

die Opferhandlung präpariert und durch ritualisierte Gewalt vernichtet. Danach wird es im religiösen Gedächtnis der Gruppe als grausiges Monstrum oder verehrungswürdige Gottheit erinnert.

Die Funktion der Opfergewalt hat René Girard¹⁸ aufgedeckt: In Gesellschaften ohne Staat löst sie innere Konflikte dadurch, dass sie die aggressiven Energien auf einen Sündenbock ablenkt. Im Akt seiner Vernichtung stellt das Opfer wieder Einmütigkeit her. Der Vollzug des rituellen Vorgangs ist ein Akt der Aneignung. Das Opfer ist nur der Rohstoff, der darin verbraucht wird, ein Katalysator, der verglüht, während er die divergierenden Elemente der Gruppe zur Gemeinschaft verbindet. Es wird verdinglicht und insofern seiner Persönlichkeit beraubt. Seine Vergöttlichung verschleiert und vollendet diesen Vorgang, indem sie das Opfer entsozialisiert. Zugleich maskiert sie die Ambivalenz, die in der Beziehung zwischen Opfergemeinschaft und Opfer wirkt. Durch seinen Tod hat dieses alle Aggression auf sich konzentriert und wieder Einmütigkeit hergestellt. Dadurch weckt es zwiespältige Gefühle: Als Sündenbock erregt es Abscheu, als Friedensstifter wird es verehrt; als Opfer der kollektiven Gewalt hält es die Furcht vor metaphysischer Vergeltung lebendig. Sein Tod gibt dem Opfer eine Bedrohungsmacht zurück, die ihm im Prozess der Zurichtung geraubt worden war.

Das ist die Grenze der asymmetrischen Gewalt: Die Reziprozität, die sie durch Depersonalisierung ausschaltet, stellt sich hinter ihrem Rücken wieder her – als Angst vor mystischer Vergeltung. Der unauflösbare Nexus von Schuld und Vergeltungsangst artikuliert sich in der Doppelgestalt des erinnerten Opfers, das als Gott und als Monstrum in gleichem Maße schrecklich ist.

Die Sklaverei ist ein relativ spätes Resultat der sozialen Evolution, denn sie setzt bereits eine hochentwickelte Stufe des Wirtschaftens voraus. Wo Subsistenzwirtschaft vorherrscht, ist der Einsatz von Sklaven noch kaum von Nutzen. Erst wenn ein Mehrprodukt erwirtschaftet wird, macht sich die Versklavung bezahlt. Die Sklaverei kann dann zum Fundament einer Produktionsweise werden, wie in afrikanischen Sklavenhaltergesellschaften oder in der Antike.

Sklaven sind menschliche Beute, deren Arbeitskraft ausgebeutet wird. Von bloßer Knechtschaft unterscheidet sich die Sklaverei durch den besonderen Status des Sklaven. Rechtlich gesehen, ist der Sklave Eigentum seines Herrn und hat demnach den Status einer Sache. Er ist nicht rechtsfähig. In diesem Sinne ist er ein nicht-soziales Wesen, „ein gesellschaftlich Toter“,¹⁹ der als nicht-geboren

18 Vgl. Girard, *Das Heilige*.

19 Vgl. Claude Meillassoux, *Anthropologie der Sklaverei*, Frankfurt a. M./New York 1989, S. 106.

gilt. Nicht-Zugehörigkeit ist die fundamentale Voraussetzung der Versklavung: Der erbeutete Gefangene muss sozial bindungslos sein. Zum Sklaven wird er aber erst, wenn er den Prozess der Zurichtung durchlaufen hat. Wie beim rituellen Opfer folgt dieser Vorgang auch bei der Versklavung einer Dramaturgie, in der der Gefangene diversen Machttechniken ausgesetzt wird – räumliche Entfernung aus dem Ursprungsmilieu, symbolische Verwandlung durch physische Markierung, Kahlköpfigkeit etc.²⁰ Die Naturalisierung der Statusdifferenz lässt den Zurichtungsvorgang dem Vergessen anheimfallen, sodass die Gewalt, die es erleidet, ihrem Opfer als Telos seiner Natur zugeschrieben wird. Die durch ideologische Verkennung bewirkte Amnesie erhält und stabilisiert das Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven. Blicke nämlich dem Herrn die Kontingenz des sozialen Schicksals seines Sklaven bewusst, ließe er sich versuchen, über die blinde Macht eines Schicksals zu reflektieren, das jeden betreffen kann, würde die Asymmetrie ihrer Beziehung durch das unterminiert, was durch Gewalt ausgeschaltet ist – das „taking the role of the other“ (Mead), jenen Wahrnehmungsmodus, der Gegenseitigkeit stiftet.

Was durch die Zurichtung liquidiert scheint – die Persönlichkeit eines Wesens, zu dem man in reziproke Beziehung tritt –, stellt sich aber in der Beziehung zwischen Herrn und Sklaven hinter dem Rücken der Akteure wieder her – als Reziprozität der Gewalt. Die allgegenwärtige Vergeltungsangst des Herrn²¹ dementiert, was die Ideologie der Sklaverei behauptet: dass die Gewalt, die der Versklavte erleidet, als Telos in seiner Natur angelegt ist. Sie gesteht, halb bewusst, ein, dass die Zurichtung an eine unüberwindbare Grenze stößt – die auf Erwidierung angelegte Natur der Gewalt. Auch das zur Unperson degradierte menschliche Wesen – das bleibt seinem Herrn gewiss – ist zur Vergeltung fähig. Dass es darauf verzichtet, obwohl sich ihm manche Gelegenheit bietet, macht es in den Augen des Herrn so undurchschaubar, unverstehbar – fremd. Die demütigen Blicke, sanften Worte und devoten Gesten mögen eine unstillbare Rachsucht verbergen, die auf ihre Gelegenheit wartet. Dieser frem-

20 Vgl. Marc Augé, *Les faiseurs d'ombre. Servitude et structure lignagère dans la société alladian*, in: Claude Meillassoux, *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris 1975, S. 455–475; Françoise Héritier, *Des cauris et des hommes: production d'esclaves et accumulation de cauris chez les Samo*, ebenda, S. 477–507.

21 Davon berichten Tomasz Giaro, *Fremde in der Rechtsgeschichte Roms*, in: Marie-Theres Fögen, *Fremde in der Gesellschaft. Historische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur Differenzierung von Normalität und Fremdheit*, Frankfurt a. M. 1991, S. 41 und Moses L. Finley, *Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme*, Frankfurt a. M. 1985, S. 142.

de Andere, der sich heute seinen Pflichten unterwirft, kann morgen zum Rächer werden, der das zurückgibt, was er tagtäglich empfängt. So muss der Herr befürchten, dass sein Opfer die Rollen tauscht: dass diese Unperson ihm wesensgleich werden könnte, dass der ideologische Schein, der absolute Wesensunterschied zwischen Herrn und Sklaven, zerbricht und die Austauschbarkeit ihrer Rollen zu Tage tritt. In der Vergeltungsangst des Herrn drängt das Bewusstsein von der Kontingenz seiner Herrschaft ans Licht. Der Herr weiß, dass die Unperson, die er sich dienstbar macht, jederzeit die Symmetrie ihrer Beziehung wiederherstellen könnte. Das Opfer könnte zum Täter werden: Das macht es doppelt fremd.

Dem Begriff der Fremdheit immanent ist ein Mechanismus der Verkennung, der die Unterschiedlichkeit der damit benannten Beziehungskonstellationen verdeckt. Dem Alltagsbewusstsein erscheint die Fremdheit des Fremden als eine ihm inhärente Essenz: Er ist fremd, weil er „anders“ ist. In einer wissenssoziologischen Perspektive wird die Relativität der Fremdheitsunterscheidung erkennbar. Was fremd erscheint, ist Resultat einer Unterscheidung. Die Fremdheitsunterscheidung aber folgt unterschiedlichen Logiken.

Als Unvertraute stehen Fremde in einem räumlichen Kontinuum, worin sie nach den Kriterien von Ferne und Nähe unterschieden sind. Die Konstellation der Nicht-Zugehörigkeit hingegen stellt den Fremden in ein zeitliches Kontinuum: Je kürzer die Zeitspanne, in der der Fremde der Aufnahmegesellschaft angehört, desto geringer das Maß seiner Rechte. Beide Konstellationen haben ihr Gemeinsames in der Logik gradueller Hierarchisierung: Sie unterscheiden verschiedene Grade der Fremdheit. Was absolute Fremdheit von diesen Konstellationen abhebt, ist die Unterscheidungslogik der binären Opposition. Sie unterscheidet Person und Unperson – und kennt kein Drittes. Sie realisiert kein Kontinuum gradueller Abstufungen, sondern errichtet eine Grenze zwischen polaren Gegensätzen.

Gerade weil diese Pole durch eine absolute Opposition getrennt sind, bilden sie eine Verbindung, in der sie wechselseitig unauflöslich aufeinander bezogen sind. Jeder ist das, was er ist, nur in der Beziehung auf den anderen, von dem er durch eine absolute Grenze getrennt ist. Ohne den Sklaven kein Herr; ohne das göttliche Monstrum des Opfers keine Opfergemeinschaft. So gewinnt das eigene Selbst nur im Kontrast zu dem selbst geschaffenen Gegenbild Gestalt. Im absolut Anderen tritt das Selbst sich wie in einem Vexierspiegel gegenüber, und es muss befürchten, dass es sich im entstellten Gegenüber selbst erkennen muss. Daraus erwächst der Schrecken des absoluten Fremden. Es ist der Schrecken der Ähnlichkeit.

„Rassische“ Fremdheit

In der Moderne gilt der absolute Fremde als „rassisch“ Fremder. Seine Fremdheit erwächst aus einer absoluten Wesensdifferenz, die in seiner Natur verwurzelt scheint. Die „rassische“ Essenz durchdringt als gleichsam physische Substanz sein inneres und äußeres Wesen, seine biologische Natur und sein soziales Dasein, seine phänotypische Erscheinung wie sein Denken, Fühlen und Handeln. Diese physisch-materielle Dimension der „Rasse“ kommt in der Erbllichkeit ihrer Merkmale zum Ausdruck. Die Attribute der „Rasse“ werden an die Nachkommen weitergegeben; niemand kann ihnen entkommen. Die Rasse-Zugehörigkeit determiniert nicht nur das Schicksal des Einzelnen, sie zeichnet Generationen ihre Lebensbahn vor. Sie konstituiert soziale Gruppen, deren Mitglieder denselben sozialen Status haben, den von Unpersonen.

Was als naturbedingter Unterschied erscheint, ist Resultat einer Unterscheidung. Die Rasse-Differenz bildet sich in asymmetrischer Gewaltkommunikation heraus – durch Versklavung, Kolonialisierung oder Verfolgung. Sie ist das Resultat einer Gewaltgeschichte, die durch Naturalisierung geleugnet wird. „Rassen“ dürfen daher mit gutem Grund als ideologische Phantasmen angesehen werden. Und doch haben sie eine eigene Realität. Wo die Rasse-Differenz kommunikativ wirksam wird, strukturiert sie die sozialen Beziehungen, steuert das Verhalten, weist Personen ihren sozialen Status zu, bildet eigene Interesselagen aus und strukturiert soziale Konflikte. Die Unterscheidung von „Rassen“ ist auf die Durchdringung der Kommunikationsformen und der Sozialstruktur des Gesellschaftssystems angelegt. Wie jede Unterscheidung tendiert auch diese zur Emergenz sozialer Strukturen. Die Rasse-Differenz kann zum Prinzip sozialer Differenzierung werden. Dann lässt sich von Rasse-Regimen sprechen.

Den diversen Rasse-Regimen ist zwar die Depersonalisierung des Rasse-Fremden gemeinsam, doch realisierte sich das Gewaltverhältnis rassischer Fremdheit in unterschiedlichen Formen. Die brutalste war der nationalsozialistische Vernichtungs-rassismus, der die Depersonalisierung der Opfer von der Aberkennung der Rechtsfähigkeit bis zur Ghettoisierung, Vertreibung, Versklavung und schließlich zur physischen Vernichtung trieb. Im Herrschaftssystem des US-amerikanischen Südens verbarg sich die depersonalisierende Gewalt in der paternalistischen Verkleidung grundherrlicher Fürsorglichkeit. Die Sklaven der Baumwollplantagen hatten, wie Kinder, den Status von Rechtsunmündigen. In den Rasse-Regimen der Segregation dagegen, z. B. im südafrikanischen Apartheid-System, objektivierte sich die depersonalisierende Gewalt zu einer un-

persönlichen, versachlichten Raumordnung, die auf ein Regelsystem der Kontaktmeidung gebaut war.

Der rassistisch Fremde erfüllt Funktionen, die der absolute Fremde in vormodernen Gesellschaften innehatte: Er ist als Sündenbock Medium gemeinschaftsstiftender Gewalt oder, wie der Sklave, Objekt gewaltvermittelter Ausbeutung. Als ausgebeutete Arbeitskraft sind ihm die Personenrechte des freien Lohnarbeiters verwehrt – durch Versklavung oder Verweigerung der Berufsfreiheit. Wo er Sündenbock ist, absorbiert der Rassefremde innere Spannungen und Konflikte, so vor allem im rassistischen Antisemitismus, der die Sündenbock-Rolle des Juden mit den Verwerfungen der kapitalistischen Modernisierung assoziiert. So erhalten sich die Funktionen der absoluten Fremdheit noch unter den Strukturbedingungen moderner Gesellschaften. Allerdings hat sie der Prozess der sozialen Evolution einem Formwandel unterzogen.

Schon für die christliche Zivilisation des Mittelalters gilt: „Die mittelalterlichen und modernen Verfolger verehren ihre Opfer nicht, sie hassen sie nur.“²² Auch darf sich der Hass gegen das Opfer nur selten, in Ausnahmezeiten, wo die politische Ordnung ins Wanken gerät, entladen. Man lebt also Seite an Seite mit ihm weiter, begegnet sich in den Geschäften des Alltags und hegt einen Hass, der im Zaum gehalten werden muss. Weil man nicht umhin kann zu dulden, in sozialen Beziehungen zu den Angehörigen des Sündenbock-Kollektivs zu stehen, muss man es ertragen, dass die inneren Differenzierungen des Gesellschaftssystems, insbesondere die Statusdifferenzen, diese Beziehung durchdringen. Der Repräsentant des Sündenbock-Kollektivs kann durch Reichtum und Macht den Angehörigen der Hassgemeinschaft unendlich überlegen sein. Dies nährt noch den Hass, verhindert aber umso mehr seine Entladung.

Als Objekt ökonomischer Ausbeutung ist die rassistisch diskriminierte Arbeitskraft nicht mehr Sklave, sondern freier Lohnarbeiter. Als solcher teilt der rassistisch Fremde mit einem Teil der dominanten Gruppe des Rasse-Regimes die Klassenlage und das Klassenschicksal. Mehr noch: da Klassenlagen durch den Markt vermittelt sind, der immer soziale Mobilität freisetzt, steigt ein Teil der rassistisch diskriminierten Gruppe in die Mittelklasse auf. Das bedeutet, dass die verschiedenen „Rassen“ in Konkurrenz zueinander stehen. Konkurrenz aber setzt sie in ein Verhältnis der Gleichheit. Denn sie flexibilisiert asymmetrische Verteilungsverhältnisse: Auch der strukturell Privilegierte muss befürchten, dass er einmal unterliegen könnte; und der Benachteiligte darf auf künftige Gewinne hoffen. Das macht die Ordnung des Rasse-Regimes so widersprüchlich und inkonsistent. Wer durch rassistische Differenz zur Unperson degradiert ist, mag

22 Girard, Ausstoßung, S. 60.

durch seine Klassenposition gleichen oder gar privilegierten Rang einnehmen. Wer den Anderen nach der Logik der Rasse-Differenz als absolut Ungleichen betrachten darf, muss ihn im Alltag als Gleichen oder vielleicht gar Überlegenen anerkennen.

Der Status absoluter Fremdheit steht also in Diskrepanz zum Statussystem der modernen Gesellschaft. Diese Diskrepanz hebt die Gestalt des Rassefremden von den vormodernen Inkarnationen der absoluten Fremdheit ab. Welche Metamorphose durchläuft nun die Beziehungsform absoluter Fremdheit in der Moderne? Was ist also das Besondere der rassistischen Fremdheit? Anders gefragt: Was ist das spezifisch Moderne an ihr?

Die Differenz des Ähnlichen

Diese Fragen werden an zwei exemplarischen Konstellationen untersucht: dem rassistischen Antisemitismus, der zuerst im Spanien des 16. Jahrhunderts aufkam, und dem Rasse-Regime des US-amerikanischen Deep South, das sich aus der Sklaverei der Großplantagen entwickelte.²³

Im christlichen Mittelalter entzündete sich der Hass auf die Juden an deren beharrlicher Weigerung, sich zur einzig wahren Religion, dem Christentum, zu bekennen. Der Sinn der kollektiven Gewalt war, den Juden zu bekehren, ihn also im religiösen Sinne gleich zu machen. Im Spanien des ausgehenden 15. Jahrhunderts vollzog sich dann ein tief greifender Wandlungsprozess der anti-jüdischen Gewalt, der den neuen Typus des Rasse-Fremden hervorbrachte: Die Reconquista setzte dem religiös-ethnischen Pluralismus des mittelalterlichen Spanien ein Ende. Die Juden wurden vor die Alternative Taufe oder Vertreibung gestellt. Nach Ausstoßung der Assimilationsunwilligen war die spanische Gesellschaft religiös geeint. Doch gerade dann wurde der christlichen Gemeinschaft ihre Differenz zu zwei Gruppen bewusst, die ihr nun – ununterscheidbar – angehörten und doch nicht wirklich zugehörten: die tatsächlich bekehrten Conversos und die Marranen, die nur heimlich noch ihr Judentum zu leben wagten. Diese ununterscheidbar gewordenen „Juden“ wurden für die

23 Die Entwicklung in Spanien wurde von Poliakov analysiert, dem ich hier folge: Leon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus IV. Die Marranen im Schatten der Inquisition*, Worms 1981. Das Rasse-Regime des Deep South wurde von Warner (Lloyd Warner u. a., *Deep South. A Social Anthropological Study of Caste and Class*, Chicago 1939) und Dollard (John Dollard, *Caste and Class in a Southern Town*, New York 1957³) exemplarisch beschrieben.

siegreiche christliche Gemeinschaft zur „Zwangsvorstellung“ (Poliakov). So fahndete die Geheimpolizei der Inquisition mit Folter und systematischer Ausspähung nach unechten Christen; sie beobachtete, wer kein Schweinefleisch aß und die Sabbatgebote zu beachten schien. Schließlich wurden die Stammbäume nach jüdischen Vorfahren durchforstet. Von nun an galt als Jude, wer von Juden abstammte. Die „Reinheit des Blutes“ definierte soziale Gruppen, die als „Rassen“ verstanden wurden.²⁴

Aus dieser Identitätskrise der christlichen Gemeinschaft bezog die Ordnung der Rasse ihre Funktion: „Beide Kollektive, das verfolgte und das verfolgende, verstehen den Vorgang nicht mehr: Jenes sagt, man habe doch alles getan, was verlangt worden sei, aber unter dem Status des absoluten Verdachtes kann es seine ‚Pflichterfüllung‘ nie beweisen; dieses sucht sich seine ‚grundlose‘ Verfolgung zu erklären, sucht nach einem ‚objektiven Grund‘ für seinen immerwährenden Verdacht. So wird die veränderliche Eigenschaft der Religionszugehörigkeit ersetzt durch die unveränderliche einer Rassezugehörigkeit.“²⁵

So nimmt das Spanien der frühen Neuzeit jene Konstellation vorweg, aus der sich im 19. Jahrhundert der rassistische Antisemitismus entwickelt: Die Emanzipation der Juden reißt die politisch-rechtliche Schranke ein, die sie bis dahin von der christlichen Majorität Europas trennte. Und die kulturelle Assimilation des Judentums lässt nun vollends jene Merkmale schwinden, die die Grenze zwischen den Gruppen markierten. Die Verfolgten machen sich den Verfolgern ähnlich. Das mindert aber deren Bedrohlichkeit nicht, es steigert sie nur. Die Fremdheit des rassistisch Anderen wird umso gefährlicher, als ihr alle äußeren Erkennungszeichen mangeln.

Vordergründig betrachtet, scheint die Beziehung rassistischer Fremdheit in einem Rasse-Regime wie dem des Deep South von solchen Ambivalenzen frei. Hat hier die Andersartigkeit des Rasse-Fremden in der Hautfarbe doch ein Distinktionskriterium gefunden, das ihm als Stigma gewissermaßen in den Körper eingebrannt wurde. Als „Schwarze“ und „Weiße“ scheinen die Rassen durch ein untrügliches Merkmal voneinander geschieden. Durch das Gebot rassistischer Endogamie, die unübertretbare Fundamentalnorm jedes Rasse-Regimes, wird diese phänotypische Differenz auf der Ebene des Rechts aufgenommen und bestätigt, sodass Verwandtschaft zwischen den Mitgliedern der „rassistischen“ Gruppen ausgeschlossen ist.

24 Vgl. Poliakov, Antisemitismus, S. 36 ff.

25 Vgl. Jan Philipp Reemtsma, Die Falle des Antirassismus, in: Uli Bielefeld (Hrsg.), Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?, Hamburg 1991, S. 271.

Wer aus der „weißen Rasse“ das Gebot übertritt, zahlt den Preis des sozialen Todes: Seine Nachkommenschaft wird dem rassistisch Fremden zugerechnet. Das heißt aber nicht, dass sexuelle Beziehungen generell verboten sind; zwischen weißen Männern und schwarzen Frauen sind sie üblich und dürfen sich sogar zum Konkubinat verfestigen; auch gemeinsame Kinder werden toleriert. Allerdings ist jede sexuelle Beziehung zwischen „weißen“ Frauen und „schwarzen“ Männern strikt verboten; selbst der Anschein muss vermieden werden, wenn nicht die Frau Verbannung, der Mann Lynchmord riskieren will.

Die strikte Separation rassistischer Gruppen wird durch die faktische Vermischung partiell unterlaufen, zwar nicht auf der Ebene der legitimen, wohl aber der illegitimen Nachkommenschaft. Obwohl diese Vermischung auf der Ebene des Rechts unproblematisch ist – es gilt der Grundsatz, dass ein „Schwarzer“ ist, wer auch „nur einen Tropfen schwarzen Bluts“ in seinen Adern hat –, untergräbt sie die Distinktionsschärfe des phänotypischen Stigmas. Man weiß, dass es einem bedeutenden Teil der Nachkommen aus „gemischtrassigen“ Beziehungen gelungen ist, seine Abstammung zu verleugnen und „zu Weißen zu werden“.

Darin zeigt sich das Dilemma dieses Rasse-Regimes: Die Verfolger machen sich den Verfolgten ähnlich – dadurch nämlich, dass sie eine Nachkommenschaft hervorbringen, die sich physisch immer weniger noch diskriminieren lässt. Die Distinktionsmerkmale der absoluten Fremdheit werden durch die Strukturbedingungen moderner Gesellschaften schleichend untergraben. So wenig sich absolute Fremdheit noch mit sozialökonomischen Statusmerkmalen zur Deckung bringen lässt, so wenig lässt sich die Kommunikation in der Gesellschaft auf eine strikte Separierung rassistischer Gruppen festlegen. So rigide die Grenze zwischen den Rassen *de jure* ist, so unscharf werden *de facto* die Distinktionsmerkmale, auf die sie sich gründet. Soziale Mobilität macht die Rangordnungen durchlässig, kulturelle Differenzen werden eingeebnet, und selbst physische Merkmale geben kein absolut sicheres Unterscheidungskriterium mehr her. Dies macht die Ähnlichkeit des Rasse-Fremden aus: dass in ihm die Identität von Wesen und Erscheinung, die für den absoluten Fremden vormoderner Gesellschaften charakteristisch war, zerfällt. Die absolute Differenz, die seine Fremdheit ausmacht, wird nicht unmittelbar mehr sinnfällig. Sie mag den geheimen, unsichtbaren Wesensgrund eines Menschen bilden, in dem man ein Wesen der eigenen Art zu sehen glaubt.

Diese Ähnlichkeit steigert nur das Grauen, das der Rasse-Fremde erregt. Es manifestiert sich, wie Dollard beobachtete, in einer allgegenwärtigen Angst, die auf das Feld des Sexuellen fokussiert ist:²⁶ Der „weiße“ Mann genießt ein

26 Dollard, *Caste*, S. 287.

unbeschränktes Verfügungsrecht über die „schwarze“ Frau. Sie ist begehrtes Objekt sexueller Wünsche, deren Erfüllung in dieser puritanisch geprägten Gesellschaft von den weißen Frauen nicht erwartet werden darf. Wo seine Dominanz so grenzenlos ist, ist allerdings auch seine Verletzbarkeit am größten. Und so befällt den weißen Mann gerade auf dem Feld des Sexuellen eine Konkurrenzangst, die sich im sexualisierten Bild des schwarzen Mannes artikuliert. Diese Konkurrenzangst verrät, wie wenig sich der rassistisch Dominante seiner Überlegenheit sicher ist. Sie verbindet sich zugleich mit Vergeltungsfurcht, der allgegenwärtigen Angstvorstellung des schwarzen Vergewaltigers.

Von Vergeltungsangst waren auch die vormodernen Konstellationen absoluter Fremdheit beherrscht. Diese Zwangsvorstellung aber, die Furcht vor der Vergewaltigung der eigenen Frauen, prägt so nur die rassistische Fremdheit. Sie nährt sich aus der Erwartung, dass der Rasse-Fremde einen Anschlag auf die eigene Nachkommenschaft plant. Aus der Perspektive des Individuums gesehen, würde dies bedeuten, dass die rassistische Identität der eigenen Familie, und damit auch des eigenen Selbst, zerstört ist. Aus der Perspektive der rassistischen Gruppe hätte es zur Konsequenz, dass die Grenze, die Rassen unterscheidet, eingerissen wird, die Rassen also ununterscheidbar werden.

Es wäre der letzte Sieg des Rasse-Fremden, wenn alle seiner Rasse zugehörig würden, er also ein Gleicher würde, und dass schließlich alle gleich wären. Ihm ist nämlich eine Macht gegeben, die nahezu unwiderstehlich ist: die Macht der Ansteckung. Er vermag diejenigen, die ihn vermittelt Gewaltkommunikation von sich unterscheiden, zu dem zu machen, was er selbst ist. Durch diese Macht der Ansteckung unterscheidet er sich vom absoluten Fremden vormoderner Gesellschaften. Er ist nicht nur Monstrum – er ist ein Monstrum, das Monstren gebärt. Nicht einmal seiner selbst darf man sicher sein, denn ohne darum zu wissen, mag man von rassistischer Alterität affiziert sein. Wer weiß, welche Geheimnisse der eigene Stammbaum birgt? Wer kennt das Erbe der Vorfahren? Wer kann sicher sein, dass dieses dunkle Sein, das als verborgene Natur im eigenen Wesen hausen kann, nicht eines Tages doch ans Licht gezerrt wird?²⁷

27 So wurde die spanische Gesellschaft bis ins 18. Jahrhundert immer wieder von plötzlichen Enthüllungen über jüdische Vorfahren erschüttert (vgl. Poliakov, Antisemitismus, S. 82 ff.). Auch die ethnographischen Studien des Deep South berichten von der Entlarvung derjenigen, denen es gelungen war „to pass for white“. Das rassistische Sein als dunkles Verhängnis, das aus der Vergangenheit in die Gegenwart ragt und Verderben bringt, ist ein Leitmotiv der Romane Faulkners.

Die Ordnung der Rasse

Wo die Grenze zum Rasse-Fremden so brüchig ist, wird ihre Erhaltung zu einem Fundamentalproblem sozialer Ordnung. Der Zurichtungsvorgang, der absolute Fremdheit konstituiert, muss immer neu wiederholt werden, damit die Rasse-Differenz als strukturierendes Prinzip der Kommunikation wirksam bleibt. Rasse-Regime bilden daher spezielle Codes aus, die die Kommunikation zwischen den rassischen Gruppen einem elaborierten Regelsystem unterwerfen. Im Deep South ist das eine Verhaltensetikette, die die Superiorität der dominanten Rasse veranschaulicht (spezielle Regeln der Anrede, des Grüßens etc.); in Rasse-Regimen der Segregation, etwa den nordamerikanischen Großstädten oder dem Apartheid-System Südafrikas, manifestiert sich der Rasse-Code als Regelsystem der Kontaktmeidung (z. B. getrennte Lebensräume oder separate Nutzung öffentlicher Einrichtungen), im Nationalsozialismus in der Befehlsordnung des Lagers, wo der Rasse-Fremde Riten der Demütigung und Entmenschlichung unterworfen wird. Diese Codes stellen die öffentliche Inszenierung der Rasse-Differenz auf Dauer. Sie gleichen den Rasse-Fremden dem Bild an, das die dominante Rasse sich von ihm macht. Man unterwirft ihn Bedingungen, die ihn in das verwandeln, was der Rasse-Diskurs als sein Wesen ausgibt: ein drollig-unvernünftiges Kind, das zum Gehorsam gebracht werden muss, in der paternalistischen Rasseordnung des Deep South; ein krimineller, drogensüchtiger Asozialer, der fern gehalten werden muss, in der Ordnung der Segregation; ein Tier, das „human“ zu liquidieren ist, im nationalsozialistischen Vernichtungslager.

