

Jahrbuch für Antisemitismusforschung

29

Herausgegeben von Stefanie Schüler-Springorum

Metropol

Jahrbuch für Antisemitismusforschung 29

Herausgegeben von Stefanie Schüler-Springorum
für das Zentrum für Antisemitismusforschung
der Technischen Universität Berlin

Redaktion:

Sina Arnold, Marcus Funck, Uffa Jensen, Juliane Wetzel
Redaktionelle Bearbeitung und Lektorat: Adina Stern

Redaktionsanschrift: Zentrum für Antisemitismusforschung
Technische Universität Berlin
Kaiserin-Augusta-Allee 104–106
D–10553 Berlin

ISBN: 978-3-86331-563-4

ISSN: 0941-8563

© 2020 Metropol Verlag
Ansbacher Straße 70 · D–10777 Berlin
www.metropol-verlag.de
Alle Rechte vorbehalten
Druck: Arta-Druck, Berlin

Inhalt

STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM

Vorwort 9

EINSCHLUSS/AUSSCHLUSS

ZUR BEDEUTUNG VISUELLER MEDIEN FÜR DIE ERFORSCHUNG
VON ANTISEMITISMUS UND RASSISMUS

CARL-ERIC LINSLER · ANGELIKA KÖNIGSEDER

In eigener Sache:

Arthur Langermans Sammlung visueller Antisemitika

am Zentrum für Antisemitismusforschung 17

MAREN JUNG-DIESTELMEIER · SYLVIA NECKER · SUSANNE WERNING

Antisemitische und rassistische Objekte und Bilder in Ausstellungen?

Ein Gespräch über erprobte Strategien und offene Fragen 26

MARKUS WURZER

Der essentialisierende Blick zurück

Kolonialkrieg und Zugehörigkeit(en) im Fotoalbum 54

ULRICH PREHN

Unklare Grenzziehungen

Zur Konstruktion von „Eigenem“ und „Fremdem“ in Aufnahmen

deutscher Fotoamateure während des Zweiten Weltkriegs 88

JULIANE WETZEL

„Aalst ist unser.“

Antisemitismus im Aalster Karneval 132

MIGUEL RIVAS VENEGAS

Semantic Pirouettes and Staged Populism:

Communication Strategies in Contemporary Spanish Politics 154

JUDEN UND MUSLIME IN EUROPA

STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM

Missing Links: Religion, Rassismus, Judenfeindschaft 187

AMIR THEILHABER

Von Persophonie zum Arier-Mythos
Orientalistische Zugänge zu einem globalgeschichtlichen
Phänomen 207

PHILIPP HENNING

Strategischer Hasstransfer in der arabischsprachigen
Rundfunkpropaganda NS-Deutschlands 231

ACHIM ROHDE

Rekonfiguration einer Matrix:
Islamisch-Theologische Studien, Islamwissenschaft
und die ‚Anderen‘ der deutschen und europäischen Geschichte 258

FARID HAFEZ

Zur „Verjudung“ und „Islamisierung“
Antisemitismus und Islamophobie
in der Ersten und Zweiten Republik Österreichs 285

DORON RABINOVICI

Antisemit ist immer nur der Andere
Oder: Veränderungen in der globalen Debatte über den
Neuen Antisemitismus und deren österreichische Widerspiegelung.
Ein Vortrag 314

ANTISEMITISMUS UND RASSISMUS IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

FRANK JACOB

Der Kampf um das Erbe der Revolution.
Die Darstellung Kurt Eisners in den Printmedien
der Weimarer Republik 325

ANNETTE GROHMANN-NOGARÈDE

Die Exilzeitschrift *Die Zukunft*

Jüdische Intellektuelle in einem transnationalen Netzwerk 347

ISIDORA RANDJELOVIĆ

Akte des Entinnerns:

Leni Riefenstahl und der *weiße* Feminismus

im postnationalsozialistischen Deutschland 373

SEBASTIAN BISCHOFF · KRISTOFF KERL

„Wie muß ein Jude in der Bundesrepublik Deutschland
im Jahre 1970 sich verhalten“?

Auseinandersetzungen um „Pornographie“ im Melzer Verlag –
ein vergessener Antisemitismustreit wird 50 396

DORIS LIEBSCHER

Sind Juden weiß?

Von den Schwierigkeiten des rechtlichen Umgangs

mit Antisemitismus 422

DISKUSSION

THOMAS MEYER

Gibt es einen „Fall Arendt“?

Antwort auf Philipp Lenhard 455

PHILIPP LENHARD

Anmerkungen zu Thomas Meyers Replik 470

Die Autorinnen und Autoren 477

Vorwort

Das Jahr 2020 stand am Zentrum für Antisemitismusforschung, wie überall, unter dem Zeichen der Covid-19-Pandemie. Dies war und ist insofern bedauerlich, als wir zum einen im Juli dieses Jahres in unsere neuen Räume in der Kaiserin-Augusta-Allee in Berlin-Moabit umgezogen sind, die wir natürlich gerne sofort auch für Veranstaltungen geöffnet hätten. Zum anderen haben in diesem Jahr – und Ähnliches wird auch für das nächste Jahr gelten – aufgrund der erfolgreichen Einwerbung verschiedener Großprojekte eine stattliche Zahl von neuen Kolleginnen und Kollegen ihre Arbeit am ZfA aufgenommen, die nun erst einmal lediglich online präsent sein können. Wir möchten daher sukzessive im Jahrbuch die konkrete Arbeit dieser neuen Schwerpunkte vorstellen.

Den Anfang macht ALAVA, das Arthur Langerman Archiv für die Erforschung des visuellen Antisemitismus, das im Frühjahr 2019 seine Arbeit aufgenommen hat und dessen Hintergründe, Bedeutung und Perspektiven hier von der Forschungs- und Projektkoordinatorin Angelika Königseder und dem Sammlungsleiter Carl-Eric Linsler präsentiert werden. Die Bedeutung, die visuellen Medien für die Erforschung von Antisemitismus und Rassismus zukommt, wird in Zukunft ein wichtiges Forschungsfeld am ZfA, aber nicht nur dort, darstellen, wie das Gespräch zwischen Maren Jung-Diestelmeier, Sylvia Necker und Susanne Wernsing deutlich macht. Die drei Ausstellungsmacherinnen ließen mit ihrer Diskussionsrunde das Forschungskolloquium im vergangenen Wintersemester ausklingen, das sich insgesamt mit Fragen des *Visual Turn* für die Analyse von historischer und gegenwärtiger Exklusion und Inklusion beschäftigte. Eine besonders ergiebige Quelle sind hier nach wie vor private Fotoalben, mit denen sich Markus Wurzer und Ulrich Prehn in ihren Forschungen beschäftigen. Es war gerade die erste Generation von „Knipsern“, die von dieser neuen Möglichkeit der Verarbeitung von einschneidenden Erlebnissen wie Reisen oder Krieg exzessiven Gebrauch machte, und daher ist es auch kein Zufall, dass in beiden Artikeln

Amateurfotografen und ihre Alben aus der Mitte des vergangenen Jahrhunderts im Mittelpunkt stehen. In eindrucksvoller und im wahrsten Sinne des Wortes anschaulicher Weise gelingt es beiden Autoren, die spezifischen visuellen Grenzbeziehungen zwischen „Eigenem“ und „Fremden“ deutlich zu machen, die interessanterweise von Einträgen in Tagebüchern (Wurzer) oder auch von den Bildunterschriften (Prehn) unterlaufen wurden. Während Ulrich Prehn, der sich mit Alben von Wehrmachtssoldaten und Hitlerjungen auseinandersetzt, vor allem die dadurch zutage tretenden Ambivalenzen hervorhebt, betont Markus Wurzer die Persistenz der visuellen Repräsentation – in seinem Fall des italienischen Kolonialkriegs in Abessinien –, die im Familienalbum Jahrzehnte gewissermaßen im heimischen Wohnzimmer überdauerte.

Auf eine Kontinuität ganz anderer Art macht Juliane Wetzel aufmerksam, die sich mit den wiederholten antisemitischen Vorfällen beim notorischen Aalster Straßenkarneval beschäftigt, die mittlerweile dazu geführt haben, dass die UNESCO diesen von der Liste für immaterielles Weltkulturerbe entfernt hat. Ihr Beispiel zeigt deutlich, wie Unwissenheit, Ressentiment, nationalistische Interessen und Hilflosigkeit ineinandergreifen, um einen erstaunlich geschmacklosen Fall von Antisemitismus in Bild und Text zu einem internationalen Politikum werden lassen. Ebenfalls eine Verknüpfung von Bild und Text liefert Miguel Rivas Venegas in seiner Zusammenschau verschiedener Kampagnen im aufgrund der katalanischen Unabhängigkeitsbestrebungen von einer dramatischen Verfassungskrise und politischen Polarisierung erschütterten Spanien, die völlig ungebrochen auf traditionelle Embleme des 80 Jahre zurückliegenden Bürgerkriegs zurückgreifen (die „zwei Spanien“) und sich zugleich modernster Bildsprache bedienen, die Rivas Venegas überzeugend als „Sportivierung“ der Politik bezeichnet.

Neben den alten und neuen Forschungsbereichen am ZfA stehen weiterhin die vielfältigen Kooperationen mit anderen Einrichtungen im In- und Ausland, die unsere Arbeit ergänzen und bereichern. Dies gilt einmal mehr für das Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg, dessen Arbeitsschwerpunkt im akademischen Jahr 2019–2020 vom ZfA gestaltet wurde. Hierzu gehörte auch eine gut besuchte Ringvorlesung zum Thema „Ideologie, Hass, Ressentiment: Diskurse des Antisemitismus“, zu deren Auftakt ich mein neues Forschungsfeld zur Relevanz der Verschränkung von Religion und Rassismus für die

longue durée der Judenfeindschaft vorstellte. Während einige weitere Vorträge dieser Ringvorlesung im *Jahrbuch des Selma Stern Zentrums* abgedruckt werden, fügt sich mein Aufsatz gut in die Sektion „Juden und Muslime in Europa“ unseres Jahrbuchs ein. Wir dokumentieren dort einige Beiträge einer Tagung der Wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft des Leo Baeck Instituts in der Bundesrepublik Deutschland (WAG), die im Januar 2019 unter dem Titel „Juden und Muslime in Deutschland vom frühen 19. Jahrhundert bis heute“ an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften stattfand. Während die sich mit jüdischer Geschichte befassenden Vorträge in den von meinem Kollegen und Mitorganisator Michael Brenner herausgegebenen *Münchner Beiträgen zur Jüdischen Kultur und Geschichte* abgedruckt werden, finden sich hier jene Sektionen, die sich auf der Münchner Tagung mit der politisch immer wieder sehr kontrovers diskutierten Verschränkung von Judentum und Islam sowie von Antisemitismus und Islamfeindlichkeit beschäftigen – oder auch mit Verbindungen aller vier Themenfelder, wie in dem Beitrag von Amir Theilhaber, der die Entstehung des Arier-Mythos aus der auch jüdisch geprägten deutschen Orientwissenschaft – und hier vor allem der Iranistik – nachzeichnet. Philipp Henning hat die deutsche Rundfunkpropaganda im Zweiten Weltkrieg untersucht, mit der das NS-Regime die arabische Welt für sich zu gewinnen suchte und die bis heute als Einfallstor für Antisemitismus in der Region verantwortlich gemacht wird. Seine fundierte und auf den entsprechenden Sprachkenntnissen beruhende Analyse kann diese eindimensionale Erklärung nicht bestätigen, vielmehr betont er die durchaus differenzierte arabische Auseinandersetzung mit der NS-Ideologie im Kontext der kolonialen Realität.

Auf die akademische Meta-Ebene dieser Forschung und ihrer politisch umkämpften Implikationen wechselt Achim Rohde, wenn er die rezente Entstehung der Islamisch-Theologischen Studien und ihr Verhältnis zur Islamwissenschaft vor der Matrix des deutschen universitären Umgangs mit der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert analysiert. Ihm folgt Farid Hafez, der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Antisemitismus der Ersten und der Islamfeindschaft der Zweiten Republik Österreichs vor allem im Hinblick auf ihre politische Instrumentalisierung in den vergleichenden Blick nimmt: ein in der Öffentlichkeit gelegentlich umstrittenes Verfahren, das für die Schärfung des wissenschaftlichen Verständnisses jedoch zentral ist. Sein österreichischer Kollege

und Schriftsteller Doron Rabinovici hat uns seinen Vortrag zur Verfügung gestellt, der eigentlich das Abendprogramm der Konferenz im Dialog mit dem iranisch-deutschen Dichter SAID hätte bestreiten sollen, das aufgrund von Erkrankung in dieser Form nicht stattfinden konnte. Umso mehr freuen wir uns, diesen Teil der Tagung nun wenigstens schriftlich nachliefern zu können, in dem Rabinovici blinde Flecken und antijüdische Ressentiments im anti-rassistischen Lager scharf kritisiert und zugleich zu starken Allianzen gegen jede Form des „othering“ aufruft.

Im dritten Abschnitt des diesjährigen Jahrbuchs finden sich historische, kulturwissenschaftliche und juristische Analysen, die sich in unterschiedlichen Fallstudien mit eben diesem „othering“ auseinandersetzen. So zeichnet Frank Jacob kenntnisreich die unterschiedlichen Bewertungen des revolutionären bayerischen Ministerpräsidenten und 1919 ermordeten Kurt Eisner seitens der verschiedenen Lager der Weimarer Republik nach, die neben den offen antisemitischen Deutungen der Rechten selbst aufseiten der Arbeiterbewegung erstaunlich empathielos waren. Es entsteht das Bild eines jüdischen Intellektuellen, der selbst posthum um seinen Platz in der Geschichte seiner eigenen politischen Gruppierung kämpfen muss – ein Fazit, das ihn wiederum verbindet mit jenen Schriftstellern und Journalisten im Kreis um die Exilzeitschrift *Die Zukunft*, deren Wirken für individuelle Freiheit, Demokratie, Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit Annette Grohmann-Nogarède beschreibt.

Um einen Platz in der Geschichte geht es auch im Beitrag von Isidora Randjelović, und dies in zweifacher Hinsicht: Scharf kritisiert sie die blinden Flecken und bewussten Umdeutungen in der bundesrepublikanischen Beschäftigung – auch und vor allem der feministischen – mit dem Werk und der Persönlichkeit von Leni Riefenstahl und kontrastiert dies mit der eklatanten Nicht-Erinnerung an den Völkermord an den Sinti und Roma. So aktuell ihr Appell zur kritischen Selbstreflexion an deutscher, linksliberaler Öffentlichkeit anmutet, so frappierend ist das Beispiel des vergessenen Antisemitismustreits aus dem Jahre 1970, das Sebastian Bischoff und Kristoff Kerl aus den Archiven geholt haben und das in ihrer konzisen Analyse verdeutlicht, wie lange die von Isidora Randjelović bemängelte Ignoranz gegenüber den Opfern deutschen Mordens auch gegenüber Juden in der deutschen Öffentlichkeit zu verspüren war. Der Frage, inwieweit damals wie heute es die Justiz sein kann – und wenn ja, in welchen Fällen –, die

sich für den Kampf dagegen eignet, geht Doris Liebscher in ihrer international vergleichenden Studie zum rechtlichen Umgang mit Antisemitismus nach – mit durchaus offenem Ende.

Offen bleibt das Ende einer Diskussion, die wir zum Schluss dokumentieren möchten: Thomas Meyer antwortet auf Philipp Lenhards Interpretation der Rolle Hannah Arendts im Streit um das „Erbe“ Walter Benjamins im letzten Jahrbuch. Philipp Lenhard wiederum haben wir Gelegenheit für eine kurze Replik auf diese Kritik gegeben. So schließt diese Ausgabe genau in der Form, in der wir uns unsere Arbeit wünschen: offen, plural, meinungsstark und diskussionsfreudig.

EINSCHLUSS/AUSSCHLUSS
ZUR BEDEUTUNG VISUELLER MEDIEN FÜR DIE
ERFORSCHUNG VON ANTISEMITISMUS UND RASSISMUS

In eigener Sache: Arthur Langermans Sammlung visueller Antisemitika am Zentrum für Antisemitismusforschung

„Ich wollte verstehen, was die Juden so Schlimmes getan haben, dass sie so grausam behandelt wurden. Ich wollte verstehen, warum die Menschen so einen Hass auf die Juden haben.“ So erklärt der belgische Holocaust-Überlebende Arthur Langerman, weshalb er vor knapp 60 Jahren – während des Prozesses gegen Adolf Eichmann in Jerusalem 1961 – den Grundstein für seine Sammlung visueller Antisemitika legte, die er im Jahr 2019 in eine Stiftung überführt und dem Zentrum für Antisemitismusforschung der TU Berlin geschenkt hat.

Arthur Langerman wurde am 21. August 1942 in Antwerpen geboren. Seine Eltern Zysla (geborene Blajwas) und Salomon Langerman stammten aus Polen, von wo aus sie in den 1920er-Jahren nach Belgien emigriert waren. Beide wurden Ende März 1944 wegen ihrer jüdischen Herkunft in Antwerpen verhaftet und am 19. Mai 1944 mit dem XXV. Transport aus dem SS-Sammellager Mechelen nach Auschwitz deportiert.¹ Ihr noch nicht einmal zwei Jahre alter Sohn überlebte die deutsche Besatzung in Kinderheimen der „Association des Juifs en Belgique“. Salomon Langerman kehrte nicht nach Antwerpen zurück; er starb vermutlich im Frühjahr 1945 im KZ-Außenlager Plattling in Niederbayern, wohin er am 20. Februar 1945 vom Konzentrationslager Flossenbürg deportiert worden war. Die 500 Namen umfassende Überstellungsliste der SS ist das letzte Lebenszeichen von Arthur Langermans Vater.² Zysla Langerman wurde von Auschwitz in

1 Liste alphabétique des personnes, en majorité Israélites, déportées par les convois partis du camp de rassemblement de Malines entre le 4 août 1942 et le 31 juillet 1944, 1.1.24.1/1270343 und 1271639, ITS Digital Archive, Arolsen Archives.

2 KZ Flossenbürg, 500 Überstellungen nach dem Arbeitslager Plattling am 20. 2. 1945, 1.1.8.1/10802822, ITS Digital Archive, Arolsen Archives.

das KZ Ravensbrück und weiter in das Außenlager Neustadt-Glewe, etwa 40 km südlich von Schwerin gelegen, deportiert.³ Sie legte nach ihrer Befreiung im Mai 1945 einen Mantel des Schweigens über ihre Verfolgungsgeschichte sowie das Schicksal ihrer Angehörigen. Aber der Holocaust war „bei uns zuhause ein ständiger Gast“ – so Arthur Langerman: „Die Trauer über den Verlust der ermordeten Familienmitglieder war allgegenwärtig.“⁴ Um seine Familie nicht länger finanziell zu belasten, brach Arthur Langerman im Alter von 15 Jahren in den 1950er-Jahren vorzeitig die Schule ab und begann in Antwerpen eine Lehre im Diamant-handwerk. Zehn Jahre später machte er sich selbstständig und spezialisierte sich in den 1970er-Jahren auf naturfarbene Diamanten. Heute gilt er auf diesem Feld weltweit als führender Spezialist.

Als 1961 in Jerusalem die Schuld Adolf Eichmanns am Holocaust vor den Augen der Weltöffentlichkeit verhandelt wurde, begab sich Arthur Langerman auf die Suche nach den Ursachen des Judenhasses. Er stieß auf antisemitische Hassbilder und begann, diese zu erwerben. Das Sammeln geriet gleichermaßen zur Passion wie zur Therapie, um die familiären Traumata zu bewältigen. Die Juden dämonisierenden Postkarten, Plakate, Flugschriften, Zeichnungen und Gemälde halfen ihm nach eigener Aussage, die Motive für den Mord an den europäischen Juden besser zu begreifen. Arthur Langerman sah und sieht in Karikaturisten wie Emil Hübl aus Wien und Philipp Rupprecht alias Fips, dem Zeichner des *Stürmer*, entscheidende Wegbereiter des Holocaust. Aus der anfänglich eher willkürlichen Suche nach Antisemitika entwickelte sich im Laufe der Jahrzehnte eine weltweite, systematische Sammlertätigkeit. Seine erfolgreiche berufliche Laufbahn im Diamantengeschäft ermöglichte es Arthur Langerman, die dafür erforderlichen finanziellen Mittel zu investieren. Anfänglich zeigte der Sammler Freunden und Familienmitgliedern – außer seiner Mutter – die Erwerbungen. Da er jedoch zusehends auf Ablehnung und Unverständnis stieß, wie er solch verabscheuungswürdige Bilder kaufen könne, behielt er seine Passion mehr und mehr für sich. Die Artefakte bewahrte er in all den Jahren in seiner Privatwohnung. Als Ausgleich für die psychisch belastende Beschäftigung mit seiner Familiengeschichte,

3 Korrespondenzakte Zysla Blajwas, 6.3.3.2/99137059, ITS Digital Archive, Arolsen Archives.

4 Rosine De Dijn, *Overleven na de Holocaust. Hoe het 'Jeruzalem aan de Schelde' herleefde en het Grand Hôtel in Knokke het eerste naoorlogse vakantieoord werd*, Tielt 2020, S. 187.

mit Antisemitismus und der Shoah gründete Arthur Langerman gemeinsam mit einem Freund einen „Jiddish Club“, dessen Mitglieder bei ihren Treffen im kleinen Kreis die „Sprache ihrer Vorfahren“ sprechen.⁵ Zudem übersetzt er regelmäßig jiddische Literatur ins Französische.

Die von Arthur Langerman über nahezu 60 Jahre zusammengetragene Kollektion visueller Antisemitika umfasst aktuell etwa 8100 Objekte, darunter über 3500 Postkarten, über 1000 handgezeichnete Skizzen, mehrere Hundert Plakate, Flugblätter und Flugschriften, etliche illustrierte Bücher, Zeitungen und Zeitschriften sowie eine Vielzahl von Gemälden, Stichen und Zeichnungen. Damit ist die Sammlung Langerman die vermutlich größte Sammlung antisemitischer Bilder weltweit. Hinzu kommen – in geringerem Umfang – judenfeindliche Skulpturen, Nippesfiguren und Alltagsgegenstände wie Spazierstöcke, Tabakpfeifen, Geschirr oder Krüge.

Um ihre herausragende Bedeutung zu illustrieren, empfiehlt es sich, die Sammlung Langerman zunächst mit weiteren Antisemitika-Sammlungen zu vergleichen.⁶ Kollektionen dieser Art sind sehr selten und gehen aufgrund ihres besonderen Gegenstands sowie nicht zuletzt wegen der hohen auf dem Markt aufgerufenen Preise in der Regel auf das Engagement von privaten Sammlern zurück. Sammelnde und bewahrende Institutionen wie Archive und Museen befassen sich hingegen nur in Ausnahmefällen mit Antisemitika: Während die meisten Archive dem Provenienzprinzip verpflichtet sind und sich auf staatliches und institutionelles Schriftgut konzentrieren, sammeln Museen im Allgemeinen Kunst- und Kulturgegenstände. Entsprechend schwierig und mühsam ist es für die Forschung, Zugang zu Antisemitika zu erhalten. Dies wird dadurch verstärkt, dass Sammler dieses Genres oftmals Wert auf Anonymität legen. In der Folge kann bislang nicht mit Sicherheit konstatiert werden, wie viele Privatsammler – bislang sind keine Sammlerinnen bekannt – derzeit aktiv sind.

Zu den bekannteren Kollektionen von Antisemitika zählen die Sammlungen von Salo Aizenberg (USA), Gideon Finkelstein (Belgien), Peter Ehrenthal (USA),

5 Vgl. ebenda, S. 195.

6 Für weiterführende Informationen dazu siehe Falk Wiesemann, Sammlungen antijüdischer Objekte, in: *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 7: Literatur, Film, Theater und Kunst, hrsg. von Wolfgang Benz, Berlin 2015, S. 423–426.

Wolfgang Haney (Deutschland) und Martin Schlaff (Österreich).⁷ Von ihnen allen unterscheidet sich die Sammlung Langerman in mehrfacher Hinsicht: Zum einen übersteigt sie die oben Genannten mit Ausnahme der Sammlung Haney deutlich in ihrem Umfang, zum anderen hebt sie sich durch ihre thematische und materielle Konsistenz sowie ihre gleichzeitige mediale Vielfältigkeit von den anderen ab. Während etwa Wolfgang Haney unterschiedlichste Objekte aus der Geschichte des Antisemitismus, des NS-Regimes, der Erinnerungskultur an Faschismus und NS-Verfolgung sowie Judaika sammelte, beschränkte sich Arthur Langerman bewusst nahezu ausschließlich auf das Sammeln von Antisemitika. Gideon Finkelstein trug neben antisemitischen Gemälden, Aquarellen und Zeichnungen auch unzählige dreidimensionale Objekte zusammen, wohingegen Arthur Langerman seinen Sammlungsfokus gezielt auf visuelle antisemitische Darstellungen in Form von „Flachware“ richtete. Und während Salo Aizenberg seinen Schwerpunkt auf Postkarten legt, finden sich innerhalb der Sammlung Langerman visuelle Medien aller Art.

Gerade in dieser thematischen und materiellen Konsistenz, in Kombination mit der breiten regionalen und historischen Fächerung – die Sammlungsstücke stammen aus Europa, den USA sowie dem Mittleren Osten und lassen sich auf den Zeitraum vom 17. bis zum 21. Jahrhundert datieren – liegen die immensen Forschungspotenziale der Sammlung Langerman begründet. Innerhalb der Kollektion finden sich visuelle Repräsentationen nahezu aller historisch existierender jüdenfeindlicher Mythen, Stereotype und Vorurteile: Juden werden auf den Bildern als Gottes- und Ritualmörder, als bettelarme Lumpenhändler, Wucherer, Parvenus oder kapitalistische Bonzen, als bolschewistische oder US-amerikanische Agenten, als körperlich deformierte Drückeberger oder mächtige Weltverschwörer, als lüsterne Kinder- und Frauenschänder, als gefährliche Tiere, Ungeziefer und Krankheitserreger dargestellt. Die Motive rekurrieren auf den christlichen Antijudaismus, die kulturell und sozial begründete Judenfeindschaft, den modernen, biologistisch argumentierenden Rassenantisemitismus, der in den

7 Während sich die beiden Erstgenannten in Privatbesitz befinden, wurde die Sammlung Ehrental dem United States Holocaust Memorial Museum in Washington, D.C., und die Sammlung Schlaff dem Jüdischen Museum Wien gestiftet. Die Sammlung Haney wurde jüngst vom Deutschen Historischen Museum in Berlin übernommen.

nationalsozialistischen Judenmord mündete, sowie den israelbezogenen Antisemitismus und machen dabei das visuelle Repertoire des Judenhasses in seiner ganzen Widersprüchlichkeit, Boshaftigkeit und diffamierenden Absicht sichtbar.

Die Masse der vorliegenden Motive, die in vielen Fällen über Jahrhunderte hinweg tradiert wurden, bietet u. a. eine reichhaltige Quellengrundlage für diachron und synchron vergleichende Forschungen. Beispielsweise lässt sich am Bild des vermeintlich betrügerischen jüdischen Geldverleihers, das sich in unzähligen Varianten auf Ölgemälden des 18. Jahrhunderts, auf Bilderbogen und Postkarten des 19. Jahrhunderts, auf Plakaten des 20. Jahrhunderts und in nationalsozialistischen Kinderbüchern findet und – in aktualisierter Form – bis heute weitverbreitet ist, nachzeichnen, wie sich ein spezifisches judenfeindliches Motiv im Laufe der Zeit veränderte und dabei an unterschiedliche historische, regionale und kulturelle Kontexte angepasst wurde.

Gleichzeitig bietet die Sammlung reichhaltiges Material für orts- und landesspezifische Untersuchungen, ermöglicht darüber hinaus aber auch Studien über länderübergreifende Zirkulation, Bildwanderungen, Verbreitungsmechanismen sowie die Rezeption des Antisemitismus. Zu betonen ist in diesem Zusammenhang, dass sich die überwiegende Mehrheit der enthaltenen Sammlungsstücke auf den Zeitraum zwischen 1880 und 1945 datieren lässt und aus Deutschland, Österreich, Frankreich und Großbritannien sowie aus Russland, Ungarn, Polen, der Tschechoslowakei und Jugoslawien stammt. Dabei lassen sich eindeutige Hochphasen der antisemitischen Bildproduktion identifizieren, die in vielen Fällen den Konjunkturen des europäischen Antisemitismus entsprechen und sich in Form von – teilweise vollständig in der Sammlung erhaltenen – antisemitischen Bildpropagandakampagnen manifestieren. So enthält die Sammlung etwa die komplette Plakatserie „Musée des Horreurs“ aus der Zeit der Dreyfus-Affäre in Frankreich und die Plakate der „Anti-Freimaurer-Ausstellung“, die 1941/42 in Belgrad stattfand. Darüber hinaus liegen zahlreiche weitere Serien zu übergeordneten Themen oder Kampagnen vor, die von der Forschung teilweise bislang unbeachtet geblieben sind und das Potenzial besitzen, wichtige Lücken in der Geschichte des Antisemitismus zu schließen.

Hervorzuheben ist ferner der umfangreiche Bestand antisemitischer Postkarten, die ihre Hochphase zwischen 1890 und 1920 erlebten und Jüdinnen und Juden meist auf vermeintlich „humorvolle“, spottende Weise als nicht dazugehörig darstellten, indem sie ihnen eine unveränderliche körperliche wie kulturelle

Andersartigkeit zuschrieben. Die große Anzahl antisemitischer Postkarten in dieser und anderen Sammlungen lässt auf eine beträchtliche Auflage dieser Massenmedien schließen. Die Erforschung des Bestands könnte nicht nur zu neuen Erkenntnissen über die Künstler, Verlage und die konkreten Produktionsprozesse führen, sondern lässt auch wichtige Ergebnisse hinsichtlich Verbreitung, Rezeption, Akzeptanz und Normalität antisemitischer Darstellungen und somit über die Geschichte des Alltagsantisemitismus erhoffen. Dabei erscheint insbesondere die Einbeziehung der auf den Postkarten notierten Grußbotschaften und Mitteilungen vielversprechend, offenbaren diese doch Einblicke in die Mentalitäten der Absenderinnen und Absender. Angesichts der Tatsache, dass antisemitische Postkarten – oftmals mit identischen Motiven – in verschiedenen Teilen Europas in unterschiedlichen Sprachen produziert wurden und vom internationalen Publikum beliebter Tourismusorte in unterschiedlichen Sprachen, dabei jedoch offenbar mit ähnlichen antisemitischen Kommentaren versehen, in diverse europäische Städte verschickt wurden, könnte eine detaillierte Analyse dieses Bestands auch zu einem neuen Bild einer „europäischen Kultur des Antisemitismus“ führen.

Ein weiteres Alleinstellungsmerkmal der Sammlung Langerman liegt darin, dass der Sammler über die Jahre mehrere Teilnachlässe antisemitischer Zeichner sowie eine Anzahl von lange bestehenden Kollektionen anderer Sammler erworben hat.⁸ Daraus resultierend enthält die Sammlung Langerman unzählige Originalzeichnungen und Skizzen, die oftmals spezifischen Zeichnern zugeschrieben werden können. Zu nennen sind insbesondere Hunderte von Skizzen, Entwürfen und Zeichnungen des Wiener Karikaturisten und Genremalers Emil Hübl, die in überarbeiteter Form im *Kikeriki*, der *Kleinen Volkszeitung* und den *Wiener Caricaturen* veröffentlicht wurden. Hinzu kommt eine größere Anzahl von Originalzeichnungen verschiedener deutscher, österreichischer, tschechischer, ungarischer und rumänischer Zeichnerinnen und Zeichner wie Fritz Haß, Oskar Bluhm, Theodor Graetz, Mathilde Ade, Fritz Schönpflug, Josef Mukarowsky, Jenő

8 So erwarb er beispielsweise sämtliche Gemälde, Aquarelle, Zeichnungen und Skizzen aus der Sammlung Gideon Finkelstein, von denen viele im Ausstellungskatalog des Jüdischen Museums Hohenems zu sehen sind. Siehe Falk Wiesemann (Hrsg.), *Antijüdischer Nippes und populäre „Judenbilder“*. Die Sammlung Finkelstein. Katalog anlässlich der Ausstellung „Antijüdischer Nippes, populäre Judenbilder und aktuelle Verschwörungstheorien. Die Sammlung Finkelstein im Kontext“ am Jüdischen Museum Hohenems, Essen 2005.

(Eugen) Feiks oder Viktor Schramm, die in gedruckter Fassung vor allem in den *Meggendorfer-Blättern*, aber auch in den *Fliegenden Blättern* oder der *Muskete* erschienen. Darüber hinaus beinhaltet die Sammlung Langerman eine Reihe von Originalzeichnungen des *Stürmer*-Karikaturisten Philipp Rupprecht sowie über tausend auf *Stürmer*-Karikaturen basierende Skizzen und Entwürfe, bei denen bislang noch ungeklärt ist, ob sie von Rupprecht selbst oder aus dem Umfeld des *Stürmer*-Verlags stammen oder ob sie Teil einer anderen, bis dato unbekanntem und eventuell nicht mehr zur Umsetzung gelangten Propagandakampagne waren.

Die in der Sammlung Langerman enthaltenen Originalzeichnungen und Skizzen, die oftmals kleine und größere Unterschiede zu ihren gedruckten Pendanten erkennen lassen und nicht selten Anmerkungen enthalten, verfügen über das Potenzial, Antworten auf zentrale Fragen zu eröffnen: Wie genau entstanden antisemitische Bilder? Welche Überlegungen beschäftigten die Urheber? Gab es Vorlagen? Gab es spezifische, eventuell auch behördlich gesteuerte Anweisungen, was wie dargestellt werden sollte, oder entstanden sie aus eigener Initiative? Die Originalzeichnungen und Skizzen lassen damit nicht weniger als Einblicke in die Entstehungs-, Produktions- und Steuerungsmechanismen antisemitischer Bildpropaganda sowie neue Erkenntnisse über die Funktionsweise visueller Stereotypisierungs-, Diskriminierungs- und Exklusionsprozesse erhoffen.

In ihrer Gesamtheit stellt die Sammlung Langerman ein eindrückliches Zeugnis der internationalen Präsenz, Persistenz und Anpassungsfähigkeit des Judenhasses dar. Für die Antisemitismusforschung bietet sie einen umfangreichen Korpus an Quellen, die lange vernachlässigt wurden. Auf ihrer Grundlage können innovative Forschungsansätze entwickelt werden, die neue Erkenntnisse über die Geschichte, Verbreitung und Funktion judenfeindlicher Darstellungen erwarten lassen. In welchem Maße antisemitische Bilder den Antisemitismus befördern und somit nicht bloß Ausdruck, sondern auch Katalysator des Antisemitismus oder gar „figure majeure du discours antisémite“ sind und somit maßgeblich zu dessen Verbreitung innerhalb Europas beigetragen haben,⁹ ist die wohl wichtigste Frage, die es anhand der Sammlung Langerman zu beantworten gilt. Eng mit ihr verbunden sind die Fragen, welche Rolle visuelle Darstellungen bei der

9 Marie-Anne Matard-Bonucci, *L'image, figure majeure du discours antisémite?*, in: *Vingt-ième Siècle. Revue d'histoire* 72 (2001) 4, S. 27–39.

Vorbereitung und Akzeptanz von judenfeindlichen Gewalttaten spielen und wie Erkenntnisse hierüber für die Prävention, Früherkennung und Sanktionierung nutzbar gemacht werden können.

Nach mehr als einem halben Jahrhundert privaten Sammelns hat sich Arthur Langerman im Laufe der 2010er-Jahre entschieden, sein Archiv in eine Stiftung zu überführen und zugänglich zu machen. Hintergrund dieses Entschlusses war der zunehmende Antisemitismus und Langermans Wunsch, mithilfe seiner Sammlung zur Aufklärung über die Entstehung antijüdischer Vorurteile und zur Bekämpfung des Antisemitismus beizutragen. Aufgrund eines über die Jahre gewachsenen Vertrauensverhältnisses zu den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Zentrums für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin erklärte Arthur Langerman im Oktober 2017 öffentlich, seine Sammlung dorthin geben zu wollen. Im März 2019 schenkte er die Kollektion schließlich einer in Treuhänderschaft der TU Berlin neu gegründeten Stiftung. Die „Arthur Langerman Foundation“ ist den humanistisch-aufklärerischen Idealen ihres Namensgebers und dessen lebenslangem Engagement verpflichtet. Ihr zentraler Stiftungszweck ist es, die Sammlung Langerman bestmöglich zu erhalten, zu erforschen und praktisch für Ausstellungen und pädagogische Zwecke nutzbar zu machen. Der Stifter wird seiner Sammlung derweil als Mitglied des Stiftungskuratoriums weiterhin verbunden bleiben und steht mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Zentrums für Antisemitismusforschung als kompetenter Berater in engem Austausch.

Für die Bewahrung und Erforschung der Sammlung Langerman wird am Zentrum für Antisemitismusforschung nun das „Arthur Langerman Archiv für die Erforschung des visuellen Antisemitismus“ (ALAVA) aufgebaut. ALAVA soll die Sammlung in den kommenden Jahren konservieren, systematisch erschließen, klassifizieren und inventarisieren. Nach Umbauarbeiten in den neuen Räumen des Zentrums für Antisemitismusforschung in der Kaiserin-Augusta-Allee 104–106 wird sie für die internationale Forschung und Bildungsarbeit in digitaler Form an Computerterminals im Lesesaal der Bibliothek zugänglich sein. Zudem möchte ALAVA eine kontinuierliche Sammlungstätigkeit auf dem Gebiet des visuellen Antisemitismus entfalten und damit das Engagement seines Stifters fortsetzen. Ferner betreibt ALAVA zum einen Grundlagenforschung, um künftigen Archivnutzerinnen und -nutzern detaillierte Informationen über die Bestände und ihre Hintergründe zur Verfügung stellen zu können. Zum anderen wird ALAVA Projekte

initiieren und unterstützen, die sich der Erforschung der Sammlung Langerman und der Geschichte des visuellen Antisemitismus widmen. Wir werden uns um internationale Kooperationen und innovative Forschungsansätze bemühen.

Eines der großen Anliegen Arthur Langermans ist es, dass Teile seiner Sammlung regelmäßig und an wechselnden Orten ausgestellt werden, um in kritischer und reflektierter Form über die Geschichte und die Gefahren des Antisemitismus aufzuklären. Die Bilder sollen die Dimensionen der Judenfeindschaft aufzeigen, als Warnung dienen und für visuelle Propagandamethoden sensibilisieren. Materialien aus den ALAVA-Beständen können daher für Ausstellungszwecke entliehen werden. Interessierte Museen, Gedenkstätten, Bildungsträger und andere Institutionen sind eingeladen, sich mit Ideen und Konzeptvorschlägen für etwaige Ausstellungsprojekte an uns zu wenden. Dabei gilt es zu vermeiden, dass antisemitische Stereotype aufgrund mangelhafter Kontextualisierung oder einer aufwertenden Musealisierungspraxis reproduziert und damit befördert werden. ALAVA fungiert aus diesem Grund einerseits als Anlauf- und Verwaltungsstelle, die Anfragen koordiniert und den Leihverkehr organisiert, bietet andererseits aber auch Unterstützung bei der Erarbeitung von Ausstellungskonzepten an. ALAVA wird schließlich auch eigene Ausstellungen konzipieren.

Die Sammlung Langerman birgt darüber hinaus großes Potenzial für die Bildungsarbeit. Die ALAVA-Bestände sollen künftig im Rahmen von pädagogischen Projekten zu Bildungs-, Aufklärungs- und Präventionszwecken genutzt werden. Ziel ist es, das Erkennen visueller Stereotype zu schulen sowie diese dekonstruieren zu lernen, d. h. die Funktionsweise dieser Bilder begreifbar zu machen, um ihre Wirkungsmacht zu hinterfragen und zu brechen. Zu diesem Zweck werden u. a. Absolventinnen und Absolventen des Masterstudiengangs „Interdisziplinäre Antisemitismusforschung“ am Zentrum für Antisemitismusforschung im Umgang mit den Bildmaterialien und für die historische Bildungsarbeit geschult. Die Vorlesungen und Seminare stehen Studierenden aller Berliner Universitäten offen.

Auch Lehrende anderer Universitäten sowie Praktikerinnen und Praktiker aus der Bildungs- und Jugendarbeit sind künftig eingeladen, die ALAVA-Bestände zu erkunden und Bildmaterialien für Lehrveranstaltungen, Workshops, Fortbildungen und Aufklärungsprogramme einzusetzen.

ALAVA ist zu erreichen unter: alava@asf.tu-berlin.de

Antisemitische und rassistische Objekte und Bilder in Ausstellungen?

Ein Gespräch über erprobte Strategien und offene Fragen

„Wer spricht?“¹

Die Autorinnen sprechen vor dem Hintergrund ihrer Arbeitskontexte in kulturhistorischen Museen und NS-Gedenkstätten als Wissenschaftlerinnen und Ausstellungsmacherinnen und einer *weißen*, nicht-jüdischen Positioniertheit. Entsprechende Leerstellen, Privilegien, (Nicht-)Erfahrungen und Expertisen prägen und beschränken ihre Perspektiven. Maren Jung-Diestelmeier war 2013 bis 2017 im Kurator*innenteam von *Angezettelt: Antisemitische und rassistische Aufkleber von 1880 bis heute*. Sie diskutiert auch als ehemalige Mitarbeiterin des Zentrums für Antisemitismusforschung und Referentin der Direktion in der Stiftung Brandenburgische Gedenkstätten. Sylvia Necker krempelt seit August 2019 als Direktorin das LWL-Preußenmuseum in Minden um. Hier spricht sie aber auch als Kuratorin der neuen Dauerausstellung der Dokumentation Obersalzberg, an der sie von 2014 bis 2017 mitarbeitete. Susanne Wernsing ist freie Ausstellungskuratorin und diskutiert aus der Erfahrung der Ausstellung *Rassismus. Die Erfindung von Menschenrassen* im Deutschen Hygiene-Museum in Dresden 2018.

1 Dieser Beitrag entstand aus dem gleichnamigen Abschlussgespräch des ZfA-Forschungskolloquiums im Wintersemester 2019/20 am 12. 2. 2020, an dem die Autorinnen live miteinander diskutierten.

Mit Nasen gegen Nasen? – Das diskutierte Problemfeld

MJD: Ich möchte unser Gespräch damit einleiten, dass ich zwei Ausstellungsräume beschreibe: 1937 vermittelten Kuratoren und Gestalter mit der NS-Propagandaschau „Der ewige Jude“ aggressiv die antisemitische Ideologie des NS-Regimes über das Medium Ausstellung. Sie nutzten dazu moderne kuratorische Mittel. Schließlich präsentierten die Macher ihren Besucher*innen die NS-Politik als Erlösung von den in der Ausstellung auf emotionalisierende, manipulative Weise konstruierten antisemitischen Feind- und Schreckbildern.² Den ersten Raum dominierte eine Kombination aus Fotografien und plastisch geformten Körperteilen.³ Das Ziel, Juden biologisch zu stigmatisieren und rassistisch zu diffamieren, vereindeutigte der Ausstellungstext: „Sie [die Juden] haben typische äussere Merkmale.“ Was dies für Merkmale sein sollten, führte man den Besucher*innen durch die Plastiken vor Augen: Die Kuratoren präsentierten in Vitrinen dreidimensionale Körperstereotype, u. a. ein Auge, ein Ohr, Lippen und zwei Nasen grotesk vergrößert und überzeichnet.

Etwas mehr als 70 Jahre nach diesem Höhepunkt visueller Gewalt in NS-Propagandaausstellungen fanden Besucher*innen in einem ganz anderen Raum ebenfalls eine grotesk große Nase in einer Vitrine in München.⁴ Die Kurator*innen einer Ausstellung im Jüdischen Museum zitierten gewissermaßen die alte Inszenierung, um jedoch ein gänzlich anderes Ziel zu erreichen: Die Schau „Typisch!

2 Vgl. Rosemarie Burgstaller, *Der Ewige Jude (Ausstellung, 1937)*, publiziert am 30. 7. 2020, in: *Historisches Lexikon Bayerns*, [https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Der_Ewige_Jude_\(Ausstellung,_1937\)](https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Der_Ewige_Jude_(Ausstellung,_1937)) [18. 9. 2020].

3 Wir verzichten für diesen Beitrag bewusst auf das direkte Zeigen von Bildern. Während wir über Strategien des Zeigens nachdenken und auch kritisch intendiertes Zeigen infrage stellen wollen, wollen wir jedwede Form von eventuell visueller Gewalt reproduzierenden Akten vermeiden. Für ein Foto des Raumes vgl.: *Ausstellung „Der ewige Jude“ im Deutschen Museum, 7.–8. 11. 1937*, Bundesarchiv (BArch), Bild 119-04-29-38/CC-BY-SA 3.0, https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Bundesarchiv_Bild_119-04-29-38,_Ausstellung_%22Der_ewige_Jude%22.jpg [18. 9. 2020].

4 Vgl. für ein Foto Bild 7/14 in: Sarah Ehrmann, *Klischees von Juden und Anderen: Immer der Nase nach*, publiziert am 19. 3. 2008, in: *Süddeutsche Zeitung*, <https://www.sueddeutsche.de/muenchen/landkreismuenchen/bildergalerie-typisch-klischees-von-juden-und-anderen-1.278863> [18. 9. 2020].

Klischees über Juden und Andere“⁵ hatte die Entstehung von Stereotypen selbst zum Thema.⁶ Die Nase in der Vitrine gehört zu einer antisemitischen Plastik-quietschfigur von 1995, die Marcel Reich-Ranicki karikieren sollte. Ganz im Gegensatz zu 1937 ging es den Kurator*innen mit dieser Objektauswahl darum, Vorstellungsbilder zu irritieren und Stereotype ad absurdum zu führen: Die Plastiknase wurde mit dem Kunstwerk „49 Jewish Noses“ des US-amerikanischen Künstlers Dennis Kardon kontrastiert. Kardon hatte die Nasen bekannter jüdischer Menschen abgeformt, und präsentierte mit ihrer Vielfaltigkeit den Gegenbeweis zu einer vermeintlich typisch jüdischen Nasenform.

Betrachtet man die fotografierten Spuren der beiden Präsentationen im Netz, leiten die augenfälligen Ähnlichkeiten zu den komplexen Fragestellungen dieses Gesprächs über: Reproduziert nicht auch die kontrastierende Inszenierung der antisemitischen Figur das Klischee? Und: Während diese Ausstellung wenigstens aktiv versucht, stereotype Bilder zu brechen, nutzen andere Museen antisemitische Darstellungen immer noch als vermeintlich selbsterklärende ‚Illustrationen‘ historischer Judenfeindschaft. In Museen und Gedenkstätten werden antisemitische und rassistische Postkarten, Bilderbögen oder Propagandaplakate einer großen Öffentlichkeit präsentiert. Inwiefern ist es aber überhaupt auch mit kritischer, aufklärerischer Intention sinnvoll, solche Objekte zu zeigen, und welche Strategien gibt es dafür? Wie groß ist die Gefahr, die Vorstellungen zu reproduzieren und am Leben zu halten, statt ihnen entgegenzuwirken? Die Bilder und Dinge „zeugen“ schließlich nicht einfach nur von den rassistischen Vorstellungen anderer Zeiten, sondern waren bzw. sind aktiver Bestandteil ihrer Herstellung und erneuern Gewaltakte. Aber auch andersherum gefragt: Inwiefern ist es notwendig, in einer von antijüdischer und kolonialrassistischer Geschichte tief geprägten Gesellschaft das Wissen über diffamierende Bilder und Traditionen weiterzugeben, um befähigt zu bleiben, entsprechende Bilder und Denkmuster zu erkennen?

5 Die Ausstellung entstand als Kooperation zwischen dem Jüdischen Museum Berlin (20. 3. bis 3. 8. 2008) und dem Jüdischen Museum Wien (7. 2. bis 21. 6. 2009) und war zwischenzeitlich am Spertus Institute in Chicago zu sehen (26. 9. bis 18. 1. 2009). Das Jüdische Museum München zeigte sie schließlich vom 6. 10. 2010 bis 6. 3. 2011.

6 Vgl. Cilly Kugelmann/Jüdisches Museum Berlin/Jüdisches Museum Wien (Hrsg.), *Typisch! Klischees von Juden und Anderen*, Berlin/Wien 2008.

Wir diskutieren die Problematik an einer großen Bandbreite von Exponaten: Dazu gehören Objekte, die antisemitische oder rassistische Inhalte transportieren, die Gewalt abbilden oder deren Herstellung mit diffamierender Gewalt verbunden war. Die Entscheidung für diese große Bandbreite entspricht dem Kontext „Ausstellen“, der Fragen nach dem Umgang mit all diesen Dingen aufwirft.⁷

Ausstellen und Repräsentation – Objekt, Text, Akteur*innen, ‚Intention‘

SW: ‚Stereotype brechen‘ und Objekte mit ‚kritischer, aufklärerischer Intention zeigen‘ – das wären wichtige Stichworte für mich. Anders als in Texten, in denen die kritische Analyse genauso explizit formuliert werden kann wie die Beschreibung, besteht in der Ausstellung zwischen dem Gezeigten und der Dekonstruktion meist eine Hierarchie. Die kann visuell hergestellt und intendiert werden; in keinem Fall ist sie ‚bloß ästhetisch‘: Es geht hier um Hierarchien der Aufmerksamkeit. Ausstellungen argumentieren durch ästhetische Verfahren im Raum. Ein Exponat ein bisschen zu zeigen bzw. nur anzudeuten, um es dann analytisch auseinanderzunehmen, funktioniert eben nicht – das kann bei digitalen Bildbearbeitungen und -montagen anders sein. Wenn ein Objekt gezeigt wird, kann es nicht gleichzeitig wieder zurückgenommen werden. Es entfaltet vielschichtige Wirkungen, und die sind, zahlreichen Studien zur Rezeption in Ausstellungen zufolge, wirkmächtiger als jeder kritische Kommentar im Objekttext. Natürlich werden nicht alle Texte gelesen; außerdem ist die Wirkung und Erinnerung von Bildern und Objekten in Ausstellungen eben viel größer. Dass sie auch vermeintliche Erkenntnis evident machen können, darauf hat die rassistische und antisemitische Propaganda immer abgezielt. Wie dem mit Objektmontagen und Bildanalysen in Ausstellungen dennoch zu begegnen wäre, ist unten genauer zu diskutieren.

Mit Blick auf unsere Ausstellungssituation muss man immer wieder hervorheben, dass nicht nur Analysen der Visual und Material Culture Studies und

7 Wir beginnen auch, Unterschiede und Gemeinsamkeiten für den Umgang mit Objekten aus antisemitischen und kolonialrassistischen Gewaltkontexten auszuloten. Vgl. die differenzierte Einschätzung des aktuellen Spannungsfelds zwischen Postkolonialismus und Postnazismus: Felix Axster, War doch nicht so schlimm, in: Der Freitag. Die Wochenzeitung, vom 28. 5. 2020.

ästhetische, teilweise assoziative Verfahren zu reflektieren sind, sondern ebenso die Erfahrungen aus der Vermittlungsarbeit. Entsprechende Hinweise erhielten wir zu Beginn des Projekts von Kolleg*innen der Amadeu-Antonio-Stiftung: die Beobachtung, dass in Bildungssituationen, die rassistische Alltagsgegenstände und Karikaturen problematisieren, vor allem Objektwirkung und vermeintlicher Witz reproduziert und weniger deren kritische Reflexion erinnert wird.

Über die genannten Artefakte hinaus möchte ich ein Beispiel für die Grenzen der Dekonstruktion in der Dresdner Ausstellung nennen, die ich im Konzept „Affirmationsfallen“ genannt hatte. In der Abteilung zur Geschichte des wissenschaftlichen Rassismus wurde die Wanderung historischer Diskurse, Datensammlungen und Techniken durch unterschiedliche Disziplinen bis hin zur Genetik skizziert. Um Methoden der Ethnologie historisch zu kontextualisieren, habe ich anthropometrische Instrumente der ‚Typen‘-Konstruktion und Identifizierung in der europäischen Kriminalistik gezeigt. In Führungen durch die Ausstellung war die Zusammenstellung als kritische Wissenschaftsgeschichte nicht schwer zu vermitteln. Ein Gespräch zwischen zwei Individualbesucher*innen bestätigte hingegen die anhaltende, ‚objektivierende‘ Wirkmacht der wissenschaftlichen Instrumente. Die Unterhaltung ging dahin, dass ‚im 19. Jahrhundert herausgefunden wurde, wie man Kriminelle erkennt‘, also ungeachtet der Wiederholungen in Abteilungs-, Bereichs- und Objekttexten⁸ und einer Szenografie die Wissenschaft als Konstruktion und Ordnungssystem anschaulich machte. Entsprechend bezog sich die Kritik von Kolleg*innen der Initiative Schwarze Menschen in Deutschland (ISD) und Berlin Postkolonial an der Ausstellung weniger auf die sehr späte Kollaboration und die Interventionen, die ja immer ein Kommentar ‚im Nachhinein‘ sind. Inzwischen war bekannt, dass die konfliktreiche Aushandlung mit dem Museum so lange gedauert hatte. Vielmehr bezog sie sich darauf, dass als erste Abteilungsabteilung zum Thema Rassismus die europäische Wissenschaftsgeschichte und damit erneut die hegemoniale, *weiße* positionierte Perspektive thematisiert wurde.⁹

8 Susanne Wernsing/Christian Geulen/Klaus Vogel (Hrsg.), Rassismus. Die Erfindung von Menschenrassen. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung, Göttingen 2018, S. 20–65.

9 Vgl. Natasha A. Kelly und Bo, eine *weiße* Aktivistin aus Dresden, Intervenieren als rassismuskritische Praxis, in: ebenda, S. 11 f., und Joshua Kwesi Aikins/Josephine Apraku/Christian Kopp/Manuela Bauche, „Rassismus ist kein Add-on“, in: Geschichte schreiben, hrsg. von Manuela Bauche und Sharon Dodua Otoo, in: Neue Rundschau 2 (2018), S. 40–51.

Mit Blick auf Marens Einleitung und die Frage nach den spezifischen Themen und Akteur*innen der verschiedenen Ausstellungen, über die wir hier sprechen, ist zudem ein Blick auf diskursive Verschiebungen interessant, also zwischen 2008/2011 (der „Typisch!“-Ausstellung in Berlin, Wien, München) und 2018 (der „Rassismus“-Ausstellung in Dresden). Ironie und Humor als schlagkräftige Waffen sind aus meiner Sicht nach wie vor zu wenig für aktuelle Ausstellungen diskutiert, das steht weiterhin aus. In der Repräsentations- und Institutionskritik der letzten Jahr(zehnt)e wurden hingegen explizit und kritisch die viel zitierten ‚hehren‘ Absichten und ‚aufklärerischen Intentionen‘ diskutiert, die bis heute dem musealen Sammeln zugeschrieben werden. Damit sind historische wie auch aktuelle Perspektiven gemeint: Nicht wenige Museen orientieren sich mittlerweile an der Vorstellung, dass Sammlungen des späteren 19. und frühen 20. Jahrhunderts durchaus auf koloniale Erwerbs- und Raubkontexte untersucht werden müssen, Forschungsreisen des 18. Jahrhunderts aber im Zeichen eines ‚hehren‘ (kultur-)anthropologischen Interesses und der Verwissenschaftlichung stünden; als seien die von Expansionspolitik und epistemischer Gewalt zu trennen.

In dieser ‚westlichen‘ Tradition stehen ‚wir‘ bis heute, wenn Institutionen die Zielgruppen der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ durch Ausstellungen ‚aufklären‘ möchten. Dass die Epochenzuschreibungen von emanzipatorischer Aufklärung und gewaltvollem Imperialismus nicht zu halten sind, müsste dagegen auch in der Sammlungserforschung und in Ausstellungen sichtbar werden. Rassismus-Definitionen und kritischer, aktivistischer Diskurs verweisen seit Langem auf die Widersprüche und Ambivalenzen, indem sie den Blick von den Intentionen hin zu den Wirkungen rassistischen Denkens, Wahrnehmens, Fühlens und Handelns verschieben – und damit auch das Verhältnis zwischen den beteiligten Subjekten verändern. Das ist ein wichtiger Perspektivwechsel auch für das Zeigen/Nicht-Zeigen in Ausstellungen (und ebenso für die Verwendung rassismuskritischer Sprache). Dabei wäre zwischen der rassistischen Gewalt, die auf Bildern dargestellt wird, der Gewalt, die im Kontext der Bildaufnahme oder dem Objekterwerb ausgeübt wurde, und der Gewalt, die die Repräsentation der Exponate im Ausstellungs- bzw. Medienkontext reproduziert, zu differenzieren.

Was wir hier im Kontext des Ausstellens diskutieren, greift darüber hinaus. Museen, Ausstellungen und künstlerische Positionen könnten nämlich Modelle für andere Formate visueller Kultur und ästhetischer Politiken entwickeln: für

den Umgang mit Bildern in Buchpublikationen und Tagespresse, für Medienperformanzen in der traditionellen Berichterstattung und in sozialen Medien bzw. Netzwerken. Auch die Bildauswahl für Ausstellungskataloge, -plakate und Pressearbeit muss ja die Wirkung außerhalb des Ausstellungsraumes reflektieren.

Wie notwendig die kritische Diskussion von Gewaltbildern aktuell ist, zeigte das Video über die Ermordung George Floyds. Die Kontexte, in denen das Video gezeigt wurde, und die spezifischen Wirkungen sind auch für unsere Überlegungen zu Ausstellungen erhellend. Dass Schwarze Aktivist*innen überhaupt auf der Notwendigkeit bestehen müssen, das Video als Beweis für rassistisch motivierte Polizeigewalt zu zeigen, über die sie seit Jahrzehnten berichten, belegt erneut den strukturellen Rassismus. Es führt vor, dass die *weiß* positionierte Dominanzgesellschaft sich nicht mit den längst bekannten Berichten, sondern nur mit dem Argument des „seeing is believing“, dem technisch ‚objektivierten‘ Beweis, überzeugen lässt. Auch während einer Talkshow im öffentlich-rechtlichen Fernsehen rahmte ein Standbild der Gewalttat minutenlang das Gespräch mit Expert*innen of Color; obwohl eine Politikwissenschaftlerin unter ihnen ausdrücklich gesagt hatte, dass sie sich das Video nicht erneut ansehen könne bzw. wolle und dass die immer gleiche journalistische Frage nach subjektiven Erfahrungen die gesellschaftliche Struktur eher überdeckte. Für Ausstellungen ist ebenso bekannt, dass Bilder von kolonialer Gewalt, von Viktimisierung und von rassistischer Entwürdigung von Menschen zu Objekten als Reproduktion dieser Gewalt empfunden werden.

SN: Die Frage nach der Reproduktion von Gewalt, aber auch von Propaganda ist ein sehr zentrales Thema bei Ausstellungen zur Geschichte des Nationalsozialismus. Sei es in Gedenkstätten im Kontext der Darstellung der NS-Verfolgung und des Massenmordes in Lagern oder eben auch – und vielleicht da noch viel prekärer – die Darstellung der NS-Täter*innen oder gar Hitlers. Ich würde gerne einmal eine Ausstellung machen „Zehn Arten, ein Hitlerporträt an die Wand zu hängen“. Nicht weil es das Gleiche ist, wie einen Rubens auszustellen, sondern gerade weil es ganz und gar anders ist und die Logiken des (kunsthistorischen) Zeigens und Ausstellens nicht in Kraft sind. Wir zeigen nicht den/die Künstler*in, der/die aus der Sicht der kunsthistorischen Kolleg*innen in der Regel nicht als Künstler*in anerkannt wird – schon der erste normative Eingriff in das Zeigen –,

sondern den Inhalt. Für die Historiker*innen kommt in diesem Moment der normative Eingriff, denn ein Hitler-Porträt können wir nicht einfach zeigen. Wieso eigentlich nicht? Für Ausstellungsmacher*innen geht es doch um das Zusammenspiel von Raum, Farbe, Licht, Ästhetik, Klang, Objekt und Kontextebene. Ich komme zwar mit dem Wissen der Kunsthistorikerin und der Zeithistorikerin um die Debatten des Objektes, ein Hitler-Porträt, sowie des Inhaltes und Kontextes, die Geschichte des Nationalsozialismus, aber meine beiden akademischen Professionen sollten mich nicht zum Nicht-Zeigen verleiten, sondern auffordern und neugierig machen, wie weit ich in der Rolle als Ausstellungsmacher*in mit den genannten Kategorien Raum, Farbe, Licht, Ästhetik, Klang, Objekt und Kontextebene komme.

Und es ist vielleicht für dieses Setting etwas nötig, auf das ich selten bei Kolleg*innen stoße: die Fähigkeit, das Scheitern in das Ausstellen miteinzubeziehen. Es gibt Varianten, die werden aus moralischen Gründen nicht akzeptabel sein, zum Beispiel eine Darstellung, in der die NS-Propaganda reproduziert wird. Aber auch diese Variante ist eine von vielen Möglichkeiten, und wenn diese in einer Reihe von weiteren Möglichkeiten steht, wenn also das Porträt Hitlers einmal im Ausstellungsraum durchdekliniert wird, erst dann werden doch Stärken und Schwächen sowie eine Auseinandersetzung deutlich, aus welchen Gründen wir als Besucher*innen etwas anstößig, angemessen, gar richtig oder falsch finden. Aber solange wir als Ausstellungsmacher*innen von uns selbst glauben, das Richtige immer finden zu können, wird es diese Varianz nie geben. Und solange werden wir verzweifelte Versuche erleben, wie Hitler-Porträts hinter Vorhängen oder hinter zertrümmerten Glasscheiben, die die Aura des Porträts bzw. des Inhalts stören sollen, präsentiert werden.¹⁰ Ich kann nur sagen, ich habe im Kontext verschiedener Ausstellungen darüber nachgedacht und weiß es immer noch nicht. Insofern wäre mein nächster Versuch deshalb „Zehn Arten, ein Hitlerporträt an die Wand zu hängen“.

Bei unserer ganzen Diskussion um „wie zeigen“ bzw. wie Objekte „brechen“ sollten wir zumindest kurz über eine sehr banale Grundfrage des Ausstellens reden, die vor lauter „wie“ in Vergessenheit gerät: Was wollen wir eigentlich als

10 Vgl. Ausstellungskatalog „Hitler und die Deutschen: Volksgemeinschaft und Verbrechen“, hrsg. v. Hans-Ulrich Thamer und Simone Erpel, Dresden 2010.

Kurator*innen zeigen – über die Frage der Partizipation und der Hegemonie der Kurator*innen reden wir ja später noch. Aber gehen wir einmal von deren klassischer Rolle aus. Ich bin vor einem Jahr nach Minden gekommen und hatte die Aufgabe, innerhalb kürzester Zeit die Konzeption für die neue Dauerausstellung im LWL-Preußenmuseum Minden zu schärfen. Natürlich ging es auch hier darum, wie hänge ich preußische Herrscherporträts in den Raum, aber vor allem hat mich die Frage beschäftigt, was die geplante Ausstellung zeigt und was nicht. Bei einer Ausstellung zur Geschichte des Kolonialismus oder zum Begriff der Rasse, wie du, Susanne, eine kuratiert hast, ist ja schon die Wahl des Themas eine Aussage zum „Was“. Doch für Dauerausstellungen in kulturhistorischen Museen oder den Präsentationen der Sammlungen in Kunstmuseen ist das „Was“ die entscheidende Stellschraube, bevor ich über das „wie zeigen“ nachdenke. In Minden fehlten zum Beispiel die Frauen. Irgendwie war das den (männlichen) Kuratoren durchgerutscht, und auf meine Nachfrage, ob wir denn in der Sammlung „dazu“ nicht Exponate hätten, waren zunächst alle der festen Überzeugung, „dazu“ gebe es nichts. Die Frage nach den Frauen in der preußischen Geschichte hat unser Team erst einmal aufgewirbelt, und nun sind wir nach einem gemeinsamen Diskussionsprozess alle froh, dass wir in einem Raum der Dauerausstellung die „Galerie der Preußinnen“ zeigen. Jetzt kommt natürlich gleich die Frage nach dem „Wie“ auf. Warum wird die marginalisierte Gruppe der preußischen Geschichte in einen Raum gepfercht? Wollen wir nicht eine integrative Narration? Das kann sich alles noch ändern und verändern, aber der wichtigste Schritt war für mich, dass 2021 keine Ausstellung zur preußischen Geschichte eröffnet, die vollkommen ohne die Geschichte von Frauen auskommt.

Begriffe und Formulierungen

SW: Bilder und Objekte, nach denen wir oben gefragt hatten, ob wir sie zeigen oder nicht, werden im museumswissenschaftlichen Diskurs als sensibel, heikel oder schwierig bezeichnet. Das bezieht sich zunächst auf menschliche Gebeine und Präparate (*human remains*), zeremonielle Artefakte (*secret/sacred objects*) und geraubte Kulturgüter und Naturalia aus nationalsozialistischen und kolonialen Gewaltkontexten. Dazu zählen ebenso Abbildungen, Abformungen und

Körperdaten, die in diesen Kontexten produziert wurden, sowie stereotypisierende, diffamierende und entwürdigende Darstellungen von Personen und Menschengruppen, die über diese Medien erst hergestellt werden. Publikationen wie *Das Unbehagen im Museum* (2009), *Sensible Sammlungen: aus dem anthropologischen Depot* (2011) und *Nicht nur Raubkunst! Sensible Dinge in Museen und universitären Sammlungen* (2017) sind für den deutschsprachigen, museumswissenschaftlichen Diskurs wichtige Publikationen, die den Umgang mit diesen Objekten reflektieren.¹¹

Der Band von 2011 problematisiert die Bezeichnung der ‚sensiblen Objekte‘, die vor allem die ‚Hilflosigkeit‘ bzw. Unsicherheit der Institutionen charakterisiert, mit diesen Sammlungen umzugehen. Die Objekte werden nämlich durch Haltungen und Empfindungen qualifiziert, die den institutionellen Akteur*innen einerseits und den Wirkungen auf Nachkommen, Kulturerbe-Gesellschaften und diasporischen Gemeinschaften zugeschrieben werden. Die Kritik an diesem Umgang bezieht sich im Kontext von Restitutions- bzw. Repatriierungsdebatten sowohl auf den Besitzanspruch europäischer Sammlungen als auch die Repräsentation in Ausstellungen. Die Ambivalenz der Begriffe wird deutlich, wenn damit in der Arbeitspraxis nicht selten Aktivist*innen, die Protest und Widerstand gegen die rassistischen Sammlungs- und Ausstellungskontexte formulieren, als problematisch und schwierig markiert werden. Wenn heute auch von Bildern und Archiven aus (kolonialen, rassistischen) Gewaltkontexten gesprochen wird, wäre dies eine Präzisierung.

Ähnlich ambivalente Formulierungen sind in den Medien und in partizipativen Projekten zu beobachten, wenn sie sich endlich entschließen, mit „betroffenen“ Akteur*innen zusammenzuarbeiten. Die Formulierung unterschätzt nicht nur, dass die negative Erfahrung von alltäglichem, strukturellem Rassismus eine Prägung, Verletzung und gleichzeitig ein Wissen ist; sie übersieht, dass Rassismus-erfahrene Schwarze Kolleg*innen und Expert*innen of Color initiativ und seit Langem aktivistisch, wissenschaftlich, künstlerisch und in der kritischen Bildungsarbeit tätig und genau darin für Projekte anzufragen sind. Dass Selbstbezeichnungen, Begriffe und Schreibweisen variieren, muss nicht verwundern:

11 Dazu zählen inzwischen auch Leitfäden: <https://www.museumsbund.at/standards.php> [22. 9. 2020].

angesichts der Vielfalt und Heterogenität der Communities und angesichts sich stetig wandelnder Diskurse. Im Zweifel lässt sich die gewünschte Bezeichnung erfragen. Und natürlich lassen sich nicht alle Entscheidungen widerspruchsfrei treffen: Ob von Indigenen gesprochen werden sollte, weil dies teilweise als Selbstbezeichnung gewählt wird, ob der Begriff durch Anführungszeichen markiert oder als hierarchisierende Fremdzuschreibung unterlassen werden sollte, wird unter Aktivist*innen wie auch unter Kulturanthropolog*innen kontrovers diskutiert. Das alles soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass Sprechweisen oft sehr konflikthaft diskutiert werden – als kulminierte darin ein Kampf um Deutungshoheiten. Und genau darum muss es gehen: Wie sind die zu teilen? Welche Perspektiven und Stimmen werden berücksichtigt? Warum sollte man sich verweigern, einer gewünschten Selbstbezeichnung nachzukommen?