Die Logik dieser Ordnung veranschaulicht sich in den Reaktionen auf Regelverletzungen: Wenn ein Rasse-Fremder z. B. im Deep South die Regeln der Verhaltensetikette verletzt, muss er unmittelbar bestraft werden. Beleidigungen und körperliche Angriffe werden unmittelbar durch Gewalt beantwortet. Ist der Attackierte zur Selbstverteidigung nicht fähig, tritt die rassische Gruppe für ihn ein.²⁸ Denn schwerwiegende Regelverletzungen wenden sich nicht allein gegen die betroffene Person, sondern gegen das rassische Kollektiv als Ganzes.

Aber auch regelwidriges Verhalten eines Mitglieds der dominanten Rasse wird mit Sanktionen belegt. Dollard machte bei seinen Feldstudien die Erfahrung, dass er, wenn er seinen schwarzen Gesprächspartner als gleiche Person behandeln wollte, in ein Dilemma geriet. Darf er ihm die Hand geben? Wenn

28 Vgl. Warner, Deep South, S. 46.

er zulässt, dass dieser an die Vordertür des Hauses klopft, bringt ihn dies in ernste Konflikte mit seinem Gastgeber.²⁹ Bei solchen kleinen Regelverletzungen deutet sich an, was bei bedeutenderen geschehen wird: die soziale Ausschließung des Regelverletzers. Diese Sanktion erfolgt zwingend bei Verstößen gegen das Fundamentalgebot der Rasse-Ordnung, das Endogamie-Gebot, sowie gegen das Verbot sexueller Beziehungen von weißen Frauen mit schwarzen Männern. Auch den Angehörigen des dominierenden Rasse-Kollektivs zwingen sich die Regeln des Rasse-Codes mit unumstößlicher Gewalt auf. Wer die Ordnung der Rasse nivellieren will, riskiert den sozialen oder gar physischen Tod. Er wird denen gleich, denen er sich gleich machen will.

Auch darin unterscheidet sich die Ordnung der Rasse wesentlich von der Beziehungsform absoluter Fremdheit: So genoss der Herr in seinem Verhalten zu seinem Sklaven volle Souveränität. Wer wollte ihm vorschreiben, wie er sein Eigentum zu behandeln hat! Er war befugt, den Sklaven aus diesem Status zu entlassen; die Heirat mit weiblichen Sklaven, in Gesellschaften mit matrilinearere Deszendenz sogar zwischen der freien Frau und dem männlichen Sklaven, war erlaubt; die Nachkommenschaft durfte in die Lineage integriert werden.³⁰

In diesem Sinne stehen sich in der Ordnung der Rasse „Herrschende“ wie „Beherrschte“ wiederum als Gleiche gegenüber. Diese Ordnung kennt keinen souveränen Herrn mehr. Sie unterwirft beide Gruppen ihrer Gewalt und zwingt ihnen die Regeln ihres Codes auf.

Die Suspendierung persönlicher Herrschaft ist für moderne Gesellschaften charakteristisch. Dass sich die Rassedifferenz als Prinzip sozialer Ordnung allen Individuen als regelndes Gesetz aufzwingt, erweist insofern ihre Modernität. Dennoch steht das Differenzierungsprinzip der Rasse in konflikthafter Spannung zu den Funktionsprinzipien moderner Gesellschaften. Und das in doppeltem Sinne: einerseits dadurch, dass die Unterscheidung von Person und Unperson, also die Exklusion einer Teilgruppe, der den Funktionssystemen inhärenten Tendenz zur „Inklusion aller Individuen“³¹ entgegenläuft; andererseits dadurch, dass das Prinzip funktionaler Differenzierung unterlaufen und – partiell und temporär – suspendiert wird. Die Differenz von Rassen entspringt einer Unterscheidungslogik, die totaler Natur ist. Denn der Code der Rasse tendiert dazu, alle Kommunikationen in den gesellschaftlichen Teilsystemen einheitlichen Regeln zu unterwerfen. In jeder Lebenssphäre soll das

29 Vgl. Dollard, *Caste*, S. 7.

30 Vgl. Meillassoux, *Anthropologie*, S. 128 ff.

31 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999², S. 765.

Individuum sich so verhalten, dass darin sein rassisches Sein zum Vorschein kommt. Jedes gesellschaftliche Funktionssystem soll die Rasse-Differenz in sich aufnehmen. Diese Imperative sind als Telos in der Rasse-Differenz angelegt.

Von den Strukturbedingungen funktional differenzierter Gesellschaften her gesehen wirkt die Rasse-Unterscheidung daher als ein Mechanismus der Entdifferenzierung. Sie etabliert eine Parallelordnung, die die gesellschaftlichen Subsysteme partiell überlagert und durchdringt. Im ökonomischen System relativiert sie Sachgesetze des Marktes, indem sie Teilmärkte, insbesondere den Arbeitsmarkt ihrem Differenzierungsprinzip unterwirft (z. B. durch Unterscheidung von „negro-jobs“ oder den Ausschluss vom Arbeitsmarkt). Im demokratisch verfassten politischen System manipuliert sie das Mehrheitsprinzip durch Exklusion einer Teilgruppe der Bevölkerung. In das auf Gleichheit gebaute System des Rechts verankert die Rasse-Differenz die Unterscheidung von Person und Unperson. Die moralische Ordnung, die in modernen Gesellschaften auf der Selbstkontrolle der Individuen durch internalisierte Normen basiert, wird durch ein Regelsystem der Situationskontrolle, der Verpflichtung aller Individuen auf die Befolgung ritualisierter Verhaltensregeln, transformiert. Die Ordnung der Rasse schafft sich ihren eigenen Raum, indem sie die Rasse-Differenz in die räumliche Ordnung einschreibt: durch Segregation (Homelands, Ghettos etc.), Separation (getrennte Räume, Parkbänke etc.) und Konzentration (die Lager). Sie hat auch ihre eigene Zeit: In ihr herrscht die Vergangenheit über Gegenwart und Zukunft – und zwar dadurch, dass alle Individuen und auch ihre Nachkommenschaft auf das festgelegt sind, was ihnen qua Abstammung als rassisches Erbe für alle Zeit gegeben ist.

Rassismus, so lässt sich zusammenfassend sagen, ist die semantische Artikulation asymmetrischer Gewalt unter den strukturellen Bedingungen moderner Gesellschaften. Als Mechanismus der Entdifferenzierung steht die Rasse-Differenz in struktureller Opposition zum Prinzip funktionaler Differenzierung. Das schließt allerdings temporäre Verkoppelungen nicht aus.

In den westlichen Gesellschaften der Gegenwart hat die Rasse-Differenz an Bedeutung verloren. Die periodischen Migrationswellen nähren zwar immer noch den Willen zur Depersonalisierung des fremden Anderen. Die Rasse-Unterscheidung artikuliert sich aber eher in der Latenz: Im ideologischen Konzept eines „Neorassismus“, der die kulturelle Differenz verklärt, um dem fremden Anderen die Mitgliedschaftsfähigkeit abzusprechen, tritt sie hinter die kategoriale Unterscheidung der Ethnizität zurück. Wo der Depersonalisierungswunsch sich öffentlich ausspricht, sieht er sich zur Selbstverleugnung genötigt („Ich

bin kein Rassist, aber ...“); wo er in Gewaltkommunikation manifest wird, bleibt er auf die spontane Aktion von Subkulturen beschränkt, die in asymmetrischer Gewalt den Machtrausch suchen; wo er sein Ziel imaginiert, erträumt er sich keine Herrschaftsordnung mehr, sondern allein noch die Vertreibung des fremden Anderen. Asymmetrische Gewalt lässt sich nicht mehr als Konstitutionsprinzip einer sozialen Beziehung denken, sondern allein noch als Akt ihrer Liquidation.

Die Fremdheitskonflikte der Gegenwart sind nicht auf die Generalformel des „Rassismus“ zu bringen. Sie entzündeten sich primär an den Norm- und Verteilungskonflikten zwischen Etablierten und Außenseitern in Einwanderungsgesellschaften, also der Unterscheidungslinie von Mitgliedern und Nicht-Mitgliedern. Depersonalisierende Gewalt kann aber nicht als historisch Überwundenes abgetan werden; sie bleibt als Kommunikationsmedium jederzeit aktualisierbar. Wer nicht jenem geschichtsphilosophischen Optimismus verfallen will, der die Faktizität der modernen Gesellschaft mit ihrem Idealtypus gleichsetzt, wird im Gedächtnis behalten müssen, was diese noch mit ihrer archaischen Vorgeschichte verbindet. Das mythische Bild hält es uns gegenwärtig. Wir sehen es in Polyphems Auge.

INGO LOOSE

„In der Seele ein Gefühl des 16. Jahrhunderts“ Der Ritualmordprozess gegen Mendel' Bejlis in Kiew 1913

Im Herbst 1913 fand in Kiew das letzte große Ritualmordverfahren gegen einen Juden und zugleich einer der Aufsehen erregendsten Prozesse des zaristischen Russlands statt. Angeklagt war der Verwalter einer Kiewer Ziegelei, Menachem Mendel' Bejlis (1874–1934), wegen angeblich „ritueller Tötung“ eines 13-jährigen Knaben. So abstrus die Anklage bereits den meisten Zeitgenossen erschien, so sehr gilt sie in der Retrospektive auch als ein Indiz der damaligen Zeitumstände, als das Russische Reich unter Zar Nikolaj II. mitsamt seiner antisemitischen Repressionspolitik bereits deutliche Züge der Agonie erkennen ließ. Andererseits waren Ritualmordvorwürfe im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts weit verbreitet und keineswegs auf Russland beschränkt. Insbesondere im deutschen Kaiserreich kam es gleichsam zu einer Renaissance dieser schrecklichen Tradition des Mittelalters und der Frühen Neuzeit.¹ Daher stellt sich die Frage, ob für Russland der Verweis auf das niedrige Bildungsniveau, das reaktionär-autokratische Herrschaftssystem und die Diskriminierung der jüdischen Untertanen ausreichend ist, um den Bejlis-Prozess zu charakterisieren. Der folgende Beitrag möchte den Prozess in seinem Kontext nachzeich-

1 Vgl. allgemein Rainer Erb (Hrsg.), *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden*, Berlin 1993; Alan Dundes (Hrsg.), *The Blood Libel Legend: A Casebook in anti-Semitic Folklore*. Madison/Wis. u. a. 1991; Zenon Guldon/Jacek Wijaczka, *Procesy o mordy rytualne w Polsce w XVI–XVIII wieku*, Kielce 1995; Bernhard Vogt, *Die „Atmosphäre eines Narrenhauses“*. Eine Ritualmordlegende um die Ermordung des Schülers Ernst Winter in Konitz, in: *Zur Geschichte und Kultur der Juden in Ost- und Westpreußen*, hrsg. von Michael Brocke u. a., Hildesheim/Zürich/New York 2000, S. 545–577; Johannes T. Groß, *Ritualmordbeschuldigungen gegen Juden im deutschen Kaiserreich (1871–1914)*, Berlin 2002; Christoph Nonn, *Eine Stadt sucht einen Mörder. Gerücht, Gewalt und Antisemitismus im Kaiserreich*, Göttingen 2002; Helmut Walser Smith, *Die Geschichte des Schlachters. Mord und Antisemitismus in einer deutschen Kleinstadt*, Göttingen 2002. Siehe den Besprechungssay von Ulrich Sieg in diesem Band.

nen,² auf seine Wahrnehmung und Folgen für das Selbstverständnis der russischen und westeuropäischen Juden eingehen und schließlich auch eine Antwort auf die Frage zu geben versuchen, welchen Stellenwert er in der Geschichte antisemitischer Stereotype einnimmt.

Die Lage der russischen Juden und der Antisemitismus im ausgehenden Zarenreich

Die strenge Abseitshaltung der russisch-orthodoxen Kirche von der weströmischen Kirche im Mittelalter und der Frühen Neuzeit spricht dafür, dass eine christlich-religiös beeinflusste Motivlage des Antijudaismus sich in Russland nur bedingt auf westeuropäische Traditionen berufen konnte, die mit den Vorwürfen des Ritualmordes, des Hostienfrevels und der Brunnenvergiftung über ein festgefügtes Arsenal antijüdischer Topoi verfügten. Erst mit den polnischen Teilungen unter Zarin Katharina II. inkorporierte das Russische Reich eine beträchtliche jüdische Bevölkerung. Nach der Volkszählung von 1897 lebten im Russischen Reich insgesamt 5,2 Mio. Juden (4,1 % der Gesamtbevölkerung); die überwiegende Mehrheit von ihnen (93,9 %) lebte im de facto seit 1791 bestehenden so genannten Jüdischen Ansiedlungsrayon, der ihnen die Niederlassung und Erwerbstätigkeit nur in den westlichen Gouvernements (und auch hier nur mit zahlreichen Ausnahmen) einschließlich Kongresspolens erlaubte. Auch sonst waren die Juden wie keine zweite Minderheit im Russischen Reich zahllosen Vorschriften und Drangsalierungen unterworfen.³

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stellte die Ermordung Zar Alexanders II. 1881 die wichtigste Zäsur für die Lage der russischen Juden dar, denn unter dem neuen Zaren Alexander III. (1881–1894) kam es in ganz West-

- 2 Aleksandr S. Tager, *Carskaja Rossija i delo Bejlisa*, Moskau 1933, ²1934 [engl. *The decay of Czarism. The Beiliss trial*, Philadelphia 1935]; *Delo Bejlisa. Issledovanija i materialy*. Moskau/Jerusalem 1995; Maurice Samuel, *Blood Accusation. The Strange History of the Beiliss Case*, New York 1966; Hans Rogger, *The Beiliss Case: Antisemitism and Politics in the Reign of Nicholas II*, in: *Slavic Review* 4 (1966), S. 619–629; Heinz-Dietrich Löwe, *Antisemitismus und reaktionäre Utopie. Russischer Konservatismus im Kampf gegen den Wandel von Staat und Gesellschaft, 1890–1917*, Hamburg 1978, S. 134–145; zur zeitgenössischen Literatur vgl. V. E. Kel'ner/D. A. Ėl'jaševič (Hrsg.), *Literatura o evrejach na russkom jazyke 1890–1947. Bibliografičeskij ukazatel'*, St. Petersburg 1995, S. 249–254.
- 3 Noch immer unverzichtbar die Darstellung von Julij Gessen, *Istorija evrejskogo naroda v Rossii*, 2 Bde., Leningrad 1925–26 [ND: Moskau/Jerusalem 1993].

und Südrussland zu einer großen Zahl furchtbarer Pogrome, die viele Tausend Juden veranlassten, ihre Heimat für immer zu verlassen, um sich in Westeuropa und Nordamerika eine neue Existenz aufzubauen. Seit den 1880er-Jahren avancierten der Antisemitismus und gegen Juden gerichtete rechtliche, soziale und ökonomische Beschränkungen zu einem aktiv und bewusst eingesetzten Instrumentarium der russischen Politik. Daher war es wohl nur ein Zufall, dass es während der Herrschaft Alexanders III. zwar Pogrome in großer Zahl, aber keinen Ritualmordvorwurf gab.

Das Gewaltpotenzial in Russland war dadurch gekennzeichnet, dass der Zar und die Regierung den lokalen Behörden ein nicht immer explizites, aber klares Signal dafür gaben, dass Gewalt und Willkür gegen Juden gutgeheißen werde. Wie schon sein Vater Alexander III. konnte und wollte sich auch Zar Nikolaj II. nicht im Sinne einer Verurteilung von Pogromen äußern, was den Exzessen ein Ende hätte setzen können. Die Autokratie, die sich zunehmend mit der revolutionären Bewegung konfrontiert sah und deren Terror bereits frühzeitig als einen primär jüdischen ansah, war nur zu sehr geneigt, die latente und manifeste Gewaltbereitschaft von sich auf die schwächsten Glieder der Gesellschaft abzuwenden. Übergriffe gegen Juden wurden auch deshalb begrüßt, weil man hoffte, dass sie zu einer verstärkten Emigration führen würden.

Die Verbreitung von Lügen, Juden würden Christen töten, um deren Blut für „religiöse Rituale“ zu verwenden, war zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Russischen Reich weit verbreitet und wurde seitens der antisemitischen Presse immer wieder dazu eingesetzt, direkt oder indirekt zu „Vergeltungsaktionen“, d. h. zu Pogromen, aufzurufen. Der erste antijüdische Ritualmordprozess in Russland datiert aus dem Jahre 1702, blieb jedoch für lange Zeit ein Einzelfall, bis sich seit 1799 die Anklagen zu häufen begannen. Die Verordnung Zar Alexanders I., der 1817 eine Strafverfolgung auf der Grundlage von Ritualmordgerüchten untersagt hatte, war längst in Vergessenheit geraten.⁴ Dem Pogrom von Kišinev im Jahre 1903 ging die Ermordung des 14-jährigen Michail Rybačenko voraus, der im Februar 1903 mit schweren Schnittverletzungen aufgefunden worden war. Die in der Stadt umlaufenden Ritualmordgerüchte bildeten den Hintergrund für die Ereignisse, die an Ostern, zwischen dem 6. und 8. April, etwa 50 Juden das Leben kosteten (über 500 Verletzte, ca. 1500 geplün-

4 V. Stolickaja-Tereškovič, *Pervyj ritual'nyj process v Rossii (1702 g.)*. Na osnovanii archivnyh dannych, in: *Evrejskaja Starina* 10 (1918), S. 7–26; *Ritual'nye processy 1816 g.*, in: *Evrejskaja Starina* 2 (1912), S. 144–163; Gessen, *Istorija evrejskogo naroda v Rossii*, Bd. 1, S. 183 f.

derte/zerstörte Häuser).⁵ Zugleich war Kišinev nur das blutige Präludium für weit schlimmere, nun in Hunderten russischer Orte stattfindende Pogrome im Oktober 1905, unmittelbar nachdem Zar Nikolaj II. sein ebenso berühmtes wie kurzlebiges Manifest veröffentlicht hatte, das eine Reihe bürgerlicher Freiheiten in Aussicht stellte. In Reaktion auf die landesweite Streikbewegung initiierte die extreme Rechte eine Gewaltorgie; nunmehr gab es allein in Odessa über 300 jüdische Todesopfer, in ganz Russland etwa 1000, mehrere Tausend Verletzte sowie ca. 40 000 Opfer, denen die Pogrome die Existenzgrundlage vernichteten.

Ungeachtet der Pogrome der Jahre 1903 bis 1906 hatten viele Juden nicht geringe Hoffnung auf das Manifest von 1905, die Einrichtung der Duma und die Politik einzelner Minister – vor allem Sergej Wittes – gesetzt, dass sich die Lebensbedingungen der Juden in absehbarer Zukunft verbessern würden und vielleicht sogar die rechtliche Gleichstellung erreicht werden könnte. Der Bejlis-Prozess musste jedoch auch die letzten Zweifler davon überzeugen, dass das Zarenregime erst ruhen würde, wenn es endlich auch den letzten Juden zur Flucht, Emigration oder zur Taufe gezwungen haben würde. Es drängt sich der Eindruck auf, man habe mit diesem oft mit der Dreyfus-Affäre verglichenen Prozess⁶ demonstrieren wollen, „dass man noch den Mut habe, gegen die Juden vorzugehen“,⁷ denn es war allen Beteiligten klar, dass ein Unschuldiger auf der Anklagebank saß.

Ein Kindesmord und die Suche nach einem Schuldigen

Am 25. März 1911 (alten Stils) wurde im Kiewer Stadtteil Luk'janovka die Leiche des 13-jährigen Andrej Juščinskij aufgefunden. Zwei Obduktionen ergaben, dass er 45 Stichverletzungen aufwies, als Todesursache wurde Verbluten und/oder Ersticken festgestellt. Juščinskij war mit dem gleichaltrigen Schüler Ženja Čeberjak befreundet gewesen, dessen Mutter Vera Čeberjak eine stadtbekanntes Hehlerin war, die in ihrer Wohnung Diebesgut aufzubewahren pflegte und bereits mehrfach mit dem Gesetz in Konflikt geraten war.

- 5 Edward H. Judge, *Easter in Kishinev: The Anatomy of a Pogrom*, New York 1992; Kišinevskij pogrom 1903 goda. Sbornik statej, Kischinew 1993; Shlomo Lambroza, *The pogroms of 1903–1906*, in: John Doyle Klier/Shlomo Lambroza (Hrsg.), *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*, Cambridge u. a. 1992, S. 195–247.
- 6 Vgl. Samuel, *Blood Accusation*, S. 6–9; Albert S. Lindemann, *The Jew Accused. Three Anti-Semitic Affairs (Dreyfus, Beilis, Frank)*, 1894–1915, Cambridge u. a. 1991.
- 7 Löwe, *Antisemitismus und reaktionäre Utopie*, S. 137.

Obwohl es zunächst keinerlei Hinweise auf den oder die Täter gab, waren kurz danach bei Andrejs Beerdigung unter den Trauernden Flugblätter verteilt worden, die den Jungen als das Opfer eines von Juden begangenen Ritualmordes darstellten und zu offener Gewalt gegen Juden aufriefen. Die anfänglichen Ermittlungen konzentrierten sich dagegen (zu Recht) auf den kriminellen Bekanntenkreis Vera Čeberjaks. Kurz vor dem Mord war Čeberjaks Haus von der Polizei nach Diebesgut durchsucht worden, und Andrej soll Ženja zuvor in einem Streit gedroht haben, er würde dessen Mutter und ihre kriminellen Geschäfte der Polizei verraten. Die Ermittler vermuteten seinerzeit, dass Komplizen Čeberjaks (vermutlich mit ihrem Einverständnis bzw. in ihrem Auftrag) Juščinskij umbrachten, um einen unliebsamen Zeugen und potenziellen „Verräter“ zu beseitigen.⁸ Doch bald geriet die Ermittlungsarbeit zunehmend unter Druck, als nämlich die nationale Rechte in Kiew (die „Union des Russischen Volkes“ und der „Doppelköpfige Adler“) – die so genannten Schwarzhunderter – und die antisemitische Presse sich des Falles annahmen und zugleich in St. Petersburg die Bereitschaft wuchs, einen antisemitischen Präzedenzfall zu schaffen.

Am 9. Februar 1911 war in der Duma eine Gesetzesinitiative eingebracht worden, die die Aufhebung des „jüdischen Ansiedlungsrayons“ vorsah. Wenn gleich die Vorlage nicht zur Abstimmung gelangte, sondern an eine Prüfungskommission abgegeben wurde, musste sie doch für die konservativen und monarchistischen Deputierten eine Niederlage bedeuten,⁹ die es abzuwehren galt. Der monarchistische Abgeordnete Georgij G. Zamylovskij, ein Antisemit und wichtiges Mitglied der „Union des Russischen Volkes“, der später im Prozess als Nebenkläger auftrat, trug den Mordfall Juščinskij Ende April in der Duma vor. Zugleich unterbreitete er eine Interpellation, in der der Fall als „jüdischer Ritualmord“ dargestellt und beim Justiz- und Innenministerium angefragt wurde, ob ihnen die Existenz einer jüdischen Sekte, die Christenblut verwende, bekannt sei und was sie gegen diese zu unternehmen gewillt seien.¹⁰ In der anschließenden Diskussion drohte der monarchistische Abgeordnete Nikolaj E. Markov (Markov II) offen mit den Folgen,¹¹ sollte es zu keiner Verurteilung eines Juden wegen Ritualmordes kommen. Es werde „an dem Tage, da das russische Volk sich überzeugt, dass es kein Mittel gibt, einen Juden wegen Ermordung eines russischen Kindes zu bestrafen, wirkliche Pogrome ge-

8 Tager, Carskaja Rossija, S. 100 ff.

9 Die Israeliten in Rußland, in: Ost und West 6 (1911), Sp. 557–560.

10 Eine Ritualmord-Beschuldigung in Kiew, in: Ost und West 8/9 (1911), Sp. 789–798; Tager, Carskaja Rossija, S. 84 ff.

11 Ebenda, S. 53 ff., 64 f.; Löwe, Antisemitismus und reaktionäre Utopie, S. 136.

ben [...], man wird sich nicht damit begnügen, die Federn aus den Kopfkissen zu schütteln, sondern man wird die Juden bis zum letzten totschiagen!“¹²

In Kiew wiederum konnten die Antisemiten dank ihrer Kontakte zu Zamyslovskij erreichen, dass der erfahrene Chef der Kiewer Geheimpolizei, Nikolaj A. Krasovskij, von dem Fall entbunden und durch einen ausgewiesenen Antisemiten ersetzt wurde, der bereit war, aus einem zunächst gewöhnlichen Mordfall einen politischen Prozess gegen einen Juden und die ganze jüdische Religion werden zu lassen. Bis zu diesem Zeitpunkt war ein verdächtiger Jude aber noch nicht gefunden worden. Das änderte sich erst, als bekannt wurde, dass Andrej und andere Kinder häufiger auf dem Gelände der in der Nähe des Leichenfundortes und des Hauses der Familie Čeberjak befindlichen Ziegelei gespielt hatten. Einer (später wieder zurückgezogenen) Zeugenaussage zufolge waren die Kinder am Tage des Mordes in der Ziegelei gesehen worden; dort seien sie entdeckt und von einem Mann mit schwarzem Bart festgehalten, Andrej schließlich fortgeschleppt worden. Dies reichte den mittlerweile auf Kurs gebrachten Ermittlungsbehörden aus, um Mendel' Bejlis am 22. Juli 1911 zu inhaftieren, wobei er zunächst nur des Mordes beschuldigt wurde – „rituelle Absichten“ wurden erst später der Anklage hinzugefügt. Bejlis war zu diesem Zeitpunkt 39 Jahre alt, ein ehemaliger Soldat und fünffacher Familienvater, der als Jude in der Stadt Kiew ein offizielles Wohnrecht besaß. Ausgerechnet in ihm, der kein besonders gläubiger Jude war, wollte man einen religiösen Fanatiker sehen. Bis dato war Bejlis ein ganz durchschnittlicher russischer Jude gewesen, der „dieselbe unglückliche Pflicht tat, die sein Volk tut: Zittern“.¹³

Von einer seriösen Ermittlung der Polizei konnte seit Bejlis' Verhaftung keine Rede mehr sein. Ženja Čeberjak war in den ersten Wochen nach dem Verbrechen nur unzureichend befragt worden; er starb im Sommer 1911 an Tuberkulose, was der Staatsanwaltschaft für ihre Anklage nur hilfreich sein konnte.¹⁴ Durch die privaten Recherchen Krasovskijs und eines Journalisten wurde jedoch im Mai 1912 offenbar, dass die wahren Täter drei mit Vera Čeberjak befreundete Kriminelle waren.¹⁵ Um den Verdacht von sich abzulenken und der Anklage gegen Bejlis zusätzliches Gewicht zu verleihen, sagte Čeberjak im Juni 1912 – elf Monate nach Ženjas Tod – erstmalig aus, er habe ihr angeblich

12 Eine Ritualmord-Beschuldigung in Kiew, Sp. 796.

13 Beilis, in: Ost und West 3 (1912), Sp. 209–212, hier Sp. 210.

14 Tager, Carskaja Rossija, S. 116–119.

15 Vgl. S. J. Brasul-Bruschkowski, Die Wahrheit über den Mord Juschtschinski und den Prozeß Beilis, Berlin-Schöneberg 1913.

erzählt, wie Bejlis Andrej Juščinskij am Tag des Mordes in der Ziegelei fortgeschleppt habe.¹⁶ So dürftig diese Aussagen waren, so ernst musste die Lage sein, in der sie für einen Ritualmordprozess ausreichend sein sollten. Hierzu bedurfte es der Hilfe von oben. Tatsächlich hatte sich das Klima in wenigen Monaten spürbar gewandelt. Seit 1911 häuften sich wieder die massiven Ausweisungen von Juden, die ein Aufenthaltsrecht außerhalb des Ansiedlungsrayons besaßen.¹⁷

Der Vorstoß der Duma in der Frage des Ansiedlungsrayons löste innerhalb der Regierung ähnlich ablehnende Reaktionen aus wie bei den rechten Abgeordneten. Durch die Interpellation standen das Innen- und Justizministerium in der Pflicht zu reagieren, und schnell zeigte sich, dass insbesondere Justizminister Ivan G. Ščeglovitov nicht lange gebeten zu werden brauchte; er kann als ideeller Autor und „böser Geist des Bejlis-Verfahrens“¹⁸ angesehen werden. Dass Innen- und Justizministerium bereitwillig an der Konstruktion der Anklage mitwirkten, beweist jedoch noch keinen monolithischen Charakter der zaristischen Regierung. Auch war die Anklage durchaus keine Kontinuität der Politik von Premierminister Petr A. Stolypin. Vielmehr kann angenommen werden, dass erst Stolypins Ermordung im September 1911 durch einen jüdischen Attentäter den Weg für Ščeglovitov freigab, der nun auch auf Seiten des Zaren Interesse und Wohlwollen bei diesem Fall voraussetzen konnte. Eine Bedeutung hatte vermutlich auch Ščeglovitovs „liberale Vergangenheit“, die er gegenüber der Rechten mit seiner antisemitischen „Amtshilfe“ endgültig vergessen machen wollte.¹⁹

Die Konstruktion der Anklage und der Prozess

Der lange Zeitraum, der zwischen Bejlis' Verhaftung und dem Prozessbeginn am 25. September 1913 lag, zeugt von den uneingestanden Problemen, eine Anklageschrift zu erstellen.²⁰ Dass auch die Behörden mit der Wahrscheinlichkeit eines Freispruches rechneten, ist daran zu ersehen, dass der Prozess im Mai 1912

16 Samuel, *Blood Accusation*, S. 155 f.

17 Die Juden in Rußland, in: *Ost und West* 9 (1913), Sp. 731–734.

18 Löwe, *Antisemitismus und reaktionäre Utopie*, S. 134.

19 Rogger, *The Beilis Case*, S. 621 f.; Samuel, *Blood Accusation*, S. 199 ff., 125, 132.

20 Das zentrale Quellenmaterial in: *Delo Bejlisa, Stenografičeskij otčet*, 3 Bde., Kiew 1913; Ezekiel Leikin, *The Beilis Transcripts. The Anti-Semitic Trial that Shook the World*, London/New Jersey 1993.

sogar abgesagt wurde, um mögliche Auswirkungen auf die anstehenden Dumawahlen zu verhindern. Bejlis wurde währenddessen weiter in Haft gehalten.

Für eine Verurteilung von Bejlis wegen Ritualmordes bedurfte es neben belastenden Zeugenaussagen auch entsprechender Gutachten, die die Existenz solcher Morde bestätigen sollten. Auch die Zusammensetzung des Gerichts war durchdacht worden. Als Ankläger wurde ein aus Petersburg stammender Staatsanwalt delegiert, auch der Vorsitzende Richter erhielt seine Ernennung vom Justizminister erst für den Prozess. Als Nebenkläger traten der Abgeordnete Zamyslovskij und der Moskauer Jurist A. S. Šmakov auf, der zuvor bereits durch eine Reihe vulgär antisemitischer Schriften von sich Reden gemacht hatte.²¹ Der Anklage gegenüber stand eine Gruppe, die aus den besten Verteidigern des damaligen russischen Rechtssystems bestand. An ihrer Spitze stand Oskar O. Gruzenberg, der seinerzeit prominenteste jüdische Anwalt in Russland, der zuvor schon in einem Prozess wegen „versuchten Ritualmordes“ in Wilna 1902 den Juden David Blondes erfolgreich verteidigt hatte.²²

Die Anklageschrift markierte einen Tiefpunkt des russischen Rechtssystems. Ihr Fokus lag jedoch auf dem Versuch, Vera Čeberjak und die eigentlichen Täter von jedem Verdacht zu befreien, um auf diese Weise erst eine Anklage gegen Bejlis zu ermöglichen. Von Bejlis selbst war über weite Strecken der Verhandlung vergleichsweise wenig die Rede.²³ In dem Maße, in dem es Bejlis' Verteidigung gelang, die Aussagen der Belastungszeugen ad absurdum zu führen, verlagerte sich der Schwerpunkt weg von dem „Einzelfall Bejlis“ auf die allgemeine Anklage, Juden würden Morde an Christen begehen, ihr Blut auffangen und zu rituellen Zwecken verwenden.

Der Staatsanwaltschaft fiel es nicht leicht, ihr genehme „Fachgutachten“ erstellen zu lassen. Im Widerspruch zu den Autopsien hatte der Kiewer Psychiater Ivan A. Sikorskij ein „Gutachten“ erstellt, in dem er das Vorliegen eines Ritualmordes feststellte.²⁴ Schwerer noch fiel es der Anklage, einen „Fachmann“

21 Eine Charakteristik Šmakovs bei Savelij Ju. Dudakov: *Istorija odnogo mifa. Očerki ruskoj literatury XIX–XX vv*, Moskau 1993, S. 198.

22 Zu den Prozessbeteiligten vgl. Samuel, *Blood Accusation*, S. 176 ff.

23 Vladimir G. Korolenko, *Delo Bejlisa*, in: ders., *Sobranie sočinenij*, Bd. 9, Moskau 1955, S. 638–656, hier S. 644; ebenda, S. 650, entstammt auch das Titelzitat des vorliegenden Beitrags.

24 Vgl. das Urteil über Sikorskij's Pseudoexpertise in zahlreichen Gutachten, u. a. von Auguste Forel, der anmerkte, Sikorskij mache es einem schwer, „nicht satirisch zu werden“, in: *Der Fall Justschinski. Offizielle Dokumente und private Gutachten*, hrsg. von Paul Nathan, Berlin 1913, S. 24–28 (Sikorskij), 86 (Forel).

zu finden, der die tatsächliche Existenz von „Ritualmorden“ bestätigen würde. Experten für Judaismus an den Theologischen Akademien in Kiew und Petersburg verneinten gleichlautend die Faktizität solcher Legenden, und auch sonst war kein russisch-orthodoxer Geistlicher für die Anklage zu gewinnen.²⁵ Daher musste ein zwielichtiger katholischer Pfarrer, Justin Pranajtis, aus Taschent herbeigeschafft werden. Zu Sikorskij's Gutachten und Pranajtis' unsäglichlicher Expertise, Juden müssten Christenblut trinken (bzw. das Blut in Mazzot einbacken), aus „Rassenhass“, als Opfer für ihren Gott und um das Kommen des Messias zu beschleunigen, erübrigt sich jeder Kommentar. Dagegen bot die Verteidigung so namhafte Fachleute wie den Orientalisten Pavel K. Kokovcev, den Mediziner Vladimir M. Bechtereve und den Moskauer Rabbiner Jakov I. Maze auf. Die Verteidigung war jedoch mit dem Problem konfrontiert, dass sie Sikorskij's „Gutachten“, Andrej's Leiche habe für einen Ritualmord „typische“ Verletzungen aufgewiesen, nicht direkt widerlegen konnte. Jede Auseinandersetzung mit dieser Argumentation lief Gefahr, die Existenz von Ritualmorden zuzugeben, jedoch im vorliegenden Falle lediglich „atypische“ Verletzungen zu konstatieren. Darüber hinaus war der Eindruck, den Pranajtis auf die Geschworenen machte, von der Verteidigung nicht allein dadurch zu erschüttern, indem sie darauf verwies, dass die Mehrheit der von Pranajtis angeführten „Fachliteratur“ reine Erfindung war. Daher beschränkte sich die Verteidigung auf die Destruktion des „Experten“ Pranajtis, indem sie ihn um eine wörtliche Übersetzung der Namen der von ihm ausführlich „zitierten“ Talmudtraktate bat, was Pranajtis nicht vermochte und damit für Heiterkeit unter den Zuschauern sorgte.²⁶

Überhaupt nahm der Prozess eine bedrückende Lächerlichkeit dort an, wo die Verteidigung dem Gericht Begriffe wie Talmud oder Tora erklären musste. Das Allgemeinwissen über jüdische Religion und Kultur in Russland muss für die damalige Zeit ausgesprochen niedrig veranschlagt werden, was dem Aberglauben von einer geheimen jüdischen Sekte, die das Blut getöteter Christen für ihren Kultus angeblich benötigte, förderlich war. Die politische Lage, weit verbreitete gnostische und sektiererische Tendenzen im Verbund mit dem Glauben an eine jüdische Weltverschwörung, von der auch der Zar überzeugt war, trugen dazu bei, dass – unabhängig von Bejlis' Schuld oder Unschuld – ein jüdischer Ritualmord tatsächlich geglaubt wurde.²⁷ Der Staatsanwalt unterstellte

25 Eine Ausnahme stellte der Archimandrit Ambrosius aus Kiew dar, vgl. Der Fall Justschinski, S. 22 f.

26 Eine gute Zusammenfassung bei Samuel, Blood Accusation, S. 214 ff.

27 Hierzu ausführlich Aleksandr Ètkind, Chlyst. Sekty, literatura i revolucija, Moskau 1998.

denn auch den Zeugen der Verteidigung wiederholt, einer jüdischen Konspiration anzugehören oder gekauft worden zu sein.²⁸

Die Bestellung der gewählten, tatsächlich jedoch sorgfältig ausgesuchten Geschworenen musste in einer Stadt mit mehreren Hochschulen überraschen: Unter den zwölf Geschworenen befanden sich sieben Bauern, drei Kleinbürger und zwei niedere Beamte der Kiewer Verwaltung.²⁹ In der Presse wurde offen darüber nachgedacht, wie eine solch offenkundige Manipulation bei einer öffentlichen Wahl habe stattfinden können und welche Bedeutung diese Zusammensetzung für das Urteil haben würde. Anfänglich optimistische Äußerungen wie etwa des Schriftstellers Vladimir G. Korolenko (1853–1921), der Bauer hätte in der Regel ein unabhängigeres Gewissen als der Beamte,³⁰ wichen zuletzt einer deutlichen Skepsis.

Der Prozess endete am 28. Oktober 1913, am 34. Verhandlungstag. Die Geschworenen hatten zwei Fragen zu beantworten, nämlich ob erstens Juščinskij auf dem Gelände der Ziegelei die tödlichen Stichverletzungen beigebracht worden seien und ob zweitens Bejlis diese Taten „aus religiösem Fanatismus“ begangen habe. Der Vorwurf des mutmaßlichen Ritualmordes war hierin weniger deutlich enthalten, als es der Prozessverlauf vermuten lassen musste – wohl deshalb, um eine Verurteilung von Bejlis zu erleichtern. Am gleichen Tag sprachen die Geschworenen Bejlis vom Vorwurf des Mordes frei, die erste Frage dagegen bejahten sie.³¹ Die Lage war paradox; zwar befand die Jury für Recht, dass der Mord in der jüdischen Ziegelei stattgefunden haben müsse, doch sei Bejlis nicht der Täter gewesen. Die Frage nach der Existenz „jüdischer Ritualmorde“ blieb damit offen, obwohl allerorts die Erleichterung über den Freispruch überwog.

Nicht nur vielen Juden galt der Bejlis-Prozess fortan als ein Menetekel: „In späteren Jahrhunderten wird man gewiss dieses Jahrhundert, in welchem ein solcher Prozess stattfinden konnte, als ein Jahrhundert des finstern Mittelalters bezeichnen und als ewigen Schandfleck für dieses Land ansehen, wo ein solcher Fall möglich war.“³² Angesichts der noch lebhaften Erinnerungen an

28 Leonid F. Kacis, „Delo Bejlisa“ v kontekste „Serebrjanogo veka“, in: Delo Bejlisa. Issledovanija i materialy, S. 412–434, hier S. 418 ff., 426.

29 Korolenko, Delo Bejlisa, S. 651 f.

30 Mnenie V. G. Korolenko o prisjažnych zasedateljach, in: Poltavskij Den' Nr. 132 vom 17. Oktober 1913.

31 Delo Bejlisa. Stenografičeskij otčet, Bd. 3, S. 300; Samuel, Blood Accusation, S. 229, 250 f.

32 Isak Menscher, Der Beilis-Prozeß und seine Vorläufer in der Geschichte, Radautz 1924, S. 30.

die Pogrome von 1903 und 1905 grenzt es an ein Wunder, dass der Bejlis-Fall nicht zu Pogromen führte. Die Frage danach, was im Falle von Bejlis' Verurteilung für die Ankläger konkret gewonnen gewesen wäre, kann mit der Konsensfähigkeit der Ritualmordlegende beantwortet werden, die trotz der offenkundigen Unschuld des Angeklagten diesen Prozess erst ermöglicht hatte. Entsprechend feierte die extreme Rechte den Prozessausgang als einen großen Sieg, auf Bejlis' Verurteilung sei es gar nicht angekommen, entscheidend sei, dass der „Nachweis“ eines jüdischen Ritualmordes gelungen und gerichtlich bestätigt worden sei. Die auf Seiten der Anklage Beteiligten wurden mehrheitlich ausgezeichnet als die „Helden des Kiewer Prozesses“.³³ Aus Angst vor möglicher Rache emigrierten Bejlis und seine Familie kurz darauf nach Palästina, siedelten Anfang der 20er-Jahre jedoch nach New York über, und Bejlis starb dort 1934. Er war ein Held wider Willen gewesen; seine Memoiren wurden später weniger intensiv wahrgenommen als seinerzeit der Prozess.³⁴

Die Bedeutung des Bejlis-Prozesses weist über Russland hinaus, nämlich auf den fatalen Zustand der Moderne, in dem eine antisemitische Politik sich noch nicht einmal den Anschein von Plausibilität oder Rationalität zu geben, geschweige denn Rücksicht auf die heftigen Reaktionen im Ausland zu nehmen brauchte.³⁵ Andererseits jedoch war das Zarenreich nicht in der Lage, einen Prozess „stalinistischer Machart“ zu führen, in dem alle unliebsamen Zeugen hätten unterdrückt und selbst die Verteidiger „auf Linie“ gebracht werden können.

Die Wahrnehmung des Bejlis-Prozesses in Russland und im Westen

Die Infamie der Anklage fand in Russland und mit zeitlicher Versetzung auch im Ausland, vor allem in Westeuropa und den USA, eine interessierte Öffentlichkeit und rief zahllose Stellungnahmen nicht nur in der Publizistik hervor. Bereits Bejlis' Verhaftung 1911 führte innerhalb der jüdischen Historiographie in Russland zu einer Intensivierung der Forschung über Ritualmordvorwürfe. Der Historiker Semen Dubnow initiierte als Vorsitzender der Jüdischen Histo-

33 Tager, *Carskaja Rossija*, S. 281 f.; Samuel, *Blood Accusation*, S. 253.

34 „Menachem Mendel' Bejlis“, in: *Rossijskaja Evrejskaja Ėnciklopedija*, Bd. 1, Moskau 1994, S. 99; Mendel Bejlis, *Di gešikhte fun mayne leyden*, New York 1925 [Engl. *The Story of my Sufferings*, New York 1926].

35 Samuel, *Blood Accusation*, S. 234, 268.

risch-Ethnographischen Gesellschaft in St. Petersburg und als leitender Redakteur der Zeitschrift „Evrejskaja Starina“ eine Reihe von Artikeln zu Ritualmordprozessen in Russland und Russisch-Polen.³⁶ Dubnow selbst publizierte drei Tage vor Prozessbeginn einen viel beachteten Essay in der Petersburger Zeitung „Den“, in dem er drei Motive der Ritualmordlügen hervorhob. Einerseits gehe es um die „Aufklärung“ ungeklärter Mordfälle an Kindern (etwa die heimliche Tötung unehelicher Kinder oder auch Sexualdelikte), ferner kämen vermeintliche Märtyrer der Kirche und den Klöstern für das „Fabrizieren“ von Heiligen und Reliquien gelegen, um sich mittels der entstehenden Wallfahrtsorte Einnahmen zu sichern. Schließlich lasse ein „bewiesener“ Ritualmord die Judenverfolgung gleich welcher Radikalität grundsätzlich als gerechtfertigt erscheinen.³⁷ Hinzuzufügen wäre als viertes Moment die staatlich gelenkte Massenmobilisierung gegen Juden, um den schwindenden Rückhalt der zaristischen Politik in der Bevölkerung zu kompensieren.

Das von Vertretern der Linken sowie der liberalen und bürgerlichen Mitte mit Spannung, aber auch mit Ängsten erwartete Urteil wurde mit großer Erleichterung aufgenommen. Der Preis, den die Presse dafür zahlte – über hundert Geldstrafen, mehrere inhaftierte Journalisten, zahllose konfiszierte Zeitungsausgaben und drei eingestellte Blätter³⁸ –, schien nicht zu hoch gewesen zu

- 36 Vgl. I. Galant, Ritual'nyj process v Dunaj gorode v 1748 godu, in: *Evrejskaja Starina* 2 (1911), S. 268 ff.; G. Ė., Mučiteli i mučeniki v ritual'nych processach (Stupnickij i Vojslavickij processy 1759–1760 gg.), in: ebenda, 1 (1912), S. 26 ff.; I. Galant, Žertvy ritual'nogo obvinenija v Zaslave v 1747 godu (Po aktam Kievskogo Central'nogo Archiva), in: ebenda, S. 202 ff.; M. Trivus, Ritual'nye processy doreformennogo russkogo suda, in: ebenda, 3 (1912), S. 246 ff.; M. Balaban, Ritual'nyj process v Poznani (1736–1740), in: ebenda, 4 (1913), S. 469 ff.; M. Balaban, Ėpizody iz istorii ritual'nych processov i antievrejskoj literatury v Pol'se XVI–XVIII v., in: ebenda, 2 (1914), S. 163 ff.; dass. (Teil 2), in: ebenda, 3–4 (1914), S. 318 ff.; S. Gol'dštejn, Žitomirskoe delo 1753 goda po obvineniju evreev v ritual'nom ubijstve, in: ebenda, 3–4 (1915), S. 296 ff.; I. Klejnman, Karaimskij „ritual'nyj process“ v XVII veke, in: ebenda, 11 (1924), S. 228 ff.; ferner den Art. „Obvinenie evreev v prestuplenijach s ritual'noj cel'ju“, in: *Evrejskaja Ėnciklopedija*, St. Petersburg o. J. [ND: Moskau 1991], Bd. 11, Sp. 856–872, sowie die in Anm. 4 angeführten Artikel.
- 37 Semen Dubnov, Istočniki ritual'noj lži. Istoričeskie vyvody, in: *Den'* vom 22. 9. 1913; ders., *Dos bukh fun mayn lebn*, Bd. 2: 1903–1922, New York/Buenos Aires 1962, S. 130 f., 138 f.
- 38 Tager, *Carskaja Rossija*, S. 208; Menscher, *Der Beilis-Prozeß und seine Vorläufer in der Geschichte*, S. 7; Marya-Jehanne Walewska, *Sprawa Beilisa, jej konsekwencye i konkluzye*, Stanisławów 1914, S. 11.

sein. Darüber hinaus wurden in diesem Zusammenhang 120 Gesellschaften und Vereine verboten und aufgelöst bzw. ihre Gründung untersagt, wie sich der Parteiführer der Konstitutionellen Demokraten, Pavel N. Miljukov, erinnert.³⁹ Wie überaus hypertroph die Lage war, veranschaulicht auch, dass der verantwortliche Redakteur des „Den“, der Dubnows Artikel gedruckt hatte, wenige Monate später wegen „Verletzung religiöser Gefühle“ zu einer einjährigen Haftstrafe verurteilt wurde; Dubnow selbst blieb unbehelligt.⁴⁰

Der prominenteste Prozessbeobachter war der Schriftsteller Vladimir G. Korolenko, „der Humanist unter den neuen russischen Novellisten“,⁴¹ der in seinen Werken ein durchweg positives Bild der russischen Juden zeichnete. In seiner Novelle „Der Tag des Gerichts“ (1890) hatte er eine ukrainische Jom-Kippur-Legende verarbeitet und sich im selben Jahr einem von dem Religionsphilosophen Vladimir Solov'ev organisierten Protest gegen antisemitische Tendenzen in der russischen Presse angeschlossen. Auch in den folgenden Jahren setzte er sich mit der Judenverfolgung im Zarenreich literarisch auseinander („Haus Nr. 13“ über den Pogrom von Kišinev 1903).⁴² Zuvor bereits hatte Korolenko Partei in der „Multan-Affäre“ 1892/96 ergriffen, einem „Ritualmordprozess“, in der eine Gruppe finnougriischer Udmurten angeklagt war, heidnischen Göttern ein Menschenopfer dargebracht zu haben, und erst im zweiten Revisionsverfahren freigesprochen wurde.⁴³

Bereits unmittelbar nach Bejlis' Verhaftung begann Korolenko sich mit dem Fall zu befassen. Im Dezember 1911 rief ein von ihm verfasstes Manifest dazu auf, im Namen der Gerechtigkeit, des Verstandes und der Menschenliebe von der Ritualmordlüge abzulassen.⁴⁴ Unterschrieben war der Aufruf u. a. von

39 Pavel N. Miljukov: *Vospominanija*, Moskau 1991, S. 380.

40 Dubnov, *Dos bukh fun mayn lebn*, Bd. 2, S. 139.

41 Adolf Stender-Petersen, *Geschichte der russischen Literatur*, München 51993, Teil 2, S. 453.

42 Vladimir G. Korolenko an Vladimir S. Solov'ev vom 22. Oktober 1890, in: ders., *Sobranie sočinenij*, Bd. 10, Moskau 1956, S. 148 f.; ders., *Dom No. 13*, in: ders., *Sobranie sočinenij*, Bd. 9, S. 406–422; Vladimir Korolenko, *Der Tag des Gerichts und andere Erzählungen*, Zürich 1967, S. 329–433; Frank Häusler, *V. G. Korolenkos Kampf gegen den Antisemitismus*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* 10 (1961), S. 237–248.

43 Vladimir G. Korolenko, *Multanskoe žertvoprinošenie*, in: ders., *Sobranie sočinenij*, Bd. 9, S. 337–392.

44 Vladimir G. Korolenko, *K ruskomu obščestvu*, in: *Russkoe Bogatstvo* 12 (1911), S. 165–169; dass., in: *Delo Bejlisa. Issledovanija i materialy*, S. 457–461.

Leonid Andreev, Fedor Sologub, Aleksej Tolstoj, Dmitrij Merežkovskij, Aleksandr Blok, Zinaida Gippius, Vladimir Vernadskij, Petr Struve und über sechzig Dumaabgeordneten. Während des Prozesses schrieb Korolenko für verschiedene Zeitungen eine Reihe von Beiträgen, die weite Verbreitung und eine seiner schriftstellerischen Reputation entsprechende Anerkennung fanden. Für einige Artikel, die er in „Reč“ und „Russkie Vedomosti“ veröffentlicht hatte, sollte er juristisch belangt werden, doch zogen sich die Prozessvorbereitungen wegen des Weltkrieges so lange hin, dass die Februarrevolution 1917 der beabsichtigten strafrechtlichen Verfolgung ein Ende setzte.

Während das literarische Werk Korolenkos gegenüber dem seiner Zeitgenossen Nikolaj Leskov (1831–1895) und Maksim Gor'kij (1868–1936), dessen Kommentare und Texte zu jüdischen Themen in den sowjetischen Werkausgaben zumeist getilgt wurden,⁴⁵ weitgehend in Vergessenheit geraten ist, hat seine humanistische Liberalität bis heute ihren Platz in der Historiographie und Literaturgeschichte behauptet. Was nicht nur russische Juden Korolenko hoch anrechneten,⁴⁶ war der aufrichtige Philosemitismus, der seinem Handeln zugrunde lag. Vergeblich hatte man sich ein ähnliches Eintreten von Schriftstellern und Intellektuellen für Verfolgte bereits in den 1880er-Jahren gewünscht; Tolstoj, Čechov und andere waren in dieser Hinsicht eine Enttäuschung gewesen.

Der Bejlis-Prozess erntete aber auch von Seiten rechtskonservativer russischer Politiker herbe Kritik. So hatte beispielsweise der monarchistische Dumaabgeordnete Vasilij V. Šul'gin (1878–1976), der als Herausgeber des monarchistischen Blattes „Kievljanin“ keiner Sympathien für Juden verdächtig war (sich aber aus legalistischen Gründen gegen Pogrome wandte), den Prozess dafür kritisiert, dass die nicht vorhandenen Beweise gegen Bejlis das Gericht nur kompromittieren und damit auch der russischen Sache nur abträglich sein könnten. Wegen dieser eindeutigen Stellungnahme wurde die Ausgabe konfisziert, was allerdings zu ihrer Verbreitung beitrug.⁴⁷ Am rechten Ende des gesellschaftlichen

45 Leonid Andreev/Maksim Gor'kij/Fedor Sologub, *Ščit. Literaturnyj sbornik*, St. Petersburg 1963; vgl. Michael Agurskij/Margarita Šklovskaja, *Maksim Gor'kij. Iz literaturnogo nasledija. Gor'kij i evrejskij vopros*, Jerusalem 1986, die sämtliche relevanten Texte nach den Erstdrucken versammeln.

46 Lazar Cohen, *Di helden fun beylis proces*, Łódź 1913; Noé Gruss, *Les Juifs dans la vie et dans les œuvres de Korolenko*, Paris 1975 (Jiddisch), S. 35–49; vgl. mit Bezug auf den Pogrom von Kischinew Semen Reznik, *Krovavaja karusel'*, Moskau 1991.

47 Ein denkwürdiges Dokument, in: *Ost und West* 1 (1914), Sp. 45–52; Vasilij V. Šul'gin, *Gody. Vospominanija byvszego člana Gosudarstvennoj dумы*, Moskau 1979, S. 125–146.

Spektrums wurden die Ritualmordanklage und der Prozess freilich auch von radikalen Antisemiten aufgegriffen, und zwar nicht nur im russischen Kernland, sondern auch in Russisch-Polen.⁴⁸ Die Bejlis-Affäre wurde auch von Antisemiten beklatscht, die der Intelligencija zuzurechnen sind. Neben dem Religionsphilosophen Pavel Florenskij sorgten vor allem die schrillen Töne aus der Feder des apokalyptischen Schriftstellers Vasilij V. Rozanov (1856–1919) für Aufmerksamkeit, der zwischen 1911 und 1913 eine Reihe antisemitischer Artikel gegen Bejlis veröffentlichte und diese 1914 gesammelt als Buch herausgab.⁴⁹ Bei keinem von Rozanovs Zeitgenossen realisierte sich ein extremer Antimodernismus in einem derartig radikalen Antisemitismus.⁵⁰

Die zahlreichen Ritualmordanklagen des ausgehenden 19. Jahrhunderts bis hin zum Bejlis-Prozess führten in intellektuellen Kreisen Westeuropas zu einer Beschäftigung mit dem ansteigenden Antisemitismus. Nicht zuletzt lässt sich auch Lion Feuchtwangers Dissertation über Heines „Rabbi von Bacherach“ von 1907 diesem Kontext zuordnen.⁵¹ Welche Kräfte der Antisemitismus auch im Westen noch immer freisetzte, hatten – abgesehen von der Dreyfus-Affäre – kurz zuvor die Fälle von Polna und Konitz gezeigt. Die Polarisierung jedoch, die das Kiewer Verfahren in der russischen Öffentlichkeit auslöste, musste im Westen naturgemäß schwächer ausfallen. Zwar schlugen die Emotionen insbesondere auf jüdischer Seite in Westeuropa nicht weniger Wellen, aber die Möglichkeiten antisemitischer Gruppierungen, offen zu Gewalt aufzurufen, waren sichtlich geringer als in Russland. Es überrascht daher wenig, dass die Antisemiten in Deutschland (und Frankreich) sich vor allem dem allgemeinen Nachweis eines tatsächlich von Juden begangenen Ritualmordes widmeten, wohingegen Bejlis als konkreter Einzelfall vergleichsweise unwichtig blieb.⁵²

Zahlreiche namhaften Zeitungen des Westens – die „New York Times“, die „London Times“, die „Frankfurter Zeitung“ und viele andere – verfolgten

48 Vgl. Żydzi, mordy rytualne a Kościół katolicki (Z powodu sprawy Bejlisa), Warschau 1914; Tager, Carskaja Rossija, S. 204.

49 Vasilij V. Rozanov, Obonjatel'noe i osjazatel'noe otnošenje evreev k krovi, St. Petersburg 1914 [ND: St. Petersburg 1993].

50 Karl Schlögel, Jenseits des Großen Oktober: Das Laboratorium der Moderne, Petersburg 1909–1921, Berlin 1988, S. 125–152; Kacis, „Delo Bejlisa“ v kontekste „Serebrjanogo veka“, S. 415.

51 Lion Feuchtwanger, Heinrich Heines „Rabbi von Bacherach“. Mit Heines Erzählfragment. Eine kritische Studie, Frankfurt a. M. 1985.

52 Vgl. Die Wahrheit über den Bejlis-Prozess in Kiew. Nach zuverlässigen russischen Quellen dargestellt, Leipzig 1914; zu Frankreich Samuel, Blood Accusation, S. 235–237.

den Prozess mit Korrespondenten vor Ort.⁵³ In der Erwartung, dass die russische Minderheitenpolitik sich einem neuen Höhepunkt näherte, richtete die Monatschrift „Ost und West“ im Oktober 1911 sogar eine neue Rubrik „Illustrationen zu Russlands Judenpolitik in den letzten Monaten“ ein, in der Diskriminierungen, Übergriffe, Gesetzesprojekte etc. penibel aufgelistet wurden.

Der Prozess beschäftigte auch den Sozialisten Gustav Landauer (1870–1919), der in einem Beitrag zu Recht hervorhob, dass die Wurzel allen Übels vor allem darin liege, dass man auf christlicher Seite vom Judentum nichts wisse, nichts wissen wolle und daher nur umso leichter an Legenden wie den Ritualmord glauben könne. Landauer wird – neben Martin Buber, Hugo Bergmann, Robert Weltsch – üblicherweise zu den Juden gezählt, für die der Antisemitismus (vor der Schoah) keine besondere Rolle im jüdischen Selbstverständnis spielte. Dennoch sinke ihm, so Landauer, „die Feder, wenn ich an deutschen Geist appellieren will, der sich gegen diese Bestialität auflehnen soll“, da derlei judenfeindliche Beschuldigungen „auch in Deutschland heute noch möglich“ seien.⁵⁴ Es war somit nicht nur Unwissenheit, sondern, was Landauer nur schwer eingestehen konnte, blanker Hass, der die eigentliche Motivation ausmachte.