Verschiedene Sammlungen

MJD: Susanne spricht oben die Sammelpraxis an, die oft Teil der Gewaltgeschichte ist. Auch die Frage, was als „aufbewahrungswürdig“ galt (gilt), ist von Ein- und Ausschlüssen und rassistischer Wissenschaftstradition geprägt. Die Sammelpraxis führt uns zu den Unterschieden zwischen den von uns diskutierten Dingen und den mit ihnen verknüpften Handlungen, Beziehungen und Wissensformen, die wiederum in sich komplex, bewegt und veränderlich sind. Susanne hat zurecht auf den wichtigen Perspektivwechsel von den Intentionen auf die Wirkungen rassistischen Denkens, Wahrnehmens, Fühlens und Handelns hingewiesen. Die Sammlungen verkomplizieren die damit zusammenhängenden Fragen: Während im kolonialrassistischen Zusammenhang das ‚Sammeln‘ meist Teil der Herstellung und Stabilisierung rassistischer Machtssysteme unter Beteiligung staatlicher Institutionen war und auch in postkolonialen Gesellschaften deren Bestandteil blieb, ist das Sammeln von antisemitischen Bildern und Dingen selten Bestandteil systematischer institutionalisierter Sammlungspraxis von Museen gewesen. Das Sammeln von „Antisemitika“ – also von Bildern und Dingen mit antisemitischen Darstellungen oder von dinglichen Überresten antisemitischer Alltagshandlungen – ist häufig private Praxis. Die wichtigsten Sammlungen gehen auf Überlebende des Holocaust zurück. Es ist erstaunlich, dass Menschen, die als Kinder

die NS-Gewalt erlebten und deren Familienangehörige ermordet wurden, ihre Häuser mit Dingen füllten, die Bestandteil eben dieser Gewaltgeschichte waren. Ihre Sammelpraxis ist massiv von der Vorstellung motiviert, damit etwas bewegen zu können. Sammler wie Wolfgang Haney und Arthur Langerman etwa waren bzw. sind¹² fest davon überzeugt, mit dem Zeigen von antisemitischen Postkarten, diffamierenden Klebezetteln und Ähnlichem in Ausstellungen „den Leuten die Augen öffnen“¹³ zu können. Dies überwiegt sogar die Sorge, ob die Karikaturen noch immer ihre propagandistische Wirkung entfalten könnten.¹⁴

Seit dem Material Turn in den Kulturwissenschaften hat die Vorstellung von Dingen als „Repräsentanten“ einer anderen Zeit an Überzeugungskraft verloren. Stattdessen geht es vermehrt um die Frage nach den Beziehungen zwischen Dingen und Menschen. Bei Haney und Langerman ist die Beziehung der Sammelnden zu ihren Objekten eine sehr persönliche. Man kann den Eindruck gewinnen, dass der Umgang mit den haptisch fassbaren Dingen für sie einen Zugang zu ihrer eigenen Geschichte bot, die aus der Gegenwart heraus unfassbar erscheint. Sie hoff(t)en, auch andere Menschen über die Dinge in Beziehung zu dem Vergangenen zu bringen.

Anders als diese Akteure lehnt das Jüdische Museum Berlin das Sammeln von Antisemitika grundsätzlich ab. Das Museum will sich mit deutsch-jüdischer Geschichte und Kultur aus einer jüdischen Perspektive beschäftigen. Antisemitismus und die antijüdische Verfolgungsgeschichte gehöre dazu nur in Form ihrer Auswirkungen auf die jüdische Minderheit und in Bezug auf ihre Reaktionen darauf.¹⁵ Das Jüdische Museum betont insbesondere, dass Antisemitismus

12 Wolfgang Haney ist 2017 verstorben, Arthur Langerman lebt in Brüssel.

13 Wolfgang Haney/Isabel Enzenbach, „Ich habe schon als Schulkind gesammelt. Immer!“ Ein Gespräch mit Wolfgang Haney, in: Isabel Enzenbach/Wolfgang Haney, Alltagskultur des Antisemitismus im Kleinformat. Vignetten der Sammlung Wolfgang Haney ab 1880, Berlin 2012, S. 179.

14 Vgl. Michael Thaidigsmann, „Alle sollten sich informieren“. Arthur Langerman über antisemitische Postkarten, das Sammeln und ein Geschenk, in: Jüdische Allgemeine, 21. 3. 2019, <https://www.juedische-allgemeine.de/juedische-welt/alle-sollten-sich-informieren/> [18. 9. 2020]. Siehe zu der Sammlung Arthur Langermans auch den Beitrag „In eigener Sache“ in diesem Band.

15 Jüdisches Museum Berlin, Sammlungen mit Antisemitika. Aus der Reihe: Was wir nicht zeigen, <https://www.jmberlin.de/sammlungen-mit-antisemitika> [18. 9. 2020].

kein jüdisches Thema sei, sondern eines der Gesellschaft, in der Juden leben. Es geht also beim Umgang mit den hier diskutierten Dingen einerseits darum, die Perspektiven derer, die das Erfahrungswissen um die Auswirkungen von Gewalt haben, einzubeziehen und ernst zu nehmen; andererseits aber auch darum, die Verantwortung für den Umgang mit der Gewaltgeschichte keinesfalls abzuwälzen oder Communities gegen ihr Selbstverständnis darüber zu definieren. Meinungen, Bezüge, Identitäten und Gruppenzugehörigkeiten sind außerdem immer als komplex, prozesshaft und veränderlich zu reflektieren.

Auch auf das direkte Zeigen von Antisemitika in Ausstellungen verzichtet das Jüdische Museum bewusst, um Reproduktionen zu vermeiden. Privatsammler wie Langerman geben ihre Sammlung nur unter der explizit formulierten Bedingung ab, dass die Dinge weltweit in Ausstellungen gezeigt werden. Aber egal warum Langerman die *Stürmer*-Karikaturen gesammelt hat: Das ändert erstmal nichts an den von ihnen performativ in den Raum getragenen antisemitischen Botschaften, oder? Gerade die persönliche Beziehung der Privatsammler macht deutlich, vor welche Komplexitäten, Ambivalenzen und Chancen es uns stellt, Ding-Mensch-Beziehungen als Ansatzpunkt für den Umgang mit dem Material zu nehmen. Menschliche Interaktionen mit Dingen folgen nicht zwingend einer von außen nachvollziehbaren Logik. Sie sind eigensinnig. Die Sammler haben sich die Dinge im wahrsten Sinne des Wortes „angeeignet“ und der Gewaltgeschichte eine lebendige Sammlungs- und Nutzungspraxis entgegengestellt, die den ursprünglich mit dem Material verbundenen Intentionen vollkommen zuwiderlief.

Wie Dinge wirken, interagieren und Erkenntnis ermöglichen, ist letztlich noch eine Wissenschaft und Gesellschaft herausfordernde Forschungsfrage. Wenn wir das Dingliche, beispielsweise auch an Bildern mit propagandistischen Botschaften, ernst nehmen, dann ist es eben aber nicht nur der visuell-textlich ‚vermittelte‘ Inhalt, der ‚etwas mit uns macht‘. Kann uns nicht gerade die Polysemie materieller Objekte, ihre Performativität, die Vielfalt und Offenheit, wie sie die Lebenswelt Einzelner beeinflussen, und die Tatsache, dass dieselben Dinge in unterschiedlichen Zeiten und Kontexten auf höchst unterschiedliche, eigensinnige und sogar gegensätzliche Weise in Beziehung zu Menschen treten können, Chancen in Bezug auf einen sinnvollen Umgang mit den hier besprochenen Dingen bieten?

Kuratorische Strategien

SW: Herausfordernde Forschungsfragen! Anders als bei Sammlungsstrategien oder Restitutionsverfahren muss in Ausstellungen kurzfristiger entschieden werden, ob Bilder und Objekte aus Gewaltkontexten gezeigt werden oder nicht. Neben dem programmatischen Objekt- und Bildentzug werden dafür unterschiedliche Strategien diskutiert: des Verdeckens, Markierens und Überschreibens, der Montage, Rahmung und Kontextualisierung. Kuratieren heißt in diesem Fall, Gegenbilder oder ein ästhetisches Verfahren auszuwählen, das das Zeigen der Exponate zum Problem macht und rassismuskritisch reflektiert. In der Diskussion zu unserem Gespräch ist für den Kontext der Shoa die wichtige Frage gestellt worden, ob ein Nicht-Zeigen historischer Bildquellen eben auch ein Vergessen-Machen der Dimensionen der Gewalt- und Vernichtungspraxis bedeuten kann. Ob jüngere Ausstellungsbesucher*innen, die diese Quellen niemals gesehen haben, in der Folge Leerstellen erlernen oder im Rahmen einer politischen Bildung nicht mehr befähigt werden, aktuelle rassistische und antisemitische Bilder und Propaganda zu entschlüsseln. Ein weiterer Komplex ist als „Grauen des Übersehens“ beschrieben worden: Gewaltausübung, die auch in der ‚Vernachlässigung‘ von Gewalt, z. B. auf den Bildern der Täter, bestehen kann.¹⁶ Möglicherweise haben wir es dabei auch mit Unterschieden bzw. ‚Ungleichzeitigkeiten‘ der Diskurse über antisemitische und kolonialrassistische Gewalt zu tun. Aus meiner Sicht ist ein wichtiges Kriterium für die kuratorische Entscheidung die Perspektive der Communities bzw. einer Gruppe von Expert*innen, mit denen ein Ausstellungsprojekt kollaboriert, um dem hegemonialen Diskurs zu widersprechen. Die Kollaboration besteht ja darin, dass eine Vereinbarung getroffen wird, kontroverse Positionen – wirklich – auszuhandeln und zum Beispiel ein Vetorecht gegen Exponate einzuräumen. Dabei habe ich die Erfahrung gemacht, dass dann nicht selten, auch seitens der Institutionen, die von der eigenen Neutralität und Objektivität überzeugt sind, der Zensurverdacht erhoben wird. Wenn im Rahmen der Kollaboration gefordert wird, auf bestimmte stereotype, diffamierende Bilder und entwürdigende

16 Christoph Kreuzmüller, Vom Grauen des Übersehens. Ein Foto aus einem Album aus Auschwitz, in: Visual History 2.3.2020, <https://visual-history.de/2020/03/02/vom-grauen-des-uebersehens-fotoalbum-auschwitz/> [22.9.2020].

Exponate zu verzichten, da sie als Reproduktion der Gewalterfahrung und Verletzung erlebt werden, wäre das für mich eine bindende Aussage.¹⁷

Ein Beispiel aus der Ausstellung wären Fotos von Alice Seeley Harris: Deren Fotografien dokumentierten erstmals die brutale, koloniale Gewaltherrschaft im „Kongo-Freistaat“; gleichzeitig ließ sie sich als Missionarin im weißen Kleid auf der Spitze eines ‚Bergs‘ ablichten, den für das Foto die unbekleideten Körper kolonisierter Kinder bildeten. Aufgrund des vereinbarten Vetos mit dem Expert*innenkreis haben wir in der Ausstellung weder diese Fotografie noch die dokumentarischen gezeigt. In der Londoner Ausstellung „When Harmony Went To Hell: Congo dialogues: Alice Seeley Harris and Sammy Baloji“ waren die Bilder 2014 hingegen zu sehen.¹⁸ Einen weiteren Hinweis habe ich vom Direktor von Autograph ABP, Mark Sealy, erhalten: auf eine Arbeit der Künstlerin Anya Jackson, die ein kritisches Re-enactment der Fotografie vornimmt. Mit den unterschiedlichen Entscheidungen möchte ich zeigen, dass es einerseits auf den jeweils spezifischen Ausstellungskontext ankommt und dass andererseits künstlerische Positionen den kritischen Kontext deutlich machen und Gegenbilder erzeugen können.

Ein anderes Beispiel wäre der Umgang mit anthropologischen Abformungen in Ausstellungen. Die Gipsstücke und Abgüsse werden von einigen Kolleg*innen in die Kategorie von *human remains* gestellt, da sie die Körper der unter Zwang abgeformten Personen berührt haben. Häufig sind diese Abgüsse in ‚ethnologischen‘ Ausstellungen zu sehen; für Kurator*innen scheinen sie attraktiv zu sein, weil damit die Skalierung von Hautfarben zu ‚problematisieren‘ sei. Eine konsequente Gegenposition hat dazu 2009 Anette Hoffmann in der Ausstellung „What we see“ eingenommen, die an die Stelle der Objekte und anthropometrischen Fotoarchive die Stimmen der abgeformten Personen aus dem Berliner Lautarchiv ausgestellt hat. Um der oben genannten ‚Vernachlässigung‘ zu entgegen, haben wir in der Dresdner Ausstellung wenige ausgewählte Objekte gezeigt, zu denen die Biografien der Personen rekonstruiert werden konnten, zusammen mit einem

17 Vgl. Belinda Kazeem-Kaminskis Einstufung von Partizipationsformen: Natalie Bayer/Belinda Kazeem-Kaminski/Nora Sternfeld, Wo ist hier die Contact-Zone?! Eine Konversation, in: dies., Kuratieren als antirassistische Praxis, Berlin/Boston 2017, S. 40.

18 <https://autograph.org.uk/exhibitions/congo-dialogues> [22. 9. 2020].

Film von Anette Hoffmann zu den entsprechenden Gegenstimmen und einer Audio-Installation der Künstler*innen Caroline Schneider und Julia Zureck, die die Kontroverse um die Objekte zum Thema machte. Für mich war dabei die Überlegung entscheidend, die umstrittenen Objekte in Vermittlungsprogrammen zur Ausstellung thematisieren zu können und den öffentlichen Druck zu verstärken, damit Museen sich mit diesen Sammlungen aus Gewaltkontexten auseinandersetzen. Im Ausstellungskatalog, der solche Rahmungen nicht leisten kann, wurden die Exponate hingegen nicht abgebildet.

SN: Ich möchte noch ein anderes Beispiel zur kolonialen Geschichte des Kaiserreichs anfügen, das wir in unserer neuen Dauerausstellung „Potzblitz Preußen“ in Minden zeigen werden. Es handelt sich um eine Gefallenentafel, die bis in die 1990er-Jahre zum „Andenken“ an einen Mindener Soldaten in der Mindener Garnisionkirche St. Simeonis hing. Die Holztafel ist ca. 1,50 Meter hoch und 90 cm breit, hat also durchaus eine recht präzente Wirkung im Ausstellungsraum. Der Text auf der Tafel nennt den Reiter Wilhelm Schramme als Angehörigen der kaiserlichen Schutztruppen und konstatiert, er sei „gefallen im Kampf gegen die Herero“. Kolonialismus war in der Konzeption der neuen Dauerausstellung bislang nicht enthalten. In Minden haben wir ja einerseits den Blick auf den Gesamtstaat Preußen, d. h. Beispiele, Geschichten und Exponate aus allen Teilen Preußens sind möglich. Doch hätte ich es unpassend gefunden, hätten wir ein Exponat zur kolonialen Geschichte in großen Sammlungen historischer Museen wie dem DHM suchen müssen. Deshalb war ich froh, dass mich mein Kollege auf dieses Objekt stieß. Das Preußenmuseum hatte diese und 16 weitere Tafeln aus der Simeoniskirche in die Sammlung übernommen, aber bislang in keiner Ausstellung gezeigt. Die Tafeln beziehen sich hauptsächlich auf den Ersten und Zweiten Weltkrieg. Die Tafel des Reiters, der Teil der Infanterieeinheit war, die in dem Kasernengebäude von 1829 stationiert war, in dem heute das Museum untergebracht ist, ist die einzige mit Bezug zur Kolonialgeschichte des Kaiserreichs. Wichtig für unsere Ausstellung ist es, einen lokalen Anknüpfungspunkt zu haben. Die Botschaft lautet: Kolonialismus war nicht weit weg in Berlin, sondern die Täter des Genozids an den Herero und Nama kamen auch aus Ostwestfalen, in diesem Fall konkret aus Minden. Vor allem für die Vermittlungsarbeit in der Ausstellung ist das ein guter Anknüpfungspunkt, weil Geschichte, lokal

erzählt, oft am besten funktioniert. ‚Einer von hier‘, der in Namibia Anfang des 20. Jahrhunderts am Massenmord beteiligt war und dessen Kontext wir nun in der Ausstellung zeigen können. Die Tafel wird an einer Wand aufgestellt und somit für alle Besucher*innen les- und sichtbar sein. Um den Kontext des Kolonialismus und des Genozids zu erzählen, rahmen wir die Tafel durch mehrere Monitore. Die Monitore zeigen eine Collage aus historischem Film- und Fotomaterial sowie Archivadokumenten, die durch instruktive Texttafeln in Stummfilmästhetik unterbrochen ist. Es ist kein Lehrfilm, den wir aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts als Kontextualisierung und aus der Perspektive der Kulturvermittlung einsetzen, sondern eine Collage, die mit ästhetischen Mitteln kommentiert, Fragen aufwirft, Kontexte herstellt. Es handelt sich um eine Exponattafel mit laufenden Bildern, die nicht auf Erklärung, sondern auf Irritation setzt. Dabei sind wir uns bewusst, dass die künstlerische Aussage der Collage auch missverständlich sein kann und je nach Vorerfahrung der Besucher*innen vielleicht auch Unklarheit und Unsicherheit hervorruft. Wir werden uns sicher auch den Vorwurf gefallen lassen müssen, die Geschichte und das Objekt nicht eindeutig genug historisiert und kontextualisiert zu haben. Eine Ausstellung ist jedoch kein Geschichtsbuch und hat auch nicht die Funktion, Besucher*innen zu belehren. Vielmehr sollen Ausstellungen Prozesse der Auseinandersetzung erzeugen. Allerdings steht es uns aus meiner Sicht als Ausstellungsmacher*innen nicht zu, diese Prozesse zu steuern und zu kontrollieren. Wir können etwas anstoßen, sollten aber nicht Produzent*innen der Eindeutigkeit sein wollen. Uneindeutigkeiten zuzulassen und die damit verbundene Ambivalenz, dass Botschaften in der Ausstellung unterschiedlich verstanden werden können, ja sollen, ist für viele Kurator*innen eine große Herausforderung. Sie widerspricht der „Pädagogik der Eindeutigkeit“, die wir besonders in Gedenkstätten oft vorfinden.

MJD: Strategien, wie ihr sie beschreibt, funktionieren ähnlich auch für Bilder aus dem Kontext NS-Gewalt und sind notwendig, um in die Institutionen hineinzuwirken. Im Ausstellungsprojekt „BRUCHSTÜCKE 45. Von NS-Gewalt, Befreiungen und Umbrüchen in Brandenburg“ zum Beispiel stehen bewusst sehr wenige, ausgewählte Bilder im Fokus. An einer Stelle auch eines, das abgemagerte Menschen zeigt, die ein sowjetischer Fotograf nach der Befreiung fotografierte. Hier sind die Menschen auch nicht als Individuen erkennbar – wir wissen nichts über

sie. Die Bildauswahl ist allerdings sehr überlegt: Die Befreier*innen fotografierten, um die Spuren der Verbrechen zu dokumentieren. Die Aufnahme selbst ist höchstens indirekt als Gewaltakt zu begreifen, da die Personen vermutlich nicht gefragt wurden, ob sie fotografiert (und noch 75 Jahre später öffentlich betrachtet) werden möchten. Ein strukturell ähnliches Bild von einem NS-Fotografen hätten wir nicht gewählt. Das Bild stammt aus einer Serie von Fotos, auf denen die Menschen zunehmend entkleidet zu sehen sind. Ausgewählt haben wir nur eines, auf dem die Personen noch teilweise bekleidet sind. Dennoch vermeiden wir das oben zitierte „Grauen des Übersehens“, weil wir die Spuren der Gewalt aus der Perspektive der Befreier*innen sichtbar halten.¹⁹ In die Gedenkstätten als Institutionen wirken wir insofern, als wir die Problematik des Bildes und unseren Umgang damit über den Text, und kombiniert mit einem künstlerischen Animationsfilm, explizit zum Thema machen – was für Ausstellungen in Gedenkstätten leider noch recht selten ist. Ein wichtiger Unterschied neben der Akteursrolle des Fotografen zu Bildern aus kolonialen Gewaltkontexten ist, dass das Bild der halb entkleideten, von Gewalt und Hunger gezeichneten Personen von 1945 nicht auf die heutige stereotypisierende Bildpraxis von entkleideten Körpern trifft, wie sie etwa bei Werbekampagnen von Hilfsorganisationen immer noch verbreitet sind.

SW: Ich möchte noch einmal auf Strategien des Verdeckens und Überschreibens zurückkommen. Mit Blick auf die anthropometrische Fotografie und Abbildungen sogenannter Völkerschauen wäre dabei an die Anonymisierung von Personen zu denken oder, umgekehrt, an die Rekonstruktion der Biografien und Haltungen abgebildeter Personen, die dem erzwungenen Objektstatus widersprechen soll. Den Versuch einer ‚kritischen Markierung‘ kolonisierter Körper hat die südafrikanische – weiß positionierte – Künstlerin Candice Breitz mit den „Ghost Series“²⁰ Mitte der 1990er-Jahre gemacht. Dabei wurden Aufnahmen kolonisierter Personen auf ‚ethnologischen‘ Postkarten mit weißer Deckfarbe übermalt. Die Ästhetik wird heute teilweise von Museen und Ausstellungen übernommen, um die Aufarbeitung kolonialer Bildarchive zu signalisieren – so zum Beispiel im

19 Der Sachsenhausen-Teil der Ausstellung präsentiert das Bild zudem mit einer zweiten Fotografie von wohlgenährten SS-Zuchtkaninchen, die im befreiten Lager herumspringen.

20 <https://www.tate.org.uk/art/artworks/breitz-ghost-series-10-t15153> [22. 9. 2020].

Frühjahrsprogramm 2019 des Hamburger MARKK, bei dem eine Archivfotografie mit violetter Farbe bearbeitet wurde. Solche Bilder könnten als kritischer Impuls gelesen werden; vor allem im Kontext des Museumsmarketings halte ich den ästhetischen Effekt der erneuten Markierung für problematisch, wenn dadurch namenlose, kolonisierte Schwarze Körper überdeckt und zu farblichen, erneut objektivierten Silhouetten entstellt werden. Einen anderen Zugang wählte die belgische Künstlerin Antje Van Wichelen mit den „Noisy Images“,²¹ die 2019 im Rautenstrauch-Joest Museum eine Übersetzung von Archivfotografien in Bewegtbild unternahm und die Betrachter*innen mit den Mechanismen kolonialer Fotografie und dem eigenen Blick konfrontierte. In der Dresdner Ausstellung haben wir diese Fotografien einerseits wissenschaftshistorisch verortet, wie ich es oben beschrieben habe; andererseits sollten auch hier die Betrachter*innen auf den eigenen Blick zurückgeworfen werden. Dies leistete zum Beispiel eine Installation von Natasha A. Kelly, die einen entsprechenden Text auf den Gipskörper eines anthropologischen ‚Idealtypus‘ für eine Kolonialausstellung projizierte. Der Versuch solcher Dekonstruktionen gelingt in Ausstellungen nur, wenn sie durch emanzipatorische Bilder und Narrative des Protests und Widerstands begleitet werden.

Die Frage des Verdeckens und Überschreibens stellt sich auch für Sprache und Schrift in Ausstellungen – es gibt eben keine Fußnoten. Für die Ausstellungstexte müssen gendergerechte, antirassistische Sprache und Schreibweisen häufig mit den Institutionen ausgehandelt werden.²² In der Reaktion der Besucher*innen ist das weniger problematisch; umso mehr aber die Frage, wie mit rassistischen Begriffen auf historischen Quellen umzugehen ist – auch hier wird schnell von Zensur gesprochen. Ein Beispiel in der Dresdner Ausstellung war eine Bildseite der *Arbeiter-Illustrierten-Zeitung* (AIZ), auf der 1931 unter dem Titel „Der N* als Schauobjekt“ die entwürdigende Zurschaustellung kolonisierter Menschen auf sogenannten Völkerschauen kritisiert wurde. Den rassistischen Begriff hatte ich auf der Reproduktion verdeckt und dies im Objekttext begründet. In Führungen

21 <https://vimeo.com/342696071> [22. 9. 2020].

22 Vgl. <https://glossar.neuemedienmacher.de/> [22. 9. 2020] und Susan Arndt/Nadja Ofuately-Alazard (Hrsg.), *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutscher Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*, 2. Aufl., Münster 2019 [2011].

durch die Ausstellung gab es da immer eine sehr konfliktreiche Diskussion. Aber eben auch die Gelegenheit zu zeigen, was die Verschiebung von Sprecherstimmen und Deutungshoheiten bedeutet und erfordert.

MJD: Ich möchte Susannes Punkt mit den emanzipatorischen Bildern und den Narrativen des Widerstands nochmal für den Themenbereich Antisemitismus aufgreifen. Die Ausstellung „Angezettelt“ basierte wesentlich auf der Privatsammlung von Herrn Haney. Aus seiner Sammlungspraxis und dem vorhandenen Material ergab sich die grundlegendste Strategie der Ausstellung: Der Sammler hatte neben antisemitischen Aufklebern auch Zettel gesammelt, mit denen sich ab 1890 vor allem Menschen, die Diffamierung und Gewalt durch die Sticker erlebten, gegen die antijüdische und rassistische Alltagspraxis wehrten. Das Kontrastieren der Text-Bildbotschaften mit Aufklebern der Gegenwehr machten wir zum Grundprinzip von „Angezettelt“. Dies taten wir auch, um dem Narrativ von Juden und Jüdinnen als passive Opfer von Gewalt etwas entgegenzusetzen (ein Narrativ, dass vor allem im Subtext vieler chronologischer Geschichtsausstellungen in Deutschland weiterhin sehr verbreitet ist). Das Material, das wir bei Haney fanden, belegte die engagierte Arbeit gegen die Diffamierungen aus den Communities, gegen die sich die gewaltvolle Klebepaxis richtete. Für die aktuelle Praxis sammelten wir entsprechendes Material aktiv zu.

Eine weitere wichtige Strategie ist m. E., Bilder überhaupt als etwas sichtbar zu machen, das mit Handlungen verbunden ist: Sei es die Bildproduktion oder den Kommunikationsakt, der etwa mit dem Schreiben, Verschicken und Empfangen einer Postkarte mit antisemitischen Bildwitzen verbunden ist. Bei „Angezettelt“ versuchten wir, das Kleben der Sticker im privaten und öffentlichen Raum durch das Einbinden der sehr kleinformatigen Aufkleber in gerasterte Großfotos von historischen oder aktuellen Alltagssituationen als omnipräsente Praxis deutlich zu machen.²³ Auf Vergrößerungen der Text-Bildbotschaften verzichteten wir bewusst. Durch die Einbindung in die Großbilder und einen einfachen Plexiglasschutz an der Wand vermieden wir auch überhöhende, sakralisierende Darstellungen wie in Vitrinen.

23 Vgl. um einen Eindruck zu gewinnen: <https://www.ns-dokuzentrum-muenchen.de/wechselausstellung/archiv/angezettelt/> [19. 9. 2020].

Als ich mich mit Studierenden mit Kolonialismus, Antisemitismus und Genderstereotypen in Berliner Bezirksmuseen auseinandersetzte, wurde sehr deutlich, dass es oft gerade in Museen ohne spezifischen Themenzuschnitt daran fehlt, die Bilder mit gewaltvollen Inhalten als Teil des Handelns von Menschen zu zeigen. Selten binden die ‚normalen‘ Geschichtsmuseen Bilder und Objekte so ein, dass deutlich wird, wie sehr die gesamte deutsche (bzw. europäische/westliche‘) Vergangenheit mit antisemitischer und kolonialer Gewalt verwoben ist. Häufig verweist beispielsweise eine antisemitische Postkarte lediglich darauf, dass ‚es auch Antisemitismus gab‘. Die Studierenden forderten schließlich mit Interventionen die bestehende museale Erzählung über „das bürgerliche Leben um 1900“ im Museum Pankow heraus. Sie recherchierten, hinterfragten den Umgang mit Exponaten und legten Netzwerke der Pankower Akteur*innen offen, die verdeutlichen, wie verstrickt die Regionalgeschichte mit kolonialer Gewalt, Antisemitismus und Genderstereotypen ist. Sylvia, auch das Preußenmuseum hat auf den ersten Blick keinen spezifischen thematischen Zuschnitt. Kannst du erzählen, an welchen Stellen in der neuen Dauerausstellung antisemitische und rassistische Darstellungen vorkommen?

SN: Ich denke, der thematische Zuschnitt ist das große Ganze, wie immer bei einer Dauerausstellung. Es mag eine sehr antiquierte Sache sein, eine Ausstellung auf Dauer anzulegen – in der Regel heißt das sieben bis zehn Jahre –, aber es signalisiert ja nur, dass wir mit den Exponaten unserer Sammlung einen Überblick über preußische Geschichte geben, der allerdings in Form unserer Ausschnitte präsentiert wird. Die Ausstellung hat eben nicht, wie vielleicht noch viele Dauerausstellungen vor 30 Jahren, den Anspruch, alle Aspekte vollständig zu repräsentieren, sondern wir nehmen uns die kuratorische Freiheit, unter dem Titel „Potzblitz Preußen“ die Aspekte zu zeigen, die aus unserer Perspektive deutlich über das typischerweise mit Preußen assoziierte Bild hinausgehen. Ich hatte schon die „Galerie der Preußinnen“ erwähnt und die Tafel des Soldaten, der als Teil der Schutztruppen in Namibia gekämpft hat. Diese Aspekte werden neben den klassischen Themen gezeigt, in denen es um Militärgeschichte und politische Ikonografie geht. Nur an einer Stelle kommen antisemitische Darstellungen vor. Wir zeigen in dem Raum, in dem es um die Verflechtung von jüdischer und preußischer Geschichte geht, einen sogenannten Antisemitenkrug. Es handelt

sich um einen Bierkrug mit Deckel, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Kneipen sehr verbreitet war.²⁴ Ein Indiz für die Verbreitung ist auch die Häufigkeit, mit der diese Krüge in stadtgeschichtlichen Sammlungen und den Sammlungen historischer Museen vorhanden sind. Auch wir haben einen dieser Krüge in unserer Sammlung. Der Raum ist ziemlich schwierig zu bespielen, da er schlauchartig wie eine Art Durchgangsraum funktioniert. Wir haben uns daher für eine Wandabwicklung entschieden, in der die Exponate zum Teil in die Wand eingelassen oder nur durch Okulare beim Herantreten an die Wand sichtbar sind. Den Krug werden wir in einer in die Wand eingelassene Vitrine präsentieren, auf einer Höhe, in der der Krug barrierefrei von allen Besucher*innen gesehen werden kann. Der Krug wird möglichst unaufgeregt in der Vitrine platziert, keine Überhöhung durch übermäßige Beleuchtung, sondern einfach nur wie im Regal in der Kneipe. Allerdings sind dadurch die vielfältigen Bildmotive und Inschriften, die antisemitische Hetze transportieren, nicht vollständig sichtbar. Das Objekt wird so nicht 1:1 zur Reproduktionsfläche der antisemitischen Aussagen, die das Exponat trägt. Um jedoch eine Auseinandersetzung mit den Inhalten und Kontexten des Krugs zu ermöglichen, werden wir ein Augmented Reality Tool programmieren. Sobald ein*e Besucher*in das entsprechende AR-Gerät vor das Vitrinenglas hält, wird es zur Scheibe, auf der via AR Inhalte und Kontexte sichtbar werden. Es handelt sich also um eine programmierbare Lupe, die es Besucher*innen erlaubt, den Krug nicht einfach als Exponat zu betrachten, sondern eine tiefergehende Reflexion ermöglicht. Hätten wir uns gegen das Zeigen des Kruges entschieden, hätten wir zwar keine antisemitische Botschaft in der Ausstellung – was auch ein sehr plausibles Argument ist –, hätten dann jedoch dafür sorgen müssen, das Thema Antisemitismus, das zentral für das Selbstverständnis der deutschen Gesellschaft im 19. Jahrhundert ist, über ein anderes Exponat zu thematisieren, um nicht den Vorwurf zu bekommen, wir würden das Thema aussparen wollen.

24 Vgl. u. a. Christel Köhle-Hezinger/AdelhartZippelius, „Da ist der Michel aufgewacht und hat sie auf den Schub gebracht.“ Zu zwei Zeugnissen antisemitischer Volkskunst, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 84 (1988), S. 58–84.

Verschiedene Ausstellungsorte

MJD: Bei „Angezettelt“ begriffen wir über die Praxis des Ausstellungsmachens in einem Zeitraum von vier Jahren, dass ‚beweglich bleiben‘ die zentrale Grundstrategie des Umgangs mit dem Material sein muss. Ob das Museum für Kommunikation in Frankfurt am Main, das Deutsche Historische Museum Berlin, das NS-Dokuzentrum München oder zahlreiche kleine Museen – jeder Ausstellungsort brachte eine eigene Geschichte, eigene räumliche und performative Voraussetzungen mit sich. Jede Region brachte uns in Kontakt mit neuen historischen Bezügen, Menschen und Objekten zum Thema. Ein Beispiel: Auf eine Anfrage hin sollte „Angezettelt“ in einem für Ausstellungen genutzten Schaufenster in der Leopoldstadt in Wien gezeigt werden. Lokale Akteur*innen machten meine Kolleg*innen darauf aufmerksam, dass an diesem Fenster oft jüdische Kinder auf ihrem Schulweg vorbeikommen. Daraufhin änderte das Team nochmals die Präsentationsform: Die antisemitischen und rassistischen Sticker wurden durch Karteikarten gerahmt und auf der Wandzeitung im Hintergrund des Fensters gezeigt. Vorn an der Scheibe klebten in größerer Nähe zu den Betrachtenden die Sticker der Gegenwehr und Botschaften für Vielfalt und Demokratie.²⁵

Auch die politischen Entwicklungen zwischen 2014 und 2017 beeinflussten unseren Umgang mit dem historischen Material: Aufgrund der Aufkleber, die ab 2015 rund um das Thema Migration geklebt und verteilt wurden, die unter anderem Vertreibungsfantasien aktualisierten, die sich im 19. Jahrhundert gegen Juden richteten, erweiterten wir die ursprünglich stark historisch ausgerichtete Ausstellung im Zeithorizont bis heute. In enger Zusammenarbeit mit den Gestalter*innen erprobten wir immer neue Wege der Präsentation und tauschten Objekte aus. Zweimal konzipierten wir die Ausstellung komplett neu. Eine äußerst zentrale Strategie im Umgang mit den Dingen aus Gewaltkontexten ist es, große Flexibilität und das eigene Hinterfragen beizubehalten. Abhängig vom Ort, den beteiligten Personen, der gesellschaftspolitischen Lage etc. muss das ‚Wie‘ dauerhaft neu ausgehandelt werden, um im besten Falle auf sinnvolle – statt auf reproduzierende oder verletzende Weise – bei Anderen Nachdenken über die Dinge anzuregen.

25 Vgl. <https://diewandzeitung.wordpress.com/2018/02/21/41-angezettelt-in-wien/> [19. 9. 2020].

Schaue ich auf meinen jetzigen Arbeitsbereich – Gedenkstätten –, zeigt sich zudem nochmal eine besondere Bedeutung des jeweiligen Ausstellungsortes hinsichtlich der Frage nach möglichen (und unmöglichen) Ausstellungsstrategien. Es handelt sich hier schließlich zugleich um Museen an Tatorten unmenschlicher Verbrechen sowie um Friedhöfe, aber auch um Orte des Massentourismus. Zudem sollen sie Raum für persönliche wie auch kollektive Gedenkakte für unterschiedlichste Gruppen an das Gewaltgeschehen bieten. Darüber hinaus macht es einen erheblichen Unterschied, ob wir über Ausstellungen in Gedenkstätten in post-nationalsozialistischen Gesellschaften sprechen oder nicht. So gibt es in der globalen Holocaust Education starke Tendenzen, die Geschichte in Beziehung zur Gegenwart zu setzen und hierüber als Menschenrechtsbildung zu etablieren.

In deutschen Gedenkstätten hingegen hat sich ein anderer Umgang entwickelt: Mit der Argumentation, man wolle den Verbrechen nicht nachträglich Sinn verleihen, blieben viele Akteur*innen vorsichtig damit, die historische Bildung zum Instrument für Demokratieerziehung zu erklären. Auch verfestigte sich eine Tendenz, die konkrete Geschichte der Orte zu fokussieren und dabei primär auf historiografische Expertise zu bauen.²⁶ Die Brisanz des Ausstellens von Dingen aus der NS-Zeit und Diskussionen um das Spannungsfeld „zwischen Anziehungskraft und Aufklärung“ hat schließlich sogar dazu geführt, dass man erklärte, „alle Versuche einer Musealisierung oder einer wie auch immer gestalteten „Verfremdung“ von Objekten der NS-Zeit zur musealen Präsentation seien gescheitert“.²⁷ Der daraus gezogene Schluss, es müsse „bei der musealen Darstellung der NS-Diktatur nicht primär um museologische Techniken zur Aktivierung des Interesses, sondern

26 Kritisch hierzu z. B.: Cornelia Siebeck, „The universal is an empty place“. Nachdenken über die (Un)Möglichkeit demokratischer KZ-Gedenkstätten, in: Daniela Allmeier/Inge Manka/Peter Mörtenböck/Rudolf Scheuvsen (Hrsg.), *Erinnerungsorte in Bewegung. Zur Neugestaltung des Gedenkens an Orten nationalsozialistischer Verbrechen*, Bielefeld 2016, S. 269–311; Nora Sternfeld, *Errungene Erinnerungen. Gedenkstätten als Kontaktzonen*, in: dies., *Das radikaldemokratische Museum*, Berlin/Boston 2018, S. 125–144.

27 So im Diskurs um die Konzeption des NS-Dokumentationszentrums München von 2004 zusammengefasst bei: Stefanie Paufler-Gerlach, *K(e)ine erneute Inszenierung? Museale Präsentation von NS-Propaganda in zeitgenössischen Ausstellungen*, in: Christian Kuchler (Hrsg.), *NS-Propaganda im 21. Jahrhundert. Zwischen Verbot und öffentlicher Auseinandersetzung*, Köln 2014, S. 176.

um evidente Vermittlung von Fakten“²⁸ gehen, ist bis heute bei Kolleg*innen im Arbeitsfeld tief verankert. Die Gedenkstätten erlebten in den letzten 20 Jahren mit dem „Ende der Zeitzeug/-innenära und eine[r] Perspektivenverschiebung auf die materielle Kultur des Gedenkens, einen Übergang von gelebter Geschichte zur Expert/-innenkultur“.²⁹ Diese haben tatsächlich zu Standardisierungen und einer Verengung zulässiger Ausstellungsstrategien geführt, die bis zum Vorwurf der „Erstarrung“ und der „Expert*innen-Hegemonie“ kritisiert worden sind.

In den letzten zehn Jahren gewinnen allerdings Stimmen merklich an Einfluss, die fordern, Impulse aus der kritischen Museologie und den Kulturwissenschaften aufzugreifen, offener und beweglicher zu werden. Dies scheint mir gerade hier wichtig: Wenn zum Beispiel an Orten, an denen jüdischen Menschen massivste Gewalt angetan wurde, die Geschichte der Judenverfolgung mit Karikaturen aus dem *Stürmer* im vermeintlich dokumentarischen Stil illustriert wird, kann die reproduzierende und verletzende Wirkung immens sein. Hierher kommen auch Angehörige. Es gilt für die anstehenden Neukonzeptionen, den Einfluss von neueren theoretischen, museologischen und postkolonialen Ansätzen in die Ausstellungspraxis der Gedenkstätten stärker einzubringen. Dies heißt für mich keinesfalls, die Spezifik der Orte und der NS-Gewalt weniger ernst zu nehmen. Im Gegenteil, ich meine sogar, dass besonders für die NS-Tatorte das Nicht-Zeigen von diffamierenden Bildern als zentrale Strategie nachzudenken ist. Ohne transparenten, reflektierten Umgang und ein offenes und stetig aktualisiertes Aushandeln solcher kuratorischer Entscheidungen kommen wir gerade wegen der Besonderheiten von Museen an Tatorten auf keinen Fall aus.

Jenseits von Gedenkstätten empfinde ich das Nicht-Zeigen zum Beispiel von Antisemitika allerdings nicht generell als überzeugende Strategie: Die Bilder sind im Umlauf, Medien und Museen arbeiten damit und dies nicht nur analog: Das Problem der illustrativen Nutzung betrifft auch Onlineangebote. Durch Digitalisierungsprojekte (oft von staatlichen Kulturinstitutionen und Bibliotheken initiiert) sind sogar NS-Propagandabilder im Netz frei einsehbar. Wer bei Google das Wort „Jude“ kombiniert mit „Karikatur“ eingibt, findet zahllose historische und erschreckend viele aktuelle antijüdische Karikaturen. Aktuelle antisemitische Bilder werden zudem

28 Ebenda.

29 Allmeier/Manka/Mörtenböck/Scheuven (Hrsg.), *Erinnerungsorte in Bewegung*, S. 8.

häufig gar nicht als problematisch erkannt. Eine antisemitische Karikatur konnte zum Beispiel fünf Jahre lang unentdeckt in einem deutschen Schulbuch die Eurokrise illustrieren.³⁰ Die weite Verbreitung verläuft parallel mit dem „Verlernen des Entzifferns judenfeindlicher Bildsprache und einer Abwehr, sich mit diesen Traditionen und der Frage ihrer aktuellen Bedeutung auseinanderzusetzen“.³¹ Gerade Museen und (Online-)Ausstellungen müssen Optionen schaffen, die Betrachtenden helfen, mit den Bildern aus Gewaltkontexten kritisch umzugehen.

SN: Eben. Deshalb würde ich als Ausstellungsmacherin immer erst Optionen suchen, etwas zu zeigen, bevor ich mich gegen das Zeigen entscheide. Ich kann die Zurückhaltung und Skepsis gegenüber der leichtfertigen Präsentation vor allem von historischem Fotomaterial in Ausstellungen zur NS-Geschichte in Gedenkstätten aber auch an Täterorten wie dem Obersalzberg gut verstehen. Auch ich habe solche kuratorischen Unfälle, die verheerende Wirkungen für die Rezeption durch Betrachter*innen haben, oft und stark kritisiert. Aber es hat mich auch gleichzeitig angespornt, Wege zu finden, diese Gewaltkontexte zu zeigen. Lange Zeit war es eine der wichtigsten Diskussionen, in welchen Formaten wir diese historischen Fotos zeigen – was ist überhaupt das ‚Originalformat‘ einer Fotografie? –, ob sogenannte Blow-ups erlaubt sind, um emotionale Reaktionen bei den Betrachter*innen zu triggern und wie sehr immer auch die Perspektive von Fotografierenden und Fotografierten offengelegt werden muss. Viele Ausstellungen liefern in Gedenkstätten und Täter- bzw. Tatorten plausible Antworten. Unser Umgang ist in den letzten Jahren viel sensibler geworden, und das liegt sicher auch an dem Bewusstsein, dass Fotografien als Quellen ernst bzw. ernster genommen werden müssen.³²

30 Vgl. Katja Thorwart, Schulbuchskandal Klett. Mit Antisemitismus zum Abitur, in: Frankfurter Rundschau vom 1. 2. 2017, <http://www.fr.de/politik/meinung/kolumnen/schulbuchskandal-klett-mit-antisemitismus-zum-abitur-a-744084> [12. 1. 2019].

31 Isabel Enzenbach, Ich sehe was, was du nicht siehst! Divergierende Wahrnehmungen sichtbarer und unsichtbarer Judenfiguren in populären Medien, in: Klaus Farin/Ralf Palandt (Hrsg.), Rechtsextremismus, Rassismus und Antisemitismus in Comics, Berlin 2011, S. 165.

32 Vgl. u. a. Linda Conze/Ulrich Prehn/Michael Wildt (Hrsg.). Photography and dictatorships in the twentieth century, München 2018; Jennifer Evans/Paul Betts/Stefan-Ludwig Hoffmann (Hrsg.), The ethics of seeing. Photography and twentieth-century German history, New York/Oxford 2018; Gerhard Paul, Bilder einer Diktatur. Zur Visual History des „Dritten Reiches“, Göttingen 2020.

Ich möchte aber auch noch einmal auf den Ort zurückkommen. In der Tat ist es nicht egal, wo eine Ausstellung gezeigt wird. Und gerade in Gedenkstätten spielt ja auch das Gelände, die Topografie mit ihrer eingeschriebenen Geschichte eine Rolle. Überall können Gewaltkontexte freigelegt werden und bedürfen Ideen von Ausstellungsmacher*innen, diese offenzulegen und zu zeigen.³³ Das gilt auch für den Obersalzberg als ‚Täterort‘, der nicht nur in der Dokumentation Obersalzberg Ausstellungsort ist, sondern für den gerade auch die Landschaft selbst ein zentraler Ort ist, wiederum selbst bildgebend.³⁴ Auch mit diesen Bildern gilt es umzugehen: Die unzähligen Fotografien von Heinrich Hoffmann, die ein Konglomerat von Berchtesgadener Alpen, inszenierter Volksgemeinschaft und NS-Führungseliten zeigt, stehen in einer langen Bildtradition. „Mann vor Berg in mächtiger Landschaft“ als zentrales ikonografisches Element taucht ja nicht erst seit den Fotografien und Gemälden mit Adolf Hitler vor dem Watzmann oder dem Untersberg auf, sondern ist ein zentrales ikonografisches Motiv in der Kunstgeschichte. Hierfür Zeigestrategien zu finden, gehört auch zur Aufgabe im Umgang mit „schwierigen Bildern“.

Und nun?

Am Ende ist es wie immer – es bleibt kompliziert. Keine der vorgestellten Strategien zum Zeigen eignet sich als Zauberformel, die den Umgang mit antisemitischen und rassistischen Objekten und Bildern in Ausstellungen vereindeutigen. Vielmehr zeigen unsere Beispiele, dass nicht nur die zentralen Fragen „Was zeigen?“ und „Wie zeigen?“ wichtig sind, sondern auch der Ort des Zeigens

33 Viel wichtiger, als auf die Diskussion um den historischen oder gar authentischen Ort zu blicken, finde ich einen Blick in die Nachbardisziplin der Archäologie, um dem Begriff der eingeschriebenen Geschichte nachzugehen. Vgl. u. a. Claudia Theune, *Spuren von Krieg und Terror: Archäologische Forschungen an Tatorten des 20. Jahrhunderts*, Wien/Köln/Weimar 2020.

34 Vgl. Sylvia Necker, *Mit Wanderschuhen und Spazierstock auf „Nazi-Spuren“ am Obersalzberg. Begehung eines schwierigen Ortes*, in: *Historisch-Technisches Museum Peenemünde (Hrsg.), NS-Großanlagen und Tourismus. Chancen und Grenzen der Vermarktung von Orten des Nationalsozialismus*, Berlin 2016, S. 105–111.

entscheidend ist. Aber Ausstellungsmachen kann auch nur unter Einbezug und durch die Partizipation vieler am Prozess gelingen, weshalb vielleicht nicht so sehr das Beforschen des Verhaltens der Besuchenden als Indikator für zukunftsweisende Museums- und Ausstellungskonzepte gelten kann, sondern es möglicherweise vielversprechender wäre, sich das oft noch fehlende Wissen zur Rezeption von Ausstellungsformaten anzueignen. Nicht, um Ausstellungen auf die Rezeption anzupassen oder gar zielgruppenscharf anzubieten, sondern um im Dialog mit den Besuchenden neue Formate und Zeigestrategien zu entwickeln.

Der essentialisierende Blick zurück

Kolonialkrieg und Zugehörigkeit(en) im Fotoalbum

Der Kolonialismus gehört zu vielen Familiengeschichten rund um den Globus. Oft verweisen noch Selbstzeugnisse wie Briefe, Fotokonvolute oder andere koloniale Mitbringsel auf die mitunter verdrängten familialen Verstrickungen in die Kolonialgeschichte. Auch die Familie Eisenkeil, die bei München in Deutschland lebt, ist im Besitz von zwei umfangreichen Fotoalben, die Vater Oskar seinem mittlerweile 80-jährigen Sohn Sturmhard nach seinem Tod 1993 hinterlassen hat und die dieser bis heute aufbewahrt. Die Alben enthalten mehrere hundert Fotografien, die Oskar während seines mehrjährigen Einsatzes als Kolonialoffizier im Italienisch-Abessinischen Krieg (1935–1941) geknipst, gekauft und gesammelt hatte.¹ Diese Alben, zusammengestellt nach Oskars Rückkehr aus Ostafrika, stehen im Zentrum des vorliegenden Beitrags. Es handelt sich bei ihnen nicht um neutrale und apolitische Gedächtnismedien; vielmehr perpetuieren Fotografien auch Jahrzehnte später noch den kolonialen Blick auf das gewaltsam eroberte Abessinien und seine Bevölkerung.

Das koloniale Gewaltregime Italiens brachte in den wenigen Jahrzehnten seiner Existenz (1882–1943) in hohem Maße politische und kulturelle Ressourcen auf, um unterworfenen Bevölkerungen in Libyen, Eritrea, Somalia und letztlich auch in Abessinien zu kategorisieren und beherrschbar zu machen.² Ein wichtiges Vehikel

1 Interview mit Sturmhard Eisenkeil, geführt von Markus Wurzer, 25.8.2016, Aufnahme beim Autor.

2 Zu den visuellen (Re-)Produktionen von Differenz im Kontext kolonialer Gewaltregime siehe Markus Wurzer, Gruppenzugehörigkeit als fotografisches Ereignis. Gruppenbilder aus dem Italienisch-Abessinischen Krieg 1935–1941, in: *Geschichte und Region/Storia e regione* 27 (2018) 1, S. 50–75; ders., (Re-)Produktion von Differenzen im kolonialen Gewalt-

dieser Praxis war die Fotografie mit der ihr zugesprochenen indexikalischen Qualität.³ Über sie konnten Vorstellungen über feststehende Gruppenidentitäten, verdichtet in dichotomen Begriffspaaren wie ‚weiße Kolonisierende‘/‚schwarze Kolonisierte‘, hervorgebracht und als Teil eines kolonialen Alltagswissens für die Kolonialgesellschaft konsumierbar gemacht werden.⁴ Diese „grammar of difference“⁵ setzte etwa durch die massenhafte Verbreitung von Bildern Normalisierungsprozesse in Gang, die Kolonien als periphere, aber ‚natürliche‘ Bestandteile imperialer Einflussphären imaginierten. Aus diesen leiteten europäische Gesellschaften die Überzeugung ab, Unterworfenen moralisch, ‚rassisch‘ und zivilisatorisch überlegen zu sein und sie deshalb beherrschen zu müssen.⁶ Die (visuelle) Ordnung strukturierte sowohl den Alltag der Kolonisierenden als auch der Kolonisierten. Strikte Regeln legten fest, was Individuen – abhängig von den Kategorien, denen sie von den kolonialen Autoritäten zugeordnet wurden – (nicht) denken und tun durften.⁷ So sollten kulturelle Differenzen gewahrt, Sexualität und biologische Reproduktion der kolonialen Gesellschaften reguliert und Gewalt legitimiert werden.⁸

Die von Kolonialregimen hervorgebrachten Ordnungen erwiesen sich als derart erfolgreich, dass sie nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern auch in wissenschaftlichen Diskursen bis heute nachwirken. Ann Laura Stoler und Frederick Cooper haben – ganz ähnlich wie Rogers Brubaker in seiner Kritik an der Praxis

regime. Private Fotopraxis aus dem Italienisch-Abessinischen Krieg 1934–1941, in: *zeitgeschichte* 45 (2018) 2, S. 177–200.

- 3 Ann Laura Stoler/Frederick Cooper, *Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda*, in: dies. (Hrsg.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley 1997, S. 1–56, hier S. 8, 11.
- 4 Jens Jäger, *Fotografie und Geschichte (Historische Einführungen 7)*, Frankfurt a. M./New York 2009, S. 169.
- 5 Stoler/Cooper, *Between Metropole and Colony*, S. 3.
- 6 Jens Jäger, Plätze an der Sonne? Europäische Visualisierungen kolonialer Realitäten um 1900, in: Claudia Kraft/Alf Lüdtker/Jürgen Martschukat (Hrsg.), *Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen*, Frankfurt a. M. 2010, S. 162–184, hier S. 181; Stoler/Cooper, *Between Metropole and Colony*, S. 4, 8.
- 7 Alessandro Triulzi, *Introduzione*, in: Uldelul Chelali Dirar/Silvana Palma/Alessandro Triulzi/Alessandro Volterra (Hrsg.), *Colonia e postcolonia come spazi diasporici (Studi storici carocci 170)*, Rom 2011, S. 11–20, hier S. 17.
- 8 Stoler/Cooper, *Between Metropole and Colony*, S. 4, 8.

des „Gruppismus“⁹ – darauf hingewiesen, dass Historiker*innen sich lange Zeit an Begriffen bedienten, die der kolonialpolitischen Praxis entstammten.¹⁰ Problematisch ist das vor allem deshalb, weil dies zur Naturalisierung kultureller Konstrukte wie von Nationen, ‚Rassen‘ oder Ethnien beiträgt und Menschen nationale, ‚rassische‘ oder ethnische Zugehörigkeiten – und damit eine feste, natürliche Identität – zuschreibt.¹¹ Erst die jüngere Kolonialismusforschung hat festgehalten: The „otherness of colonized persons [has been] neither inherent nor stable. His or her difference had to be defined and maintained.“¹²

Dasselbe gilt im Umkehrschluss natürlich für kolonisierende Personen: Ihre *Whiteness* musste ebenso hergestellt und fixiert werden. Die kolonialen Realitäten waren eben viel fragiler, als dies in den visuellen Repräsentationen der Kolonialpropaganda den Anschein nahm.¹³ Der Soziologe Stefan Hirschauer hielt im Hinblick auf die Kontingenz von Humandifferenzierungen fest, die bloße Feststellung, dass Kategorisierungen stattfinden würden, reiche nicht aus. Entscheidender sei hingegen, zu untersuchen, ob und wann historische Individuen an Kategorisierungen anschlossen; denn erst im Gebrauch von Differenzen entstehe deren soziale Relevanz.¹⁴ In Anlehnung an diese Forderung Hirschauers lauten die Fragestellungen dieses Beitrags – bezogen auf das Fallbeispiel, den Italienisch-Abessinischen Kriegs – nicht, welche *Identität* Kolonialsoldaten Italiens in Ostafrika *hatten*, sondern: Wie nutzten sie in der Gestaltung von Erinnerungsalben die von ‚oben‘ vorgegebene „grammar of difference“¹⁵ bzw. wann identifizierten

- 9 Rogers Brubaker, *Ethnicity without groups*, in: Montserrat Guibernau/John Rex (Hrsg.), *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*, 2. Aufl., Cambridge 2010, S. 33–45, hier S. 33–40: Unter „Gruppismus“ versteht Brubaker die problematische Annahme, dass nationale, ethnische, ‚rassische‘ etc. Gruppen als natürliche, nach außen hermetisch abgeriegelte und nach innen homogene Entitäten betrachtet werden.
- 10 Stoler/Cooper, *Between Metropole and Colony*, S. 9.
- 11 Frederick Cooper/Rogers Brubaker, *Identität*, in: Frederick Cooper (Hrsg.), *Kolonialismus denken. Konzepte und Theorien in kritischer Perspektive (Globalgeschichte 2)*, Frankfurt a. M./New York 2012, S. 109–159, hier S. 115–118.
- 12 Stoler/Cooper, *Between Metropole and Colony*, S. 7.
- 13 Jäger, *Fotografie*, S. 161, 176; Felix Axster, *Koloniales Spektakel in 9 x 14. Bildpostkarten im Deutschen Kaiserreich*, Bielefeld 2014, S. 37.
- 14 Stefan Hirschauer, *Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 43 (2014) 3, S. 170–191, hier S. 175–183.
- 15 Stoler/Cooper, *Between Metropole and Colony*, S. 3.

sie sich von ‚unten‘ als *was* oder *mit wem* – und natürlich im Umkehrschluss: Wann blieben Gefühle von Zugehörigkeit aus? Im Hinblick auf die Kolonialgeschichte Italiens wurden solche Fragestellungen noch nicht behandelt;¹⁶ zu selbstverständlich und natürlich schien die Fremdheit der ‚Anderen‘ und die *Italianness* oder *Whiteness* ‚einfacher‘¹⁷ kolonialer Akteur*innen.¹⁸

Dieser Zugang schließt an Frederick Coopers und Rogers Brubakers Kritik am Konzept *Identität* an. Beide postulierten, dass es sich dabei um statische, essentialisierende Kategorisierungen handle, die in der Rückschau von ‚außen‘ historischen Subjekten aufgezwungen wurden.¹⁹ Um dennoch präzise *über* Identität(-spolitiken) zu schreiben, ohne die Existenz von Kategorien wie Nation und ‚Rasse‘ etc. zu behaupten, führten sie mehrere neue Begriffe, unter anderem den der *Identifikation*, ein. Identifikation betont, dass Zugehörigkeit kein Zustand, sondern ein höchst komplexer und von Ambivalenzen begleiteter, situations- und kontextabhängiger Prozess mit nicht festgeschriebenen Resultaten ist.²⁰ Dieser Zugang, der die analytische Aufmerksamkeit nicht auf Gruppen, sondern auf Gruppenzugehörigkeit und auf die Frage, wie und wann sich ein historisches Subjekt einer Gruppe zugehörig fühlt und wann dieses Gefühl latent ver- oder gar ausbleibt, bringt mit sich, *Belonging* nicht nur als variabel und kontingent, sondern auch als *Ereignis* zu konzeptionalisieren, in dem Menschen interagierten und handelten.²¹

Der vorliegende Beitrag stützt sich auf die beiden Fotoalben des Kolonialoffiziers Oskar Eisenkeil. Bei der Analyse der Alben bediene ich mich eines methodisch-kombinierten Ansatzes, der die bildhistoriografische Bildanalyse Jens Jägers mit den Überlegungen Cord Pagenstechers zur Albenanalyse

16 Nicola Labanca, *La guerra d’Etiopia, 1935–1941*, Bologna 2015, S. 11.

17 Unter ‚einfachen‘ Soldaten verstehe ich in erster Linie Angehörige der Mannschafts-, aber auch der Unteroffiziersdienstgrade sowie niedrige Offizierschargen.

18 Roberta Pergher, *Impero immaginario, impero vissuto. Recenti sviluppi nella storiografia del colonialismo italiano*, in: *Ricerche di storia politica* 10 (2007) 1, S. 53–66, hier S. 64; Beverly Allen/Mary Russo, *Introduction*, in: dies. (Hrsg.), *Revisioning Italy: National Identity and Global Culture*, Minneapolis/London 1997, S. 1–22, hier S. 7.

19 Timothy Corbett/Klaus Hödl/Caroline Kita/Susanne Korbel/Dirk Rupnow, *Migration, Integration, and Assimilation: Reassessing Key Concepts in (Jewish) Austrian History 1800–2019*, in: *Journal of Austrian Studies*, im Erscheinen.

20 Cooper/Brubaker, *Identität*, S. 130, 134.

21 Brubaker, *Ethnicity*, S. 33–40.

verknüpft.²² Jägers Bildanalyse orientiert sich am Einzelbild, betont Medialität und Materialität von Bildern und begreift Bilder als Gegenstände, mit denen kommunikativ gehandelt wird. Dementsprechend entsteht Bildbedeutung nicht nur, aber vor allem im Gebrauch.²³ Pagenstecher wiederum setzt auch die Funktion ins Zentrum seiner Albenanalyse und plädiert dafür, die Produktions- und Aufbewahrungskontexte zu berücksichtigen. So gelte es, die zweifache Entstehung der einzelnen Fotografien und des Albums zu unterscheiden und die gängige Quellenkritik um Fragen nach Urheberschaft, Gestaltungsart und Gebrauch zu erweitern. In der konkreten Analyse sei zuerst eine quantitative Erhebung vorzunehmen, um Themen, Motivschwerpunkte und Erzählstrategien aufzuschlüsseln, ehe exemplarisch an einzelnen Albenseiten gearbeitet wird. Dabei gilt, dass eine Albumseite für gewöhnlich eine Sinneinheit darstellt und die Seiten gemeinsam durch ihre Aneinanderreihung einen semantischen Erzählraum öffnen.²⁴

Oskar Eisenkeil: ‚kolonisierter‘ Kolonialist?

Oskar Eisenkeil wurde 1910 in der Nähe der Stadt Meran/Merano in Italiens nördlichster Provinz Bozen/Bolzano als zweites von drei Kindern geboren. Seine Eltern betrieben eine Bahnhofsgaststätte.²⁵ Zum Zeitpunkt seiner Geburt gehörte Eisenkeils Heimatstadt allerdings noch nicht zu Italien, sondern zu Österreich-Ungarn. Das änderte sich durch den Ersten Weltkrieg. Als Kind erlebte Eisenkeil den Kriegsallday geprägt von Versorgungsproblemen, der Abwesenheit des Vaters, der seinen Dienst als Offizier versah, und der Präsenz des Militärs und die Nähe zur Front.²⁶

22 Für mein methodisches Vorgehen siehe ausführlicher: Markus Wurzer, *Die sozialen Leben kolonialer Bilder. Italienischer Kolonialismus in visuellen Alltagskulturen und Familiengedächtnissen in Südtirol/Alto Adige 1935–2015*, phil. Diss., Universität Graz 2020, S. 51–67.

23 Jens Jäger, Überlegungen zu einer historiografischen Bildanalyse, in: *Historische Zeitschrift* 304 (2017) 3, S. 655–682.

24 Cord Pagenstecher, *Private Fotoalben als historische Quellen*, in: *Zeithistorische Forschungen* 6 (2009), S. 449–463, hier S. 453 f.

25 Interview mit Sturmhard Eisenkeil, geführt von Markus Wurzer, 25. 8. 2016, Aufnahme beim Autor.

26 Werner Auer, *Kriegskinder. Schule und Bildung in Tirol im Ersten Weltkrieg*, Innsbruck 1985, S. 47–135.

Nach Kriegsende nahm Italien diesen Teil Tirols bis zum Brennerpass in Besitz. Während es zunächst eine durchaus liberale Haltung gegenüber der deutschsprechenden Bevölkerung eingenommen hatte, änderte sich dies mit der faschistischen Machtübernahme 1922.²⁷ Um die Herrschaftsansprüche endgültig zu belegen und die staatliche Souveränität in diesem „neu erworbenen und umkämpften Raum“²⁸ herzustellen, sollte der in der nationalistischen Ideologie und Rhetorik so vehement behauptete italienische Charakter der neuen Provinz auch in der Praxis erreicht werden. Dazu sollten anti-italienische Personen verdrängt, die deutschsprachigen ‚Allogeni‘²⁹ durch eine repressive Denationalisierungs- und Italianisierungspolitik assimiliert und ‚echte‘ Italiener*innen angesiedelt werden.³⁰ Neben anderen Maßnahmen³¹ wurden topografische deutsche Namen durch italienische ausgetauscht und die italienische Sprache als einzige Verkehrssprache in der öffentlichen Sphäre verordnet. Darüber hinaus wurden deutsche Vor- und Nachnamen italianisiert.³²

Ab 1926 war der deutschsprachigen Bevölkerung jede Form politischer Repräsentation verboten. Die einzige Partei, der Deutsche Verband, wurde aufgelöst.³³ Im selben Jahr wurde ein Gesetz verabschiedet, das den Entzug der Staatsbürgerschaft für diejenigen vorsah, die sich nicht wie ‚gute Italiener*innen‘ benahmen.

27 Rolf Steininger, Südtirol. Vom Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart, 2. Aufl., Innsbruck/Wien 2012, S. 19.

28 Roberta Pergher, Mussolini's Nation-Empire. Sovereignty and Settlement in Italy's Borderlands, 1922–1943, Cambridge 2018, S. 10 (Übersetzung: M.W.).

29 Ebenda, S. 56 f.: Das faschistische Regime kategorisierte die deutschsprachige Bevölkerung Südtirols/Alto Adiges als ‚Allogeni‘. Hinter dem Begriff verbarg sich die Vorstellung, die Mitglieder dieser Gruppe seien zwar in der Region einheimisch, aber von fremder Herkunft, ‚Rasse‘ oder Abstammung. Mitunter wurden sie auch als ‚alloglotti‘, also als Sprecher*innen einer fremden, also nicht-italienischen Sprache klassifiziert, was – als linguistische Bezeichnung – der Bevölkerung noch weniger Gruppenkohäsion als der ethnisch konnotierte Begriff ‚allogeni‘ attestierte.

30 Ebenda, S. 13.

31 Für eine vollständige Aufzählung des „Maßnahmenkatalogs“ Ettore Tolomeis siehe Sabrina Michielli/Hannes Obermair (Hrsg.), BZ '18–'45: ein Denkmal, eine Stadt, zwei Diktaturen. Begleitband zur Dokumentations-Ausstellung im Bozener Siegesdenkmal, Wien/Bozen 2016, S. 52.

32 Mia Fuller, Laying Claim. Italy's Internal and External Colonies, in: Marco Ferrari/Andrea Bagnato/Elisa Pasqual (Hrsg.), A Moving Border. Alpine Cartographies of Climate Change, Irvington 2018, S. 98–111, hier S. 109–111; Pergher, Mussolini's Nation-Empire, S. 11.

33 Pergher, Mussolini's Nation-Empire, S. 64.

Da dieses Gesetz nur die Staatsbürger*innen der neuen Provinzen betraf, die nach 1920 ihre Staatsbürgerschaft erhalten hatten, brachte es zwei Kategorien an Bürger*innen hervor.³⁴ So schützte die Staatsbürgerschaft die politisch marginalisierten ‚Allogeni‘ nicht, sondern fungierte als ‚Waffe zur Assimilierung‘.³⁵ Durch diese Maßnahmen wurde in Südtirol/Alto Adige „nicht nur eine Kolonisierung des Landes – eine ethnische Aufstockung bis zur Grenze –, sondern eine radikale Auslöschung des Anderen“³⁶ in Gang gesetzt. Weil das faschistische Regime so sehr darum bemüht war, die behauptete *Italianness* der Region durch eine Binnenkolonisations- und Assimilationspolitik durchzusetzen,³⁷ beschrieb Mia Fuller diese Region – neben etwa Sizilien – als Äquivalent zu den „externen Kolonien“ in Nord- und Ostafrika – als Italiens „interne Kolonie“.³⁸

Eine Assimilationsmaßnahme – die Eisenkeil ganz unmittelbar betraf – stellte der Militärdienst dar. Bereits 1921 hatte Italien die Wehrpflicht wieder eingeführt.³⁹ Proteste der deutschsprachigen Männer aus der Provinz Bozen/Bolzano, die nicht in der Armee dienen wollten, gegen die ihre Väter im Ersten Weltkrieg gekämpft hatten, verhallten wirkungslos.⁴⁰ Nach dem Besuch der Schule und einer Elektrikerlehre wurde Eisenkeil 1931 zum Wehrdienst eingezogen, dem 7. Pionier-Regiment zugeteilt und dort zum Telegrafisten ausgebildet. Nach rund 17 Monaten rüstete er – zum Caporale Maggiore⁴¹ befördert – im Oktober 1932 ab.

Anfang 1935 kündigte sich der drohende Krieg gegen Abessinien an: Eisenkeil wurde zum Jahresbeginn für zweimonatige Schulungen eingezogen, da er als Inhaber eines internationalen Funkpatents als Spezialist galt. Nach der Funcker-

34 Ebenda, S. 182, 246.

35 Ebenda, S. 183.

36 Fuller, *Laying Claim*, S. 111 (Übersetzung: M. W.).

37 Roberta Pergher, *Entering the Race: Fascism and the Boundaries of Italianess*, in: *Italian politics & society* 68 (2009) 2, S. 17–29, hier S. 21; dies., *Staging the Nation in Fascist Italy's „New Provinces“*, in: *Austrian History Yearbook* 43 (2012), S. 98–115, hier S. 104; Steininger, *Südtirol*, S. 19.

38 Fuller, *Laying Claim*, S. 98–111.

39 Gerald Steinacher, *Vom Amba Alagi nach Bozen. Spurensuche in Südtirol*, in: ders. (Hrsg.), *Zwischen Duce und Negus. Abessinienkrieg und Südtirol 1935–1941*, Bozen 2006, S. 13–32, hier S. 16.

40 Martha Verdorfer, *Zweierlei Faschismen. Alltagserfahrungen in Südtirol 1918–1945*, Wien 1990, S. 83.

41 Entspricht dem Rang eines Obergefreiten.

ausbildung erhielt er im Sommer 1935 den Einberufungsbefehl. Nach einer mehrmonatigen Vorbereitungsphase beim 8. Pionier-Regiment, während der er zum Sergeante⁴² und zum drei Funkern vorstehenden Funktruppführer befördert wurde, wurde er im November 1935 – ein Monat nach Kriegsbeginn – der 5. Pionier-Spezial-Kompanie der Schwarzhemden⁴³-Division Primo Febbraio zugeteilt und nach ጾጽዋል/Massaua in Eritrea verschifft.⁴⁴

Nach rund vier Monaten im Kriegseinsatz, während der Eisenkeil mit Aufbau und Betrieb von Funkstationen beschäftigt gewesen war, bemühte er sich erfolgreich um die Aufnahme in den Offizierslehrgang in ሰገዳጣ/Saganeiti. Erst nach dem offiziellen Kriegsende im Mai 1936 kehrte er als Alpini⁴⁵-Leutnant zu seiner Einheit zurück, wo er der Stabsabteilung des Bataillons Trento des 11. Alpini-Regiments zugeteilt wurde. Im Oktober 1936 bat er – laut seinem Tagebuch – um die Versetzung zur 4. Maschinengewehr-Kompanie des 8. Eritreischen Bataillons. Dort fungierte er als Kommandant einer Askari-Kompanie,⁴⁶ die gegen abessinische Guerilla-Verbände kämpfte.⁴⁷ Denn auch wenn das faschistische Regime mit Mai 1936 den Krieg für gewonnen und das Kaiserreich zur Kolonie erklärte, blieb die Herrschaft herausgefordert: Widerstandsgruppen formierten sich und verwickelten die Besatzer in einen jahrelangen Kampf, ehe diese im Zuge des Zweiten Weltkriegs mit britischer Unterstützung aus dem Land gedrängt werden konnten.⁴⁸ Eisenkeil kehrte allerdings bereits im Juni 1939 aufgrund ärztlich attestierter „nervlicher Erschöpfung“ nach Hause zurück.⁴⁹

42 Entspricht dem Rang eines Unteroffiziers.

43 Die Miliz für die nationale Sicherheit, auch Schwarzhemden genannt, bildete den militärischen Verband der faschistischen Partei Italiens.