Auch in der deutschen Literatur fand der Bejlis-Fall verschiedentlich seinen Niederschlag, so etwa in dem Gedicht „Beilis. Den Juden“ von Johannes R. Becher, der Bejlis' Schicksal als paradigmatisch für die Leiden des jüdischen Volkes ansah und ihn an die Seite Hiobs stellte.⁵⁵ Einen weniger direkten Einfluss übte die Bejlis-Affäre auf Arnold Zweig aus. Von ihm stammt ein Drama mit dem Titel „Ritualmord in Ungarn“, geschrieben im Dezember 1913, in Berlin 1914 veröffentlicht und von Max Reinhardt zur Aufführung vorgesehen, was der Kriegsausbruch jedoch verhinderte. Obwohl Zweigs Biograf eine Parallele zum Bejlis-Prozess nicht eigens erwähnt,⁵⁶ so scheint es doch sehr unwahrschein-

53 Vgl. für den englischsprachigen Raum Samuel, *Blood Accusation*, S. 231–239; Zosa Szajkowski, *The Impact of the Beiliss Case on Central and Western Europe*, in: *American Academy for Jewish Research* 31 (1963), S. 197–218; detailliert Tager, *Carskaja Rossija*, S. 213–220.

54 Gustav Landauer, *Zum Beilis-Prozeß*, in: ders., *Zwang und Befreiung. Eine Auswahl aus seinem Werk*, hrsg. von Heinz-Joachim Heydorn, Köln 1968, S. 202–207, Zitat S. 205; vgl. Paul Breines, *The Jew as Revolutionary. The Case of Gustav Landauer*, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 12 (1967), S. 75–84, bes. S. 77, 80.

55 Johannes R. Becher, *Beilis. Den Juden*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Gedichte 1911–1918*, Berlin/Weimar 1966, S. 185 f.

56 Wilhelm von Sternburg, „Um Deutschland geht es uns“. *Arnold Zweig. Die Biographie*, Berlin 1998, S. 77 ff.; Jost Hermand, *Das Licht in der Finsternis. Arnold Zweigs*

lich, dass Zweig den ungarischen Ritualmordprozess in Tisza Eszlár von 1882 zufällig 1913 für das Theater bearbeitete. Dass er diesen und nicht etwa Bejlis' Schicksal als Vorlage wählte, mochte verschiedene Gründe haben, vielleicht schien Zweig eine größere zeitliche Distanz gegenüber dem aktuellen Geschehen sinnvoller zu sein, zumal er Überlegungen zu etwaigen Parallelen 1913/14 gestrost dem Leser bzw. Theaterbesucher überlassen konnte. Da Zweig auch mit Prozessakten arbeitete, konnte es auch einfach an der Quellsituation gelegen haben, weshalb er auf den älteren Fall zurückgriff.

Zweigs „Ritualmord in Ungarn“, nach Ende des Ersten Weltkrieges in Wien, Frankfurt am Main und Berlin als „Die Sendung Semaels“ mit Erfolg aufgeführt, hinterließ wiederum bei Franz Kafka, wie dieser in einem Brief an seine Verlobte schrieb, einen starken Eindruck: „Bei einer Stelle musste ich zu lesen aufhören und mich auf das Kanapee setzen und laut weinen. Ich habe schon seit Jahren nicht geweint.“⁵⁷ Obwohl sich in Kafkas Briefen und Tagebüchern keinerlei Hinweis auf Bejlis finden lässt, muss sich Kafka, wie sich sein Freund Max Brod erinnert, intensiver mit dem Kiewer Prozess befasst haben. Unter den Manuskripten, die Dora Diamant auf Kafkas Geheiß verbrennen musste, soll sich auch eine Erzählung über den Bejlis-Prozess befunden haben.⁵⁸ Neben anderen literarischen Arbeiten Kafkas könne – so die Kafka-Forschung – allein die Themenwahl dieser unbekanntenen Erzählung als ein Indiz „für eine reflektierte Bewusstseinslage hinsichtlich seiner Volkszugehörigkeit“ gelten.⁵⁹

Wenn der Bejlis-Fall schon im Milieu der assimilierten Juden eine integrative, Identität stiftende Wirkung ausübte, so konnte dies in zionistischen, liberalen und orthodoxen Kreisen kaum anders sein.⁶⁰ In einem programmatischen Artikel hob der Begründer des „geistigen Zionismus“, Achad Haam (1856–1927),

„Ritualmord in Ungarn“ als prosemitisches Tendenz- und Läuterungs-drama, in: Arnold Zweig – Psyche, Politik, Literatur. Akten des II. Internationalen Arnold-Zweig-Symposiums Gent 1991, hrsg. von David R. Midgley u. a., Bern/Berlin u. a. 1993, S. 32–48, bes. 35 f.

57 Franz Kafka an Felice Bauer vom 28. Oktober 1916, in: ders., Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit, hrsg. von Erich Heller/Jürgen Born, Frankfurt a. M. 1976, S. 735 f.

58 Max Brod, Über Franz Kafka, Frankfurt a. M. 1974, S. 177. Brod verlegt den Prozess irrtümlich von Kiew nach Odessa.

59 Hartmut Binder (Hrsg.), Kafka-Handbuch, Bd. 1: Der Mensch und seine Zeit, Stuttgart 1979, S. 571.

60 Michael A. Meyer, Jüdische Identität in der Moderne, Frankfurt a. M. 1992, bes. S. 63 f.

hervor, dass die „Blutlüge“ zwar schmerzlicher als alle anderen Anklagen sei, sie aber auch eine Einsicht biete in einer Zeit, in der viele Juden bereits geneigt seien, sich dem „consensus omnium“ des Antisemitismus anzuschließen, da schließlich die ganze Welt nicht Unrecht haben könne. Die Ritualmordanklage sei die einzige, bei „der uns die allgemeine Übereinstimmung nicht irremachen kann, [...] hier können wir auch keinen einzigen Augenblick daran zweifeln, dass die ganze Welt unrecht [hat], und dass wir allein recht haben“.⁶¹ Auch Gershom Scholem erinnerte sich daran, dass das Solidaritätsgefühl eine wichtige Rolle gespielt habe und „nicht nur bei Gelegenheit politisch oder menschlich erschütternder Ereignisse, wie etwa dem Bejlis-Prozess von 1913, zum Ausdruck“ kam.⁶² Kritiker merkten zwar an, dass erst Scheiben „klirren, Möbel brechen, Federn fliegen“ müssten, „damit die Juden des Ostens das natürliche Recht auf Aufmerksamkeit erlangen“,⁶³ aber immerhin: Diese Solidarität erstreckte sich auch auf die ansonsten nicht besonders beliebten Ostjuden, auf die die Anklage einen großen Eindruck ausübte.⁶⁴

Kurz nach Prozessende kam es in verschiedenen jüdischen (zumeist jiddischsprachigen) Theatern Ostmitteleuropas zu mehr oder minder gelungenen Adaptionen des Stoffes,⁶⁵ die durchaus als eine Auseinandersetzung mit der Thematik angesehen werden können. Als das bekannteste Stück muss hier die absurde Komödie „Es ist schwer, Jude zu sein“ von Scholem Alejchem (1859–1916) gelten, deren Handlung teilweise auf dem Bejlis-Fall basiert, aber es gehört durchaus nicht zu den besten Stücken des berühmten Schriftstellers.⁶⁶

61 Achad Haam, Ein halber Trost, in: Ost und West 9 (1913), Sp. 673–680, hier Sp. 678.

62 Gershom Scholem, Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900–1930, in: Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen, hrsg. von Rudolf von Thadden, Göttingen 1978, S. 256–277, hier 264; ders., Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen, Frankfurt a. M. 41993, S. 62 f.

63 Der stille Pogrom. Wehruf eines russischen Juden, in: Ost und West 11 (1911), Sp. 945–950, hier Sp. 947.

64 Vgl. Heiko Haumann, Kommunikation im Shtetl. Eine Annäherung an jüdisches Leben in Osteuropa zwischen 1850–1930, in: Wege der Kommunikation in der Geschichte Osteuropas, hrsg. von Nada Boškovska u. a., Köln/Weimar/Wien 2002, S. 323–348, hier 337.

65 Konrad Zieliński, W cieniu synagogi. Obraz życia kulturalnego społeczności żydowskiej Lublina w latach okupacji austro-węgierskiej, Lublin 1998, S. 145 f.

66 Chone Shmeruk, Przegląd literatury dramatycznej w języku jidysz do I wojny światowej, in: Teatr żydowski w Polsce. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej, Warszawa, 18–21 października 1993 roku. Pod redakcją Anny Kuligowskiej-Korzeniewskiej i Małgorzaty Leyko, Łódź 1998, S. 37–51, hier 47.

Die Nachwirkungen des Bejlis-Prozesses bis heute

Nachdem sich russische Nationalisten nach 1913 vergeblich bemüht hatten, weitere „Ritualmorde“ vor Gericht zu bringen,⁶⁷ konnte sich jeder, der den Bejlis-Prozess als Abgesang des Zarenreiches angesehen hatte, spätestens 1917 bestätigt sehen, als nach Abdankung des Zaren und in Folge der Februarrevolution die zahlreichen antisemitischen Verordnungen und Gesetze aufgehoben wurden. Antisemiten jedoch, die in Bejlis die sprichwörtliche Spitze des Eisberges einer „jüdischen Weltverschwörung“ hatten sehen wollen, konnten kurz darauf in der Oktoberrevolution die vermeintliche Verwirklichung eben dieser Verschwörung erkennen. Die folgenreichen Pogrome im Russischen Bürgerkrieg, verübt durch Einheiten von Petljura, Denikin, Grigor’ev, Judenič und anderen „Weißen“, zeugen davon, dass die Identifizierung der Juden mit den Bolschewiki bereits weite Verbreitung gefunden hatte.⁶⁸

Obwohl von den sozialistischen Parteien während und zum Bejlis-Prozess vergleichsweise wenig zu hören war, bemühten sich nach 1917 zwei Untersuchungskommissionen mit der nachträglichen Aufklärung der Prozessumstände. Eine bereits von der Provisorischen Regierung eingesetzte Sonderkommission hatte u. a. Ščeglovitov, den damaligen Innenminister Nikolaj Maklakov und andere verhört (beide wurden 1918 von den Bolschewiki erschossen).⁶⁹ Unter dem Vorsitz des Historikers Sergej F. Platonov und unter Mitarbeit Dubnows wurde Ende 1919 erneut eine Kommission gebildet, die relevantes Archivmaterial (v. a. Prozessakten) sammeln und kommentiert herausgeben sollte. Die Kommissionstätigkeit kam jedoch mit dem Bürgerkrieg zum Stillstand und wurde später nicht wieder aufgenommen.⁷⁰

Dass die Bolschewiki durchaus kein unproblematisches Verhältnis zu den russischen Juden – vor allem zum jüdischen „Bund“ – hatten, verdeutlicht bereits die 1913 entstandene Schrift Stalins „Marxismus und nationale Frage“,⁷¹

67 Tager, Carskaja Rossija, S. 287–294; Die Juden in Rußland, in: Ost und West 9–12 (1914), Sp. 693–696.

68 Vgl. Matthias Vetter, Antisemiten und Bolschewiki. Zum Verhältnis von Sowjetsystem und Judenfeindschaft 1917–1939, Berlin 1995, S. 32–62.

69 Samuel, Blood Accusation, S. 119–128, 254; Padenie carskogo režima. Stenografičeskie oščety doprosov i pokazanij, dannych v 1917 g. v Črezvyčajnoj Sledstvennoj Komissii Vremennogo Pravitel’stva, 7 Bde., Leningrad/Moskau 1924–1927.

70 Dudakov, Istorija odnogo mifa, S. 39.

71 Josef W. Stalin, Marxismus und nationale Frage, in: ders., Werke, Bd. II, Berlin 1950, S. 266–333.

deren Nationalitätendefinition nach der Oktoberrevolution für ein Konfliktpotenzial eigener Art sorgte. In der zweiten Hälfte der 1920er-Jahre zeigte sich schließlich auch in der Sowjetunion, dass das Problem des Antisemitismus nach 1917 keineswegs verschwunden war. Es kam nun auch zu judenfeindlichen Erscheinungen – darunter Ritualmordgerüchten – innerhalb der Arbeiterschaft, was die Partei zu vorsichtigem Gegensteuern veranlasste.⁷² Erstaunlicherweise verdankt die Historiographie der Zeit des beginnenden stalinistischen Terrors die bis heute unverzichtbare Standarddarstellung des Bejlis-Falls von Aleksandr Tager (1888–1939), die 1933/34 in zwei Auflagen erschien. Der Jurist Tager vollbrachte das Kunststück, das Wissenschaftliche nicht den politischen Prärogativen zu opfern und auf die Erwähnung Stalins gänzlich zu verzichten, was der Verlag durch eine ausführliche Eloge im Nachwort kompensierte. Seine Aussagen wurden Tager jedoch nur wenige Jahre später zum Verhängnis. Er wurde 1938 im Zuge der stalinistischen „Säuberungen“ verhaftet und 1939 in der Moskauer Lubjanka erschossen.⁷³ Tagers Schicksal erscheint gleichsam als das Prisma, in dem sich der zaristische Antisemitismus und die antijüdische Politik Stalins spiegeln, deren Höhepunkt – die in Folge der so genannten Ärzteaffäre im Januar 1953 offenbar geplante Deportation aller sowjetischen Juden nach Sibirien – nur durch Stalins Tod im März 1953 verhindert wurde. Die stalinistischen „Säuberungen“ und Prozesse, allen voran der Geheimprozess gegen das Jüdische Antifaschistische Komitee 1952, verdeutlichen jedoch, wie begrenzt die Möglichkeiten der Behörden beim Bejlis-Prozess 1913 vergleichsweise gewesen waren.⁷⁴

72 Jurij Larin, *Evrei i antisemitizm v SSSR*, Moskau/Leningrad 1929, S. 33 f. Larin verweist auf einen 1926 in Dagestan vollzogenen Pogrom, der auf Ritualmordgerüchten beruhte. Wenn solche Vorfälle noch in der Sowjetunion möglich seien, wie stark müsse erst, so Larin, der „Einfluss religiöser Vorurteile im vorrevolutionären Russland“ gewesen sein, ebenda, S. 34.

73 „Aleksandr Semenovič Tager“, in: *Rossijskaja Evrejskaja Ėnciklopedija*, Bd. 3, Moskau 1997, S. 128 f.; Vadim Z. Rogovin, Aleksandr Semenovič Tager, in: *Delo Bejlisa. Issledovanija i materialy*, S. IX–XIV.

74 Gennadij V. Kostyrčenko, Der Fall der Ärzte, in: Leonid Luks (Hrsg.), *Der Spätstalinismus und die „jüdische Frage“*. Zur antisemitischen Wendung des Kommunismus, Köln/Weimar/Wien 1998, S. 89–116; ders., V plenu u krasnogo faraona: političeskie presledovanija evreev v SSSR v poslednee stalinskoe desjatiletie. Dokumental'noe issledovanie, Moskau 1994; Arno Lustiger, *Rotbuch: Stalin und die Juden. Die tragische Geschichte des Jüdischen Antifaschistischen Komitees und der sowjetischen Juden*, Berlin 2000.

Es erstaunt wenig, dass sich die Nationalsozialisten in Deutschland nach 1933 der Ritualmordlüge annahmen und eine Reihe affirmativer wie vulgärer Machwerke zu dieser Thematik publizierten,⁷⁵ während gleichzeitig die systematische soziale, ökonomische und rechtliche Ausgrenzung der deutschen Juden ihren Fortgang nahm und schließlich in der systematischen Vernichtung der europäischen Juden eskalierte. Angesichts der Monstrosität und der luziden Planung des NS-Judenmords scheint es inadäquat zu sein, nach der Rolle solcher Schriften in diesem Kontext zu fragen, ihre Wirkung – verglichen etwa mit antisemitischen Filmen wie „Jud Süß“ oder „Die Rothschilds“ (beide 1940) – dürfte aber aller Einschätzung nach gering geblieben sein, was jedoch nichts über ihre Verbreitung aussagt. Dennoch war die Ritualmordlegende zu sehr auf den Einzelfall bezogen, um sie im Rahmen einer antisemitischen Propaganda massenwirksam einsetzen zu können. Zudem boten andere, „wissenschaftliche“ bzw. säkulare Topoi, allen voran die Rassenideologie, den Vorteil, keiner „religiösen“ Komponente zu bedürfen, wie sie die Ritualmordlegende aufwies. Präsent war Letztere jedoch in Form der Metapher von „den Juden“, die den „Wirtsvölkern“ das Blut entzögen.

Nicht minder wichtig ist die Frage nach möglichen Kontinuitäten über den Zweiten Weltkrieg hinaus, wofür Polen als ein Beispiel dienen kann. Gerüchte über Ritualmorde kursierten in Polen nicht nur in der Zwischenkriegszeit, sondern auch nach 1945. In der kirchlichen Presse wurden „jüdische Ritualmorde“ und angebliche Hostienfrevel wiederholt als Tatsachen dargestellt.⁷⁶ Im Unterschied zur Lage in Russland vor dem Ersten Weltkrieg kam es jedoch nach 1945 zu keinen staatlichen Versuchen mehr, die Lüge von einem angeblich von Juden begangenen Ritualmord zu verbreiten. Nach 1945 fehlte derlei Anklagen die politische Grundlage, vielmehr spielte nun – wie schon im Russischen Bürgerkrieg – die Gleichsetzung von Juden und Kommunisten eine wichtige Rolle. Es handelte sich in der Tat nur um Gerüchte, denen allerdings seitens der Kirche zu Anfang nicht entschieden genug entgegengetreten wurde. Eine

75 Wilhelm Matthiessen, *Israels Ritualmord an den Völkern*, München 1939; Gerhard Utikal, *Der jüdische Ritualmord. Eine nichtjüdische Klarstellung*, Breslau 1935, Berlin-Lichterfelde 181942; Helmut Schramm, *Der jüdische Ritualmord. Eine historische Untersuchung*, Berlin 1943.

76 Vgl. Jacek Kuroń, *Glaube und Schuld. Einmal Kommunismus und zurück*, Berlin/Weimar 1991, S. 40 f.; Viktoria Pollmann, *Die jüdische Frage in der Presse der polnischen Jesuiten 1918–1939*, in: *Berliner Jahrbuch für osteuropäische Geschichte* 1 (1995), S. 151–181, hier S. 158.

Zuordnung zum Bejlis-Prozess ist bei den Pogromen in Krakau im August 1945, in Kielce im Juli 1946 und andernorts nicht möglich.⁷⁷

Nun schien die Ritualmordlegende endgültig der Vergangenheit anzugehören. Es ist jedoch zu fragen, ob dies tatsächlich ein Ergebnis der anti-antisemitischen Aufklärung war oder nicht eher eine unausweichliche Folge der Säkularisierung im 20. Jahrhundert. Dies war umso eher der Fall, als schon vor und während des Bejlis-Prozesses in Russland mit den „Protokollen der Weisen von Zion“ ein ganz anderes antisemitisches Eisen geschmiedet worden war.⁷⁸ Die „Protokolle“, von deren Echtheit Zar Nikolaj II. überzeugt war, traten nach Ende des Ersten Weltkrieges ihren endgültigen Siegeszug auch in Westeuropa an und besaßen gegenüber Ritualmordvorwürfen den unschlagbaren Vorteil, unbestimmt genug zu sein und keines konkreten Beispiels (etwa eines christlichen Mordopfers) zu bedürfen, d. h. kollektiv anwendbar zu sein. Freilich waren beide Vorwürfe auch kombinierbar. Die „Protokolle“ erwiesen sich jedoch à la longue als sehr viel wirksameres Mittel antisemitischer Hetze und haben sich bis heute nicht nur im arabischsprachigen Raum, sondern auch in zahllosen Vorstellungen von einem wie auch immer beschaffenen „Weltjudentum“ und seiner scheinbar unbegrenzten Macht erhalten.

Der Bejlis-Prozess fand nur noch einmal, fünfzig Jahre nach der Affäre, vorübergehende Aufmerksamkeit in den USA, wo Mitte der 60er-Jahre einige Forschungsbeiträge erschienen (Samuel, Rogger, Szajkowski u. a.) und der Prozess v. a. durch Bernard Malamuds (1914–1986) Roman „The Fixer“ (1966) weithin bekannt wurde. In freier Anlehnung an die Bejlis-Affäre beschreibt Malamud das geistige Wachstum des zu Unrecht angeklagten, vom Judentum weitgehend entfremdeten Juden Jakow Bok im zaristischen Russland, der während der Haftzeit zum Glauben seiner Vorfahren zurückfindet.⁷⁹ Der von Malamud selbst betonte Bezug nicht nur zur Dreyfus-Affäre, sondern auch zum Freiheitskampf der Schwarzen in den Vereinigten Staaten verdeutlicht, wie geeignet Bejlis als (ungewollte) Identifikationsfigur auch über eine jüdische Solidarität hinaus war.

77 Anna Cichopek, *Pogrom Żydów w Krakowie 11 sierpnia 1945*, Warschau 2000, bes. S. 18 ff., 26 ff.; Bożena Szaynok, *Pogrom Żydów w Kielcach 4 lipca 1946*, Wrocław 1992; Krystyna Kersten, *Polacy. Żydzi. Komunizm. Anatomia półprawd 1939–1968*, Warschau 1992, S. 89–142.

78 Michael Hagemeister, *Sergej Nilus und die „Protokolle der Weisen von Zion“*, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 5 (1996), S. 127–147.

79 Bernard Malamud, *The Fixer*, New York 1966 [dt. *Der Fixer*, Köln 1968].

Zweifellos trug der Antisemitismus des Zaren, der am Bejlis-Fall aktiv Anteil nahm und Minister und subalterne Beamte ihrerseits zu antijüdischen Maßnahmen erst ermunterte, in erheblichem Maße zum Verlauf des Ermittlungsverfahrens und des Prozesses bei. Dass Zar Nikolaj II. auf einer Synode der russisch-orthodoxen Kirche im August 2000 – unter Betonung seines Märtyrertodes 1918 und seiner Symbolkraft für das alte, „heilige“ Russland – heilig gesprochen wurde, darf daher im vorliegenden Zusammenhang und angesichts seiner auch insgesamt katastrophalen Innenpolitik problematisch genannt werden, ohne dabei etwaige religiöse Gefühle verletzen zu wollen. Zudem verdient der Umstand Beachtung, dass es insbesondere rechtsradikale und antisemitische Gruppen im heutigen Russland sind, die die Heiligsprechung des letzten Romanowzaren dazu instrumentalisieren, die unselige Herrschaft Nikolajs II. nachträglich zu rechtfertigen. Dieselben Kreise gehen verschiedentlich noch einen Schritt weiter und behaupten, Nikolaj selbst sei Opfer eines „jüdischen Ritualmordes“ geworden. Es lässt sich dabei der Eindruck gewinnen, als wollten die russischen Antisemiten die Diskussionen der damaligen Zeit noch einmal führen und als seien Wissenschaft und gesunder Menschenverstand erneut dazu aufgerufen, sich gegen die Verbreitung solcher Vorwürfe zur Wehr zu setzen. Zumindest liegen seit Ende der 80er-Jahre die Schriften von Šul'gin, Rozanov und Pranajtis, ferner das seinerzeit auf Kosten der zaristischen Regierung von Zamyslovskij herausgegebene Buch „Der Mord an Andruša Juščinskij“⁸⁰ und andere einschlägige Pamphlete als Neuausgaben bzw. Reprints vor, die die Legenden angeblicher Ritualmorde wiederzubeleben versuchen. Wenig ermutigend sind aber auch Tendenzen in der neueren russischen Historiographie, unliebsame Wahrheiten der Nationalgeschichte zu marginalisieren, wie dies beispielsweise Aleksandr Solschenicyn in seiner Gesamtdarstellung zur russisch-jüdischen Geschichte im Falle des Bejlis-Prozesses tut.⁸¹

Die riesige Emigrationswelle aus Osteuropa im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts war in erheblichem Maße das Ergebnis der russischen Unterdrückungspolitik gegen die jüdischen Untertanen. Nach 1989, als die Politik der Perestrojka auch mit dem (Wieder-)Aufkommen nationaler und extremistischer Gruppierung

80 Georgij G. Zamyslovskij, *Ubijstvo Andruši Juščinskogo. Issledovanie v 3 čast'jach*, Petrograd 1917.

81 Aleksandr I. Solženicyn, *Dvesti let vmeste (1795–1995), čast' 1*, Moskau 2001 [dt. *Zweihundert Jahre gemeinsam. Die russisch-jüdische Geschichte 1795–1916*, München 2002], S. 444–451. Solženicyn unterlaufen in seiner Darstellung des Falles zahlreiche sachliche Fehler.

gen einherging, verließen über 900 000 Juden die Staaten der ehemaligen Sowjetunion. Soziologische Umfragen der letzten Jahre zeigen die tiefe Verunsicherung und Furcht, mit der Juden ihre Lage in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion betrachten. Mitte der 1990er-Jahre hielten es in einer Umfrage 57 Prozent der befragten Juden für wahrscheinlich, dass es in den nächsten Jahren in der Russischen Föderation wieder zu Pogromen kommen könnte.⁸² Der Bejlis-Prozess hält 90 Jahre später keine Lehre bereit, aber es mag vor diesem Hintergrund dennoch wichtig und sinnvoll sein, sich eines Falles wie des von Mendel' Bejlis zu erinnern. Moderner Rechtsextremismus bedarf der Ritualmordlüge nicht mehr, aber wenn sie in sein abstruses Weltbild hineinpasst und er sie qua Rehabilitierung der seinerzeit in Russland Verantwortlichen gewissermaßen „frei Haus“ dazubekommt, kann diese Legende durchaus wieder reaktiviert werden.

82 Rozalina Ryvkina, *Evrei v postsovetsoj Rossii – kto oni? Sociologičeskij analiz problem rossijskogo evrejstva*, Moskau 1996, bes. S. 115 ff.

BESPRECHUNGSESSAYS

JÜRGEN MATTHÄUS

„Pillen gegen Erdbeben“ – Antisemitismusabwehr des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens vor 1933

Avraham Barkai, „Wehr Dich!“ Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C. V.) 1893–1938, C. H. Beck Verlag, München 2002, 496 S.

Walter Gyßling, Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933 und Der Anti-Nazi: Handbuch im Kampf gegen die NSDAP (herausgegeben und eingeleitet von Leonidas E. Hill), Donat Verlag, Bremen 2003, 504 S.

Frontstellungen

Im September 1930, kurz vor den Reichstagswahlen, die der NSDAP massive Stimmengewinne bescherten, kam es in der brandenburgischen Kleinstadt Wriezen zu einer merkwürdigen Konfrontation zwischen NS-Aktivisten und einem ihrer Gegner. Walter Gyßling, aus nichtjüdischer bayerischer Offiziersfamilie stammend und für den Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C. V.) in dessen „Büro Wilhelmstrasse“ tätig, versuchte sich auf einer überfüllten NSDAP-Veranstaltung Gehör zu verschaffen, bis ihm der örtliche SA-Trupp in die Rede fiel und körperlich nahe rückte. „Als der SA-Führer etwa zwei Meter an mich herangekommen war“, erinnerte sich Gyßling zehn Jahre später, „klemmte ich ein Monokel ins Auge und brüllte ihn im schönsten Schnarrton eines preußischen Gardeleutnants an, was er sich denn unterstehe, dass ich mir jede Störung verbäte und dass es überhaupt nicht seine Aufgabe wäre, sich in politische Diskussionen einzumengen, sondern dass er sein Maul zu halten habe, es wäre ja noch schöner, wenn jeder hergelaufene Lümmel mitzureden hätte, was hier zu reden sei, würde schon von den dazu Berufenen erledigt, und er solle sich gefälligst an seinen Platz scheren usw.“. Gyßlings bühnenreifer Auftritt zeigte unerwartet starke Wirkung: Die SA machte kehrt, die lokale HJ

lief „zu dem noch größeren ‚Manitou‘“ über, schirmte Gyßling auf dem Podium gegen weitere Störungen ab und diskutierte mit ihm noch lange nach Schluss der Veranstaltung.¹

Der Vorfall verdeutlicht, dass sich in der Endphase der Weimarer Republik offensive Hitler-Gegner selbst bei NS-Sympathisanten dort Unterstützung verschaffen konnten, wo statt politischer Inhalte die Art des Auftretens zählte. Dies dürfte wesentlich öfter der Fall gewesen sein, als es sich die Mehrheit der Deutschen später vorstellen konnte oder wollte. Allerdings taugte die Wriezener Episode schon deshalb nicht als Modell für eine erfolgreiche Bekämpfung des Nationalsozialismus insgesamt und seines Antisemitismus im Besonderen, weil Gyßling nicht als Vertreter einer jüdischen Organisation, sondern als SPD-Anhänger auftrat. Der Agitation gegen die Nationalsozialisten in den frühen 1930er-Jahren fehlte die Unterstützung „von oben“: Die Eliten lehnten die Demokratie ab, die Staatsorgane ließen sich für eine nachhaltige Verteidigung der Republik nicht mobilisieren und die sozialdemokratische Führung traute der eigenen Propaganda nicht, wie sich anlässlich Papens „Preußenschlag“ vom 20. Juli 1932 für jedermann sichtbar zeigte.² Schon Ende der 1920er-Jahre stand der Centralverein fast völlig allein in seinem Kampf gegen die NS-Bewegung, und es widersprach den traditionellen Methoden jüdischer Interessenvertretung, den Ton des preußischen Kasernenhofs anzuschlagen, der in dieser Zeit, wie Gyßling schreibt, bei „Gutsknechten“ verfangen mochte.