44 Interview mit Sturmhard Eisenkeil, geführt von Markus Wurzer, 25. 8. 2016, Aufnahme beim Autor; Militärmatrikelblatt von Oskar Eisenkeil, Staatsarchiv Bolzano/Bozen, Behörden der staatlichen Verwaltung und der Justiz nach 1919, Militärisches Schriftgut nach 1919, Militärmatrikelblätter und Matrikelbücher, Distretto di Bolzano, Classe 1910.

45 Waffengattung: Gebirgsjäger.

46 Männer aus der Kolonie Eritrea, die das Kolonialregime zum Militärdienst anwarb.

47 Eisenkeil, Erinnerungen an den Krieg in Abessinien, S. 2, 4, 14, 26, 124; Militärmatrikelblatt von Oskar Eisenkeil.

48 Aram Mattioli, Der Abessinienkrieg in internationaler Perspektive, in: Steinacher, Zwischen Duce und Negus, S. 257–268, hier S. 257.

49 Eisenkeil, Erinnerungen an den Krieg in Abessinien, S. 2, 4, 14, 26, 124; Militärmatrikelblatt von Oskar Eisenkeil.

Fotoalben als ‚Orte‘ der Kolonialerinnerung

Aus Oskar Eisenkeils kolonialem Kriegseinsatz in Ostafrika sind zwei aufwendig gestaltete Fotoalben sowie ein umfangreiches Tagebuch überliefert, das als maschinenschriftliche Abschrift vorliegt, die er 1973 auf Grundlage eines Notizbüchleins angefertigt hat.⁵⁰ Nach seinem Tod 1993 gingen die Dokumente in den Besitz seines Sohnes über. Im Zuge meines Promotionsprojektes wurden diese Alben gemeinsam mit 15 anderen Bildbeständen von deutschsprachigen Ostafrikaveteranen aus Südtirol/Alto Adige von mir erhoben und durch meinen Kooperationspartner, dem Tiroler Archiv für Photographische Dokumentation und Kunst (TAP) in Lienz, digitalisiert, katalogisiert und archiviert.⁵¹ Beide Alben legte Oskar Eisenkeil vermutlich gleich nach seiner Rückkehr an.⁵² Das Bildmaterial dafür hatte er während seines Einsatzes selbst angesammelt. Wie andere Soldaten auch hatte er sich an der populären Praxis des Knipsens und Sammels von Bildern in der Kolonie beteiligt.⁵³ Nach Abschluss des Offizierslehrgangs legte er sich einen Fotoapparat zu, wodurch er „endlich [...] selbst Aufnahmen machen [konnte und] nicht mehr auf Bekannte angewiesen“⁵⁴ gewesen sei. Bilder hatte er zuvor allerdings nicht nur von Kameraden bezogen, sondern – vor allem, als er sich noch in der Kolonie Eritrea aufhielt – von Fotostudios.⁵⁵ Diese sammelte und verschickte er nach Hause.⁵⁶

Die Praxis der Albengestaltung stellte für viele Ostafrikaveteranen nach ihrer Rückkehr die populärste Art für die Narrativierung ihrer Kriegserlebnisse dar.⁵⁷ Wie viele andere auch rekonstruierte Eisenkeil so seine Erfahrungen und machte sie für ein (eingeschränktes) Publikum, andere Veteranen und die Familie, kommunizierbar.⁵⁸

50 Eisenkeil, *Erinnerungen an den Krieg in Abessinien*, S. 26.

51 Für die Methodik der Erhebung siehe Wurzer, *Die sozialen Leben kolonialer Bilder*, S. 53–59.

52 Das zumindest legen Form und Gestaltung nahe.

53 Wurzer, *Die sozialen Leben kolonialer Bilder*, S. 126–145.

54 Eisenkeil, *Erinnerungen an den Krieg in Abessinien*, S. 17.

55 Wurzer, *Die sozialen Leben kolonialer Bilder*, S. 134.

56 TAP, 233 Sammlung Oskar Eisenkeil, L55798-RS, L55800-RS.

57 Benedetta Guerzoni, *Una guerra sovraesposta. La documentazione fotografica della guerra d’Etiopia tra esercito e Istituto Luce*, Reggio Emilia 2014, S. 21.

58 Pagenstecher, *Private Fotoalben*, S. 453.

Das Erstellen eines Albums beginnt mit einem intuitiven Auswahlprozess, bei dem ästhetische, soziale und formale Kriterien relevant sind.⁵⁹ Alben sind also keine neutralen Behälter, sondern bringen qua ihrer medialen Spezifika eigene Bedeutungskontexte hervor.⁶⁰ War erst einmal entschieden, *welche* Erzählungen visualisiert werden sollten und die Bilder ausgewählt, mussten sie auf den leeren Albenseiten angeordnet, eingeklebt und mit Beitexten versehen werden.⁶¹ Erst in der sequenziellen Anordnung (und Kommentierung) entstehen semantische Bezüge, die eine visuelle Erzählung etablieren und die Instabilität einzelner Bilder überwinden.⁶²

Alben aus dem Italienisch-Abessinischen Krieg sind im Hinblick auf ihre Form ausgesprochen heterogen: Während manche Veteranen chronologische Erzählungen generierten, arrangierten andere ihre Bestände nach thematischen Gesichtspunkten.⁶³ Eisenkeil strukturierte chronologisch, was sich auch in der Form niederschlug: Das erste Album, eingebunden in zwei grüne Kartondeckel, umfasst 44 Blätter und 229 Bilder. Es setzt mit der Abreise aus Neapel im November 1935 ein, erinnert an seine Einsatzzeit als Funktruppführer und an den Offizierslehrgang und endet schließlich mit seiner Beförderung zum Leutnant.⁶⁴ Das zweite Album hingegen ist umfangreicher, umfasst 68 Blatt und 391 Lichtbilder.⁶⁵ Es beginnt mit der (freiwilligen) Versetzung zum Askari-Bataillon und schließt mit der Heimkehr. Diese Periodisierung erfolgte bewusst; leer gebliebene Seiten am Ende des ersten Albums füllte Eisenkeil mit beliebigen Postkarten auf.⁶⁶ Seine neue Zugehörigkeit zur ‚Askari‘-Formation kommunizierte er auch über die Gestaltung des Einbands (→ Abb. 1): Das in der rechten, unteren Ecke fixierte Metallobjekt zeigt das Verbandselement, einen Elefanten und Rot-Blau die Verbandsfarben.⁶⁷

59 Stefanie Michels, *Re-framing Photography – Some Thoughts*, in: Sissy Helff/Stefanie Michels (Hrsg.), *Global Photographies. Memory – History – Archives*, Bielefeld 2018, S. 9–18, hier S. 11; Wurzer, *Die sozialen Leben kolonialer Bilder*, S. 269–275.

60 Luigi Tomassini, *L'album fotografico come fonte storico*, in: Paolo Bertella Farnetti/Adolfo Mignemi/Alessandro Triulzi (Hrsg.), *L'impero nel cassetto. L'Italia coloniale tra album privati e archivi pubblici (Passato prossimo 12)*, Mailand/Udine 2013, S. 59–70, hier S. 60.

61 Pagenstecher, *Private Fotoalben*, S. 454.

62 Tomassini, *Album fotografico*, S. 61 f.

63 Ebenda, S. 61.

64 TAP, 233 Sammlung Oskar Eisenkeil, Album 1, Blatt 1–44, L55575–L55804.

65 Ebenda, Album 2, Blatt 1–68, L55805–L56195.

66 Ebenda, Album 1, Blatt 41–47, L55776–L55804.

67 TAP, 233 Sammlung Oskar Eisenkeil, L55780.

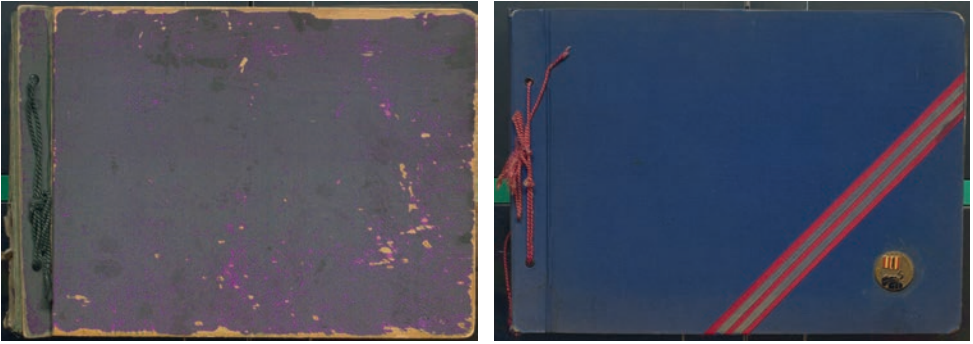


Abbildung 1

Im Arrangieren der Alben imaginierte Eisenkeil den Krieg als Reise. Während Hin- und Rückreise den Rahmen der Erzählung bilden, folgt sie in ihrer Binnenstruktur den Orten in chronologischer Reihenfolge. Diesen widmet er für gewöhnlich eine Albenseite, bei längeren Aufenthalten mitunter auch mehr. Neben der symbolischen Ein- und Ausleitung bedient er sich in der Alben-gestaltung weiterer Erzählmuster: Die Erzählung des Krieges fußt zum einen auf kanonisierten Narrativen, die sich im Nachfotografieren oder Erwerben von Bildern von bereits vor der Reise bekannten Motiven (wie der Moschee oder des Marktes in አስመራ-/Asmara⁶⁸) niederschlugen. Durch diese visuelle Wiederholung schloss er sich kollektiven Vorstellungen darüber an, wie das ‚richtige Afrika‘ sein müsse, und betonte durch die Reproduktion dieser Stereotype, dieses auch *selbst* gesehen zu haben – woran auch die Hoffnung auf Prestigeerwerb geknüpft war.⁶⁹ Neben diesen geradezu touristischen Blicken erzählte Eisenkeil auch von besonderen Ereignissen, die vom etablierten Blick des Kolonialregimes abwichen. Davon zeugen gewaltabbildende Bildsequenzen, wie etwa von Hinrichtungen.⁷⁰ Schließlich setzte er das Album aber auch ein, um einen spezifischen Habitus darzustellen, weswegen er häufig Fotografien von sich im Dienstalltag – zunächst als Funktruppführer und später als Offizier⁷¹ – im Album arrangierte.⁷²

68 Ebenda, L55694–L55709.

69 Pagenstecher, Private Fotoalben, S. 453, 459–461.

70 TAP, 233 Sammlung Oskar Eisenkeil, L55656–LL55672.

71 Ebenda, L55577, L55595, L55681, L5581.

72 Pagenstecher, Private Fotoalben, S. 459–462.

Die Provenienz der Bilder war für Eisenkeil – wie für Knipser im Allgemeinen üblich⁷³ – in der Albengestaltung unbedeutend. Er bezog sein Material von staatlich-militärischer Propaganda ebenso wie von Fotostudios oder knipsenden Soldaten. Er funktionalisierte diese *fremden* Bilder als Gedächtnismedien für die *eigene* Erzählung. Sie kamen gerade dann zum Einsatz, wenn aus der eigenen Produktion keine gewünschten Motive parat standen.⁷⁴

Soziale In-/Differenz(en) in und mit Bildern re-/produzieren

Welche Zugehörigkeitsgefühle Eisenkeil im Rückblick auf seine kolonialen Kriegserfahrungen durch Praktiken des Ein- und Ausschlusses (re-)produzierte, wird im Folgenden erörtert. Das ist möglich, da sich die Komplexität sozialer Zugehörigkeit in der sozialen Aneignung auf eine (oder wenige) jeweils aktuelle reduziert. Während so sichtbar wird, wann welche Differenz(en) sozial relevant waren, bleibt ihr Ruhezustand nicht beobachtbar.⁷⁵ Die Einberufung zum Kriegseinsatz markierte eine Schwellenerfahrung für die Eingezogenen, die ihren Alltag völlig auf den Kopf stellte und ihren sozialen Status transformierte. Symbolisch verdichtete sich das im Ausfassen und Ankleiden der Kolonialuniformen. Diese homogenisierten die Körper, so auch die der marginalisierten ‚Allogeni‘ aus der Provinz Bozen/Bolzano, und machten sie ‚weiß‘, ‚italienisch‘ und soldatisch. Gleichzeitig verschleierten sie andere Differenzen, etwa die ethnische. Diese Praxis drückte auch die Behauptung aus, es habe sich bei der Armee Italiens um eine homogene ‚italienische‘ gehandelt. Uniformanprobe und Schiffsüberfahrt stellten unter Soldaten unterdessen beliebte Fotograferianlässe dar. Eisenkeil präsentierte sich selbst kurz vor seiner Abreise „mit der soeben ausgefassten Kolonialuniform“⁷⁶ einem Fotografen⁷⁷ und eröffnete damit die Erzählung seines Albums.

73 Timm Starl, Knipser. Die Bildgeschichte der privaten Fotografie in Deutschland und Österreich von 1880 bis 1980, München 1995, S. 152.

74 Ebenda, S. 152–155; beispielsweise: TAP, 233 Sammlung Oskar Eisenkeil, L55948.

75 Hirschauer, Un/doing Differences, S. 183.

76 TAP, 233 Sammlung Oskar Eisenkeil, L55575.

77 Eisenkeil, Erinnerungen an den Krieg in Abessinien, S. 5.



Abbildung 2

2.12.35.



Die Post ist da!



" haben wir kurzen Aufenthalt. 21.12.35

Momente der Kohäsion im Soldatenalltag

Das zweite Blatt (→ Abb. 2) thematisiert über die Visualisierung von Wasserknappheit und Hitze sowie des „Askari Friedenslager[s]“ die Ankunft in der von der Heimat weit entfernt liegenden Kolonie Eritrea. Auf diese Distanz nimmt das Bild zur Feldpost Bezug, die die Verbindung zwischen Kolonialisten und Heimat sicherstellen sollte. Das Gruppenbild in der Kopfzeile rechts zeigt Eisenkeil und die drei übrigen Soldaten seines Funktrupps, denen er als Funktruppführer vor der Abreise zugeteilt worden war: „[...] nach kurzer Zeit waren wir so kameradschaftlich verbunden, daß man uns die Unzertrennlichen nannte. Da war ein Turineser, ein Mailänder und ein Comaner (aus Como). Mozzeni, ein kleiner drahtiger Techniker; Arvati mit guter Schulbildung und großstädtischem Benehmen, groß und schlank mit kleinem Schnautzer; Cucchi, ein Gastwirt, verheiratet, mittelgroß und derb. Die vier Musketiere waren wir und hielten zusammen wie Pech und Schwefel.“⁷⁸

Hinter der Selbstbezeichnung verbirgt sich die Referenz auf den Roman Alexandre Dumas, in dessen Mittelpunkt D'Artagnan und die drei Musketiere, deren enge Freundschaft und gegenseitige Opferbereitschaft („Einer für alle, alle für einen“) stehen. Darüber hinaus legte der Name die Gruppengröße auf vier Mitglieder fest und grenzte sie so scharf nach außen hin ab. Die Formierung eines kohärenten ‚Wir‘ passierte hier ohne Rückgriff auf differenzbildende Kategorien wie Nation oder Ethnizität. Bezugspunkt war dagegen der Grad militärischer Organisation: der aus vier Männern bestehende Funktrupp als kleinste Formation der Nachrichtentruppe. Mit diesen dreien verbrachte Eisenkeil den allergrößten Teil seines Soldatenalltags; entsprechend groß muss auch das Zugehörigkeitsgefühl ihnen gegenüber gewesen sein. Das Gruppenbild, das Anfang Dezember 1935 in *Ä?Ä./Senafè* aufgenommen wurde, zeigt die vier „Musketiere“ in einem besonderen und intimen Moment: Die Post aus der Heimat war eingetroffen und wurde nun im gemeinsamen Zelt gelesen.

Daneben hatte Eisenkeil kaum Kontakt mit anderen Soldaten. Umso härter traf es ihn, als er den Befehl erhielt, seine drei Freunde verlassen und – wie Albumblatt 5 erzählt – mit drei unbekanntem Funkern an einem anderen Ort eine Radio-

78 Ebenda, S. 4; Orthografie laut Originalfassung.

station betreuen zu müssen.⁷⁹ In der Folgezeit blieb er seinem Tagebuch zufolge ein Einzelgänger. Momente der Zugehörigkeit zum Unteroffizierkorps oder anderen Personen seiner Kompanie blieben aus, da er „nie das Gefühl [gehabt hatte] zu diesen Leuten zu gehören“.⁸⁰

Sichtbarmachung ethnischer Differenz

Die ethnische Kategorisierung, ein ‚Allogeno‘ zu sein, konnte also für deutschsprachige Soldaten in der Kolonie zugunsten anderer Kategorien an alltäglicher Relevanz verlieren. Sie konnte – wie die Untersuchung von Selbstzeugnissen belegt – wenn dann in wenigen, bestimmten Momenten reaktualisiert werden.⁸¹ Eisenkeil nutzte, wie andere Deutschsprachige auch, jede Gelegenheit, um „nach Kameraden aus Südtirol zu forschen“.⁸² Die gemeinsame Herkunft, geteilte Erfahrungen der faschistischen Herrschaft sowie sprachliche und kulturelle Gemeinsamkeiten bildeten den ethnisch markierten Rahmen der Gruppe, die sich als feststehende ‚Schicksalsgemeinschaft‘ imaginierte. Momente der Kohäsion kristallisierten sich im konkreten Aufeinandertreffen, in denen die Männer Erinnerungen über und Informationen aus der Heimat austauschten oder gemeinsam ‚heimatliche‘ Speisen wie Kaiserschmarrn oder Knödel zubereiteten. Darüber hinaus konnten jene, die sich in der Gruppe befanden, auch auf Solidarität hoffen, die den Alltag erleichtern konnte: Man schob sich gegenseitig Lebensmittel zu oder lieh sich praktische Gegenstände aus, wie etwa Waschbehälter.⁸³

Zusammenkünfte wurden häufig fotografisch festgehalten; für Oskar Eisenkeil galt das Anfertigen einer Fotografie zur Erinnerung gar als „obligatorischer“⁸⁴

79 Ebenda, S. 8 f.

80 Ebenda, S. 14.

81 Markus Wurzer, „Reisebuch nach Afrika“. Koloniale Erzählungen zu Gewalt, Fremdheit und Selbst von Südtiroler Soldaten im Abessinienkrieg, in: *Geschichte und Region/Storia e regione* 25 (2015) 1, S. 68–94.

82 Eisenkeil, *Erinnerungen an den Krieg in Abessinien*, S. 14; Gerald Steinacher/Ulrich Beuttler, *Aus der Sicht des Soldaten: Fotoalben von Südtiroler Kriegsteilnehmern*, in: dies. (Hrsg.), *Zwischen Duce und Negus*, S. 87–194, hier S. 92.

83 Markus Wurzer, „Nachts hörten wir Hyänen und Schakale heulen.“ *Das Tagebuch eines Südtirolers aus dem Italienisch-Abessinienkrieg 1935–1936*, Innsbruck 2016, S. 105.

84 Eisenkeil, *Erinnerungen an den Krieg in Abessinien*, S. 21.



Abbildung 3



10 Stück Südtiroler



10 Stück Südtiroler
der 7. Schwarzhemdendivision „1. Febbraio“



0. Lt. Leonardi



unserer gefallenen Offiziere „0. Lt. Leonardi“

Bestandteil dieser Ereignisse. Nachdem er nach seiner Ankunft in Ostafrika immer wieder einzelnen ‚Landsmännern‘ begegnet war,⁸⁵ traf er im Januar 1936 eine größere Gruppe. Zur Erinnerung präsentierte sich die Gruppe einem Fotografen (→ Abb. 3, oben Mitte).⁸⁶ Eisenkeil posiert mit neun Soldaten, die allesamt die Uniform der Armee Italiens tragen. Der Anlass determinierte die Bildinszenierung, indem er das Personal festlegte: Personen, die keine „Mitgliedschaft“ in der ‚Schicksalsgemeinschaft‘ „vorweisen“ konnten, waren ausgeschlossen. Zusätzlich inszenierten die Abgebildeten eng zusammenstehend, mit den Armen auf den Schultern jeweils anderer, Vertrautheit und Nähe. Auf visueller Ebene wurde die Gruppe allerdings nicht explizit ethnisch als ‚südtirolerisch‘ gerahmt. Ein anderer Code – die Tropenuniformen und der erweiterte Kontext der Bildaufnahme, der Kolonialkrieg – verorten die Bildbedeutung im hegemonialen, nationalistisch-italienischen und kolonialen Deutungsrahmen. Eisenkeil unterließ diese im Arrangieren des Albums, indem er die gewünschte Leseweise durch eine Bildunterschrift festlegte: „10 Stück Südtiroler der V. Schwarzhemdendivision ‚1. Febbraio““ und damit die ethnische Differenz, die das faschistische Regime verschleiern wollte, sichtbar machte.

Im Gegensatz zur Suggestion der Gruppenbilder handelte es sich bei den deutschsprachigen Soldaten mitnichten um eine natürlich gewachsene, nach innen homogene und nach außen klar abgegrenzte Gruppe. Momente der Zugehörigkeit gegenüber diesem imaginierten ‚Wir‘ konnten genauso ausbleiben. Anders als zufällige Aufeinandertreffen mit ‚Landsmännern‘, die die Gelegenheit boten, die Vorstellung eines ethnisch definierten, kohäsiven ‚Wirs‘ fotografisch zu affirmieren, stellte die Nicht-Artikulation hingegen keinen fotografischen Anlass dar. Aus Selbstzeugnisanalysen geht hervor, dass gerade die Beziehungen zwischen ‚Städtern‘, also Männern aus Bozen/Bolzano oder Meran/Merano, und solchen aus den Tälern von Ressentiments geprägt gewesen waren. Innerhalb der imaginierten, ethnisch definierten Gemeinschaft zog sich das Zugehörigkeitsgefühl demnach mitunter auf kleinstrukturiertere Entitäten wie Ortschaften und Täler zurück. Dies lässt sich zumindest für die Militärdienstzeiten

85 Ebenda, S. 18.

86 Ebenda, S. 14.

vor dem Kolonialkrieg belegen.⁸⁷ Für den Kriegseinsatz in Ostafrika fehlen solche Belege bislang. Das legt den Schluss nahe, dass geografisch motivierte Binnendifferenzierungen in der Kolonie nicht in derselben Intensität aktualisiert wurden wie innerhalb der Sozialordnungen Südtirols/Alto Adiges und Italiens und sich die Bezugsrahmen verschoben. (Nicht-)Artikulationen von Differenzen sind stets situationsabhängig: Im Kriegseinsatz mag der Druck auf die sich als ‚Südtiroler‘ identifizierende Gruppe von ‚außen‘ größer gewesen sein, weshalb Differenzen nach ‚innen‘ ruhig(er) gestellt waren.

Nach ‚außen‘ illustriert wiederum das Beispiel der ‚Ladiner‘, dass die Kategorie ‚Südtiroler‘ konstruiert war und sich an den „Rändern“ einer scharfen Abgrenzung entzog. Ladinischsprachige Männer teilten mit den deutschsprechenden zwar eine gemeinsame Geschichte, da die ladinischen Täler bis 1918 ebenfalls Teil des habsburgischen Kronlandes Tirol gewesen waren. Sie teilten daher die Erfahrung des Krieges und der Italianisierung, weswegen sie durchaus Zugehörigkeit zur ‚Südtiroler‘ Gruppe empfanden. Gleichzeitig gehörten sie aber nicht der deutschen Sprachgruppe an, sondern sprachen eine eigene Sprache, bestehend aus einer Gruppe romanischer Dialekte.⁸⁸ Durch ihre physische Präsenz und die sprachliche Differenz destabilisieren die ‚Ladiner‘ die Imagination, es handle sich bei den ‚Südtirolern‘ um eine kulturell und sprachlich homogene Entität.⁸⁹ Eisenkeil bemerkte, dass sich Kameraden aus den ladinischen Tälern einer eindeutigen Kategorisierung entzogen. Seinem Tagebuch vertraute er an: „Während des [Offiziers-]Lehrgangs hatte ich mich mit einem Südtiroler aus Gröden [Grödenal/Val Gardena] angefreundet. Mario Dell’Antonio war zwar eher Italiener, aber er sprach ganz gut deutsch und das band uns aneinander.“⁹⁰ Dieses Zugehörigkeitsgefühl materialisierte sich auch in einer Fotografie, die die beiden zu „Ostern 1936“ von sich knipsen ließen und das Eisenkeil in sein Fotoalbum klebte.⁹¹

87 Wurzer, *Nachts hörten wir Hyänen und Schakale heulen*, S. 102–110.

88 Die linguistische Verwandtschaft mit dem Italienischen nützte das faschistische Regime, um die Sprachgruppe der italienischen zuzurechnen, der ladinischen Minderheitenrechte zu verweigern und diese zu italianisieren.

89 Wurzer, *Nachts hörten wir Hyänen und Schakale heulen*, S. 106 f.

90 Eisenkeil, *Erinnerungen an den Krieg in Abessinien*, S. 16.

91 TAP, 233 Sammlung Oskar Eisenkeil, L55610.

Selbstpositionierungen zu kolonialer Gewalt

Abbildung 3 führt außerdem vor Augen, dass Gefühle von Zugehörigkeit situationsbezogen zustande kamen und sich nicht unbedingt konkurrierend gegenüberstehen mussten, sondern durchaus (nicht nur im Album) nebeneinander existieren konnten. Gleich unter der besprochenen Fotografie, die die Gruppe der ‚Südtiroler‘ zeigt, klebte Eisenkeil ein Bild ein, umgeben von vier weiteren kleineren Lichtbildern, die quasi als exotisierende Ornamente funktionieren. Die Fotografie zeigt je zwei Angehörige der nationalen und der indigenen Truppen am „Grab des 1. unserer gefallenen Offiziere ‚O.[ber]L[eu]tn[ant]. Leonardi“.⁹² Das verwendete Possessivpronomen und der Umstand, dass Eisenkeil das Bild an sich brachte, aufbewahrte und einklebte, legten nahe, dass er sich nicht nur mit seinem Vorgesetzten, sondern ebenso mit seiner militärischen Einheit identifizierte. Solche kriegsimmanent evozierten (Minderheiten-)Konstellationen sind nicht weiter erstaunlich,⁹³ denn während das Aufeinandertreffen mit ‚Landsmännern‘ für Eisenkeil eher seltene Gelegenheiten blieben, verbrachte er – wie schon zuvor bei den „Musketieren“ – die meiste Zeit seines Dienstalltags mit den Männern seiner Gruppe, seines Zugs oder seiner Kompanie, die aus anderen Gegenden Italiens stammten und mit denen er Entbehrungen, Gewalt und Verluste teilte.

Gerade im Hinblick auf die Visualisierung von Gewalt fordert Susan Sontag, „wo es um das Betrachten des Leidens anderer geht, [könne] man kein ‚Wir‘ als selbstverständlich“ voraussetzen.⁹⁴ Eisenkeil inkludierte in seine Erzählung mehrere Episoden, die explizite Gewalt bzw. die Folgen davon visualisieren und reproduzierte so die spezifischen Bedingungen für die Sichtbarmachung von Gewalt, die das koloniale Gewaltregime festgesetzt hatte.⁹⁵ ‚Eigene‘ Tote, wie Oberleutnant Leonardi, wurden stets beerdigt und betrauert fotografiert; die Körper getöteter

92 Ebenda, L55602; Orthografie laut Original.

93 Oswald Überegger, Minderheiten-Soldaten. Staat, Militär und Minderheiten im Ersten Weltkrieg – eine Einführung, in: ders. (Hrsg.), Minderheiten-Soldaten. Ethnizität und Identität in den Armeen des Ersten Weltkriegs, Paderborn 2018, S. 9–24, hier S. 13.

94 Susan Sontag, Das Leiden anderer betrachten, München/Wien 2003, S. 13.

95 Wurzer, Die sozialen Leben kolonialer Bilder, S. 119 f.

Feinde hingegen wurden am Boden liegend in Obersicht (was den Betrachtenden Überlegenheit suggerierte) in halbtotaler oder halbnaher Einstellung geknipst.⁹⁶ Auch Ablichtungen von Hinrichtungen waren unter Soldaten populär. Anton Holzer argumentiert, Lichtbilder dieser Art würden als „magisches Zeichen“⁹⁷ funktionieren, das die Gemeinschaft der Tötenden – über den Kreis der unmittelbar Anwesenden hinaus – fest- und zusammenhalte und Individuen, die sich als Teil des tötenden Kollektivs betrachten, erlaube, ihre Zugehörigkeit immer wieder aufs Neue zu bekräftigen.⁹⁸

Auf den entsprechenden Bildern, auf denen ‚weiße‘ Kolonialisten mit getöteten ‚Schwarzen‘ auf dem Schlachtfeld oder bei einer Hinrichtung posieren, ist es nicht möglich, zweifelsfrei nachzuweisen, ob es sich bei den abgebildeten „Siegern“ um deutschsprachige handelt, weil ihre ethnische Differenz auf visueller Ebene durch das Tragen der Kolonialuniform unsichtbar bleibt. Der Umstand, dass sie aber in die Sammlungen aufgenommen und dabei oft auch entsprechend textlich gerahmt wurden, legt nicht nur ihre Funktionalisierung als Kriegstrophen nahe, sondern spricht auch dafür, dass deutschsprachige Soldaten über die Aneignung der Gräuelbilder ein kohäsives Wir-Gefühl gegenüber dem imaginierten Kollektiv der tötenden Kolonialtruppe artikulierten und sich in dieses integrierten: Während Oskar Eisenkeil hingerichtete Indigene in den von ihm beigefügten Bildkommentaren als „Missetäter“ bezeichnete,⁹⁹ markierte er die Toten der italienischen Armee als „Helden“¹⁰⁰ oder assoziierte sich mit ihnen, wenn er von Oberleutnant Leonardi etwa als einen von „unseren“ Offizieren sprach.

96 Beispiele der Kolonialpropaganda: Istituto Luce, Archivio Storico, Reparto Africa Orientale Italiana (1935–1938), Un caduto indigeno nei pressi di un masso, codice foto: AO01072F03, Un caduto indigeno orribilmente smembrato, codice foto: AO01072F04; Beispiele der privaten Praxis: TAP, 233 Sammlung Oskar Eisenkeil, L55659–L55664.

97 Anton Holzer, Das fotografische Gesicht des Krieges. Eine Einleitung, in: ders. (Hrsg.), Mit der Kamera bewaffnet. Krieg und Fotografie, Marburg 2003, S. 7–20, hier S. 15.

98 Axster, Koloniales Spektakel, S. 108.

99 TAP, 233 Sammlung Oskar Eisenkeil, L55668.

100 Ebenda, L55673.

Vertikale Mobilität und die Verschiebung des sozialen Beziehungsrahmens

Mit Beendigung des Offizierslehrgangs rückte Eisenkeil nun selbst in das Offizierskorps auf. Diese Statusveränderung beeinflusste die Bezugsrahmen seiner Zugehörigkeitsgefühle erheblich. Während er sich – wenn er zufällig auf ‚Südtiroler‘ traf – nach wie vor mit ihnen identifizierte (und fotografierte) und so ohne weiteres seine ethnische Mitgliedschaft reaktualisierte,¹⁰¹ gelang ihm dies gegenüber den drei ‚Musketieren‘ nicht mehr: „[Ich traf] auch meine Musketiere wieder, aber die alte Herzlichkeit stellte sich nicht mehr ein. Trotz meiner Bemühungen den Kontakt herzustellen, konnte die Kluft die zwischen Offizier und Soldat entstanden war und im Heer allgemein unüberbrückbar ist, nicht beseitigt werden. Ich wohnte auch nicht mehr mit ihnen im Zelt, sondern es wurde mir ein eigenes zur Verfügung gestellt. Das Essen nahm ich [auch getrennt] ein [...]“¹⁰²

Die unterschiedlichen Dienstränge und die damit verbundenen Rechte und Pflichten verhinderten, dass sich zwischen den alten Freunden nochmals Momente der Kohäsion einstellten. Dementsprechend tauchen die drei auch nicht mehr im Album auf. Dagegen identifizierte sich Eisenkeil im täglichen Handeln nun zusehends mit Männern, die hierarchisch auf derselben Ebene innerhalb des Offizierskorps rangierten und damit seine Privilegien und Aufgaben teilten. Das Bild links oben von Abbildung 4 materialisierte dieses neue Zugehörigkeitsgefühl. Es zeigt Eisenkeil mit vier anderen Offizieren seines ‚Askari‘-Bataillons, dem er im Oktober 1936 zugeteilt worden war: In der Bildmitte ist Bataillonskommandant Hauptmann Deodato zu sehen, zu dem er – seinem Tagebuch zufolge – ein gutes Verhältnis unterhielt, umgeben von vier Leutnants. Mit dem Zweiten von rechts, Angelo Salamandra, war Eisenkeil (ganz rechts) eng befreundet. Der Einschluss in die Gruppe der Offiziere kommunizierte sich nach ‚außen‘ über die Dienst-rangzeichen an den Schulterklappen: ein Stern markierte den Träger als Leutnant, drei als Hauptmann. Auch beim Offizierskorps handelte es sich um keine nach ‚innen‘ einheitliche und nach ‚außen‘ klar abgrenzbare Gruppe. Innerhalb wurde streng nach Dienstalter und -rang differenziert, wenn es etwa um die Sitzordnung

101 Ebenda, Album 1, Blatt 16.

102 Eisenkeil, *Erinnerungen an den Krieg in Abessinien*, S. 19; Orthografie laut Original.

am Tisch des Bataillonskommandanten ging.¹⁰³ Außerdem gehörten die Offiziere verschiedenen Waffengattungen an: Salamandra war ein Bersaglieri, Deodato und Eisenkeil Alpini. Beide Gattungen galten innerhalb der Armee als Elitetruppen. Die Zugehörigkeiten artikulierten sich über die Uniformen, etwa über Hutformen und Symbole auf den Schulterklappen, an denen die Embleme der Waffengattungen angebracht wurden. Eisenkeil bildete als Alpini einen starken Korpsgeist aus, der auch für Gefühle der Verbundenheit gegenüber der Waffengattung und seiner Mitglieder sorgte.

Im Tagebuch Eisenkeils erscheint die Gruppenzugehörigkeit allerdings noch differenzierter als im Album. Dort schildert er auch Episoden, in denen er anderen Offizieren die Loyalität versagte, wenn sie etwa ihren Dienst nicht ordnungsgemäß durchführten, faul oder unvorsichtig waren.¹⁰⁴ Innerhalb des Offizierskorps seines Bataillons fühlte er sich hingegen besonders jenen Offizieren verbunden, die seine Ansichten in Hinblick auf die Dienstausbübung teilten. Dies traf im Besonderen auf den bereits erwähnten Salamandra zu.¹⁰⁵ Die gemeinsame Diensthaltung erzeugte ein kohärentes ‚Wir‘, das andere – nationale und ideologische – Differenzen in den Hintergrund treten ließ: „Angelo [...] ist guter faschistischer Patriot und läßt dies auch erkennen. Ich hingegen bin Südtiroler, Offizier aus guter Gelegenheit und hier weil ich zuhause Pech mit meiner Frau hatte und mir nebenbei ein wenig Geld ersparen will.“¹⁰⁶ Diese besondere Beziehung wird auch im Gruppenbild (→ Abb. 4, links oben) sichtbar: Salamandra umfasst Eisenkeil mit seinem linken Arm.

In seiner Verwendung als Kommandant einer ‚Askari‘-Kompanie knüpfte Eisenkeil nicht nur an den Dienstgrad, sondern auch an ‚Rasse‘ als Differenzkategorien an. Im Kontext kolonialer Truppen waren diese Kategorien eng miteinander verschränkt: Während die Mannschaften und das Unteroffizierskorps aus ‚schwarzen‘ Männern (hauptsächlich) aus Eritrea rekrutiert wurden, bestand das Offizierskorps aus ‚weißen Italienern‘. Die Fotografie links oben am Albumblatt (→ Abb. 4) zeigt die Offiziere des Bataillons, deren (fast) weiße Uniformen ihr

103 Ebenda, S. 98.

104 Eisenkeil, *Erinnerungen an den Krieg in Abessinien*, S. 7, 103.

105 Ebenda, S. 95; Orthografie laut Originalfassung.

106 Ebenda, S. 94; Orthografie laut Originalfassung.



De Zen, Mamini, Deodato
Salamandra u. Ich



Die Arkari lassen sich



Es naht die Regenzeit, wir
decken uns mit Lebensmittel ein



gern fotografieren.

Abbildung 4

Selbstverständnis, qua Dienstgrad und ‚Rasse‘ einer ‚überlegenen‘ Elite anzugehören, unterstreichen. Als das Gruppenfoto aufgenommen wurde, zählte das Bataillon bei zehn bis zwölf ‚weißen‘ Offizieren rund 500 ‚schwarze‘ Mannschaftssoldaten und Unteroffiziere.¹⁰⁷ Zwei Bilder von einigen der ‚schwarzen‘ Unteroffiziere des Bataillons arrangierte Eisenkeil in der Fußzeile. Ihre Dienstgrade wurden über die Armwimpel kommuniziert.

In seinem Album konstituierte Eisenkeil allerdings auch einen Deutungsrahmen, innerhalb dessen ein ‚Wir‘ jenseits von nationalen, ‚rassischen‘, ideologischen oder religiösen¹⁰⁸ Kategorisierungen imaginierbar wurde. Bezugspunkte dieser kohäsiven Momente bildeten Kampf-, Verlust- und Siegeserfahrungen, die Eisenkeil mit den ‚schwarzen‘ Mannschaften und Unteroffizieren seiner Kompanie im Einsatz teilte. So notierte er nach einem Angriff auf Stellungen abessinischer Guerilla-Verbände in seinem Tagebuch: „Ich beweine zwei tote Askari die vor und neben mir fielen. Ich sage absichtlich, daß ich sie beweine, denn sie gaben das Leben um meines zu retten und sie waren mir die besten Freunde, sie waren meine Söhne geworden. Wenn man schon so lange beisammen ist, entwickelt sich ein sehr inniges Verhältnis, sie nennen den Offizier Vater.“¹⁰⁹

Die Familien-Metapher fungierte als Projektionsfläche, um Zugehörigkeitsgefühle auszudrücken. Gleichzeitig legt sie aber exakte Rollen für die Gruppenmitglieder (‚Vater‘ – ‚Sohn‘) fest, die sich aus der Verschränkung der Differenzkategorien Dienstgrad und ‚Rasse‘ ergeben. Daher ordnet die Metapher der kolonial-militärischen ‚Familie‘ nicht nur den Alltag in der Truppe, sondern reproduziert das imaginierte Verhältnis zwischen Metropole und Kolonie – und damit natürlich koloniale Machtstrukturen – im Kleinen: Der überlegene, nachsichtige ‚Vater‘ erzieht und beschützt, tadelt und bestraft seine treuen ‚Söhne‘.

In Fotografien wie Abbildung 5, die als einzige prominent am Albumblatt prangt, materialisierte sich die gefühlte Verbundenheit zwischen der „4. Maschinengewehr-Kompanie und ihr[em] Kommandant[en]“,¹¹⁰ wie Eisenkeil das Bild untertitelte. Das Motiv zeigt im Querformat Kolonialoffizier Eisenkeil im

107 Ebenda, S. 99.

108 In Eisenkeils Kompanie versahen Muslime und koptische Christen ihren Dienst.

109 Eisenkeil, Erinnerungen an den Krieg in Abessinien, S. 100; Orthografie laut Originalfassung.

110 TAP, 233 Sammlung Oskar Eisenkeil, L55963.



Abbildung 5

Vordergrund der linken Bildhälfte. Hinter ihm steht, Schulter an Schulter aufgereiht, eine Gruppe ‚Askaris‘, die meisten mit Gewehren bewaffnet. Zwei in der Bildmitte und einer am rechten Bildrand sind dagegen mit „traditionellen“ Waffen, Schildern und Speeren, ausgerüstet, die die Männer als ‚archaisch‘, ‚exotisch‘ und ‚wild‘ inszenieren. In den Kampf zogen sie damit nicht; vermutlich wurde das Gruppenbild eher anlässlich eines gruppenspezifischen Rituals aufgenommen. Wenngleich das Bild für Eisenkeil ein Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen Kommandant und Kompanie materialisiert haben mag, so bleiben Kategorien wie ‚Rasse‘ und militärischer Dienstgrad, die im existenzbedrohenden Kampfeinsatz in den Hintergrund rückten, am Bild über Hautfarbe, Uniformen und Abzeichen markiert. Bildkomposition und -ästhetik reproduzieren so doch koloniale Machtstrukturen und inszenieren Eisenkeil als Repräsentanten kolonialer Ordnung.

Die Aneignung der ‚Anderen‘: ‚Schwarze‘ sehen, um ‚weiß‘ zu sein

Die bisher vorgestellten Bilder nützte Eisenkeil, um sich über ihre Aneignung in imaginierte Gruppen einzuschreiben. In seinen Alben finden sich ferner viele Bilder der ‚Anderen‘, indigener Männer und Frauen. Im *Othering*, also in den steten Re-aktualisierungen rassistischer Stereotype, waren Fotografien Vehikel für die Ausbildung europäischer Selbstvergewisserung und -verständnisse.¹¹¹ Durch die visuelle, massenmediale Fixierung des ‚Fremden‘, also wer oder was als ‚fremd‘ zu gelten habe, wurde gleichzeitig das ‚Eigene‘ bzw. das eigene ‚Weißsein‘ festgelegt. Fotografien statteten so nicht nur die behauptete und ‚rassisch‘ begründete zivilisatorische Differenz mit vermeintlicher Evidenz aus, sondern festigten koloniale Machtverhältnisse und normalisierten Gewalt gegen die ‚Anderen‘.¹¹²

Eisenkeil lernte, noch vor seiner Verschiffung, über den Konsum kolonialer Kultur, durch Kinofilme oder Illustrierte, wie man als Angehöriger der hegemonialen ‚weißen‘ Gesellschaft über die ‚Anderen‘ spricht oder sie visualisiert.¹¹³ Während seines Kriegseinsatzes vertiefte er diese essentialisierende Perspektive auf Indigene – etwa durch die Aneignung von Bildpostkarten.¹¹⁴ Im Album finden sich mehrere Postkarten, die er in der Kolonie ausgewählt, erworben und an seine Mutter gesendet hatte, die, der Bildbeschriftung des Bildproduzenten zufolge beispielsweise einen „Tipo Eritreo“¹¹⁵ – einen „eritreischen Typ“ – sowie eine „Ragazza Bilena“¹¹⁶ – ein „bilenisches Mädchen“ zeigen. Bei beiden Identifikationen handelt es sich selbstredend um keine ‚natürlichen‘, sondern um rassistische und essentialisierende Kategorisierungen, die vom Kolonialregime vorgenommen

111 Karen Struve, *Postcolonial Studies*, in: Stephan Moebius (Hrsg.), *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies*. Eine Einführung, Bielefeld 2012, S. 88–107, hier S. 88–107; Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2006, S. 184–237.

112 Jäger, *Fotografie*, S. 168–182; Axster, *Koloniales Spektakel*, S. 120.

113 Wurzer, *Die sozialen Leben kolonialer Bilder*, S. 116–125.

114 An der visuellen Ordnung des Kolonialregimes wirkten längst nicht nur die faschistischen und militärischen Propagandaabteilungen, wie das Reparto LUCE A.O. und die Heeresbilddienste, sondern auch die unzähligen professionellen Fotostudios in den Kolonien wie auch in Italien mit.

115 TAP, 233 Sammlung Oskar Eisenkeil, L55800, L55800-RS.

116 Ebenda, L55798, L55798-RS.

und vom Fotogewerbe mediatisiert und konsumierbar gemacht worden waren.¹¹⁷ Über das Bildpostkartenmedium massenhaft und in serieller Weise präsentiert, wurden diese Kategorisierungen, angereichert um die angenommene Evidenzkraft der Fotografie, naturalisiert und trugen dazu bei, die heterogene Realität der kolonialen Sphäre zu homogenisieren.¹¹⁸ In seiner Bildpraxis reproduzierte Eisenkeil die für ihn so normal und natürlich wirkenden Kategorisierungen und damit auch die Vorstellung, es gebe spezifische, ‚rassische Typen‘. Wenn er in seinem Album den Aufenthalt in der Ortschaft ነቁምቲ/Lechemti erinnert, illustriert er diesen mit einigen ‚Marktbildern‘, wobei er für die Identifizierung dreier abgebildeter Frauen sein koloniales Alltagswissen reaktualisierte und sie als ‚Sudanerin‘ bzw. als ‚Amara u.[nd] Sudanerin‘ markierte.¹¹⁹

Im kolonialen Raum machten die Soldaten allerdings die Erfahrung, dass die koloniale Realität komplexer war, als dies die Propaganda suggeriert hatte. Diese gab vor, in der Kolonie stünden sich zwei nach innen homogene und nach außen hermetisch abriegelte Gruppen – die ‚weißen‘ Kolonisierenden einerseits und die ‚schwarzen‘ Kolonisierten andererseits – gegenüber.¹²⁰ Diese Erfahrung machte auch Eisenkeil – in seinen Alben blieb die Destabilisierung seines kolonialen Alltagswissens allerdings unsichtbar. Im Gegenteil: Wie zuvor gezeigt, reproduzierte er in seiner Praxis die dichotomen Kategorisierungen. Seinem Tagebuch vertraute er dagegen diesbezügliche Irritationen an: ‚Hier in Kaffa [hፋ] begenet [sic!] man häufig hellhäutigen Menschen. Sind es die Kaffitscho oder sind es Mischlinge? Niemand kann mir Aufschluß geben.‘¹²¹ Er fragte sich, warum ‚hellere‘ Menschen in der kolonialen Peripherie leben konnten, schließlich sollten diese – der normativen Ordnung des Kolonialregimes zufolge – allesamt ‚schwarz‘ sein. In seiner Ratlosigkeit versuchte Eisenkeil, koloniales Alltagswissen zu reaktualisieren und sich mit bekannten Kategorisierungen zu behelfen; so könnte es sich bei den Beobachteten entweder um ‚Kefitsho‘, also Angehörige der in ከፋ/Caffà beheimateten Ethnie,

117 Beispielsweise: Luigi Padoan, *L'Abissinia. Nella Geografia dell'Africa Orientale con 26 carte geografiche*, Mailand 1935, S. 42.

118 Marius Rimmel/Bernd Stiegler, *Visuelle Kulturen/Visual Culture. Zur Einführung*, Hamburg 2012, S. 47–49.

119 TAP, 233 Sammlung Oskar Eisenkeil, L55829–L55830.

120 Pergher, *Entering the Race*, S. 25.

121 Eisenkeil, *Erinnerungen an den Krieg in Abessinien*, S. 86.

oder um „Mischlinge“, also um die Nachkommen von „gemischten“ Paaren, von ‚weißen‘ Männern und ‚schwarzen‘ Frauen, gehandelt haben.

Wenngleich Eisenkeil in seinem Bilderhandeln die ‚rassischen‘ Kategorisierungen des faschistischen Bildregimes reproduzierte, lassen sich in seiner Bildpraxis auch Beispiele beobachten, in denen er diese womöglich subversiv unterlief. In den beiden hinterlassenen Fotoalben befinden sich mehrere Fotografien, die ‚Askari‘ oder Frauen zeigen, denen er im Alltag begegnete, die er kannte und zu denen er soziale Beziehungen aufbaute. Im Album arrangiert, schrieb Eisenkeil unter diese Fotos – und das ist in diesem Zusammenhang essentiell – die Namen der Abgebildeten. Durch diese Praxis subjektivierte und personalisierte er Indigene, die für gewöhnlich – besonders in der faschistischen Bildpropaganda, aber eben auch in der privaten Praxis – als ‚Abissini‘ oder ‚Sudditi‘, als ‚Ascari‘ oder ‚tipi somali‘ etc. homogenisiert, anonymisiert und damit unsichtbar, zum Teil eines beherrschbaren Kollektivs, gemacht wurden. In seinen Alben erinnerte er zum Beispiel „Munraz¹²² Tesfai Gheresghier [und] Askari¹²³ Tuoldè Gherechidan“¹²⁴ sowie seine – wie er sie selbst nannte – „Schlafgenossinnen“¹²⁵ „Uorkenesch“¹²⁶ und „Uoizerò“.¹²⁷ Als ‚weißer‘ Kolonialoffizier besaß Eisenkeil die Macht, indigene Frauen gewaltsam zu seinen „Schlafgenossinnen“ zu machen.¹²⁸ Die entsprechenden Porträts sind so als Trophäen funktionalisiert, die seine sexuellen „Eroberungen“ evident machen sollten.¹²⁹

122 Eigentlich: Muntaz, bezeichnet einen Dienstrang in den Kolonialtruppen Italiens, der mit dem Caporale des italienischen Heeres vergleichbar ist.

123 ‚Ascari‘ war nicht nur der Name für die Kolonialtruppen Italiens, sondern bezeichnete auch den niedrigsten Dienstrang innerhalb dieser. Der Begriff ist daher etwa mit dem Fante, dem einfachen Mannschaftssoldaten der Fanteria (Infanterie) im italienischen Heer, vergleichbar.

124 TAP, 233 Sammlung Oskar Eisenkeil, L55950.

125 Eisenkeil, *Erinnerungen an den Krieg in Abessinien*, S. 122.

126 TAP, 233 Sammlung Oskar Eisenkeil, L56111.

127 Ebenda, L56050, L56051.

128 Eisenkeil, *Erinnerungen an den Krieg in Abessinien*, S. 122 f.; zur Visualisierung sexualisierter Gewalt siehe auch: Axster, *Koloniales Spektakel*, S. 128–132.

129 Paolo Bertella Farnetti, *Testimonianze fotografiche*, in: ders. (Hrsg.), *Sognando l'impero. Modena – Addis Abeba (1935–1941)*, Mailand 2007, S. 321–349, hier S. 336; vertiefend zu Gender und Kolonialismus Italiens: Giulia Barrera, *Sessualità e segregazione nelle terre dell'impero*, in: Riccardo Bottoni (Hrsg.), *L'Impero fascista. Italia ed Etiopia (1935–1941)*, Bologna 2008, S. 339–414; Barbara Sòrgoni, „Defending the race“. The Italian reinvention of the Hottentot Venus during Fascism, in: *Journal of Modern Italian Studies* 8 (2003) 3, S. 411–424.

Die Fraternisierung mit ‚Askaris‘ bzw. die Beziehung zu indigenen Frauen, bedrohten die koloniale Ordnung, die das Kolonialregime – besonders nach der Verabschiedung der ‚Rassegesetze‘ 1937 – durchzusetzen versuchte. Die Bilder Eisenkeils unterliefen diese – auch visuell ventilierte – Ordnung durch die Praxis der Personalisierung, brachen aber nicht völlig mit ihr. Denn wenngleich es zu Momenten der Kohäsion und der Zuneigung zwischen ihm und ‚Askaris‘ bzw. Frauen gekommen sein mag, passierte dies doch stets entlang der Differenzkategorien Geschlecht, ‚Rasse‘ und des militärischen Dienstgrads, die in Situationen vielleicht in den Hintergrund, im kolonialen Setting, das von immenser struktureller Gewalt geprägt war, aber nie völlig in den Ruhezustand traten, womit in der Rückschau des Albums an der *eigenen*, ‚weißen‘ Überlegenheit niemals Zweifel aufkamen.

Fazit: Visualität und koloniale Ein-/Ausgrenzungsmechanismen in der Erinnerung

Das italienische Kolonialregime brachte – auch durch visuelle Technologien – eine „grammar of difference“ hervor, die die soziale Sphäre in den Kolonien ordnen sollte. Über essentialisierende Kategorisierungen legte dieser fest, wer als Kolonisierter und wer als Kolonisierender galt. Und wiewohl die Realität selbstredend komplexer war, erwiesen sich diese Ordnungsversuche so erfolgreich, dass sie langfristig gängige Vorstellungen über Kolonialismus festigten. Das taten sie nicht nur über in der Öffentlichkeit zirkulierende Bilder, sondern gerade auch im Feld der privaten Praxis, in der sich die koloniale „Grammatik“ weit über die Existenz der eigentlichen politischen Kolonialregime hinaus perpetuieren konnte. Das lässt sich auch an den Alben Oskar Eisenkeils beobachten, in denen auch nach Zerfall des Faschismus in Italien 1943 die auf Essentialismen beruhende Kolonialordnung ungebrochen und unangefochten forterzählt wurde.

Dass ausgerechnet das Fotoalbum – und nicht etwa schriftliche Formen wie Memoiren – den populärsten Narrativierungsmodus der Veteranen darstellte, kommt nicht von ungefähr: Die jungen Ex-Kolonialisten waren „visual men“,¹³⁰

sie hatten die Transformation der Fotografie vom Luxusgut zur Massenpraxis ab den 1930er-Jahren hautnah mitbegleitet. Hand in Hand mit dieser Entwicklung ging die Popularisierung des Albums, das ursprünglich eine bürgerliche Erinnerungspraxis dargestellt hatte.¹³¹ Das Album war für sie daher die naheliegendste Wahl und eignete sich als Gedächtnismedium, weil es qua seiner medialen Eigenschaften die Herstellung einer biografischen Illusion und damit das Bedürfnis nach Selbstvergewisserung unterstützt. Dazu gehört zunächst die Binnenstruktur des Albums, die es erlaubt, Bilder in chronologischer Form aufeinander zu beziehen und so die biografische Krisenerfahrung des Kolonialkrieges in eine kohärente, vermeintlich nachvollziehbare Erzählung umzuwandeln. Essentieller Teil dieser Narrativierungen war die Hervorbringung eines kohärenten und stabilen Selbst. Dieses konstruierte sich im Erzählraum Album über die Präsentation von Selbst- und Fremdbildern, an deren Entstehung auch andere mediale Verfahren wie die Beifügung von Beitexten beteiligt waren. Das Album bot so als Erinnerungsmedium die Möglichkeit, Komplexitäten zu reduzieren, Widersprüchliches zu klittern und – bezogen auf die (Re-)Produktion von Differenz – Gefühle von Zugehörigkeit zu essentialisieren. Von besonderer Bedeutung waren dabei die fotografischen Bilder, weil sie die Erzählung (und das Selbstbild des Besitzers) durch ihre indexikalische Qualität authentifizierten und mit Evidenz versahen.

In der Analyse der beiden Alben von Oskar Eisenkeil zeigt sich, dass er in ihrer Gestaltung in exzessiver Weise die vom Kolonialregime ventilierte „grammar of difference“ nutzte, um sich selbst, andere Individuen und ganze Gruppen in imaginierte Differenzkategorien ein- oder auszuschließen. Auf diese Weise stabilisierte er das von der komplexen Kolonialerfahrung bedrohte Selbst und imaginierte im Dienste der Selbstvergewisserung, wer er selbst (nicht) sei. Eisenkeil griff in seiner privaten Bildpraxis beispielsweise auf Kategorien wie Ethnizität und auf andere, etwa militärische, Differenzen zurück, um seine (Nicht-)Mitgliedschaften zu verschiedenen Gruppen in der Kolonie zu (re-)aktualisieren – oder ruhen zu lassen. Für die Selbstvergewisserung des Kolonialsoldaten stellte ‚Rasse‘ dabei die stets präsente – in den Selbstbildern ob ihrer angenommenen Natürlichkeit aber

131 Gabriele D’Autilia, *Storia della fotografia in Italia. Dal 1839 a oggi*, Turin 2012, S. 175 f.; Pagenstecher, *Private Fotoalben*, S. 451 f.

fast unsichtbare – Leitkategorie dar, die sich mit jeweils anderen Differenzen wie militärischer Dienstgrad oder Geschlecht wirkmächtig kombinierte.

Umso sichtbarer wurde die angenommene ‚rassische‘ Differenz im *Othering*, in der visuellen Fixierung der ‚Anderen‘, die von der vermeintlich ‚weißen‘ Norm abgegrenzt blieben. In seinem Album reproduzierte Eisenkeil die vom Kolonialregime hervorgebrachte visuelle Ordnung, die sich im dichotomen Gegensatzpaar von ‚weiß‘/‚schwarz‘ verdichtete, und bekräftigte damit die angenommene zivilisatorische Differenz zwischen diesen Gruppen. Unsicherheiten und Widersprüchlichkeiten, die sich einem eindeutigen Ein- oder Ausschluss entzogen, blieben im Album – ganz im Gegensatz zum Tagebuch – unsichtbar. In der Bildpraxis wurde die Zugehörigkeit einer Person/Gruppe durch essentialisierende Kategorisierungen eindeutig festgesetzt. So wird offenkundig, dass visuelle Ein- und Ausgrenzungsmechanismen kolonialer Regime und mit ihnen ihre kolonialistischen, rassistischen Ideologien bis heute in Familien, gespeichert in Fotoalben, nachwirken. Eine weitere, kritische Auseinandersetzung mit den Verflechtungen von Visualität, Kolonialismus und Familienerinnerung erscheint deshalb umso nötiger.

Unklare Grenzziehungen

Zur Konstruktion von „Eigenem“ und „Fremdem“ in Aufnahmen deutscher Fotoamateure während des Zweiten Weltkriegs*

Das nationalsozialistische Regime bemühte sich bereits frühzeitig darum, Amateurfotografinnen und -fotografen Gelegenheit zu bieten, ihre Werke in eine breitere Öffentlichkeit einzubringen, etwa im Rahmen von Publikationen und Ausstellungen, die in ihrer Reichweite über die der traditionellen Amateurfotografenvereinigungen¹ hinausgingen. So wurden im Rahmen der Vorarbeiten zu der großen 1937 in Berlin gezeigten Propagandaausstellung „Gebt mir vier Jahre Zeit“ angeblich 60 000 Amateurfotos (von insgesamt 100 000 eingereichten Aufnahmen) gesichtet, die „eine wochenlange Arbeit in der Geschäftsstelle des Reichsbundes

* Für wertvolle Hinweise, Anregungen und Kritik zum Text bedanke ich mich herzlich bei Levke Harders, Veronika Springmann, Marcus Funck, Wayne Yung (allesamt Berlin) und Ralf Göllner (Hungaricum – Ungarisches Institut, Universität Regensburg).

1 Bereits 1908 war – in Abgrenzung sowohl zu den Berufsfotografen als auch zu den sogenannten Knipsern (also den fotografisch-ästhetisch unambitionierten Produzenten reiner „Erinnerungsfotos“) – der Verband Deutscher Amateurfotografen-Vereine gegründet worden. Die Fotoamateure, die sich explizit als politisch fortschrittliche Gegenbewegung zur bürgerlichen Amateurfotografie verstanden, organisierten sich in Arbeiterfotografenvereinen. Diese linke Gegenöffentlichkeit fand 1926 ihren organisatorischen Ausdruck im Verband der Arbeiterfotografen Deutschlands, der durch direkte Verbindungen zum Neuen Deutschen Verlag Willi Münzenbergs über zwei Publikationsorgane, die *Arbeiter-Illustrierte Zeitung* sowie die Zeitschrift *Der Arbeiterfotograf*, verfügte. Neben diese KPD-nahen Gründungen trat 1928 als SPD-nahe Organisation der Arbeiter-Lichtbild-Bund auf den Plan. Nach der NS-Machtübernahme erfolgte auf Initiative des Referats Lichtbild im Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda die Gründung des NSDAP-gebundenen Reichsbundes Deutscher Amateur-Fotografen. Vgl. Rolf Sachsse, *Die Erziehung zum Wegsehen. Fotografie im NS-Staat*, Dresden 2003, S. 117–122.

der deutschen Amateurphotographen [sic]² erfordert habe. Unter den insgesamt 3000 Fotografien, die auf der umlaufenden Galerie in einer der Ausstellungshallen zu sehen waren, befanden sich immerhin 800 Amateuraufnahmen, also mehr als 25 Prozent.³ 1939 rief der Vorsitzende des Reichsbundes Deutscher Amateur-Fotografen, Paul Lüking, die Amateure dazu auf, als „Mitarbeiter im Wirken für die deutsche Kultur“ tätig zu sein und damit der „Vervollkommnung des Gesamtbildes unseres nationalsozialistischen Schaffens, unseres kulturellen Lebens, der deutschen Landschaft und des deutschen Menschen“ zu dienen.⁴ Es überrascht also nicht, dass – dem Fotohistoriker Timm Starl zufolge – 1939 rund zehn Prozent der deutschen Bevölkerung eine Kamera besaßen. Der Anteil der aktiven „Knipser“ dürfte sogar noch etwas höher zu veranschlagen sein, weil die Kameras damals häufiger von mehr als einer Person benutzt wurden.⁵

An die Gruppe der Amateurfotografinnen und -fotografen wandte sich in einem kurz nach dem deutschen Überfall auf Polen veröffentlichten Artikel der seit 1934 in Berlin als Bildjournalist und Fachpublizist sowie seit 1937 als Lehrer für Farbfotografie an der Reimann-Schule tätige Herbert Starke. In dem Artikel griff Starke, der während des Zweiten Weltkriegs Fotografen für die Propagandakompanien der Wehrmacht ausbildete,⁶ zu pathetischen Formulierungen über die Rolle, die deutsche Fotoamateure an der „Heimatfront“ spielen sollten: „Während die Soldaten draußen an der Front kämpfen, kann auch der Amateur daheim zu seinem kleinen Teil dazu beitragen, sich in das große Buch der deutschen Geschichte mit einzutragen.“⁷

- 2 Siehe Herbert Starke, Fortschritte der Amateur- und Berufsphotographie auf der Ausstellung „Gebt mir vier Jahre Zeit“, in: Photographie für Alle. Zeitschrift für alle Zweige der Photographie 33 (1937) 12, v. 15. Juni 1937, S. 187–190, hier S. 187.
- 3 Ebenda, S. 188. Zu der Ausstellung vgl. Michael Wildt, „Gebt mir vier Jahre Zeit!“ – Bilder einer Propagandaexposition, in: Berlin 1937. Im Schatten von morgen, hrsg. von der Stiftung Stadtmuseum Berlin (Paul Spies und Gernot Schaulinski), in Kooperation mit der Stiftung Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum, Berlin 2017, S. 29–37.
- 4 Siehe Paul Lüking, Die Aufgabe der deutschen Amateurphotographie, in: Deutscher Kamera-Almanach. Ein Jahrbuch für die Photographie unserer Zeit 29 (1939), S. 19–25, hier S. 25.
- 5 Vgl. Timm Starl, Knipser. Die Bildgeschichte der privaten Fotografie in Deutschland und Österreich, München/Berlin 1995, S. 98.
- 6 Vgl. Sachsse, Erziehung zum Wegsehen, S. 429.
- 7 Siehe Herbert Starke, Und trotzdem: Amateurfotografie!, in: Photofreund – Halbmonatsschrift für Freunde der Photographie 19 (1939) 20, v. 20. Oktober 1939, S. 349 f., hier S. 349.

Deutsche Wehrmachtsoldaten griffen im Laufe ihres Einsatzes ebenfalls vielfach zur Kamera; während des Zweiten Weltkriegs schufen sie fotografische Repräsentationen sowohl ihrer Freizeit als auch ihres Dienstalltags. Sie fertigten Aufnahmen von der ihnen fremden Umgebung an ihren Einsatzorten an, um sie Briefen an ihre Familien in der Heimat beizulegen oder in Fotoalben zu montieren. Diese Fotos zeigen Landschaften und Sehenswürdigkeiten und vermittelten häufig ein Bild der einheimischen Zivilbevölkerung oder der Kriegsgegner der deutschen Soldaten.⁸ Und auch deutsche Zivilisten hielten ihre Eindrücke von „Land und Leuten“ fest, wenn sie Gelegenheit hatten, ins Ausland zu reisen. In diesem Zusammenhang spielten Fotoalben für die Amateurfotografinnen und -fotografen im Hinblick auf die Erinnerungsproduktion eine besondere Rolle. Die spätere Auswahl und das Arrangement in Alben bestimmten, was für erinnerungswürdig gehalten wurde (und was nicht) und welches Bild späteren Rezipientinnen und Rezipienten – vornehmlich Familienangehörigen und Freunden – vermittelt werden sollte.⁹

Gegenstand der folgenden Analyse sind zunächst Fotografien, die deutsche Wehrmachtangehörige während des Zweiten Weltkriegs im besetzten Frankreich von Kriegsgefangenen machten. Sie werden kontrastiert mit Aufnahmen, die im Fotoalbum eines Angehörigen der Hitlerjugend überliefert sind, der 1943 nach Ungarn reiste. Alle diese Foto-Überlieferungen enthalten Konstruktionen des „Eigenen“ und des „Fremden“, manchmal in Gegenüberstellungen visueller Entwürfe einer „Wir-Gruppe“ und des(/der) „Anderen“. Häufig jedoch verschwimmen die Grenzen zwischen den beiden Gruppen in den fotografischen Repräsentationen.

- 8 Vgl. Petra Bopp, „Die Kamera stets schussbereit“. Zur Fotopraxis deutscher Soldaten im Ersten und Zweiten Weltkrieg, in: Gerhard Paul (Hrsg.), *Das Jahrhundert der Bilder*, Bd. I: 1900 bis 1949, Bonn 2009, S. 164–171; dies., *Fremde im Visier. Private Fotografien von Wehrmachtssoldaten*, in: Anton Holzer (Hrsg.), *Mit der Kamera bewaffnet. Krieg und Fotografie*, Marburg 2003, S. 97–117; sowie Peter Jahn/Ulrike Schmiegelt (Hrsg.), *Foto-Feldpost. Geknipste Kriegserlebnisse 1939–1945* [Ausstellungskatalog des Deutsch-Russischen Museums Berlin-Karlshorst], Berlin 2000.
- 9 Vgl. Sandra Starke, *Privates Fotografieren 1933–1939 am Beispiel von Familienalben*, unveröffentlichte Magisterarbeit (Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Geschichtswissenschaften), Berlin 2004; sowie Christin Pinzer, *Konstruktionen von Wirklichkeiten. Variierende Erzähl-Strukturen in einem privaten Fotoalbum des 20. Jahrhunderts*, Berlin 2019; zu den vielfältigen Formen und Funktionen von Fotoalben vgl. außerdem Nora Mathys, *Fotofreundschaften. Visualisierung von Nähe und Gemeinschaft in privaten Fotoalben aus der Schweiz 1900–1950*, Baden 2013.

Die Materialgrundlage des vorliegenden Aufsatzes stellen zwei Fotoalben und ausgewählte einzelne Fotografien privater Provenienz dar. Anhand dieser Bestände werden Wahrnehmungsmuster und (fotografische) Inszenierungsweisen analysiert sowie – im Albumkontext – Narrationsmuster von „Begegnungen“ deutscher Zivilisten bzw. von Wehrmachtssoldaten mit (für sie) „fremden“ Kulturen und „Völkern“.

Im Hinblick auf das erste Album ist zu betonen, dass jene „Begegnungen“¹⁰ im militärischen Kontext, also vor dem Hintergrund deutscher Besatzungspolitik in den eroberten Gebieten, keineswegs „auf Augenhöhe“ stattfanden. Dieser Befund gilt insbesondere für Fotos, die in Kriegsgefangenenlagern bzw. in ihrer Umgebung gemacht wurden. Im ersten hier zu diskutierenden Album stellen zwei solche Lager in Frankreich und deren jeweilige Umgebung die maßgeblichen Aufnahmeorte der Fotos dar; diese Motive dominieren die Albumverzählung deutlich.

Obwohl die Machtverhältnisse zwischen deutschen „Besatzern“, etwa den Angehörigen der Wachmannschaften in den Kriegsgefangenenlagern, einerseits und „Besetzten“, „Unterworfenen“ und Zwangsverschleppten andererseits auf den ersten Blick eindeutig erscheinen mögen, sollen in diesem Beitrag auch Ambivalenzen herausgearbeitet werden, was die fotografischen Repräsentationen von „Begegnungen“ zwischen Angehörigen verschiedener Nationen bzw. Menschen und Menschengruppen verschiedener Hautfarbe während des Zweiten Weltkriegs angeht. Gleichzeitig werden zwei Ebenen in den Blick genommen, die über die unmittelbare fotografische Repräsentationsebene hinausgehen: 1. die Erweiterung von Bedeutung durch Schrift und Text und 2. – sofern die Aufnahmen im Kontext

10 Der vergleichsweise neutral klingende Begriff „Begegnung“ mag im Kontext der beiden hier analysierten Fotoalben, vor allem im Hinblick auf die im ersten Album enthaltenen Motive, auf den ersten Blick als problematisch erscheinen. Er ist jedoch bewusst gewählt, um das – bei der Bildinterpretation selbstverständlich zu berücksichtigende – Machtgefälle zwischen Fotografen und Fotografierten, aber auch unter den Abgebildeten, nicht in einem Maße überzubetonen, das von vornherein Lesarten ausschliesse, die in den Fotos auch Spuren von Neugier und Anzeichen für Gruppendynamiken entdecken lassen, die jenseits von Machtgesten und entsprechenden Herrschaftspraktiken liegen bzw. als Parallelphänomene zu begreifen sind. Ich recurriere – obwohl die Hintergründe und Konstellationen der jeweiligen Begegnungen nicht vollends vergleichbar sind – auf die Begrifflichkeit, die Regina Mühlhäuser für ihre Untersuchung gewählt hat („Begegnung“ bzw. „Zusammentreffen“, hier im Sinne des englischen *sexual encounter*); vgl. dies., *Eroberungen. Sexuelle Gewalttaten und intime Beziehungen deutscher Soldaten in der Sowjetunion, 1941–1945*, Hamburg 2010, S. 7 f.

eines Fotoalbums überliefert sind – der Stellenwert bzw. die Bedeutung einzelner Aufnahmen für *Binnennarrationen*¹¹ in den jeweiligen Alben.

Fotoalbum von Valentin Placzeck über seinen Kriegseinsatz in Frankreich, 1940/41

In diesem Fotoalbum stehen die „Begegnungen“ zwischen weißen deutschen Wehrmachtssoldaten und schwarzen französischen Kriegsgefangenen im Mittelpunkt. Nicht zu unterschätzen ist im Fall dieser speziellen Form von – fotografisch in Szene gesetzter – „Begegnung“ die Bedeutung, die NS-Propagandafotos als „Vor-Bilder“ (oder, neutraler ausgedrückt, als visuelle Hintergrundfolien) für die Praxis deutscher Fotoamateure während des Zweiten Weltkriegs hatten. Namentlich was die politisch-weltanschaulich extrem negativ aufgeladenen visuellen Repräsentationen afrikanischer Soldaten angeht, die in der französischen Armee gegen deutsche Soldaten kämpften, ist davon auszugehen, dass „knipsende“ Wehrmachtssoldaten im deutsch besetzten Frankreich sich an jenen in den NS-Printmedien anlässlich des deutschen „Frankreichfeldzugs“ breit veröffentlichten herabwürdigenden Fotografien und zerrbildhaften, entsprechend betexteten Collagen – bewusst oder unbewusst – orientierten. Reichspropagandaminister Joseph Goebbels hatte bereits am 30. Mai 1940 auf die „schwarze Schmach am Rhein“, den Einsatz französischer Kolonialtruppen während der alliierten Rheinlandbesetzung nach dem Ersten Weltkrieg (de facto ab Januar 1919), angespielt und die Presse zur „Berichterstattung“ in diesem Sinne angewiesen:

„Durch Erinnerungen an die Rhein- und Ruhr-Besetzung soll der Haß gegen Frankreich neu entflammt werden; es soll gezeigt werden, wie sich die entvölkernde Nation [gemeint ist Frankreich] Deutschland durch überseeische, gelbe, schwarze und braune Völker niederzuwerfen sucht, und eine wie große Kultur- und Rassenschande es war, daß man sich nicht gescheut hat, Neger an den Rhein zu holen. Als ‚verniggerte Sadisten‘ sollen die Franzosen

11 D. h. vor allem für sequenzielle Narrationen auf den einzelnen Seiten, aber auch im Hinblick auf themenbezogene Erzählungen (im vorliegenden Fall eher: *Versatzstücke* von Erzählungen), die sich über verschiedene Seiten durch das Album ziehen.

angepörrngert werden, und in unermüdlicher Arbeit muß erreicht werden, daß in spätestens 14 Tagen das ganze deutsche Volk gegen das korrupte, freimaurerisch verseuchte Frankreich mit Wut und Haß geladen ist.“¹²

Als Beispiel für die entsprechend rassistisch aufgeladene antifranzösische Propaganda soll eine Doppelseite aus der August-Ausgabe des Jahres 1940 der Zeitschrift des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP fungieren. (→ Abb. 1)

Gängige Propagandafiguren zur Charakterisierung der Angehörigen der Kolonialstreitkräfte, die für Frankreich gegen die deutsche Wehrmacht kämpften, war, wie im obigen Beispiel, die fotografische „Versinnbildlichung“ eines „Rassenbabylon“, eines „Völkergemischs“ oder „Schmelztiegels“, eines „Degenerationsphänomens“ der angeblichen (und deshalb in entsprechenden Bildunterschriften zu deutschen Propagandafotos prinzipiell zum Zwecke der Ironisierung in Anführungszeichen gesetzten) französischen Kulturnation sowie der (angeblichen) Folgen von „Rassenmischung“.¹³

- 12 Siehe Willy A. Boelcke (Hrsg.), „Wollt Ihr den totalen Krieg?“ – Die geheimen Goebbels-Konferenzen 1939–1943, Stuttgart 1967, S. 59. Eine gute Analyse der Darstellungen von Schwarzen und Indigenen in deutschen Wochenillustrierten der Zwischenkriegszeit bietet die Dissertation von Henrick Stahr, Fotojournalismus zwischen Exotismus und Rassismus. Darstellungen von Schwarzen und Indianern in Foto-Text-Artikeln deutscher Wochenillustrierter 1919–1939, Hamburg 2004.
- 13 In meiner Fotosammlung liegen für die genannten sprachlich-visuellen Propagandafiguren bzw. für durch die „offizielle“ NS-Bildsprache propagandistisch inspirierte oder „aufgeladene“ fotografische Repräsentationen, die einfache Wehrmachtsoldaten anfertigten, viele Beispiele vor, z. B. eine als Papierdruck verbreitete Agentur-Aufnahme (Pressebildzentrale, Fotograf: PK Scheunemann, 10. Juni 1940, als Reproduktion verbreitet von: Aktueller Bilderdienst, Herausgeber J. J. Weber, Leipzig) einer Gruppe, die im Bildtext als „Gefangene farbige französische ‚Soldaten‘“ bezeichnet wurde, es diente als Aushang-Foto. Der Rest der Bildunterschrift lautet: „Die auf diesem Bild vereinigten französischen ‚Kulturträger‘, aus dem Abschaum der Menschheit hervorgegangen, sollten nach dem Willen der plutokratischen Machthaber Frankreichs und Englands das deutsche Land und vor allem das deutsche Volk heimsuchen.“ Sammlung Ulrich Prehn, Fotoserien und Einzelbilder, 1822. Eine in der Stadt Toul (Département Meurthe-et-Moselle) im Juli 1940 gemachte, in einem kleinformatigen Abzug vorliegende Schwarzweiß-Aufnahme, die einen Wehrmachtsangehörigen auf einem Fahrrad vor einer vermutlich mehrheitlich aus Kriegsgefangenen bestehenden Gruppe zeigt, ist auf der Rückseite, neben der Orts- und Datumsangabe, handschriftlich so beschriftet: „Hier die Rassenmischung, Neger, Algerier, Franzosen und Juden[,] dabei ein Deutscher per Rad.“ Ebenda, 1824. In der Stadt war das Frontstalag 162 (Dommartin-lès-Toul) angesiedelt.

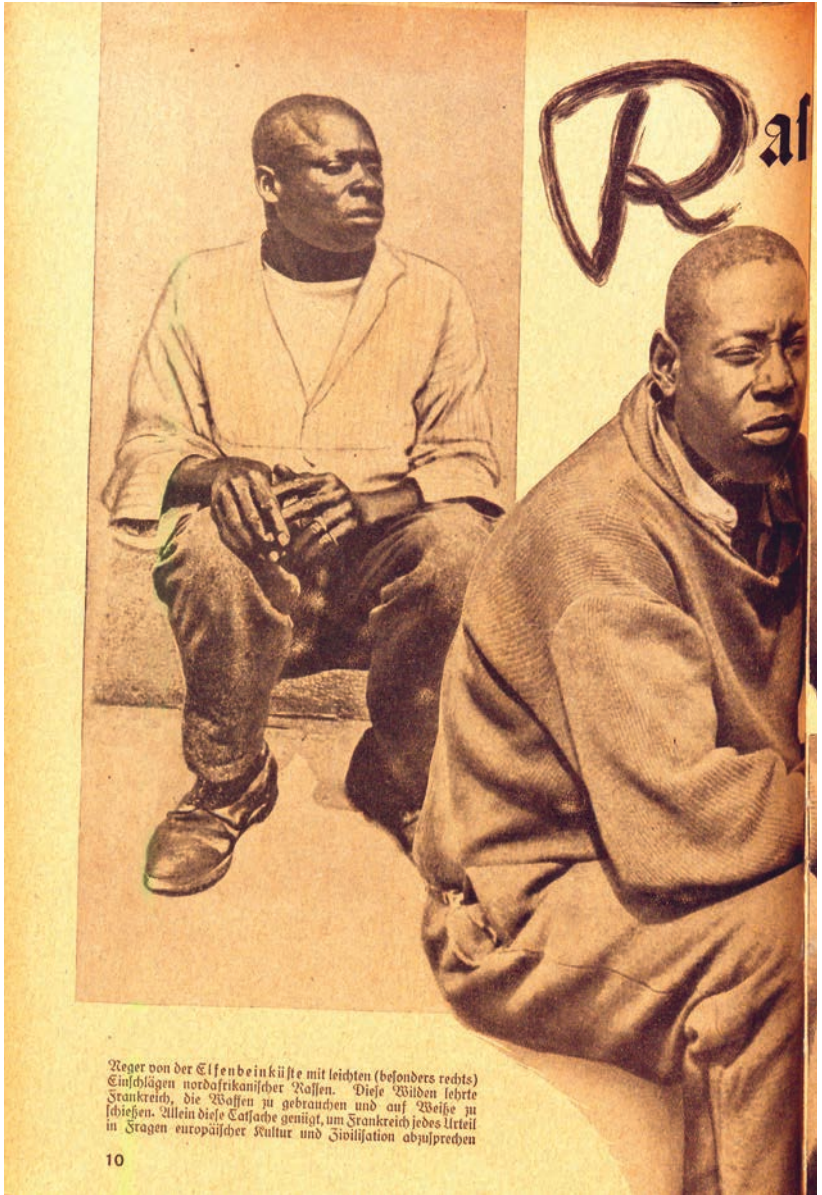


Abb. 1: Doppelseite aus: Neues Volk 8 (1940), H. 8, S. 10–11

enbabylon im Gefangenenlager

Wo immer außerhalb Europas der Franzose seine Soldaten ausgehoben hat, im Sudan, in Marokko, im Kongo, auf Dominique, in Indochina, in Tunis oder an der Eisenbeintüste, überall geht von Hütte zu Hütte das Gerücht, daß keiner, der jemals europäischen Boden betreten hat, in seine Heimat zurückkehrt. In dieser Flüsterpropaganda hat der Eingeborene die einzige Abwehrstellung bezogen, die ihm als Angehörigem eines Kolonialvolkes, das einer sich in der letzten Entwicklungsstufe befindlichen hochkapitalistischen Demokratie ausgeliefert ist, übrig bleibt. Die innere Bereitschaft zum Einsatz für eine dem Eingeborenen gleichgültige staatliche Existenz fern überhaupt nicht zu übersehen, viel weniger Sarbigen vermögen die Zusammenhänge in Europa geistig überhaupt nicht zu übersehen, viel weniger erst zu fassen, sie sind primitiv, und ihre geistig-seelischen Bedürfnisse sind mit einem funkelnden Taler oder einem glühenden Löffel bereits befriedigt. Wie Frankreich diese Söhne der Steppen, der Wüsten, des Busches und der anderen Landschaften für den Kriegsdienst in Europa, wenn nicht mit Gewalt, gewonnen hat, wird eine nicht unbeachtliche Leistung bleiben; denn man sucht unwillkürlich nach einer Antwort auf die Frage, was wohl diese Menschen von der Ableistung des Kriegsdienstes in Europa erwartet haben.

Erst wenige Wochen trennen uns von den großen Entscheidungen im Westen, und schon hat der Deutsche halb verziehn. Dies entspricht deutscher Geisteshaltung und der dem Deutschen angeborenen ritterlichen Gesinnung.

Was jedoch als untüglbare Schuld Frankreichs für alle Zeiten in der Geschichte fortleben wird, ist die Schändung der Rassenehre Deutschlands und der sich mit ihm solidarisch verbunden fühlenden Völker der Welt. England und Frankreich sind es gewesen, die die Sarbigen gelehrt haben, wie sie das Gewehr und die modernen Waffen zu gebrauchen haben, wie sie auf Weiße schießen müssen, um so die angeblich gefährdete Zivilisation zu verteidigen.

Neger aus dem Sudan als Posten am Küchentor eines Gefangenenlagers. Zur Herstellung dieser Salamisform haben alle Ausriistungskammern Europas beigeleuert. Das Holzgewehr kennzeichnet ihn als Polizeigewaltigen, der das unbesugte Betreten des Küchenreviers zu verhindern hat



Das erste Wort in der Überschrift des Artikels lautet korrekt „Rassenbabylon“; in der vorliegenden Abbildung ist das zweite „s“ im Falz verschwunden.

Das Fotoalbum von Valentin Placzeck – ein kordelgebundenes Klebealbum im Format 18 x 25,5 cm, dessen Pappeinband mit einem blau-violetten Blumenmuster verziert und mit Kunstleder-Ecken sowie einer seitlichen Bindungsverstärkung versehen ist – konnte ich 2016 in einer Internetauktion von einem Händler ersteigern. Es stammt also nicht aus privatem Besitz „erster Hand“, und es konnten keine Informationen vom letzten Vorbesitzer eingeholt werden. Eingelegt in das Album, aus dem hier nur einige Seiten abgebildet werden können, sind auf den 32 Seiten sowie auf der vorderen Innenseite des Einbandes insgesamt 109 Fotos. Der Autor führt sich selbst, in Unteroffiziers-Uniform abgebildet, gleich auf der ersten Seite (→ Abb. 2) ein, und zwar unter Angabe seiner militärischen Einheit (Fahrschwadron 189). Viele Albumseiten zeigen den Einsatzort von Placzecks Einheit im Sommer/Herbst 1941: zwei Kriegsgefangenenlager im von deutschen Truppen besetzten Frankreich, im Departement Maine-et-Loire, eines in Saumur, bekannt als Frontstalag 181,¹⁴ und eines im nur wenige Kilometer entfernt liegenden Ort Distré. Weiterhin enthält es, neben Aufnahmen von Placzecks Familie, einige Seiten, die seine Einheit beim Wachdienst inner- und außerhalb der Lager sowie bei Freizeitaktivitäten zeigen. Auch eine Seite, auf die fünf weitere Aufnahmen vom Protagonisten selbst aufgeklebt sind (→ Abb. 3), spiegelt diese Mischung aus militärischer Funktion – besonders in der Aufnahme oben rechts als siegreicher „Besitzer“ – und zivil anmutender Freizeitbeschäftigung wider.

Zwei weitere Seiten verdeutlichen, dass ein zentrales Moment der Erzählung des Albums die Selbstrepräsentation des Protagonisten bzw. die Repräsentation

14 In den 1940 eingerichteten „Front-Stammlagern“, die über die vom Deutschen Reich okkupierten französischen Gebiete verteilt waren, wurden zu einem erheblichen Anteil jene französischen „Kolonialsoldaten“ als Kriegsgefangene interniert, die in den Augen der nationalsozialistischen deutschen Besatzer als „Farbige“ galten (aus Nordafrika Algerier, Marokkaner und Tunesier, daneben Westafrikaner – vor allem Senegalesen – sowie Einwohner Madagaskars, Französisch-Indochinas, der Antillen sowie von La Réunion), und zwar unabhängig davon, ob sie die französische Staatsbürgerschaft besaßen oder nicht. Vgl. Raffael Scheck, *French Colonial Soldiers in German Prisoner-of-War Camps (1940–1945)*, in: *French History* 24 (2010) 3, S. 420–446, hier S. 420, 426 und 438. Im November 1940, als der Transfer französischer Kriegsgefangener in Lager im Deutschen Reich bereits in vollem Gange war, waren noch rund 150 000 Gefangene in den Frontstalags verblieben; rund zwei Drittel von ihnen französische „Kolonialsoldaten“. Vgl. ebenda, S. 424. Zur weiteren zahlenmäßigen Entwicklung und Gefangenenstruktur in den Frontstalags vgl. Armelle Mabon, *Prisonniers der guerre „indigènes“: Visages oubliés de la France occupée*, Paris 2010, S. 37 f.



Abb. 2: Fotoalbum von Valentin Placzeck, Seite 1 | Sammlung Ulrich Prehn, Fotoalben, 083

von Placzecks Einheit als Besatzungsmacht und Wachpersonal im okkupierten Frankreich ist. Zur Einordnung der Funktion dieser Selbstrepräsentationen lässt sich mit der kanadischen Historikerin Julia Torrie feststellen: Das Medium Fotografie und die Praxis des Fotografierens stellten für die deutschen Soldaten wichtige Instrumente dar, um sich ein Bild von sich selbst in ihrer Rolle als Besatzer zu machen und sich dieser Rolle zu vergewissern.¹⁵ Gleichzeitig wurde dieses (Selbst-)Bild durch Zirkulation der Fotos unter den Angehörigen der jeweiligen Einheit bestärkt. Visualisierte Formen eines *male bonding* verschränkten sich, wie → Abb. 4 verdeutlicht, mit fotografischen Repräsentationen dienstlicher Routinen der Herrschaftsausübung – hier im Motiv des „Aufziehens der Wachen“.

15 Vgl. Julia Torrie, *Visible Trophies of War: German Occupiers' Photographic Perceptions of France, 1940–44*, in: Jennifer Evans/Paul Betts/Stefan-Ludwig Hoffmann (Hrsg.), *The Ethics of Seeing: Photography and Twentieth-Century German History*, New York/Oxford 2018, S. 108–137, hier S. 109.

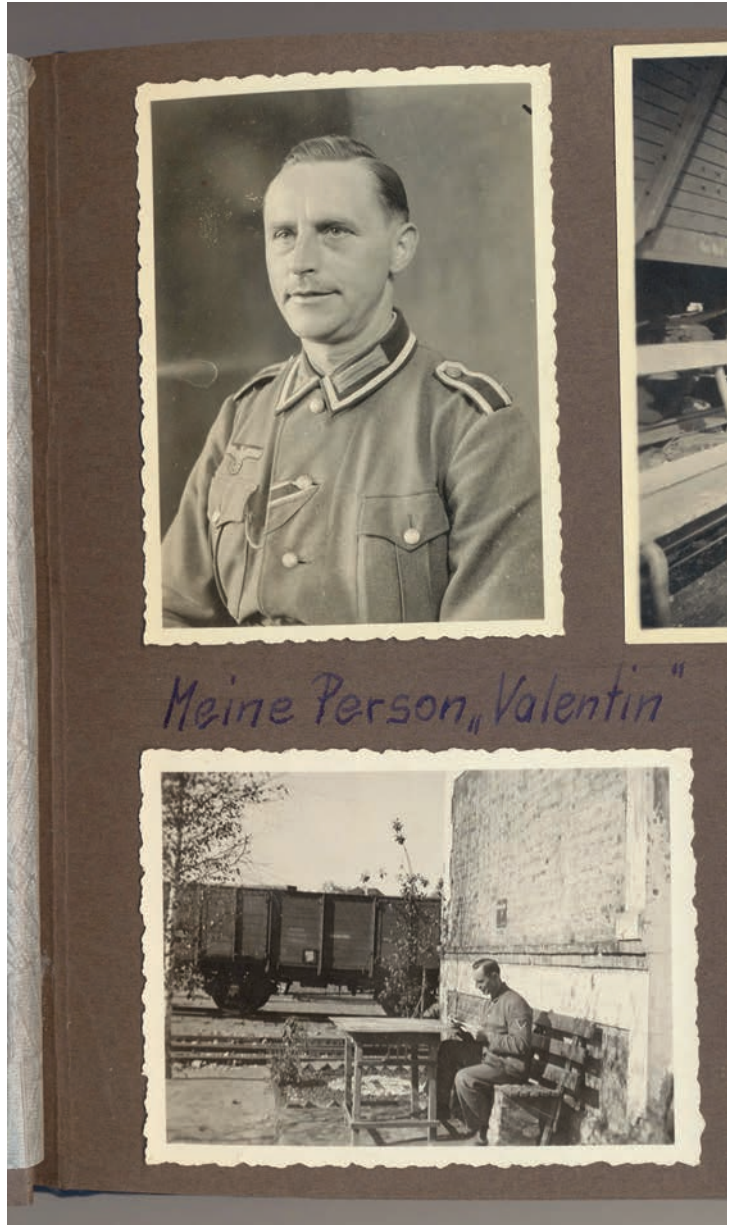


Abb. 3: Fotoalbum von Valentin Placzeck, Seite 5





Abb. 4: Fotoalbum von Valentin Placzeck, Seite 9



Aufziehen der Wachen

Die folgende Albumseite zeugt ebenfalls davon, dass es für die Wehrmachtssoldaten, im Rückblick auf ihre Rolle im okkupierten Territorium, wichtig war, ein stabiles Selbstbild zu zeichnen. Dabei ist zu bedenken, dass sie nicht nur als militärische Sieger in Frankreich agierten; vielmehr drückten sich die ungleichen Machtverhältnisse zwischen den deutschen Besatzern und der französischen Bevölkerung – neben anderen Privilegien bzw. Einschränkungen und Verboten – auch im Hinblick auf die Möglichkeit zu fotografieren aus. Denn mit Ausnahme von Berufsfotografen war es der französischen Bevölkerung infolge einer Verordnung vom 16. September 1940 verboten, unter freiem Himmel zu fotografieren, während es Angehörigen der deutschen Besatzungstruppen bzw. der deutschen Zivilverwaltung selbstverständlich gestattet war, Außenaufnahmen zu machen.¹⁶

Die auf Albumseite 10 aufgeklebten Fotos zeigen erneut den Bereich der Freizeit, als Ausgleich zum oder Ablenkung vom Dienstatag. Die Seite, beschriftet mit „Rückkehr vom Fußball[,] Sept[ember] 1941 ,Saumur“ (→ Abb. 5), zeigt auf allen vier Abzügen schwarze Kriegsgefangene, und zwar auf zweien davon – den unteren beiden – in einer gemischten Gruppe mit ihren weißen deutschen Bewachern. Insbesondere auf dem Foto unten links überrascht die Abbildung des auf den ersten Blick zwanglos, ja beinahe fröhlich-harmonisch wirkenden Zusammenseins der Angehörigen beider Gruppen. Bei näherer Betrachtung jedoch fällt auf, dass keiner der Gefangenen lacht oder lächelt, hingegen haben die beiden Deutschen

16 Vgl. ebenda, S. 110 und S. 131, Anm. 5. Der Historiker Bernd Boll, der 2002 eine Übersicht über Fotografierverbote für Angehörige der Wehrmacht und der Waffen-SS vorgelegt hat, nennt, Bezug nehmend auf einen entsprechenden Eintrag im Kriegstagebuch der Propagandakompanie 612 vom 4. 7. 1940, als Beispiel für räumlich und zeitlich begrenzte Fotografierverbote die Phase des deutschen Vormarsches in Frankreich im Frühjahr 1940. Vgl. Bernd Boll, *Das Adlerauge des Soldaten. Zur Fotopraxis deutscher Amateure im Zweiten Weltkrieg*, in: *Fotogeschichte* 22 (2002) 85/86, S. 75–87, hier S. 76. Dass eine kausale Verbindung zwischen dem Fotografierverbot und der Tatsache bestand, dass deutsche Besatzungstruppen im Mai/Juni 1940 mehrere Tausend schwarze Kriegsgefangene in Frankreich überwiegend in grausamen Massakern töteten und auch noch in den Wochen danach viele Gefangene auf dem Weg in die Frontstalags bzw. in den Lagern selbst misshandelten, liegt auf der Hand. Vgl. Raffael Scheck, „They Are Just Savages“: German Massacres of Black Soldiers from the French Army in 1940, in: *Journal of Modern History* 77 (2005), S. 325–344.

offenbar Spaß in bzw. an dieser Situation. Der Rechte der beiden berührt den im Vordergrund liegenden Gefangenen am Rücken (er scheint ihn am Mantelrücken zu zupfen). Ungewöhnlich erscheinen auch die körperliche Nähe der Deutschen zu den Gefangenen sowie ihr wenig formelles Äußeres; beide hocken mit freiem Oberkörper, also keineswegs korrekt in Uniform gekleidet, inmitten der Gruppe. Betrachtet man die Albumseite als Gesamtkomposition, springt vor allem der Kontrast zwischen der oberen und der unteren Bildreihe ins Auge: Während die beiden oben aufgeklebten Abzüge eine Appell-Situation (vielleicht einen Zählappell nach der sportlichen Aktivität) zeigen, also fotografische Repräsentation einer hierarchisch stark gegliederten, auf einer militärischen Alltagspraxis basierenden Situation darstellen, stehen mit Freizeitszenen rund um das Fußballspiel (das selbst nicht gezeigt wird) weitaus lockerere Personen-Formationen im Zentrum der beiden unten aufgeklebten Fotos.

Doch auch über die Motivebene hinaus sind diese fotografischen Zeugnisse einer räumlichen Annäherung von Kriegsgefangenen und ihren deutschen Bewachern erstaunlich, vor allem, wenn man die offiziellen Rahmenbedingungen jener Aufnahmen bedenkt. Denn der Chef der deutschen Militärverwaltung in Frankreich hatte mit seinem Erlass vom 13. August 1940 alle Wehrmachtsoldaten, die zur Bewachung von Kriegsgefangenen in Frankreich eingesetzt waren, ausdrücklich angewiesen, von privater Unterhaltung, Kameradschaftlichkeit und „Verbrüderungsgesten“ jeglicher Art mit den Kriegsgefangenen Abstand zu nehmen und vielmehr eine strikte Trennung zwischen Wachmannschaften und Gefangenen aufrechtzuerhalten: „[...] it was, for example, an ‚undignified act‘ and ‚strictly forbidden‘ for German guards to have their picture taken with prisoners“.¹⁷ Eine Vielzahl von Fotos in Placzecks Album belegt, dass sowohl das Separationsgebot als auch das Fotografierverbot von deutschen Soldaten häufig missachtet wurden.

17 Zit. nach Scheck, *French Colonial Soldiers*, S. 429. Den o. g., im Bundesarchiv-Militärarchiv (Freiburg i. Br.) überlieferten deutschsprachigen Erlass „Betreffend: Behandlung der Kriegsgefangenen“ konnte ich nicht einsehen, weswegen hier auf die englische Übersetzung der von Scheck zitierten Passage zurückgegriffen werden muss.



Abb. 5: Fotoalbum von Valentin Placzeck, Seite 10



ball Sept. 1941 „Saumur“





Abb. 6: Fotoalbum von Valentin Placzeck, Seite 13 | Sammlung Ulrich Prehn, Fotoalben, 083

Im Sinne des zitierten Erlasses ist das abgebildete Personen-Ensemble auf dem ersten Foto (links oben) der Seite 13 des Albums (→ Abb. 7) noch weitaus skandalöser – ganz gleich, wie verständlich bzw. unverständlich und befremdlich heutigen Betrachterinnen und Betrachtern die Beschriftung der Seite erscheinen mag.

War in Bezug auf die Albumseite (→ Abb. 6) von Grenzen der Verständlichkeit die Rede, ist damit nicht die rassistische zweite Bildunterschrift über die „2 Witzige[n] Madagaskas“ gemeint,¹⁸ sondern die Schwierigkeit, den zur

18 Auf die herabwürdigenden, rassistischen Beschriftungen im Album, insbesondere auf S. 15 („Nigger-Gefangenen-Lager in Distre“) und S. 17 („Die Kapelle der ‚Nigger‘“ / „Madagaskars 9. Okt. 41“ / „sehen sehr lustig aus!!!“), die hier nicht als Abbildungen reproduziert werden sollen, kann nicht näher eingegangen werden. Ich beabsichtige jedoch, die Text(/Wort)-Bild-Beziehungen in diesem Album in meiner Studie über Fotografien der Arbeitswelt im Nationalsozialismus in einem Kapitel über Zwangsarbeit zu analysieren. Hilfreich dürfte dabei der Bezug auf Sprechakt- und Bildakt-Theorien sein; vgl. Carl-Friedrich Graumann/

Hauptperson Erklärten zu identifizieren: Wer ist denn nun eigentlich „[d]er Michael“? Vermutlich eine der auf dem oben links aufgeklebten Foto abgebildeten Personen; infrage käme theoretisch der Wehrmachtssoldat, der links oben die beiden aus schwarzen Kriegsgefangenen und weißen Kindern bestehenden Reihen überragt. Allerdings wäre dann der Zusatz „mit seinen Kameraden“ nur so zu deuten, dass es sich in dem zwischen „Zwangsgemeinschaft“ und Kameraderie changierenden Verhältnis zwischen weißen und schwarzen Soldaten um eine Kriegsbesonderheit handelt, die sich auf der bildlichen Repräsentationsebene als Ausdruck einer „verkehrten Welt“ äußert – eine Welt, auf die zeitgenössische weiße deutsche Betrachterinnen und Betrachter wohl überwiegend mit Unverständnis, Spott oder Häme reagiert hätten. Dass es sich bei dem Jungen, der auf dem linken Oberschenkel des Gefangenen in der ersten Reihe sitzt, um einen deutschen Jungen gehandelt haben könnte, ist schwer denkbar. Bildlogisch liegt es eher nahe zu vermuten, dass es sich bei „Michael“ (vielleicht haben die deutschen Soldaten ihn so „getauft“) um den Gefangenen handelt, auf dessen Schoß die beiden Kinder sitzen.

Aber letztlich ist nicht entscheidend, die als „Michael“ bezeichnete Person sicher identifizieren zu können. Erstaunlich an jenem Foto ist vielmehr erneut die körperliche Nähe – diesmal der abgebildeten weißen Kinder zu den schwarzen Gefangenen in jener hochgradig inszeniert wirkenden Aufnahme. Machen hier die Kriegsgefangenen lediglich gute Miene zum bösen Spiel? Handelt es sich bei dem Bild vielleicht gar um ein Beispiel für „Fotografien wider Willen“?¹⁹ Zumindest die Körperhaltung des Wehrmachtssoldaten im linken oberen Bildbereich, der, das Gewehr geschultert, die Gruppe der Gefangenen überragt und sich leicht dem Bildzentrum zuneigt und den Blick zum Fotografen sucht, kann man als ausgestellte Kameraderie in Richtung des Fotografen (vermutlich ein anderer deutscher

Margret Wintermantel, Diskriminierende Sprechakte. Ein funktionaler Ansatz, in: Steffen K. Herrmann/Sybille Krämer/Hannes Kuch (Hrsg.), *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007, S. 147–177; sowie Horst Bredekamp, *Der Bildakt. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007*, Berlin 2015.

- 19 Fotografien, die diesen Charakter haben bzw. unter entsprechenden Bedingungen von Machtungleichheit und Zwang aufgenommen wurden, hat die Historikerin Cornelia Brink untersucht; vgl. dies., *Vor aller Augen: Fotografien-wider-Willen in der Geschichtsschreibung*, in: *WerkstattGeschichte* 16 (2007) 47, S. 61–74.



Abb. 7:
Fotoalbum von Valentin Placzeck,
Seite 13 (Ausschnitt)
Sammlung Ulrich Prehn,
Fotoalben, 083

Soldat) deuten. Aus der Gruppe der Gefangenen hingegen sticht der Mann mit den beiden Kindern auf dem Schoß deutlich hervor – nicht nur durch seine (beinahe) zentrale Position, sondern allein durch seine Kleidung: Als Einziger trägt er Lederstiefel, und auch seine Kopfbedeckung unterscheidet sich von der der anderen Gefangenen. Ob er möglicherweise eine besondere, privilegierte Position in der Gruppe der Gefangenen einnahm (etwa in der Funktion eines „Kapo“), ist ungewiss.

Eine weitere, aus dem hinteren Teil des Albums stammende Seite (→ Abb. 8) versammelt einige für Aufnahmen, die deutsche Wehrmachtsoldaten im besetzten Frankreich machten, typische Aspekte: das besetzte Gebiet als touristische „Sehenswürdigkeit“ (Aufnahme oben links), als in Besitz genommene und von den deutschen Truppen genutzte Infrastruktur (Aufnahme unten rechts), als für heutige Betrachterinnen und Betrachter kaum zu entschlüsselnder Versuch einer vermutlich (aus der Perspektive des Fotografen) mit symbolischer Bedeutung aufgeladenen „experimentellen“, in formaler und technischer Hinsicht eher

misslungenen „Knipser“-Aufnahme (das Bild mit dem Krug oben rechts). Eine weitere Abbildung, die erneut ein zwangloses Zusammensein von fünf weißen Männern – einer von ihnen durch seine Uniform eindeutig als deutscher Wehrmachtssoldat ausgewiesen – mit einem der schwarzen Gefangenen gemeinsam an einem Tisch sitzend zeigt (unten links),²⁰ unterstreicht noch einmal das vielfache Unterlaufen expliziter militärischer Verhaltensregeln im Besatzungsalltag (Fraternisierungsverbot und Einschränkungen, was fotografische Abbildungen des Verhältnisses von Kriegsgefangenen und Wachmannschaften anbelangt).

Abschließend sollen anhand einer aus einer anderen Überlieferung stammenden fotografischen Vergleichsfolie die Aufnahmen aus dem Fotoalbum noch etwas besser eingeordnet werden (→ Abb. 9 und 10). Sie stammt – ebenso wie ein Großteil der Aufnahmen aus Saumur und Distré – aus dem Jahr 1941.

Das Kreuz über dem ganz rechts abgebildeten, die Uniform eines Gefreiten der Wehrmacht tragenden deutschen Soldaten bezeichnet – das legt die Beschriftung auf der Bildrückseite nahe – den unbekanntem ursprünglichen Besitzer des Fotoabzugs.

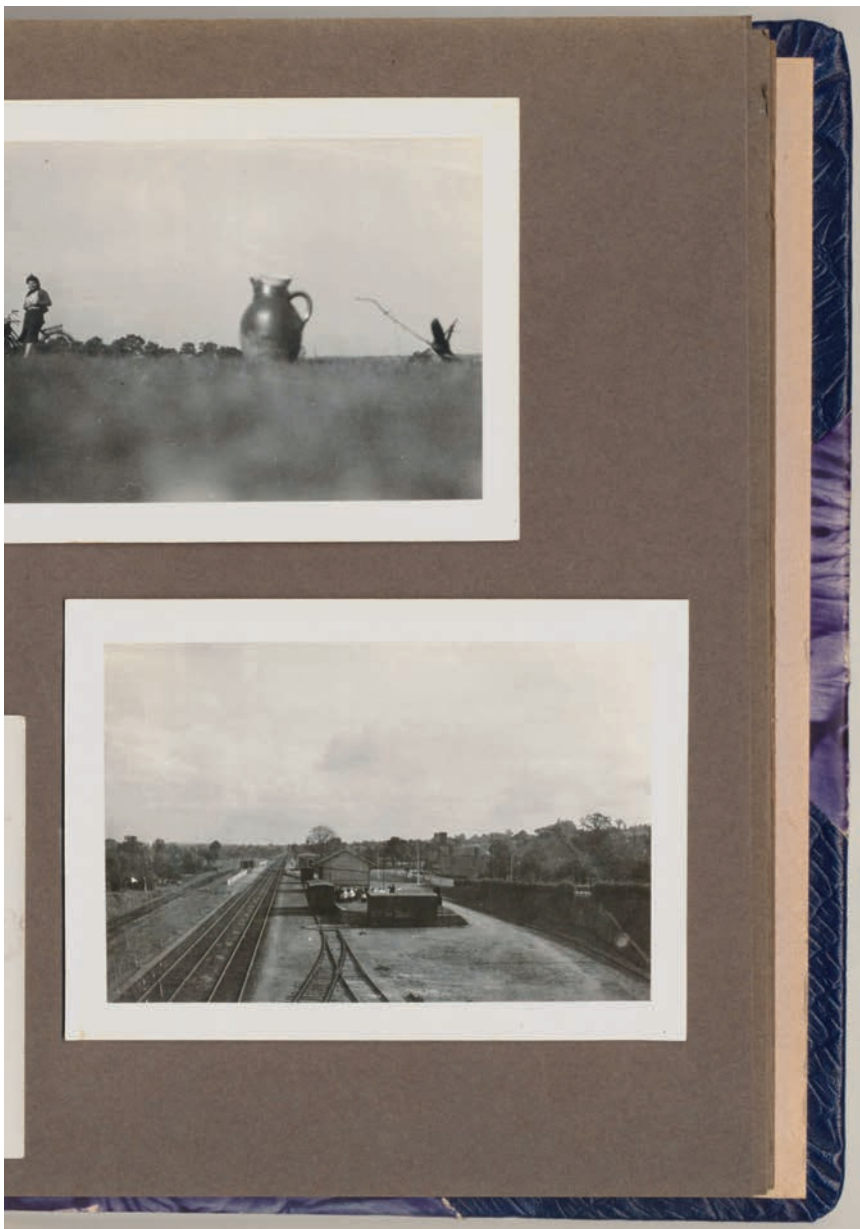
Dieses Foto kann sehr wahrscheinlich als ein Beispiel (im vorliegenden Fall ein ziemlich scheußliches) für eine wichtige Funktion der Fotopraxis deutscher Soldaten im Zweiten Weltkrieg betrachtet werden: Die in die Heimat verschickten Abzüge dienten überwiegend als Botschaften an die Familie oder an Freunde. Nicht selten, auch hierfür steht dieser Abzug beispielhaft, transportierten sie emotionale Haltungen deutscher Akteure im Besatzungsalltag.²¹ Doch die Bildbotschaft ist auch ohne Kenntnis der Rückseitenbeschriftung eindeutig: Der gequälte Gesichtsausdruck der drei schwarzen, ihren Bewachern zu Füßen sitzenden Gefangenen

20 Nicht nur die zwischen Bewachern und Gefangenen gebotene räumliche wie soziale Distanz lassen die Fotos vermissen, auch fehlt der gesamten Albumverzählung sowie den Binnenerzählungen ein Ordnungsprinzip – vor allem was die Örtlichkeiten (also etwa die beiden Lager) angeht, von denen die Betrachterinnen und Betrachter keine auch nur halbwegs präzise Vorstellung erhalten. Die Montage auf den Einzelseiten sowie die Seitenabfolge scheinen auf die Chronologie des Erlebten keinerlei Rücksicht zu nehmen, darüber hinaus erscheint es so, als ob beim Anlegen des gesamten Albums sowie bei der Montage der Einzelseiten zwischen verschiedenen Orten (und Zeiten) hin- und hergesprungen wird.

21 Vgl. zum Problemkomplex „Foto und Emotion“ den Aufsatz von Cornelia Brink, *Bildeffekte. Überlegungen zum Zusammenhang von Fotografie und Emotionen*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 37 (2011), S. 104–129.



Abb. 8: Fotoalbum von Valentin Placzeck, Seite 21



Sammlung Ulrich Prehn, Fotoalben, 083



Abb. 9: Als Einzelbild vorliegender Schwarzweiß-Abzug, 7 x 10 cm
Sammlung Ulrich Prehn, 1823

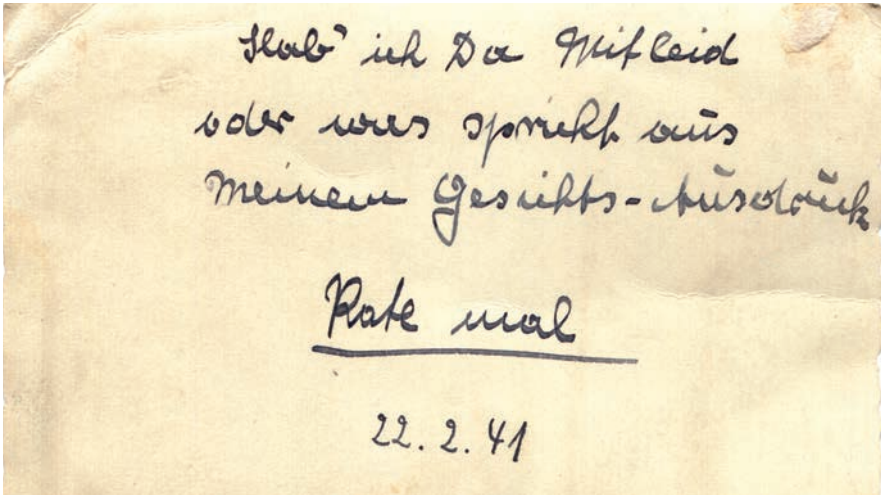


Abb. 10: Rückseite des Schwarzweiß-Abzugs | Sammlung Ulrich Prehn, 1823

spricht für sich, das Zahlenverhältnis der abgebildeten Personen (18:3) ebenso, vor allem aber deren Anordnung, die Blickrichtung des mit dem Kreuz gekennzeichneten Soldaten ganz rechts (nach unten, auf die Gefangenen gerichtet), die zu der durchgängigen Blickrichtung seiner Kameraden (dem Fotografen zugewandt) in Kontrast steht und die ohnehin schon beträchtliche Spannung des hochgradig inszenierten Motivs noch steigert.

In Kontrast zu diesem Foto erscheinen die in Valentin Placzecks Album enthaltenen Aufnahmen – obwohl diese die Machtbeziehungen zwischen den Angehörigen der Wachmannschaft und den schwarzen Gefangenen und das hierarchische Gefälle keineswegs ausblenden – als weniger stark (oder zumindest weniger offensichtlich und eindeutig) von Machtfantasien oder gar Machtrausch durchdrungen und wirken nicht durchgängig so, als wären sie vornehmlich in der Absicht angefertigt worden, die Gefangenen herabzuwürdigen und zu demütigen.

Fotoalbum über eine Ungarnreise des Jugendlichen Geert Oelrich, 1943

Die in das zweite zu analysierende Fotoalbum eingeklebten Aufnahmen stammen nicht aus einem militärischen Kontext, gleichwohl spielt die „Handlung“ der Album erzählung – obwohl von einem vermutlich aus Hamburg stammenden Jungen höchstwahrscheinlich noch während des Zweiten Weltkriegs angelegt – nicht in einer Region, die zum Deutschen Reich gehörte. Auch dieses Album, ein kordegebundenes, beige-braun gemustertes, stoffbezogenes Klebealbum im Format 20 x 30 cm, konnte ich 2012 im Rahmen einer Internetauktion von einem Händler ersteigern. In das Reisealbum sind insgesamt 62 Schwarzweiß-Abzüge, vornehmlich mit Motiven aus Siebenbürgen, eingeklebt – einem Landstrich also, der seit dem Zweiten Wiener Schiedsspruch 1940 teils zu Ungarn und teils zu Rumänien gehörte.²² Der Autor des Albums hat auf der letzten Seite einen Vermerk zu

22 Jener „Schiedsspruch“ vom 30. August 1940 war eine Vereinbarung zwischen dem deutschen und dem italienischen Außenminister, die auf ein Ansuchen der rumänischen und der ungarischen Regierung zurückging und eine Teilung Siebenbürgens zur Folge hatte: Der nördliche Teil mit dem Szeklerland und einigen weiteren Gebieten wurde Ungarn zugeschlagen, während Mittel- und Südsiebenbürgen Teil des rumänischen Staates blieben. Die deutsche Reichsregierung schloss mit beiden Staaten Abkommen zum Schutz der jeweils

seiner Fotoausrüstung ergänzt, die ihn und seine fotografische Praxis im Feld der „Knipser“ verortet, die mit unaufwendiger, wenig kostspieliger und – zumal auf Reisen – leicht transportabler Technik ihrem Hobby nachgingen: „Und all diese zum Teil recht guten Aufnahmen wurden mit einer ganz simplen 4 R[eichs]M[ark] Box gemacht.“²³

Seine Reise führte den Protagonisten des Albums 1943 unter anderem in den Heimatort seiner Großeltern, in das Dorf Lechnitz; die Reise des Angehörigen der Hitlerjugend²⁴ dauerte vom „8. April 1943 bis 9. 12. 1943“, wie auf der ersten Albumseite angegeben. Seite 9 des Albums (→ Abb. 11), auf der das Dorf (mit ungarischem und deutschem Namen bezeichnet) eingeführt wird, verdeutlicht die sprachlich-kulturelle wie ethnische Mischsituation jenes Landstriches im nordöstlichen Siebenbürgen: Ein Foto vom Haus der Großeltern, ihres Zeichens Siebenbürger Sachsen, wird hier gerahmt von Aufnahmen der „Deutschen Schule“ und der rumänischen Kirche. Der schriftliche Zusatz „unser Dorf“ verdeutlicht, dass der Urheber des Albums sich der „Volksgruppe“²⁵ der Siebenbürger Sachsen als Wir-Gruppe in einem ihm fremden Land zugehörig fühlte und dies auch explizit bezeugen wollte.

dort ansässigen deutschen Minderheit. Vgl. Ernst Wagner, Geschichte der Siebenbürger Sachsen. Ein Überblick, 6. Aufl., Thaur bei Innsbruck 1990, S. 78. Nach der Umsetzung des Zweiten Wiener Schiedsspruchs kam es in beiden Teilen Siebenbürgens zu ethnisch kodierten Konflikten.

- 23 Sammlung Ulrich Prehn, Fotoalben, 025, Fotoalbum von Geert Oelrich, S. 47.
- 24 Über den Anlass der Reise kann hier nur spekuliert werden. Fest steht, dass Geert Oelrich zusammen mit anderen Jungen, die auf mehreren Fotos ebenso wie er in HJ-Uniformen abgebildet sind, und einem in der Bildunterschrift zu einem auf Seite 19 des Albums eingeklebten Foto als „Lagerleiter“ bezeichneten älteren Mann im nordöstlichen Siebenbürgen unterwegs war. Denkbar ist, dass es sich um ein Lager der Kinderlandverschickung gehandelt haben mag, was auch Geerts neunmonatige Abwesenheit von der Schule im Deutschen Reichsgebiet erklären würde.
- 25 Der (zeitgenössische) völkisch-nationalistische Begriff „Volksgruppe“ ist selbstverständlich höchst problematisch; zur Genese des „Volksgruppen“-Paradigmas vgl. Ulrich Prehn, „*Volksgruppen Rights*“ versus „*Minorities Protections*“: The evolution of German and Austrian political order paradigms from the 1920s to 1945, in: Johannes Dafinger/Dieter Pohl (Hrsg.), *A New Nationalist Europe Under Hitler. Concepts of Europe and Transnational Networks in the National Socialist Sphere of Influence, 1939–1945*, London/New York 2018, S. 27–42.

Der Urheber des Albums, der 1943 zwischen 13 und 15 Jahre alt gewesen sein mag, war offenbar recht gebildet – es finden sich unter anderem Beschriftungen in englischer und französischer Sprache –, und seine häufig ironischen Bemerkungen zeugen von einem Sinn für Humor und drücken nicht selten eine gewisse (retrospektive) Distanzierung zu den Bildinhalten aus. Ein anschauliches Beispiel hierfür findet sich auf Seite 15 des Albums (→ Abb. 12).

Die lapidare Bemerkung „irgendein Hügel“ (oben links) will nicht recht zur zeitgenössisch dominanten völkischen „Blut und Boden“-Ideologie passen, und auch das Foto selbst zeigt das fragliche Stück Landschaft ebenso wenig überhöht wie die Trägerinnen der „weiße[n] Schürzen“ (unten links). Und den Aufmarsch unter der hakenkreuzähnlichen Sensenkreuzfahne (rechts)²⁶ kommentierte der Autor mit dem Ausruf „aber, aber!“ – so, als sähen wir hier eine Verletzung von Anstandsregeln, ein irgendwie „unbotmäßiges“ Verhalten in der dörflichen Öffentlichkeit. Doch ist auch eine völlig andere Lesart jenes „aber, aber!“ denkbar, die die Verwendung des Ausrufezeichens nahelegt: Möglicherweise soll der kommentierende „Ausruf“ auch Zustimmung zum Aufmarsch (und einen gewissen Gegensatz zur harmlos-friedlich wirkenden Landschaft samt traditionellen Trachten) signalisieren im Sinne von: „Oho, seht mal an!“

Die ironischen Bemerkungen wechselten sich ab mit nüchtern-sachlichen Beschreibungen. Der jugendliche Fotograf porträtierte an verschiedenen Stellen im Album exemplarisch vorgestellte Angehörige der ethnischen Gruppe, der er

26 Bei der Gruppe handelte es sich um jugendliche Angehörige des nach dem „Führerprinzip“ organisierten „Volksbunds der Deutschen in Ungarn“, also des nationalsozialistisch „gleichgeschalteten“, unter Führung von Dr. Franz Basch stehenden „Volksgruppenverbandes“. Zum „Volksbund“ vgl. Ekkehard Völkl, *Das Deutschtum in Südosteuropa vor und nach 1945*, in: Oskar Anweiler/Eberhard Reißner/Karl-Heinz Ruffmann (Hrsg.), *Osteuropa und die Deutschen. Vorträge zum 75. Jubiläum der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde*, Berlin 1990, S. 288–303, hier S. 296–298; sowie Norbert Spannenberger, *Zwischen Hakenkreuz und Stephanskronen: Der Volksbund der Deutschen in Ungarn 1938–1944*, in: Jerzy Kochanowski/Maike Sach (Hrsg.), *Die „Volksdeutschen“ in Polen, Frankreich, Ungarn und der Tschechoslowakei. Mythos und Realität*, Osnabrück 2006, S. 235–255. Mit den Gebietsveränderungen nach dem „Schiedsspruch“ wuchs der deutschstämmige Bevölkerungsanteil in Ungarn (nach eigenen Angaben) auf rund 800 000 Personen an und stellte somit die größte deutsche „Volksgruppe“ in Südosteuropa dar – eine Gruppe, die der NS-Staat für seine Kriegsführung, nicht zuletzt zur Umsetzung seiner kriegswirtschaftlichen Interessen, zu nutzen beabsichtigte. Vgl. ebenda, S. 251.

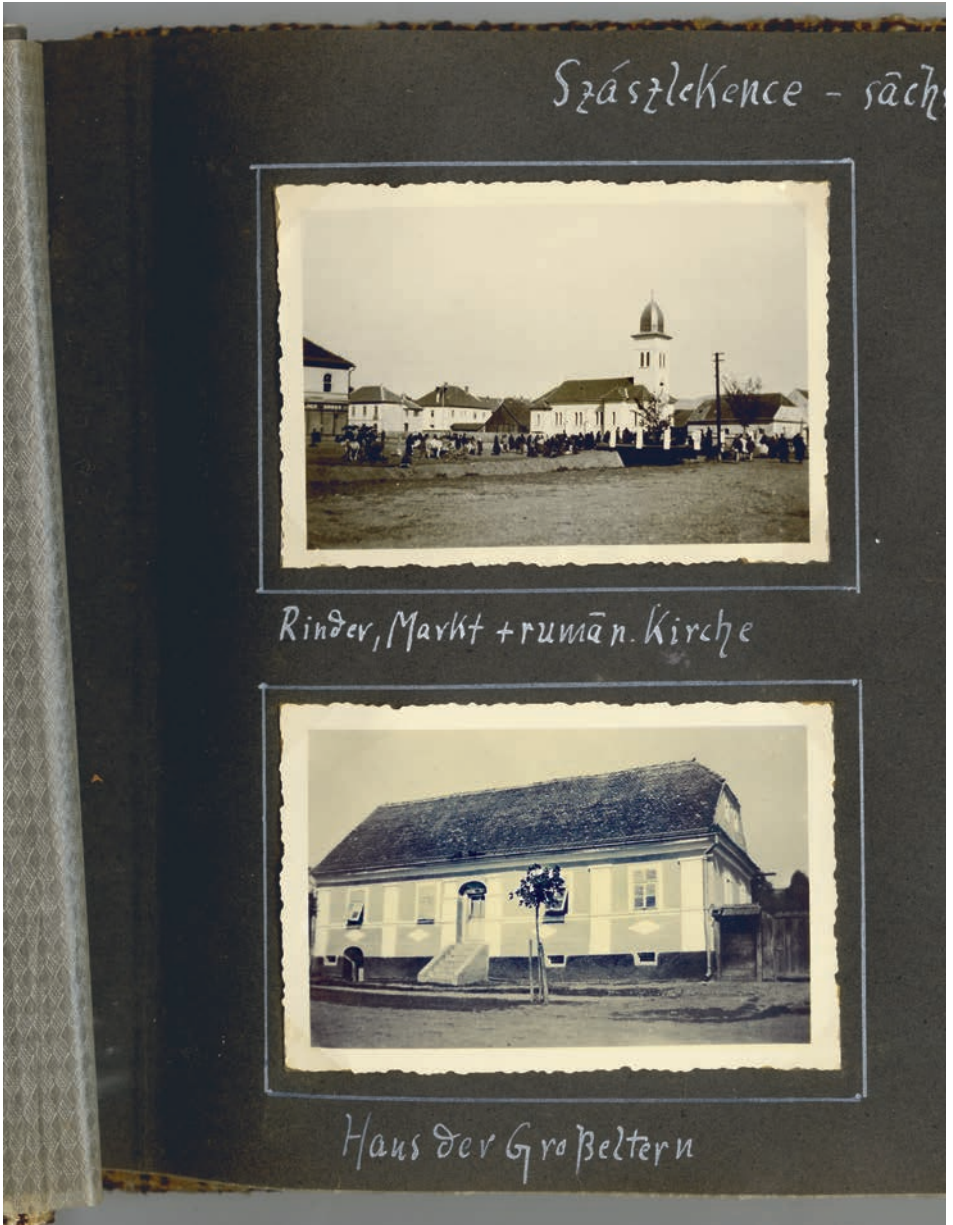


Abb. 11: Fotoalbum von Geert Oelrich, Seite 9

sisch Lechnitz, unser Dorf



Deutsche Schule



Südteil des Dorfes



Abb. 12: Fotoalbum von Geert Oelrich, Seite 15



aber, aber....!



Abb. 13: Fotoalbum von Geert Oelrich, Seite 17 Sammlung Ulrich Pohn, Fotoalben, 025

sich zugehörig fühlte (→ Abb. 13), und präsentierte sie künftigen Betrachterinnen und Betrachtern als „typisch“ (→ Abb. 14). Die traditionellen Trachten der Siebenbürger Sachsen, die häufig Gegenstand der zeitgenössischen deutschen Bildberichterstattung waren,²⁷ setzte er ebenso fotografisch in Szene wie den „Prototyp“ eines „stolzen ‚Sachsen‘“.

27 Vgl. etwa die entsprechende Fotostrecke zum Artikel: Bockelung und Borten, in: Der Volksdeutsche 11 (1935) 4, 2. Februar-Ausgabe, S. 15 ff. Als Beispiel für den Abdruck eines entsprechenden Amateurfotos in einer zeitgenössischen Fotozeitschrift siehe die Aufnahme von O. Steigerwald (Pasing) mit der Bildunterschrift „Siebenbürger Trachtenpaar“, in: Die Neue Fotowelt. Illustrierte Monatsschrift für Bildnisfotografie, Unterhaltung und Humor, Juli 1941, S. 503. Als Beispiel für Personenporträts, die „deutsche Menschen“ auf „deutscher Scholle“ fotografisch in Szene setzten, siehe eine Aufnahme (Titel: „Siebenbürgener Bäuerin mit ihren Kindern“) des bekannten Amateurfotografen Hans Retzlaff, der einem Artikel des Vorsitzenden des Verbands Deutscher Amateurfotografen-Vereine (auf S. 362) vorangestellt war: Prof. Dr. O. Kröhnke, Zur Tagung des VDAV in Erfurt, in: Fotografische Rundschau und Mitteilungen 71 (1934) 19, 1. Oktoberheft, S. 363.



Abb. 14: Fotoalbum von Geert Oelrich, Seite 17 (Ausschnitt)



Abb. 15: Fotoalbum von Geert Oelrich, Seite 27 | Sammlung Ulrich Prehn, Fotoalben, 025

Der Autor des Albums zeigt sich äußerst interessiert an der Physiognomie der fotografisch Abgebildeten²⁸ – und widmet sich dabei Angehörigen vieler in der Region lebender Bevölkerungsgruppen. Das gilt für den im Bildvordergrund des folgenden Fotos (→ Abb. 15) liegenden schnauzbärtigen Mann, der den rumänischen Namen Alexandru (kurz: Xandru) trägt. Hier verweist die Bildunterschrift („Gesicht wie ein Römer“) auf die Zugehörigkeit der Rumänen zum romanischen Sprach- und Kulturkreis.

28 Zahlreiche Artikel in Fotozeitschriften und eine Reihe von Titeln aus der Foto-Ratgeber-Literatur instruierten den interessierten deutschen Foto-Amateur in den 1930er- und 1940er-Jahren entsprechend. Eindrückliche Beispiele finden sich in: Franz Fiedler, *Porträt-Photographie*, Berlin 1934, passim, z. B. S. 192–195; sowie in: Otto Croy, *Das Porträt. Eine neue Kamera-Schule*. Mit 259 Aufnahmen und Zeichnungen des Verfassers, Harzburg 1940, passim, z. B. S. 15 und S. 19.



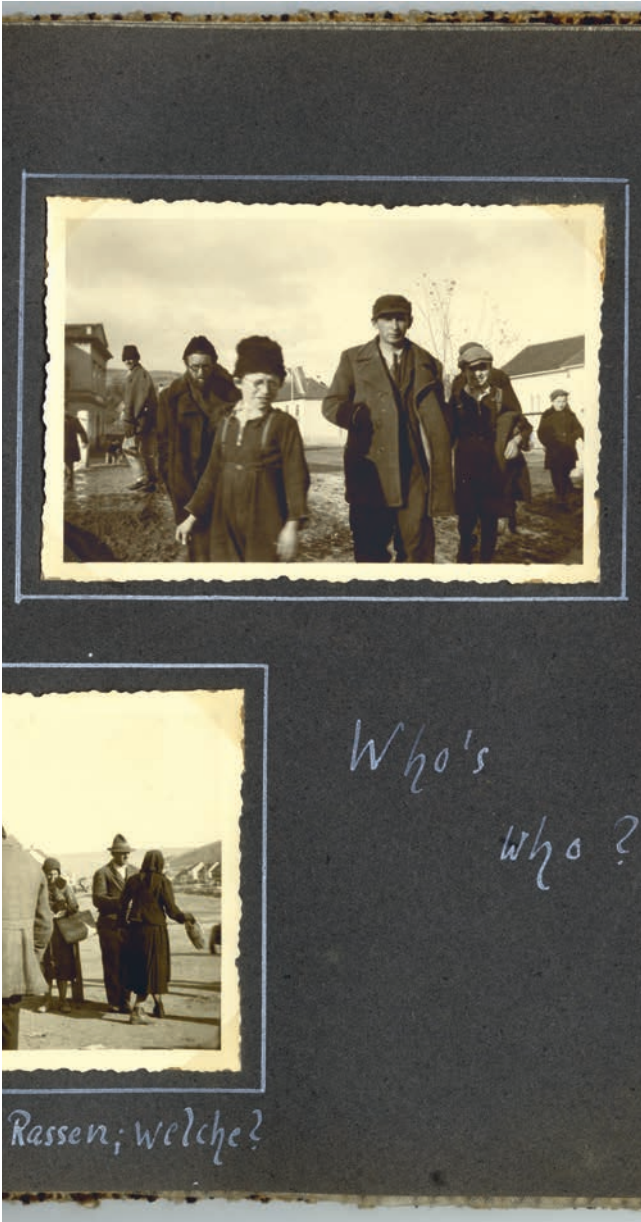
Abb. 16: Fotoalbum von Geert Oelrich, Seite 31 (Ausschnitt)
Sammlung Ulrich Prehn, Fotoalben, 025

Doch auch sich selbst scheint der Urheber des Albums, auf einem weiteren Foto links, im Halbprofil, zu sehen (→ Abb. 16), in den Gesichtszügen seiner Tante wiederzuerkennen – oder handelt es sich auch im Fall dieser Bildunterschrift vielleicht eher um ein ironisches Infragestellen der Ähnlichkeit? Auch dazu, ein solches Motiv (bzw. vergleichbare Motive) fotografisch in Szene zu setzen, wurden deutsche Amateurfotografinnen und -fotografen durch Artikel in den entsprechenden Fachzeitschriften immer wieder ermuntert – häufig im Rahmen von Abhandlungen über den Wert von Familien- oder Sippenforschung und -fotografie sowie zur „Rassenfotografie“.²⁹

29 Vgl. etwa Herbert Starke, Rassenkundliche Aufnahmen mit der Kamera, in: Fotografische Rundschau und Mitteilungen 71 (1934) 19, S. 364 f.; Gustav Els, Rassenaufnahmen – aber richtig!, in: Foto-Beobachter 5 (1935) 3, S. 91–94; Alexander de la Croix (Hrsg.), Photographierte



Abb. 17: Fotoalbum von Geert Oelrich, Seite 25



Seite 25 des Albums (→ Abb. 17) schließlich scheint einigen Aufschluss darüber zu geben, wie sich der Autor zu den Fotos positionierte, die vermutlich überwiegend er selbst in der Heimat seiner Großeltern machte. Insbesondere die beiden knappen Beschriftungen scheinen dabei von Bedeutung zu sein.

Auffällig ist, dass beide Beschriftungen in Frageform formuliert sind. Wollte der Junge ein fotografisches „Who’s Who“³⁰ der Dorfgesellschaft liefern – und zwar unter der Leitfrage einer rassifizierenden Zuordnung, einer Art „Rassen“-Systematik im ländlichen Mikrokosmos? Wollte er die Schwierigkeit andeuten, mit dem Medium der Fotografie eine solche „volkstumssoziologische“ Zuordnung³¹ durch bloße Inaugenscheinnahme leisten zu können? Und steht hierbei der *kommunikative* Aspekt – nämlich des Autors mit künftigen Betrachterinnen und Betrachtern des Albums – im Vordergrund, indem er sie zu Komplizinnen und Komplizen eines schwer (bis unmöglich) lösbaren visuellen Ratespiels macht?

Familiengeschichte. Bearb. von Studienrat a. D. Richard Lange und Max Schiel. Mit 56 Abbildungen, Berlin 1937; [o. Verf.], Beginnen wir mit dem Familienarchiv, in: Photoblätter 15 (1938) 2, S. 46–50; H[ans] Bettin, Die Kamera hilft bei der Familiengeschichte, in: Foto-Beobachter 10 (1940) 3, S. 42–46; sowie Erhard Mörbt, Unsere Bilder-Sippentafel, in: Neues Volk – Blätter des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP 10 (1942) 8, S. 5–7. Weitere Beispiele zitiert Sandra Starke, Fenster und Spiegel. Private Fotografie zwischen Norm und Individualität, in: Historische Anthropologie 19 (2011), S. 447–474, hier S. 466. Es wurden sogar entsprechende Preisausschreiben annonciert; vgl. Preisausschreiben für Rasstypen, in: Fotografie für alle. Zeitschrift für alle Zweige der Fotografie 30 (1934) 5, S. 74.

30 Auch dieser Bezug des jungen Geert Oelrich auf das berühmte britische Nachschlagewerk gesellschaftlich wichtiger Persönlichkeiten verweist auf seinen (vermutlich) bildungsbürgerlichen Familienhintergrund.

31 Wie der weiter oben problematisierte Begriff „Volksgruppe“ sind „volkstumssoziologische“ (bzw. „Volkstumsforschungs“-)Konzepte, die in Deutschland seit den 1920er-Jahren von Wissenschaftlern, die der politischen Rechten zuzurechnen sind, entwickelt wurden, selbstverständlich auch in wissenschafts- wie ideologiegeschichtlicher Perspektive kritisch zu betrachten. Vgl. Ulrich Prehn, Max Hildebert Boehm. Radikales Ordnungsdenken vom Ersten Weltkrieg bis in die Bundesrepublik, Hamburg 2013, S. 236–247, S. 325–333; sowie Carsten Klingemann, Symbiotische Verschmelzung: Volksgeschichte – Soziologie – Sozialgeschichte und ihre empirische Wende zum Sozialen unter nationalsozialistischen Vorzeichen, in: COMPARATIV 12 (2001) 1, S. 34–62, hier v. a. den Abschnitt „Empirische Volksforschung“ (S. 46–52).

Im Hinblick auf die zweifache Verwendung des Fragezeichens auf Seite 25 des Albums soll noch einmal auf Abb. 9 und 10 – das Einzelbild, das nicht aus einem der beiden Alben stammt – zurückgekommen werden. Der Wehrmachtssoldat, der im Februar 1941 jenes überaus herabwürdigende Foto der drei schwarzen Kriegsgefangenen vermutlich in die Heimat schickte, formulierte ebenfalls eine Frage (auch wenn das Fragezeichen am Ende des ersten Satzes der rückseitigen Beschriftung fehlt). Auch er machte die Adressatin (oder den Adressaten) der Suggestivfrage zur Komplizin bzw. zum Komplizen eines „Ratespiels“, das weitaus perfider war als das des jungen Geert Oelrich im Album von seiner Ungarnreise.

Oelrich selbst wiederum legte durch seine Beschriftung des „Ratespiel“-Fotos ja bereits nahe, dass jenes Rätsel nur schwer zu lösen sei. Doch auf welche reale Bevölkerungsstruktur bezog er sich damit? Die wichtigsten Gruppen in der Region waren zum Zeitpunkt der Aufnahme Rumänen, Ungarn und Deutsche und (eventuell) zu einem ganz geringen Prozentsatz (unter einem Prozent) Minderheiten wie Roma, Ukrainer, Serben, Kroaten, Slowaken, Armenier und Juden. Aber der Urheber des Albums spricht nicht von Ethnien oder „Volksgruppen“, sondern von „Rassen“. Entsprechend ist die Abbildung von Juden auf dem Foto oben links als „Rasse“ aus der Sicht des Autors folgerichtig und motivisch leicht zu entschlüsseln. Die Mütze des Jungen und des Mannes auf dem Foto oben rechts sowie die der dritten Person von links auf dem unteren Foto sieht aus wie die traditionelle kaukasische Kopfbedeckung, die „Papacha“ (auch Kosakenmütze oder Kaukasische Mütze genannt), die von Ukrainern sowie von Angehörigen verschiedener kaukasischer Völker getragen wurde. Aber repräsentierten diese Personen in den Augen des Hitlerjungen eine „Rasse“? Oder die Frauen ganz links im unteren Bild – sind es vielleicht türkisch-muslimische Tatarinnen (die es in Siebenbürgen auch gab)? Oder im selben Bild der Mann und die Frau rechts: vielleicht Roma? Die Antwort lautet schlicht: Wir wissen es nicht – und können es nicht wissen, die Fotos geben darüber keine Auskunft. Festhalten lässt sich jedoch Folgendes: Privat überlieferte Alben wie das von Geert Oelrich, die Aufnahmen von Fotoamateuren enthalten, zeigen, dass die Bildsprache der Fotos einerseits häufig von nationalsozialistischer Ideologie (und entsprechenden propagandistischen visuellen Repräsentationen) beeinflusst war, diese propagandistischen Stereotype aber andererseits zugleich hinterfragt werden konnten.

Schluss

Man mag fragen: Kann ein Vergleich (nur) zweier Fotoalben, die so viele Unterschiede aufweisen, überhaupt ertragreich sein, wenn es gilt, fotografische Repräsentationen von „Eigenem“ und „Fremden“ aus der Sicht deutscher Wehrmachtssoldaten und Zivilisten während des Zweiten Weltkriegs zu charakterisieren? In Bezug auf zeitgenössische Wahrnehmungen von Differenz und (situativer) Gemeinschaftserfahrung lassen sich gerade anhand eines solchen Vergleichs Erkenntnisse gewinnen. Denn das Einbeziehen des jeweiligen situativen Moments in die Analyse lässt im Hinblick auf die Art und Weise sowohl des fotografischen In-Szene-Setzens als auch der Einbettung der einzelnen Motive in eine Album-erzählung durchaus das (jeweils) Besondere zutage treten. Obwohl die beiden Alben, was ihre Kontexte und Handlungsräume angeht, verschieden situiert sind (militärische Besatzung versus zivile Reise) und sowohl Placzek als auch Oelrich gegenüber ihrer jeweiligen Umwelt verschieden positionierte Standpunkte einnehmen, entwickeln beide im Laufe der Erzählung Strategien der „Selbstbestätigung“ sowie – als Gegenfolie – der fotografischen Markierung des „Fremden“.

Beide Alben unterlaufen die von Timm Starl sowie – in modifizierter Form – auch von Rolf Sachsse formulierte These vom Misserfolg des NS-Staats bei dem Versuch, Amateurfotografinnen und -fotografen für die eigene Propaganda zu instrumentalisieren.³² Zwar zeigt zumindest einer der beiden Albumurheber (nämlich Geert Oelrich) in diesem Medium einen gewissen „Eigen-Sinn“,³³ doch spiegeln sich in der Motivwelt, in den fotografischen Inszenierungsweisen sowie in der Betextung beider Alben zeitgenössische Diskurse, etwa über „Rasse“ und „fremde Völker“, „Landschaft und Heimat“. Placzeks Album mag zwar auf den ersten Blick nicht sonderlich „eigen-sinnig“ wirken, doch unterliefen er und seine fotografierenden Kameraden in vielen Fällen das Verbot, Aufnahmen zu machen, die Angehörige der weißen Wachmannschaften zusammen mit schwarzen Gefangenen – noch dazu in Pausensituationen oder Freizeitaktivitäten – zeigen. Auch wenn Placzeks „humoristische“ Seitenbeschriftungen Rassismus gegenüber den

32 Vgl. Starl, Knipser, S. 103 f.; sowie Sachsse, *Erziehung zum Wegsehen*, S. 138.

33 Vgl. Alf Lüdtkke, *Eigen-Sinn. Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus*, Hamburg 1993.

schwarzen Gefangenen ausdrücken, weicht dieser Rassismus im Tonfall von dem der NS-Propaganda ab. Zudem steht die in den Fotos festgehaltene fehlende Distanz zwischen Wachpersonal und Gefangenen ganz offensichtlich im Widerspruch zu dem von der NS-Heeresleitung propagierten Ideal eines ausnahmslos zu praktizierenden Fraternisierungsverbots.

In einer Zusammenschau der beiden Alben soll abschließend kurz skizziert werden, worin die maßgeblichen Unterschiede, aber auch gemeinsame Ausgangspunkte und Merkmale der beiden Erinnerungs- und Erzählformate – oder, neutraler formuliert, der fotografischen Repräsentationen persönlich erlebter Geschichte bestehen. Dabei spielten die spezifischen „Anordnungen“ auf den jeweiligen Albumseiten und das Zusammenspiel von Fotos und Beschriftung eine Rolle, ebenso wie die Kombination von Themen und „Binnenerzählungen“. Dagegen ist fraglich, ob im Hinblick auf beide Alben jeweils von einer *übergeordneten Erzählung* im Verlauf des gesamten Albums gesprochen werden kann (auch wenn eine solche übergeordnete narrative Struktur womöglich nur unterschwellig wahrnehmbar ist).