Seit Jahrzehnten hatten die Mehrheitsorganisationen des deutschen Judentums im Kampf gegen Antisemitismus und Zurücksetzung auf die Kraft des Wortes gesetzt und sich eben nicht darauf verlassen, dass wohlwollende Nichtjuden für sie eintraten. „Im vollen Lichte der Öffentlichkeit“ antisemitische Angriffe abzuwehren war eine der programmatischen Kernaussagen, denen sich der Centralverein als größte deutschjüdische Organisation seit seiner Gründung 1893 verpflichtet fühlte. Das schloss schon früh aggressive Abwehrformen

- 1 Walter Gyßling, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* und *Der Anti-Nazi: Handbuch im Kampf gegen die NSDAP* (hrsg. und eingeleitet von Leonidas E. Hill), Bremen 2003, S. 115 f. (aus: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*). Im Folgenden werden die Teilabschnitte des Buchs jeweils gesondert zitiert: Hill, Einleitung; Gyßling, *Leben*; *Anti-Nazi*. Die hier vorgetragenen Ansichten sind die des Verfassers und reflektieren nicht notwendigerweise die Meinung des United States Holocaust Memorial Museum.
- 2 Aus der umfangreichen Literatur zum Ende der Weimarer Republik s. Hans Mommsen, *Von Weimar nach Auschwitz. Zur Geschichte Deutschlands in der Weltkriegsepoche*, Stuttgart 1999.

wie etwa Satisfaktionsforderungen von Angehörigen jüdischer Studentenverbindungen gegenüber antisemitischen Herausforderungen ebenso wenig aus wie Kontakte mit den politischen Trägern liberal-demokratischer Gesinnung. Im Mittelpunkt der Vereinsarbeit standen bis zur Gründung des verdeckt arbeitenden „Büros Wilhelmstrasse“ Ende der 1920er-Jahre jedoch statt explizit politischer Anstrengungen öffentliche Aufklärung und Rechtsschutzarbeit im Sinne des Kernsatzes der C. V.-Satzung: die deutschen Juden „in der tatkräftigen Wahrung ihrer staatsbürgerlichen und gesellschaftlichen Gleichstellung sowie in der Pflege deutscher Gesinnung zu bestärken“.³ Was dies konkret hieß, hing nicht zuletzt von den unterschiedlichen Ausformungen des deutschen Antisemitismus ab, die sich – über die Abwehrarbeit im engeren Sinn hinausgehend – in der Organisationsgeschichte des Centralvereins spiegelte.⁴

Dass der Centralverein von Beginn an das Selbstbild der meisten deutschen Juden ebenso reflektierte wie er es mitgestaltete, lässt sich an der hohen, in den 1920er-Jahren zwischen 60 000 und 70 000 schwankenden Mitgliederzahl ablesen. Ohne nach innen darauf Anspruch zu erheben, erfüllte der Verein faktisch die Funktion einer Sammlungsbewegung, der es gerade in Krisenzeiten im Interesse der Wirkung nach außen um die Herstellung jüdischen Konsenses und Zusammenhalts ging. Dennoch war der Centralverein weder eine monolithische Organisation mit starrer Strategie, noch blieb sein Zukunftsentwurf unumstritten. Neben dem antisemitischen Druck war es besonders die Auseinandersetzung mit der 1898 gegründeten „Zionistischen Vereinigung für Deutschland“ (ZVfD), die hitzige, nicht selten öffentlich geführte Debatten

- 3 § 1 der bis zum September 1935 gültigen C. V.-Satzung. Zu Änderungen der Satzung und des Vereinsnamens nach 1933 siehe Abraham Barkai, „Wehr Dich!“ Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C. V.) 1893–1938, München 2002, S. 343 f.; Jürgen Matthäus, Kampf ohne Verbündete. Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 1933–1938, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 8 (1999), S. 248–277, hier S. 267 f.; ders., Antisemitic Symbolism in early Nazi Germany, 1933–35, in: Leo Baeck Institute (LBI) Yearbook XLV (2000), S. 183–203, hier S. 202 f.
- 4 Mit mehr oder weniger starkem Rekurs auf den C. V.: Ismar Schorsch, Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870–1914, New York 1972; Werner Jochmann, Gesellschaftskrise und Judenfeindschaft in Deutschland 1870–1945, Hamburg 1988; Dirk Walter, Antisemitische Kriminalität und Gewalt. Judenfeindschaft in der Weimarer Republik, Bonn 1999; Wolfgang Benz/Arnold Paucker/Peter Pulzer (Hrsg.), Jüdisches Leben in der Weimarer Republik/Jews in the Weimar Republic, Tübingen 1998; Donald L. Niewyk, The Jews in Weimar Germany, Baton Rouge/London 1980; Avraham Barkai/Paul Mendes-Flohr, Aufbruch und Zerstörung 1918–1945, München 1997.

um die Interpretation und praktische Gewichtung dessen erzeugte, was man unscharf dem Begriffspaar „Deutschtum und Judentum“ zuordnete.⁵

Dieses Spannungsfeld zwischen gesamtgesellschaftlicher Konstellation, Identität der jüdischen Minderheit in Deutschland und ihrem organisierten Kampf gegen antisemitische Diskriminierung beleuchten die von Avraham Barkai und Leonidas Hill vorgelegten Neuerscheinungen. Dass beide Autoren unterschiedlich an ihr Thema herangehen, zeigen schon die Titel ihrer Publikationen: monografische Darstellung der Ende 1938 abrupt endenden C. V.-Geschichte mit Schwerpunktsetzung auf den letzten zehn Jahren einerseits, Quellenedition zur Geschichte antinazistischer Propaganda der frühen 1930er-Jahre mit weitgehendem Verzicht auf eine Bewertung durch den Herausgeber andererseits. Beide Ansätze sind gleichermaßen verdienstvoll, denn trotz der profunden Arbeiten ausgewiesener Experten, zu denen neben Barkai und Hill besonders Arnold Paucker und Otto Kulka, für die NS-Zeit Konrad Kwiet und Helmut Eschwege gehören, bestehen nach wie vor erhebliche Wissenslücken zu diesem Abschnitt deutschjüdischer Geschichte.⁶

Defizite lassen sich nicht nur in der Erforschung der Antisemitismusabwehr konstatieren. In den letzten beiden Jahrzehnten ist es bei der Aufarbeitung deutschjüdischer Vergangenheit, wie sie seit 1955 maßgeblich vom Leo Baeck-Institut geleistet und gefördert wurde, zu einer Verlagerung des wissenschaftlichen Interesses gekommen. Zwar werden weiterhin in großer Zahl

- 5 Jehuda Reinharz, *The Zionist Response to Antisemitism in the Weimar Republic*, in: *LBI Yearbook XXX* (1985), S. 105–140; zur Organisationsgeschichte der ZVfD: Yehuda Eloni, *Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914*, Gerlingen 1987; Hagit Lavsky, *Before Catastrophe. The Distinctive Path of German Zionism*, Detroit/Jerusalem 1996.
- 6 Arnold Paucker, *Der jüdische Abwehrkampf gegen Antisemitismus und Nationalsozialismus in den letzten Jahren der Weimarer Republik*, Hamburg 1968, sowie Otto Dov Kulka (Hrsg.), *Deutsches Judentum unter dem Nationalsozialismus*, Bd. 1: *Dokumente zur Geschichte der Reichsvertretung der deutschen Juden 1933–1939*, Tübingen 1997, die neben einer einführenden Überblicksdarstellung die jeweils zum Zeitpunkt der Veröffentlichung verfügbaren Schlüsselquellen bieten. Die von Paucker 1968 angekündigte umfassende Aufarbeitung der C. V.-Geschichte durch das LBI (Abwehrkampf, S. 28 f.) kam nicht zustande; kürzere Abhandlungen zu Teilthemen finden sich im *Yearbook* des LBI. Für die NS-Zeit: Konrad Kwiet/Helmut Eschwege, *Selbstbehauptung und Widerstand. Deutsche Juden im Kampf um Existenz und Menschenwürde 1933–1945*, Hamburg 1984; Arnold Paucker, *Standhalten und Widerstehen. Der Widerstand deutscher und österreichischer Juden gegen die nationalsozialistische Diktatur*, Essen 1995.

Abschlussarbeiten und Publikationen zu einer breiten Themenpalette deutsch-jüdischer Geschichte produziert,⁷ doch dominiert seit den 1980er-Jahren die Holocaust-Forschung, die – zumal in Deutschland – besonders dann öffentliche Wirkung entfaltet, wenn sie sich mit den Vollstreckern der „Endlösung der Judenfrage“ befasst. Fast ganz ausgeblendet wurden bisher die Erscheinungsformen und Funktionen des deutschen Antisemitismus, wie insgesamt der an Konturen gewinnenden Täterforschung keine komplementäre Analyse der Strukturen gegenübersteht, innerhalb derer die Opfer agierten. Selbst für den Zeitraum vom Machtantritt Hitlers bis zum Kriegsbeginn fehlen Arbeiten, die Ursachen und Wirkungen, Verantwortliche und Betroffene deutscher „Judenpolitik“ integriert betrachten.⁸ Zum anderen verlor infolge der raschen, tief greifenden Veränderungen der jüdischen Gemeinden in Deutschland das klassische, am Spannungsverhältnis zwischen „liberaler“ und „zionistischer“ Interpretation orientierte Bezugssystem historischer Betrachtung an Erklärungswert, ohne dass ein rein Holocaust-fixiertes Verständnis jüdischer Geschichte Ersatz bieten könnte.⁹ In dieser Konstellation bieten die beiden hier vorgestellten Publikationen Neuansätze, sowohl was die behandelte Thematik angeht wie auch in Bezug auf ihr Potenzial, der zukünftigen Forschung die Richtung zu weisen.

Quellen

Die von Leonidas Hill edierten Quellen sind der Forschung bisher bestenfalls begrenzt zugänglich gewesen. Es handelt sich einmal um ein 100-seitiges Manuskript, das Walter Gyßling 1940 als Beitrag zu einem literarischen Wettbewerb der Harvard University zum Thema „My Life in Germany before and after 1933“

- 7 Die Fülle und Bandbreite der Neuerscheinungen und Forschungsvorhaben erschließt sich eindrucksvoll im bibliografischen Teil des LBI Yearbook sowie in den Arbeitsberichten der Kölner Bibliothek Germania Judaica.
- 8 Saul Friedländer, *Nazi Germany and the Jews*, Bd. 1: *The Years of Persecution, 1933–1939*, New York 1997; zum Stand der „Täter-Forschung“ Gerhard Paul, *Von Psychopathen, Technokraten des Terrors und „ganz gewöhnlichen“ Deutschen*, in: ders. (Hrsg.), *Die Täter der Shoah. Fanatische Nationalsozialisten oder ganz normale Deutsche?*, Göttingen 2002, S. 13–92.
- 9 Shulamit Volkov, *Reflections on German-Jewish Historiography. A Dead End or a New Beginning?*, in: *LBI Yearbook XLI (1996)*, S. 309–320; Evyatar Friesel, *Jewish and German-Jewish Historical Views. Problems of a New Synthesis*, in: *LBI Yearbook XLIII (1998)*, S. 323–336.

einreichte und ihm den mit 100 US-Dollar dotierten dritten Preis einbrachte.¹⁰ Da Gyßling zu dieser Zeit alle Anstrengungen darauf konzentrierte, dem deutschen Einflussgebiet zu entkommen, scheint er den Text bald vergessen zu haben. Leonidas Hill hat, so Arnold Paucker im Vorwort, nicht locker gelassen und das Manuskript in der Houghton Library in Harvard aufgespürt, womit er seine frühere Arbeit zum „Büro Wilhelmstrasse“ abrundet.¹¹ Ergänzt wird die von Hill vorgelegte Edition durch einen Abdruck der zweiten, im März 1932 erschienenen Ausgabe des „Anti-Nazi“, der – wie Gyßlings Manuskript mit detaillierten Anmerkungen des Herausgebers versehen – damit erstmals in vollem Umfang einem breiteren Publikum zur Verfügung steht.

Walter Gyßling, 1903 geboren, war bis zu seinem Tod 1980 einer der wenigen nichtjüdischen Zeitzeugen, die sich aus eigener Erfahrung zu den internen Mechanismen organisierter Abwehrarbeit gegen Antisemitismus und NS äußern konnten. 1928 zunächst beim „Verein für die Abwehr des Antisemitismus“ beschäftigt, wechselte er kurz darauf zum Centralverein, für dessen Berliner Zentrale er ausgedehnte Reisen durch Deutschland unternahm und Enqueten über Träger und Sympathisanten der NS-Bewegung in der Provinz verfasste. Von der Notwendigkeit, die „alten, pathetischen Flugblätter des C. V.“ und seine „Traktätchen“ zugunsten moderner, massenwirksamer Formen der Agitation aufzugeben,¹² konnte Gyßling nach eigenem Bekunden die Vereinsleitung nur langsam überzeugen. Im Herbst 1929 fand er ihre Zustimmung für die Idee, „eine besondere Forschungs- und Abwehrstelle zum Studium und zur Bekämpfung der NSDAP“ – das Berliner „Büro Wilhelmstrasse“ nahe dem Belle-Alliance-Platz – einzurichten.

Mit Hans Reichmann übernahm ein C. V.-Funktionär der jüngeren Generation die Leitung; ihm zur Seite standen neben Gyßling als Archivar Adolf Rubinstein, ebenfalls C. V.-Aktivist, der pensionierte Polizeioberstleutnant Max Brunzlow als Verwaltungsführer sowie eine Handvoll Personen, um die vielfältigen, stetig wachsenden Arbeitsfelder des Büros zu betreuen.¹³ Das Büro sollte

10 Ein 1962 von Gyßling im Auftrag des LBI verfasstes 50-seitiges Manuskript mit dem Titel „Propaganda gegen die NSDAP in den Jahren 1929–1933“ wurde schon von Arnold Paucker verwertet, ders., *Abwehrkampf*, S. 276 f.

11 Leonidas Hill, Walter Gyßling, the Centralverein and the Büro Wilhelmstraße 1929–1933, in: *LBI Yearbook XXXVIII* (1993), S. 193–208. Daneben hat Hill besonders zum konservativen deutschen Widerstand publiziert und die Papiere von Ernst von Weizsäcker ediert: ders., *Die Weizsäcker-Papiere 1933–1945*, Frankfurt a. M. 1972.

12 Gyßling, *Leben*, S. 108.

13 Nach Angaben von Hill (Gyßling, *Leben*, S. 193, Anm. 188) und Paucker (*Abwehr-*

„alle Dokumente über die NSDAP zentralisieren, das genaue Studium der Bewegung ermöglichen und so ihre Bekämpfung erleichtern“.¹⁴ Der Plan war nicht nur für den Centralverein, der sich bisher nie in dieser Form mit „Parteiarbeit“ befasst hatte, ohne Vorbild. Eine vergleichbare Sammlung existierte zu dieser Zeit weder bei der NSDAP, die erst später begann, Dokumente aus ihrer „Bewegungsphase“ systematisch zu archivieren, noch bei ihren parteipolitischen Gegnern.

Das Anfang 1933 mehrere hunderttausend Einzelstücke (in erster Linie Zeitungsausschnitte und Flugschriften) umfassende Archiv erlaubte es dem Centralverein, in Zusammenarbeit mit anderen, politisch links stehenden Organisationen den Propagandakampf gegen den Nationalsozialismus auf eine neue, massenwirksamere Basis zu stellen.¹⁵ Dem Ziel, die Nationalsozialisten mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, diente die Herstellung von Druckschriften, die durch das SPD-nahe „Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold“ verbreitet wurden. Gyßling und seine Mitstreiter produzierten wie am Fließband Rundschreiben für Politiker und Journalisten sowie Wahlzeitungen, Klebezettel und Plakate – oft in schreiendem, dem NS-Stil ähnlichem Layout. Eine Flugschrift mit der Parole „Deutschland erwache – los von Hitler!“ sorgte in Berlin für Straßenkrawalle.

Im Frühjahr 1930 erstmals erschienen, erlebte der „Anti-Nazi“ bis zum Sommer 1932 mehrere Auflagen in einer Höhe von bis zu 180 000 Exemplaren.¹⁶ Als „Handbuch im Kampf gegen die NSDAP“ unter der Deckadresse „Deutscher Volksgemeinschaftsdienst Berlin-Wilmersdorf“ publiziert, sollte der „Anti-Nazi“ Vortragsdisposition und Munitionsdepot für Gegenredner auf NS-Veranstaltungen sein, um „den NS die heuchlerische Maske vom Gesicht zu reißen“ und „die Gegensätze zwischen Theorie und Praxis in der NS [sic] zu beweisen“.¹⁷

Unmittelbar nach Hitlers Machtantritt half Gyßling, das Archiv im „Büro Wilhelmstrasse“ aufzulösen und nach Bayern zu verschaffen, wo es allem An-

kampf, S. 114) war Brunzlow wie Gyßling Nichtjude und stand als DDP-Mitglied dem C. V. nahe.

14 Gyßling, *Leben*, S. 103.

15 Die Angaben der Mitarbeiter des „Büros Wilhelmstrasse“ zum Umfang des Archivs schwanken. Reichmann sprach nach dem Krieg von 200 000 Stücken; Hans Reichmann, *Der drohende Sturm*, in: Hans Tramer (Hrsg.), *In Zwei Welten*. Siegfried Moses zum 75. Geburtstag, Tel Aviv 1962, S. 567, Gyßling 1939 dagegen von 500 000; vgl. ders., *Leben*, S. 106.

16 Ebenda, S. 104–107, 110.

17 Gyßling, *Anti-Nazi*, S. 233.

schein nach als Altpapier eingestampft wurde. Gyßling verließ Deutschland im März 1933 und ging in die Schweiz, wo er als Journalist tätig war und die schweizerische Staatsbürgerschaft beantragte, ohne zu wissen, dass er diese durch Erbrecht bereits besaß.

Von den Berliner C. V.-Funktionären, mit denen Gyßling zusammengearbeitet hatte, verließen einige wenige Deutschland früh – zu ihnen gehörte Alfred Wiener, dessen zunächst in Amsterdam neu angelegtes NS-Archiv den Grundstock für die Wiener Library in London bildete.¹⁸ Andere aus der Vereinsspitze folgten erst spät, so auch Hans Reichmann, der sich als stellvertretender Syndikus bis zur Auflösung des Centralverein unmittelbar nach der „Kristallnacht“ um die Absicherung der immer massiver bedrängten Existenz deutscher Juden bemüht hatte.¹⁹ Viele derer, die es nicht rechtzeitig schafften zu emigrieren, wurden wie die leitenden jüdischen Verbandsfunktionäre Otto Hirsch, Cora Berliner, Hannah Karminski oder Franz Eugen Fuchs Opfer deutscher Vernichtungspolitik. Fast wäre Gyßling in Frankreich, wo er von Kriegsbeginn bis Februar 1940 interniert und danach als ausländischer Arbeitssoldat rekrutiert war, doch noch den Nationalsozialisten in die Hände gefallen, die ihm schon 1938 die deutsche Staatsbürgerschaft entzogen hatten. Nur knapp entging er den Siegern des Frankreichfeldzugs und erreichte, mit Schweizer Pass versehen, Zürich, wo er das Kriegsende erlebte.

Mit dem Material zur Abwehrarbeit gegen die NSDAP verschwand auch das Wissen um diesen wichtigen Aspekt deutschjüdischer Geschichte. Nicht viel anders als dem „Anti-Nazi“ und anderen Arbeiten des „Büros Wilhelmstraße“ erging es den Dokumenten, die der Centralverein im Laufe seiner 45-jährigen Tätigkeit erzeugt, gesammelt und archiviert hatte. Massenpublikationen des Vereins wie die Abwehksammlung „Anti-Anti“ sind nur in Restbeständen erhalten geblieben;²⁰ das C. V.-Archiv galt lange Zeit als verschollen und tauchte erst nach der Öffnung des Moskauer „Spezialarchivs“ mit seinen zahlreichen

18 Ben Barkow, Alfred Wiener and the Making of the Holocaust Library, London u. a. 1997.

19 Wie zu den meisten anderen Führern deutschjüdischer Organisationen in der Weimarer Republik und im Dritten Reich fehlt auch zu Reichmann eine biografische Studie. Ansätze bieten die Einleitung von Michael Wildt zu Hans Reichmann, Deutscher Bürger und verfolgter Jude. Novemberpogrom und KZ Sachsenhausen 1937 bis 1939, München 1998, S. 1–37, sowie das kurze Gedenkbuch Zum Gedenken an Hans Reichmann, hrsg. vom Council of Jews from Germany, London 1965.

20 Paucker, Abwehrkampf, S. 48 f.; einige Exemplare finden sich etwa in der Bibliothek des Zentrums für Antisemitismusforschung der TU Berlin.

deutschen Beutebeständen wieder auf. Avraham Barkai gebührt das Verdienst, als erster die Forschung auf diesen einzigartigen Quellenfundus und seinen Ertragsreichtum hingewiesen zu haben.²¹ Eine systematische Analyse dieser seit einiger Zeit auch am U.S. Holocaust Memorial Museum in Washington und am Central Archive for the History of the Jewish People in Jerusalem als Mikrofilmkopie verfügbaren Sammlung steht weiterhin aus.²² In seinem neuen Buch, das ursprünglich als Abhandlung zur C. V.-Arbeit in der NS-Zeit konzipiert war, hat Barkai einen Teil des neu zugänglichen Materials zusammen mit anderen, vielfach bereits seit längerem verfügbaren Quellen (Zeitschriften, Nachlässe von Überlebenden, Tätigkeitsberichte und Sitzungsprotokolle) und der einschlägigen Sekundärliteratur verarbeitet, wodurch sich die empirische Grundlage für eine Neubewertung der Abwehrarbeit verbreitert.

Die Forschung zum Centralverein wurde vor Bekanntwerden des Moskauer Archivbestands wesentlich dadurch erschwert, dass sich die verfügbaren zeitgenössischen Publikationen des Vereins, seine überlieferten Rundschreiben und andere Aktensplitter sowie die Aussagen von überlebenden Funktionären nur beschränkt auf ihre historische Validität untersuchen ließen. Gerade für die NS-Zeit, in der auf Seiten jüdischer Organisationen die Diskrepanz zwischen öffentlicher Stellungnahme und persönlicher Meinung kaum größer hätte sein können, fehlten neben einschlägigen Quellen auch Darstellungen zur „Judenpolitik“ von Partei und Staat, die Kontext und Korrektiv boten. Sofern sich die Nachkriegsgeschichtsschreibung überhaupt mit dem Thema organisierter jüdischer Abwehr befasste, fanden sich die ehemals Beteiligten darin oft nicht wieder: Unter Verweis auf Raul Hilbergs Gesamtdarstellung des Holocaust kritisierte Hans Reichmann Anfang der 1960er-Jahre den „Vorwurf des widerstandslosen Untergangs, ja der Mitwirkung bei ihrer eigenen Vernichtung, gegen die unglücklichen Opfer der ‚Endlösung‘“ durch die Forschung.²³ Selbst wo die historische Realität nicht aus der Nachkriegsperspektive betrachtet wur-

21 Avraham Barkai, *Der C. V. im Jahre 1933. Neu aufgefundene Dokumente im Moskauer „Sonderarchiv“*, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 23 (1994), S. 233–246; ders., *The C. V. Archives in Moscow. A Reassessment*, in: *LBI Yearbook XLV* (2000), S. 163–172.

22 Für Teilaspekte der C. V.-Arbeit, die sich aus den Moskauer Akten erschließen, Michael Wildt, *„Der muß hinaus! Der muß hinaus!“*. Antisemitismus in deutschen Nord- und Ostseebädern 1920–1935, in: *Mittelweg* 36 10 (2001), S. 3–26; Matthäus, *Kampf*; ders., *Symbolism*.

23 Reichmann, *Sturm*, S. 556.

de, schien jüdische Abwehr gegen den Nationalismus, so ein Mitstreiter Reichmanns, „wie eine Pille gegen ein Erdbeben“.²⁴

Anklage und Schuldgefühl spielten bei der Beurteilung des Centralvereins immer eine bedeutende Rolle. Als Vertretung der deutschjüdischen Mehrheit, die sich bis zuletzt dem Erhalt jüdischer Existenz verschrieben hatte, stand der Centralverein stärker als jede andere Organisation unter dem Verdacht, zu lange verfehlte Hoffnungen auf eine Eindämmung judenfeindlicher Maßnahmen genährt und einer Auswanderungsbewegung zu einer Zeit, als diese noch möglich gewesen wäre, durch Beschwichtigung entgegengewirkt zu haben. Vereinsoffizielle Äußerungen in der C. V.-Zeitung wie jene vom 2. Februar 1933, in der die „Parole: ruhig abwarten!“ ausgegeben wurde, oder noch 1938 veröffentlichte Aufrufe zur „Haltung“ scheinen das Verdikt realitätsfernen Wunschdenkens im Angesicht des fortschreitenden Verfalls der Grundbedingungen jüdischer Existenz in Deutschland zu bestätigen.²⁵ Es ist allerdings nicht zu übersehen, dass derartige, außerhalb der konkreten historischen Situation kaum verständliche Verlautbarungen auch von anderen Gruppen im deutschen Judentum bis hin zu den Zionisten überliefert sind. Es sei hier nur an Proklamationen erinnert, die sich an das neue Regime richteten: Äußerte der Centralverein im Frühjahr 1933 die Hoffnung, „am Aufstieg des Vaterlandes mitarbeiten [zu] können“,²⁶ so gab die Führung der Zionistischen Vereinigung Ende Juni ihrer Überzeugung Ausdruck, „dass die deutsche Regierung bei der Lösung des Judenproblems in ihrem Sinne volles Verständnis für eine mit den Staatsinteressen im Einklang stehende offene und klare jüdische Haltung haben“ werde.²⁷

Wenn Franz Meyer, Ende der 1930er-Jahre Vorsitzender der Zionistischen Vereinigung und führendes Mitglied der im September 1933 gegründeten „Reichsvertretung der deutschen Juden“, 1962 schrieb, die „Bewältigung unserer Vergangenheit“ sei auf Dauer unabwendbar und zwingt dazu, die von Hilberg und anderen aufgeworfene „Frage nach Richtig oder Falsch“ auch für die jüdische Führung zu stellen, so meinte er Zionisten und Nichtzionisten

24 C. C. Aronsfeld, Rufer in der Wüste, in: Zum Gedenken an Hans Reichmann, S. 47.

25 C. V.-Zeitung vom 2. 2. 1933 „Die neue Regierung“, vom 4. 4. 1933 und 5. 5. 1938 „Haltung“.

26 Erklärung des C. V. vom 24. 3. 1933, in: C. V.-Zeitung vom 30. 3. 1933 „Unser Kampf für Deutschland. Gegen die Greuelpropaganda im Ausland“.

27 Äußerung der Zionistischen Vereinigung für Deutschland zur Stellung der Juden im neuen deutschen Staat, 21. 6. 1933, abgedruckt in: Tramer, Welten, S. 120–123.

28 Ebenda, S. 116.

29 Hill, Vorwort Paucker, S. 8.

gleichermaßen.²⁸ Dem Ziel der wissenschaftlichen Erforschung dieser Vergangenheit und ihrer Vorgeschichte war die Arbeit des 1955 gegründeten Leo Baeck-Instituts mit einem Archiv in New York und Dependancen in London und Jerusalem gewidmet; dennoch hielt sich gerade in der Gruppe der ehemaligen Verbandsfunktionäre weitgehend unabhängig von ihrer organisatorischen Affilierung die Tendenz zu einer die einstigen Konstellationen und Kontroversen nur gebrochen spiegelnden Betrachtung. Nicht alle Zeitzeugen gaben nach dem Krieg bereitwillig Auskunft; Alfred Wiener etwa, der den Abwehrkampf bis 1933 maßgeblich mitgetragen hatte, hüllte sich in Schweigen.²⁹ Wo führende Vertreter deutschjüdischer Organisationen Zeugnis über die NS-Zeit ablegten, taten sie dies nicht selten spät und mit der Tendenz zur „nachträglichen Idealisierung“,³⁰ die unterschiedliche Positionen und persönliche Spannungen hinter dem Schlagwort „Aufbau im Untergang“ kaum noch sichtbar werden ließ.

Die Historisierung des Abwehrkampfes betrieben ehemalige Funktionäre des Centralvereins und anderer deutschjüdischer Verbände seit Mitte der 1950er-Jahre vor allem unter Rückgriff auf Erlebtes und Erinnerteres. In seinen Anregungen, die Leo Baeck dem nach ihm benannten Institut bei seiner Gründung gab, definierte er die „Erforschung der jüngsten Vergangenheit“ als „das Sammeln von Dokumenten“; zu diesen zählte er auch die Aussagen von Zeitzeugen, nicht zuletzt seine eigenen.³¹ Zweifellos war und ist die „Erschließung der Erinnerungen, die aktive Teilnehmer des Kampfes gegen den NS zumeist leider nur in ihrem Gedächtnis bewahren“, zumal wenn es sich um exponierte Akteure handelt, unverzichtbar.³² Aus dem Tunnelblick der Rückschau erscheint die NS-Zeit bisweilen jedoch als Ansammlung von Episoden, die – jede für sich und alle zusammen – gleichsam zum *pars pro toto* für die historische Realität werden. Avraham Barkai zitiert in seinem neuen Buch eine längere Passage aus einer Rede von Friedrich Brodnitz aus dem Jahre 1985, in der sich der ehemalige C. V.-

30 Barkai, Wehr dich, S. 301.

31 Hans Reichmann, Aufzeichnungen über eine Unterredung mit Leo Baeck am 6. 8. 1955, in: Eva G. Reichmann (Hrsg.), Worte des Gedenkens für Leo Baeck, Heidelberg 1959, S. 238. In diesem Zusammenhang erwähnte Baeck auch das zwischen 1938 und 1941 unter seiner Leitung angeblich auf Anregung von Widerstandskreisen verfasste Manuskript „Die Rechtsstellung der Juden in Europa“; zur Kontroverse um das Manuskript s. Fritz Backhaus/Martin Liepach, Leo Baecks Manuskript über die „Rechtsstellung der Juden in Europa“. Neue Funde und ungeklärte Fragen, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 50 (2002), S. 55–71.