Weniger durch die Fotografien selbst als vielmehr durch deren Anordnung und schriftliche Kommentierung im Album von der Ungarnreise des Hitlerjungen Geert wird zumindest rückblickend durch den Autor häufig Distanz zum Bildgeschehen geschaffen. Im Fall des Albums von Valentin Placzeck könnte man die Funktion der retrospektiven Distanzierung in der Verwendung von Anführungszeichen³⁴ ausmachen, andererseits sind er und seine Kameraden in den Motiven der einzelnen Aufnahmen „mittendrin“: Gezeigt werden Akte der Selbstversicherung der Besatzer, der Inbesitznahme des fremden Landes und des *male bonding* der Angehörigen der Wir-Gruppe, aber – und das ist überraschend – ebenso die tendenzielle Auflösung der räumlichen und teils auch der sozialen Trennung zwischen den Wehrmachtsoldaten und den Gefangenen auf der bzw. durch die fotografische Repräsentationsebene, also das überwiegende Fehlen von

34 Z. B. in der seltsam wirkenden Beschriftung der in Abb. 3 gezeigten Albumseite 5 („Meine Person ‚Valentin‘“), aber auch wenn Placzeck auf den (weiter oben, in Anmerkung 18 zitierten) Beschriftungen zu den im vorliegenden Aufsatz nicht abgebildeten Albumseiten 15 und 17 die rassistische Bezeichnung „Nigger“ jeweils in Anführungszeichen setzt. Andererseits ist zu bedenken, dass die Verwendung von Anführungszeichen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von heutigen Verwendungskontexten und -konventionen abweicht.

Distanz. Auf einigen Albumseiten sind die Betrachterinnen und Betrachter mit deutlich abwertendem „Humor“, einem rassistischen Spott über die schwarzen Kriegsgefangenen konfrontiert. Im Fall des Albums mit Fotografien aus Siebenbürgen hingegen vermittelt sich der distanziert wirkende Rückblick auf die Reise, auf „Land und Leute“, durch feinsinnigen Humor und mit Bedacht eingesetzte Ironie. Trotz aller Unterschiedlichkeit zeugen beide Alben von dem Versuch des Autors und Protagonisten, ein Selbstbild zu konstruieren, auszuformulieren und (Selbst-)Bestätigung in einer als fremd markierten Umwelt zu suchen. Beide, sowohl Placzeck als auch Oelrich, versuchten dabei, mit ihren Fotografien von konkreten, bisweilen als „typenhaft“ inszenierten „Fremden“ eine Art Gegenfolie herzustellen.

Zu fragen ist schließlich, *wessen Blicke* die in beiden Alben enthaltenen Fotografien festhalten, also die Blicke der jeweiligen Fotografen, aber auch die Blicke der Fotografierten untereinander sowie deren Blick in die Kamera. Zweifellos sagen diese Blickbeziehungen etwas aus über reale Machtverhältnisse nicht nur in der Fotografiersituation, sondern womöglich auch in einem weiteren sozialen Zusammenhang, den das vor allem in zeitlicher und räumlicher Hinsicht lediglich zu fragmentarischer Repräsentation fähige Medium Fotografie nur ausschnitthaft abbilden kann. Zwar spricht einiges dafür, dass hinsichtlich bestimmter in Valentin Placzecks Fotoalbum enthaltener Aufnahmen von „Fotografien wider Willen“ gesprochen werden kann, doch direkte Gewaltausübung oder extreme Formen von Zwang (wie etwa in Abb. 9 und 10, dem nicht aus einem der beiden Alben stammenden Einzelfoto)³⁵ zeigen bzw. bezeugen diese Fotos nicht.

Placzecks Fotoalbum ist der Versuch, ein stabiles Erinnerungsbild der eigenen Rolle als Besatzer im eroberten Frankreich zu entwerfen. Doch selbst auf den bei-

35 Auf dieses Foto trifft in einem viel stärkeren Maße als für alle Motive der beiden hier diskutierten Alben folgender Befund zu, den Cornelia Brink und Jonas Wegerer – hier Bezug nehmend auf den Philosophen Bernhard Waldenfels – hinsichtlich der *Komplizenschaft* formulieren, die die Hersteller von „Gewaltbildern“ mit Blick auf künftige Betrachterinnen und Betrachter durch die zur Anschauung gebrachte Gewalt gleichsam mit produzieren: „Die Grenzen des Gewaltbildes [sind] nach außen verschwommen, Bildmotiv und das Anschauen eng miteinander verwoben.“ Siehe Cornelia Brink/Jonas Wegerer, *Wie kommt die Gewalt ins Bild? Über den Zusammenhang von Gewaltakt, fotografischer Aufnahme und Bildwirkungen*, in: *Fotogeschichte* 32 (2012) 125, S. 5–14, Zitat S. 7.

den Fotos, die die Gefangenen in Reih und Glied angetreten zeigen, weichen einige der näher zum Fotografen stehenden Männer von der dominanten (möglicherweise befohlenen) Blickrichtung „Augen geradeaus!“ ab und schauen direkt in die Kamera. Einige Motive im Album wirken „inszeniert“ im Sinne eines Arrangements von Personengruppen im Raum, bisweilen in Interaktion, manchmal aber auch Bühnenhaft „ausgestellt“. Macht wird nicht zuletzt durch das einseitige Privileg, fotografieren zu dürfen (und damit, in Placzecks Fall, ein zwischen Schaulust und Neugier gegenüber dem „Fremden“ schwankendes Interesse ausdrücken zu können), ausgeübt. Explizite Strategien visueller „Unterwerfung“ des „Anderen“ lässt sich in Placzecks Album jedoch kaum ausmachen. Herablassend, überspitzend und Vorurteile bestätigend sind eher die Beschriftungen (siehe Abb. 6, mit Fußnote 18) als die fotografischen Inszenierungen selbst; der Erzählmodus des Albums ist – auf das „Eigene“ bezogen – durchweg affirmativ, die Erzählung ist stark episodenhaft, fragmentarisch und bisweilen anekdotisch.

Das Album von der Ungarnreise des Hamburger HJ-Angehörigen hingegen stellt eine retrospektive Bestandsaufnahme und Verarbeitung der „Begegnungen“ dar, die er in der Heimat seiner Großeltern machte. Das Arrangement der Fotos und die Kommentierung sind Elemente dessen, was als der *reflexive Modus* innerhalb vieler unterschiedlicher Varianten von Fotoalben-Erzählung bezeichnet werden kann. Das reflexive Moment in der Oelrich'schen Album-Erzählung basiert zu einem erheblichen Teil auf dem häufig ironischen Duktus, der den scheinbar offensichtlichen Bildaussagen, die zeitgenössisch nicht unabhängig von der NS-Bildpropaganda (etwa dem abwertenden wie dem aufwertenden „Rassenfoto“) „gelesen“ werden konnten, die Eindeutigkeit nimmt und gleichzeitig die Betrachterin bzw. den Betrachter herausfordert, zu einer eigenen Deutung zu gelangen.

Beide Fotoalben sind also durchaus unterschiedliche retrospektive „Aneignungen“ und narrative „Veräußerungen“ der historisch-biografischen Erfahrungen von Individuen und Handlungskollektiven in zwei ebenfalls sehr verschiedenen sozialen und Herrschaftskontexten in Europa während des Zweiten Weltkriegs.

„Aalst ist unser.“

Antisemitismus im Aalster Karneval

Im Februar 2020 stand die Stadt Aalst in der belgischen Provinz Ostflandern nicht zum ersten Mal wegen antisemitischer Karnevalsauwüchse in den internationalen Schlagzeilen. Bereits im Jahr 2009 hatten sich Karnevalisten als ultraorthodoxe Juden verkleidet. Mit ihren verbrämten großen Hakennasen, schwarzen Hüten, einem Palästinensertuch um den Hals sowie einem angehefteten Stern mit der Aufschrift „Jood“¹ waren sie auf dem berühmten, seit 600 Jahren veranstalteten Karnevalsumzug, der weit über die 24 Kilometer von Brüssel entfernte 85 000 Einwohner zählende Stadt hinaus bekannt ist, deutlich sichtbar.²

Im Jahr 2013 bewegte erneut ein antisemitischer Motivwagen die internationale Presse: Damals saßen auf der Zugmaschine des Wagens zwei Männer, je als SS-Offizier und als chassidischer Jude verkleidet, Letzterer mit einer die jahrhundertalte antijüdische Bildtradition reproduzierenden überdimensionalen Nase

- 1 „Judenstern“, wie er in den Niederlanden während der nationalsozialistischen Besatzung getragen werden musste.
- 2 <http://philosemitism.blogspot.com/2009/04/antisemitism-crooked-noses-and-yellow.html> [24. 4. 2020]; siehe auch den Artikel über das laizistische belgisch-jüdische Magazin *Regards*, das in seiner Nummer vom April 2009 unter der Schlagzeile „Wenn Flandern entgleist ...“ (Quand la Flandre dérape ...) auf die antisemitischen Figuren im Aalster Karnevalszug 2009 eingeht und beklagt, dass es keine Reaktionen auf die antijüdischen Figuren gegeben habe. Sudinfo, 11. 4. 2009. Nicht zuletzt die Palästinensertücher nahmen Bezug auf den Nahostkonflikt und die israelische Operation „Gegossenes Blei“, die im Januar 2009 endete und in Belgien – wie auch in anderen europäischen Ländern – einen Höchststand an antisemitischen Übergriffen zur Folge hatten; siehe Analyse des incidents – Evolution de l’antisémitisme en Belgique, in: Antisemitisme en Belgique. Rapport annuel 2018, S. 13, <http://www.antisemitisme.be/wp-content/uploads/2019/04/Rapport-2018-VF-Version-1.3-online.pdf> [25. 6. 2020].

und dem traditionellen Pelzhut (jidd.: *Schtreimel*) der ultraorthodoxen Juden auf dem Kopf. Begleitet wurde der einem Viehwaggon nachempfundene Wagen „zur Deportation der Frankophonen“ von Karnevalsteilnehmern in stilisierten SS-Uniformen. An der Seite des „Deportationswaggons“ hing ein Plakat, auf dem drei Gestalten in SS-Uniform abgebildet waren, jede eine Zyklon-B-Dose in der Hand haltend – das Gift, das in den Vernichtungslagern für die Ermordung der Juden eingesetzt wurde. Nach eigener Aussage wollten die Mitglieder der Karnevalsgruppe „Eftepie“ die Öffentlichkeit auf diese makabre Weise provozieren und gegen die Unabhängigkeitsbestrebungen flämischer Politiker protestieren. Die als SS-Leute verkleideten Karnevalisten trugen an ihren Uniformen Armbänder, die mit dem Emblem der für die Unabhängigkeit Flanderns kämpfenden Neu-Flämischen Allianz N-VA – ersetzt durch SS-VA – versehen waren. Auch auf den Fähnchen, die sie an die umstehenden Zuschauer verteilten, prangte die Aufschrift „SS-VA“.³ Hinweise auf die Provokationen hatte es bereits im Vorfeld gegeben: Plakate und entsprechende Pressemitteilungen waren eine Woche vor dem eigentlichen Umzug in Umlauf gebracht worden. Bei einem der in SS-Uniform durch die Straßen marschierenden Karnevalisten handelt es sich übrigens um einen Anwalt und stellvertretenden Genter Friedensrichter; auf Fotos in den Medien ist er mit einem Glas Sekt in der einen und den Fähnchen mit der Aufschrift „SS-VA“ in der anderen Hand zu sehen – sich sichtlich als Privatperson amüsierend.⁴

Im Karneval und Fasching gehören bitterböse Provokationen, insbesondere politischer Couleur, die auch über das Ziel hinausschießen können, zur Tradition. Dazu zählen auch zusehends Rassismus, Antisemitismus sowie die Trivialisierung des Holocaust. Doch erst seit 2013 werden die antisemitischen Dimensionen einiger Karnevalsfiguren und Mottowagen vor allem von der internationalen Presse kritisch begleitet. 2005 hatten solche Maskeraden noch keine mediale Reaktion

3 Siehe z. B. Der Spiegel, 7. 2. 2013, <https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/belgien-karnevalisten-wollen-mit-ss-uniformen-auf-treten-a-882115.html> [27. 3. 2020] und die zahlreichen Fotos des Motivwagens und seiner Begleiter, die sich im Netz befinden; HLN, 13. 2. 2013, <https://www.hln.be/nieuws/binnenland/-nazi-op-aalst-carnaval-blijkt-vrederechter~a44c2e49/> [14. 4. 2020].

4 Het Nieuwsblad, 13. 2. 2013; https://www.nieuwsblad.be/cnt/dmf20130212_00467769 [14. 4. 2020].

hervorgehoben, während die rassistische Bildsprache einer anderen Karnevalsgesellschaft die Kritik der Liga der Arabischen Staaten auslöste, die sich in einem Protestschreiben an die belgische Regierung über den „rassistischen Karneval“ beschwerte.⁵ Unter den Karnevalisten befand sich einer, der als islamistischer Selbstmordattentäter mit Burka verkleidet war, eine Kalaschnikow in der linken Hand hielt und einen kleinen Wagen mit der Aufschrift „Terrorist in der Kiste“ schob.⁶ Um ihn herum liefen Karnevalisten, die das Modell einer Moschee in die Höhe hielten. Die angesprochenen Politiker wiesen die Kritik zurück, beriefen sich auf die Meinungsfreiheit und betonten, es gehöre zur jahrhundertlangen Karnevalstradition, sich über alles und jeden lustig zu machen.

Wiederholungstäter und die UNESCO

Der Aalster Straßenkarneval (*Carnaval Oilsjt*) steht seit 2010 auf der Liste der UNESCO für immaterielles Weltkulturerbe. Nachdem im März 2019 erneut zwei der insgesamt siebzig Paradewagen antisemitische Stereotype und Klischees bedienten, entschied die UNESCO im Dezember des Jahres, dem Ort wegen rassistischer und antisemitischer Inhalte diese Auszeichnung zu entziehen – ein bis dahin präzedenzloses Vorgehen.⁷ Der der nationalistischen Neu-Flämischen Allianz angehörende Bürgermeister D’Haese machte aus seinem Ärger keinen Hehl: „Die Aalster Bürger haben die grotesken Anschuldigungen satt.“ Sie seien keine Antisemiten oder Rassisten – Aalst sei „die Hauptstadt des Spotts und der Satire“.⁸

5 Vlaams Parlement, 4. 5. 2005, <https://www.vlaamsparlement.be/plenaire-vergaderingen/408231/verslag/408561> [24. 4. 2020].

6 Nieuwsblad, 30. 4. 2005, <https://www.nieuwsblad.be/cnt/gnuegvq1> [24. 4. 2020]; Carnival and the limits of freedom of expression. An analysis by Unia 2019, S. 13; https://www.unia.be/files/Documenten/Publicaties_docs/Carnaval_2019_EN.pdf [24. 4. 2020].

7 Deutsche UNESCO Kommission, Pressemitteilung, 13. 12. 2019; <https://www.unesco.de/kultur-und-natur/immaterielles-kulturerbe/immaterielles-kulturerbe-weltweit/karneval-aalst-von> [24. 4. 2020].

8 Die Zeit, 13. 12. 2019, <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2019-12/antisemitismusvoruerfe-belgien-aalst-unesco-karneval-kulturerbe> [15. 4. 2020].

Doch der Karnevalsverein „Eftepie 2013“ hatte mit seiner Aktion den Nationalsozialismus nicht etwa satirisch diskreditiert, wie Charlie Chaplin mit *Der große Diktator* oder die Satire *Er ist wieder da*, sondern vielmehr den Holocaust trivialisiert und damit seine Opfer verhöhnt. Die Mitglieder des Karnevalsvereins „De Vismooil’n“ (Die Fischmäuler) legten 2019 nach und ließen altbekannte, klassische Stereotype aus der Mottenkiste des Antisemitismus wiederaufleben. Den ersten ihrer beiden Prunkwagen unter dem Motto „Sabbat Jaar“ (Sabbatjahr), der auf Geldsorgen des Karnevalsvereins anspielte, dominierten zwei überdimensionierte, widerlich überzeichnete Styropor-Figuren in rosa, mit extrem großen Nasen, Schläfenlocken, Bärten und Schtreimel. Beide stehen auf einem riesigen Haufen Geld, um sie drapiert liegen etliche, mit dem Eurozeichen versehene Geldsäcke. Auf der Schulter der rechten Figur sitzt eine weiße Maus aus Stoff oder Plastik, an der linken Hand der anderen Gestalt baumelt eine Maus aus Stoff. An mehreren weiteren Stellen sind weiße Mäuse angebracht. In ihrem Lied, das die Gruppe während des Umzuges in einer Dauerschleife singt, ist von „jüdischen Mäusen“ die Rede. Ob die Mäuse – umgangssprachlich oft als Synonym für Geld verwendet – nun für geldgierige Juden stehen oder ob sie eine Referenz auf die Ratten darstellen, die in der antisemitischen Bildtradition zur Diffamierung von Juden dienten, ist eher nicht relevant, antisemitische Inhalte transportiert sie in beiden Fällen und diese Zweideutigkeit ist wohl genau das, was die Karnevalisten beabsichtigten.

Hinter den riesigen Figuren auf dem Wagen bewegen sich reale, als ultrorthodoxe Juden verkleidete Personen, darunter zwei Kinder. Auf dem hinteren Teil des Karnevalswagens steht ein übergroßer Safe. Dahinter fährt ein weiterer Mottowagen des Vereins mit etwa zwanzig, antijüdischen Klischees entsprechend verkleideten, wild gestikulierenden, singenden und tanzenden Karnevalisten.⁹ Die Gruppe intoniert – nach der Vorlage des Karnevallieds „Handen omhoog“ (Hände hoch) des niederländischen Karnevalsduos PartyFrieX und dem Text des 52-jährigen Mitarbeiters der Aalster Polizeibehörde Pascal Soleme¹⁰ – ein Lied, das mit „Shalom, Shalom“ beginnt und dazu auffordert, die Mäuse zu zeigen:

9 <https://www.youtube.com/watch?v=ZTNO2KKNtjk> [15. 4. 2020].

10 Jewish Telegraph Agency, 6. 3. 2019, <https://www.jta.org/2019/03/06/global/i-spoke-to-the-creators-of-belgiums-anti-semitic-carnival-float-theyre-not-sorry> [24. 4. 2020].



Antisemitische Karikatur des französischen Zeichners Jean Chaperon
Übersetzung: Seitdem sieht man in sämtlichen Ministerien
nur noch Menschen mit ordentlichen Nasen
[gemeint sind Juden; Wortspiel mit bien né(e) = aus gutem Hause]
... die sie in unsere Angelegenheiten stecken.

Im Leben hilft man einander.

Aus: *Un bon Français ...*, Paris 1941, o. S.
ALAVA – TU Berlin, Inventarnummer 1103

„Wir tun in diesem Jahr etwas für die Juden, wir sind auch etwas ganz Besonderes.

Wir haben alle eine nette Seite; ein rosa Jude, das ist nicht normal.

Die meiste Zeit laufen sie in Schwarz herum. [...] Sie kommen alle aus Israel. [...] Unsere Heimat ist Palästina, aber dort drüben ist es nicht gut für uns.

Wir ziehen es vor, am Faschingsdienstag verkleidet an der Parade teilzunehmen.

Für uns ist dies der Höhepunkt, nur für Oilsjt [Aalst] schlägt unser Herz und wir singen: Oooohoho; ja wir singen: oooohoho.“¹¹

Beworben wurde der Karnevalsbeitrag von „De Vismooil'n“ schon im Vorfeld mit einem Werbeplakat, auf dem links eine Art Tora-Rolle mit der Aufschrift „Sabbatjoor“ zu sehen ist. In der Mitte befindet sich eine Plakette mit dem farbig kolorierten Kopf eines ultraorthodoxen Juden, versehen mit dunkelbraunen Schläfenlocken und dem traditionellen Hut der Charedim – allerdings in pink. In seiner linken Hand hält die Person einen stilisierten Strauß aus grünen Geldscheinen und goldenem Hartgeld. Der Strauß findet seine Fortsetzung in einer Art Schal, der sich um die Schulter der porträtierten männlichen Person rankt. In der rechten Hand hält er einen überdimensionierten Diamanten, der dem ähnelt, der auf dem Hut des Mannes angebracht ist. Hinter der Plakette ist eine Mauer dargestellt. Das Emblem ist auf einem Berg Hartgeld und Geldscheinen postiert, das Motiv von Dagobert Duck und seinen gehorteten Geldhaufen replizierend.¹²

Geld in Verbindung mit Juden gehört zum Repertoire der über Generationen hinweg tradierten antisemitischen Zuschreibungen, die Juden bereits seit dem Mittelalter Geldgier und die Bereicherung an geheimen Geschäften unterstellen. Als Verleiher des Geldes, das sie durch vermeintlich krumme Geschäfte erschlichen hätten, würden sie das Geld mit Wucherzinsen verleihen. Dieses sowohl auf dem Werbeplakat als auch im Mottowagen dargestellte „typisch jüdische Verhalten“

11 Das ursprüngliche Lied in flämischem Dialekt wurde von einem YouTube Kommentator („den jo“) ins Englische übersetzt. Diese Version wurde von der Verfasserin ins Deutsche übertragen; <https://www.youtube.com/watch?v=ZTNO2KKNtjk> [16. 4. 2020].

12 <https://carnavalaalstkoentje.blogspot.com/2019/01/aalst-carnaval-2019-stoetthema-akv-de.html> [15. 4. 2020].



Ölgemälde eines „jüdischen Pfandleihers“, frühes 18. Jahrhundert
 ALAVA – TU Berlin, Inventarnummer 8483

erhält durch die Diamanten, die obendrein als weißes Gebilde auf den Pelzmützen der als Charedim stilisierten Karnevalisten des zweiten Wagens prangen, einen weiteren Hinweis auf den angeblichen Reichtum der Juden.¹³

13 Diamanten werden in Belgien eng mit ultraorthodoxen Juden assoziiert, weil innerhalb der weltbekannten Diamantenindustrie Antwerpens lange Zeit auch zahlreiche jüdische Händler und Diamantenschleifer tätig waren.

Wie weit geht freie Meinungsäußerung?

Aufgrund der heftigen Kritik an den antisemitischen Darstellungen im Aalster Karneval 2019 hat die nationale belgische Antidiskriminierungsstelle „Interföderales Zentrum für Chancengleichheit“ (Unia) Fragen der Diskriminierung im Zuge von Karnevalsveranstaltungen näher untersucht.¹⁴ Sie kam zwar zu dem Ergebnis, „De Vismooil’n“ hätten „eindeutig antisemitische Stereotype“ verwendet, die jedoch „gemäß belgischem Recht als Stereotype nur strafbar“ seien, „wenn sie in böswilliger Absicht verwendet werden oder andere zu Diskriminierung, Rassentrennung, Hass oder Gewalt“ ermutigten. Das sei aber nicht der Fall gewesen.¹⁵ In dem Bericht der Organisation werden Zuschriften zitiert, die etwa darauf pochten, die Darstellungen fielen unter die freie Meinungsäußerung und vor allem, dass das „Aalster Karnevalsphänomen von Leuten, die nicht aus Aalst kommen, nicht verstanden“ werden könne: „Sollte die Stadt im nächsten Jahr Eintrittsgeld verlangen oder Nicht-Aalster außen vor halten? Das Problem mit der jüdischen Bevölkerung ist ein Nicht-Problem und sollte von euch [Unia] zurückgewiesen werden. Jeder, der in irgendeiner Weise porträtiert wird, könnte dann eine Beschwerde einreichen. Wie lächerlich!“¹⁶

Eine andere Zuschrift an Unia zeichnete hingegen ein äußerst negatives Bild von der Atmosphäre in Aalst: „Ich möchte nur berichten, dass die Aufregung um die Karnevalsgruppe ‚De Vismooil’n‘ in unserer Stadt weitergeht. Es entsteht wirklich ein ungesundes Klima. Vielleicht haben Sie schon vom Kanarienvogel in der Kohlengrube gehört. Ich kann nicht länger mitansehen, wie sich die Menschen in Richtung Antisemitismus bewegen, ich will nicht wegschauen. Es geht nicht um bloßen unschuldigen Spaß, es geht um Hass.“¹⁷

Unia versucht in ihrem Bericht, mit einer Erklärung über Herkunft und Sinn des Karnevals Verständnis für die Parodien der Karnevalisten zu wecken: Es gebe ein gemeinsames Element in allen Karnevalstraditionen. Stets handele es sich um „ein Ritual, bei dem die bestehende Ordnung umgekehrt wird und die Normen

14 Carnival and the limits of freedom of expression. An analysis by Unia 2019; https://www.unia.be/files/Documenten/Publicaties_docs/Carnaval_2019_EN.pdf [17. 4. 2020].

15 Ebenda, S. 7.

16 Ebenda, S. 11.

17 Ebenda, S. 12.

des richtigen Verhaltens für eine kurze und bestimmte Zeit ausgesetzt werden“.¹⁸ Diese Erläuterungen treffen zwar durchaus den Kern eines Karnevals, doch wird dadurch gleichzeitig ein Freibrief gegeben, mit böartigen, jahrhundertealten Stereotypen in Form von diskriminierenden, eindeutig antisemitischen Bildelementen und Utensilien eine Menschengruppe nicht nur zu diffamieren, sondern mit Klischees zu spielen, die den Rassenantisemitismus, der in den Holocaust mündete, zu revitalisieren. Die im Bericht breiten Platz einnehmenden Ausführungen scheinen ein Versuch zu sein, die Kritiker zu beruhigen und damit die Ereignisse gleichzeitig zu verharmlosen. Auch die Ausführungen zu den juristischen Möglichkeiten im belgischen und europäischen Recht – die laut Bericht für diesen speziellen Fall als nichtzutreffend eingestuft werden – laufen auf eine Bagatellisierung des Sachverhalts hinaus.

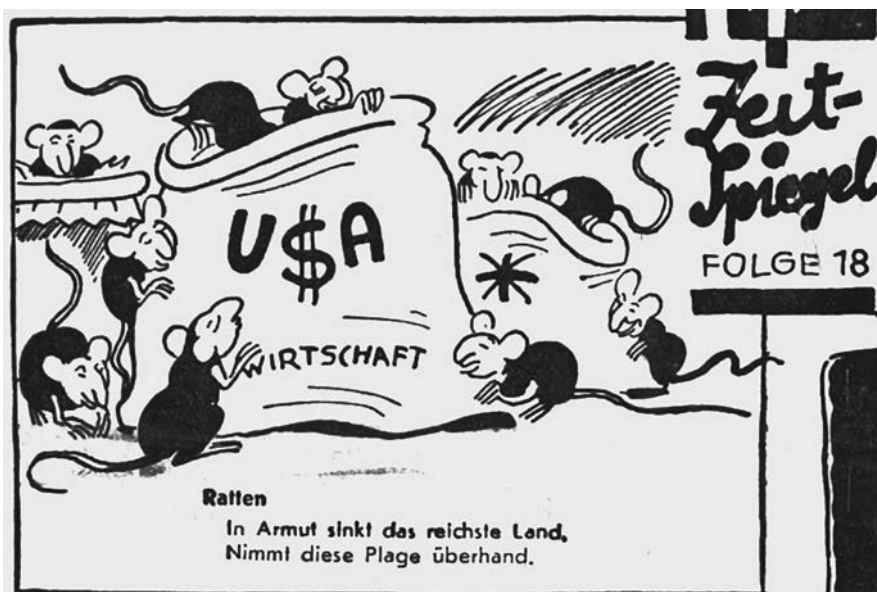
Unia hat die Stereotypisierungen der Karnevalsgesellschaft zu Recht als unbestritten antisemitisch eingestuft und deutlich benannt: „Jüdinnen und Juden wurden als Personen mit bestimmten Körpermerkmalen dargestellt, mit dickem und dunklem Haar, mit dicken Lippen, dunklen, glänzenden Augen und einer ausgeprägten Nase. Juden wurden auch mit Handel und Geld in Verbindung gebracht, was Assoziationen sowohl mit Reichtum als auch mit Gier und Geiz weckte.“¹⁹

Tatsächliche Konsequenzen daraus hat die Antidiskriminierungsstelle allerdings nicht gezogen. Die Karnevalisten selbst waren sich ebenfalls keiner Verfehlungen bewusst: Die Vertreter der „De Vismooil’n“ erklärten, sie hätten sich nicht über Juden lustig machen wollen, sondern über sich selbst. Sie hätten sich ein „Sabbatjahr“ genommen, um ihre leere Gruppenkasse zu finanzieren: „Inspiziert durch das [jüdische] Konzept dieses Sabbatjahres kamen wir auf die Idee, Juden auf unseren Wagen zu setzen. Nicht um die Religion lächerlich zu machen, aber Karneval ist einfach eine Feier der Karikatur. Wir fanden das lustig, als rosafarbene Juden in der Parade mit der Geldkiste zu erscheinen, in der wir unser gespartes Geld aufbewahrten sollten. Die um eine Geldkiste postierten Mäuse sollten symbolisieren, dass wir ‚unsere Mäuse für das nächste Jahr sparen‘. Sie sind jedoch als Ratten wahrgenommen worden.“²⁰

18 Ebenda, S. 16.

19 Ebenda, S. 22.

20 Ebenda, S. 33.



Antisemitische Karikatur des *Stürmer*-Zeichners Philipp Rupprecht alias Fips
 Aus: Der *Stürmer*, 29. April 1943 (Nr. 18), S. 8
 ALAVA – TU Berlin, Inventarnummer 7085

Das Simon Wiesenthal Center in Los Angeles hat sicherlich nicht zur Befriedung der Situation beitragen, als es damit drohte, als Reaktion auf die antisemitischen Inhalte „die Antwerpener Diamantenindustrie abzuziehen“.²¹ Auch wenn eine Nichtregierungsorganisation wie das Wiesenthal Center solch eine Drohung schwerlich in die Tat umsetzen kann, stimmt in diesem Fall dennoch der Vorwurf des Antisemitismus. Unia räumte dagegen ein, es könne in der Tat nicht ausgeschlossen werden, „dass Stereotype unwissentlich eine Rolle bei der Assoziation von Juden mit Geld und Mäusen und Ratten gespielt haben und vielleicht sogar der Hinweis auf die Ikonografie der Nationalsozialisten aus der Zeit des ‚Stürmers‘ mitschwang. In diesem Sinne hat der gesamte Wagen unverkennbar antisemitische Stereotypen bedient.“ Andererseits würden der Kontext und die Erklärung der Verantwortlichen von „De Vismooil’n“ die Schlussfolgerung

21 Ebenda S. 6.

nahelegen, dass es keine böswillige Absicht im rechtlichen Sinne des Begriffs gewesen sei.²²

Das Forum jüdischer Organisationen in Belgien (Forum der Joodse Organisaties – FJO) hingegen verstand die Darstellungen als „pure Provokation“ und reichte zusammen mit dem Koordinierungskomitee der jüdischen Organisationen Belgiens (Coördinatiecomité van Joodse Organisaties in België – CCOJB) bei Unia und den zuständigen Behörden Beschwerde ein: „Natürlich akzeptiert die jüdische Gemeinschaft Humor, das ist in einer Gesellschaft sehr wichtig, aber es gibt Grenzen, die nicht überschritten werden können. Wir haben persönlich unter den Folgen der Karikaturen vom ‚Stürmer‘ im Zweiten Weltkrieg gelitten. FJO und CCOJB werden gemeinsam mit den zuständigen Behörden Schritte unternehmen, um konkrete Verpflichtungen für die Zukunft zu vereinbaren.“²³

Es war Unia also durchaus bewusst, wie stark die Aalster Karnevalsinszenierungen NS-Vorbilder hervorriefen. Das illustriert beispielsweise auch die Abbildung einer Fotografie eines Mottowagens des Mainzer Karnevals aus dem Jahr 1939 im Bericht, auf dem ein gigantischer „jüdischer“ Kopf im Stil der antisemitischen NS-Propaganda montiert ist. Auf dem Wagen halten Personen Schilder in die Höhe, die auf „arische Geschäfte“ verweisen.²⁴ Hier lässt sich erklärend hinzufügen, dass in einer der damaligen Mainzer Büttreden die „Reichskristallnacht“ verherrlicht wurde.²⁵ Auch der Kölner Rosenmontagszug des Jahres 1934 wurde bereits von einem antisemitischen Wagen begleitet, der unter dem Titel „Die Letzten ziehen ab“ anscheinend die Menge in tobenden Beifall ausbrechen ließ, wie der *Westdeutsche Beobachter* damals berichtete.²⁶ Und der nie in die Realität umgesetzte Entwurf eines Motivwagens von 1935 stellte unter dem Titel „Flüchtlinge – unter den Dächern von Paris“ drei Verbrecher, einen Intellektuellen sowie einen

22 Ebenda, S. 33.

23 Ebenda.

24 Ebenda, S. 34:

25 <https://www.kulturrat.de/themen/heimat/kulturerbe-fasching-fastnacht-karneval/die-fastnacht-der-volksgemeinschaft/> [13. 7. 2020].

26 Marcus Leifeld, *Der Kölner Karneval in der Zeit des Nationalsozialismus. Vom regionalen Volksfest zum Propagandainstrument der NS-Volksgemeinschaft*, Köln 2015, S. 282, siehe auch Carl Dietmar/Marcus Leifeld, *Alaaf und Heil Hitler. Karneval im Dritten Reich*, München 2010, S. 123.

„Juden“ mit typisch antisemitischer Physiognomie dar.²⁷ Die Ähnlichkeiten mit den Karnevalswagen in Aalst aus dem Jahr 2020 sind derart frappierend, dass der Entwurf durchaus als Vorbild für Letztere gedient haben könnte.²⁸

Unia und der Antisemitismus in Belgien

Unia betont, sie habe bereits 2018 den Senat während der Anhörungen zum Antisemitismus aufgefordert, „wieder eine Stelle zur Beobachtung des Antisemitismus einzuführen“.²⁹ Antisemitismus stelle weiterhin ein anhaltendes Problem dar, vor allem im Hinblick auf die Ergebnisse der Studie der Agentur der Europäischen Union für Grundrechte (FRA), bei der Belgien besonders schlecht abgeschnitten habe. Diese erhob, dass neben der französischen vor allem die belgische jüdische Bevölkerung europaweit die größte Feindseligkeit wahrnimmt. 81 Prozent der befragten Personen geben den öffentlichen Raum in Belgien als häufigste Quelle antisemitischer Vorkommnisse im Laufe der vergangenen fünf Jahre an.³⁰

Tatsächlich ergab eine repräsentative Umfrage aus dem Jahr 2017, dass antisemitische Haltungen in Belgien in der Bevölkerung nach wie vor weitverbreitet sind.³¹ Die Zahl antisemitischer Übergriffe allerdings ist im Vergleich zu anderen Ländern relativ niedrig, wobei die Vorfälle von 2017 (56) auf 2018 (92) stark gestiegen sind; die Werte 2017 waren allerdings so niedrig wie zuletzt 2001. 2018 wurde nach 2009 und 2014 der dritthöchste Wert antisemitischer Manifestationen

27 Ebenda, S. 287.

28 <https://www.nu.nl/cultuur-overig/6032863/belgische-premier-keurt-joodse-stereotypen-bij-carnavalsoptocht-aalst-af.html> [14. 9. 2020]; <https://www.joods.nl/2019/03/carnaval-in-aalst-met-karikaturen-van-joden/> [14. 9. 2020].

29 <https://www.unia.be/de/artikel/unia-besorgt-ueber-antisemitismus-in-belgien> [28. 9. 2020]; https://www.vrt.be/vrtnws/de/2019/07/24/unia-_ich-kann-herrn-freilich-beruhigen-es-arbeiten-auch-mensch/ [28. 9. 2020].

30 Unia, 10. 12. 2019, <https://www.unia.be/de/artikel/unia-besorgt-ueber-antisemitismus-in-belgien> [21. 4. 2020].

31 Muriel Sacco/Marco Martiniello, Antisemitism and Immigration in Western Europe Today. Is there a connection? The case of Belgium, <http://www.pearsinstitute.bbk.ac.uk/assets/Uploads/BBK-J5998-Pears-Institute-Reports-BELGIUM-COUNTRY-REPORT-180420.pdf> [21. 4. 2020].

registriert.³² Am verhängnisvollsten und folgenreichsten war der antisemitische Übergriff auf das Jüdische Museum in Brüssel 2014 mit vier Toten. Diese terroristische Tat im Zusammenspiel mit den Auswirkungen der Radikalisierung des Nahostkonflikts während der Operation „Protective Edge“ hat dazu geführt, dass 2014 antisemitische Vorkommnisse mit 109 Fällen nach 2009 erneut die Einhundertermarke überstiegen.³³ Die Zunahme 2018 lässt sich hingegen weder mit Ereignissen in Belgien selbst noch in Frankreich oder mit einer Radikalisierung im Nahostkonflikt erklären.³⁴ Vieles deutet vielmehr darauf hin, dass einer der Gründe in einem deutlichen Anstieg antisemitischer Inhalte im Internet zu suchen ist. Damit ist Belgien im Übrigen nicht allein, das gilt auch etwa für die Bundesrepublik.

In ihrem Bericht für das Jahr 2018 beschreibt Unia die Lage sehr genau: „Neben verbalen Angriffen, die 2018 zahlenmäßig angestiegen sind, kam es immer wieder zu körperlichen Angriffen und Mobbing. Unia stellt auch gehäuft Sachbeschädigungen an Eigentum, insbesondere an Symbolen, fest. So wurde Unia 2018 unter anderem eingeschaltet, nachdem Mesusot [jüdische Schriftkapseln am Türpfosten] an mehreren Häusern jüdischstämmiger Antwerpener Bürger beschädigt worden waren. Auch an einer jüdischen Schule und an zwei Synagogen wurden die Türen beschädigt. [...] Immer häufiger kommt es zu Verstößen gegen das Antinegationismusgesetz [Holocaustleugnungsgesetz] vom 23. März 1995 durch wahrheitswidrige Äußerungen zum Völkermord des nationalsozialistischen Regimes oder zu Hitler. Auf diese Tendenz hatten wir bereits ansatzweise in unserem Zahlenbericht 2017 hingewiesen. Diese Entwicklung hat sich 2018 bestätigt.“³⁵

Obwohl Unia sich über antisemitische Tendenzen in Belgien, vor allem im öffentlichen Diskurs, bewusst ist, scheint die Organisation offensichtlich nicht zu erkennen, dass sie mit ihrer Strategie, dagegen anzukämpfen, eher ins Leere läuft. Das Ergebnis eines von der Organisation arrangierten Treffens zwischen Vertretern von „De Vismooil’n“ sowie einer übergeordneten Karnevalsvereinigung mit dem Repräsentanten einer jüdischen Organisation zum Zwecke eines befrieden-

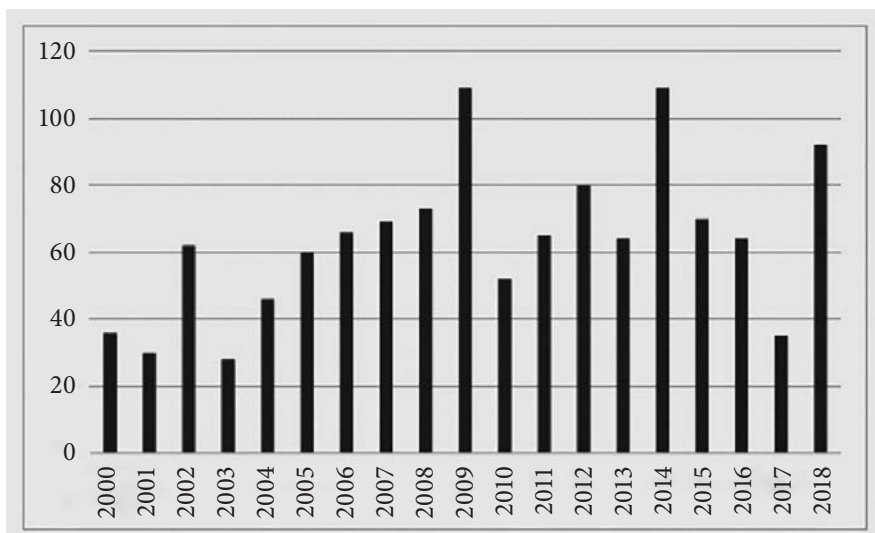
32 <https://antisemitism.org.il/en/146505/> [21. 4. 2020].

33 Sacco/Martiniello, *Antisemitism and Immigration*, S. 46.

34 <http://www.antisemitisme.be/wp-content/uploads/2019/04/Rapport-2018-VF-Version-1.3-online.pdf>, S. 13.

35 UNIA-Jahresbericht 2018. Rückbesinnung auf die Menschenrechte https://www.unia.be/files/Documenten/Jaarrapport/Unia_rapport_2018_DE_AS.pdf, S. 71 f. [25. 6. 2020].

Antisemitische Vorfälle – Entwicklung des Antisemitismus in Belgien



Bekannt gewordene antisemitische Vorfälle in Belgien zwischen 2000 und 2018

www.antisemitisme.be/wp-content/uploads/2019/04/Rapport-2018-VF-Version-1.3-online.pdf

den Dialogs sei hilfreich gewesen, meint Unia, um künftig solche Stereotypisierungen zu vermeiden. Dazu beitragen sollte auch der Besuch der Karnevalisten in der Gedenkstätte des ehemaligen SS-Sammellagers Kazerne Dossin in Mechelen (Malines) zusammen mit ihren Familien.³⁶

Damit zeigt Unia eine gewisse Hilflosigkeit im Umgang mit antisemitischen Vorfällen; es wäre vernünftiger gewesen, zunächst Wissen über antisemitische Stereotype im Laufe der Jahrhunderte und deren Anpassung an die jeweils aktuellen Zeitläufte zu vermitteln. Denn auch in Aalst hat sich erwiesen, dass die Bemühungen um entsprechende Sensibilisierungen hinsichtlich aktueller antisemitischer Klischees durch historisch-politische Bildung und das Gedenken an den Holocaust häufig nur wenig fruchten. Es handelt sich hier um den klassischen Ausgang eines antisemitischen Vorfalls. Werden etwa auf Schulhöfen Rufe wie „Du Jude“ laut, dann reagieren Schulleitung und Lehrkräfte regelmäßig mit dem Angebot,

36 Carnival and the limits of freedom of expression, S. 7.

eine Gedenkstätte zu besuchen oder einen Zeitzeugen einzuladen. Die Vorstellung, „Holocaust-Erziehung“ sei ein Präventivmittel gegen Antisemitismus, Rechtsextremismus, Intoleranz und Ausländerfeindlichkeit oder würde gar gegen solche gesellschaftlichen Auswüchse immunisieren, ist in gewisser Weise naiv. In guter Absicht reproduzieren Lehrer bzw. Schulleiter mit einer solchen Strategie einmal mehr die Wahrnehmung der Juden als Opfer und meinen, damit aktuelle Manifestationen des Antisemitismus bekämpfen zu können. Spätestens, wenn es um den israelbezogenen Antisemitismus geht, der etwa auf dem Karnevalsumzug 2009 – in dem Jahr, als in Belgien auch infolge der Operation „Gegossenes Blei“ erstmals über 100 antisemitische Taten registriert wurden – symbolisch mit dem Palästinensertuch angedeutet wurde, gerät die historisch-politische Bildung an ihre Grenzen.

Wie wenig der Besuch der Gedenkstätte und der Dialog mit jüdischen Vertretern bei den Karnevalisten insgesamt gefruchtet hat, zeigte sich während des Karnevalsumzugs im Jahr darauf. „De Vismooil’n“ traten 2020 unter dem Motto „Voegelvri 2020“ mit farbenprächtigen Vogelkostümen auf, ließen allerdings Referenzen zu den kritischen Reaktionen des Jahres 2019 erkennen, hielt doch ein übergroßer Adler ein Schild mit dem Logo der UNESCO.³⁷ Unbeantwortet bleiben muss die Frage, ob das Motto „vogelfrei“ bedeuten soll, dass die Truppe, die 2020 ihr 25-jähriges Jubiläum feiert, frei wie ein Vogel ist, also tun und lassen kann, was sie will, oder ob sie sich – im neueren Sinn des Wortes – geächtet fühlt.

Antisemitische Konstante:

Die alles übertreffenden Grenzüberschreitungen des Jahres 2020

Nachdem in bemerkenswerter Regelmäßigkeit seit 2005 bis 2019 nahezu alle vier Jahre antijüdische Bildsprache fester Bestandteil des Aalster Karnevalszuges war, trieb im Februar 2020 die Karnevalsgruppe „De Kalisjekloesjers“ unter Missachtung aller kritischen und empörten Einwände gegen den Mottowagen der „De Vismooil’n“ des Jahres 2019 die antisemitische Provokation auf die Spitze.

37 Facebook-Seite De Vismooil’n, <https://www.facebook.com/1064884293722591/videos/195521651694842/>, Eintrag 28. 2. 2020 [23. 4. 2020].

Hatte sich „De Vismooil'n“ dieses Mal jeglicher antisemitischen Inhalte enthalten, bediente „De Kalisjekloesjers“ nun noch eindeutiger die antisemitische Bildsprache. Ihre Mitglieder hatten sich als ultraorthodoxe Juden verkleidet, eine Gruppe trug außer dem stilisierten Schtreimel weitere Kleidungsstücke, die vorgeblich den ultraorthodoxen Vorschriften entsprechen. Zusätzlich hatten sie sich künstliche Körperteile angeheftet, die sie als Insekten, im extremsten Sinne als Kakerlaken, erscheinen ließen. Selbst wenn dies nur als bloße Trotzreaktion gemeint gewesen sein sollte, so wird doch deutlich, welch tiefsitzende Ressentiments gegen Juden die verwendete antisemitische Bildsprache offenbart.

Ana Milosevic, Wissenschaftlerin am Leuener Institut für Kriminologie (LINC) schildert ihre Eindrücke vom Aalster Karneval 2020 in der flämischsprachigen belgischen Zeitung *De Morgen*:

„Der diesjährige Umzug versprach, noch kontroverser zu werden, da die Organisatoren die harte Linie wählten. Niemand in Aalst soll ihnen sagen, was lustig ist und worüber sie lachen dürfen. [...] Dann sah ich die T-Shirts mit offiziellen Slogans des Karnevals: ‚Unesco, was für eine Farce‘, ‚Wir lachen über jeden‘. Das Problem: Sowohl die Slogans als auch die Wagen verwendeten stereotype Darstellungen von Juden direkt aus der Ikonographie der Nazis. [...] Die Karnevalsbänder, die im Vorfeld des Festes 2020 verteilt wurden, sagten bereits voraus, dass der Umzug die Konfrontation nicht scheuen würde: ‚Wir lachen über jeden‘. Als ich vor dem Start der Parade zwischen den Festwagen und den Karnevalsbesuchern hin- und herging, wurde mir klar, dass die Juden die volle Breitseite bekommen würden. ‚Wenn die Unesco die Dreckigen (Schmutzigen – smerig) spielen will, können wir das auch.‘ [...] Das Hauptthema des Karnevals war die Kontroverse um den Antisemitismus. Der Karneval von Aalst 2020 war eine Art Gegenoffensive: ein Widerstand gegen jede Form der Zensur, auch wenn dies bedeutet, andere zu verletzen. Indem sie sich über die UNESCO lustig machten, wollten sie in Aalst deutlich machen, dass es ihr Karneval ist: ‚Oilsjt es ours‘ (Aalst ist unser). [...] Aalst ließ sich nichts diktieren, und so wurden den Juden äußerst beleidigende Vorschläge unterbreitet. Ich sah eine Gruppe in Kostümen gigantischer Ameisen, die eine ‚Klagemauer‘ aus Pappe schob – ein Wortspiel, denn ‚Klagemauer‘ heißt im Aalster Dialekt ‚claugmier‘. Ich fotografierte ein Schild mit ‚tnief reglement

joeds fiejstcomittee‘ [Die neuen Regeln des jüdischen Festkomitees] und den Regularien ‚giejn gespot met joeden‘ [Keine Juden in der Parade], ‚zeker nie de woarheid spreken van de joed‘ [Auf keinen Fall die Wahrheit über Juden sagen].³⁸ Eine andere Gruppe, verkleidet als orthodoxe jüdische Familie, schob einen Kinderwagen mit Schildern: ‚UNESCO ist nicht koscher‘, ‚Geld‘, ‚Schalom‘. Es gab einen Wagen mit ‚Zirkus Unesco‘ und zwei Juden als Mario-nettenspieler. Die in Aalst verwendeten Bilder zeigten eine verblüffende Ähnlichkeit mit den Karikaturen, die 1939 vom Stürmer veröffentlicht wurden. Genau wie im letzten Jahr wurden Juden mit Hakennasen und Kisten und Taschen voller Geld gezeigt. Doch in diesem Jahr hatte die Karikatur in Aalst einen ganz neuen Ton. Dort wurde absichtlich ein gefährliches Spiel gespielt. Als die Prozession vorbeizog, wurde mir klar, dass sich die meisten Umzugs-wagen irgendwie auf Juden bezogen. Ich dachte mir: Im Nazideutschland der 1930er-Jahre hatten die Karnevalsumzüge auch die Juden im Visier, und das fanden die Deutschen auch lustig. Die Parade mag ein Versuch gewesen sein, auf die UNESCO zu reagieren, aber sie wirkte wie eine antisemitische Zurschaustellung. Eine antisemitische Bildsprache, getrennt von der eigentlichen Intention des Karnevals, verstärkt negative Klischees und normalisiert diesen Diskurs in der Gesellschaft. Es ist richtig, dass niemand bestimmen kann, was lustig ist und was nicht. Spott und Satire können leichtherzig und mild sein, aber Klischees können auch grausam sein. Es ist leicht, Minderheiten zu verspotten und zu verhöhnen und dann zu sagen: Das ist nur Satire. Einige Besucher waren nur nach Aalst gekommen, um mit eigenen Augen zu sehen, ob die Behauptungen über antisemitische Inhalte gerechtfertigt waren. Sie waren sich einig: Sie werden nie wieder nach Aalst zurückkehren. Andere Menschen schienen sich wirklich zu amüsieren. Ich selbst fand keine Worte, um meinem Kind die Prozession zu erklären. ‚Mama, sind die Juden mutierte Ameisen? Ist Valerie, meine Babysitterin, eine Mutantin? Ich dachte, beim Karneval geht es um Süßigkeiten?‘ ‚Ich auch, mein Sohn, das dachte ich auch.‘³⁹

38 Siehe die Übersetzung weiter unten.

39 <https://www.law.kuleuven.be/home/onderzoek/nieuws-onderzoek/ana-milosevic-carnavalscliches-kunnen-ook-wreed-zijn> [20. 4. 2020] (Übersetzung von der Verfasserin mithilfe von [deepl.com](https://www.deepl.com)); siehe auch <https://medium.com/@europeanness/unintentional-antisemitism-of-the-carnival-in-aalst-7a92a3ca40cb> [13. 7. 2020].



Twitter von Raphael Ahren, 23. 2. 2020

Nicht nur die Kostüme waren in ihrer Aussage eindeutig, sondern auch die mitgeführten Utensilien sprachen eine klare antisemitische Sprache. Die Karnevalsgruppe hatte tief in der Mottenkiste antisemitischer Klischees gekramt und vieles von dem zutage gefördert, was an jahrhundertealten tradierten Stereotypen zu finden war und dies dann den Zeitläuften angepasst. Auf einer Karre war die Jerusalemer Klagemauer in Kleinstformat, bemalt mit verzerrten antisemitischen Fratzen, bärtigen Männern mit riesigen Nasen und Schtreimel zu sehen. Auf dem rechten Teil des Wagens befand sich eine Art Mauspad, auf dem das UNESCO-Logo befestigt war und aus dem Geldscheine hervorlugten. Darunter waren Plakate mit der Aufschrift „Ausverkauf Klischee“ geklebt, die eine Figur mit Männerkopf, Haken-nase, Schläfenlocken und Schtreimel auf einem Frauenkörper mit Mieder und freiem Busen in provozierender Pose zeigten. Dies reproduzierte eindeutig die spätestens aus der NS-Zeit bekannten Unterstellungen, Juden seien triebgesteuert und lüstern. Die Figur hielt lange, dem antisemitischen Klischee entsprechende Nasen zum Überstülpen in der Hand. Rundherum waren Goldstücke platziert, davor zwei große Goldbarren befestigt. Auf einem Tablett daneben befanden sich massenweise Goldnuggets und Schilder mit dem UNESCO-Logo, auf dem einen stand in Großbuchstaben anstatt UNESCO „Koesjer“ (Koscher). Es war mit vielen Fragezeichen versehen, in Referenz auf die Aberkennung des UNESCO-Weltkulturerbe-Status.



Mitglieder der Gruppe „De Kalisjekloesjers“ stehen bei einem Karnevalsumzug neben einer Attrappe der Klagemauer, verkleidet als orthodoxe Juden⁴⁰

© James Arthur Gekiere/BELGA/dpa

Wie die zahlreichen Fotos, seien sie von Karnevalisten im Internet oder in diversen Zeitungen publiziert, beweisen, schien es „De Kalisjekloesjers“ vor allem das Motiv der Klagemauer angetan zu haben – sie postierten sich in ihrer antisemitischen Verkleidung wiederholt vor dessen Attrappe. Die stilisierte Klagemauer war mit zahlreichen Aufklebern versehen, die sich u. a. auf die UNESCO bezogen und auf die Freude darüber, von deren Votum befreit zu sein.

40 www.tag24.de/nachrichten/bruessel-aalst-judenfeindliche-darstellungen-beim-karneval-koennen-rechtlich-nichts-machen-eu-bruessel-1397367 [8.7.2020]; siehe auch www.hln.be/nieuws/binnenland/buitenlandse-media-over-aalst-carnaval-uitbarsting-van-uitbundigheid-en-dwaasheid~af27cecd/ [8.7.2020]: Geert De Rycke: De praalwagen van de Kalisjekloesjers beeldd een klaagmuur uit. Er staat ‚De Klaugmier‘ op en de jongens hebben zich verkleed als mieren (Der Wagen der Kalisjekloesjers stellt eine Klagemauer dar. Es steht ‚De Klaugmier‘ darauf, und die Jungen haben sich wie Ameisen verkleidet).

Facebook-Seite von Tomas Boutens, dem Anführer von „Bloed – Bodem – Eer – Trouw“ (BBET), dem belgischen Ableger der Neonazi-Gruppe Blood & Honour



Begleitet wurde der Karnevalszug zudem von einem Karnevalisten mit einem fast mannshohen Plakat, von dem auch Ana Milosevic berichtet, und das wie ein altes Dokument, eine Bulle oder ein Gesetzestext auf Pergament gestaltet war. Unter dem Titel „Die neuen Regeln des jüdischen Festkomitees“ (tnief reglement joeds fiejstcomitee) stand: „1. Keine Juden in der Parade; 2. Die Juden nicht zum Gespött machen; 3. Auf keinen Fall die Wahrheit über Juden sagen; 4. Was der Jude wünscht, wird passieren; 5. Eure Drogen und euer Schwarzgeld gehören uns; 6. Für alles andere fragen sie uns einfach.“

Die Karnevalsgruppe „De Zwiejtollekes“ wiederum hatte die beiden antisemitischen Figuren von „De Vismooil’n“ aus dem Jahr 2019 erworben, den pinkfarbenen Mantel goldfarben gefärbt und sie mit weiteren Figuren, die verschiedene ethnische Gruppen darstellen sollten, nebeneinander in eine Art Schießbude auf einen offenen Karren gestellt. Die Fotografien dieses Motivwagens erinnern eklatant an den oben erwähnten Entwurf „Flüchtlinge – unter den Dächern von Paris“ aus dem Jahr 1935. Die Karnevalstruppe glaubte damit, wie sie versicherte, Juden ebenso wie andere Gruppen dargestellt zu haben und damit jeglichen Verdachts, antisemitische Bildsprache zu bedienen, enthoben zu sein. Allerdings tanzte die Gruppe um den Mottowagen herum nach den Klängen des hebräischsprachigen Volkslieds „Hava Nagila“.⁴¹

41 <https://rabbifolger.net/2020/03/30/once-is-an-error-twice-is-a-pattern-three-times-is-a-habit/> [8. 7. 2020], zuerst erschienen in: <https://www.jewishpress.com/indepth/opinions/once-is-an-error-twice-is-a-pattern-three-times-is-a-habit/2020/02/26/>.

Diskriminierung mit System

Im Juni 2020 verkündete das belgische Nachrichtenportal VRT News: „Karneval von Aalst: Nächstes Jahr kein neuer Prinz und kein Wettbewerb zwischen Karnevalswagen“. Aufgrund der finanziellen Einbußen wegen COVID-19, so der Bürgermeister Christoph D’Haese, habe man sich entschlossen, 2021 Geld zu sparen – ein einzigartiger Fall in der Geschichte der Stadt, betonte er. Er geht allerdings nicht auf umstrittenen Darbietungen verschiedener Karnevalsvereine der letzten Jahre ein, sondern nur auf die Frage, ob der Prinz des Jahres 2020 auch jener des Jahres 2021 sein wird.⁴² Im Februar desselben Jahres hatte VRT News mit der Schlagzeile „Kritik am Karneval von Aalst einfach abzutun, trägt zu Antisemitismus und Homophobie bei“ darauf hingewiesen, dass das über die Grenzen Flanderns hinaus bekannte Event nicht nur ein Problem mit Antisemitismus habe, sondern dass durchaus auch andere Formen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit eine Rolle spielen.⁴³ Die Wissenschaftlerin Tine Kempnaers, die an der Universität Gent zu Transgender-Poesie forscht, sieht in der „Tatsache, dass Karnevalisten die Kritik an ihren Kostümen und die verletzenden Karikaturen unter den Teppich kehren“, ein Hindernis für die gesellschaftliche Debatte über die Bekämpfung dieser Probleme.⁴⁴ Iris Steenhout, Dozentin an der Hochschule Gent/Aalst und Postdoktorandin in der Forschungsgruppe „Kriminalität & Gesellschaft“ der Freien Universität Brüssel, sieht hingegen in den antisemitischen Karikaturen des Aalster Karnevals ebenso wenig ein Problem wie in der provokanten „Voil Jeanette“-Tradition, die ihrer Meinung nach keine Homophobie sei.⁴⁵ Kempnaers ist anderer Meinung und verortet die „Voil Jeanette“-Figur im Kontext von Homophobie und Transphobie. Sie warnt die Mitglieder verschiedener Minderheitengruppen, in einen Konkurrenzkampf darüber zu treten, welche diskriminierenden Zuschreibungen als schwerwiegender zu betrachten seien.⁴⁶ Die

42 <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2020/06/24/aalst-carnaval-geen-nieuwe-prins-carnaval-engeen-wedstrijd-tus/> [13. 7. 2020].

43 <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2020/02/26/aalst-carnaval/> [13. 7. 2020].

44 Ebenda.

45 Ebenda.

46 <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2020/02/26/aalst-carnaval/> [13. 7. 2020]; <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2020/02/24/voil-jeanetten/> [7. 8. 2020].

„dreckige Jeanette“ ist ein Mann in Frauenkleidung, angeblich eine typische Figur des Aalster Karnevals, die im Zusammenhang mit der für das „Volksfest charakteristischen Umkehrung der Werte“ verstanden werden müsse.⁴⁷ Die historischen Ursprünge mögen keine homo- oder transphoben Intentionen gehabt haben, aber dieses Wissen beschränkt sich auf den engen Kreis der Aalster Karnevalisten. Die Bilder antisemitischer Karikaturen und anderer rassistischer Kostüme aber verbreiten sich weit über die Stadtgrenzen hinaus und verlangen vor dem Hintergrund heutiger Diskurse, insbesondere wegen der zunehmenden Radikalisierung von Hass im Internet, einen bewussten und sensiblen Umgang mit Themen, die die Diskriminierung von Minderheiten forcieren können. Auch Karnevalsfiguren, die angeblich nur lustig und nicht abwertend gemeint seien, fördern subtile Ressentiments und Diskriminierungen und verletzen die Betroffenen, sodass ein Berufen auf den reinen Spaßfaktor nur als eine ins Leere laufende Ausrede verstanden werden kann.

Nicht nur in Aalst haben antisemitische Inhalte in Karnevalszügen für Kritik gesorgt. Die spanische Karnevalsgruppe, die nationalsozialistische Symbole, SS-Uniformen und einen Menorah-Leuchter im Umzug von Campo de Criptana in der Provinz Ciudad Real der autonomen Gemeinde Castilla-La Mancha im Februar 2020 zeigte, hat sich aber dafür – anders als die Aalster-Verantwortlichen – hinterher entschuldigt.⁴⁸

47 https://nl.wikipedia.org/wiki/Vuil_Jeanet [13. 7. 2020].

48 <https://rabbifolger.net/2020/03/30/once-is-an-error-twice-is-a-pattern-three-times-is-a-habit/>.

Semantic Pirouettes and Staged Populism: Communication Strategies in Contemporary Spanish Politics¹

The political crisis in Catalonia, which is still escalating in the wake of the 2017 Catalan independence referendum that was repressed by Madrid, has intensified a nationwide political discourse in Spain that is characterized by strongly dichotomous worldviews and language use. The radicalisation of national-populist “lexical arsenals” is accompanied by sharply defined visual representations and political performance strategies that highlight a differentiation between “us” and “them”, thereby reinforcing a conception of politics as a war-like confrontation (harking back to Carl Schmitt),² a conception that is characteristic of the “populist impetus” in contemporary Spain.³ The “populist zeitgeist” appears to be regaining strength in a political arena that still echoes with the “rhetoric of the Spanish Civil War” (“retórica guerracivilista”) and its old lexical arsenals, tools that are helping to shape and mark today’s political communication. In a political scene in which the rehabilitation of patriotism, including concepts like “fatherland” and “national pride” (notions traditionally rejected by non-populist and non-nationalist left-wing parties), is no longer the exclusive domain of conservative factions, the forthcoming fight is a highly rhetorical one. The “battle of the narrative” has

- 1 Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) under Germany’s Excellence Strategy within the Cluster of Excellence Temporal Communities: Doing Literature in a Global Perspective – EXC 2020 – Project ID 3900608380.
- 2 See Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Munich, 1932); Rüdiger Voigt (Ed.) *Freund-Feind-Denken: Carl Schmitts Kategorie des Politischen* (Stuttgart, 2011).
- 3 Chantal Mouffe, *Por un populismo de izquierda* (Buenos Aires, 2018).

become a central aspect both not only in the Catalan crisis and the post-ETA discourse of the Basque Country, but all across Spain. The present investigation will look at nationalism and populism not as interchangeable concepts but as a marriage of both, leading to a “national-populism” that has attracted increasing scholarly attention under corresponding terms like “Nationalpopulismus”⁴ and “nacional-populismo”.⁵ The analysed materials reflect the discourse of the main political parties that have been hereby identified as imbued by a “populist zeitgeist”,⁶ with examples stretching from 2017 to late 2019, both in the Spanish Congress and in the general election campaigns of April and November 2019. In this context, particular attention will be given to the self-representation strategies and visual devices produced by these political movements during the aforementioned general election campaigns, following the lead of Wilhelm Hofmann, Franz Lesske and Anne Marie Seward Barry, who underlined the necessity of studying visual communication artefacts in combination with textual materials without “artificially separating” the visible from the utterable (the “Sichtbare” from the “Sagbare”).⁷

- 4 See Hirschmann’s definition of *Nationalpopulismus* as a “Kombinationsideologie” or “combination ideology” in Kai Hirschmann, *Der Aufstieg des Nationalpopulismus: Wie westliche Gesellschaften polarisiert werden* (Bonn, 2017); Markus Wilp, “Konfrontation statt Konsens: Der Aufschwung des Nationalpopulismus in den Niederlanden; Die politische Auseinandersetzung um Migration und Integration”, in Heinz Ulrich Brinkmann and Isabelle-Christine Panreck (Eds.), *Rechtspopulismus in Einwanderungsgesellschaften* (Wiesbaden, 2019), 187–215; Lorenz Gallmetzer, *Von Mussolini zu Salvini: Italien als Vorreiter des modernen Nationalpopulismus* (Vienna, 2019).
- 5 Miguel Ángel Simón Gómez, “La comunidad imaginada de la derecha nacional-populista”, *Revista internacional de Pensamiento Político*, 12 (2017), 261–81; Xavier Casals, “Le national populisme en Espagne: les raisons d’une absence”, in Pascal Perrineau (Ed.), *Les croisés de la société fermée: Les extrêmes droites en Europe* (La Tour d’Aigües, 2001), 323–38.
- 6 Cas Mudde, “The Populist Zeitgeist”, *Government and Opposition*, 39/4 (2004), 542–63.
- 7 Anne Marie Seward Barry, *Visual Intelligence: Perception, Image, and Manipulation in Visual Communication* (New York, 1997), 106; Wilhelm Hofmann and Franz Lesske (Eds.), *Politische Identität – visuell* (Münster, 2005), 12.

On Populism: Previous Scholarship and Methodological Approaches

To analyse the Spanish case, which is intimately tied to the current expansion of populist tendencies around the world, it is necessary to first offer a brief overview of the main methodological approaches that have been used to study this growing political phenomenon from different angles.⁸ Without trying to add to the already vast debate on the nature of populism, a brief description of these approaches will help us arrive at a clearer understanding of a political phenomenon that seems to keep regaining relevance and keep re-emerging like an underground hot spring, as described by Loris Zanatta.⁹ The first approach looks at populism as an ideology, or to be more precise, as a “thin-centred ideology”.¹⁰ In this view, the “thinness” of populism allows it to flourish in both left-wing and right-wing political contexts alike. A second approach conceives of populism as essentially a political strategy, a tool for organising and mobilising support.¹¹ A third approach, as presented in the well-known works of Ernesto Laclau, Chantal Mouffe and Francisco Panizza, conceives of populism as a “way of making claims about politics”,¹² or as a “style”,¹³ thus putting particular significance on its rhetorical aspect. Kai Hirschmann similarly identifies populism as mainly a “political style”,¹⁴ but goes further in describing it as an “Einzelideologie”—an individual ideology that can be combined with other ones—while also providing a specific definition for the marriage of nationalism and populism, which will be applied in the present study. “National-populism” is seen as a “combination ideology” in which elements

8 Noam Gidron and Bart Bonikovski, “Varieties of Populism: Literature Review and Research Agenda”, in Weatherhead Working Paper Series, 13-0004 (2013), 1–39.

9 Loris Zanatta, *El Populismo* (Buenos Aires, 2014), 18.

10 Mudde, “Zeitgeist”; Cas Mudde, *Populist Radical Right Parties in Europe* (Cambridge, 2007); Cas Mudde and Cristóbal Kaltwasser (Eds.), *Populism in Europe and the Americas* (Cambridge, 2012).

11 Kenneth Roberts, “Populism, Political Conflict, and Grass-Roots Organization in Latin America”, *Comparative Politics*, 38/2 (2006), 127–48.

12 Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London, 1985); Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London, 2005); Francisco Panizza, *Populism and the Mirror of Democracy* (London, 2005).

13 Conal Condren, *Political Vocabularies: Word Change and the Nature of Politics* (Rochester, 2017), 19.

14 Hirschmann, *Aufstieg*, 21.

traditionally associated with left-wing political stances, such as the ideological criticism of globalization, cohabit harmoniously with right-wing ones, such as right-wing culturalism and cultural racism. National-populism also has other distinctive features that belong to both sides of the political spectrum, such as what Hirschmann describes as “ideologized radical constructivism”.¹⁵

Regardless of the differences between these three main approaches to understanding populism, “one of the most contested concepts in the social sciences”,¹⁶ there are certain core characteristics that are almost unanimously accepted as forming the basic elements of populism. Some of them will be briefly listed here, in order to justify why political parties such as Vox, Podemos, the Partido Popular and Ciudadanos can be classified as populist ones: firstly, the development of a very particular use of language, which Tolmach Lakoff has called a “special language”;¹⁷ secondly, the sharply defined distinction between the national “self” and the stereotyped “other”, the latter of which is presented as a pathological out-group in highly polarised “friend versus foe” terms (cf. Schmitt’s “Freund/Feind” contrast); thirdly, an understanding of politics as a war-like confrontation, with the in-group presented as a unitary community; and lastly, the sublimation of the “people” and their will combined with the deification of the political leader, who is presented as the “voice of the people” and a lone fighter against the tyranny of the traditional political caste. Even though not all of the parties analysed in the present article can be classified as having been populist during the entirety of their political existence—particularly those with a longer history, such as the Partido Popular—the effect of the current “populist zeitgeist” has also led parties that were previously resistant to populism to now adopt significant core characteristics from it. Even though the Partido Popular does not pursue a radical popular sovereignty such as a conventional populist party would, it does construct an essential contrast between “true Spaniards” and “traitors”, “felons” and “democrats”, “constitutionalists” and “putschists”. The party’s attempt to politically instrumentalize radical dichotomies of friend versus foe, the strengthening of certain strains of

15 Ibid. 22–3.

16 Hans-Georg Betz, “The Radical Right and Populism”, in Jens Rydgren (Ed.), *The Oxford Handbook of the Radical Right* (New York, 2018), 86–104, here 86.

17 Tolmach Lakoff, *Talking Power: The Politics of Language in Our Lives* (New York, 1990).

political “Caesarism” within its ranks, as well as its messianic rhetoric, demands an expansion of this “contested concept” called “populism”, whose constant variations defy any construction of a single definition to fit all parties.

Constructing the “Us versus Them”: The Return of the Rhetoric of the Spanish Civil War

“You, Mr. Casado, you have been using during the last few days certain words and certain insults that are—allow me to underline this—certainly coming from the language use of the Spanish Civil War.”¹⁸

All of the aforementioned core characteristics of populism have had a clear developmental impact on the political use of language in contemporary Spanish populism and on its lexical arsenals. In some cases, particularly in the context of right-wing extremism and its “Lingua Quarti Imperii”,¹⁹ such “special languages” can evolve and transform into a radical “anti-lingua”, in accord with Italo Calvino’s classic definition.²⁰ The hard-line construction of an “us versus them” political reality is both accompanied by a radical version of the “deixis of homeland-making”²¹ and characterised by a systematic overlexicalisation of the “other”. This category of “overlexicalised others” can be applied to the enemy-building processes seen in contemporary Spanish right-wing extremism and conservative Catalan national-populism.²² As described above, the political situation in Catalonia has had an impact on Spanish politics that clearly goes beyond the Catalan territories and the parallel reactions by other secessionist movements within Spain’s borders. The events of 2017 (which included the independence referendum held by the Catalan government and repressed by Madrid, along with the subsequent

18 MP Irene Montero (Podemos) in the Spanish Congress, 12 February 2019.

19 Richard Griffin, “Lingua Quarti Imperii: The Euphemistic Tradition of the Extreme Right”, in Mathew Feldman and Paul Jackson (Eds.), *Doublespeak: The Rhetoric of the Far Right since 1945* (Stuttgart, 2014), 38–60.

20 Italo Calvino, “Lantilingua”, in id., *Una pietra sopra* (Milan, 1965), 122–3.

21 Michael Billig, *Banal Nationalism* (New York, 1995), 107.

22 Jan Chovanec and Katarzyna Molek-Kozakowska (Eds.), *Representing the Other in European Media Discourses* (Amsterdam, 2017), 235.

implementation of the 155th Article of the Spanish Constitution that abrogated the autonomy of Catalonia for more than seven months) precipitated an unprecedented escalation of political tension, polarisation and rhetorical radicalisation. Vox, the far-right party founded in 2013, has presented itself as the alternative to “the right with complexes” and as antithetical to Catalan and Basque nationalism, Podemos’ alleged “Chavismo” (a purported political sympathy for the Venezuelan regime) and “gender jihadism”. In the period from late 2016 to early 2019, spanning the run-up to the Catalan referendum and its fallout, Vox turned political irrelevance into nationwide success: its 47,000 (0,20 %) votes in the 2016 general election grew to 3,664,000 in November 2019 (15,09 %), giving the far-right party 52 seats in the Congress. Much of this triumph can be traced back to their fake news campaigns on social media,²³ efforts that also won the attention and support of well-known alt-right media guru Steve Bannon. This active collaboration facilitated the effective consolidation of Spanish national-populism by helping to overcome the problems of political dilettantism, strategic improvisation and public relations inexperience, while boosting success by drawing upon the gathered experience of similar political actors who already boasted tried-and-tested political strategies.

The propaganda talking points of the Spanish national-populists are not so different from that of similar political actors around the world, combining a strongly anti-elite discourse with a clear-cut definition of an “external enemy” (in this case, some nebulous far-left conspiracy to intervene in Spain’s affairs) along with an internal “other” (here the regional nationalists and their alleged allies, as well as centre-left parties ranging from the social democratic PSOE to Unidas Podemos), in addition to a radical defence of “Spanish cultural values” that are considered “under threat” due to the corrosive effect of regional nationalisms and their associated identity-building policies, as well as the effects of immigration. However, the deployment of certain nativist narratives around the idea of “losing national identity”, as initially developed by the French *nouvelle droite*, is not the

23 José Manuel Trujillo and Juan Montalbes, “Las elecciones autonómicas andaluzas de 2018: Un resultado electoral imprevisto de consecuencias políticas innovadoras en la gobernabilidad”, *Más poder local*, 37 (2019), 44–53, here 52; Macarena Hernández Conde and Manuel Fernández García, “Partidos emergentes de la ultraderecha ¿fake news, fake outsiders? Vox y la web Caso Aislado en las elecciones andaluzas de 2018”, *Teknocultura*, 16/1 (2019), 33–53, here 37.

exclusive property of the transnational far right.²⁴ Certain sectors of secessionism in Catalonia, particularly those associated with conservative populism, have used similar arguments to establish a solid line between the space occupied by the “national semiosphere” and the “outside”. As Yuri Lotman reminds us, outside this “safe space” lurks an “otherised” contender who is unequivocally defined as a cultural outsider.²⁵

Joaquim Torra’s writings from the time before he became the current president of Catalonia are characterised by a great accumulation of “snarl words”²⁶ and vivid descriptions of the “other”, generating an archetypical “monster narrative”²⁷ where the contender is constructed as a “cultural beast” and destroyer of culture. But Torra’s use of highly physical words in his descriptions of the “other” also suggest an entirely different nature, one marked by strongly contrasting, physically tangible differences. While this Catalan politician may describe his political antagonist as a cultural nemesis, allegedly driven by a hatred of everything associated with Catalan culture, he goes further in describing the opponent as “genetically different and beast-like”. At the same time, the discourse of “comeback”, as seen both in the rhetoric of the far right and in the lexical arsenals of Catalan national-populists like Torra, suggests an uninterrupted continuity between the “enemies of the past” and the “enemies of today”. This is a common characteristic of populism’s enemy-building strategies, as stated by Loris Zanatta,²⁸ in this case harking back once again to the Spanish Civil War, thereby generating a narrative that still plays a central role in Spain’s right-wing and left-wing political contexts alike. In the 1930s, just like today, the “national semiosphere” was rigorously delimited through a process of “denationalisation” in which the political enemy is literally expelled from the national community and radically separated

24 Hans Georg Betz, “Radical Right”, 96; Jens Rydgren, “Is Extreme Right-Wing Populism Contagious? Explaining the Emergence of a New Party Family”, *European Journal of Political Research*, 44 (2005), 413–37, here 416.

25 Yuri Lotman, *Die Innenwelt des Denkens: Eine semiotische Theorie der Kultur* (Berlin, 2010), 175.

26 Ichiye Hayakawa, *Language in Thought and Action* (Orlando, 1939), 37.

27 Edward Ingabretsen, *At Stake: Monsters and the Rhetoric of Fear in Public Culture* (Chicago, 2003), 156–7; Jerome Cohen, *Monster Theory: Reading Culture* (Minnesota, 1996), 4.

28 Loris Zanatta, *Populismo*, 61.

from “the people”. A cultural deviancy ascribed to the political nemesis, along with pseudoscientific claims against the corrupted “other”, characterise the multifaceted discourse of populist challengers: “Now you look at your country and you see the beasts talking. They are of a different type. Carrion-eaters, scorpions, hyenas. Beasts with human form, they feast on hate. Such a morbid, nauseating, fake-teeth-with-moss hate, against everything related with Catalan language [...] they are here, amongst us. They are disgusted by every expression of ‘Catalanitat’. It is a sickly phobia. There is something Freudian about these beasts. There is something wrong with their DNA chain.”²⁹

In the extremely polarized, radical reality of Spanish politics, Torra’s classist supremacism is countered by equally violent rhetorical turns expressed by ethnic nationalists and racists (such as when Vox recently described refugees drowning in the Mediterranean as the “political merchandise of radical left-wing NGOs”). Here, the enemy of “the people” seems both plural and monolithic, ubiquitous but also specifically localized; the excision of the enemy from the nation (presented as an otherwise harmonious body currently suffering the effects of a foreign poison) is depicted as a surgical intervention. In 2008, Albert Rivera (lead candidate for the national-unionist Ciudadanos party, originally founded in Catalonia as essentially a reaction against secessionism) offered words that not only exemplify one of the most basic tropes of populism, whereby the nation is depicted as a body and the out-group as a pathology. They also hark back to the ideas of Joaquín Costa, one of the most significant intellectual forerunners for the Spanish anti-secessionist right, who first articulated the myth of the “surgeon of steel”: a man coming from outside the political sphere who would, according to Costa, extirpate what is rotten and corrupted in order to save the unitary community.³⁰ The political advert released by Ciudadanos pursues precisely the same course, staging a political performance in which the candidate and his party colleagues “intervene” to save Spain in an operating room. Words like “pus” and “coagulum” are used to label the political enemy, specifically the secessionist movements in Galicia, the Basque Country and Catalonia. Performed before the later radicalisation of

29 Joaquim Torra, “La llengua i les bèsties”, *Tarragona Digital*, 19 Dec. 2012.

30 Joaquín Costa, *Reconstitución y europeización de España: Programa para un partido nacional* (Madrid, 1902).

Ciudadanos, at a time when the party was not even close to being considered a strategic partner of the far right, it normalised the use of certain rhetorical tropes that were long absent from Spain's political discourse. The commercial was stylised as a kind of *opera buffa*, somewhere between a serious political advert and a comedy broadcast. Its overall tone was satirical, not unlike the political comedy broadcasts of Catalan public TV that were well known across all of Spain, and years later, after the electoral success of Ciudadanos, its lexical repertoire would be translated into the political debates of the Spanish Congress. The video's final slogan was, unsurprisingly, also related to the metaphor of the "nation as a body": "Spain, take a deep breath! Vote for Ciudadanos". It further stated that: "If this spreads, it will affect the rest of the organism. It is necessary to intervene as soon as possible [...] he [the national body] is about to lose the lungs, they are blocked by a mass of PNV [Basque nationalist party] pus [...] the rest of the periphery is also affected, there are several Esquerra [left-wing Catalan nationalist party] coagulated masses and Galician nationalist clots as well."

The "army of metaphors" deployed by Joaquin Costa in his seminal text, which became a point of reference for unionist right-wingers even before the Spanish Civil War, are very similar: "It is necessary to cut open, to burn, to dry off, to amputate, to extract the pus, it is necessary to transfuse blood, to graft muscle; real surgical politics [...] this surgical politics, I declare, has to be personally implemented by a surgeon of steel, who knows well the anatomy of the Spanish people and who feels infinite compassion for it."³¹

The eradication of the "other", constructed and depicted as a "sterile" process entirely through rhetorical pirouettes, is presented to the public as inevitable, in an overlexicalised scenario in which the violence of words paves the way for future acts of "necessary" violence. Santiago Abascal, co-founder of Vox and lead candidate of the far-right party, voiced an opinion through his Twitter account that can be considered as prototypical of national-populist discourse: "Open Arms [a Spanish NGO focused on sea rescue in the Mediterranean] is not an NGO, it is an operative base of the extreme left working in connivance with multinational corporations and banks. When they attack Italy, they attack, in reality, sovereignty, identity and harmony in Europe. Immigrants are their political merchandise. Nothing else."

31 Costa, *Reconstitución*, 86.

The partisan rhetoric of Vox is articulated through a strongly war-like use of language in which dysphemism (the opposite of euphemism) plays a central role, as this example shows. Defining NGOs as “operational bases of the left”, ship landings as “attacks”, and the arrival of refugees—here called “immigrants”—as a threat to European “identity” and “sovereignty”, are dysphemisms that immediately construct, as Sybille Krämer wrote in regard to the hate speech of the German far right,³² a new reality in which the veracity of facts seems to be, at least for the supporters of post-truth, completely irrelevant. Human lives are turned into “political merchandise” through the simple repetition of such dysphemisms, a strategy that achieves the same purposes highlighted by Victor Klemperer in his pioneering study of the Third Reich’s “bureaucratic rhetoric”.³³ Jews were transformed into inventory “pieces” (Ger. *Stücke*) and their deportation into an act of “transport”, thereby pursuing the same objective as the Spanish fascists when they entered the city of Bilbao in 1937 and spoke of the “elimination of surpluses”. Today’s populist far right uses a “Lingua Quarti Imperii” in order to objectify its ethnic and political enemies, a goal that differs little from that of the Third Reich’s language use, and although contemporary “mono-fascist”³⁴ radicals like Abascal may not support the Final Solution (while still continuing to relativize the Shoah and its consequences), it is clear that their language use is similarly geared towards the demonisation of the “other”.

Within the ranks of the Partido Popular, there has been a drastic increase in the use of terminology harking back to the Spanish Civil War period. Words like “felon” (Sp. *felón*), marginalised in Spanish political speech since the transition to democracy, have now come back to the forefront of political communication. Many have understood the choice of this term as a strategic decision, one

32 Sybille Krämer, *Gewalt der Sprache – Sprache der Gewalt* (Berlin, 2005), 15.

33 Victor Klemperer, *LTI: Notizbuch eines Philologen* (Stuttgart, 1947).

34 Fleischer underlines the difference between two main currents in contemporary fascism: “mono-fascism”, which is “quite explicit in its aim: to purge Europe from Muslims” and “multi-fascism”, which rejects hierarchical racism and can be described as ethnopluralist. See Rasmus Fleischer, “Two Fascisms in Contemporary Europe? Understanding the Contemporary Split of the Radical Right”, in Mats Delan, Michael Minkenberg, and Christin Mays (Eds.), *In the Tracks of Breivik: Far Right Networks in Northern and Eastern Europe* (Berlin, 2014), 53–70.

that goes beyond mere provocation. Calling the current president a “traitor to the fatherland” was not simply a tool for inflaming tensions in the parliament and intensifying the polarisation of public opinion. It was meant to trigger powerful narratives that are deeply ingrained in Spanish society and successfully did so, with the words of Partido Popular leader Pablo Casado echoing those of right-wing extremists like José María Gil-Robles who were using similar rhetorical tools in 1936 to demonise elected politicians and legitimate governments, calling for popular revolt while singling out specific “traitors” and “perpetrators”. Far-right commentators applied the word “okupa” (“squatter”) to the current prime minister, thereby rejecting the legitimacy of the 1 June 2018 vote of no confidence that handed government power to the Partido Socialista Obrero Español (PSOE). According to this narrative, the “voice of the Spaniards” was no longer represented by the parliament, but instead by these self-styled “constitutionalists”.

The far-right narrative has revived the “ghost of the two Spains”, that of the “good Spaniards” versus that of their mortal enemies, consisting of the secessionists and the left. The overused term “coup d’état”, heard several times in the Spanish parliament over the past two years and increasingly in the period surrounding the general election of April 2019, is not a rhetorical caprice. It is a necessary preparatory step towards what the national-unionists and right-wing “power elites”³⁵ have mooted as the “solution” to the Catalan crisis. By systematically repeating “totem words” like “putschist” (Sp. *golpista*) as a label applied to the Catalan politicians who organised the 2017 referendum, the door is opened for the imposition of much more severe punishments against the rebel politicians who are now on trial, and also for the application of drastic measures against Catalonia. For example, parties like Vox have included in their political platforms a demand for the immediate abolishment of autonomy for Catalonia and the Basque Country, with a return to a much more centralized state configuration like the one under Francoism. For the unionist national-populists, the first priority is to impose a vocabulary of confrontational warfare on the nationwide political crisis, a struggle in which Catalan secessionists have chosen precisely the opposite strategy, namely the path of non-violent disobedience.

35 Teun van Dijk, “Principles of Critical Discourse Analysis”, *Discourse and Society*, 4/2 (1993), 249–83, here 255.

“¡Vamos España!”: The Catalan Conflict as a Rhetorical Multiplier

With the recent thwarting of the Catalan independence attempt and the current escalation of judicial prosecution against Catalonia’s rebel politicians, the “Catalan Process” has developed into a struggle in which victory is very much dependent on rhetorical wins. Regardless of whether inside or outside nationalist contexts, the imposition of certain keywords like “political refugee” and “exiled”—here applied to Catalonia’s former president Carles Puigdemont, the Catalan MP and ERC leader Marta Rovira, and fellow MP Anna Gabriel of the CUP—has become a central goal of the secessionist political strategy.³⁶ At the other end of the political spectrum, their opponents in the Partido Popular and in Ciudadanos are deploying a rhetorical counteroffensive in trying to impose totem words like “putschist”, “traitor” and “criminal”.

On 10 October 2017, shortly after the independence referendum and the consequent polarisation of Spain’s political atmosphere, Catalan politician Josep Lluís Franco Rabell (of the coalition called *Catalunya Sí que es Pot*) issued one of the few warnings concerning the dangers inherent in certain partisan rhetorical trends. According to Rabell, dangerous forms of discourse were stimulating the construction of monolithic narratives while shrouding the existence of integrated communities, which were now confronted by the equally simplistic image of an alleged to be dark Spain. Transforming the political opponent into an “otherised” figure (in ethnic, cultural, moral and even genetic terms) had proved to be more effective in mobilising mass support than more rational appeals for mutual understanding between political rivals. Turning all of Spain’s political actors into fanatical enemies, regardless of their stated position towards the referendum or Catalan independence, stimulates a narrative of “us against Madrid”, which has long been at the core of secessionist discourse: “We have to stop building simplistic narratives that identify the independence movement with a mythical, holistic ‘people’, custodian of all possible virtue, which faces a dark, unreformable Spain. There is a social, democratic Spain sharing the same dreams as us [...] we have to stop, for once and

36 The ERC and the CUP are both left-wing nationalist pro-independence parties. Despite significant ideological differences, the CUP gave its support to Carles Puigdemont to become President of Catalonia’s *Generalitat* in January 2016.

forever, using the term ‘unionist’ to designate everything we dislike. We should not be echoing distant confrontations that could one day arrive at our house.”

The Partido Popular can be seen as bearing major responsibility for the current wave of rhetorical escalation and polarisation across Spain, particularly after Pablo Casado won the party leadership race in July 2018. The terms “patriotism”, “democracy” and “popular will” have been undergoing a continuous and systemic process of political re-signification. Within the “special language” of secessionism, the semantic meaning of “democracy” is now used to exclusively designate the will of an ostensibly unitary community. This fantastical interpretation openly ignores the dissonance that exists within Catalan society, eradicates differences of opinion, overlooks a pure simple majority, and politically marginalises the overwhelming numbers of those seeking political consensus and/or dialogue with the Spanish government. In Spanish politics, this “dialogue” has now become one of the most overused “empty signifiers”³⁷ regarding the Catalan conflict. Both the PSOE and Podemos have repeatedly appealed for a solution to be based on “dialogue, dialogue, dialogue and dialogue”, as heard once again in the electoral debates of April 2019. Here, the social democrats of the PSOE and left-wing populists of Podemos have adopted the same “totem word” used by Catalan secessionism, and ultimately with the same meaning. For the majority of those belonging to the in-group of secessionism, “dialogue” with the Spanish government is in fact an invitation for a non-existent dialogue, as both sides (specifically the PSOE leaders of Spain’s government and the secessionist leaders of Catalonia’s government) are very unlikely to change their political positions. Prime Minister Pedro Sánchez’s words in the Spanish Congress on 23 July 2019 are a good example: “Dialogue, dialogue, but always while respecting the Spanish Constitution and the Catalan Statute of Autonomy.” On the other side, Catalonia’s President Torra claimed that a new referendum was necessary and invited the Spanish Prime Minister to “re-establish the dialogue where it was left off” (4 June 2019).

Pablo Iglesias, lead candidate of Unidas Podemos, tried to maintain a stance that could win votes in Catalonia but that was still acceptable to Spaniards who were against the Spanish government’s drastic intervention in the Catalan

37 Ernesto Laclau, “¿Porqué los significantes vacíos son importantes para la política?”, in *Emancipación y Diferencia* (Buenos Aires, 1996).

territories while also being against Catalan independence as well: “The situation in Catalonia can only and will only be solved through dialogue, dialogue, dialogue and dialogue [...] I think many aggressive words have been used, talking about things such as ‘betrayal’ and about ‘breaking Spain apart’. The only betrayal to Spain, and I have to say this, is to have former prime ministers and former MPs of many political parties of this country working now in the management boards of large corporations. Betraying Spain is to privatise public companies that were generating benefits for the citizenry. Betraying Spain is to support corruption. And of course we have a problem of coexistence: to solve it or to manage it in a democratic way, we should avoid certain language.”

The Spanish constitution itself has become a key concept for the so-called “tres derechas” (the “three rights”, namely Vox, the Partido Popular and Ciudadanos), which try to present themselves as the only real “constitutionalists”. This document has become the “sacred inheritance” of the right (but more through sheer repetition than through an actual defence of its articles, particularly in light of the Partido Popular’s corruption scandals) in its recent attempts to define their political enemies as “anti-constitutionalists”. The right and far right counter any potential dialogue with the Catalan government by imposing yet another totem word, namely “coup d’état”. On 12 February 2019, Pablo Casado used one keyword to fight back against another: “To dialogue with whom and what about? With the secessionists of the *Generalitat* [Catalonia’s government] it is only possible to dialogue about when to impose Article 155, we can only dialogue about when they will be suspended, and about when we recover normality in Catalonia. To dialogue, said Miss Montero, [PSOE’s Minister of Finance] as former Prime Minister Suárez did. Adolfo Suárez, during the last coup d’état we had in Spain, stood up and faced the putschists while they were jostling the deputy prime minister. Your boss, Prime Minister Pedro Sánchez, goes to Pedralbes [Catalan government headquarters] to negotiate with those who are pulling off a coup.”

Albert Rivera, at the time a congressman for Ciudadanos, followed the same pattern in building a similar radical worldview that pits a community of “democrats” against an otherised gang of “putschists”. During the debates surrounding the failed investiture of July 2019, he used the term “banda” (“mob” or “gang”) to describe his out-group, composed of the PSOE, their coalition partners, and the secessionist parties. He insistently imposes the totem word “putschist” on his

political opponents, thereby undertaking what Teun van Dijk has called “manipulation through generalisation”.³⁸ “In this case, in Catalonia, without a government, with the putschists still trying to form a government disloyal to the constitution, with your complicity. I ask the PSOE to think about it. Why are you, as the putschists, voting against the General State Budget? (Protests) Yes, you vote the same as the putschists. [...] You should be asking for forgiveness from those families who are now harassed and who have been marked by separatist commandos, you should apologize to the sons of the Civil Guard deployed in the streets. [...] Spain is a very democratic country because people like you have a parliamentary group, a right to speak.”

His words in April 2019 maintained exactly the same patterns, following the typical confrontational paradigm of “good versus bad” deployed in manipulative discourse, here in regard to a new Sánchez government:³⁹ “No, Mr. Sánchez, we do not have a problem of coexistence, no one is facing someone else over here; there are some men who pulled off a coup d’état and there are democrats suffering the consequences of it. I am certainly not missing my side in history; I will stand with the democrats, not with the putschists. I will never accept ruling side by side with the putschists.”

Meanwhile, Casado has proved to be a strong supporter of certain narratives and rhetorical constructions that draw a connection between Catalan nationalism (which has been essentially peaceful and non-violent) and ETA armed activities of the past. Repeated allusions to the Basque conflict, including references to the political and partisan strategies once pursued by the *ezker abertzaleak* (the Basque secessionist left), such as “kale borroka” (“street fighting”), construct a powerful narrative that associates Catalonia’s 1 October referendum and mass mobilisations with “kale borroka”. Using the lexical arsenal of warfare (e.g. rescue, attack, to take by assault, to lynch, to blow up) allows Casado to build up a fantastical narrative that can only be sustained by linguistic contortions and systematic vagueness. Catalonia’s state-funded CDRs (Committees for the Defence of the Republic) never took the parliament by assault, or “lynched defenceless women”. In the

38 Teun van Dijk, “Discourse and Manipulation”, *Discourse and Society*, 17/2 (2006), 359–84, here 370.

39 Patrizia Ardizzone, *Political Discourse as Culture and Ideology* (Palermo, 2009), 30.

era of post-truth, the populist zeitgeist and “alternative facts”, accuracy or truth are considered irrelevant, not only by the Castilian politician Casado, but also by a significant part of his support base. Casado’s allegations of “kale borroka” in Catalonia do not have to be real, they only need to seem real in the minds of an electorate that would support the same zero-tolerance policies against secessionism as previously applied in the Basque Country. “Kale borroka”, as a component of the political strategy of the Basque separatist left from the late 1980s to the 2000s, has lost its original meaning since its reframing by Spain’s right-wing and far-right commentators. “Kale borroka” and “batasunos” (a Spanish political neologism derived from Herri Batasuna, an outlawed left-wing Basque nationalist coalition) are labels that can now be used against any secessionist movement, whether Basque or Catalan, and even against those perceived to be insufficiently passionate supporters of unionism, as well as left-wing parties like Podemos.

The partisan vagueness deployed by the Partido Popular, Ciudadanos and Vox allows them to put the “terrorist” label on anyone who even attends a protest. Applying the well-known snarl word “batasunos” to contemporary political organisations bearing no relation to the Basque separatist left or to the Basque Country, and using “kale borroka” to describe what has been widely acknowledged as peaceful mass protests, allows Casado to construct what van Dijk defined as a “multiple manipulative discourse”.⁴⁰ To summon the ghost of “kale borroka” is to reactivate a powerful narrative of “organised violence”, political radicalism and guerrilla attacks amongst a significant proportion of the Spanish electorate, an electorate that will surely remember the riot-like actions of what the press called “pro-ETA groups” in the streets of the Basque Country from the 1980s through the 2000s. Casado’s discourse uses parallelism to reinforce his overall argumentation, with an accumulation of precisely selected dysphemisms pointing to non-existent acts of violence and an “assault” on the parliament, ultimately turning the PSOE into a direct political accomplice of a street-fighting scenario that never happened: “Mr. Torra claimed it was necessary to push and to attack the State. [...] Mr. Torra said that he was supporting the CDRs; the same CDRs that were assaulting the parliament; the same CDRs that were lynching defenceless women; the same CDRs that were attacking peaceful demonstrations by off-duty policemen

40 Van Dijk, “Manipulation”, 368.

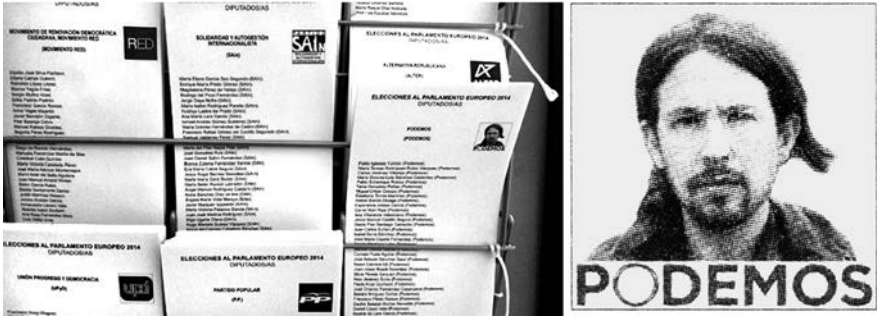


Fig. 1: A Podemos ballot for the European Parliament elections depicting Pablo Iglesias, 2014

in Barcelona [...] the same CDRs that blew up cars and shops. In the end, those who were supporting the ‘Slovenian Way’ towards independence; in other words, promoting civil confrontation, as Mr. Torra—a racist and supremacist, as can be seen in his own articles—desired for Catalonia.”

The “Sportivisation” of Politics: A Shared Tendency

During a Flemish television interview that drew much attention, Carles Puigdemont made a revealing assertion regarding his role in the “Catalan Process”: he called himself “the protagonist” of a “new European issue”, a declaration that seems incompatible with a political movement whose leaders claim it to be a “mandate of the people”. Nonetheless, seen through the prism of populism, Puigdemont’s attitude is hardly atypical. Other political leaders of what may be considered populist political parties, such as Pablo Iglesias (Podemos) and Albert Rivera (Ciudadanos), have also claimed to be mere representatives of “the people” and “the good Spaniards” while nonetheless cultivating a personalist cult in which the figure of the leader becomes synonymous with the will of the people, the party and the nation.

Visual devices are particularly representative of such political tendencies and also illustrate the appropriation processes that took place under their candidates’ leadership: the first ballot design used by Podemos in 2014, with the portrait of



Fig. 2: A Lliures per Europa ballot for the European Parliament elections depicting Carles Puigdemont, 2019

Iglesias instead of the Party’s logo, is a good example of this (→ Fig. 1). Puigdemont’s Junts per Catalunya party copied the same ballot design used by Podemos in the European Parliament elections of 2014 and by local parties Más Madrid and Barcelona en Comú in 2019. In each case, the face of the leader dominated or replaced the party’s logo, which was printed smaller on the ballots. Despite the resulting criticism, Puigdemont chose to comment only on the aesthetic style of the ballot, claiming that “for the Spanish State, we can only be candidates as drawings, not as human beings” (→ Fig. 2).

This turn towards new forms of political communication has only increased with the recent deployment of “banal” visual devices. The systematic elevation of a single well-defined “personality”, seen all across the political spectrum, has been accompanied by an oversimplification of the political through the deployment of visual devices that dissolve the complexity of the Spanish political arena, thereby turning the political debate into a simplified process of choosing either “like” or “dislike”. The most recent election campaigns have been marked and influenced by the communicational mechanisms of social media, especially in terms of issue simplification, language economy and emoji-based messaging. This reshaping of the political sphere according to the logic and mise-en-scène of social media turns the participation of the citizenry into a simple exercise of approval versus disapproval, closer to the “democracy of spectators”⁴¹ and to the pseudo-democratic

41 Byung-Chul Han, *Psicopolítica* (Barcelona, 2014), 26.



Fig.3:
Prime ministerial candidate Pedro Sánchez,
campaign poster,
April 2019

“participation” (if it can be called such) of social media “likes”. The ubiquitous repetition of heart emojis in the visual promotional materials of Unidas Podemos, PSOE (→ Fig. 3) and Ciudadanos in particular (→ Fig. 4) illustrates the highly emotional character of recent elections and of Spanish politics in general since the resurgence of populism, offering a symbolic punctuation mark at the end of participative democracy and the dawn of mediated post-politics.

“VUELVE” (“**he** is back”), the promotional slogan of Podemos that celebrated the return of their lead candidate after his paternity leave, was strongly criticised within party ranks and by public opinion in general (→ Fig. 5). The slogan works as a play on words by highlighting the “el” (“he”) in “vuelve”, exemplifying the communication and representation strategies of Podemos ever since its foundation. This political movement has long presented itself as connecting “the will of the people” to a small vanguard of brilliant political leaders who emerged from outside the political sphere, in this case by marrying the foregrounded figure of Iglesias to the massed faces of “the people” symbolically tinted purple, the party colour. The messianic character of Pablo Iglesias is reinforced both visually and linguistically by depicting the candidate facing the masses and by adding the accompanying



Fig.4: Ciudadanos promotional advertisement for Gay Pride Madrid, 2019

text: “He’s back. Pablo Iglesias meets the people again”. The vague category of “the people” is married here to the leader’s self-evident label of “he”, as if Iglesias were the central triumphant survivor of some major political struggle, and not simply returning from a parental leave that itself is a plank in the party platform. The major self-contradictions within Podemos in terms of gender politics are clear in the overall messaging of this promotional campaign. The claiming of a right that has been long since normalised in most northern European democracies, namely parental leave, seems incompatible with the glorification of “the man” depicted here as a hero—after returning from a parental leave of a few weeks, with several interruptions. This promotional poster, later disavowed by the party leadership and by Iglesias himself with the first criticisms of its “messianic”, “male chauvinist” and “personalist” character, reflects both the leader’s unclear position within Podemos and the party’s apparent Kirchnerism. In the Argentinian case, Cristina Kirchner was also the focus of a similar poster under the corresponding slogan “Cristina vuelve”.

With the most recent campaign, Podemos discarded the more personalist visual messaging of the past, most likely due to the criticisms voiced in March 2019 concerning the “vuelve” campaign, a month before Spain’s general election. The absence of the lead candidate Pablo Iglesias in some of their posters and social



Fig. 5:

Unidas Podemos “Vuelve” campaign poster in run-up to general election of April 2019

media banners, substituted in this case by a picture of “the people” (→ Fig. 6), seeks to identify Podemos as a political project with the “general will of the people”, and more specifically with the mass mobilisations of 15-M (the Spanish anti-austerity movement beginning on 15 March 2011) that preceded the party’s foundation. These autonomous mass mobilizations of the citizenry have been incorporated into the vocabulary of Podemos as if the party had in fact emanated from these widespread protests, as if it were a result of them, or as if the party’s foundation represented a “popular mandate” directly related to the 15-M phenomenon. This strategic decision can be seen both as a “back to the roots” attempt by the left-wing coalition (in which Podemos holds the leading role) and as a reaction to previous



Fig. 6:
 “La historia la escribes tú”,
 Unidos Podemos poster for general election
 of April 2019

criticisms. Critical voices within the party and amongst supporters of the left-wing coalition had been reacting against the excessively personalist character of Podemos, which had become more obvious than ever with the sidelining and/or resignation of the party’s most prominent leadership contenders.

Other promotional campaigns, such as “¡Vamos Ciudadanos” (→ Fig. 7), were meant to invoke entirely different emotions, both on the streets and in social media. Here, Albert Rivera, the liberal party’s lead candidate, is placed at the centre of the composition, walking towards the viewer and addressing the voter with “¡Vamos!” (“come on!”). The medium-long “plan américain” framing (unlike more traditional close-up or medium close-up shots) is designed to reinforce the party’s overall rhetoric and self-representation strategies, highlighting the ideas of “a new politics, modernity, dynamism, leadership and political freshness”. Despite its “innovative” format, the poster exemplifies the party’s inner contradictions as a political project: while considering and representing itself as maverick, the party is also characterised by a systemic support of the same “old-fashioned politics” that it claims to defy. The Ciudadanos poster depicts an easily recognizable archetype: that of the self-made man, presented here as a political maverick, a leader of



Fig. 7:
 “¡Vamos!”
 Ciudadanos poster for general election of
 April 2019

the masses, and as anti-political. Rivera maintains a balancing act between the myth of the entrepreneur (a common trope in the rhetoric of liberalism) and a vision of the “new statesman”: wearing no tie, not standing or posing but in movement, thereby embodying the idea of sportive dynamism implicit on the poster’s “¡Vamos!” slogan. Rivera is represented as a lone leader backed by the masses, identified in this case not with a generalised crowd of voters or citizens, but with a blurry mosaic of Spanish flags. This compositional detail is far from incidental, as it encapsulates the discourse of the populist right in general and of Ciudadanos in particular, identifying the “good Spaniards” as an unitary group of patriots whose unconditional support for their leader parallels the passionate irrationalism of the *tifo sportivo* (It. “the sport-fevered”, sports team fans who often choreograph mass displays of flags in stadiums). The economic crisis, the resurgence of Catalan nationalism, and the systemic corruption scandals of the right wing have led to a political culture in which the overuse of the national flag has become a substitute for the exercise of politics. The national emblem has been given a central role in all the electoral materials of the “three rights”, who may now be closer than ever after another general election campaign in which a potential coalition appeared

to be the preferred option of Spain's conservative forces. The glorification of the national flag has become the primary answer from the populist right in response to the country's current political problems and the public's "plurality of unsatisfied demands".⁴² Reconstructing the damaged unitary community (now under threat from the "corrosive actions" of regional nationalisms) is presented as the best antidote against the political aspirations of the "historical nations" within the borders of the Spanish state. This battling against the *estelades* and the *ikurriñak* by overusing the *bicolor* (the national flags of the Catalans, the Basques and of Spain itself) marks the symbolic end of political debate, and with it of the very act of doing politics.

This confrontational situation exemplifies the marriage of sports passion and political culture in today's Spain. In the Ciudadanos poster, the boldly foregrounded "¡Vamos!" is a direct reference to the battle cry of tennis star Rafael Nadal and of the *Selección* (Spain's national football team), reflecting a sportivisation of politics closely paralleling Schmitt's friend-versus-foe paradigm. Far from the keywords "dialogue" and "consensus" used by his political opponents, the politics represented by the populist Rivera are those of the victorious alpha male, one who is called to overcome his political enemies with the same lack of diplomacy and the same show of strength and muscle displayed by a star sportsman. It is no accident that the liberal candidate's first reaction after the televised debate preceding the general election of April 2019 was not that of a conventional politician but of a victorious athlete (→ Fig. 8).

The young politician's posturing was widely reproduced through media reports, TV broadcasts and debate summaries, and although it was criticised by many, it probably did achieve the intended goal. It mattered little whether the debate ended in a "victory" for the liberal party leader: according to a study by the CIS,⁴³ his performance was the worst rated alongside that of Casado, and far behind that of Iglesias and President Sánchez. His pose, which was surely decided in advance with his advisors, translated the political debate to the sphere of the sportive, meaning victory through muscles and strength, supremacy without

42 Mouffe, *Por un populismo*.

43 Centro de Investigaciones Sociológicas, *Postelectoral Elecciones Generales: Estudio 3228* (Madrid, 2019), 11.



Fig. 8: Albert Rivera after his participation in TVE electoral debate, April 2019

dialogue, imposition through force, and defeat for the opponents, while also moving the debate into the world of the “banal” and the anti-political. As stated by Pablo Casado in the Congress, there is no room for negotiation with the opposing team, nor during a “one-match final”. With Albert Rivera and Rafael Nadal both widely known for their effusive celebrations, using the same war cry and the same corporeal expressions, many voters surely drew a direct line between them, thereby bringing the liberal politician closer to the tennis superstar, an undisputed national icon with incontestable results. This association turned Rivera into a political champion (or was at least intended to do so through a simple exercise of metonymy) and even an erotic myth, further advancing the party’s long-term political strategy. In the minds of a certain electorate whose “banal” patriotism is particularly aroused during major sporting events, the “¡Vamos!” slogan connects back to the victories of the national football squad, especially their last-minute lifesaving goal that united the Spaniards as a homogeneous unified community during the hardest and cruelest years of the economic crisis, and more successfully than any political discourse or ideology could.

Rivera shifted the televised debate into a sports spectacle in which one man (and here, all the stars were men) triumphs above the others, a debate that was



Fig. 9: Members of National Police Corps on their way to Catalonia, September 2019

heavily dominated—at least in the case of Podemos, Ciudadanos and Casado’s “new” Partido Popular—by purely personalist political projects. If Mariano Rajoy (the former Spanish prime minister and former leader of the Partido Popular) seemingly opted for a substitution of politics by football, the party of Albert Rivera seems to be opting for a footballisation of politics. The liberal politician’s last-minute statement during the televised debate was a clear indication of this political tendency: “El 28 de abril vamos a votar, vamos a ganar, vamos ciudadanos, vamos España” (“On 28 April let’s go vote, let’s go win, let’s go citizens, let’s go Spain”). A revealing example of this “sportivisation turn”, strongly connected to the rise of national populism, was also seen during gatherings of Ciudadanos, gatherings of Vox, and the most tense moments of the Catalan crisis right before the celebration of the referendum. In the three cases, the battle cry shouted by militants and right-wing supporters was the same: “a por ellos, oe” (“go get them, hurray”), commonly used by football hooligans all across Spain. When convoys of riot police squads were dispatched to Catalonia from multiple localities, they were sent off with the same battle cry whether in Huelva, Cádiz or Córdoba (amongst other places), as attested by several videos that went viral on social media.



Fig. 10: “Citizens’ run”, closing event of Ciudadanos election campaign, Valencia, April 2019

Even the members of the National Police Corps shared videos of themselves roaring the same battle cry in October 2017, performing the same motivational rituals of football team while inside a bus bound for Catalonia, thereby reinforcing the perception of the whole event not as political crisis but as a sports rivalry (→ Fig. 9). For Spain’s radical far right, the conception of the “other” as contender and enemy (to borrow from both Mouffe and Schmitt) permits the construction of a political nemesis situated halfway between the battlefield and the sports arena.

The “Carrera ciudadana” (“citizens’ run”, combining both the name of the party and the notion of citizenship), organised by Ciudadanos as the closing campaign event in Valencia at the end of April 2019, possessed all the characteristics of this sportivisation process in both rhetorical and performative terms (→ Fig. 10). A ribbon with the colours of the national flag was symbolically placed at the finish line. Albert Rivera’s words further reinforced the event’s sportive character, with his use of particular rhetorical strategies strengthening the framing of this political rally as a sports contest: “This is the last sprint to be done, the arm wrestle to be performed in these very last minutes”. Unsurprisingly, it was Rivera who crossed the finish line as the winner, in a planned performance that was essentially staged for the photographs that would be later reproduced in the media. In terms

of composition, Albert Rivera is placed at centre and well in front, followed from a safe distance by some of the liberal party's best-known personalities, with Inés Arrimadas (a Ciudadanos parliamentary group spokesperson at the time) relegated to an eternal and inescapable second position, as usual in a party that strictly observed traditional gender hierarchies.

Conclusion

The imminent sentencing phase of the trial against the rebel Catalan politicians, the thwarted motion of no confidence of September 2019, and the call for new elections all promise increasing polarization within Spanish politics. The slogan put forth by the Partido Popular for the electoral campaign of October 2019 is a harbinger of tomorrow's political strategies and underlines the perception of politics as a violent confrontation: "Ellos o nosotros" ("them or us"). Few battle cries can be more revealing of a political culture in which any potential for political consensus is overpowered by the resurrected image of a strife-torn Spain and the desire to defend a glorified unitary community. With the increasing radicalisation of the "lexical arsenals" employed by the national populist right, one cannot help but think about the reflections of J. L. Austin in his seminal *How To Do Things with Words* (1955). Here, we can point to the "performative utterances" of radical parties like Vox, such as during the run-up to the November 2019 general election, when it called for the army "to take responsibility and a clear stance against those who want to break Spain apart", specifically against purported "putschists", "traitors" and "the heirs of the ETA". This emerging body of key concepts encapsulated within "totem words", here deployed in defence of a revamped and re-signified "constitutionalism", demands a deeper analysis of the Spanish far right's "anti-lingua". As Austin would point out, this lexicon should not be seen as "mere" words, since they not only describe, they actually change social reality: for example, right-wing radical claims about an alleged "gender totalitarianism" have already had a clear impact in terms of escalating violence against women, while hate speech against so-called "menas" (*menores no acompañados*, unaccompanied minor migrants) have ultimately gone beyond rhetorical violence in unleashing physical attacks against underage refugees. As Jean-Pierre Faye stated

decades ago, violence through words always precedes other forms of violence to come.⁴⁴

The rapid growth of Spain's domestic version of the transnational alt-right movement, its consolidation within the country's parliament, and the prominence of its protagonists as coalition partners for the Partido Popular in many local governments were largely unforeseen by scholars and experts on Spanish right-wing extremism. The present investigation offers a preliminary exploration of today's "Civil War rhetoric" in Spain, offering specific examples of how certain concepts with great resonance for the Spanish populace (e.g. "kale borroka" and "felón") have been reshaped and given new meanings in order to construct a powerful narrative capable of swaying the electorate, thereby establishing links between present times and past eras like the Spanish Civil War and the Basque country's "Years of Lead", episodes that still trigger traumatic reactions within many inhabitants. During the analysed period of 2017–19 (which also saw the rapid growth and electoral consolidation of Vox), the statements of the Partido Popular deployed certain terminologies, rhetorical pirouettes and metonymic strategies in order to build explicit connections between the alleged violence of the "Catalan Process" and the real violence of the ETA, as exemplified by a heavily criticised comment by the party's parliamentary spokesperson Cayetana Álvarez de Toledo in December 2019: "The violence in Catalonia now surpasses what we saw during the worst years of violence in the Basque Country". This re-signification of "violence", "terrorism" and "kale borroka", as well as "democracy" (itself a contested concept, used by Catalan nationalist in defence of their cause and by Spanish right-wingers in defence of a new "constitutionalism"), promises to significantly impact the development of Spanish politics in the dawning era of post-truth and Orwellian "blackwhite" rhetoric (Moles, 2017).⁴⁵ The process now taking place within Spanish politics can be seen as a feedback loop: while the populist zeitgeist is energising the return of this Civil War language use, this language use is also consolidating an important basis of populist politics, namely a worldview implied

44 Joaquín Rábago, "Los lenguajes de la derecha: 2. En la Europa totalitaria. Una entrevista con Jean-Pierre Faye", *Tiempo de Historia*, 20/2 (1976), 21–31, here 24.

45 Ramón Moles Plaza, "Doblepensar lo negroblanco: propuesta metodológica para el análisis de la postverdad", *Tiempo devorado: revista de historia actual*, 4/1 (2017), 116–45.

by the discourse of “two Spains”, one that groups Spaniards into opposing and irreconcilable monolithic communities, perceived and self-constructed as mortal enemies. On the other hand, the notion of the “sportivisation of politics” (as seen in the discourse, visual devices and performative acts of the political parties here investigated) unlocks and facilitates the further study of populist “Caesarism” in Spanish politics, which threatens to erode public confidence in the traditional political caste by presenting “strong personalities” and spectacular leaders (Santiago Abascal, Albert Rivera and Pablo Iglesias are probably the best examples), ones who pretend to overthrow the “old politics” and topple the image of the “old politician”, also through sportive and performative acts of representation.

JUDEN UND MUSLIME IN EUROPA

Missing Links: Religion, Rassismus, Judenfeindschaft

Die Unterscheidung zwischen mittelalterlichem, religiösen Antijudaismus und modernem, rassistischem Antisemitismus gehört bis heute zum Grundwissen oder besser: zur Grundannahme der Antisemitismusforschung.¹ Dreh- und Angelpunkt dieses Blicks ist der Massenmord an den europäischen Juden, den es zu erklären galt und gilt. Dies war der Ausgangspunkt sowohl für die Meisterdenker der Kritischen Theorie als auch für ihre erklärte Nicht-Freundin Hannah Arendt, die alle, mit unterschiedlichen theoretischen Vorannahmen, den mörderischen deutschen Antisemitismus aus den Widersprüchen der kapitalistischen Produktionsweise, der bürgerlichen Gesellschaft und dem rassistisch aufgeladenen Imperialismus zu erklären versuchten. Der moderne, rassistische Antisemitismus stellte die Judenfeindschaft, so lässt sich bis heute nachlesen, gewissermaßen auf eine „nachreligiöse“ Stufe, und aus einer von mittelalterlichem Aberglauben gespeiste Aversion wurde ein modernes, pseudowissenschaftlich gestütztes, politisches Programm mit einer klaren Zielsetzung. Auf die selbstverständlich vorhandenen Besonderheiten dessen, was sich im späten 19. Jahrhundert ausgehend von Deutschland selbst „Antisemitismus“ taufte, möchte ich im Folgenden nicht eingehen, sondern stattdessen zwei Denkbewegungen in die Diskussion einbringen, die sich um die Relevanz von Religion und von rassistischem Denken in der *longue durée* der Judenfeindschaft drehen.

1 Dieser Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, mit dem die Ringvorlesung „Ideologie, Hass, Ressentiment: Diskurse des Antisemitismus“ des Selma Stern Zentrums für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg im Wintersemester 2019/20 eröffnet wurde. Er ist Reinhard Rürup gewidmet, der als Senior Fellow die Arbeit des Selma Stern Zentrums zwischen 2016 und 2018 begleitet hat und mit dessen Verständnis des modernen Antisemitismus sich die hier entwickelten Gedanken auseinandersetzen. Vgl. unter vielem anderen seine bahnbrechende Studie: Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1975.

So hat sich Christhard Hoffmann schon vor über 25 Jahren darüber gewundert, dass es „im Rahmen der Antisemitismusforschung [...] nur wenige Arbeiten gibt, die das spezifische Problem der christlichen Komponente im modernen Antisemitismus thematisieren“.² Seiner Ansicht nach habe dies durchaus mit dem Standort des Betrachters zu tun, in diesem Fall mit Historikerinnen und Historikern, die selbst in einer „entchristlichten Gesellschaft“ lebten und daher Religion insgesamt „als marginale Größe“ empfanden. Dies beeinflusste letztlich auch ihre Arbeiten zu Phänomenen der Moderne, in denen Religion als eigenständiges *Movens* vernachlässigt wurde und höchstens als „Traditionsbrücke“ (Rosenberg) noch Erwähnung fand.³ Nicht zuletzt hat dies, so Hoffmann, auch mit der fachspezifischen Ausrichtung der Antisemitismusforschung zu tun: Während in der Politik- und Sozialgeschichte, aber auch in der Soziologie auf Strukturen, Ideologien und gesellschaftliche Rahmenbedingungen geschaut wird, waren und sind es eher die mentalitäts- und kulturhistorisch Interessierten, die Kontinuitäten in volkskulturellen Phänomenen, in Bildern, Mythen und Denkstrukturen und damit letztlich auch die religiöse Prägung in den Blick nehmen. Vom Auftrieb der Kulturwissenschaften in den letzten Jahrzehnten ist jedoch vergleichsweise wenig in der Antisemitismusforschung angekommen, zumindest was die Forschungen zum 19. und 20. Jahrhundert betrifft.⁴

- 2 Christhard Hoffmann, *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung*, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, Frankfurt a. M. 1994, S. 293–317, hier S. 297.
- 3 Ebenda, S. 300 f.
- 4 Eine wichtige Ausnahme bilden die Arbeiten der Kulturwissenschaftlerin Michaela Haibl zur Bilderwelt antisemitischer Postkarten, auf denen die von Isabel Enzenbach für das ZfA kuratierte Ausstellung „Angezettelt“ und nun das Arthur Langerman Archiv für visuellen Antisemitismus (ALAVA) am ZfA aufbauen kann. Vgl. hierzu den Beitrag von Angelika Königseder und Carl-Eric Linsler in diesem Band sowie Michela Haibl, *Vom „Ostjuden“ zum „Bankier“*. Zur visuellen Genese zweier Judenstereotypen in populären Witzblättern, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 6 (1997), S. 44–91. In einem Kooperationsprojekt mit dem Lehrstuhl für Katholische Theologie an der FU Berlin, den Evangelischen Akademien in Deutschland und dem Georg-Eckert-Institut für internationale Schulbuchforschung in Braunschweig möchte das ZfA in den nächsten Jahren an diesem Punkt ansetzen und sich mit den christlichen Signaturen des zeitgenössischen Antisemitismus auseinandersetzen.

Mindestens ebenso erstaunlich ist es jedoch, wie selten der Blick in die andere Richtung gegangen ist, nämlich hin zu der Frage nach rassistischen Tendenzen in der Judenfeindschaft der Vormoderne. Hier bauen sich sogleich zwei Denkverbotschilder auf: Zum einen beharrt man, wie schon die Antisemiten des späten 19. Jahrhunderts, ganz grundsätzlich auf einer strikten Trennung zur Vormoderne, was den Verdacht nahelegt, dass die moderne Identitäten stiftende Wirkung dieser Abgrenzung zu angeblich finsternen Vorzeiten, wie sie für die Aufklärung und das 19. Jahrhundert beschrieben wurde, auch im 21. Jahrhundert durchaus noch wirksam ist.⁵ Zum anderen ist es zentrales Gebot der historischen Zunft, stets kontext- und damit zeitgebunden zu argumentieren und eher keine ganz langen Linien im Sinne des „Ewigen Judenhasses“ zu ziehen. Aber schon vor vielen Jahrzehnten hat Jakob Katz darauf hingewiesen, dass man für die Erklärung des Antisemitismus eben beides brauche: eine quellengesättigte Rückbindung eines bestimmten Phänomens an die historische Epoche *und* eine epochenübergreifende Sichtweise, die Kontinuitäten, Ähnlichkeiten und Brüche überhaupt erst sichtbar macht.⁶ Im Folgenden möchte ich seine Anregung aufnehmen und einen epochenübergreifenden Blick zurück in die Geschichte der Judenfeindschaft wagen, in der erklärten Absicht, einige festgefügte Gewissheiten über den „modernen Antisemitismus“ wenn nicht zu erschüttern, so doch zumindest mit ein paar nachdenkenswertem Fragezeichen zu versehen.

Wie „finster“ das Mittelalter im Allgemeinen auch immer gewesen sein mag, sicher ist, dass es auf der iberischen Halbinsel ein wenig heller war als andernorts. Dies hat mit der insgesamt acht Jahrhunderte andauernden muslimischen Präsenz zu tun, die im Hochmittelalter eine bis dahin ungekannte kulturelle Blüte hervorbrachte, die, bekannt als *Convivencia*, das Zusammenleben der drei Kulturen, heute recht erfolgreich unter dem Markennamen Al-Andalus von der

5 Vgl. Bernhard Jussen, Wer falsch spricht, denkt falsch. Warum Antike, Mittelalter und Neuzeit in die Wissensgeschichte gehören, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Debatte* 17, 2017, S. 38–45.

6 Jacob Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933*, München 1989, S. 311; vgl. auch ders., *Zur jüdischen Sozialgeschichte: Epochale und überepochale Geschichtsschreibung*, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 20 (1991), S. 429–436.

Tourismusindustrie vermarktet wird.⁷ Und tatsächlich war das islamische Modell der Toleranz ein deutlicher Fortschritt im Vergleich zum alten westgotisch-christlichen Modell, das auf Zwang, Unterdrückung, Ausbeutung und Vertreibung beruhte, so wie es in Form der Kammerknechtschaft dann auch im restlichen europäischen Mittelalter gegenüber der jüdischen Minderheit exerziert wurde. Im spanischen Islam wurden die anderen monotheistischen Religionen toleriert, wenngleich in einem minderen Status, sie mussten sich über Steuern und Abgaben am Gemeinwohl beteiligen, lebten aber ansonsten nach ihren eigenen Gesetzen. Im Zuge der im Hochmittelalter beginnenden *Reconquista* wurde das islamische Toleranz-Modell zunächst von den christlichen Herrschern übernommen und in den sogenannten *Siete Partidas* kodifiziert: Moscheen und Synagogen standen auch im christlichen Spanien (also weit über Al-Andalus hinaus) ausdrücklich als Häuser des Gebets unter Schutz, freiwillige Konversion zum Christentum wurde begrüßt, Zwangsbekehrungen waren verboten, der Kontakt der drei Gruppen untereinander wurde durch Gesetze geregelt.⁸ Dies bedeutete, dass die Menschen sich in erster Linie nach dem Gesetz definierten, dem sie qua Religionszugehörigkeit gehorchten, d. h. es ist die juristische Differenzierung (und nicht die Gleichheit), die die multiethnische und multireligiöse Gesellschaft des mittelalterlichen Spaniens charakterisierte und die die Grenzen zwischen den Gruppen nicht zuletzt durch eine strikte Endogamie markierte.⁹

Dieses *Convivencia*-Modell geriet nun, an der Schwelle zu dem, was wir Neuzeit nennen, unter Druck – und zwar aus zwei Richtungen: Zum einen blieb der antijüdische Furor Mitteleuropas, der zu den Vertreibungen aus England, Frankreich und Deutschland führte, nicht ohne Folgen für die iberische Halbinsel, wo es erstmals 1391 zu Pogromen und in deren Folge zu Massenbekehrungen von Juden kam, sodass die innerethnischen Grenzen plötzlich instabil und durchlässig, die Drei Gesetze nicht mehr als Garant von Ordnung erschienen.¹⁰ Zum

7 Anna Menny/Britta Voß (Hrsg.), *Die Drei Kulturen und spanische Identitäten. Geschichts- und literaturwissenschaftliche Beiträge zu einem Paradigma der iberischen Moderne*, Freiburg 2011.

8 Gonzalo Álvarez Chillida, *El Antisemitismo en España. La imagen del judío (1812–2002)*, Madrid 2002, S. 32–42.

9 Vgl. Christiane Stallaert, *Etnogénesis y etnicidad*, Barcelona 1998.

10 Vgl. David Nirenberg, *Mass Conversion and Genealogical mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain*, in: *Past and Present* 174 (2002), S. 3–41.

anderen, auf der politischen Ebene, begann mit der Vereinigung der beiden spanischen Königreiche Kastilien und Aragón im Jahr 1479 unter den Katholischen Königen eine ganz neue Dynamik der Homogenisierung nach außen und innen: nach außen durch den Abschluss der Reconquista durch die Eroberung des letzten muslimisch-iberischen Königreiches in Granada, nach innen durch „die Schaffung einer effizienten staatliche Organisation“,¹¹ mittels einheitlicher Administration auf der Basis, natürlich, *eines* Gesetzes. Ein Territorium, ein Gesetz, ein Glaube, lautete der Grundsatz des ersten modernen Staates der Neuzeit, zu dessen Kernbestand die Einheit von Religion und Politik (oder auch von Staat und Kirche) gehörte. Daher ist es kein Zufall – wenngleich natürlich das Ergebnis längerer Prozesse –, dass nur drei Monate nach der Eroberung Granadas das Edikt zur Ausweisung aller Juden und Jüdinnen aus Spanien unterzeichnet wurde. Es ist wichtig, hier noch einmal zu betonen, dass es sich dabei nicht um die späte Wiederholung eines europäischen Normalfalls handelte, sondern um eine große, existenzielle Katastrophe, die mehrere hunderttausend Menschen betraf und in der jüdischen Erinnerung nur von der Shoah übertroffen wird. Durch das Edikt von 1492 wurde eine wirtschaftlich wie politisch bedeutende Gruppe mit einem Schlag vollständig aus der Nation eliminiert, eine solche „ethnische Säuberung“ war zu diesem Zeitpunkt präzedenzlos.¹²

Tatsächlich verließen nach neuesten Forschungen zwischen 100 000 und 150 000 Männer und Frauen die Halbinsel, die Übrigen blieben im Land und ließen sich taufen. Die genauen Zahlen sind unbekannt, die Schätzungen schwanken zwischen 100 000 und 150 000, die nun als neue Christen unter alten Christen lebten, so die zeitgenössischen Bezeichnungen.¹³ Hinzu kam die muslimische Bevölkerung: Ihr hatte man nach der Eroberung von Granada zunächst Toleranz zugestanden, in der Hoffnung auf freiwillige Bekehrung. Recht bald jedoch ging man auch hier zu Zwangstaufe und Vertreibung über, sodass um 1530 schließlich ca. 350 000 Morisken, d. h. Christen muslimischer Herkunft im katholischen Spanien leben.¹⁴

11 Mariano Delgado, *Das Spanische Jahrhundert (1492–1659). Politik, Religion, Wirtschaft, Kultur*, Darmstadt 2016, S. 13.

12 Georg Bossong, *Die Sepharden. Geschichte und Kultur der spanischen Juden*, München 2008, S. 53.

13 Vgl. Delgado, *Das Spanische Jahrhundert*, S. 23 f.

14 Matthew Carr, *Blood and Faith. The Purging of Muslim Spain 1492–1614*, London 2017.

Aus theologischer Sicht sollte damit alles in der angestrebten Ordnung sein, die religiöse Einheit hergestellt, der Staat in sicherem Fahrwasser, die neuen Christen sicher auf dem Weg zum Heil. Dem war jedoch keineswegs so, im Gegenteil: Die Reaktion auf die Anwesenheit so vieler Neuchristen belegt deutlich, dass sich hier religiöse Homogenisierungsbestrebungen mit auf Abstammung gründenden Fremdheitskonzepten kreuzten, was de facto zu einer zwar religiös argumentierenden, aber zum Teil rassistisch intendierten und vor allem *praktizierten* Form der Ausgrenzung führte.

Interessanterweise wurden die beiden Instrumente zur Markierung und Separierung der neuen „Anderen“ schon einige Zeit vor den Massentaufen ins Leben gerufen: Die ersten Blutreinhaltungsgesetze wurden 1449 in Toledo verabschiedet, die Inquisition zur Überwachung der Neuchristen dann 1478 von den Katholischen Königen mit Billigung des Papstes eingesetzt. Dass es dabei nicht, wie in der mittelalterlichen Inquisition, um die Bekämpfung der Ketzerei gehen sollte, sondern dass dabei das alte Häretiker-Recht auf die qua *Herkunft* suspekten *Conversos* übertragen wurde, war schon für Zeitgenossen ersichtlich. So schrieb der jüdische Gelehrte und Rabbiner Isaac Arama aus Zamora, der schließlich nach Italien floh, dass „bei allem Bösen, was sie gegen mich getan haben, aller Rache gegen mich, die Absicht immer war, mich zu vernichten und zu zerstören, und zwar nicht wegen meiner angeblichen Sünden, sondern wegen dem, was ich bin“.¹⁵

Zugleich wird hier, bei den Blutreinhaltungsgesetzen und der Verfolgung durch die Inquisition, ein weiterer Faktor sichtbar: die, modern gesprochen, soziale Lage der Betroffenen. Prinzipiell und explizit richteten sich die Blutreinhaltungsgesetze gegen beide Gruppen von Neuchristen, gegen ehemalige Jüdinnen und Juden sowie gegen ehemalige Muslime und Muslime, und auch die Inquisition hatte konsequenterweise beide Gruppen als prinzipiell Verdächtige im Blick. Die Wucht der Verfolgung traf jedoch vor allem die ehemalige jüdische Gruppe, und zwar nicht nur, da sie als meist wohlhabende Stadtbevölkerung ein attraktiveres Ziel boten, sondern auch und gerade deshalb, weil sie äußerlich nicht von Altchristen zu unterscheiden und daher umso suspekter waren – hier ist dann das Einfallstor für die bekannten Fantasien der Unterwanderung und Verschwörung,

15 Zit. nach Benzion Netanjahu, *The Marranos of Spain*, New York 1977, S. 208.

der Heimtücke und Verstellung.¹⁶ Letzteres führte man zwar auch gerne gegen die Morisken ins Feld, denen das islamische *taqiyya*-Prinzip angeblich religiöse Heuchelei erlaubte. Aber die meist bäuerliche *Morisco*-Bevölkerung blieb in Trachten und Gebräuchen ohnehin weiterhin klar different und war als solche leicht zu erkennen und zu reglementieren, sodass der Drang nach „Feindentdeckung“ und Markierung ihnen gegenüber viel weniger ausgeprägt war. Am Ende jedoch wurde dann umgekehrt genau dies, ihre angebliche kulturelle Nicht-Assimilierbarkeit, ins Feld geführt, um die großen Vertreibungen von 1609 zu begründen, als über 330 000 Christinnen und Christen muslimischer Herkunft in äußerst brutaler Weise von der Halbinsel vertrieben wurden, die Todeszahlen sollen dabei in die Zehntausende gegangen sein.¹⁷

Diesem Kollektiv-Schicksal entgingen die Nachkommen der konvertierten Juden, jedoch wurde ihre Zahl zur gleichen Zeit durch die aufeinander folgenden Verfolgungswellen so dramatisch dezimiert, dass ein de facto unmöglicher Zahlenvergleich vermutlich am Ende zu einem ähnlichen Ergebnis kommen würde: Das christliche Spanien hatte die Nachkommen anderer Glaubensgemeinschaften „mit Stumpf und Stil ausgerottet“, wie der Volksmund zu sagen pflegt und so zugleich die Einheit von Religion und Nation festgeschrieben – nicht umsonst sagt man heute noch „habla christiano“, also „sprich christlich“, wenn man „sprich spanisch“ sagen möchte.

Aber es geht hier mehr als um die Erklärung hispanischer Folklore: Vielmehr verweist der Prozess der Herstellung dieser nationalen Einheit auf die *longue durée* der Verknüpfung von Religions-, Reinheits- und Fremdheitsvorstellungen in der europäischen Geschichte. Um dies zu erklären, bedarf es eines genaueren Blicks zunächst auf die Blutreinhaltungsgesetze: Ihren Ursprung haben sie, da ist sich die Forschung einig, in der Unzufriedenheit, der Verstörung, ja dem Neid der altchristlichen Stadtbevölkerung angesichts des sozialen Aufstiegs der nach 1391 getauften Neuchristen, denen nun alle staatlichen und kirchlichen Ämter und Würden offenstanden, die ihnen zuvor als Juden verboten gewesen

16 Vgl. François Soyer, *Antisemitic Conspiracy Theories in the Early Modern Iberian World: Narratives of Fear and Hatred*, Leiden 2019.

17 Vgl. Mercedes Garcia-Arenal/Gerald Wiegers (Hrsg.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora*, Leiden 2014.

waren. In den *Siete Partidas*, dem christlichen Toleranzkodex aus dem Hochmittelalter, hatte es noch geheißsen, dass man die Bekehrten ehren solle und keineswegs diskriminieren dürfe. Daran wollten sich schon 1499 die Stadtverordneten von Toledo anlässlich eines Steuerkonflikts nicht mehr halten und beschlossen per Gesetz den Ausschluss all jener Christen, die vom „perfiden“ Geschlecht der Juden abstammen und daher rechtlich als ehrlos, unfähig und unwürdig für private oder öffentliche Ämter zu gelten hätten und vor Gericht weder als Zeugen noch als Schreiber auftreten dürften. In mehr oder weniger ähnlicher Form (und dann auch gegen Morisken gerichtet) folgten in den nächsten Jahrzehnten andere spanische Städte, die Universitäten, Ritter- und Mönchsorden sowie die spanischen Diözesen bis hin zur Kathedrale von Toledo, deren sehr weit gefasstes Edikt von 1547 schließlich von Papst und König ratifiziert und damit rechtlich wie theologisch legitimiert und im Grunde kodifiziert wurde. Am längsten, nämlich bis 1593, wehrten sich die Jesuiten gegen den Druck, ein solches Gesetz anzunehmen – und behielten es dafür aber fast am längsten bei, nämlich bis 1946.¹⁸

Diese auf der Herkunft beruhende *innerchristliche* Diskriminierung war allerdings durchaus umstritten, stellte sie doch grundlegende christliche Glaubenssätze infrage: Durch die Taufe erhalten alle Menschen, ungeachtet ihrer Herkunft, das Heil, sie sind gleich vor Gott – genau auf diesem Versprechen beruhten ja die Bekehrungsbemühungen der Missionare (die sich just zu dieser Zeit nach Mittel- und Lateinamerika aufmachten). Dass nun die Einheit der Christenheit aufgeben und in Christen besseren und schlechteren Blutes unterschieden werden sollte, stellte ein massives theologisches Problem dar und unterminierte indirekt die Macht der Sakramente. Und keineswegs alle Kleriker waren davon überzeugt, dass der Makel der jüdischen oder muslimischen Herkunft – und damit die Tendenz zur Häresie – über Generationen hinweg über das Blut weitergegeben würde, oder auch über die Muttermilch, wie manche Theologen argumentierten, vor allem, wenn es um von Morisko-Ammen gestillte Anwärter ging. Für David Nirenberg ist diese sich über fast zweihundert Jahre hinziehende, zunächst innerkirchliche, dann zunehmend auch juristische Kontroverse über die Blutreinheitsgesetze, die Albert Sicroff detailliert nachgezeichnet hat, die größte vormoderne Debatte über

18 Vgl. Delgado, Das Spanische Jahrhundert, S. 44–55.

das Verhältnis von Natur und Kultur – und tatsächlich ein faszinierendes Thema an sich.¹⁹

So beeindrucken sowohl die Beispiele für fanatischen, eindeutig rassistisch argumentierenden Judenhass und nicht minder bösartige Muslimverachtung als auch die Stellungnahmen der Gegner, die hier ausführlicher wiedergegeben werden sollen. Sie belegen eindrucksvoll, dass alternatives christliches Denken selbst in Spanien um 1500 durchaus möglich war: Gerade von Theologen wurde gern auf die Tatsache verwiesen, dass Jesus, Maria und die Apostel ebenfalls Juden gewesen seien und dass ja umgekehrt auch die Vorfahren der spanischen Altchristen irgendwann getauft worden waren – und zwar zu einer Zeit, als schon Juden auf der Halbinsel lebten. Zudem wisse man spätestens seit Luther und Calvin, dass die Ketzerei gegen die allerkatholischste Kirche keineswegs ein Monopol der *Conversos* sei, und es wäre ohnehin völlig absurd zu denken, dass sich Glaubensfragen über das Blut oder die Körpersäfte vererben, wo es sich doch um so grundlegende spirituelle, ja heilige Angelegenheiten handele.²⁰ Schon auf das auch sprachlich ausgesprochen radikale Blutreinhaltungsstatut von Toledo antwortete wenige Jahre später Alonso Dias de Montalvo, ein Gelehrter der Universität von Salamanca, mit rechtlich-logischen Argumenten: So gebe es auch andernorts Fälle von Ketzerei, etwa unter den Vizkainern, Griechen und Böhmen, ohne dass irgendjemand fordern würde, ab sofort alle Vizkainer, Griechen und Böhmen kollektiv zu diskriminieren. Und schließlich sei es sowohl für die Rechtsordnung als auch für die Kirche von größerer Weisheit, die wenigen wirklich Schlechten zu ertragen, als Unschuldige zu strafen.²¹ Eine etwa zeitgleich verfasste Petition eines anonym bleibenden Inquisitors verweist auf die Probleme, die die Blutreinhaltungsgesetze in der Praxis schufen: Jeder, der sich um die Aufnahme in einen Orden, an einer Universität oder für irgendein städtisches Amt bewerben wollte, musste nachweisen, dass seine sämtlichen Vorfahren „weder Juden noch Muslime gewesen waren, noch neu Konvertierte noch Verbrannte noch anderweitig von der

19 Vgl. David Nirenberg, *El concepto de la raza en la España medieval*, in: *Edad Media: Revista de Historia* 3 (2000), S. 39–60.

20 Vgl. Albert A. Sicoff, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid 1979 (zu den Ammen: S. 286).

21 Ebenda, S. 58 f.

Heiligen Inquisition Verurteilte oder Beschämte“.²² Die Nachweispflicht lag beim Antragsteller, der dafür die „Untersucher“ der jeweils zuständigen Inquisitionsbehörde bezahlen musste – nach Tagessätzen inklusive Reisekosten, wenn diese zum Beispiel in die Dörfer der Großeltern des Antragstellers fuhren, um dort unter den Ältesten noch lebenden Bewohnern nachzufragen, ob es jemals irgendwelche ungünstigen Gerüchte über die betreffende Familie gegeben habe.

Diese sehr kurze Beschreibung eines sehr komplexen Verfahrens macht jedoch schon einiges deutlich: Es konnte sehr teuer werden, und nicht wenige waren finanziell ruiniert, bevor ihnen die Aufnahme oder das Amt gestattet wurden. Und es öffnete der Lüge und Bestechung Tür und Tor, denn wer einem Konkurrenten um dasselbe Amt schaden wollte, denunzierte dessen Vorfahren als „unrein“ und sorgte dafür, mit den entsprechenden Mitteln genug Zeugenaussagen zu produzieren. Es konnte auf diese Weise vorkommen, dass ein Bewerber um einen Universitätsplatz in z. B. Salamanca auch weit entfernte Verwandte in anderen spanischen Städten mit ins Unglück riss, da ein gemeinsamer, mit dem Makel der falschen Herkunft belasteter Urahn im Zuge seines Blutreinhaltungsverfahrens belastet wurde.