32 Reichmann, Sturm, S. 557.

Funktionär gegen Vorwürfe von Historikern wendet, „dass wir den Ernst der Lage nicht genügend erkannt und gesehen haben“, und dafür plädiert, mehr Gewicht den Zeitzeugen und ihren Anekdoten beizumessen, „die die Gesamtstimmung besser wiedergeben als irgendwelche Dokumente“.³³

So berechtigt die Kritik an der mangelnden Bereitschaft professioneller Geschichtsschreiber ist, ehemalige Beteiligte zu Wort kommen zu lassen, so wenig kann es darum gehen, unterschiedliche Quellenarten gegeneinander auszuspielen. Dass die Erinnerungen von Überlebenden kein geschlossenes Bild bieten, liegt neben Unterschieden in der biografischen Perspektive vor allem an der erschütternden Wirkung des Erlebten. Häufig gebrauchte, an Naturkatastrophen erinnernde Begriffe belegen, wie stark die ideologischen Fixpunkte deutsch-jüdischer Existenz in Auflösung begriffen waren und wie wenig man den Gang der Ereignisse vorhersehen konnte. Wenn sich die Zeitzeugen nur bruchstück- und anekdotenhaft erinnern, so sollte dies weniger als Zeichen von Verdrängung denn als Indikator dafür gewertet werden, dass sich die historische Wirklichkeit im Bewusstsein des Betroffenen nur fragmentarisch fassen ließ. Gleiches gilt für überlieferte Dokumente aus der NS-Zeit, etwa wenn der Centralverein in seinem Archiv unter all den Zeugnissen fortschreitenden Verfalls unter dem Titel „Erfolge unserer Arbeit“ einen Aktenband mit Einträgen bis Mitte 1938 führte.³⁴ Erst wenn es gelingt, die unterschiedlichen noch verfügbaren Zeitzeugnisse gemeinsam zum Sprechen zu bringen, lässt sich der Nachwelt jene zwischen Verzweiflung, Desillusionierung und Hoffnung schwankende „Gesamtstimmung“ vermitteln, die der Widersprüchlichkeit und Unvorhersehbarkeit der geschichtlichen Realität entspricht.

Erkenntnisse

Ausgehend von einer ideengeschichtlich geleiteten Rekonstruktion der längerfristigen Zielsetzungen, Methoden und Folgewirkungen der C. V.-Arbeit bestätigt und untermauert Avraham Barkai, was als Konsens der Forschung gelten kann: Nicht Interessengruppe eines wie auch immer definierten „Assimilantentums“ sei der Verein gewesen, sondern Kampforganisation gegen Entrechtung wie auch Katalysator eines neuen jüdischen Selbstbewusstseins. Wenn er in der Abwehr des deutschen Antisemitismus scheiterte, so war dies nicht auf Affini-

33 Barkai, *Wehr Dich*, S. 137.

34 Ebenda, S. 463, Anm. 26; Matthäus, *Kampf*, S. 264.

täten der jüdischen Mehrheit gegenüber deutschnationalen Sentiments zurückzuführen, sondern auf die Erosion demokratischer Werte und Strukturen in der Gesamtgesellschaft. Als ungleich wichtiger für eine Beurteilung der historischen Rolle des Centralvereins erachtet Barkai, „dass er, in der Rückschau, in der deutschen Judenheit viel mehr das Bewusstsein ihres ‚Judentums‘ als das ihres ‚Deutschtums‘ vertiefte“.³⁵ Die Gründung des Vereins, den Barkai mehrfach als „Bewegung“ bezeichnet, sei „Ausdruck assertiven Judentums“ gewesen und habe eine „jüdische Renaissance“ eingeleitet, die den Centralverein schon früh von einem Abwehr- in einen Gesinnungsverein transformierte.³⁶

Für die „positive Bejahung des Judentums“ findet Barkai Belege, die bis in die Entstehungsphase des Centralvereins zurückreichen und auf die ältere Literatur rekurren.³⁷ In der ersten Ausgabe des Vereinsorgans vom Juli 1895 forderte Martin Mendelsohn, der Gründungsvorsitzende, die deutschen Juden angesichts der antisemitischen Herausforderung auf, sie sollten die alte Landsknechtsparole „Hundsfoth, wehr Dich!“ unüberhörbar „hinausrufen in wiedergefundener Würde“³⁸ – eine Artikulation entwickelten Selbstbewusstseins, wie sie nach Lage der Dinge kaum deutlicher ausfallen konnte. Defensiv-introspektive Töne in den öffentlichen Äußerungen des Centralvereins führt Barkai zum einen auf die strukturellen Charakteristika des Vereins mit seiner bürgerlichen Ausrichtung und patriarchalisch-oligarchischen Führung, zum anderen auf den von außen einwirkenden Druck zurück. Reibungsflächen, die das eigene Profil schärfen, eröffneten sich nicht nur mit Antisemiten in Politik und Gesellschaft, sondern auch mit anderen Artikulationsformen jüdischer Identität, die – wie die Zionisten selbst wiederum von den Assimilationsfolgen geprägt – andere Wege zum Ziel einer nachhaltigen Renaissance des Diaspora-Judentums beschritten. War das vom Centralverein kultivierte Weltbild somit keineswegs statisch, so fällt es doch bis in die 1920er-Jahre schwer, qualitative Wechsel oder gar Bruchpunkte in der ideologischen Orientierung des Vereins zu benennen. Es spricht für die Funktion des Vereins als konsensstiftende Sammlungs-

35 Barkai, Wehr Dich, S. 43.

36 Ebenda, S. 25 f., 42, 189, 219.

37 Für das Kaiserreich siehe die offiziöse Vereinsgeschichte von Paul Rieger, Ein Vierteljahrhundert im Kampf um das Recht und die Zukunft der deutschen Juden, Berlin 1918. Zur Frühphase deutschjüdischer Abwehrbestrebungen siehe Schorsch, Reactions; Marjorie Lamberti, Jewish Activism in Imperial Germany. The Struggle for Civil Equality, New Haven 1978; Jehuda Reinharz, Fatherland or Promised Land. The Dilemma of the German Jew, 1893–1914, Ann Arbor 1975.

38 Barkai, Wehr Dich, S. 24.

bewegung, dass die Kontinuität seiner Zielsetzungen trotz massiver Veränderungen der politischen Rahmenbedingungen weitgehend erhalten blieb.

Anders als im Centralverein lassen sich für dessen innerjüdischen Hauptkonkurrenten Zäsuren klarer erkennen. Ging es dem deutschen Zionismus zunächst darum, die „Judennot“ in Osteuropa zu lindern, so rückte mit der jungen Generation um Kurt Blumenfeld in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg in der Zionistischen Vereinigung eine stärker jüdisch-nationalistisch geprägte Führungsschicht nach, die die im Centralverein organisierte Mehrheit durch Betonung ihrer Tendenz in Richtung Palästina bewusst herausforderte. Der Konflikt blieb nicht aus; 1913 kam es zum Bruch zwischen beiden Organisationen, in deren Folge die Zionisten die Gründung eines neuen Verbands („Reichsverein deutscher Juden“) in Konkurrenz zum Centralverein betrieben, ohne mit diesem kurzlebigen Konstrukt ihrer Isolation entgegenwirken zu können.³⁹ Hatte der Erste Weltkrieg eine Annäherung, teilweise („Ostjuden“-Hilfe, Garantien der Mittelmächte für Palästina) sogar eine Zusammenarbeit der beiden Organisationen zur Folge, so brachen nach dem Friedensschluss die alten Frontlinien wieder auf. Im Unterschied zu anderen Autoren betont Barkai aber weniger die vielfältigen Rivalitäten und Kontroversen, die das Verhältnis von Centralverein und Zionistischer Vereinigung schwer belasteten, als vielmehr die Tatsache, „dass dieser Zusammenstoß sich um Jahre verzögerte“.⁴⁰ Während sich die Ver-einsführung um Konsens bemühte, drängte eine radikale Basis auf schärfere Abgrenzung, wobei das Mischungsverhältnis aus ideologischer Gegnerschaft, organisatorischem Eigeninteresse und taktischen Rücksichten ebenso unklar bleibt wie die Rolle der jüngeren C. V.-Funktionäre: Einerseits hielten sie die habituelle Betonung des eigenen „Deutschtums“ für überflüssig bis peinlich, andererseits unterschied sich ihr Verständnis jüdischer Identität deutlicher von dem ihrer zionistischen Altersgenossen, als dies bei der älteren Funktionsriege der Fall war.

Barkais Buch bietet eine Vielzahl eindrucksvoller Beispiele insbesondere aus der Zeit der Weimarer Republik für die These, der Centralverein sei „niemals eine Bewegung von ‚Assimilanten‘“⁴¹ gewesen. Diese „Rehabilitation“ ist umso bemerkenswerter, als sie von einem zionistisch geprägten Historiker stammt, der dem Centralverein in seiner Jugend erklärtermaßen wenig Sympathie entgegenbrachte.⁴² Zweifellos ist der Begriff „Assimilant“ in seiner Bedeutung als

39 S. Eloni, *Zionismus*, S. 279–305.

40 Barkai, *Wehr Dich*, S. 50.

41 Ebenda, S. 370.

42 Ebenda, S. 7 f.

Kampfparole, der sich nach 1933 auch die „Judenreferenten“ von Sicherheitspolizei und SD bedienten,⁴³ zum Verständnis historischer Wirklichkeit vollständig ungeeignet. Die Betonung jüdischer Identitätsstiftung durch den Centralverein sollte jedoch nicht dazu führen, seine vielfältigen, aus der Rückschau nur schwer wahrnehmbaren Verbindungslinien zur mentalen Disposition der deutschen Bevölkerungsmehrheit auszublenden. Es finden sich in der Geschichte des Vereins deutliche Hinweise darauf, wie stark die von ihm vermittelten Bewusstseinsinhalte – mit für die jüdische Minderheit charakteristischer Brechung – das in der deutschen Gesellschaft vorherrschende Meinungsspektrum spiegelten. Entweder stellten sie ein deckungsgleiches Abbild dar, wie etwa in Gestalt der Reaktion auf den Kriegsausbruch 1914, oder waren eine negative Projektion erhöhten Anpassungsdrucks, die sich in dem Bestreben artikulierte, antisemitischer Kritik durch „Einkehr“, „innere Mission“ und „artig sein“ – all dies Begriffe aus dem C. V.-Repertoire – keine neuen Angriffsflächen zu bieten.

Schon die Gründung des Centralvereins ist ohne den Kontext politisch-sozialer Verwerfungen im Kaiserreich, die sich in einer Welle neuer Organisationen manifestierte, kaum zu verstehen. Ähnlich verhält es sich mit den unterschiedlichen Feldern der Vereinstätigkeit, die mit ihrer Vorliebe für Wissensvermittlung – sei es in der Öffentlichkeit, vor Gericht oder im Umgang mit den Mitgliedern –, der Pflege privater Tugenden und der bewussten Distanzierung von der politischen Linken den Präferenzen bürgerlicher Deutscher entsprachen. Unterschiede in der Generations- und Geschlechtererfahrung, sozialen Herkunft, politischen Orientierung und Regionalstruktur der im Centralverein organisierten Juden erzeugten interne Spannungen, wie sie auch für die Bezugsgruppen der Gesamtgesellschaft kennzeichnend waren. Sucht man nach einem Merkmal, das den Centralverein in seiner Rolle als – wie Alfred Wiener 1928 schrieb – „Weltanschauungsverein“ von vergleichbaren Organisationen im Deutschen Reich abhob, so findet sich dies in seiner bis in die Endphase reichenden Hoffnung, das Emanzipationsversprechen jüdischer Selbstverwirklichung in der deutschen Diaspora doch noch realisiert zu sehen. Damit erscheint der Centralverein als Verkörperung jenes „anderen Deutschland“, von dem sich das deutsche Bürgertum in seiner Mehrheit schon vor dem Heraufkommen des Dritten Reichs abgewandt hatte.

43 Michael Wildt (Hrsg.), *Die Judenpolitik des SD 1935 bis 1938. Eine Dokumentation*, München 1995; Jürgen Matthäus, *Konzept als Kalkül: Das Judenbild des SD 1934–1939*, in: Michael Wildt (Hrsg.), *Nachrichtendienst, politische Elite und Mordeinheit. Der Sicherheitsdienst des Reichsführers SS*, Hamburg 2003.

Wie für Erfolg oder Misserfolg anti-antisemitischer Abwehrarbeit des Centralvereins war auch für den Grad seiner jüdischen Orientierung die Gesamtgesellschaft ausschlaggebend. Was der Verein schon früh mit den programmatischen Worten seines Mitbegründers Eugen Fuchs als jüdische „Stammesgemeinschaft“ umriss, implizierte ein dem modernen Pluralismus nicht unähnliches Verständnis gesellschaftlicher Interaktion, das angesichts des seit Ende des Ersten Weltkriegs beschleunigten Trends in Richtung „völkischer Neuordnung“ anachronistisch wirkte und zunehmend an Boden verlor. Je stärker das jüdische Element in der C. V.-Ideologie Konturen annahm, umso bewusster wurde man sich der Grenzen, die die deutsche Gesellschaft einem Ausleben jüdischen Selbstverständnisses setzte – Grenzen, die schon im ausgehenden 19. Jahrhundert keineswegs weit gesteckt waren. Mitte der 1920er-Jahre, auf dem organisatorischen Höhepunkt der „Periode des Wachstums und der Stabilisierung“,⁴⁴ konstatierte die C. V.-Führung in einem internen Bericht, „dass Deutschlands politischer, kultureller, wirtschaftlicher Weg von uns weggleitet, dass unsere Verbindung mit allen überlieferten und lebendigen Kräften der deutschen Gegenwart gelöst werden soll, dass man uns als gleichberechtigt allenfalls noch annimmt, nicht aber als gleichwertig“.⁴⁵ Mit „innerer Mission“ zur Festigung eines „vorbildlichen deutschjüdischen Typus“⁴⁶ wiederum stärkte man jene Kräfte in der eigenen Organisation, die aus Verzweiflung, Überzeugung oder – was der Wirklichkeit näher kommen dürfte – einer Mischung aus beiden in die deutschnationale Richtung tendierten, ohne die wachsende Distanz zur nichtjüdischen Mehrheit verringern zu können.

Für die NS-Zeit bis zur Zwangsauflösung des Vereins im Gefolge des Novemberpogroms 1938 umreißt Barkai die Entwicklung von „verwirrte[m], ängstlich-pragmatische[m] Jonglieren“⁴⁷ der Anfangsphase zur Ausrichtung der C. V.-Tätigkeit an der Devise „Arbeiten und Helfen“. Im Kontext der vorangegangenen Vereinsgeschichte kann nicht überraschen, dass der Centralverein trotz aller Sachkenntnis über die Ziele des Nationalsozialismus und ungeachtet der von ihm selbst dokumentierten destruktiven Dynamik deutscher „Judenpolitik“ zur Ruhe und zum Ausharren mahnte. Antisemitismusabwehr beschränkte sich nach dem Regierungsantritt einer Partei, die mit der Parole „Juda verrecke“ agitiert hatte und weiter agitierte, auf Versuche, gegen die Fülle judenfeindlicher

44 Barkai, Wehr Dich, S. 125.

45 Ebenda, S. 171.

46 Ebenda, S. 173.

47 Ebenda, S. 286.

Handlungen formell noch bestehenden rechtsstaatlichen Normen zur Durchsetzung zu verhelfen. Da dies angesichts des Zusammenwirkens von Regime, Staatsapparat und Funktionseliten immer weniger gelang, rückte Auswanderungsförderung im Rahmen der Kompetenzteilung jüdischer Organisationen stärker ins Zentrum der Vereinstätigkeit.

Die Erforschung der C. V.-Geschichte zur NS-Zeit steht erst am Anfang; alles deutet darauf hin, dass sich aus dem C. V.-Archiv über rein organisationsgeschichtliche Aspekte der Vereinstätigkeit hinaus einzigartige Erkenntnisse zum Verfolgungsalltag und zur jüdischen Selbstbehauptung bis zur „Kristallnacht“ gewinnen lassen.

Perspektiven

Was den Centralverein ausmachte und welche Erwartungen seine Mitglieder an ihn stellten, bleibt bis zur umfassenden Auswertung des Moskauer Archivmaterials nur in groben Umrissen erkennbar. Kann die öffentliche und verdeckte Abwehrarbeit nach den neuesten Veröffentlichungen als vergleichsweise gut dokumentiert gelten, so fehlen weiterhin grundlegende Erkenntnisse zur Organisation und Funktionsweise des Centralvereins. Schon die Entwicklung der Finanz- und Mitgliederverhältnisse lassen sich nicht für die gesamte Vereinsgeschichte rekonstruieren; interne Entscheidungsprozesse und Machtkämpfe, die nicht im Vereinsorgan (zunächst „Im deutschen Reich“, seit 1922 „C. V.-Zeitung“) ausgefochten wurden, sind ebenso unerforscht wie die Interaktion zwischen Zentrale, Landesverbänden und Ortsgruppen insbesondere in den Jahren 1933 bis 1938. Auch zur Antisemitismusabwehr bleiben Fragen offen: Wie verhielt es sich mit dem schon Anfang der 1920er-Jahre beklagten „Geist der Oligarchie“ und dem „Indifferentismus der Mitglieder“?⁴⁸ Welche Zäsuren charakterisieren den Transformationsprozess vom „Abwehr-“ zum „Gesinnungsverein“ und welche Kontinuitätslinien blieben erhalten? In welchem Verhältnis stand die offene, maßgeblich über Vereinspublikationen vermittelte Abwehr zur verdeckten Arbeit, wie sie das „Büro Wilhelmstrasse“ betrieb? Wie kam Ende der 1920er-Jahre jene „geradezu revolutionäre Umstellung“⁴⁹ der C. V.-Arbeit von der anti-antisemitischen Abwehr zur Agitation gegen den Nationalsozialismus insgesamt zustande und inwieweit kann sie als repräsentativ für den Verein gelten?

48 Ebenda, S. 123.

49 Paucker, Abwehrkampf, S. 24.

Barkais ideengeschichtlicher Ansatz liefert vielfältige Einsichten, die es besonders aus organisations- und sozialgeschichtlicher Perspektive unter stärkerer Einbeziehung der Regional- und Geschlechterforschung zu vertiefen gilt.⁵⁰ Sicher ist, dass der Centralverein über mehr als vier Jahrzehnte durch die Bandbreite seiner Aktivitäten die Formen und Wirkungen antisemitischer Agitation in einzigartiger Weise dokumentierte. Das Anwachsen des Antisemitismus führte nach dem Ersten Weltkrieg zu gesteigerten Abwehranstrengungen, vor allem bei der Rechtsschutzarbeit. Auch die hohe, von keiner anderen Organisation erreichte Fachkompetenz in der Antisemitismusabwehr konnte die weitgehende Erfolglosigkeit traditioneller Methoden nicht ausgleichen, was den Druck von rechts – nicht nur durch den 1921 gegründeten „Verband nationaldeutscher Juden“, sondern auch durch einen einflussreichen nationalistischen Flügel im Centralverein selbst – erhöhte. Den antizionistischen Tendenzen stellte sich eine noch kleine, nach 1933 entscheidend an der Herstellung interorganisatorischer Kooperation beteiligte Gruppe entgegen, zu der neben Leo Baeck auch Vertreter der jüngeren C. V.-Funktionäre wie Friedrich Brodnitz gehörten. Maßgebliche Funktionäre der Zionistischen Vereinigung gestanden zu, dass es zur Abwehr antisemitischer Agitation keine echte Alternative gab, auch wenn man an dieser Front selbst nicht Flagge zeigen wollte und stattdessen wie zuvor „vorsichtige Diätetik in Bezug auf Teilnahme am politischen Leben der Umwelt“ bevorzugte.⁵¹

Während auf lokaler Ebene zwischen C. V.- und ZVfD-Funktionären bisweilen harte Konflikte ausgefochten wurden,⁵² wussten sich die Führungen in beiderseitigem Interesse miteinander zu arrangieren, und sei es nur in Gestalt arbeitstechnischer Abgrenzung. Schon in den späten 1920er-Jahren deutete sich jene Konzentration des Centralvereins auf Schwerpunktthemen praktischer

50 Aus der Vielzahl lokal- und regionalgeschichtlicher Studien siehe beispielhaft Stefanie Schüler-Springorum, *Die Jüdische Minderheit in Königsberg/Preussen, 1871–1945*, Göttingen 1996. Die Geschichte jüdischer Frauen ist in den letzten Jahren auch unter organisatorischen Aspekten verstärkt untersucht worden; s. Marion Kaplan, *Jüdisches Bürgertum: Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997; dies., *Der Mut zum Überleben. Jüdische Frauen und ihre Familien in Nazideutschland*, Berlin 2001; Gudrun Maierhof, *Selbstbehauptung im Chaos. Frauen in der jüdischen Selbsthilfe 1933–1943*, Frankfurt a. M./New York 2002.

51 Walter Gross, *Das politische Schicksal der deutschen Juden in der Weimarer Republik*, in: Tramer, *Welten*, S. 553; allgemein zur Haltung der Zionisten gegenüber der antisemitischen Herausforderung Barkai, *Wehr dich*, S. 205–212; Paucker, *Abwehrkampf*, S. 40–44.

52 Schüler-Springorum, *Königsberg*, S. 281–288.

Arbeit an, der die Tätigkeit des Vereins seit 1933 bestimmte und die Annäherung der Organisationen im Rahmen der „Reichsvereinigung der deutschen Juden“ förderte. Wachsende Desillusionierung und Verwirrung gegenüber der politischen Entwicklung in Deutschland waren hierfür ebenso ausschlaggebend wie für den Strategiewechsel, den die Gründung des „Büros Wilhelmstrasse“ markierte. Wie breit der Konsens innerhalb des Vereins war, im Abwehrkampf ideologische Scheuklappen fallen zu lassen und neue Bündnispartner zu gewinnen, statt gegenläufigen Tendenzen zur Betonung des eigenen „Deutschtums“ nachzugeben,⁵³ lässt sich nicht mit Sicherheit klären. Selbst innerhalb der Berliner Zentrale scheint lange Zeit umstritten gewesen zu sein, ob man sich Schützenhilfe bei den wenigen verbliebenen Gruppen holen sollte, die entschlossen schienen, die Demokratie zu verteidigen. Auch blieben C. V.-Funktionäre dem Glauben verhaftet, man könne über persönliche Beziehungen zu einflussreichen Mitgliedern der nichtjüdischen Eliten Positives erreichen oder zumindest Schlimmeres verhindern. In seiner Bewertung, die mit der Gründung des „Büros Wilhelmstrasse“ Ende 1929 eingeleitete Wende zur aktiven Propaganda gegen die NSDAP hätte der Centralverein „mehr notgedrungen als aus einmütiger Überzeugung“ vollzogen,⁵⁴ folgt Barkai der älteren Forschung, ohne damit seine weit gehend positive Einschätzung über die Binnenwirkung des Vereins zu relativieren.

Mochte die alte Abwehrtaktik des Centralvereins angesichts der Radikalität des Nationalsozialismus obsolet erscheinen, so garantierten neue, aggressivere Methoden noch längst keinen Erfolg. „Beziehungen“ der Vereinsführung zu Politikern und Bürokraten, die dem Nationalsozialismus skeptisch gegenüberstanden, bestanden bis weit ins Dritte Reich, ohne dass dies etwas am Gang der Dinge änderte. Nicht alles, was dem „Büro Wilhelmstraße“ und seinen Trägergruppen geeignet schien, den Nationalsozialismus in seiner wahren Gestalt zu zeigen, wurde in der Öffentlichkeit auch so wahrgenommen: Wenn die kriminellen Karrieren führender Nationalsozialisten statt wie beabsichtigt als Verbrechen „gegen das Gemeinwohl“⁵⁵ als Zeichen aufrechter Nonkonformität gewertet wurden, wenn Hitler und Goebbels in Anwendung der NS-Rassekategorien als „Mischlinge“ geoutet⁵⁶ oder wenn ein Wahlplakat mit einer Fotografie (ein Novum in der Wahlpropaganda) Hitlers im Nachhinein als „Gratisreklame für die NSDAP“ erschien, für die sich Goebbels noch in der

53 Barkai, Wehr Dich, S. 203.

54 Ebenda, S. 198.

55 Gyßling, Anti-Nazi, S. 320.

56 Ebenda, S. 234 f.

Parteipresse bedankt haben soll,⁵⁷ so belegte dies, dass ungeachtet der gewählten Form anti-nazistische Inhalte nicht mehr wirkungsvoll transportiert werden konnten. Auch im Verbund mit „Reichsbanner“, „Eiserner Front“ oder einer anderen den Erhalt des politischen Status quo verteidigenden Organisation war die jüdische Abwehr zu schwach und zu isoliert, um breitere Bevölkerungsschichten zu erreichen oder Einfluss auf der politischen Ebene zu entfalten. Es darf daher bezweifelt werden, ob es – wie Gyßling schreibt – ein Indikator „verhängnisvoller Kurzsichtigkeit“ war, wenn „viele begüterte Juden“ dem Fond des „Büros“ zum Reichstagswahlkampf 1930 nicht genügend Finanzmittel zur Verfügung stellten, die es ermöglicht hätten, die gut geschmierte NS-Propagandamaschinerie zu überflügeln.⁵⁸ Dass Gyßling seine Arbeit für „so gut wie wirkungslos“ hielt,⁵⁹ hatte nichts mit seiner eigenen Überzeugungsfähigkeit oder mit der C. V.-Taktik im Abwehrkampf, aber alles mit der fehlenden Bereitschaft der deutschen Gesellschaft und insbesondere ihrer Eliten zu tun, sich auf die Botschaft republikanischer Organisationen einzulassen.

Eine Gesamtdarstellung der C. V.-Geschichte kommt ohne intensive Analyse des Moskauer Archivmaterials und die Berücksichtigung des gesellschaftspolitischen Kontexts nicht aus. Die wachsende Desorientierung, Verwirrung und Verzweiflung, die sich aus dem Verfall vermeintlich feststehender ideologischer Bezugspunkte und der fortschreitenden sozialen Isolierung der jüdischen Minderheit ergab, spiegelt sich ebenso in den Vereinsmaterialien wie die Einzelschritte auf dem Weg zur NS-„Judenpolitik“. Die historische Bedeutung des Centralvereins auf die Dokumentation antisemitischer Propaganda und Handlungen zu reduzieren wäre sicherlich falsch; dazu ist die Wirkungsgeschichte des Vereins zu breit: Sammlungsbewegung, „Weltanschauungsverein“ und Hilfsorganisation nach innen, Sprachrohr und Vorkämpfer deutsch-jüdischer Interessen nach außen. Dennoch erschließen sich Variantenreichtum und Wirkungsmechanismen der NS-Agitation gerade aus den C. V.-Akten in besonders eindringlicher Form, zumal andere Quellen zu diesem Aspekt deutsch-jüdischer Alltagsgeschichte oft nicht vorhanden sind. Teil der Gesamtschau muss es sein, die innerjüdische Perspektive in Beziehung zu setzen zur Sicht der nichtjüdischen Bevölkerungsmehrheit als jener Bezugsgröße, die die Geschichte

57 Gyßling, *Leben*, S. 110.

58 Ebenda, S. 109. Auf der Suche nach Alternativen zur „jüdischen Einseitigkeit“ des C. V. fand Gyßling beim linken SPD-Flügel um Carlo Mierendorff zeitweilig eine politische Heimat, wo er die von Sergej Tschakotin entwickelte „Symbolpropaganda“ unterstützte und auch dem C. V. nahe zu bringen versuchte. Ebenda, S. 125, 130.

59 Ebenda, S. 109.

der Minderheit stärker prägte als alles andere. Damit lässt sich auch der Gefahr begegnen, die Beispiele antijüdischer Agitation, Boykottmaßnahmen und Gewaltakte, wie sie der Centralverein lange vor 1933 in deprimierender Fülle dokumentierte, aus der Gegenwartsperspektive als Bestätigung für die alte Vermutung zu missdeuten, die Ereignisse nach der Machtübertragung auf Hitler seien vorhersehbar gewesen. Dass sie es nicht waren, lässt sich am deutlichsten aus den Hinterlassenschaften jener Teile der NS-Bürokratie ersehen, die mit der Verwaltung der „Endlösung der Judenfrage“ betraut waren. Erst aus der Zusammenschau von Verfolger- und Verfolgtengeschichte erschließt sich die Lebenswirklichkeit der deutschen Juden wie auch die Funktion antisemitischer Propaganda und Politik vor dem Holocaust, ohne die weder jüdische Abwehrbestrebungen noch gesamtgesellschaftliche Indifferenz gegenüber dem Schicksal der vom Nationalsozialismus stigmatisierten Gruppen verständlich sind. Anfänge für die Integration beider Teilbereiche der Forschung sind gemacht; Aufgabe der Forschung ist es, sie weiterzuentwickeln.

ULRICH SIEG

Auf dem Weg zur „dichten Beschreibung“. Neuere Literatur zur Geschichte des Antisemitismus im Kaiserreich

Johannes T. Groß, Ritualmordbeschuldigungen gegen Juden im Deutschen Kaiserreich (1871–1914), Berlin 2002 (Metropol Verlag, Reihe Dokumente, Texte, Materialien, Bd. 47, 240 S.)

Christoph Nonn, Eine Stadt sucht einen Mörder. Gerücht, Gewalt und Antisemitismus im Kaiserreich, Göttingen 2002 (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 256 S.)

Helmut Walser Smith, Die Geschichte des Schlachters. Mord und Antisemitismus in einer deutschen Kleinstadt. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Udo Rennert, Göttingen 2002 (Wallstein Verlag, 304 S.)

Christhard Hoffmann, Werner Bergmann and Helmut Walser Smith (Eds.), Exclusionary Violence. Antisemitic Riots in Modern German History (Social History, Popular Culture and Politics in Germany), Ann Arbor 2002 (The University of Michigan Press, 210 S.)

Der Faktor Gewalt in der deutschen Tradition des Antisemitismus ist im vergangenen Jahrzehnt auf großes wissenschaftliches Interesse gestoßen. Erinnert sei nur an die Bücher von Stefan Rohrbacher zum Ausmaß der Judenfeindschaft in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und Dirk Walter über antisemitische Kriminalität während der Weimarer Republik.¹ Die Historiografie zum Deutschen Kaiserreich wurde von diesem Trend freilich kaum berührt. Lediglich eine Regionalstudie von Christhard Hoffmann beschäftigte sich mit dem gezielten

1 Stefan Rohrbacher, *Gewalt im Biedermeier. Antijüdische Ausschreitungen in Vormärz und Revolution (1815–1848/49)*, Frankfurt a. M. 1993; Dirk Walter, *Antisemitische Kriminalität und Gewalt. Judenfeindschaft in der Weimarer Republik*, Berlin 1999.

Einsatz antisemitischer Gewalt und ihren politischen Konsequenzen.² Stattdessen dominierten ideen- und organisationsgeschichtliche Arbeiten, die dem Ausmaß und der Virulenz judenfeindlicher Handlungen schwerlich zur Gänze gerecht werden.

Über ein scheinbares Nebenthema ist nun der Problemkomplex antisemitischer Gewalt in die Geschichte des Kaiserreichs zurückkehrt. Ich meine jene Ritualmord„fälle“, die schon zeitgenössisch heftig debattiert wurden – nicht zuletzt deshalb, weil sie so gar nicht zu den verbreiteten Fortschrittsvorstellungen liberaler oder sozialdemokratischer Provenienz passen wollten. Auch moderne Historiker neigten lange Zeit dazu, das Phänomen antisemitischer Gewalt vornehmlich im „zurückgebliebenen Osteuropa“ zu verorten. Nicht zufällig maß man dem Ritualmordprozess 1882 in Tisza-Eslár exemplarische Bedeutung für die Akzeptanz eines religiös geprägten Judenhasses in Österreich-Ungarn zu.³ Die Folgen dieses Ereignisses spürte man freilich auch im Deutschen Kaiserreich. So forderte der Kölner Rabbiner Plato im Oktober 1882 eine gutachterliche Stellungnahme aus Marburg an, „ob die Juden ‚religionsgeschichtlich verpflichtet seien, zu gottesdienstlichen Zwecken eine Mordthat zu begehen und Kinderblut zu verwenden“.⁴ Statt der erhofften kategorischen Antwort entschied sich die Theologische Fakultät an Deutschlands ältester protestantischer Universität für ein „Non liquet“. Rein quantitativ erreichte das Phänomen der „Ritualmordhysterie“ im Kaiserreich beträchtliche Ausmaße. Bislang sind 17 Prozesse bekannt, und die Zahl der Beschuldigungen, die nicht zu einem Gerichtsverfahren führten, lag mit Sicherheit weit höher.

Die vergleichende Studie von Johannes T. Groß analysiert den Umgang von Staat und Justiz mit den Ritualmordvorwürfen und konzentriert sich auf die drei wohl wichtigsten Ereignisse: den Mord von Skurz (1884), den Xantener Knabenmord (1891) und den Konitzer Mordfall (1900). Im Mittelpunkt

- 2 Christhard Hoffmann, Politische Kultur und Gewalt gegen Minderheiten. Die antisemitischen Ausschreitungen in Pommern und Westpreußen 1881, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 3 (1994), S. 93–120; eine leicht aktualisierte amerikanische Fassung findet sich in dem zu besprechenden Sammelband: Christhard Hoffmann/Werner Bergmann/Helmut Walser Smith (Eds.), *Exclusionary Violence. Antisemitic Riots in Modern German History*, Ann Arbor 2002, S. 67–92.
- 3 Als Monografie einschlägig: Andrew Handler, *Blood libel in Tiszaeslar*, New York 1980; zu den russischen Pogromen jener Jahre vgl. I. Michael Aronson, *Troubled Waters. The Origins of the 1881 Anti-Jewish Violence in Russia*, Pittsburgh 1990.
- 4 Siehe Ulrich Sieg, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Berlin 2001, S. 218.

der juristischen Dissertation stehen die Gerichtsverfahren sowie der Einfluss der öffentlichen Meinung auf die „Dynamik des Geschehens“ (S. 9 f.). Dementsprechend werden neben den Gerichtsakten auch Parlamentsprotokolle, Streitschriften und Zeitungsartikel als Quelle herangezogen.

Dem Mordfall von Skurz, einem Dorf bei Danzig, hat die Forschung bislang wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht. Nach dem Fund von Leichen teilen im Januar 1884 dauerte es nicht lange, bis eine Vielzahl von Gerüchten kursierte. Besonders einflussreich war die Broschüre „Brauchen die Juden Christenblut?“, die sich auf den Ritualmordprozess im nordungarischen Tisza-Eslár bezog. Auch in Westpreußen kam es zu antisemitischer Stimmungsmache, die die behördliche Ermittlung und Urteilsfindung beeinflusste. So folgerte die Staatsanwaltschaft aus der „kunstgerechte[n] Zerstückelung der Leiche“ (S. 35), dass der Täter unter den örtlichen Fleischern zu suchen sei – eine Mutmaßung, die das Aufkommen von Ritualmordvorwürfen begünstigte. Die Bevölkerung solidarisierte sich mit dem katholischen Fleischermeister Josef Behrendt, der unter Tatverdacht geraten war und vor Gericht angeklagt werden sollte. Statt seiner beschuldigte man den Juden Hermann Josephson, der freilich im Mai 1884 aus der Untersuchungshaft entlassen werden musste, weil die gerichtliche Voruntersuchung die Verdachtsmomente nicht bestätigt hatte. Unter großem örtlichen Interesse fand fast ein Jahr später, im April 1885, der Prozess gegen Behrendt statt. Hunderte Schaulustige erhielten keinen Eingang in den Gerichtssaal und diskutierten vor dem Gebäude heftig das Geschehen. Der Freispruch des Angeklagten wurde allgemein begrüßt und von den Antisemiten als „Sieg der gerechten Sache“ gefeiert. Der Mordfall selbst blieb unaufgeklärt, was die Funktionalisierung der Skurzer Ereignisse für das antisemitische Lager erleichterte. Mit ihrer Hilfe kritisierte man die angeblich philosemitische Haltung der Justizbehörden, welche die „wahren Täter“ ungestraft gelassen und stattdessen einen „unschuldige[n] Christen“ vor Gericht gestellt hätten (S. 50).

Erheblich spektakulärer als der Skurzer war der Xantener Fall im Jahre 1891, der schon mehrfach wissenschaftlich untersucht wurde.⁵ Auch in der Nähe der holländischen Grenze stand am Anfang des Geschehens eine zerstückelte Leiche. Am 29. Juni 1891 hatte man den fünfjährigen Johann Hegmann mit durchschnittener Kehle in einer Scheune aufgefunden. Bald kursierten in der kleinstädtischen Bevölkerung judenfeindliche Gerüchte, die sich in ihrer

5 Hierzu zuletzt: Bernd Kölling, Blutige Illusionen. Ritualmorddiskurse und Antisemitismus im niederrheinischen Xanten am Ende des 19. Jahrhunderts, in: Wolfgang Neubauer/Ralf Pröve (Hrsg.), Agrarische Verfassung und politische Struktur. Studien zur Gesellschaftsgeschichte Preußens, Berlin 1998, S. 349–382.

Mehrzahl gegen den Schächter der jüdischen Gemeinde August Buschhoff richteten. Eine angebliche Beobachtung knüpfte sich an die nächste und schuf den symbolischen „Raum für die Ritualmordphantasie“ (S. 55). Seit dem 12. Juli kam es zu judenfeindlichen Übergriffen, und die zugereisten antisemitischen Agitatoren verschärfen das Klima weiter. Allgemeiner Beliebtheit erfreute sich die Forderung nach drakonischer Bestrafung des „schuldigen Juden“. In der jüdischen Gemeinde fühlte man sich bedroht und forderte kriminalistische Unterstützung aus Berlin an. Der in Xanten zuständige Staatsanwalt Baumgardt bezweifelte die Schuld Buschhoffs, begrüßte aber gleichwohl die gerichtliche Voruntersuchung, da nur so die antisemitische Propaganda zu entkräften sei. Diese Einschätzung erwies sich als zu optimistisch. Zwar bewies das Gutachten des Medizinal-Kollegiums, wie abwegig die gegen Buschhoff gerichteten Verdächtigungen waren; insbesondere die vorgelegten Messer kamen als Tatwerkzeug nicht in Frage. In der Zwischenzeit waren jedoch die antisemitischen Verdächtigungen derart ins Kraut geschossen, dass an eine sachliche Erörterung des Kriminalfalls nicht mehr zu denken war.

Der Schwurgerichtsprozess fand unter großem öffentlichen Interesse 1892 in Kleve statt. Viele überregionale Zeitungen schickten Journalisten an den Niederrhein, die ihr auf Neuigkeiten erpichtes Publikum detailliert unterrichteten. Insbesondere die antisemitische Presse bemühte sich darum, die Geschworenen in ihrem Sinne zu beeinflussen. In welchem Ausmaß der Prozess mit Bedeutung überladen war, lässt sich daran ersehen, dass außer dem Tathergang auch die Ethik des Talmuds erörtert wurde. Immerhin kann man dem Landgericht beträchtlichen Willen zur Sachlichkeit bescheinigen. Klug stellte der mittlerweile zuständige Staatsanwalt Bertram fest, dass die unklare Sachlage antisemitische Verdächtigungen begünstigt habe. Und der um Auskunft gebetene Straßburger Orientalist Nöldecke hob pointiert hervor, dass der Talmud ebenso wenig von Ritualmorden wie von Eisenbahnen wisse (S. 81). Alle zwölf Geschworenen erklärten Buschhoff für unschuldig. Seine Existenz in Xanten war trotzdem zerstört: Buschhoff siedelte mit seiner Familie nach Köln über, wo ihm eine größere Gemeinde Schutz vor antisemitischen Übergriffen bot.

Gleichfalls drastische Konsequenzen hatten die Ereignisse im westpreußischen Konitz. Am 13. März 1900 waren in der 11 000 Einwohner zählenden Stadt Leichenteile des 18-jährigen Gymnasiasten Ernst Winter aufgetaucht. Bereits wenige Tage später setzte eine hektische Tätigkeit antisemitischer Agitatoren und Journalisten ein. Der Ritualmordvorwurf erfreute sich in der gemischt konfessionellen Kleinstadt mit dem hohen jüdischen Bevölkerungsanteil von fast 4,6 Prozent erheblicher Beliebtheit, die auch die Behörden erfasste. So

wurde die Synagoge intensiv untersucht und eine Flasche mit Blut beschlagnahmt, das die Phantasie der Einheimischen erregte und sich später als Hühnerblut herausstellte. Eine Fülle von Falschaussagen richtete sich gegen den jüdischen Schlachter Adolph Lewy. Die Vorwürfe ruinierten nicht nur seine geschäftliche Existenz, sondern wurden bald zu einem Politikum ersten Ranges.

An der Beisetzung Winters am 27. Mai 1900 nahmen Tausende von Menschen teil, und die Presse verherrlichte den Trauerzug als Ausdruck kollektiven Protests. Zwei Wochen später, am 10. Juni, wurde die Konitzer Synagoge geplündert und zerstört. Auch in den umliegenden Ortschaften kam es zu antisemitischen Gewaltakten. „Hepp-Hepp-Rufe“ erklangen, und Fensterscheiben gingen zu Bruch, während kein Jude sich mehr aus dem Haus traute. Erst das aus Berlin herangerückte Militär konnte die Ordnung in der westpreußischen Provinz wiederherstellen. In den Prozessen standen eher die Falschaussagen der Betroffenen als der Mordfall zur Debatte. Denn die dilettantischen Ermittlungen hatten zu einer derart unsicheren Beweislage geführt, dass die alle bewegende Frage nach der Identität des Mörders keiner Lösung zugeführt werden konnte. Besonders hart traf es mit Moritz Lewy den Sohn des beschuldigten Fleischermeisters. Für seinen „Meineid“, der aus heutiger Perspektive keineswegs gewiss erscheint, wurde er zu vier Jahren Zuchthaus verurteilt. Zu Recht betont Groß, dass die Justiz mit dieser Entscheidung einem jüdenfeindlichen Klima in der Bevölkerung entgegenkam (S. 137).

Die Auswertung der Parlamentsprotokolle belegt die entschieden anti-antisemitische Haltung der linksliberalen Politiker. Im Februar 1892 stand der Fall Buschhoff im Zusammenhang mit Haushaltsfragen und der „Öffnung der Justizlaufbahn für Juden“ (S. 147) auf der Agenda des preußischen Abgeordnetenhauses. Mit Heinrich Rickert und Rudolf Virchow setzten sich zwei prominente Vertreter der Fortschrittspartei nachdrücklich für Buschhoff ein. Energisch wandten sie sich gegen Adolf Stoecker, der die nachlässigen Ermittlungen und vor allem die darin angeblich zum Ausdruck kommende jüdenfreundliche Haltung der preußischen Justiz massiv kritisiert hatte. Bei ihrem Plädoyer für Minderheitenrechte sollte allerdings nicht vergessen werden, dass der Kampf gegen die Diskriminierung der Juden für den entschiedenen Liberalismus auch ein Kampf in eigener Sache war. Bezeichnenderweise trat Virchow auch als medizinischer Gutachter auf, und sein nüchternes Gutachten trug erheblich dazu bei, Buschhoff zu entlasten.

Exakt neun Jahre nach den Debatten im preußischen Abgeordnetenhaus standen die Konitzer Ereignisse im Reichstag zur Diskussion, und abermals bildeten die Höhe des Justizetats sowie die Zulassung der Juden für die Justiz-

laufbahn den Hintergrund für die Ritualmord-Debatte. Anschaulich zeigt Groß, in welchem Ausmaß antisemitische Abgeordnete wie Otto Boeckel oder Max Liebermann von Sonnenberg die Gunst der Stunde nutzten, um ihre Ansichten zu verbreiten und insbesondere gegen die Einwanderung osteuropäischer Juden Stimmung zu machen (S. 161). Ihnen trat Heinrich Rickert entgegen, der seit 1895 auch als Vorsitzender des überkonfessionellen Vereins zur Abwehr des Antisemitismus amtierte. Deziert verwies er auf die generalstabsmäßige Planung der antisemitischen Aktionen und bedauerte, dass der organisierte Judenhass nun auch im Reichstag ein öffentliches Forum gefunden habe. Kaum plausibel ist hingegen Groß' Darstellung der Sozialdemokratie als strikter Gegnerin des Antisemitismus. Sie passt nur schlecht zu seinem eigenen Befund, „dass die einzigen Abgeordneten der sozialdemokratischen Fraktion, die sich zur Ritualmordbeschuldigung äußerten, selbst Juden waren“ (S. 164). Die Behauptung, die Sozialdemokraten seien um die Jahrhundertwende „bei den Juden beliebter als die Freisinnigen“ gewesen (S. 164, Anm. 62) ist zudem bedenklich undifferenziert formuliert und in ihrem sachlichen Kern falsch.⁶ Gelegentlich vermisst man die zur Einordnung der Quellen erforderlichen Kenntnisse. So lebten 1891 nicht „700 000“ Juden im Kaiserreich (S. 64), sondern nur ca. 570 000, und gehörte die Übertreibung der jüdischen Bevölkerungszahl zu den gängigen antisemitischen Propagandatechniken. Die katholische „Germania“ lässt sich nur bedingt als „konservative Zeitung“ (S. 87) charakterisieren, und die seit dem 4. Dezember 1871 gültige Währung war die Mark und nicht die „Reichsmark“ (S. 101).

Wichtiger als diese handwerklichen Kritikpunkte sind allerdings die Leistungen der Studie. Sie zeigt die steigende „politische Einflussnahme“ (S. 177) der Antisemiten und ein defensives Agieren der Justiz. Sie legt die juristischen Gründe offen, warum die Ritualmord-Propaganda, deren Intensität viele Zeitgenossen irritierte und einige empörte, unbestraft blieb. Und sie schließt die juristische Dimension der Ritualmordprozesse in einer allgemein verständlichen Sprache auf. Die Frage nach dem „Warum?“ des Geschehens bleibt freilich unbeantwortet. Dies hätte eine Beschreibungsdichte erfordert, die in einer komparativ angelegten Arbeit kaum zu erzielen war. Im Jahre 2002 sind zwei Bücher

6 Zur intern nicht unumstrittenen, aber gleichwohl ausgeprägten Bindung deutscher Juden an den Liberalismus vgl. Peter Pulzer, Die Reaktion auf den Antisemitismus, in: Steven M. Lowenstein u. a. (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. III: Umstrittene Integration 1871–1918, München 1997, S. 249–277, und Martin Liepach, *Das Wahlverhalten der jüdischen Bevölkerung in der Weimarer Republik*, Tübingen 1996, S. 40–43.

erschienen, die sich am Beispiel Konitz dieser anspruchsvollen Aufgabe stellen und umgehend öffentliche Aufmerksamkeit gefunden haben.⁷

Christoph Nonn bevorzugt einen mentalitätshistorischen Zugriff. Dies ist insofern erstaunlich, als er in einem vorab an prominenter Stelle erschienenen Aufsatz die ökonomische Dimension der Konitzer Ereignisse hervorgehoben hat.⁸ Nun stehen die kleinstädtischen Erfahrungsmuster im Vordergrund, und die mikrohistorische Studie hat davon in mancher Hinsicht profitiert. Insbesondere wird das menschliche Geltungsbedürfnis behandelt, das nach Nonns Auffassung das Verhalten der Akteure entscheidend prägte. Unterstützt durch die sonderbaren Begleitumstände der Tat, aber auch durch die exorbitant hohe Belohnung von 20 000.– Mark, stießen Informationen und Gerüchte aller Art auf ein neugieriges Publikum. Manch ein Konitzer nutzte die ungewohnte Aufmerksamkeit zum Geldverdienst oder zum Begleichen privater Rechnungen. Vor allem randständige Existenzen wie der Gelegenheitsarbeiter und Trinker Bernhard Roß strichen ihre Wichtigkeit mit abenteuerlichen Geschichten heraus. Und mehr als ein christliches Dienstmädchen, das bei einer jüdischen Bürgerfamilie angestellt war, rächte sich für vermeintliche und tatsächliche Kränkungen mit böartigen Unterstellungen.

Detailgenau schildert Nonn den antisemitischen Flächenbrand in Westpreußen, der an mehr als einem Dutzend Orten zu gewalttätigen Ausschreitungen führte. Er zeigt die Fragilität staatlicher Ordnung in der Provinz und die Atmosphäre der Angst, die aus der Anwendung von Gewalt erwuchs. Lediglich der Bürgermeister und ein Gymnasiallehrer standen auf der Seite der jüdischen Bevölkerung. Offenkundig entfaltete die liberale Utopie im Konitz der Jahrhundertwende kaum noch werbende Wirkung. Stattdessen lassen sich religiöse Zerklüftungen zwischen Katholiken und Protestanten und ein tiefer Gegensatz zwischen Deutschen und Polen nachweisen. Drastisch betont Nonn die soziale Isolation des Judentums: „Von der Wiege bis zur Bahre blieb man unter sich“ (S. 127). Selbst wenn man seine Darstellung christlich-jüdischer Beziehungs-

- 7 Meist kam es zu vergleichenden Besprechungen, bei denen die Studie von Helmut Walser Smith günstiger abschnitt. Exemplarisch seien genannt: Volker Ullrich, *Der Stein des Rabbi. Antisemitische Gewalt in einer deutschen Kleinstadt des Kaiserreichs – zwei Bücher, zwei Deutungen*, in: *Die Zeit* vom 24. 10. 2002, und Nils Freytag, in: *sehpunkte* vom 15. 10. 2002, <http://www.sehpunkte.historicum.net/2002/103525362676.html>.
- 8 Christoph Nonn, *Zwischenfall in Konitz. Antisemitismus und Nationalismus im preußischen Osten um 1900*, in: *Historische Zeitschrift* 266 (1998), S. 387–418.

geschichte nur für bedingt generalisierbar halten sollte, leuchtet die Betonung jüdischer Marginalität in einem ländlich geprägten Umfeld doch ein.

Erstaunlicherweise interessiert sich Nonn kaum für die Situation der Konitzer Juden oder für die Geschichte der Ritualmordvorstellungen. Sein Hauptaugenmerk gilt vielmehr der „sozialen Kraft des Gerüchts“⁹ in einer Kleinstadt, deren Einwohner unter starken Minderwertigkeitsgefühlen litten. Er verweist auf die Verballhornung des Namens Konitz als „Kuhnest“ und den beständigen Blick seiner Einwohner auf die Metropole Berlin. Der Aufschwung der Gründerzeit hatte nicht lange angehalten und einer umfassenden Enttäuschung Platz gemacht, die den geeigneten Nährboden für die Suche nach „Sündenböcken“ bildete. Gleichzeitig wird geschildert, wie fremd die Berliner Beamten der kleinstädtischen Bevölkerung gegenüberstanden, die ihrerseits bei allen Ermittlungen die Gefahr behördlicher Vertuschung witterte. Für die zahlreichen Fehler waren jedoch eher fachliche Inkompetenz und menschliche Überforderung verantwortlich. In besonderem Ausmaß galt dies für den Konitzer Staatsanwalt Settegast, den das Justizministerium in die westpreußische Provinz abgeschoben hatte. Überrollt von den Geschehnissen des Jahres 1900 entwickelte er einen „blinden Aktionismus“, der in einer Séance gipfelte, um „mit dem Geist des Ermordeten Kontakt aufzunehmen“ (S. 178).

Folgt man der Darstellung Nonns, so sind es vor allem sexuelle Untertöne, die dem Konitzer Mordfall eine besondere Note gegeben haben. Im Umfeld Ernst Winters und mehr als eines wichtigen Zeugen seien sexuelle Kontakte, ja „Geschäftsbeziehungen“ nachweisbar oder wahrscheinlich, die sich nicht mit dem Selbstverständnis der wilhelminischen Gesellschaft vereinbaren ließen. Ungeachtet aller Sensationsgier der Bevölkerung wäre die erfolgreich mediale Inszenierung eines Sexualmords kaum möglich gewesen, während Ritualmordvorstellungen mit ihrer langen Tradition trefflich als Kommunikationsereignis taugten. Nonns Bild des Sexualitätsdiskurses im ausgehenden 19. Jahrhundert ist allerdings eine holzschnittartige Vereinfachung. So gewiss Sex in vielerlei Hinsicht ein Tabuthema war, hat er doch manchen Niederschlag in den Quellen gefunden. Hinter vorgehaltener Hand und in kodierter Form bewegte er die Gemüter mehr, als eine aseptische Geschichtswissenschaft lange Zeit akzeptieren wollte. Bezeichnenderweise wird nur Peter Gays Werk zur Liebe im bürgerlichen Zeitalter konsultiert, dessen einschlägige Monografien zur Geschichte der Aggressivität und Sexualität hingegen missachtet werden.¹⁰

9 So treffend Gangolf Hübinger in der Literaturbeilage der Süddeutschen Zeitung vom 9. 10. 2002.

10 Gays Selbsteutung unterstreicht jedenfalls die innere Einheit seiner Untersuchungen

Generell fragwürdig erscheint mir die leitmotivische Betonung „anthropologischer Konstanten“; denn sie entschlüsselt weder den exzeptionellen Charakter der Konitzer Ereignisse noch leistet sie einen Beitrag zum besseren Verständnis ihrer Historizität. Stattdessen führen die von Nonn angewandten narrativen Strategien zur Marginalisierung des ländlichen Antisemitismus. Im massiven Judenhasse der Bevölkerung sieht er wenig mehr als ein Oberflächenphänomen menschlicher Geltungssucht. Triviale Erklärungen wie persönliche Bosheit und journalistische Geldgier nehmen allzu breiten Raum ein. Und die präventöse Formulierung von der „Banalität des Beamtentums“ (S. 169) verdeckt nur ihre geringe Erklärungskraft. Ähnliches gilt für den gewagten Vergleich der Konitzer Ereignisse mit „der Hexenjagd auf amerikanische Araber“ nach dem 11. September 2001 (S. 193 f.). Offenherzig berichtet Christoph Nonn im Nachwort über sein eigenes Geltungsbedürfnis; allein dem Buch wäre es vermutlich besser bekommen, wenn er seinen Drang zu kühnen Analogien und saloppen Formulierungen stärker gebremst hätte.

Helmut Walser Smith geht es um die Frage, wie ein „latente[r] Antisemitismus manifest wurde“ (S. 13). Er knüpft damit an Überlegungen an, die einst Shulamit Volkov zu einem wegweisenden Essay veranlasst haben und seit dem linguistic turn der Geschichtswissenschaft intensiv diskutiert werden.¹¹ Auf breiter Quellenbasis, die sich auch auf polnische Zeugnisse erstreckt, wird der Virulenz judenfeindlicher Vorurteile in der Provinz nachgespürt. Methodisch geht es Smith darum, die innere Logik sozialen Verhaltens offen zu legen, das schließlich in direkter Gewaltausübung mündet. Dementsprechend nähert er sich den antisemitischen Zeugnissen mit einem kulturanthropologischen Instrumentarium, das den rituellen Charakter menschlicher Handlungen ernst nimmt und auf seine sinnstiftende Funktion hin befragt. Besonders wichtig sind die Überlegungen von Victor Turner, die die literarischen Muster kollektiven Handelns unterstreichen.¹²

zum bürgerlichen Triebhaushalt; Peter Gay, *Das Zeitalter des Doktor Arthur Schnitzler. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*. Aus dem Amerikanischen von Ulrich Enderwitz, Monika Noll und Rolf Schubert, Frankfurt a. M. 2002, S. 329–338.

- 11 Shulamit Volkov, *Über Kontinuität und Diskontinuität im deutschen Antisemitismus 1878–1945*, in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 33 (1985), S. 221–243. Aus der neueren Forschung sei lediglich auf Till van Rahden, *Words and Actions: Rethinking the Social History of German Antisemitism, Breslau 1870–1914*, in: *German History* 18 (2000), S. 413–438, verwiesen.
- 12 *Der klassische Referenztext ist: Victor Turner, Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca 1974.

Smith analysiert die antisemitischen Texte genau, deren Wirkmächtigkeit er verstehen will. Im Zentrum seiner Darstellung steht die „Eingabe des Fleischermeisters Gustav Hoffmann zu Konitz in der Winter’schen Mordsache“. Ihr Verfasser zählte als Obermeister der Fleischerinnung und Mitglied des Stadtrats zu den örtlichen Honoratioren. Gleichzeitig gehörte Hoffmann selbst zu den Verdächtigen und wehrte sich mit diesem Dokument gegen das Gerücht, seine Tochter habe im Kontakt mit dem „Frauenheld“ Winter ihre Unschuld verloren. Die Verteidigung der eigenen Respektabilität erfolgte in antisemitischer Diktion und lenkte den Verdacht gezielt auf die Familie Lewy. Der Text hob die Präzision des Schächtschnitts am Opfer hervor und rekurrierte generell auf jene Details, die einen jüdischen Ritualmord plausibel erscheinen ließen. Die suggestiv formulierte Eingabe stammte vermutlich zu weiten Teilen aus der Feder des antisemitischen Journalisten Wilhelm Bruhn und stieß bei der westpreußischen Leserschaft auf reißendes Interesse. Die „Geschichte des Schlachters“ fand den Weg in die Spalten vieler Tageszeitungen und wurde „als Broschüre in 50 000 Exemplaren“ (S. 70) gedruckt. Im Wesentlichen erfüllte die Erzählung zwei Funktionen: Sie bestätigte die ländliche Bevölkerung in ihren antisemitischen Vorurteilen, und sie gab die Direktive des Handelns vor, die Juden auf ihren „angestammten Platz“ in der Gesellschaft zu verweisen.