Der spanische Historiker Jaime Contreras hat in einer atemberaubenden Mikrostudie beschrieben, wie die Blutreinhaltungsgesetze im innerstädtischen Machtkampf in Murcia in der Mitte des 16. Jahrhunderts benutzt wurden, um den jeweiligen Gegner zu beschädigen, was schließlich mit der Zerstörung aller beteiligten Familien endete und Hunderte ihrer Mitglieder auf die Scheiterhaufen der Inquisition brachte.²³ Es war vermutlich diese intime Kenntnis der internen Abläufe, die den eben erwähnten anonymen Inquisitor zu seiner in drastischen Worten verfassten Denkschrift motivierte: Die eine Hälfte Spaniens befände sich im Krieg gegen die andere, ganze Städte würden sich zerfleischen, die Erpressungen und Rachegeleüste infolge der Blutreinhaltungsverfahren seien der Grund für 90 Prozent aller Zivil- und Strafprozessverfahren, über 5000 Aufnahmen in die Ritterorden würden aufgrund der jahrzehntelangen Prozesse stagnieren, zudem fast 6000 Inquisitionsprozesse. Wenn dies so weiter ginge, würde in

22 Ebenda, S. 250–253.

23 Jaime Contreras, *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores and criptojudios*, 2. Aufl., Madrid 2018.

20 oder 30 Jahren nicht ein Mensch mehr in Spanien übrig sein, der sich seiner Blutreinheit sicher sein könne. Am Ende seiner Philippika wandte sich der aus guten Gründen anonym bleibende fulminante Kritiker an seine Gegner, an die nicht wenigen Verfechter der Blutreinheit innerhalb des spanischen Klerus: Er würde es gerne einmal erleben, dass sich einer von ihnen selbst einer solchen Probe unterziehen müsste, bei der ein halbes Dutzend Stellungnahmen seiner erklärten Feinde und Konkurrenten über sein Schicksal entscheiden dürfte. Sollte das Glück so vieler Menschen wirklich abhängen vom Neid und der Missgunst der anderen oder von der Aussage irgendwelcher alter Bauern, die man mit ein bisschen Wein oder einer kleinen Drohung zu jeder nur möglichen Aussage bekommen könnte?²⁴

Waren also die konkreten Folgen für die spanische Gesellschaft desaströs – und werden in der Forschung auch als Ursache für den Niedergang des Spanischen Reiches interpretiert²⁵ –, so liefern sie für die Antisemitismusforschung andere, interessante Belege: Francois Soyer hat mit Blick auf dieses Material erst kürzlich argumentiert, dass all die Bestandteile dessen, was üblicherweise für „moderne antisemitische Verschwörungstheorien“ gehalten wird – d. h. gefälschte Dokumente, unsichtbare und betrügende Feinde, illoyale Verräter, gnadenlose Ausbeuter und sogar serienmordende Ärzte –, bereits im Spanien des 15., 16. und 17. Jahrhunderts etabliert worden waren. Mithilfe Hunderter gedruckter Predigten, Pamphlete, billiger Groschenhefte oder einfacher Flugblätter in lateinischer, spanischer und portugiesischer Sprache wurde die Vorstellung verbreitet, dass sich verborgene Juden unermüdlich verschwören und international vernetzen würden, um die katholische Kirche und den Staat zu zerstören.²⁶ Eine besondere Gefahr bestand aus Sicht der Judenfeinde vor allem in der Tatsache, dass man sie seit den Massentaufen von 1391 und 1492 nicht mehr von anderen Christen unterscheiden könne – die Parallelen zu den lediglich „assimilierten“ „gebildeten Doppelgängern“ aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, auf die Uffa Jensen in seiner Forschung verweist, sind nicht zu übersehen.²⁷

24 Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre*, S. 250–253.

25 Vgl. Mariano Delgado, *Das Spanische Jahrhundert*.

26 Vgl. Soyer, *Antisemitic Conspiracy Theories*, S. 3–17.

27 Uffa Jensen, *Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2005.

Genau hier, in der manischen Suche nach heimlichen, unsichtbaren Jüdinnen und Juden, liegt der Schlüssel für die Durchsetzungsmacht und Persistenz des Blutreinheitsgedankens, war dieser doch aufs Engste mit der Inquisition verknüpft. Diese stellte nicht nur die Reinheitsnachweise aus, sondern verfolgte auch diejenigen, die unter Verdacht standen, oder anders ausgedrückt: Durch ihre auf anonymen Denunziationen und erfolgten Geständnissen basierenden Verfahren schuf sie erst die große Masse an angeblichen judaisierenden und islamisierenden Ketzern, die dann das Argument für die Verfechter der Blutreinheit stellten. Das eine ist also ohne das andere nicht zu denken, und es waren die als prächtige Inszenierungen gestalteten *Auto da Fés*, die öffentlichen Glaubensakte, mit ihren Prozessionen, Abschwörungen und Massenverbrennungen, die den Unterschied zwischen richtigem und falschem Blut tief in das kulturelle Gedächtnis einbrannten – bis ins 18. Jahrhundert hinein. Zwar variierte der Verfolgungsdruck durch die Jahrhunderte, und die Zahl der Hingerichteten scheint mit knapp 6000 eher klein gewesen zu sein (darunter vor allem jüdische *Conversos*), aber man muss bedenken, dass unter den insgesamt etwa 150 000 Verurteilten eine vermutlich sehr hohe Zahl von Folteropfern waren. Eine ungekannte Anzahl starb in Haft oder auf den Galeeren (diese Strafe traf vor allem *Moriscos*) oder im Elend, das auch die „mit der Kirche Versöhnten“ traf, die mit der Beschlagnahmung des gesamten Besitzes und des Verlustes der bürgerlichen Ehrenrechte für sich und ihre Nachkommen bestraft wurden.

In der ersten Phase der Inquisition waren dies vor allem die Nachkommen konvertierter Juden und Muslime, später dann auch christliche Dissidenten und Protestanten und zwischen 1630 und 1725 noch einmal Christen jüdischer Herkunft, die aus Portugal eingewandert waren. Gerade bei den beiden ersten Gruppen reichte oftmals ein simples abweichendes Verhalten aus, um eine Denunziation auszulösen. So galten z. B. jene Neuchristen als verdächtig, die sich vor dem Essen die Hände wuschen, am Freitag die Wäsche wechselten oder keinen Alkohol tranken.²⁸ Daneben finden sich aber auch immer wieder Beispiele, die zeigen, dass die Fähigkeit zu dissidentem Denken nicht mit theologischer oder juristischer Bildung einhergehen musste: So wurde beispielsweise 1592 ein 18-jähriger Page angeklagt, weil er behauptet hatte, dass auch Juden und Mauren das Seelenheil

28 Vgl. Henry Kamen, *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*, New Haven 2014.

erreichen könnten, wenn sie nur fest in ihrem Glauben seien.²⁹ Zehn Jahre zuvor war der Bauer Luis Lopez aus dem kleinen Dorf Socuéllamos verurteilt worden, weil er seiner Frau gegenüber beständig ihren christlichen Glauben kritisierte: Das Kreuz sei nicht heilig, sondern bestehe lediglich aus zwei ineinandergefügten Holzbalken, und Maria könne ja wohl kaum zugleich Mutter und Jungfrau sein.³⁰ Dies waren Beispiele für offensichtliche Ketzerei, bei denen dann während des Inquisitionsverfahrens zusätzlich die „falsche“, in diesem Fall muslimische Abstammung „entdeckt“ wurde.

Die große Menge der Verurteilungen aber ging auf Denunziationen, oftmals im Kontext von Blutreinhaltungsverfahren zurück, und die Folter bzw. die Angst davor bzw. vor der Inquisition ganz allgemein taten ein Übriges: „Als eine Institution der kalt durchrationalisierten, bürokratisierten Repression“ war sie, resümiert der Romanist Georg Bossong, „ein mächtiges und effizientes Instrument zur Unterdrückung jeder Art von Gedankenfreiheit, jeder Art von Anderssein. Die Angst vor ihrer Macht durchdrang die spanische Gesellschaft bis in die feinsten Verästelungen und führte zu einer totalen Uniformierung, zumindest an der Oberfläche“.³¹ Auch der französische Historiker Bartolomé Bennassar sieht in der Angst und der auf ihr beruhenden sozialen Kontrolle den zentralen Funktionsmechanismus der Inquisition: Aufgrund der Anonymität der Kläger und des Geheimnisses der Anklage war die Inquisition etwas, vor dem man sich nicht schützen, gegen das man sich *kaum* oder *nicht* wehren konnte – und das ein langes Gedächtnis hatte.³²

Dieses wurde auch durch die *Sambenitos*, die Büßerhemden, ermöglicht, die alle von der Inquisition Verurteilten zu tragen hatten, manche bis zu ihrem Tod auf dem Scheiterhaufen (dann waren sie mit Flammen verziert), andere als Strafe bis an ihr Lebensende (was auch bedeutete, dass man bei den jährlichen Prozessionen als Büßer mitlaufen musste) und wieder andere nur für eine bestimmte Anzahl von Jahren. Ihnen allen gemein war, dass die Hemden danach aufbewahrt und in der lokalen Kirche, mit dem Namen des Verurteilten versehen, aufgehängt

29 Henry Charles Lea, *Historia de la Inquisición española*, Bd. 3, Madrid 1982, S. 504.

30 Mercedes García Arenal, *Los moriscos*, Madrid 1996, S. 26.

31 Bossong, *Die Sepharden*, S. 65.

32 Bartolomé Bennassar, *Inquisición española. Poder político y control social*, Barcelona 1981.

wurden. Dadurch blieb das Wissen um den familiären Makel, der mit der falschen Herkunft in eins gesetzt wurde, über die Jahrhunderte erhalten. Manchmal verschwanden sie, manchmal fielen sie einem Brand zum Opfer, manchmal versuchte man, sie in der hintersten Ecke der Dorfkirche zu verstauen oder ließ sie verfallen, sodass die Namen nicht mehr lesbar waren. Aber die Nachbarn und vor allem die Inquisition sorgten dafür, dass sie immer wieder restauriert und sichtbar aufgehängt wurden. So lässt sich leicht vorstellen, wie viel Macht über die Sambenitos, echte und gefälschte, ausgeübt werden konnte.³³ Noch heute sagt man auf Spanisch, dass man „jemandem einen Sambenito aufhängt“, wenn man ihm etwas in die Schuhe schieben will.

Blieb diese Form der Erinnerung auf das konkrete lokale Umfeld – und damit auf die Nachkommen der Verfeimten – begrenzt, so verbreiteten die zahlreichen Berichte über die *Auto da Fés* die Botschaft über das ganze Land, ja über den Kontinent: Zwischen den Jahren 1601 und 1623 wurden allein in Spanien 23 Berichte über 13 *Auto da Fés*, inklusive Beschuldigungen, Predigten und grafischen Beschreibungen gedruckt.³⁴ All diese Berichte wurden daraufhin in den bekannten antijüdischen Machwerken von Vincente da Costa Mattos oder Francisco de Torrejoncillo und vielen anderen zusammengetragen und bis in das späte 18. Jahrhundert hinein immer wieder neu aufgelegt. Zu eben dieser Zeit, während der Periode der Aufklärung, verband sich der klassische Judenhass mit der Angst vor den Freimaurern und blieb in dieser Verknüpfung erstaunlich unverändert bis in die Zeit des Spanischen Bürgerkriegs und der Diktatur Francos erhalten.³⁵

Und auch wenn die spezifische Kombination eine iberische Besonderheit darstellen mag, so gilt dies für das allgemeine Wesen dieser Form des Antijudaismus keinesfalls: Dank der Druckerpresse und der Zugänglichkeit der spanischen und portugiesischen Sprache für Lateinlesende blieben die hasserfüllten Argumente

33 Zahlreiche Beispiele hierfür bei Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre*; vgl. auch Francisco Marcos Burgos Esteban, *Los estatutos des Liempieza de Sangre y sus pruebas en el Siglo XVII. La figura del Converso en las Denuncias y testimonios*, in: Carlos Barros (Hrsg.), *Xudeus e Conversos na historia*, Bd. 1, Santiago de Compostela 1994, S. 359–381.

34 Soyer, *Antisemitic Conspiracy Theories*, S. 269.

35 Vgl. Michael Grüttner, *Faschismus, Franquismus und Antisemitismus in Spanien*, in: Hermann Graml u. a. (Hrsg.), *Vorurteil und Rassenhass. Antisemitismus in den faschistischen Bewegungen Europas*. Festschrift für Wolfgang Benz, Berlin 2001.

über die häretische und demnach bedrohliche Eigenschaft eines Tropfens jüdischen (oder muslimischen) Blutes nicht (von unserem Blickwinkel aus betrachtet) hinter den Pyrenäen verborgen. Stattdessen wurden sie in ganz Europa gelesen und diskutiert, im Besonderen selbstverständlich dort, wo sich sefardische Juden angesiedelt hatten, d. h. im katholischen Italien und Frankreich sowie in den Niederlanden. Während einer Zeit, in der zumindest im Westen kaum eine jüdische Präsenz existierte, hielten diese Schriftstücke in Europa eine rassistische Vorstellung (in praktischer Hinsicht, wenn nicht sogar in theoretischer) von jüdischer Differenz am Leben.

Ich halte es in diesem Kontext für auffällig, dass in unserem Forschungsfeld als allgemeine Grundannahme weiterhin gilt, dass keinerlei Zusammenhänge zwischen dieser spezifisch iberischen Form eines prorassistischen Antijudaismus und dem „europäischen“ modernen Antisemitismus bestünden. Die Wurzeln des Letzteren werden gemeinhin auf die Zeit der Aufklärung datiert bzw. von einigen wenigen Kirchenhistorikern – zumindest für den Fall Deutschland – auf die Reformationszeit und das frühe protestantisch-theologische Denken. Dabei handelt es sich jedoch zugleich um die Zeit der ersten und brutalsten Welle antijüdischer Verfolgung, der Converso-Hysterie, der Inquisitionsprozesse um Blutreinheit und Massenverbrennungen in den ersten Dekaden des 16. Jahrhunderts. Die Annahme, dass in Deutschland, den Niederlanden und der Schweiz kein Bewusstsein und keine Rezeption davon herrschte, was in jenem anderen Teil des Habsburger Reiches vonstattenging, sollte eher als Ausdruck eines modernen „antiiberischen“ Vorurteils verstanden werden, demzufolge Spanien nicht vollständig zu Europa gehöre. Kurioserweise ist dieses Vorurteil wiederum exakt auf jene Zeit um 1500 zurückzuführen und basiert historisch auf der Idee, dass die Halbinsel von „treulosen Juden“ und „Marranen“, kurzum „von durch fremdes Blut abgewerteten Barbaren“ bevölkert und daher nicht Teil des christlichen Europas sei.³⁶

Denkt man das „christliche Europa“ jedoch als Einheit, die vor Gebirgen nicht haltmacht, so ist es offensichtlich, dass die Epoche der Blutreinheitsdiskussionen und die der Reformation bzw. der innerchristlichen Religionskriege aufs

36 Delgado, *Das Spanische Jahrhundert*, S. 27.

Engste miteinander verknüpft sind.³⁷ Dies beginnt bei der medialen Revolution, der immensen Menge politischer und theologischer Pamphlete, die nun publiziert wurden. Unter diesen gab es bekanntlich einen großen Anteil antijüdischer Publikationen, wie jene von Johannes Pfefferkorn, einem deutschen Konvertiten zum Christentum, der seine Erkenntnisse über die ehemalige Religion zwischen 1508 und 1522 beinahe jährlich publizierte. Aber es gab auch noch andere, die hauptsächlich mittelalterliche Vorwürfe *contra Judaeos* reproduzierten, jedoch auch darüber hinausgingen: Bücher wie *Pharetra catholice fidei*, um 1500 in einfachem Latein und kurz danach in einer verschärften deutschen Version publiziert, lieferten Antworten auf die Frage, wie ein Jude als ein solcher erkannt und enttarnt werden könne.³⁸ Damit erreichen die Ideen des Trügerischen und des Unheimlichen Zentraleuropa und tauchen als Verschwörungsfantasien im Denken der bekannten Protagonisten des europäischen Humanismus und der Reformation auf: Diese haben, so der Reformationshistoriker Heiko Oberman, jedoch immer theologisch argumentiert (und nicht rassistisch), der „Judaismus“ habe sie geängstigt, und dieser musste, so folgert Rainer Walz, „zuerst in den *eigenen christlichen* Reihen aufgedeckt und geahndet“ werden.³⁹ Luther z. B. hetzte ausdrücklich auch und gerade gegen die „Taufjuden“, denen er in seinen späteren Tischgesprächen ganz explizit den Tod wünschte: „Wenn ich aber einen frommen Juden überkomme zu täufen, so will ich ihn balde auf die Elbbrücke führen und ein Stein an Hals hängen und in die Elbe werfen.“⁴⁰

Als junger Professor in Wittenberg hatte er bereits gegen die Gefahren der Juden als innerer und der Muslime als äußerer Feind des Christentums gepredigt. Falsche Christen waren ein anhaltender Bestandteil seines theologischen Denkens, Juden und Ketzler dienten als die fünfte Kolonne des Teufels, um den reinen

37 Vgl. Jerome Friedman, Jewish Conversion, the Spanish Pure Blood Laws and Reformation: A Revisionist View of Racial and Religious Antisemitisms, in: *Sixteenth Century Journal* 18 (1987), S. 3–30; ders., The Reformation in Alien Eyes: Jewish Perceptions of Christian Troubles, in: *Sixteenth Century Journal* 14 (1983), S. 23–40.

38 Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter der Reformation*, Berlin 1981, S. 110 f.

39 Rainer Walz, Der vormoderne Antisemitismus: Religiöser Fanatismus oder Rassenwahn? in: *Historische Zeitschrift* 260 (1995), S. 719–748, hier S. 720.

40 Zit. nach Thomas Kaufmann, *Luthers Juden*, Stuttgart 2014, S. 44.

Glauben zu untergraben, oder, um ihn persönlich in einer verschärften Version eines bekannten Ausspruchs von Erasmus zu zitieren: „Wenn der Hass gegen Juden, Ketzler und Türken dich in einen Christen verwandelt, dann sind wir, mit all unserem Zorn, die größten Christen von allen.“ Für Erasmus selbst waren die Juden die Drahtzieher hinter der Bauernrevolution, und ein Leben lang hegte er eine tiefe Abneigung gegenüber dem – wie er es nannte – „Marrano verseuchten Spanien“.⁴¹

Rainer Walz nennt die Herkunft eines solchen Denkens beim Namen, wenn er schreibt, dass es bei Luther „starke Anklänge an spanische Denkweisen“ gibt, wobei es für den deutschen Reformator anders als für die spanischen Blutreinheitsapologeten einigermassen egal gewesen zu sein scheint, ob die Verderbnis der Juden als Volk nun auf Erziehung oder biologischer Natur basierte: Die Juden hätten ihren giftigen Hass „von jugent auf feingesoffen von iren Eltern und Rabinen, und sauffen noch in sich ohn unterlas, das es jnen [...] durch blut und fleisch, durch Marck und bein gangen, gantz und gar natur und leben worden ist. Und so wenig sie fleisch und blut, marck und bein können endern, so wenig können sie solchen stoltz und neid endern. Sie müssen so bleiben und verderben.“⁴² Luthers oftmals wiederholte theologische Grundüberzeugung bezüglich der Juden führe letztlich, so hat Edith Wenzel betont, „zu praktischen Konsequenzen [...], die von einem biologisch begründeten Antisemitismus kaum zu unterscheiden sind“.⁴³

Allerdings, dies ist wichtig zu betonen, beginnt und vor allem endet all das keineswegs bei Luther – es war vielmehr eine mitteleuropäische Debatte. So sind zahlreiche Texte aus der Reformationszeit überliefert, die immer wieder die Unfähigkeit der Juden zur wahren Bekehrung aufgrund ihrer Natur betonen, und auch die folgenden Jahrhunderte liefern zahlreiche Beispiele für antijüdisches Denken, das nicht mit der religiösen Differenz, sondern mit der Herkunft und angeblichen „Unreinheit“ der Juden argumentiert bzw. beides vermischt. Diese stammen keineswegs von Abraham ab, schrieb zum Beispiel ein Frankfurter Pfarrer im Jahre 1648, sondern seien Bastarde „von Juden und Judengenossen, Heyden und andern

41 Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus*, S. 48–53, 141–145.

42 Walz, *Der vormoderne Antisemitismus*, S. 734.

43 Edith Wenzel, *Martin Luther und der mittelalterliche Antisemitismus*, in: Alfred Ebenbauer/Klaus Zatloukal (Hrsg.), *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, Wien 1991, S. 301–319, hier S. 315.

abtrünnigen Christen“.⁴⁴ In einem Gutachten der juristischen Fakultät der Universität Helmstedt aus dem Jahre 1733 wird Unzucht zwischen einem Juden und einer Christin mit Sodomie gleichgesetzt, denn „Türken, Sarazenen oder Juden“ sind wie Tiere, nicht wegen ihrer Natur, „sondern wegen ihrer Bosheit, mit der sie den Christlichen Glauben bekämpfen“.⁴⁵ Während man solcherart Texte, aber auch die spanischen Pamphlete und antijüdischen Sammelwerke in Neuauflagen bis in die Aufklärungszeit hinein zahlreich findet, wissen wir so gut wie nichts über die mündliche Überlieferung in Predigten beider Konfessionen. Auch fehlen Untersuchungen über die Reaktion der Bevölkerung auf Judentaufen, aber es gibt durchaus Hinweise, dass es immer wieder vor Ort darüber zu Konflikten kam und die Abstammung dabei als Argument benutzt wurde.

Es muss hier zunächst dahingestellt bleiben, inwieweit sich direkte Einflüsse der spanischen Jahrhundertdebatte nachweisen lassen – schon vor längerer Zeit hat Christhard Hoffmann dafür plädiert, die Rezeptionsgeschichte genauer zu untersuchen, anstatt über Wirkungen und Kontinuitäten zu fantasieren.⁴⁶ Genau dies, eine gesamteuropäische Rezeptionsgeschichte, ist bislang ein Desiderat, und sie wäre nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil sie dabei unser Wissen über die Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen Juden- und Muslimfeindschaft auf eine solidere Grundlage stellen könnte. Denn es bedarf meiner Meinung nach gar nicht unbedingt des Umwegs über den Kolonialrassismus, den Hannah Arendt als das verschwundene Glied in der Kette ausgemacht hat, das den spanischen Fall mit dem modernen Antisemitismus und Rassismus verbindet. Für unser aktuelles Verständnis von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus reicht zunächst einmal die Feststellung, dass die Ausgrenzung beider Gruppen aus dem christlichen Europa auf eine jahrhundertealte Tradition zurückblicken kann, die ihre Andersartigkeit, Fremdheit und Unreinheit immer wieder aufs Neue religiös begründet und zugleich durch Ausgrenzung und brutale Verfolgung tief in das kulturelle Gedächtnis eingelassen hat. Zugleich jedoch existiert ein fundamentaler Unterschied in der theologischen Dimension des Verhältnisses der drei monotheistischen Religionen.

44 Walz, *Der vormoderne Antisemitismus*, S. 736.

45 Ebenda, S. 737.

46 Hoffmann, *Christlicher Antisemitismus*, S. 306.

Angesichts der *longue durée* beider Phänomene, der Blutreinheit und der Inquisition bis ins 19. Jahrhundert hinein, erstaunt die Vehemenz, mit der die Forschung alle Vergleiche oder Herleitungen zwischen dem spanischen Fall und dem modernen Antisemitismus oder Rassismus ablehnt. Max Hering Torres zum Beispiel, der vor über zehn Jahren die letzte größere neue Abhandlung über die Blutreinheitsgesetze vorgelegt hat, spricht zwar von einer theologischen Biologisierung der Gesellschaft, deren Funktion in der Praxis auf Rassismus hinweise, aber eben eindeutig religiös grundiert sei.⁴⁷ Dies, die Betonung der theologischen – und eben nicht (pseudo-)wissenschaftlichen – Legitimation der Ausgrenzung über das Blut wird, wie gesagt, immer dann als Beleg herangezogen, wenn man Rassismus fest mit der Moderne verknüpft sehen will und jegliche Analogien als unzulässige Rückprojektionen ablehnt. Aus meiner Sicht ignoriert das jedoch zum einen die gegenläufigen theologischen Positionen⁴⁸ und die eindeutig rassistische Praxis sowie zum anderen die unerschöpfliche Produktion und Rezeption von theoretischen Begründungen eben dieser Praxis, die sich zwar theologischer Argumente bedient, diese aber sehr wohl immer wieder aufs Neue essentialisiert: Es sollte also, um es auf den Punkt zu bringen, stärker auf die *sozialen und kulturellen Effekte* dieser Praxis geachtet werden, stärker auf deren *Inhalte*, als sich um die historische Validität von Konzepten und Begriffen zu streiten.

Ob man dies dann, mit Rainer Walz „genealogischen Rassismus mit starken Interferenzen zu Religion, Stand und Nationalität“⁴⁹ nennen möchte, Proto-Rassismus,⁵⁰ religiösen Rassismus⁵¹ oder „wesensmäßige Gleichheit“⁵² ist letztlich nicht ausschlaggebend. Mich interessiert vielmehr die Durchsetzung eines „Hierarchiesystems“, das sich über eine durch Vorstellungen von Natur und

47 Max Sebastián Hering Torres, *Rassismus in der Vormoderne. Die „Reinheit des Blutes“ im Spanien der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 2006.

48 Vgl. M. Lindsay Kaplan, *Figuring Racism in Medieval Christianity*, Oxford 2019.

49 Walz, *Der vormoderne Antisemitismus*, S. 746.

50 Yosef C. Yerushalmi, *Assimilierung und rassistischer Antisemitismus. Die iberischen und die deutschen Modelle*, in: ders., *Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte*, Berlin 1993, S. 53–80, hier S. 67.

51 Albert A. Sicroff, *Spanish Anti-Judaism: A case of religious Racism*, in: Carlos Carrete Parrondo et al., *Encuentros and Desencuentros: Spanish Jewish Cultural Interaction throughout History*, Tel Aviv 2000, S. 589–613.

52 Hoffmann, *Christlicher Antisemitismus*, S. 312.

Abstammung hergestellte Differenz legitimiert und perpetuiert. Dieses funktionierte einerseits so gut, darauf hat David Nirenberg hingewiesen,⁵³ weil es auf dem „gesunden Menschenverstand“ der Epoche aufbauen konnte, war aber in der Praxis oft erstaunlich korrupt, durchlässig und erkennbar konstruiert – und konnte und wurde dadurch zugleich immer auch kritisiert und infrage gestellt, wie die zweihundert Jahre währende Debatte über Theorie und Praxis der Blutreinhaltung zeigt. Es ist diese Ambivalenz, die das Thema so faszinierend macht, verweist sie doch bei aller kulturellen, religiösen und schließlich auch ideologischen *longue durée* auf die immer auch präsenten, historisch möglichen Alternativen im Denken und Handeln.

53 Nirenberg, *Concepto*, S. 59, 51.

Von Persophonie zum Arier-Mythos

Orientalistische Zugänge zu einem globalgeschichtlichen Phänomen*

Der Eintrag in der *Encyclopædia Iranica* zum deutschen kulturellen Einfluss im Iran schließt mit der Bemerkung, dass „Deutsche oft verblüfft sind über die Sympathie vieler Perser, auch junger Menschen, für Hitler und über ihren Stolz, derselben arischen Rasse wie die Deutschen anzugehören“.¹ Iraner reagieren häufig ähnlich erschrocken, wenn ihre Bekundung der angeblichen arischen Verwandtschaft von sympathisierenden Deutschen als Hass gegen Juden verstanden wird. In seinem *Aryans and British India* befand Thomas Trautmann, dass „[der Holocaust] einen langen Schatten nach hinten wirft und das Erscheinungsbild der Sprachwissenschaft und des ethnologischen Denkens des neunzehnten Jahrhunderts verdunkelt“.²

Ausgehend von dem Orientwissenschaftler Friedrich Rosen (1856–1935), einem lange Jahre im Iran stationierten Diplomaten und späteren deutschen Außenminister, sollen im Folgenden historische Zugänge zu dieser Dissonanz der Bedeutungen des Arier-Begriffs in verschiedenen globalen Kontexten ergründet und die transnationalen Verknüpfungen in der Verbreitung des Arier-Mythos im Zeitalter des Imperialismus erörtert werden.³ Diese Verbreitung fand nicht in

* Der Beitrag ist eine überarbeitete Fassung eines im Januar 2020 auf der Tagung „Juden und Muslime in Deutschland vom frühen 19. Jahrhundert bis heute“ in München gehaltenen Vortrages. Ich danke David Moshfegh, Stefanie Schüler-Springorum, Walid Abd El Gawad, Uffa Jensen und meiner Persischlehrerin für ihre hilfreichen Anmerkungen.

1 Christl Catanzaro, Germany viii. German Cultural Influence in Persia, in: *Encyclopædia Iranica* X (2001) 6, S. 564–567, hier S. 567.

2 Thomas R. Trautmann, *Aryans and British India*, Berkeley 1997, S. 14.

3 Léon Poliakovs maßgebende Studie über die wirkmächtige Entwicklung des Arier-Mythos ist weitgehend auf Europa beschränkt. Neben Trautmanns Geschichte des Ariertums in

einem Vakuum statt, sondern löste die bis ins 19. Jahrhundert von Bengalen entlang der Seidenstraße über den Iran bis auf den Balkan bestehende Persophonie ab. Über Jahrhunderte hatte die *Lingua Franca* Persisch für verschiedene (Sprach-) Kulturen als Kontakt-, Aufnahme- und Quellsprache gedient. Bestandteile dieser persophonen Welt, zu der auch die westliche Persophilie gehörte, blieben erhalten und entwickelten sich meist unter dem Druck europäischer Imperien und dem Einfluss einer sich integrierenden Welt in neuen, häufig nationalistischen Formen weiter. Daraus speiste sich in diversen Ausprägungen auch der Arier-Mythos.⁴ Eine Analyse des aufkommenden Arier-Mythos und der Ablösung der Persophonie in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, ausgehend

Britisch-Indien sind für die Geschichte des Arier-Mythos in Indien insbesondere Romila Thapars Untersuchungen hervorzuheben. David Motadel merkt an, die Bedeutung des Arier-Begriffs werde in der Ideengeschichte der außereuropäischen Welt häufig missachtet, und offeriert eine einführende iranische Rezeptionsgeschichte. Bezüglich der Geschichte des Nationalismus im Iran betont Reza Zia-Ebrahimi die lange Wirkungskraft anti-arabischer, arisch-konnotierter rassistischer Polemiken, während Ali M. Ansari die prominente Rolle eines arisch inspirierten Rassismus unter iranischen Nationalisten infrage stellt. Insbesondere bezogen auf Indien hat Suzanne Marchand die Entwicklung deutscher orientalistischer Diskurse im Übergang von der Analyse indo-germanischer Sprachfamilien zum Gebrauch eines rassifizierteren Gebrauchs des Arier-Begriffs detailliert besprochen. Léon Poliakov, *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Brüssel 1987; Romila Thapar, *The Theory of Aryan Race and India: History and Politics*, in: *Social Scientist* 24 (1996) 1/3, S. 3–29; David Motadel, *Iran and the Aryan Myth*, in: Ali M. Ansari (Hrsg.), *Perceptions of Iran. History, Myths and Nationalism from Medieval Persia to the Islamic Republic*, London 2014, S. 119–145; Reza Zia-Ebrahimi, 'Arab Invasion' and Decline, or the Import of European Racial Thought by Iranian Nationalists, *Ethnic and Racial Studies* 37 (2014) 6, S. 1043–1061; ders., *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*, New York 2018; Ali M. Ansari, *Iranian Nationalism and the Question of Race*, in: Meir Litvak (Hrsg.), *Constructing Nationalism in Iran. From the Qajars to the Islamic Republic*, London 2017, S. 101–116; Suzanne Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race and Scholarship*, Washington DC 2009, S. 123–129, 292–320.

- 4 Nile Greens Untersuchung der Transformation der afghanischen Geschichtsschreibung in den 1920er- und 1930er-Jahren in transnationalen Verknüpfungen dient hier als Inspiration. Die im Englischen von Marshall Hodgson geprägte „Persianate world“ ist weitestgehend vergleichbar mit Bert Fragners „Persophonie“. Nile Green, *From Persianate Past to Aryan Antiquity. Transnationalism and Transformation in Afghan Intellectual History, c. 1880–1940*, in: *Afghanistan* 1 (2018) 1, S. 26–67; Bert Fragner, *Die „Persophonie“*. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens, Homayun Alam (Hrsg.), Nordhausen 2015.

von Friedrich Rosen und seinen Kreisen, bietet sich insofern an, da Rosen in der europäischen Orientalistik als Iranist anerkannt war. Als offizieller deutscher Repräsentant und „Orientkenner“ verkehrte er jahrzehntelang mit iranischen, osmanischen, indischen, arabischen und äthiopischen Politikern und Gelehrten und trug dabei selbst zur Verbreitung des Arier-Mythos bei.⁵

Friedrich Rosen kam 1856 in Leipzig als Sohn des preußischen Konsuls in Jerusalem Georg Rosen und der britischen Malerin und Musikerin Serena Moscheles zur Welt und wuchs die ersten zwölf Jahre seines Lebens in Jerusalem auf, wo er neben dem Deutschen und Englischen auch das Arabische erlernte. Serena Moscheles war in London als Tochter des aus einer Prager jüdischen Familie stammenden Piano-Virtuosen und Komponisten Ignaz Moscheles geboren worden. Dieser war vor 1830 zur anglikanischen Kirche übergetreten und ließ sich später in Leipzig nieder, wo er auf Einladung seines Schülers und Freundes Felix Mendelssohn Bartholdy Klavierdozent am Leipziger Konservatorium wurde. Georg Rosen war der jüngere Halbbruder des renommierten Orientalisten Friedrich August Rosen (1805–1837), Sohn des lippischen Kanzlers Ernst Ballhorn-Rosen. Dieser stammte aus einer protestantischen Familie in der Altmark und änderte aus nicht bekannten Gründen seinen Nachnamen Ballhorn in späteren Jahren in Rosen. Nach seinem Studium der Philologie veröffentlichte Georg Rosen Anfang der 1840er-Jahre einen persischen Sprachführer und betrieb mit finanzieller Unterstützung des preußischen Königs linguistische Studien zum Lasischen und Ossetischen im Kaukasus. In Tiflis lernte er die persische Sprache bei Mirza Schafi Wazeh, einem gegenüber dem orthodoxen Islam skeptischen, aserisch-persisch bilingualen Gelehrten und Sufi Mystiker. Nach seinen Forschungen im Kaukasus wurde Georg Rosen Dragoman (eine Art Dolmetscher mit administrativen Aufgaben) bei der deutschen Botschaft in Konstantinopel. Als er sich nach weiteren konsularischen Stationen in Jerusalem und Belgrad in seiner Vaterstadt Detmold 1875 zur Ruhe setzte, brachte er dort seinem Sohn Friedrich Rosen die persische Sprache bei.⁶

5 Für eine ausführliche Besprechung des Wirkens Rosens und seiner Kreise zwischen internationaler Politik und Orientwissenschaften in Bezug auf Edward Saïds *Orientalism* vgl. Amir Theilhaber, Friedrich Rosen. Orientalist Scholarship and International Politics, Berlin 2020.

6 Rosane Rocher/Agnes Stache-Weiske, For the Sake of the Vedas. The Anglo-German Life of Friedrich Rosen, 1805–1837, Wiesbaden 2020; Agnes Stache-Weiske/Frank Meier-Barthel, Georg Rosen. Notizen von einer Reise durch Serbien, Anatolien und Transkaukasien in den

Aus seiner Zeit in Konstantinopel und Jerusalem stammte auch Georg Rosens Übersetzung des *Tuti-Nameh* als *Papageienbuch*, das exemplarisch Geschichte und Funktion der Persophonie wiedergibt. In der Rahmenhandlung des *Papageienbuchs* geht ein Geschäftsmann auf Reisen und lässt seine Frau auf unbestimmte Zeit zurück. Diese spielt mit dem Gedanken, eine Affäre zu beginnen, doch der im Hause lebende Papagei hält sie davon ab, indem er ihr jeden Abend eine neue fesselnde Geschichte erzählt. In der von Georg Rosen aus dem osmanischen Türkischen übersetzten Fassung, deren Original Sari Abdallah Effendi im 17. Jahrhundert veröffentlicht hatte, trägt der Papagei insgesamt 30 Geschichten vor. Sari Abdallah Effendi verwendete als Vorlage die persische Fassung des im 14. Jahrhundert in Nordindien lebenden Ziya' ad-Din Nakhshabi, die wiederum auf eine Niederschrift in Sanskrit aus dem 12. Jahrhundert zurückgeht, dem *Sukasaptati* – was so viel heißt wie „70 Erzählungen des Papageien“. Nakhshabi machte aus dem Papageien einen Quran-Gelehrten und mischte unter die Sanskrit-Erzählungen weitere Erzählungen aus dem persischen Kanon. Nakhshabis insgesamt 83 Erzählungen schrumpften dann in späteren Versionen auf 52. Georg Rosens deutsche Übersetzung des *Papageienbuchs*, ursprünglich 1858 veröffentlicht, wurde 1913 in das Programm des Insel-Verlags aufgenommen und gilt bis heute als *die* deutsche Standardausgabe.⁷

Persisch wurde laut Bert Fragner ab dem 8. Jahrhundert zu einer „transregionalen Kontaktsprache“, die sich bis zum 14. Jahrhundert über weite Teile Asiens verbreitete. Mit der Islamisierung des Irans und der damit einhergehenden Einführung des Gebrauchs arabischer Schriftzeichen „ergänzte Persisch das Arabische funktional“ in der weiteren islamischen Welt und machte den Islam erst zu einer globalen Religion. Persisch war relativ leicht zu erlernen und aufgrund seiner damals schon berühmten Dichtkunst zugleich eine attraktive Sprache. In ihrer mystischen Ausprägung fungierte die persische Poesie als Bindeglied zwischen orthodoxen Glaubensgelehrten und breiteren Bevölkerungsschichten. Darüber hinaus galt das Persische anderen Sprachen, wie dem osmanischen Türkisch oder

Jahren 1843 und 1844, Berlin 2020; Zia-Ebrahimi, *Emergence of Iranian Nationalism*, S. 44; Hamid Algar, *Du'l-Lesānayn*, in: *Encyclopædia Iranica* (1996), <http://www.iranicaonline.org/articles/dul-lesanayn> [24. 9. 2020]; Theilhaber, *Friedrich Rosen*, S. 39–73.

7 Sari Abdallah Efendi, *Tuti-Nameh. Das Papageienbuch*. Nach der türkischen Fassung übersetzt von Georg Rosen, Leipzig 1913.

dem Hindustani in Indien, bei der Ausbildung von Literatur und Schrift als Vorbild.⁸ Dass die persische Sprache attraktiv war, nahmen Zeitgenossen im 18. und 19. Jahrhundert in ganz Europa wahr. So waren beispielsweise auch Johann Wolfgang von Goethe und Joseph von Hammer-Purgstall im 19. Jahrhundert der Persophilie verfallen, wie Hamid Dabashi diese europäische Rezeption der Persophonie umschreibt.⁹

Nach dem Studium der Philologie und des Sanskrit in Leipzig, Göttingen und Paris wurde Friedrich Rosen Hauslehrer des Sohnes des britischen Vizekönigs in Indien und nutzte in dieser Zeit eine Landkarte Indiens, die in den beiden Schriften des Hindustani, dem dem Sanskrit entlehnten Devanagari und dem Perso-Arabischen Nastaliq, gedruckt war.¹⁰ Bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts bedienten sich indische Führungseliten, gleich ob muslimisch, hinduistisch oder Sikh, des Persischen als kultureller wie administrativer Sprache.¹¹ Nachdem aber die Britische Ostindien-Kompanie Englisch als Verwaltungssprache eingeführt hatte, schwand der Einfluss des Persischen auf dem Subkontinent, ohne jedoch ganz verloren zu gehen – was Rosen noch Mitte der 1880er-Jahre bezeugen konnte: Der Vizekönig Lord Dufferin übte fleißig Persisch, um so in kultureller Diplomatie die Oberschichten Indiens an sich zu binden. In einem Gespräch mit dem hinduistischen Maharaja von Benares Ishwari Prasad Narayan Singh präsentierte der Maharaja Rosen einen von ihm auf Persisch verfassten *Divan* – eine Lyriksammlung.¹² Zeugnis dieser aus perso-islamischen und Hindu-indischen Kulturen

8 Fragner, Die „Persophonie“, S. 26–43; Sunil Sharma, *Mughal Arcadia. Persian Literature in an Indian Court*, Cambridge, MA 2017, S. 2–10; Homa Katouzian, *The Persians. Ancient, Medieval and Modern Iran*, New Haven 2009, S. 113.

9 Hamid Dabashi, *Persophilia. Persian Culture on the Global Scene*, Cambridge, MA 2015, S. 13–28.

10 *Map of India*, Agnes Stache-Weiske, Privatsammlung (ASW) Indien, Geographie.

11 Amanda Lanzillo, *The Politics of Persian Language Education in Colonial India*, in: *Ajam Media Collective*, 31.1. 2018; Alison Safadi, *The Fictional ‘Fallout’ from Fort William?* *Annual of Urdu Studies* 28 (2013), S. 38–59; Veena Talwar Oldenburg, *The Making of Colonial Lucknow, 1856–1877*, Delhi 2001, S. xiii.

12 Frederick Hamilton-Temple-Blackwood an Arthur Nicolson, 16. 9. 1886, British Library – European Manuscripts (BL-EM) Dufferin Collection, F130–23; C. U. Aitchinson an Frederick Hamilton-Temple-Blackwood, 12. 10. 1886, (BL-EM) Dufferin Collection, 37, F130–42 f.; David Cannadine, *Ornamentalism. How the British Saw Their Empire*, London 2001, S. xix.

bestehenden indischen „Kompositkultur“, wie Malik Mohamed sie beschreibt,¹³ war auch ein vom Maharaja in Benares veranstalteter indischer Nautanki-Tanz – ein Tanz mit den Händen – zum Gesang von mehrdeutigen, mystischen Gedichten des aus Shiraz im Iran stammenden Quran-Gelehrten und Dichters Hafez. In Friedrich Rosens Übersetzung klingen sie wie folgt:

„Sänger mit lieblich tönendem Mund
 Tue mir was Frisches, was Neues kund!
 Bring mir den Wein, der das Herz mir erfreut!
 Immer frischer und immer auf's Neu!“

Beim Hören dieser Gedichte war Rosen vom „eigentümlichen Klang“ der Musik und der dazu passenden Tanzinterpretation begeistert. Doch er beobachtete während seines anderthalbjährigen Aufenthalts in Indien neben anderen kulturellen Elementen auch die weite Verbreitung persischer Dichtung im „einfachen Volk“, was ihn darauf schließen ließ, dass diese Teil des indischen „Volksgestes“ geworden war.¹⁴ Besonders prominent ausgeprägt fand er die indische „Kompositkultur“ in dem 1853 in Lucknow im nordindischen Awadh von Agha Hassan Amanat (1816–1856) veröffentlichten Theaterstück *Indar Sabha*, das Persisch, mehrere nordindische Hindustani-Dialekte, indische und perso-arabische Gedichtformen sowie religiöse Narrative und Stilelemente sowohl aus dem Lucknow prägenden schiitischen Islam wie auch aus dem Hinduismus zu einem symbolträchtigen Ganzen vereinte. In den Jahrzehnten darauf wurde das *Indar Sabha* das maßgebende Theaterstück auf dem gesamten Subkontinent und erfuhr zahlreiche Neuauflagen, Interpretationen, Persiflagen und Übersetzungen in andere Sprachen. In Kalkutta wurde das Stück von der dort ansässigen bagdadischen jüdischen Gemeinde auf Hindustani, in hebräische Buchstaben transkribiert, herausgegeben. Laut Afroz Taj hatte es bereits sein Autor als proto-nationalistisches Stück verfasst.¹⁵

13 Malik Mohamed, *The Foundations of the Composite Culture in India*, Delhi 2007.

14 Friedrich Rosen, Briefe aus Indien. Benares, in: *Frankfurter Zeitung*, 7. 10. 1886; Egbert Klautke, *The Mind of the Nation. Völkerpsychologie in Germany, 1851–1955*, New York 2013, S. 2–4.

15 Abdul Halim Sharar, *Lucknow. The Last Phase of an Oriental Culture*, E. S. Harcourt/Fakhir Hussain (Übers.), Delhi 2001, S. 146; Walter J. Fischel, *The Literary Activities of the*

Rosen sah in diesem Theaterstück, das vom Volksgeist Indiens beseelt zu sein schien, den Beweis für eine eigenständige moderne Theaterentwicklung in Indien, die sich unabhängig vom britisch-europäischen Einfluss entfaltete und viel besser zu Indien passte als der Import europäischer Kulturformen, etwa die Theaterstücke Shakespeares. Indem er darauf verwies, dass es sich beim Hindustani und beim Persischen um „germanische Schwestersprachen“ handele, versuchte Rosen, diese Vermutung dem deutschsprachigen Publikum zu vermitteln.¹⁶ Damit reihte er sich in die historische Philologie ein, die im ausgehenden 19. Jahrhundert die These vertrat, nur indo-europäische Sprachen hätten signifikante Theaterkulturen hervorgebracht, also in erster Linie Griechisch und Sanskrit und die ihnen nachfolgenden Sprachkulturen in Europa und Indien.

Nach Entdeckung der Verwandtschaft verschiedener europäischer Sprachen, den iranischen Sprachen und einer Vielzahl an vom Sanskrit abstammenden indischen Sprachen um 1800 setzte ein Boom der Sprachwissenschaften ein. Dabei war es ein Ziel, die gemeinsame Vorläuferin (Ursprache) all dieser Sprachen zu finden, um die Ursprünge der Menschheit besser erklären zu können. So bemerkten Ende des 18. Jahrhunderts Kolonialbeamte in Kalkutta, dass sich hochrangige hinduistische Brahmanen als Arier bezeichneten – als noble, erhabene und erleuchtete Menschen. Auch im Iran wurden Spuren gefunden, die darauf hindeuteten, dass man sich dort als Arier verstand und „Iran“ eine Abwandlung des Wortes „Arier“ sei. Man ging davon aus, dass all diese verschiedenen Sprachgruppen ursprünglich von einer einzigen Sprache abstammten, die im Norden des Kaukasus oder in Zentralasien angesiedelte Arier in Urzeiten gesprochen hätten. Dieser Arier-Mythos fand außer in den Sprachwissenschaften zunächst Verwendung bei den Briten in Indien, die ihren Machtanspruch zu legitimieren suchten, indem sie erklärten, auch sie seien, wie die Inder, Arier und wollten den arischen Brüdern bei der Zivilisierung und Entwicklung helfen. So postulierte etwa der britische

Arabic-Speaking Jews in India, in: *Jewish Book Annual* 30 (1972/1973 [5733]), S. 21–26, hier S. 25 f.; Ram Babu Saksena, *A History of Urdu Literature*, Allahabad 1927, S. 352; Afroz Taj, *The Court of Indar and the Rebirth of North Indian Drama*, Delhi 2007, S. 92–102, 128–130, 172–192.

- 16 Friedrich Rosen, *Die Indarsabhā des Amānat. Neuindisches Singspiel in lithographischem Originaltext mit Übersetzung und Erklärungen sowie einer Einleitung über das hindustanische Drama*, Leipzig 1892, S. III, 2–4.

Generalgouverneur Warren Hastings schon am Ende des 18. Jahrhunderts, man solle den Mythos der arischen Bruderschaft pflegen, da er „die Last der Ketten mindert“.¹⁷

Der Arier-Mythos wurde in Indien auch gezielt zur Privilegierung von Hindus, Buddhisten, Christen und anderen Bevölkerungsgruppen gegenüber den Muslimen eingesetzt, weshalb ihn viele der mit den Briten zusammenarbeitenden hinduistischen Schichten dankbar aufgriffen, um ihre Ranggleichheit mit den regierenden Briten zu betonen. Im 20. Jahrhundert dann wurde der Arier-Mythos ein Mittel im Kampf gegen den Kolonialismus. Wider die Erkenntnisse der historischen Sprachwissenschaften wurde behauptet, Arier stammten ursprünglich aus Indien, weshalb allein die Inder wahre, ursprüngliche Arier sein. Derartige Legenden von der Höherwertigkeit der von den Ariern abstammenden Hindus bilden bis heute einen wichtigen Bestandteil der Hindutva-Ideologie, die allerdings erst innerhalb der letzten dreißig Jahre weitere Verbreitung gefunden hat. Sie wird in Indien bis heute von der nationalistischen Regierungspartei Bharatiya Janata Party (BJP) vertreten und dort auch antisemitisch gedeutet. Der Antisemitismus der BJP hat primär eine antiislamische Stoßrichtung, denn auch die Hindu-Nationalisten diffamieren den Islam als Bedrohung und Muslime als „fremde Eroberer“. Die mehr als 200 Millionen Inder muslimischen Glaubens sind immer wieder massiven Diskriminierungen und gewalttätigen Angriffen ausgesetzt, bei nationalreligiös motivierten Ausschreitungen kommt es nicht selten zu Todesopfern. Vinayak Damodar Savarkar (1883–1966), der ideologische Begründer des Hindu-Nationalismus, beschrieb 1939 indische Muslime als potenzielle Verräter, die „den Juden in Deutschland“ vergleichbar seien. Im selben Jahr schrieb Madhav Sadashiv Golwalkar (1906–1973), ein maßgeblicher Anführer der Hindu-nationalistischen Kaderorganisation Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), aus der sich die BJP bis heute mehrheitlich rekrutiert: „Um die Reinheit der Rasse und ihrer Kultur aufrechtzuerhalten, schockierte Deutschland die Welt, indem es das Land von den semitischen Rassen – den Juden –

17 Leon Poliakov, *Aryan Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, Edmund Howard (Übers.), New York 1977, S. 188–199; Rasmus Rask, in: *Encyclopædia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Rasmus-Rask> [24. 9. 2020]; Trautmann, *Aryans and British India*, S. 13, 17; Thomas R. Trautmann, *The Aryan Debate*, Delhi 2005, S. 3–5.

reinjigte [...]. Deutschland hat auch gezeigt, wie nahezu unmöglich es für Rassen und Kulturen ist, die bis an die Wurzel unterschiedlich sind, sich in ein vereintes Ganzes zu assimilieren, eine gute Lektion für uns in Hindusthan, von der wir lernen und profitieren können.¹⁸

In Europa verbreitete sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts der Arier-Mythos in verschiedenen Ausprägungen, und bald nahm der Arier in der biblischen Geschichte der Söhne Noahs den Platz von Japheth ein – neben Schem und Ham. Bis dahin hatte Japheth als Vorfahre der Europäer gegolten, nun wurde er zum Arier, der es darüber hinaus vermochte, die gesamte Schöpfungsgeschichte infrage zu stellen, da diese Entwicklung vor der biblischen Zeit eingetreten sei. Besondere Bedeutung für diese Darstellungen erlangte der in Dessau geborene, in Großbritannien wirkende Friedrich Max Müller (1823–1900), der nicht müde wurde, den Arier als weltoffenes, nach Freiheit strebendes Wesen zu beschwören, und der als einer der maßgeblichen Popularisierer des sprachbasierten Arier-Mythos gilt. Müller, zu dessen transnationalem wissenschaftlichem Netzwerk auch Georg und Friedrich A. Rosen gehörten, war eine in den europäischen Sprachwissenschaften äußerst wichtige, auch über die Universität hinaus wirkende Persönlichkeit. Er sah zwischen Europa und Indien eine „arische Bruderschaft“. Indien war in seinen Augen durchaus zivilisiert und da, wo Mangel bestand, zur Regeneration fähig.¹⁹

- 18 Vor dem Hintergrund dieser Geschichte reagierten verschiedene indische Kreise mit Enttäuschung auf den Besuch des deutschen Botschafters Walter J. Lindner in der RSS-Zentrale im Juli 2019. In deutschsprachigen Medien wurde dem Vorfall keine Aufmerksamkeit geschenkt. Trautmann, *The Aryan Debate*, S. xiii–xx; Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton 1999; Romila Thapar, *Some Appropriations of the Theory of Aryan Race Relating to the Beginnings of Indian History*, in: Thomas R. Trautman (Hrsg.), *The Aryan Debate*, Delhi 2005, S. 106–128; Romila Thapar and Karan Thapar, Interview, in: *UpFront*, 15. 4. 2019; Audrey Truschke, *Hindu Nationalists Increasingly Use Anti-Semitic Slurs to Target Me – and That Isn't Surprising*, in: *Scroll.in*, 13. 11. 2018; Nicholas Goodrick-Clarke, *Hitler's Priestess. Savitri Devi, the Hindu-Aryan Myth, and Neo-Nazism*, New York 1998, S. 59 f.; Shamil Shams, *Germany's India Envoy Visits 'Nazi-Inspired' Hindu Group*, in: *Deutsche Welle*, 21. 7. 2019.
- 19 Max Müller an Georg Rosen, 19. 3. 1866, ASW; Ulrike Kirchberger, *Aspekte deutsch-britischer Expansion. Die Überseeinteressen der deutschen Migranten in Großbritannien in der Mitte des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1999, S. 398; Trautmann, *Aryans and British India*, S. 139.

Die auf die Arier zurückgehenden Sprachen wurden in den Sprachwissenschaften mit den semitischen Sprachen kontrastiert, dem Hebräischen, Aramäischen und Arabischen, also den von Noahs Sohn Schem abstammenden Sprachgruppen. Ungefähr seit den 1850er-Jahren ging dies einerseits mit dem Ansteigen des Antisemitismus in Europa und andererseits mit der Anthropologie der Rassenkunde einher, die sich ähnlicher Kategorien bediente. So kam es zu vielerlei Umdeutungen. Für die einen existierten, Ernest Renan folgend, zwei edle Völkergruppen – Arier und Semiten –, während für andere das Zusammenfließen dieser edlen Völker, bei dem die Arier als höherwertig eingestuft wurden, ein messianisches Zeitalter einläutete.²⁰ Wieder andere meinten, inspiriert von Arthur de Gobineau, die Vermischung der Rassen bestehe schon lange und würde sich nur noch intensivieren und damit schlussendlich zum Untergang der Menschheit führen. Nur die arischen Elemente könnten die Menschheit vorantreiben, doch würden diese durch die Mischung mit anderen Völkern geschwächt und eines Tages vollständig verschwinden. Gemein war all diesen im Zeichen der Aufklärung stehenden Intellektuellen eine anti-klerikale Haltung. Bei Renan schlug sich das in seinem *Vie de Jésus* nieder, in dem er postulierte, Jesus habe sich von seinem ängstlichen Judentum gereinigt und sei mit der Christianisierung dem Geiste nach ein nach Wahrheit suchender und vom Semitischen befreiter Arier geworden. Da Renan Jesus als historischen Menschen darstellte und seine halbgöttlichen Eigenschaften bestritt, waren Juden und Katholiken gleichermaßen beleidigt.²¹

- 20 Die Nachkommen Hams, die Hamiten, also die Afrikaner, wurden passend zum Kolonialismus ausgespart, da Ham der biblischen Geschichte zufolge „sprachverwirrt“ war, was zu der Einschätzung passte, Afrikaner hätten keine Schriftkulturen. Poliakov, *Aryan Myth*, S. 203–208; Thomas L. Gertzen, *Orientalismus und Antisemitismus. Vergleichende Betrachtungen zu Ernest Renan, Paul de Lagarde, Eduard Meyer und Friedrich Delitzsch*, in: Heike Behlmer/Thomas L. Gertzen/Orell Witthuhn (Hrsg.), *Der Nachlass Paul de Lagarde. Orientalistische Netzwerke und antisemitische Verflechtungen*, Berlin 2020, S. 167–190, hier S. 171–175; Walter Hurt, *Truth About the Jews. Told by a Gentile*, Chicago 1922.
- 21 Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris 1853; Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Paris, 1867; Poliakov, *Aryan Myth*, S. 208, 218–237; Julian Köck, Ludwig Scheumann und die Gobineau-Vereinigung, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 59 (2011) 9, S. 723–740; Robert Irwin, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, London 2006, S. 168.

Gobineau war nicht nur in Europa tonangebend, sondern beeinflusste auch in den 1850er-Jahren als Legationsrat der französischen Gesandtschaft in Teheran iranische Intellektuelle, und noch 1934 befand der in den 1920er-Jahren in Berlin tätige iranische Historiker und Literat Mohammed Qazwini (1876–1949) bezüglich der „Machtergreifung“ der Nazis, der im Iran bekannte „Gobinismus“ habe nun in Deutschland viele Anhänger gefunden.²² Der Arier-Mythos fand im Iran ebenso Eingang über den von Russland annektierten Kaukasus, in dem die Verkehrssprache noch lange Persisch blieb. Intellektuelle wie Mirza Fathali Akhundzadeh (1812–1878) – wie Georg Rosen ein Schüler des Orthodoxie-kritischen Mirza Schafi Wazehs in Tiflis – oder später Mirza Aqa Khan Kermani (1853–1896) wurden in dieser Region durch von russischen Orientalisten oder aus dem Französischen übersetzte Bücher mit dem Arier-Mythos vertraut. Auch hier wurde der Arier-Mythos antisemitisch ausgelegt, nämlich gegen die Araber, die – auf eine Szene aus Firdausis (940–1020) persischem Epos *Schāhnāme* (1010) zurückgreifend – als „Eidechsenfresser“ diffamiert wurden, und gegen den Islam, der als Sündenbock für die angebliche Rückständigkeit des Irans galt. Orientierung bot dagegen das fortschrittliche Europa, dem durch eine Rückbesinnung auf die Quellen iranischer Größe in der vorislamischen Zeit und die Abkehr vom orthodoxen islamischen Glauben nachgeeifert werden sollte.²³

Diese Strömungen innerhalb der Sprach- und Kulturwissenschaften spiegelten sich auch bei Friedrich Rosen wider. Er verglich in seinen orientalistischen Arbeiten zur einfacheren Vermittlung der persischen Kultur für ein deutsches Publikum indo-europäische Urmythen deutscher und iranischer Ausprägung miteinander und konstruierte so eine Verwandtschaft zwischen deutschem und persischem Volksgeist: „Wie in unserer Kyffhäusersage Barbarossa nicht erwachen

22 Roman Seidel, *Kant in Teheran: Anfänge, Ansätze und Kontexte der Kantrezeption in Iran*, Berlin 2014, S. 43–50; Aqa Mirza Mohammad Khan Qazwini, *A Biographical Sketch of Late Professor E. G. Browne. With Persian Text, English Translation & Notes by K. M. Maitra*, Lahore 1934, S. 39–42.

23 Pejman Abdolmohammadi, *History, National Identity and Myths in the Iranian Contemporary Political Thought: Mirza Fathali Akhundzadeh (1812–1878), Mirza Aqa Khan Kermani (1853–1896) and Hassan Taqizadeh (1878–1970)*, in: Ansari, *Perceptions of Iran*, S. 27–29; David Motadel, *Iran and the Aryan Myth*, in: ebenda, S. 131; Zia-Ebrahimi, *Emergence of Iranian Nationalism*, S. 44, 58, 100–102, 155.

kann, solange die Raben den Berg umfliegen, so wird der Mahdi bei seiner Wiederkunft damit beginnen, sämtliche Mullahs auszurotten, dieselben, die doch gerade den Glauben an seine Wiederkunft predigen.“ Der Schah hilft dem Mahdi auf sein Pferd und läutet so ein „Zeitalter des Glückes und der Glorie“ ein, das bis zum Ende der Tage dauern soll. Jedoch sei die Auswirkung dieses Erwartungsdogmas nicht hilfreich für die Entwicklung eines Landes gewesen: „Wenn ein Volk seine Hoffnung auf ein Ereignis setzt, welches ganz außerhalb der eigenen Macht liegt, so verfällt es leicht in stumpfe Resignation und Untätigkeit.“²⁴ Der Mythos der Bergentrückung, so Rosen, gehe auf eine indo-europäische, sprich arische, Urgeschichte zurück. Daraus hatte sich im schiitischen Islam des Irans der Erlösungsglaube an die Rückkehr des verborgenen zwölften Imam, Muhammad ibn al-Hasan al-Mahdi (circa 869–941), in Qom ausgebildet, während in Deutschland daraus die Kyffhäusersage hervorging, der zufolge Kaiser Friedrich I. (1122–1190) nicht in Anatolien gestorben, sondern nur verschwunden sei und in einer Höhle des Kyffhäuserberges schlafend auf den Tag der Tage warte, an dem er das Reich retten und zu neuem Glanz führen würde. Solche auf narrativen Vergleichen basierenden Annahmen, die sich aus den vergleichenden Sprachwissenschaften ableiteten und gleichzeitig dem Arier-Mythos Glaubwürdigkeit verliehen, waren zu dieser Zeit nicht ungewöhnlich, doch haben sich die jeweiligen Mythen erst über das letzte Jahrtausend derart entwickelt, dass sie sich in der Form, wie Rosen sie um 1900 wiederfand, zu ähneln begannen.²⁵

Friedrich Rosens zentrales Interesse galt jedoch weniger der historischen Sprachforschung selbst, sondern der Dichtung, insbesondere der persischen. Seit seinem Aufenthalt in Indien hatte er begonnen, vorwiegend persische Gedichte zu sammeln und ins Deutsche zu übersetzen. An seinen diplomatischen Stationen legte er mehrere Notizbücher an, in denen er Gedichte verschiedener Dichter festhielt. In Indien war er zuerst mit den *Ruba'iyat*, den Vierzeilern, die dem

24 Friedrich Rosen, Der Einfluß geistiger Strömungen auf die politische Geschichte Persiens, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 76 (1922), S. 101–125, hier S. 121.

25 Vgl. Knut Görich, Friedrich Barbarossa in den deutschen Erinnerungskulturen, in: ders./Martin Wihoda (Hrsg.), Friedrich Barbarossa in den Nationalgeschichten Deutschlands und Ostmitteleuropas (19.–20. Jh.), Köln 2017, S. 106–111; Roy Vilozny, Constructing a Worldview. Al-Barqī's Role in the Making of Early Shī'ī Faith, Turnhout 2017, S. 94.

Mathematiker und Philosophen des 11. Jahrhunderts Omar Khayyam zugeschrieben wurden, in Berührung gekommen. In den *Carpe Diem*-Neudichtungen von Edward Fitzgerald (1809–1883) erfreuten sich die *Ruba'iyat* vom Ende des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts großer Beliebtheit in der englischsprachigen Welt und waren zeitweilig das nach der Bibel meistgedruckte Buch. Vom diesem Erfolg motiviert, versuchte Rosen, eine getreue Übersetzung der Vierzeiler auf den deutschen Markt zu bringen.²⁶

In seinem begleitenden Aufsatz zur Einordnung Khayyams, seiner Lyrik und seiner philosophisch-mathematischen Studien erklärte Rosen: „In dem großen, dem einzigen und ewigen Kulturkampf, den die Menschen von jeher zu kämpfen haben, der Kampf zwischen den Suchenden und denen, die glauben, gefunden zu haben, verkörpert [Khajjam] die rastlos nach Erkenntnis strebende Richtung. Omar Khajjam ist der Arier, der im Dogma und in der Tradition des sein Land und seine Zeit beherrschenden Arabertums nicht untergehen kann. Vierhundert Jahre der Herrschaft des Islam hatten nicht ausgereicht, um den indogermanischen Geist aus dem Persertum auszurotten.“²⁷

In Khayyam, der als Mathematiker und Astronom in der Tradition Aristoteles' und Ibn Sinas stand und der über Jahrhunderte ein Fixpunkt in den Wissenschaften der islamischen Welt war – seine Berechnungen lagen den bis ins 20. Jahrhundert geläufigen Kalendern zugrunde –, fand Rosen „das echt arische Streben nach unabhängigem Denken und freiem Suchen nach der Wahrheit [...], im Gegensatz zu den starren Dogmenmauern, die das Arabertum aufgerichtet hatte“.²⁸ Auch wenn Khayyam gemeinhin zu den großen Wissenschaftlern der Blütezeit des Islams gerechnet wird, sah Rosen in ihm vorrangig einen ethnisch konnotierten persischen Gelehrten: „Trotz der Starrheit der mohammedanischen Orthodoxie wagten

26 A. A. Seyed-Gohrab, *Khayyām's Universal Appeal: Man, Wine and the Hereafter in the Quatrains*, in: ders. (Hrsg.), *The Great 'Umar Khayyām. A Global Reception of the Rubā'iyāt*, Leiden 2012, S. 11–38; Esmail Z. Behtash, *The Reception of FitzGerald's Rubā'iyāt of 'Umar Khayyām by the Victorians*, in: ebenda, S. 203–214; Mehdi Aminrazavi, *The Wine of Wisdom. The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam*, Oxford 2005.

27 Friedrich Rosen, *Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers. Rubaiyat-i-Omar-i-Khajjam*, Stuttgart 1909, S. 108.

28 Ebenda, S. 125; Daoud S. Kasir, *The Algebra of Omar Khayyam*, New York 1931, S. 1–4; Siehe Frederick Starr, *Lost Enlightenment. Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton 2013, S. 395–397.

persische Gelehrte – wenn auch in arabischer Sprache und Form – allmählich den Lehren Platos, Aristoteles', Euklids [...] wieder Geltung zu verschaffen. Es war *arischer Geist in semitischem Gewande*. Sie machten sich hierbei Bewegungen zunutze, die zum Teil im Islam selbst ihren Ursprung gehabt zu haben scheinen.“²⁹

Diese 1909 zuerst in den *Sinnsprüchen Omars des Zeltmachers* veröffentlichten Darstellungen Rosens, die teils auf die Lektüre europäischer, orientalistischer Werke, wie das von Renan, teils auf seinen regen Austausch mit mehr oder weniger modernistischen Intellektuellen im Teheran der 1890er-Jahre zurückgehen, spiegelten sich auch in Übersetzungen einiger Gedichte,³⁰ wie beispielsweise in diesem deutlich anti-klerikalen Gedicht, das Rosen ins Deutsche übersetzte:

„Kaaba und Götzenhaus bedeuten Knechtung,
Der Christen Glocken, hört, sie läuten Knechtung.
Kirche und heil'ge Schnur und Rosenkranz und Kreuz
Wahrlich, sie alle nur bedeuten Knechtung.“³¹

Das als „Knechtung“ übersetzte persische Wort *bandegiyat* könnte auch mit Pietät oder Hingabe übertragen werden. Rosens Übersetzung des Gedichts wollte der ungarisch-jüdische Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher (1850–1921) am Rande eines Orientalistenkongresses 1908 in Kopenhagen ganz genau untersuchen. Als offizieller Delegierter des Deutschen Reichs hatte der zu der Zeit in Marokko stationierte Gesandte Rosen seine Übersetzungen und Interpretationen in der islamischen Sektion vor den wichtigsten Orientalisten (neben Goldziher waren dies u. a. Edward G. Browne, Clément Huart, Louis Massignon, Eugen Mittwoch und Abraham V. Williams Jackson) zuerst vorgestellt.³²

29 Rosen, *Sinnsprüche*, S. 85; Michael Hamilton Morgan, *Lost History. The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers and Artists*, Washington DC 2007, S. 107 f.; Hervorhebung im Original.

30 Friedrich Rosen, *Oriental Memories of a German Diplomatist*, New York 1930, S. 159; Theilhaber, *Friedrich Rosen*, S. 145–158.

31 Rosen, *Sinnsprüche*, S. 63.

32 Friedrich Rosen an Ignaz Goldziher, August 1908, *Magyar Tudományos Akadémia – Acta Orientalia (MTA – AO) GIL/36/06/04; Actes du Quinzième Congrès international des orientalistes. Session de Copenhague. 1908, Kopenhagen 1909*, S. 68 f.

Zu dieser Zeit debattierte Goldziher mit einer Reihe von Orientalisten über den Gebrauch des Arier-Begriffs. Wie eine Vielzahl seiner muslimischen Kollegen betrachtete Goldziher den Islam als eine nicht essenzielle, sondern reformierbare Religion und *façon de vivre*, die zur religiösen Welt der gesamten Menschheit gehöre. Goldziher ersetzte daher die in weiten Teilen der zeitgenössischen Orientalistik vorherrschende arisch-semitische Trennlinie „durch ein universalistisches normatives Schema der menschlichen Entwicklung, das auf dem vermuteten ‚religiösen Fortschritt‘ gründet, der durch die Bewegung vom Mittelalter zur Moderne möglich wird“.³³ Zu Goldzihers wissenschaftlichen Auseinandersetzungen gehörte der Briefwechsel mit dem Arabisten Martin Hartmann (1851–1918), der drei Jahrzehnte am Berliner Seminar für Orientalische Sprachen dozierte und dort Ende der 1880er-Jahre ein Kollege Rosens war. Mit Hartmann, der überzeugt war, den arischen Unterschied während einer Forschungsreise im uighurischen Ostturkestan „rassisch“ erkennen zu können, stritt Goldziher über den „arischen Hochmut“ und befand im Briefwechsel, dass die von Hartmann und anderen propagierte „Rassendelimitation [...] die Möglichkeit des richtigen Verständnisses vieler Dinge erschwert“ habe.³⁴

Hartmann selbst hatte auch keine Probleme mit der arischen Definition Khayyams, wie er in einer Besprechung der Arbeit des dänischen Iranisten Arthur Christensen (1875–1945) zu Khayyam von 1903, der diesen qua seines Geburtsorts in Khorasan als in der Tradition der „arischen Rasse“ stehend sah, erläuterte: „Und hier haben wir es mit einem Volke zu tun, in welchem trotz der Blutmischung allzeit eine Potenz lebte, die hoch über der der benachbarten Semiten, freilich noch weit höher über der der andern Nachbarn, der Türken, steht und dessen Einfluß auf ganz Asien nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. [...] Das Rubā’i ist ein

33 Lisa Medrow, *Moderne Tradition und Religiöse Wissenschaft: Islam, Wissenschaft und Moderne in den Arbeiten von I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje und C. H. Becker*, Paderborn 2018, S. 67; David Moshfegh, *Race, Religion and the Question of the Orient in Islamwissenschaft*, in: Lena Salaymeh/Yossef Schwartz/Galili Shahar (Hrsg.), *Der Orient. Imaginationen in deutscher Sprache*, Göttingen 2017, S. 97.