Einen längeren Exkurs, ja fast ein „Buch im Buch“ bilden die Ausführungen zur Geschichte des Ritualmordvorwurfs. Smith unterstreicht die Bedeutung jener christlichen Denker des 13. Jahrhunderts, die kirchliche Reformvorstellungen mit strikt judenfeindlichen Ideen kombinierten. Doch auch wenn der enge Zusammenhang zwischen dem Vorwurf des Hostienfrevels und der Ritualmordbeschuldigung mittlerweile unstrittig erscheint, dürfte der Vergleich zwischen den Anhängern von Aristoteles und Lenin allzu kühn sein. Generell ist der Exkurs jedoch äußerst differenziert und stellt gleichermaßen wichtige Hintergrundinformationen wie aufschlussreiche Deutungsmuster zur Verfügung. Er belegt die langen Wurzeln des Ritualmordvorwurfs, der in unterschiedlichen historischen Konstellationen aktualisiert werden konnte, und erweist die klassische Grenzziehung zwischen kirchlichem Antijudaismus und modernem Antisemitismus als problematisch. Führende Vertreter der jungen politischen Bewegung setzten auf eine religiös geprägte Bildersprache, weil sie auf den symbolischen Resonanzraum in der Bevölkerung vertrauten. Nachdrücklich betont Smith den Zäsurcharakter des Jahres 1881 und die grenzüberschreitende Dimension judenfeindlicher Gewalt. Die „Internationale der Antisemiten“ war kein Schreckgespenst verunsicherter Liberaler, sondern bittere Realität. Antisemitische Anwälte und Journalisten reisten weite Strecken zu den anstehenden Prozessen, um

juristische oder publizistische Hilfestellung zu geben. Antisemitische Druckerzeugnisse wurden übersetzt und in hohen Auflagen verbreitet. Beispielsweise erschienen die Schriften des Prager Professors August Rohling in sieben Sprachen, und seine tendenziöse Monografie „Der Talmudjude“ kann geradezu als „Klassiker“ des modernen katholischen Antisemitismus gelten.

Die Beschuldigung der Familie Lewy galt in Konitz nicht als ehrenrührig, sondern wurde fast als Selbstverständlichkeit angesehen. In der „guten Gesellschaft“ störte man sich keineswegs daran, dass ein Großteil der belastenden Zeugnisse aus trüben Quellen stammte. Vielmehr verfestigte sich die Überzeugung, die Juden müssten wegen ihres Verbrechens bestraft werden. Adolph Lewy konnte sich nur mit bewaffneten Leibwächtern auf der Straße zeigen. Und als sein Sohn Moritz zu vier Jahren Zuchthaus verurteilt wurde, stieß dies auf breite Zustimmung, weil die antisemitische Vorstellung „jüdischer Machtfülle“ fest in den Köpfen verankert war. Wieder einmal hatte die inszenierte Gewalt ihre Funktion erfüllt und die jüdische Minderheit auf ihren Platz am Rand der Gesellschaft verwiesen. Die in Konitz herrschende Sprache betont den engen Zusammenhang zwischen sozialer Dominanz und Gewaltausübung. Neben der Aktualisierung antijüdischer Metaphorik lässt sich ein Handlungsmuster zeigen, das den Ablauf der Ausschreitungen strukturierte. Es bestand aus „Bruch, Krise, Bewältigung und Reintegration“ (S. 200) und zielte auf die Perpetuierung einer vormodernen Sozialordnung. Smiths pointierte Deutung erscheint mir durchaus zustimmungsfähig: „Nicht die Juden, sondern ihre christlichen Beschuldiger verübten einen Ritualmord“ (S. 206).

Nicht vollständig überzeugend wirkt hingegen der Buchtitel. In der amerikanischen Originalausgabe macht er guten Sinn, spielt er doch auf eine Episode der „Canterbury Tales“ an, in der ein Ritualmord geschildert wird. In der deutschen Übersetzung geht diese für die historische Tiefendimension wichtige Nuance leider verloren. Freilich ist es nicht leicht, einen besseren Vorschlag zu unterbreiten, steht doch die packend wiedergegebene „Geschichte des Schlachters“ im Mittelpunkt des gesamten Buchs. Der wissenschaftliche Rang des Werkes wird von dieser Frage ohnehin nicht berührt. Smith hat ein fesselndes Buch geschrieben, das die „Schattenlinien“ des Kaiserreichs (Thomas Nipperdey) eindringlich vor Augen führt. Knapp vierzig Jahre vor dem Einmarsch deutscher Truppen in Polen skandierte eine aufgebrauchte Menge in Konitz „Schlagt die Juden tot!“ (S. 207). Das schwierige Problem der Kontinuität deutscher Geschichte scheint in Smiths ernsthafter Darstellung immer wieder durch. Der Gefahr einer voreiligen Teleologisierung des Geschehens ist er indes glücklich entgangen, weil er jenen Sinn für untergründige Ironie besitzt, der gute Historiker

stets auszeichnet. Zum Beispiel verweist er auf die Begnadigung Moritz Lewys durch Wilhelm II. im Oktober 1903. Obwohl der Kaiser häufig antisemitischen Stimmungen folgte, ließ ihn in diesem Fall ein elementarer Realitätssinn erkennen, dass in Konitz Unrecht geschehen war. Sogar dessen Einwohner rückten langsam von dem Glauben ab, „die Juden hätten Ernst Winter getötet“ (S. 240). Die Atmosphäre in der Kleinstadt blieb allerdings dauerhaft vergiftet. Smiths glänzend geschriebene Studie verdeutlicht, warum dies so war. Sie illustriert die Macht judenfeindlicher Stereotypen und demonstriert den Gewinn an historischer Einsicht, den die sensible Lektüre antisemitischer Quellen mit sich bringt.

Smiths kulturanthropologische Deutung des Konitzer Mordfalls fügt sich gut in neuere Entwicklungen der Antisemitismusforschung ein, deren Hauptvertreter in einem Band über „Exclusionary Violence“ versammelt sind. In ihrer Mehrzahl betonen sie den rituellen Charakter judenfeindlicher Gewalt. So belegt Stefan Rohrbacher, daß sich die „Hepp-Hepp-Ausschreitungen“ 1819 gerade gegen solche Symbole richteten, die jüdische Aufstiegshoffnungen verkörperten. In Hamburg wurden Juden aus den Kaffeehäusern hinausgeworfen, während man ihnen in Frankfurt den Zutritt zur Promenade und die Benutzung der Post verwehren wollte. Manfred Gailus skizziert das Ausmaß antisemitischer Gewalt in der Revolution von 1848, deren emanzipatorische Dimension oft einseitig nach vorn gespielt wird. Insbesondere in abgelegenen Regionen begünstigte der staatliche Machtverfall judenfeindliche Krawalle, die keineswegs marginalisiert werden sollten.¹³ Ähnliches gilt für die Gewaltphantasien der Revolutionäre, über deren handlungsleitende Funktion und mentalitätsprägende Wirkung noch wenig bekannt ist. Zwar kann Christhard Hoffmann für die Unruhen in Westpreußen und Pommern 1881 zeigen, wie viel propagandistische Vorarbeit erforderlich war, bis es zum Ausbruch offener Gewalt kam. Doch ist damit keineswegs gesagt, dass sich der Weg vom Wort zur Tat notwendig lang und schwierig gestaltete. War die Tabugrenze zur direkten Bedrohung erst einmal überschritten, stellte sich eine vergiftete Atmosphäre ein, deren unheilvolle Konsequenzen für das christlich-jüdische Zusammenleben meist noch nach Jahren spürbar waren. Genau hier knüpft Helmut Walser Smiths Kurzdarstellung der Konitzer Ereignisse an, die illustriert, wie präsent die Erinnerung an die Ausschreitungen des Jahres 1881 noch um die Jahrhundertwende war. Gleichzeitig zeigt sie die Tristesse des Lebens in einer westpreußischen Kleinstadt, in der die Straßen nicht gepflastert waren und lediglich ein einziges öffentliches Tele-

13 Dies betonte bereits Helmut Berding, *Moderner Antisemitismus in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1988, S. 74.

fon im Postgebäude vorhanden war. Viele Bürger genossen das reichsweite Interesse nach dem Tod Ernst Winters, das in bemerkenswertem Kontrast zum verschlafenen Alltag stand. Und sie schrieben am Text eines Kriminalfalls mit, der mehr und mehr zu einer modernen Version der Ritualmorderzählung wurde.

Die Beiträge von David Clay Large und Wolfgang Benz gehören nicht mehr zum engeren Thema dieser Besprechung, sind aber gleichwohl für die Einschätzung antisemitischer Gewalt aufschlussreich. Large betont die verheerende Wirkung der Weltkriegsniederlage für das deutsche Nationalbewusstsein. Gerade gesellschaftlich randständige Existenzen hätten sich an nationalen Phrasen berauscht und die Juden als „Sündenböcke“ für missliebige Entwicklungen betrachtet. Anknüpfend an Steven Aschheim werden die Vorfälle im Berliner Scheunenviertel im November 1923 als Gewaltaktionen junger Arbeitsloser interpretiert, die sich gegen die „Ostjuden“ richteten, aber alle Juden meinten.¹⁴ Benz thematisiert das Ausmaß der Beteiligung einfacher Bürger an den Novemberpogromen 1938. Dabei lassen sich persönliche Motive weniger deutlich fassen als die verrohende Wirkung der nationalsozialistischen Propaganda und einer geradezu ubiquitären Gewaltatmosphäre. Den theoretischen Ertrag der jüngeren Antisemitismusforschung bündeln Richard S. Levy und Werner Bergmann. Dieser hebt mit Nachdruck hervor, wie wichtig das Gefühl „jüdischer Bedrohung“ für antisemitische Ausschreitungen ist. Jener lässt noch einmal die Debatte zwischen Eleonore Sterling und Jacob Katz Revue passieren.¹⁵ Mittlerweile müsse Sterlings ökonomische Herleitung antijüdischer Gewalt als verkürzt gelten, weil sie die psychologische und symbolische Dimension menschlichen Handelns außer Acht lasse. Hier führten kulturwissenschaftliche Ansätze weiter, die allerdings die Reichweite ihrer Thesensätze stets am konkreten Einzelfall überprüfen sollten: „Each case is unique, each must be understood on its own terms“ (S. 192).

Gegenwärtig scheinen mikrohistorische Ansätze für die Antisemitismusforschung ausgesprochen vielversprechend. Mit ihrer Hilfe lässt sich nicht nur der Erfahrungsraum ausleuchten, in dem es zu antisemitischen Gewalttaten kam, sondern auch feststellen, welche Faktoren sie begünstigten. Überdies vermitteln sie wichtige Aufschlüsse über das Selbstverständnis der historischen Akteure. Erst wenn man weiß, welche Bedeutungen sie ihren Handlungen zumaßen,

14 Vgl. Steven E. Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923*, Madison 1982, S. 244 f.

15 Eine problemorientierte Zusammenfassung dieser Debatte bietet Christoph Kampmann, *Protest gegen die Obrigkeit. Zur Deutung der judenfeindlichen Unruhen während des Vormärz*, in: *Historisches Jahrbuch 121* (2001), S. 471–477.

kann verständlich werden, warum es zu einem Umschlag von latenter Feindseligkeit zu offener Gewalt kam. Gerade die Vorgänge auf dem Land und in den kleinen Städten verdeutlichen, in welchem Ausmaß die Juden als desintegrierte Minderheit auf den Staat als Garanten politischer Ordnung angewiesen waren. Doch auch die Vorstellungswelt der Beamten, die den „Staat vor Ort“ (Joaachim Eibach) verkörperten, wurde nachhaltig durch regionale Identitäten geprägt. Der Ausbruch antisemitischer Gewalt ist nicht beliebig, sondern verweist auf untergründige Probleme und Symbolwelten, die es zu dechiffrieren gilt. Gerade deshalb spricht vieles für „dichte Beschreibungen“ in der Tradition von Clifford Geertz, die die sinnstiftende Dimension kultureller Praktiken ins Zentrum der Analyse stellen.¹⁶

Gleichzeitig bleibt für eine moderne Ideengeschichte des Antisemitismus noch viel zu tun. Antisemitische Ideologen lieferten nicht nur Rechtfertigungsmuster für judenfeindliche Gewalt, ihre Texte stellen eine eigene Form von Gewalt dar. Dies gilt auch und gerade für den akademischen Antisemitismus, der im Reichsgründungs Jahrzehnt erheblich an Bedeutung gewann. Ein weit hin bekannter Gelehrter wie der Göttinger Orientalist Paul de Lagarde mag den Rassenantisemitismus als „materialistischen Irrglauben“ abgelehnt haben, doch war darum seine nationalistisch-religiös motivierte Form der Judenfeindschaft nicht weniger virulent. Bezeichnenderweise faszinierte ihn die Vorstellung eines jüdischen Ritualmords, obwohl er dessen wichtigsten Verfechter August Rohling für einen wissenschaftlichen Scharlatan hielt.¹⁷

Da Antisemitismus ein gesellschaftliches Phänomen ist, das primär durch Sprache konstituiert wird, brauchen wir Formen „dichter Beschreibung“, die seinem semantischen Beziehungsreichtum gerecht werden. Ungeachtet mancher Säkularisierungstendenzen blieb die Religion im ausgehenden 19. Jahrhundert eine lebensbestimmende Kraft, und alle politischen Bewegungen, die Massenwirksamkeit erstrebten, hatten dies zu berücksichtigen. Gleichwohl betrachteten viele fortschrittsgläubige Zeitgenossen den Antisemitismus, gerade wenn er auf christliche „Judenbilder“ rekurrierte, lediglich als Relikt des Mittelalters. Die Antisemitismusforschung sollte diese Einstellung ihrerseits historisieren. Denn für ein realitätsnahes Bild ihres Erkenntnisgegenstands ist das eingehende Studium der religiösen Lebenswelten unverzichtbar.

16 Dazu allgemein: Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 31996 [zuerst New York 1973].

17 In diese Richtung weisen erste Ergebnisse meines Marburger DFG-Projekts über Paul de Lagarde.

NOTIZEN

Drei Projekte des Zentrums für Antisemitismusforschung sind 2003 zum Abschluss gekommen. Es handelt sich um eine Mikrofiche-Edition, eine Quellenedition und monografische Darstellungen zum Thema Hilfe und Rettung von Juden während des Nationalsozialismus, die hier kurz vorgestellt werden sollen.

Die „Judenfrage“ / The „Jewish Question“

Im K. G. Saur Verlag, München, ist die Mikrofiche-Edition „Die ‚Judenfrage‘/ The ‚Jewish Question‘. Schriften zur Begründung des modernen Antisemitismus 1789 bis 1914 / Literature on the Roots of Racial Antisemitism 1789 until 1914“, im Auftrag des Zentrums für Antisemitismusforschung herausgegeben von Wolfgang Benz, erschienen.

Judenfeindschaft erhielt im 19. Jahrhundert eine neue Dimension in Gestalt des rassistisch und sozialdarwinistisch argumentierenden „modernen Antisemitismus“, der sich als Resultat angeblicher wissenschaftlicher Erkenntnis produzierte. Zu den Vätern gehörten Arthur Graf Gobineau und Richard Wagner. Vor allem aber waren es Autoren wie Wilhelm Marr, Otto Glagau, Eugen Dühning, Theodor Fritsch und viele andere, die in Traktaten und Pamphleten zur „Judenfrage“ einen Rassentheorie begründeten, die dann als Teil der Ideologie des Nationalsozialismus Wirkung hatte und im Völkermord an den Juden Europas endete.

Die meisten der antisemitischen Autoren des 19. Jahrhunderts sind längst vergessen, ihre Schriften sind weit verstreut oder gar nicht mehr greifbar, die Wirkung hält freilich an. 369 Schriften zur „Judenfrage“, zwischen 1789 und 1914 erschienen, werden in dieser Mikrofiche-Edition als Quellenkorpus zur Antisemitismus- und Vorurteilsforschung wieder zugänglich gemacht. Die Edition wird durch einen Begleitband mit einer wissenschaftlichen Einleitung und einer Bibliografie erschlossen.

(K. G. Saur Verlag, München 2002/2003, 369 Fiches incl. Bibliografie, Silber Euro 4590.-; Diazo Euro 3790.-)

Der „Berliner Antisemitismusstreit“

Ebenfalls bei K. G. Saur ist die kommentierte Quellenedition „Der ‚Berliner Antisemitismusstreit‘ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation“, im Auftrag des Zentrums für Antisemitismusforschung bearbeitet von Karsten Krieger, erschienen.

Der „Berliner Antisemitismusstreit“, ursprünglich ein Gelehrtenstreit zwischen Heinrich von Treitschke und Theodor Mommsen in den Jahren 1879 bis 1881, polarisierte die wilhelminische Gesellschaft und hatte Auswirkungen bis in die nationalsozialistische Propaganda im 20. Jahrhundert. Die umfassende Quellenedition zum „Berliner Antisemitismusstreit“ verzeichnet alle wichtigen veröffentlichten und unveröffentlichten Texte in chronologischer Reihenfolge, dokumentiert den Verlauf der Auseinandersetzung zwischen Treitschke und Mommsen und wirft neues Licht auf die Diskussion des Themas unter ihren Zeitgenossen. Ein biografisches Personenregister schließt den Band ab.

(K. G. Saur Verlag, München 2003, 2 Bde., zusammen 1000 Seiten, Euro 255.–)

Solidarität und Hilfe für Juden während der NS-Zeit

Mit Band 4 (hrsg. von Wolfgang Benz/Juliane Wetzel, Berlin 2003) der Regionalstudien, der im Herbst 2003 erscheint und die Länder Belgien, Italien, Kroatien mit Bosnien und Herzegowina, Serbien, Slowakei sowie Bulgarien behandelt, ist die siebenbändige Reihe „Solidarität und Hilfe für Juden während der NS-Zeit“ (Metropol Verlag, Berlin) abgeschlossen.

Die Regionalstudien, die Beiträge über Solidarität und Hilfe für die bedrohte jüdische Minderheit von Albanien bis Weißrussland enthalten, zeigen exemplarisch die Aktivitäten zur Unterstützung für Juden während der Verfolgung im gesamten nationalsozialistischen Herrschaftsgebiet (und in anderen relevanten Territorien wie Schweiz, Spanien und Portugal). Nach einem Überblick über die Situation der Juden und der Judenverfolgung in den jeweiligen Ländern untersuchen die Autoren das Verhältnis der Mehrheitsgesellschaft zum jüdischen Bevölkerungsanteil und die Strukturen, die halfen, dem Verfolgungsdruck zu widerstehen. Im Mittelpunkt stehen die Aspekte des Verfolgungsalltags und die Vielfältigkeit der möglichen Hilfe, aber auch fehlgeschlagene Rettungsversuche. Neben der Darstellung der historischen Fakten leisten die Studien auch einen Beitrag zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte.

Den Rettungsversuchen in Deutschland ist ein eigener Band unter dem Titel „Überleben im Untergrund. Hilfe für Juden in Deutschland 1941–1945“ (Bd. 5, hrsg. von Beate Kosmala/Claudia Schoppmann, Berlin 2002), gewidmet. Daneben sind zwei Bände erschienen, die sich mit Einzelschicksalen befassen: „Rettung im Holocaust. Bedingungen und Erfahrungen des Überlebens“ (Bd. 4, hrsg. von Wolfgang Benz/Mona Körte, Berlin 2001,) sowie Klaus Voigt, Villa Emma. Jüdische Kinder auf der Flucht 1940–1945 (Bd. 6, Berlin 2002).

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN

SOFIE BAK, geb. 1973, Historikerin, MA in Geschichte und Sozialwissenschaften an der Universität Kopenhagen, derzeit wiss. Mitarbeiterin an der Royal National Library, Kopenhagen. Vorbereitung einer Dissertation zum Thema „Antisemitism in Denmark (1930–1945): Changes in the national self-image“. Forschungsschwerpunkte u. a. Dänische und internationale Rezeption der Rettung der dänischen Juden (Joedeaktionen oktober 1943, Copenhagen 2001).

AMATZIA BARAM, geb. 1938, Dr. phil., Historiker, 1986 Promotion an der Hebrew University, Jerusalem, Abteilung für Geschichte der islamischen Länder, derzeit Professor für die Geschichte des Mittleren Ostens an der Universität Haifa. Forschungsschwerpunkte: Politik-, Sozial- und Kulturgeschichte des Irak sowie Fragen des schiitisch islamischen Fundamentalismus und der arabischen Geistesgeschichte, auch im Hinblick auf nationales Denken in der arabischen Welt. Zahlreiche Veröffentlichungen, zuletzt: „Building Toward Crisis: Saddam Husayn’s Strategy for Survival“ (1998).

WERNER BERGMANN, geb. 1950, Dr. phil., Professor am Zentrum für Antisemitismusforschung der TU Berlin; Forschungsschwerpunkte: Soziologie und Geschichte des Antisemitismus und angrenzender Gebiete wie Xenophobie und Rechtsextremismus; Theorie kollektiven Verhaltens, insbesondere soziale Bewegungen und kollektive Gewalt. Veröffentlichungen u. a.: Pogrome, in: Internationales Handbuch der Gewaltforschung (2002); Geschichte des Antisemitismus (2002), als Mitherausgeber: Exclusionary Violence. Antisemitic Riots in Modern German History (2002).

HENNER FÜRTIG, Dr. phil. habil., geb. 1953, 1971–1976 Studium der Arabistik und Geschichte, 1983 Promotion zur iranischen Revolution, 1988 Habilitation zum irakisch-iranischen Krieg als Fallstudie über militärische Konflikte zwischen Entwicklungsländern. Forschungsreisen in nahezu alle arabische Länder, mehrjährige Aufenthalte in Iran und Ägypten. Zuletzt Leiter eines Forschungsteams am Zentrum Moderner Orient in Berlin, seit 2002 am Deutschen Orient-Institut in Hamburg. Forschungsschwer-

punkte: Neueste Geschichte und Politik des Vorderen Orients. Dazu zahlreiche Veröffentlichungen im In- und Ausland.

INGO LOOSE, geb. 1971, MA, Studium der Slawistik und Geschichte in Hamburg, Berlin, Warschau und Moskau, seit 2000 wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Zeitgeschichte der Humboldt-Universität zu Berlin, laufendes Dissertationsprojekt zur Geschichte deutscher Kreditinstitute in Polen 1939–1945. Forschungen zur Geschichte des Nationalsozialismus sowie zur ost(mittel)europäischen Zeitgeschichte, darunter besonders zur Geschichte der Juden in Polen und in Russland/Sowjetunion.

STEPHAN MALINOWSKI, geb. 1966, Dr. phil., Studium der Geschichts- und Politikwissenschaft in Berlin und Montpellier, 1995–1998 Stipendiat am Europäischen Hochschulinstitut in Florenz, 1998–2003 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der TU Berlin und am Historischen Seminar der Universität zu Köln, derzeit wiss. Assistent am Friedrich-Meinecke-Institut der FU Berlin. Publikation u. a.: Vom König zum Führer. Sozialer Niedergang und politische Radikalisierung im deutschen Adel zwischen Kaiserreich und NS-Staat (2003).

JÜRGEN MATTHÄUS, geb. 1959, 1986 MA, 1992 Promotion, seit 1994 Historiker am U.S. Holocaust Memorial Museum in Washington DC, Gastprofessuren in der Bundesrepublik, den USA und Australien. Veröffentlichungen u. a.: (zus. mit Konrad Kwiet, Jürgen Förster und Richard Breitman), Ausbildungsziel Judenmord? „Weltanschauliche Erziehung“ von SS, Polizei und Waffen-SS im Rahmen der „Endlösung“, Frankfurt a. M. 2003 (zus. mit Christopher Browning); Die Entfesselung der „Endlösung“. Nationalsozialistische Judenpolitik 1939–1942 (Herbst 2003).

MONIKA SCHMIDT, geb. 1957, MA, Politologin, Projektmitarbeit u. a. im Berliner Bezirksamt Wilmersdorf und der Gedenkstätte Sachsenhausen, Arbeitsschwerpunkte: Judenverfolgung, „Arisierungspolitik“ und Zwangsarbeit im Nationalsozialismus.

ZVI SCHULDINER, Dozent für Soziologie und Dekan des Fachbereiches Politik und Öffentliche Verwaltung am Sapir College der Hebrew University Jerusalem. Er veröffentlicht regelmäßig, auch in der internationalen Presse, Artikel zum Nahostkonflikt.

ULRICH SIEG, geb. 1960, Dr. phil., Historiker, 1993 Promotion, 1999 Habilitation an der Marburger Philipps-Universität, seit 2000 dort Privatdozent für Neuere Geschichte, seit 2001 Forschungsprojekt der DFG zu Paul de Lagarde, Mitglied der wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft des Leo-Baeck-Instituts, Träger des Wilhelm-Liebknecht-Preises (1994) und des „Nachwuchspreises“ des deutschen Historikerverbandes (2000); zahlreiche Buchveröffentlichungen zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte und zur deutsch-jüdischen Geschichte.

RALF SONNENBERG, geb. 1968, MA, Studium der Neueren Geschichte und Religionswissenschaft in Berlin und Marburg. Seit 1997 freier Publizist, seit 2001 Redakteur und Autor einer Frankfurter Zeitschrift. Publikationen u. a. zu den Themen Holocaust-Leugnung und Esoterik, Juden in der Theosophischen und Anthroposophischen Gesellschaft, Entstehungsgeschichte der Eugenik. Derzeit Vorbereitung einer Dissertation mit dem Titel „Ein Fehler der Weltgeschichte“. Die Darstellung von Judentum, Zionismus und Antisemitismus in den Schriften und Vorträgen Rudolf Steiners, 1881–1925.

ARMIN STEIL, geb. 1956, Dr. phil., Politikwissenschaftler, 1985–1992 wiss. Mitarbeiter am Fachbereich Politikwissenschaften der FU Berlin, 1993 bis 1999 Dozent in der Lehrerweiterbildung des Landes Brandenburg, seit 2001 Leiter des Xenos-Projekts „Heimat“ bei der RAA Brandenburg. Arbeitsschwerpunkte: Theorie des Rassismus; Soziologie der Fremdheitskonflikte; Veröffentlichungen: Krisen-Semantik. Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem Topos moderner Zeiterfahrung (1993); Fremde im eigenen Land. Ein deutscher Konflikt in ethnologischer Perspektive, in: Holger Lengfeld, Entfesselte Feindbilder (1996).

ESTHER WEBMAN, wiss. Mitarbeiterin am Dayan Center und am Institute for the Study of Antisemitism and Racism der Universität Tel Aviv, derzeit arbeitet sie an einem Forschungsprojekt zum Thema „The Representation of the Holocaust in the Arab World“ und bereitet ihre Dissertation „The Representation of the Holocaust in the Egyptian Public Discourse in Egypt between 1945 and 1962“ vor. Ihre Forschungsschwerpunkte sind islamistische Bewegungen und arabischer Antisemitismus. Publikationen u. a.: Islam and the West – Clash or Coexistence (Hrsg., 2002 in Hebräisch); It Was Written on the Wall – Usama Bin Ladin, the Man and his Deeds (2002 in Hebräisch).

JULIANE WETZEL, geb. 1957, Dr. phil., Historikerin, 1986 Promotion an der Ludwig-Maximilians-Universität München, von 1987 bis 1991 Mitarbeiterin am Institut für Zeitgeschichten in München, von 1991–1995 wiss. Mitarbeiterin, seit 1996 wiss. Angestellte am Zentrum für Antisemitismusforschung, Berlin. Geschäftsführende Redakteurin des Jahrbuchs für Antisemitismusforschung. Zahlreiche Veröffentlichungen zur jüdischen Verfolgungs- und Nachkriegsgeschichte sowie zu internationalen Verbindungen des Rechtsextremismus und zu Antisemitismus und Rechtsextremismus im World Wide Web.

STEFAN WILD, geb. 1937, Dr. phil., 1961 Promotion, 1968 Habilitation an der Universität München, 1963–1968 Assistent am Orientalischen Seminar der Universität Heidelberg, 1968–1973 Direktor des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut, 1974–1977 Professor an der Universität Amsterdam, seit 1977–2002 Professor für Semitische Sprachen und Islamwissenschaft an der Universität Bonn. Zahlreiche Veröffentlichungen zur altarabischen Philologie, semitischen Ortsnamenkunde, modernen arabischen Literatur und islamisch-arabischen Geistesgeschichte. Mitherausgeber der Zeitschrift „Die Welt des Islams. International Journal for the Study of Modern Islam“ (Leiden). Letzte Buchpublikation: Mensch, Prophet und Gott im Koran. Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne (2001).

Jahrbuch für Antisemitismusforschung 11 (2002)

Aus dem Inhalt:

- WOLF GRUNER: Die Fabrik-Aktion und die Ereignisse in der Berliner Rosenstraße. Fakten und Fiktionen um den 27. Februar 1943
- MONA KÖRTE: Erbkönigs Kinder. Überlegungen zu Martin Walsers Roman „Tod eines Kritikers“
- ARNOLD HEIDSIECK: „Für mich war Littner eine Leidensgestalt geworden und damit eine Gestalt der Fiktion“. Augenzeugenbericht versus Roman: „Jakob Littners Aufzeichnungen aus einem Erdloch“
- BEATE KOSMALA: „Westerplatte oder Jedwabne?“ – Aspekte einer Debatte
- MAREK KUCIA: Auschwitz in der öffentlichen Meinung Polens
- GILAD MARGALIT: Israel through the Eyes of West German Press 1947–1967
- UTE PLANERT: Reaktionäre Modernisten? Zum Verhältnis von Antisemitismus und Antifeminismus in der völkischen Bewegung
- AXEL MEIER: „Ein Nazi fährt nach Palästina“
Der Bericht eines SS-Offiziers als Beitrag zur „Lösung der Judenfrage“

Einzelband: 21,- Euro · Abonnement: 16,- Euro

Lieferbar sind die Ausgaben:

Band 11 (2002)	Band 7 (1998)
Band 10 (2001)	Band 6 (1997)
Band 9 (2000)	Band 5 (1996)
Band 8 (1999)	Band 4 (1995)

Bestellungen an:

Metropol Verlag

Kurfürstenstr. 135 · D-10785 Berlin

oder über Internet:

www.metropol-verlag.de

e-mail: veitl@metropol-verlag.de