34 Martin Hartmann, *Einschätzung Friedrich Rosen*, 17. 10. 1889, *Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes (PA AA) I 429*, Personalakten 012577; Ludmila Hanisch, „Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht“. Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann, 1894–1914, Wiesbaden 2000, S. 57, 78, 195.

nicht geringes Moment in dem Wege, den der persische Siegeslauf genommen hat, eine seiner schärfsten Waffen.“³⁵

Bei Christensen hingegen, auf dessen Vorarbeit sich Rosen bei der Anfertigung der *Sinnsprüche* stützte, stand das arische Element nicht im Vordergrund seiner Begeisterung für Khayyam. Für Christensen und Rosen war die Zuschreibung arischer Qualitäten ein dem „persischen Geist“ und ihrer Persophilie untergeordnetes Element. Als Christensen Rosen für die „dem grossen Originale würdigen“ Übersetzungen der *Ruba'iyat* in den *Sinnsprüchen* beglückwünschte, schrieb er, dass alle über die Jahrhunderte im persischsprachigen Raum Khayyam fälschlich zugeschriebenen Gedichte „sich dem Khajjäm'schen Geist so genau anschmiegen, dass wir eben den Beweis haben, wie treu die Rubäjät von Omar Khajjäm dem vielseitigen persischen Geist entsprechen [...] und [etwas] Persisches und Gemeinmenschliches [sind]; [dieRubäjät] sind, wie Sie in Ihrer Darstellung sagen, ein ‚Beitrag zum Geisteschatz der Menschheit‘.“³⁶

Zeitgleich wurde allerdings auch ein anderer Arier-Diskurs beflügelt, und nicht zuletzt begannen die vom deutschen Kaiser Wilhelm II. per kaiserlicher Anordnung verbreiteten rassistisch-antisemitischen *Grundlagen des 19. Jahrhunderts* von Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) auch in der außeruniversitären Öffentlichkeit Fuß zu fassen. Im Zuge des von Friedrich Delitzsch (1850–1922), den Wilhelm II. ebenfalls protegierte, 1902 ausgelösten „Babel-Bibel-Streits“, demzufolge die jüdische Religion und das Alte Testament maßgeblich auf die babylonische Kultur zurückgingen, entwickelte der deutschstämmige Assyriologe Paul Haupt (1858–1926) an der Johns Hopkins Universität 1908 Renans Thesen zu Jesus weiter. Haupt war in Göttingen bei dem Orientalisten und Theologen Paul de Lagarde habilitiert worden, der als „aggressiver Vertreter einer deutsch-nationalen Politikvorstellung und als Antisemit“ bekannt war und aufgrund seiner „aggressiven antisemitischen“ Schrift *Juden und Indogermanen* von 1887 bei den Nationalsozialisten

35 Arthur Christensen, Omar Khajjāms Rubäjät: En litteraerhistorisk undersøgelse, Kopenhagen 1903, S. 16; Martin Hartmann, Rezension zu: Christensen, Arthur. Omar Khajjāms Rubäjät, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 17 (1903), S. 366–374, hier S. 374.

36 Arthur Christensen, Brevkopibog 1909, Kongelige Bibliotek – Handskr. Afd. (KB – HA) Research Notes, I 1 Utilg. 578; Arthur Christensen an Friedrich Rosen, 1. 7. 1909, KB – HA, I 1 Utilg. 578.

später Einfluss gewann.³⁷ Haupt argumentierte, Jesus sei gar nicht in Bethlehem, sondern in Galiläa geboren worden, das zu der Zeit vollständig von Assyrnern – und zwar von spezifisch arischen, iranischen Assyrnern – besiedelt gewesen sei, weswegen Jesus nicht „vom Blut Davids“, sondern „arischer Rasse“ gewesen sei.

Die vehemente Opposition, mit der Renan ein halbes Jahrhundert zuvor konfrontiert war, wiederholte sich beim Orientalistenkongress in Kopenhagen in Gegenwart von Friedrich Rosen, als „pikanterweise die [anwesenden] Juden mit größter Lebhaftigkeit die evangelische Tradition bei diesem delikaten Punkt verteidigten“, wie der Genfer Indologe Paul Oltramare (1854–1930) feststellte. Haupts Ausführungen wurden „insbesondere im völkischen Lager begierig aufgegriffen“. Dabei hatte sich Haupt nach seiner Übersiedlung in die USA von seinen vormaligen Kreisen um Lagarde, die Gobinistische Vereinigung und die Wagnerianer gelöst und im damaligen Palästina eine „Rassenmischung“ mit durchaus positiven „jüdischen Attributen“ vorgefunden, die er nun in der Einwanderungsgesellschaft der USA wiederzuentdecken glaubte.³⁸ Die orientalistischen Bewegungen wurden aus den infrage kommenden „orientalischen“ Ländern mit befeuert, wenn zum Beispiel der aus Bombay stammende Gelehrte und zoroastrische Priester Jivanji Jamshedji Modi (1854–1933) den europäischen Orientalisten auseinandersetzte, es sei davon auszugehen, dass die jüdischen – und damit auch die christlichen – Erzengel ursprünglich auf die zoroastrischen zurückzuführen seien.³⁹

37 Friedrich Delitzsch, *Babel und Bibel*, in: Andrea Polaschegg/Michael Weichenhan/Janika Gelinek (Hrsg.), *Berlin-Babylon. Eine deutsche Faszination, 1890–1930*, Berlin 2018, S. 70–86; Gertzen, *Orientalismus und Antisemitismus*, S. 184; Elisabeth Hollender, „Verachtung kann Unwissenheit nicht entschuldigen“ – Die Verteidigung der Wissenschaft des Judentums gegen die Angriffe Paul de Lagarde’s 1884–1887, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 30 (2003), S. 169–205, hier S. 169–174.

38 Auch der Frankfurter Buddhist Arthur Pfungst war von den an den Vortrag Haupts anschließenden Diskussionen „peinlich“ berührt. Susannah Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton 2008, S. 57; Paul Oltramare, *Le congrès international des orientalistes à Copenhague*, in: *Revue de l’Histoire des Religions* 58 (1908), S. 233–237, hier S. 237; Felix Wiedemann, *Paul de Lagarde und Paul Haupt – Antisemitismus und Kolonialismus*, in: Behlmer/Gertzen/Witthuhn, *Der Nachlass Paul de Lagarde*, S. 56 f.; Arthur Pfungst, *Der XV. internationale Orientalisten/Kongress in Kopenhagen*, in: *Frankfurter Zeitung*, 22. 8. 1908, S. 1.

39 Ob Modi bei vorherigen Reisen zu den Orientalistenkongressen in Europa mit Eduard Meyer in Kontakt gekommen war, der meinte, einen „positiven Einfluss“ durch den

Aber nicht nur Goldziher, auch der Schweizer Indologe Jakob Wackernagel (1853–1938) und der armenisch-malayisch-deutsche Iranist Friedrich Carl Andreas (1846–1930), mit dem Rosen eng befreundet war, kamen in dieser Zeit immer mehr zu der Überzeugung, dass der Begriff des Ariers der historischen Analyse nicht standhalten könne. Wie Andreas auf dem internationalen Orientalistenkongress 1902 in Hamburg vor einem ungläubigen Publikum renommierter Orientalisten anhand sorgfältiger linguistischer Untersuchungen von Vokalverschiebungen darlegte, konnte der Ahnherr der Perser Kyros der Große (6. Jh. v. Chr.) nicht arischer Abstammung sein.⁴⁰ Die durch diesen Vortrag ausgelösten Debatten nutzte Rosen, die Macht seiner Position als Orientreferent im Auswärtigen Amt einsetzend, um im Zusammenspiel mit Jakob Wackernagel in Göttingen einen Lehrstuhl für Andreas zu schaffen, der dort die Iranistik begründete.⁴¹ Eine spätere Ausführung von Wackernagel und Andreas von 1911, in der sie darauf drängten, auf die wissenschaftliche Kategorie des „Ariers“ gänzlich zu verzichten, da es über die Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg zu viele Wechselwirkungen gegeben habe, als dass spezifische Kulturleistungen noch einem spezifischen arischen Geist zuzuordnen seien, ließ auch Oswald Spengler in seinem *Untergang des Abendlandes* den Arier-Mythos grundsätzlich infrage stellen. Vielmehr fand Spengler „tiefinnerliche Wandlungen [...] welche den Begriff der Nation nicht mehr nach der Stammeszugehörigkeit, sondern der Rechtgläubigkeit bestimmt. Ein Jude, der zum Mazdaglauben übertrat, ist *damit Perser geworden*: ein Perser, der Christ wurde, gehörte dem nestorianischen ‚Volke‘ an. Die sehr starke Bevölkerung des nördlichen Mesopotamiens – des Mutterlandes der arabischen Kultur – ist teils jüdischer, teils persischer Nation in diesem Sinne, der mit Rasse nichts und mit Sprache wenig zu tun hat.“⁴²

Bei Rosens Analyse Omar Khayyams war die mystische Dimension des Islams von untergeordneter Bedeutung. In seiner nächsten Veröffentlichung hingegen war der Sufismus zentral. Vor dem Hintergrund der ihm an seinen diplomatischen

„arischen‘ Zoroastrismus“ auf das Judentum zu erkennen, wäre zu erforschen. Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongresses. Hamburg September 1902, Leiden 1904, S. 109–111; Gertzen, Orientalismus und Antisemitismus, S. 178.

40 Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongresses, Leiden 1904, S. 93–106.

41 Theilhaber, Friedrich Rosen, S. 289–291.

42 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Gestalt und Wirklichkeit, München 1920, S. 201.

Stationen im Osmanischen Reich, im Iran und in Marokko immer wieder begegnenden Niedergänge vormals stolzer Dynastien, Reiche und Gesellschaftssysteme gab Friedrich Rosen 1913 die Übersetzung eines Teils des *Mathnawi* des persischen Gelehrten und Mystiker Jalal ed-Din Rumi (1207–1273) neu heraus. Der *Mathnawi* gilt als bedeutendstes Zeugnis persischer Dichtkunst. Sein Vater Georg Rosen hatte den Auszug ursprünglich in Konstantinopel übersetzt und 1849 veröffentlicht. Unter dem Eindruck seiner Mitgliedschaft im modernistischen Sufi-Orden Safi 'Ali Shahs in Teheran, der, inspiriert vom *Mathnawi* und mithilfe persischer Lyrik, die islamische Religion modernisieren wollte, strebte Rosen mit einer ausführlichen Neueinführung der Übersetzung danach, den in Europa ignorierten Wert des Sufismus und der diesem innewohnenden Reformpotenziale weiter bekannt zu machen. Der Sufismus könne, wenn Europa dies nicht durch seine Einmischung unterbinden würde, ein zentrales Element für die „organische Entwicklung“ der islamischen Welt sein.⁴³

Die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von europäischen Orientalisten immer wieder formulierte These, der Sufismus sei gar kein wesentliches Element des Islams, sondern Teil des arisch-persischen Erbes, das vom Islam absorbiert worden sei und so erst die Entwicklung des goldenen islamischen Zeitalters möglich gemacht habe, bot sich auch für Rosen an.⁴⁴ Jedoch hatte sich in der Zwischenzeit der Austausch zwischen Rosen und Goldziher intensiviert, und so notierte er im Entwurf seiner Einleitung zur Teilausgabe des *Mathnawi*, dass es „besonders durch Goldziher schlagend nachgewiesen worden [ist], dass unter dem ältesten Vortreten des Sufismus im Islam gewiss ebenso viele Araber wie Perser sich finden. Wir gewinnen dadurch den Eindruck, dass der Sufismus im Islam selbst, und nicht notwendiger Weise in der arischen Volkszugehörigkeit der Perser seine Wurzeln hat.“⁴⁵

43 Georg Rosen/Friedrich Rosen, *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mewlānā Dschelāl ed dīn Rūmi*, München 1913.

44 Edward W. Said, *Orientalism*, New York 1979, S. 268.

45 Friedrich Rosen an Ignaz Goldziher, 21. 11. 1910, MTA – AO, GIL/36/06/02; Ignaz Goldziher, Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910, S. 139–165; Friedrich Rosen, Entwurf zu *Mesnevi*, 1912, ASW, S. 123; P. Oktor Skjærvø, Goldziher and Iranian Elements in Islam, in: Éva Apor/István Ormos (Hrsg.), *Goldziher Memorial Conference*, June 21–22, 2000, Budapest. Oriental Collection. Library of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest 2005, S. 245–249.

Diese Passage wurde jedoch nicht in die Endfassung der Einleitung aufgenommen. Der Verzicht ist aber nicht darauf zurückzuführen, dass Rosen im Anschluss an die Veröffentlichung gezielt versuchte, mit seinem *Mathnawi* den Kaiser und andere deutsche politische Akteure von der in der Vorkriegszeit hoch im Kurs stehenden deutschen Pan-Islam-Politik abzubringen und diese Absage an den sufistischen Arier seiner Causa geschadet hätte. Vielmehr maß Rosen beim Kürzen seines Textes diesem Aspekt keine größere Wichtigkeit bei.⁴⁶ In jedem Fall verschwand so der Arier aus Rosens Repertoire. Nichts lässt darauf schließen, dass für ihn die jüdische Identität Goldzihers oder seine eigenen jüdischen Vorfahren zu diesem Zeitpunkt eine Rolle gespielt hätten. Eher zielte er, angelehnt an Renan, auf eine anti-dogmatische, sich entwickelnde Symbiose semitischer und arischer Elemente ab, wie dies auch sein Vater in der Verschmelzung von *Juden und Phöniziern* in der Zeit nach der Zerstörung des zweiten Jerusalemer Tempels (70 n. Chr.) zu erkennen meinte.⁴⁷ Unter dem Eindruck des Austausch mit Ignaz Goldziher oder vielmehr nach dessen Interventionen hatte sich Rosen schlicht von wissenschaftlichen Argumenten überzeugen lassen.⁴⁸

Rosens Übersetzungen der *Ruba'iyat* wurden nicht zuletzt aufgrund seiner gehobenen politischen Stellung ein großer Erfolg und bis 1922 fünf Mal neu aufgelegt – mit der Charakterisierung Khayyams als Arier in semitischer Weste.⁴⁹ In den frühen 1920er-Jahren wurde diese Charakterisierung dann vom iranischen

46 Friedrich Rosen, Denkschrift (über muhammedanische Staaten) für S. M. den Kaiser 1913 überreicht, im Anschluss an ein Gespräch in Potsdam, PA AA, NL Müller-Werth 8.

47 Georg Rosen, *Juden und Phönizier. Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora*, hrsg. von Friedrich Rosen und Georg Bertram, Tübingen 1929.

48 Schwierigkeiten mit der Wissenschaftlichkeit zeichnen sich jedoch immer noch ab, wenn in der Zeitung *Die Welt* Rumi und der amerikanische Schauspieler Leonardo DiCapro als Arier dargestellt werden. Die Tendenz im Westen, Rumis *Mathnawi* als New-Age-Schnipsel zu de-islamisieren und „weiß zu machen“, bleibt weitverbreitet. Matthias Heine, Rassenwahn. DiCaprio soll keinen muslimischen Arier spielen, in: *Die Welt*, 9. 6. 2016; Rasmus Elling, Taking the Islam Out of It, in: *Naqd. Tisdsskrift for Mellemøstens Litteratur* 5 (2003), S. 24–50; Rozina Ali, The Erasure of Islam from the Poetry of Rumi, in: *The New Yorker*, 5. 1. 2017.

49 Beim Reichskanzler in Norderney, in: *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* 23. 11. 1908, S. 1 f.; Friedrich Rosen, *Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers. Rubaijat-i-Omar-i-Khajjam*, Stuttgart 1922.

Literaten Sadek Hedayat (1903–1951) entdeckt. Wie viele junge iranische Künstler, Wissenschaftler und Politiker lebte auch Hedayat zu der Zeit in Europa und studierte unter anderem in Berlin die Arbeiten europäischer Wissenschaftler über den Iran und die persische Sprache, die ihm in europäischen Bibliotheken zugänglich waren.⁵⁰ In seiner literarischen Neuausgabe der Gedichte Khayyams von 1934 verarbeitete Hedayat entsprechend der zunehmend anti-islamischen Ideologie im Iran Rosens Darstellung weiter: Der arische Geist der Iraner sei trotz der dem Islam geschuldeten „fanatischen Umgebung“ frei entwicklungsfähig und stehe konträr zum semitischen Denken der Araber.⁵¹

Das entsprach der Politik in der folgenden Pahlavi-Ära, die ganz auf Modernisierung setzte und neben der Europäisierung die Rückbesinnung auf eine vor-islamische iranische Antike intendierte. Damit einher ging die im Austausch mit den europäischen Staaten 1932 unter Reza Schah Pahlavi (1878–1944) eingeführte Umbenennung Persiens in *Iran*, eine im Land selbst überaus geläufige Abkürzung für „Land der Arier“. Unter Mohammad Reza Pahlavi (1919–1980) wurde der sich rapide modernisierende Iran auch als *Aryamehr*, als „Arisches Reich“ bezeichnet.⁵² Dieses Ariertum war jedoch nicht notwendigerweise „rassisch“ konnotiert, sondern häufig vielmehr auf Fortschritt durch Bildung ausgerichtet. Und auch wenn das Pahlavi-Regime gegen angeblich rückständige muslimische Institutionen und Symbole vorging, waren die maßgeblichen nationalistischen Persönlichkeiten der 1920er- und 1930er-Jahre – wie der Intellektuelle und Parlamentarier Hassan Taqizadeh (1878–1970), der Wissenschaftler und Premierminister Mohammad Foroughi (1877–1942) oder der Politikwissenschaftler Mahmoud Afschar (1893–1983) – weder durchweg anti-islamisch noch rassistisch gesinnt. Laut Ali M. Ansari war das „nationalistische Projekt zweifellos korporatistisch

50 Tim Epkenhans, *Die iranische Moderne im Exil. Bibliographie der Zeitschrift Käve*, Berlin 1916–1922, Berlin 2000; Afshin Matin-Asgari, *The Berlin Circle: Iranian Nationalism Meets German Countermodernity*, in: ders./Kamran Scot Aghaie (Hrsg.), *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*, Austin 2014, S. 49–66; Younes Jalali, Taghi Erani, a Polymath in Interwar Berlin. *Fundamental Science, Psychology, Orientalism and Political Philosophy*, Cham 2019; Gerdien Jonker, *On the Margins. Jews and Muslims in Interwar Berlin*, Leiden 2020.

51 Sadek Hedayat, *Taranye-hay Khayyam*, Teheran 1934, S. 24.

52 Roham Alvandi, *Introduction: Iran in the Age of Aryamehr*, in: ders. (Hrsg.), *The Age of Aryamehr. Late Pahlavi Iran and Its Global Entanglements*, London 2018, S. 1–27.

und unter Reza Shah der Disziplin des Paradeplatzes unterstellt, aber das machte es nicht faschistisch. [...] Das Iranische war als ein Mittel zur Überwindung von Ethnien neu erfunden worden, um ungleiche Völker in einer wiederbelebten imaginären Gemeinschaft, die von einem erneuerten Zivilisationsgeist durchdrungen war, zusammenzubringen.⁵³

So fasste Friedrich Rosen anlässlich der 1934 vom iranischen Staat wie auch international mit großem Pomp durchgeführten 1000-Jahr-Feierlichkeiten des persischen Dichters Firdausi die Rede des Premierministers Foroughi ausführlich verbatim zusammen und konnte dies sowohl in der *Deutschen Allgemeinen Zeitung* als auch in dem nationalistischen und in späteren Jahren von den Nationalsozialisten unterstützten iranischen Blatt *Iran-e Bastan* veröffentlichen: „Das Wesentliche an Firdosis Größe erblickt er in der Wirkung seines Werkes auf die Erhaltung und Einigung des persischen Volkes. Erst durch ihn habe sich, so meint [Foroughi], eine persische Nation herausbilden können, denn das Wesen einer Nation bestehe nicht in ihrer gemeinsamen Abstammung, die sich ja kaum feststellen lasse, noch auch in der Gemeinsamkeit der Sprache, da eine Sprache von verschiedenen Nationen gesprochen werden könnte, noch auch in der Gemeinsamkeit des religiösen Bekenntnisses, sondern in der Summe der geschichtlichen Erinnerungen an gemeinsame Erlebnisse und Bestrebungen.“⁵⁴

Obwohl Rosen 1929 eine vom Arier-Mythos befreite Fassung der *Sinnsprüche* Khayyams im Insel-Verlag herausgab, wurde seine frühere Charakterisierung ab 1933 auch in Deutschland verschärft rezipiert. So fand bereits 1933 der im Nationalsozialismus prominenteste deutsche Khayyam-Forscher Christian Rempis (1901–1972) im indo-iranisch-arischen Geist Khayyams „den Geist, der auch vor den letzten Schlußfolgerungen nicht Halt macht und sich in den Möglichkeiten seiner Stärke sonnt und so die ihrem Gott von Menschen angedachten Fehler schonungslos offenlegt“. Rempis gehörte zu einer Generation deutscher Orientalisten, die nach dem Zusammenbruch des internationalen Wissenschaftsaustauschs infolge des Ersten Weltkriegs und der Verdrängung deutscher Wissenschaftler

53 Ansari, *Iranian Nationalism and the Question of Race*, in: Litvak, *Constructing Nationalism in Iran*, S. 112.

54 Friedrich Rosen, *Zur Tausendjahrfeier Firdousis*, in: *Deutsche Allgemeine Zeitung*, 6. 6. 1934; Friedrich Rosen, *Jashn-e Hezar Saleh-Ye Ferdawsi*, in: *Iran-e Bastan*, 18. 8. 1933, S. 2 f.

und des Deutschen als Wissenschaftssprache sowie der generellen wirtschaftlichen Not in Deutschland nur schwer den Weg in das staatliche Wissenschaftssystem fand. Sein wissenschaftlicher Lehrer war der Iranist Hans-Heinrich Schaeder (1896–1957), bei dem er 1933 zu Khayyam promovierte. Etwa zeitgleich stellte Schaeder akademischen Standards hintan, um seine mit dem Nationalsozialismus konforme Ideologie in der Wissenschaft zu verbreiten. Er diffamierte den Osmanisten Franz Babinger erfolgreich als Juden, wirkte maßgeblich am Greifswalder „Entjudungsinstitut“ mit und entwickelte ein „rasseanthropologisches Geschichtsbild mit dem Iran als arischem Ur-Reich“, das er dann zur Rechtfertigung für einen deutschen Eroberungskrieg in Asien heranzog.⁵⁵ Nach 1945 wurde Schaeder in allen Ehren in Göttingen aufgenommen, wo er den ehemals für Andreas geschaffenen Lehrstuhl übernahm. Rempis wiederum hatte während des „Dritten Reichs“ zusammen mit einem Mitstreiter Schaeders, Jakob Wilhelm Hauer (1881–1962), der „Schlimmste unter allen Kollaboratoren der Indologen“,⁵⁶ am „Arischen Seminar“ in Tübingen gearbeitet und war in verschiedenen Funktionen für das Reichssicherheitshauptamt tätig gewesen. Zeitgleich forschte Rempis durchgängig weiter zu Khayyam, zu dem er 1943 in Tübingen habilitierte. Nach dem Krieg erklärte er dem amerikanischen Literaturwissenschaftler Sol Gittleman, man habe zu dem Freidenker Khayyam unter den Nazis nicht mehr forschen können, und versuchte, eine von ihm selbst betriebene Omar-Chajjam-Gesellschaft als hauptsächlich von Juden frequentiert dazustellen, um sich so nach seiner politischen Denazifizierung durch die Franzosen einen wissenschaftlichen „Persilschein“ zu verschaffen.⁵⁷

55 Dirk Schuster, Die Lehre vom „arischen“ Christentum. Das wissenschaftliche Selbstverständnis im Eisenacher „Entjudungsinstitut“, Göttingen 2017, S. 236 f.

56 Suzanne Marchand, Nazism, Orientalism and Humanism in: Wolfgang Bialas/Anson Rabinbach (Hrsg.), Nazi Germany and the Humanities: How German Academics embraced Nazism, London 2014, S 267–305, hier S. 292.

57 Christian Rempis, Die Vierzeiler ‘Omar Chajjāms in der Auswahl und Anordnung Edward FitzGerald’s aus dem Persischen verdeutscht, Tübingen 1933, S. 19; Eckhardt Fuchs, The Politics of the ‘Republic of Learning’. International Scientific Congresses in Europe, the Pacific Rim, and Latin America, in: ders./Benedikt Stuchtey (Hrsg.), Across Cultural Borders. Historiography in a Global Perspective, Boulder 2002, S. 206 f.; Roswitha Reinbothe, Deutsch als internationale Wissenschaftssprache und der Boykott nach dem Ersten Weltkrieg, Frankfurt a. M. 2006; Horst Junginger, Von der philologischen zur völkischen

So machten in vielen Ländern die Persophonie und die oft romantisierte Faszination für Persien dem arischen Geist, der arischen Rasse sowie modernistischen Welterlösungsdoktrinen Platz. Diese verflochtenen Repositorien des Arier-Mythos leben als Ideologien fort – im Iran, in Zentralasien und in letzter Zeit vermehrt auch in Indien.⁵⁸ In München erschoss 2016 ein deutsch-iranischer Attentäter, der sich selbst als Arier verstand, gezielt „nicht-arisch“ aussehende Menschen.⁵⁹ Auch wenn der Begriff des Ariers seit 1945 im Westen weitgehend verpönt ist, so ist damit der aus dem Arier-Mythos gespeiste Überlegenheitswahn nicht aus der Welt. Das Erbe der Persophonie wie auch der Persophilie mag mitunter verschüttet erscheinen, birgt jedoch in seinen vielfältigen Ausprägungen zwischen Bosnien und Myanmar und auch im Land des *West-östlichen Divans* eine Vergangenheit der kulturellen Komposition, die trotz allem vereinzelt überdauert hat und deren Pflege sich nicht nur aus Präventionsgründen lohnt.

Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches, Stuttgart 1999, S. 230, 247; Ekkehard Ellinger, *Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus*, Edingen-Neckarhausen 2006, S. 182–184, 314–319; Christian Rempis, *Neue Beiträge zur Chajjäm-Forschung*, Leipzig 1943; Rempis, Christian, *Entnazifizierung*, 27. 6. 1949, Landesarchiv Baden-Württemberg. Staatsarchiv Sigmaringen (LABW StAS), Spruchkammerakten, Nr. 2669/151, Wü 13 T 2 Staatskommissariat für die politische Säuberung/1945–1952; Sol Gittleman, *The reception of Edward FitzGerald's Rubaiyat of Omar Khayyam in England and Germany*. Diss. University of Michigan 1961, S. 190–193.

58 Marlene Laruelle, *The Return of the Aryan Myth: Tajikistan in Search of a Secularized National Ideology*, in: *Nationalities Papers* 35 (2007) 1, S. 51–70; Victor Shnirelman, *Aryans or Proto-Turks? Contested Ancestors in Contemporary Central Asia*, in: *Nationalities Papers* 37 (2009) 5, S. 557–587.

59 Markus Wehner, *Amokläufer von München war Rechtsextremist*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27. 7. 2016.

Strategischer Hasstransfer in der arabischsprachigen Rundfunkpropaganda NS-Deutschlands

Nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches befand sich die arabische Welt in einem postimperialen Vakuum. Dekolonisierungsbestrebungen, gebrochene Versprechen der britischen Regierung an die arabische Bevölkerung bezüglich ihrer Unabhängigkeit sowie politische, ethnische und religiöse Spannungen boten einen fruchtbaren Nährboden für die Ideologien und Versprechungen, die sich die NS-Propaganda zunutze machen konnte. Deutschland hatte eine solche Politisierung des Religiösen und Nutzbarmachung des Unterdrücktseins durch eine äußere Macht zuvor bereits im eigenen Land erlebt. Hierzu stellt Pankaj Mishra einen interessanten Vergleich an: So wie es im Deutschland der Befreiungskriege gegen die napoleonische Besatzung zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus Ermangelung einer politischen Nation zu einer Hinwendung zu den abstrakten und romantisierten Vorstellungen von „Volk“ und „Kultur“ gekommen war,¹ so sei es auch das Ziel des arabischen Nationalismus gewesen, aus den Trümmern des Osmanischen Reiches eine arabische Nation, begründet auf Sprache und Kultur, wiedererstehen zu lassen. „Dieser ‚heilige Krieg‘ [gegen das napoleonische Frankreich] [...] ging dem islamischen Fanatikern zugeschriebenen Dschihad gegen militärischen und kulturellen Imperialismus um viele Jahrzehnte voraus.“²

Eine solche „Politisierung des Spirituellen“ kehrte in ähnlicher Form auch in die arabische Welt ein.³ Literatur und Dichtung wurden zum Transmitter für ein künstlich geschaffenes Nationalbewusstsein. Die angestrebte Rückkehr zum

1 Pankaj Mishra, *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2017, S. 212.

2 Ebenda, S. 217.

3 Ebenda, S. 213.

ideologisierten religiösen Denken war durch den Hass auf die Besatzungsmacht Frankreich getrieben, der genutzt wurde, um in Kontrastierung zu ihr ein „reines“ und „ursprüngliches“ neues Deutschland aufzubauen, und gleichzeitig diesem Ziel im Wege stand.⁴ Ähnlich gestaltete sich die Situation der arabischen Gebiete ab 1914, die von einem Unterlegenheitsgefühl der Araber gegenüber den Kolonialmächten geprägt war. Als einzige europäische Großmacht herrschte Deutschland über keine Muslime im Nahen Osten. Diese aus der späten Nationalstaatsgründung resultierende koloniale Beschränktheit sollte sich in den beiden Weltkriegen als Chance herausstellen. Die deutsche Propaganda nutzte die eigene Erfahrung der Besatzung und verhinderten Nationalstaatsgründung bereits im Ersten Weltkrieg für ihre Botschaften in die arabische Welt und tauschte das Element des „Deutschtums“ gegen das „Arabertum“, das Streben nach einem wiedergeborenen deutschen Geist gegen einen von den imperialistischen Mächten bedrohten Islam aus, um diesmal die Sakralisierung der Identität zu exportieren. Im Zweiten Weltkrieg fügten die Propagandisten des Nationalsozialismus schließlich den radikalen Judenhass hinzu. Das strategische Ziel war, die Gewalt in den von Frankreich und Großbritannien kontrollierten arabischen Gebieten zu stimulieren.⁵

Zwar war sich die NS-Führung einer gewissen Sympathie der arabischen Welt bewusst, vor 1939 wollte das Regime jedoch keine zu engen Beziehungen mit der arabischen Seite eingehen, um die Briten nicht zu brüskieren. Denn es sei die „notorische politische Unzuverlässigkeit der Araber“, die man bei einem Engagement für die Freiheitsbewegung beachten müsse.⁶ In *Mein Kampf* hatte Adolf Hitler die deutschen Pläne für einen Dschihad im Ersten Weltkrieg bereits kritisiert und seine Meinung zu den Arabern klargestellt: Die „kümmerlichen Hoffnungen auf den sagenhaften Aufstand in Ägypten“ durch einen „Heiligen Krieg“ dürften nicht dazu führen, „das Schicksal des eigenen Volkes“ mit der

4 Vgl. ebenda, S. 218.

5 Thomas Kehoe, Fighting for our Mutual Benefit. Understanding and Contextualizing the Intentions behind Nazi Propaganda for the Arabs during World War Two, in: *Journal for Genocide Research* 14 (2012) 2, S. 137–157, hier S. 139 f.

6 Akten zur deutschen und auswärtigen Politik 1918–1945 (ADAP), Ser. D, Bd. V, Nr. 571, S. 644, Aufzeichnungen der Pol. Abt. VII vom 7. 8. 1937.

„rassischen Minderwertigkeit dieser sogenannten ‚unterdrückten Nationen‘“ zu „verketten“.⁷

Die Sender und der Streit um die Zuständigkeit

Gerade die „Kulturpropaganda“ sollte, laut Hitler, einen hohen Stellenwert in der Außenpolitik einnehmen und die „geistige Kriegsführung“ das herkömmliche Kriegsbild erweitern.⁸ Durch den Rundfunk war erstmals die schnelle und einfache Verbreitung von Ideen und Meinungen in einem immateriellen Raum, der keine materiellen Träger wie Flugblätter benötigte, möglich. Die seit 1930 bestehenden Auslandssender bekamen von den Nationalsozialisten als Brücke für die neue Ideologie eine neue Bedeutung.⁹ Seit Mitte 1939 meldete jedoch auch das Auswärtige Amt (AA) eigene Ambitionen an: Joachim von Ribbentrop forderte eine Miteinbeziehung in die Rundfunkpropaganda.¹⁰ Bis zum Kriegsbeginn konnte Joseph Goebbels die Vorwürfe des AA mit Berufung auf die Reichskanzlerverordnung vom 30. Juni 1933, in der dem Propagandaminister die „Unterrichtung des Auslands über Staat, Kultur und Wirtschaft Deutschlands“ übertragen worden war, abwehren.¹¹ Innerhalb der NS-Institutionen brach nun aber ein Konkurrenzkampf um die Zuständigkeit für die Auslandspropaganda aus. Nach harten Verhandlungen kam es am 22. Oktober 1941 schließlich zum Arbeitsabkommen.¹²

7 Adolf Hitler, *Mein Kampf*. Eine kritische Edition, München 2016, S. 747; zu den arabischen Übersetzungsversionen von *Mein Kampf* Stefan Wild, „Mein Kampf“ in arabischer Übersetzung, in: *Die Welt des Islams* 1 (1964), S. 207–211; Stefan Wild, *National Socialism in the Arab Near East Between 1933 and 1939*, in: *Die Welt des Islams* 1 (1985), S. 126–173, hier S. 147–170.

8 Vgl. Peter Longerich, *Propagandisten im Krieg*. Die Presseabteilung des Auswärtigen Amtes unter Ribbentrop, München 1987, S. 71; Paul Rühlmann, *Kulturpropaganda*, Charlottenburg 1919.

9 Vgl. Heinz Pohle, *Der Rundfunk als Instrument der Politik*. Zur Geschichte des deutschen Rundfunks von 1923/38, Hamburg 1955, S. 424.

10 Vgl. Willi A. Boelcke, *Die Macht des Radios*. Weltpolitik und Auslandsrundfunk, 1924–1976, Frankfurt a. M. 1977, S. 84 f.

11 Vgl. Ansgar Diller, *Rundfunk in Deutschland*. Rundfunkpolitik im Dritten Reich, München 1980, S. 184.

12 Bundesarchiv (BArch), R 6/192, Ausbau und Schwächen der deutschen Propaganda, enthält: Arbeitsabkommen zwischen dem AA und dem RMVP vom 22. 10. 1941.

Hauptbestandteil des Abkommens war die Zusammenfassung aller „offen in deutscher Hand befindlichen ausländischen Sender, Sendergesellschaften“ zu einer Gesellschaft, der Interradio AG.¹³ Das AA „sollte sich bei den fremdsprachlichen Sender darauf beschränken, allgemeine Richtlinien zu geben, und auf die Herstellung eigener Texte verzichten.“¹⁴ Jedoch wurde nirgendwo eindeutig festgelegt, welches Ministerium welche Weisungskompetenz haben sollte. Dies ließ den Schluss zu, dass beide Ministerien künftig gleichberechtigt sein sollten.

Die Konflikte über die generelle Zuständigkeit der Ministerien über die allgemeine Auslandspropaganda gingen auch nach dem Abkommen weiter.¹⁵ 1944 hatte sich die Reichweite auf 47 fremdsprachige Redaktionen ausgedehnt.¹⁶ An die 500 Mitarbeiter waren Ende 1940 als Redakteure, Sprecher und Techniker in der Auslandsrundfunkpropaganda beschäftigt.¹⁷ Die offiziellen Sendungen von Radio Berlin (Orientzone der Reichsrundfunkgesellschaft [RRG]) zählten zur „weißen“ Propaganda. Eine weitere Sparte der Rundfunkpropaganda waren die Geheimsender, die „schwarze Rundfunkpropaganda“,¹⁸ die unter dem Titel „Sender Concordia“ liefen. Diese inoffiziellen Sender wurden von Erich Hetzler vom AA geleitet, der die Sendergruppe 1940 zusammen mit Adolf Raskin aufgebaut hatte. Unter diesen Sendern befand sich auch „Stimme des freien Arabertums“ (*Saut El urubah Alhurrah*)¹⁹ der Sektion Concordia A, zuständig für die arabische Welt.²⁰ Die Sender Concordia sendeten von wechselnden Wellenlängen und von mobilen Sendeeinheiten im besetzten Europa aus. So wurde für den Maghreb auf Arabisch und Amazigh von Paris (Radio Paris-Mondial) und in Hocharabisch von Athen aus (Radio Athen) gesendet.²¹

13 Vgl. Longerich, Propagandisten im Krieg, S. 143.

14 Vgl. ebenda, S. 61.

15 Vgl. ebenda, S. 144 f.

16 Vgl. Boelcke, Die Macht des Radios, S. 314.

17 Vgl. Werner Schwipps, Wortschlacht im Äther, in: Deutsche Welle (Hrsg.), Wortschlacht im Äther. Der deutsche Auslandsrundfunk im Zweiten Weltkrieg, Berlin 1971, S. 16.

18 Sefton Delmer, Die Deutschen und ich, Hamburg 1963, S. 606 ff.

19 BArch, R 55/20851, Aufstellung über die Concordia Sender und der Sprachfärbungen: RGG Dr. Hetzler an RMVP Dominik, 11. 7. 1942.

20 Vgl. Longerich, Propagandisten im Krieg, S. 24 f.

21 BArch, R 901/91880, Propagandasendungen auf maghrebiniisch, „Gespräch über die Judenfrage in Marokko“, 1941; NL Höpp, ZMO, 01.10.003 Muhammad Adawi als Korrespondent beim Arabischen Nachrichtendienst, Rahn (Paris), 9. 9. 1942.

Die Sender verschleierten ihre deutsche Herkunft, indem sie behaupteten, von oppositionellen Gruppen in den jeweiligen Sendegebieten betrieben zu werden. Die Hauptaufgabe der Concordia-Sender war die Zersetzungs- und Verwirrpropaganda. Sprecher und Redakteure wurden strikt von den Mitarbeitern der anderen Auslandssender getrennt und setzten sich ab 1941 hauptsächlich aus Kriegsgefangenen zusammen.²² Diese waren meist Nordafrikaner, die zuvor in französischen Truppen gedient hatten.²³ Die „Stimme des freien Arabertums“ sollte ein „gebildetes Arabisch“ verwenden und hatte eine tägliche Sendezeit von 55 Minuten. Die Einleitung begann stets mit einer Sure aus dem Koran.²⁴ Goebbels lobte die eigenen Sendungen im Fremdsprachenprogramm und bekräftigte, dass besonders die antisemitischen Elemente der Propaganda in ihren Zielgebieten große Erfolge erzielt haben.²⁵ Das AA hingegen war bezüglich der Qualität der Programme im Vergleich zu den britischen nicht zufrieden.²⁶ Die Missgunst der beiden Ministerien ging weiter bis in die letzten Kriegsmonate.²⁷ Die Frage nach der Zuständigkeit kann demnach nicht absolut beantwortet werden. Eine Aussage muss sich auf einen bestimmten zeitlichen Abschnitt beziehen.

Die Situation in der arabischen Welt bot eine perfekte Grundlage für die NS-Propaganda, noch weit mehr, als dies die Situation im Ersten Weltkrieg zuließ.

- 22 BAArch, R 55/24024, Abteilung Rundfunk an Abteilung AP, Schwerter, betr.: Betreuung der Mitarbeiter des Büros Concordia, 13. 2. 1942, vgl. Boelcke, *Die Macht des Radios*, S. 207 f.
- 23 Vgl. Sophie Wagenhofer, „Rassischer“ Feind, politischer Freund? Inszenierung und Instrumentalisierung des Araberbildes im nationalsozialistischen Deutschland, Berlin 2010, S. 82–95; wie im Ersten Weltkrieg hatten die muslimischen Kriegsgefangenen ein eigenes Lager mit Moschee, diesmal in Großbeeren.
- 24 BAArch, R 55/20851, Aufstellung über die Concordia Sender und der Sprachfärbungen: RGG Dr. Hetzler an RMVP Dominik, 11. 7. 1942; 3 tägliche Sendungen von 19:15–19:35, 20:15–20:35 und 21:15–21:30; R 55/23531, Neue Sendezeiten Concordia A, 18. 3. 1945: tägl. 18:15–18:35, 19:15–19:35 und 20:15–20:35.
- 25 Vgl. Joseph Goebbels, *Die Tagebücher von Joseph Goebbels. Sämtliche Fragmente*, hrsg. von Elke Fröhlich, München 1995, II, Diktate, 8, 29. 4. 1943, S. 179; 8. 5. 1943, S. 229 ff.; Diller, *Rundfunk in Deutschland*, S. 332.
- 26 BAArch, R 901/48061-87 ff., Wiedergabe eines Berichts eines „aus Syrien eingetroffenen V-Mannes“, Deutsche Inf. Stelle III, 31. 1. 1942, S. 1, 88; Politisches Archiv des Auswärtigen Amts (PA AA), Handakten PO Schmidt, Rundfunk Bericht Gesandter Rumpf, 1. 9. 1942, zit. nach Diller, *Rundfunk in Deutschland*, S. 333.
- 27 Vgl. Goebbels, *Die Tagebücher*, II, Diktate, 11, 4. 3. 1944, S. 406; II, Diktate, 13, 23. 9. 1944, S. 570.

Denn damals war Deutschland mit den Unterdrückern der arabischen Unabhängigkeit verbündet. Jetzt hingegen konnte die Propaganda auf die gemeinsam empfundene Schmach nach dem Krieg, den Verrat der Briten an der arabischen Unabhängigkeit sowie die potenzielle deutsche Hilfe hinweisen. Arabisch gehörte deshalb zu den Sprachen, die von Beginn an im fremdsprachlichen Programm des Kurzwellensenders (KWS) vertreten waren.²⁸ Im Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda (RMVP) wurde das arabischsprachige Programm von dessen Rundfunkabteilung mit ihrem Nahostexperten Leopold von Mildenstein, dem AA und der Propagandaabteilung des Oberkommandos der Wehrmacht koordiniert. Die Orientzone hatte unter allen fremdsprachigen Redaktionen absoluten Vorrang. Sie beschäftigte achtzig Mitarbeiter, inklusive der freiberuflichen Sprecher und Übersetzer.²⁹ Das übergeordnete Ziel war die Erzeugung einer deutschfreundlichen Stimmung und die Unterstützung der Ausbreitung der anti-britischen Ressentiments in der arabischen Welt. Von 1934 bis 1939 fungierte das mit dem RMVP verbundene Deutsche Nachrichtenbüro (DNB) in Jerusalem, repräsentiert durch Franz Reichert und Adam Vollhardt, als Verbindungsstelle zwischen arabischen Nationalisten in Palästina und dem NS-Regime. Teilweise lieferte es auch Material für Artikel in nationalistischen arabischen Zeitungen.³⁰ Die deutsch-arabische Freundschaft und die Befreiung vom „Kolonialjoch“ wurden dabei oft beschworen. Prominente Exilpolitiker wie der seit 1941 in Berlin lebende „Großmufti“ von Jerusalem Amin al-Husseini³¹ und der von den Briten gestürzte irakische Ministerpräsident Rashid al-Gailani traten häufig als Sprecher auf, wobei sie hauptsächlich für die Geheimsender arbeiteten.³²

28 Vgl. Schwipps, *Wortschlacht im Äther*, S. 32.

29 Vgl. David Motadel, *Islam and Nazi Germany's War*, London 2014, S. 93, Telefonverzeichnis der RRG, DRA, RRG 2/002.

30 Vgl. René Wildangel, *More than the Mufti. Other Arab-Palestinian Voices on Nazi Germany, 1933–1945, and Their Postwar Narrations*, in: Israel Gershoni (Hrsg.), *Arab Responses to Fascism and Nazism. Attraction and Repulsion*, Austin 2015, S. 111.

31 Bei seinem Zusammentreffen mit Hitler am 28. 11. 1941 sagte Husseini laut einem Bericht in Berlin, die Araber seien die natürlichen Freunde Deutschlands, da sie die gleichen Feinde, nämlich die Engländer, die Juden und die Kommunisten, hätten. Sie seien daher auch bereit, von ganzem Herzen mit Deutschland zusammenzuarbeiten, und stünden zur Teilnahme am Kriege zur Verfügung. ADAP, Ser. D, Bd. XIII.2, Nr. 515, S. 718 f., Aufzeichnungen des Gesandten Schmidt, 30. 11. 1941.

32 Vgl. Schwipps, *Wortschlacht im Äther*, S. 58.

Die Orientzone begann ihren arabischen Sendebetrieb laut Gerhard Rott am 25. April 1939.³³ Der Hauptsender war Radio Berlin, in der Literatur häufig Radio Zeesen genannt.³⁴ Denn in Zeesen standen seit den Olympischen Spielen 1936 die leistungsstärksten Kurzwellentransmitter Deutschlands, die während des Krieges zu einem Zentrum der NS-Propaganda wurden.³⁵ Der Redakteur Gustav Bofinger wurde bei Kriegsbeginn für die Orientzone verpflichtet und blieb bis Januar 1941 der einzige deutsche Redakteur für den Orient. „Etwa zwei Dutzend orientalische Übersetzer und Sprecher“ wurden durch Zeitungsinserate rekrutiert.³⁶ Sie waren heterogen zusammengesetzt und hatten meist keinerlei Rundfunkerfahrung. Allerdings konnten sie aufgrund des Mangels an kompetenten Mitarbeitern ihre (Gehalts-)Forderungen demensprechend anpassen.³⁷

Im selben Jahr – 1939 – wurde die Orientzone ausgebaut, und jede Übersetzungsredaktion bekam zuständige deutsche Redakteure zugeteilt, die jedoch fast alle Zeitungsjournalisten waren, die, ebenso wie Bofinger, keine Expertise für den Orient oder den Rundfunk aufwiesen.³⁸ Geeignete Orientalisten zu finden stellte sich ebenfalls als schwierig heraus. Erster Arabist der Orientzone wurde schließlich Gerhard Rott, der Leiter der arabischen Redaktion des Drahtlosen Dienstes und ab 1941 Leiter des Concordia-Senders „Stimme des freien

33 Mitteilung von Rott an Schwipps, 10. 1. 1971; Schwipps, Wortschlacht im Äther, S. 96, Anm. 89.

34 Etwa Matthias Küntzel, Von Zeesen bis Beirut. Nationalsozialismus und Antisemitismus in der arabischen Welt, in: Christian Heilbronn/Doron Rabinovici/Natan Sznajder (Hrsg.), Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte, Bonn 2019, S. 182–218.

35 Frank Eckhardt, Olympia im Zeichen der Propaganda. Wie das NS-Regime 1936 die ersten Medienspiele inszenierte, in: Bernd Heidenreich (Hrsg.), Medien im Nationalsozialismus, Paderborn 2010, S. 235–252; zu den technischen Details siehe Gerhart Goebel, Fernkampfwaffen im Rundfunk, in: Deutsche Welle (Hrsg.), Wortschlacht im Äther, S. 105–108.

36 Schwipps, Wortschlacht im Äther, S. 58.

37 BAArch, R 55/230 77, Leiter Rundfunk an Leiter der Personalabteilung, betr.: Mitarbeiter für die Orient-Zone der deutschen Überseesender, 12. 4. 1943; R 55/24024 Abteilung Rundfunk an Abteilung AP, Schwerter, betr.: Betreuung der Mitarbeiter des Büros Concordia, 13. 2. 1942.

38 Vgl. Schwipps, Wortschlacht im Äther; in den 1930er-Jahren lebten etwa 3000 Araber in Deutschland, die größtenteils Studenten oder Geschäftsleute waren: Faruk Muhammed, Zwischen Preußenadler und Hakenkreuz, <http://www.enfal.de/grund12.htm> [30. 7. 2020]; Bernd Bauknecht, Muslime in Deutschland von 1920 bis 1945, Köln 2001.

Arabertums“.³⁹ Deutsche Orientalisten traten 1944 als Sprecher der Rundfunksender auf.⁴⁰ Hans Heinrich Schaeder, bis 1957 Professor in Göttingen, sah den Platz der Orientalistik in der „Selbstmobilisierung der nationalisierten Wissenschaft und Kollaboration“, wie Ellinger konstatierte. Er kam dabei zu dem Schluss, dass sich die deutsche Orientalistik besonders stark mit dem NS identifizierte.⁴¹

Yunus Bahri – Die Stimme Berlins im Orient

Chefsprecher von Radio Berlins hocharabischer Welle war der irakische Journalist Yunus Bahri.⁴² Seine Rolle in der deutschen Rundfunkpropaganda ist noch nicht abschließend geklärt. Bedingt durch sein Leben auf Reisen, kursierten zahlreiche abenteuerliche Geschichten über ihn,⁴³ wie etwa in der italienischen Zeitschrift *Oriente Moderno*, die bereits 1932 ein Bericht über Bahris Reisen veröffentlichte.⁴⁴ Er wurde bekannt als der „irakische Reisende“ (*al-sa'ih al-iraqi*). Seine Wege führten ihn durch den gesamten Nahen und Mittleren Osten, Nordafrika, Frankreich

- 39 Übersicht über die am 25. 6. 1942 in Betrieb befindlichen Concordia-Sender, Auslandsdirektor Dr. Winkelkemper, zit. nach Reimund Schnabel, Mißbrauchte Mikrofone. Deutsche Rundfunkpropaganda im Zweiten Weltkrieg; eine Dokumentation, Wien 1967, S. 94.
- 40 Vgl. Hans Goldenbaum, Nationalsozialismus als Antikolonialismus. Die Deutsche Rundfunkpropaganda für die Arabische Welt, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 64 (2016) 3, S. 449–490, S. 457.
- 41 Ekkehard Ellinger, Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus 1933–45, Edingen-Neckarhausen 2006, S. 419.
- 42 Vgl. Jennie Lebel, The Mufti Of Jerusalem Haj-Amin El-Husseini And National-Socialism, Belgrad 2007, S. 138, 151–154, 255; Yunus Al-Bahri, Hunā Berlin! Haiy al-'arab! (Hier ist Berlin! Heil den Arabern!), Beirut 1955; Bahri bezog ein Gehalt von 1700 RM im Monat, BArch, R 55/230 111, Leiter der Personalabteilung an Herrn Staatssekretär, betr.: Einstellung des türkischen Journalisten Dr. Djelal Esine als Redakteur und Sprecher bei der Orient-Zone der Deutschen Überseesender der Reichsrundfunkgesellschaft, 21. 4. 1943.
- 43 Vgl. Nils Riecken, How to read German state archives differently. The case of the „Iraqi traveller“ Yūnis Bahri (ca. 1901–1979) in a global frame, in: ZMO Working Papers 18 (2017), https://www.zmo.de/publikationen/WorkingPapers/riecken_2017.pdf, S. 1–14, hier S. 5 [30. 7. 2020].
- 44 Vgl. Virginia Vacca, Oriente in Generale, in: Oriente Moderno 12 (1932) 6, S. 272–273, hier S. 272.

bis nach Indonesien (Niederländisch-Ostindien) und Indien. Nach seiner Rückkehr in den Irak 1933 begann er seine Tätigkeit als Journalist und schloss sich den extrem-nationalistischen Kräften an.⁴⁵ In Bagdad arbeitete er als Redakteur der antibritischen Zeitung *Al-Uqab*; im Abessinien-Krieg 1935/36 veröffentlichte er dort Artikel, in denen er sich proitalienisch positionierte. Außerdem war er als Sprecher für den irakisch-nationalistischen und antisemitischen Radiosender im Palast (*Qasr al-Zuhur*) des irakischen Königs Ghazi I. tätig.⁴⁶

Durch seine Arbeit im Irak wurde Fritz Grobba, der bei der Werbung der arabischen Mitarbeiter eine große Rolle spielte, als Gesandter in Bagdad auf Bahri aufmerksam.⁴⁷ Mit seiner Hilfe kam Bahri im April 1939 nach Berlin, nachdem die Briten seine Dienste in der Propaganda abgelehnt hatten, ein Umstand, der ihn nach dem Krieg in den Verdacht brachte, ein britischer Doppelagent gewesen zu sein. Er arbeitete als freier Mitarbeiter für den Internationalen Programmaustausch (IPA) der RRG. Diese Sprechertätigkeit machte ihn bis heute in der arabischen Welt bekannt.⁴⁸ Bahri wurde zu einem der populärsten Journalisten im von der Achse beherrschten Europa.⁴⁹ In einem britischen Geheimdienstbericht hieß es über ihn: „Berlin could never have been able to find a better-suited man to be its propaganda instrument through the Radio. He is a man famous for nothing more than his dirty tongue, intrigues and a firstclass inventor of lies.“⁵⁰ Sein scharfer Tonfall und seine aggressiven Reden machten seine Sendungen zu einem der wirksamsten Instrumente der deutschen arabischsprachigen Sender.⁵¹ Er war charismatisch und rhetorisch begabt, was seine Beliebtheit bei der Hörerschaft, für die er die Stimme des Senders war, steigerte.⁵²

45 Vgl. Riecken, „Iraqi traveller“ Yūnis Bahri, S. 6.

46 Vgl. ebenda, S. 7.

47 Vgl. Fritz Grobbas schriftliche Aussage vom 5. 3. 1946, <http://istmat.info/node/21944>, unter Punkt 4 [30. 7. 2020].

48 Vgl. Riecken, „Iraqi traveller“ Yūnis Bahri, S. 7.

49 Vgl. Stefano Fabei, *Il fascio, la svastica e la mezzaluna*, Mailand 2003, S. 248.

50 Informationsblatt zu Yunus Bahri, Juli 1939, gesendet von Lampson (Britische Botschaft Kairo) an Halifax (Foreign Office), 6. 7. 1939, Alexandria, NA, FO 395/664, zit. nach Motadel, *Islam and Nazi*, S. 93.

51 Vgl. ebenda, S. 93.

52 BArch, R 55/20013-3, Vertraulicher Bericht – Aufklärungsausschuß Hamburg-Bremen an RMVP, 30. 11. 1939, S. 4.

Nach 1945 kehre Bahri noch mindestens zweimal nach Deutschland zurück: 1951 als Presseberater des libyschen Königs Idris I. und 1963/4, um die arabische Zeitschrift *Al-Arab* in Stuttgart zu gründen.⁵³ Außerdem verfügte er zu der Zeit über eine Postanschrift in Bonn-Bad Godesberg.⁵⁴ Das AA erhielt Informationen über Bahri vor allem von der deutschen Botschaft in Bagdad und dem pensionierten Fritz Grobba.⁵⁵ Durch weitere Nachforschungen kam das AA so zu dem Verdacht, Bahri habe während seiner Zeit als Sprecher von Radio Berlin als „agent provocateur“ gearbeitet und sich deshalb nicht an die Anweisungen seiner Vorgesetzten gehalten.⁵⁶ Die Botschaft informierte das AA im März 1964, dass das Arabic Boycott Office for Israel erklärt habe, Bahri arbeite in Genf für den israelischen Geheimdienst Mossad.⁵⁷ Zur Einordnung dieser Information zog das AA schließlich Grobba zu Rate. Dieser verwarf diese Vorwürfe gegen Bahri und ordnete den Bericht als Rache des libanesischen Botschafters in Deutschland Amiouni wegen Beleidigungen in Bahris Zeitschrift *Al-Arab* ein.⁵⁸ Darüber hinaus versuchte Grobba, Bahri als einen um Ausgleich zwischen Israel und der arabischen Welt bemühten Emissär darzustellen. Doch im Irak begann sich die Auffassung, Bahri betreibe in Deutschland Propaganda für Israel, durchzusetzen.⁵⁹

Einen weiteren Anhaltspunkt für seine Illoyalität gab ein Bericht im Juli 1964. So habe Bahri schon im Januar 1956 eine Tätigkeit für einen Sender in Amman, der mit britischer Hilfe aufgebaut wurde, begonnen.⁶⁰ Eine direkte britische Einflussnahme auf die Sendeinhalte ließ sich daraus jedoch nicht erkennen.⁶¹ Auch hatte das AA Hinweise für eine propagandistische Tätigkeit für die französische Regierung in Algerien.⁶² Im August 1965 verließ Bahri Deutschland endgültig

53 PA AA B 11 (Band 1390), PA AA, B 82 Nr. 525, V3-88 1964–1968.

54 PA AA, B 82 Nr. 525, V3-88 1964–1968.

55 Vgl. Riecken, „Iraqi traveller“ Yūnis Bahri, S. 10.

56 PA AA B 130, Bd. 6460A.

57 Ebenda.

58 Ebenda.

59 PA AA, B 130, Bd. 6460A, PA AA, B 36 (Band 83), Botschaft in Beirut, 22. 1. 1964, bezüglich der Aussage von Afif al-Tibi.

60 PA AA B 130, Bd. 6460A, Bonn 16. 7 1964.

61 Vgl. Riecken, „Iraqi traveller“ Yūnis Bahri, S. 10.

62 PA AA, B 130, Bd. 6460A, 23. 7. 1964 an Referat V3.

Richtung Frankreich, aus Angst vor einer Verhaftung und Auslieferung nach Ägypten oder in den Irak.⁶³

Bahri verkaufte seine propagandistischen Fähigkeiten an verschiedene Mächte. Aus seinem Handeln sprach weder eine tiefe Überzeugung vom Islam noch vom NS. Demnach, so Riecken, dürfe man nicht zu dem Schluss kommen, Bahri habe den radikalen Antisemitismus der muslimischen Araber verkörpert, da man hiermit der intendierten Denkrichtung der NS-Propaganda folgen würde. Dass Bahri antisemitische und islamistische Inhalte sendete, bedeutete nicht, dass er oder die anderen arabischen Mitarbeiter diese Überzeugungen auch vollumfänglich teilten.⁶⁴

Bahri bleibt die schillerndste und rätselhafteste Figur der deutschen arabischsprachigen Rundfunkpropaganda, deren vollständige Verwicklung in zahlreiche Propagandadienste nach heutigem Wissensstand nicht endgültig aufgeklärt werden kann. Er lebte in verschiedenen imperialen Kontexten, in denen er seine propagandistischen Fähigkeiten stets zu nutzen wusste. Er entwickelte dabei ein „inter-imperiales“ Wissen durch seine Tätigkeiten für die Sowjetunion, die Niederlande, Großbritannien, Frankreich, Italien und das Deutsche Reich und war somit ein gefragter und hochspezialisierter Wanderarbeiter der Propaganda.⁶⁵ Vermutlich sah Bahri Berlin nur als Station in seiner globalen Karriere. Aus dieser Perspektive ist seine Tätigkeit für den NS-Rundfunk gänzlich neu zu betrachten.

Rotts *Neu-arabische Stilproben* – Das erste Jahr der Rundfunkpropaganda

Um die Übersetzungspraxis zu professionalisieren und eine Art Leitfaden zu geben, verfasste Gerhard Rott im März 1940 die *Neu-arabischen Stilproben*. Mit dieser kleinen Zusammenstellung von 50 Beispielmeldungen und deren arabischer Übersetzung lieferte er nicht nur eine einzigartige Quelle zu den tatsächlichen Inhalten der Sendungen (bis 1940), sondern auch einen sehr aufschlussreichen und kaum beachteten Einblick in die Art und Weise, mit der die deutschen

63 PA AA, B 82 Nr. 525, V3-88 1964–1968.

64 Vgl. Riecken, „Iraqi traveller“ Yünis Bahri, S. 9.

65 Vgl. ebenda, S. 3, 8; PA AA, R 104795, 6. 7. 1939.

Stellen versuchten, die Meldungen überzeugend, modern und glaubhaft-arabisch zu gestalten. Der Band bestand aus einem kurzen Vorwort, einer Einleitung, 50 Stilproben auf Deutsch und Arabisch sowie eines auf die Texte zugeschnittenen arabischen Glossars, damit die Leserschaft (Mitarbeiter der Orientzone) ihre Übersetzungsfähigkeiten sogleich trainieren konnte. Rott gab dabei Anleitungen, worauf zu achten sei und welche Schwierigkeiten bei Übersetzungen ins und aus dem Arabischen zu beachten waren. Finanziert wurde der Band vom RMVP, was als Indiz für die Federführung des Ministeriums bei der arabischen Propaganda gesehen werden kann.⁶⁶ Auch die arabischen Mitarbeiter des Drahtlosen Dienstes, namentlich Bahri, Farraj Allahwerdi, Muhammad Taqi ad-Din al-Hilali und Kemal-ed-Din Galal, halfen bei der Erstellung des Bandes mit.⁶⁷ Diese Empfehlungen für die Übersetzung der von den deutschen Redakteuren geschriebenen Nachrichten für den arabischen Sender waren zweifelsohne für die Wirksamkeit der Rundfunkpropaganda sehr hilfreich. Da dieser Leitfaden noch aus der Anfangszeit der arabischsprachigen Rundfunkpropaganda stammte, wird nur von Radio Berlin und noch nicht vom Sender Concordia (Stimme des Freien Arabertums) in Kairo und vom Sender Athen (ab 1941) gesprochen. Es ist aber davon auszugehen, dass beide Sender diese Richtlinien auch für ihre Programme übernahmen.

Rott machte auch auf die Schwierigkeiten der Übersetzung der Meldungen und auf die Besonderheiten der arabischen Sprache aufmerksam, auf die geachtet werden müsse, um den modernen (Presse-)Stil und den Kreis der potenziellen und anvisierten Hörerschaft in allen Bildungsschichten zu erreichen. Dabei sollte auf die „blumenreiche“ Sprache der klassischen arabischen Dichter verzichtet und stattdessen eine moderne Zeitungssprache mit möglichst geringem Vokabelschatz, der aber in der gesamten arabischen Welt mit all ihren Dialekten verstanden wird, verwendet werden.⁶⁸ Außerdem wies Rott darauf hin, dass die Übersetzung keine bloße Übertragung der deutschen Texte und Wörter ins Arabische sei, sondern sich dem arabischen Stil, teilweise auch inhaltlich, anpassen müsste. So dürfe kein „deutsch mit arabischen Worten“ geschrieben werden.⁶⁹ Dieser Fakt

66 Vgl. Gerhard Rott, *Neu-arabische Stilproben*, Leipzig 1940, S. 7.

67 Vgl. ebenda.

68 Ebenda, S. 5, 8, 11 f.

69 Ebenda, S. 10.

machte die Problematik mit den Sprechern deutlich, denn eine vollständige Kontrolle des Gesagten in allen Facetten der Sprache war im Sendebetrieb unmöglich. Mit den Stilproben wollte Rott ein Gefühl für den in der Rundfunkpropaganda benötigten Tonfall vermitteln.⁷⁰ Schließlich nahm er die arabischen Sendungen von Radio Bari sowie der BBC, die „für ihre arabischen Sendungen wiederholt in den arabischen Sendungen Berlins gebrauchte Ausdrücke übernommen haben“ als Beispiel für den Erfolg der deutschen Übersetzungspraxis.⁷¹

Auch inhaltlich boten die 50 Beispielmeldungen interessante Einblicke in die erste Phase der arabischen Rundfunkpropaganda. Nur zwei befassten sich mit antisemitischen Meldungen. So wurde die arabische Zeitung *Falestin* (Palästina) zitiert, die über eine Organisation zur militärischen Ausbildung junger Jüdinnen und Juden in Tel Aviv sowie über ein französisches Schutzgesetz für die jüdische Bevölkerung Frankreichs berichtete.⁷² Die Mehrheit der Stilproben hatte politische, wirtschaftliche und militärische Inhalte. Sie konzentrierten sich voll und ganz auf die Zurschaustellung deutscher Überlegenheit im Militär, wie etwa Berichte über neue Flugzeuge und Schiffe (fünf Meldungen),⁷³ in der Wirtschaft und Wissenschaft, besonders Berichte über zivile technische Neuerungen und deutsche Ingenieurskunst (acht Meldungen),⁷⁴ sowie auf die britischen und französischen Schwächen in diesen Bereichen, wie etwa Probleme in den Kolonien, stetiger Verlust von Kriegsschiffen oder wirtschaftliche Probleme in Großbritannien.⁷⁵ Weitere Meldungen beschäftigten sich mit der Unterdrückung der arabischen Bevölkerung durch diese Kolonialmächte (sechs Meldungen). So gab es beispielsweise Berichte über Hinrichtungen und Verhaftungen von Arabern als angeblich willkürliche Strafmaßnahmen der Briten in Palästina.⁷⁶ Ein großer Anteil befasste sich mit Nachrichten aus der arabischen Welt, besonders von den Unabhängigkeitsbestrebungen gegen die Kolonialmächte und die Konflikte in

70 Ebenda, S. 6.

71 Ebenda, S. 12.

72 Ebenda, Stilproben Nr. 28, 41.

73 Ebenda, exemplarisch Stilproben Nr. 33, 34, 50.

74 Ebenda, exemplarisch Stilproben Nr. 11, 14, 25.

75 Ebenda, exemplarisch Stilproben Nr. 18, 43, 46.

76 Ebenda, Stilproben Nr. 8, 16; auch BArch, R 55/1419, Plakat „Wenn Englands Soldaten Araber zusammenknallen“, Dezember 1938.

Palästina (13 Meldungen).⁷⁷ Die restlichen 16 Meldungen hatten neutrale Berichte über alliierte Außenpolitik und Sonstiges zum Thema. In keiner der Stilproben hingegen ließ sich eine religiöse Thematik erkennen. Das ist ein Hinweis darauf, dass die Rundfunkpropaganda bis 1940/41 noch kaum antisemitischen und gar keinen islamischen Charakter hatte.

Die deutschen Erfolge zu Kriegsbeginn ließen in der arabischen Welt ein Bild der Unbesiegbarkeit entstehen. Die Hoffnung der arabischen Nationalisten auf einen West-gegen-West-Konflikt hatte sich realisiert. Jedoch, so betonte Bashir Nafi, war die Auffassung, dass die Araber NS-Deutschland vorbehaltlos unterstützt hätten, falsch. Sie gingen sehr vorsichtig und pragmatisch vor.⁷⁸ Nachdem der Nimbus der militärischen Stärke der Achse in der Schlacht von al-Alamein 1942 gebrochen wurde, nahm auch die arabische Bereitschaft zur Kollaboration mit ihr ab. Man wollte nicht auf das falsche Pferd setzen. In Berlin wiederum mahnte der Leiter der Politischen Abteilung des AA Ernst Woermann zur Vorsicht. Deutschland dürfe sich nicht in das arabische „Spiel“ ziehen und gegen Italien ausspielen lassen.⁷⁹

Als die erste Flaute an militärischen Siegesmeldungen im Herbst 1940 einsetzte, bestand erstmals die Notwendigkeit, auch politische Ziele in den Mittelpunkt der Propaganda zu stellen.⁸⁰ Nachdem die Feindbilder aufgebaut waren, kam die Auslandspropaganda Ende 1941 an einen Wendepunkt, da die Siegespropaganda mit dem Stocken der Wehrmacht an der Ostfront nicht mehr fortgesetzt werden konnte.⁸¹ Zusätzlich erforderte die Anwesenheit deutscher Truppen in Nordafrika neue Propagandakonzepte.⁸² Mit Rücksicht auf die kolonialen

77 Rott, Neu-arabische Stilproben, exemplarisch Stilproben Nr. 17, 36, 38, 45.

78 Vgl. Bashir M. Nafi, *The Arabs and the Axis. 1933–1940*, in: *Arab Studies Quarterly* 19 (1997) 2, S. 1–24, hier S. 9.

79 ADAP, Ser. D, Bd. X, Nr. 200, 21. 7. 1940, S. 215 f.

80 Vgl. Longerich, *Propagandisten im Krieg*, S. 77.

81 Vgl. ebenda, S. 85.

82 Der Sender Tunis wurde vom Propagandazug des Afrikakorps in Betrieb genommen, NL Höpp, ZMO, 1.10.02 Vorläufige Sprachregelung für Propagandazug und Sender Tunis (1942), Megerle an Gesandten Krümmer, 20. 11. 1942: „Achsenmächte sind Freunde der Mohammedaner. Alle arabischen Länder beten für ihren Sieg. [Sie] respektieren [...] mohammedanische Völker und kämpfen mit ihnen gegen anglo-amerikanische Unterdrücker und gegen Judentum.“

Interessen Italiens, Vichy-Frankreichs und Spaniens waren die Äußerungen der Propaganda Beschränkungen unterworfen.⁸³ Der Orient-Ausschuss des AA gab im Februar 1942 einen Leitsatz für die Orientpropaganda heraus,⁸⁴ der aber nach der militärischen Winterkrise 1941/42, bzw. der Kriegswende 1942/43 nicht mehr berücksichtigt wurde. Die Bedeutung der Feindbilder stieg als Reaktion auf die fehlenden militärischen Erfolgsmeldungen an, was in der arabischen Welt vor allem Angst- und Hetzpropaganda gegen die Juden bedeutete.⁸⁵ Festzuhalten ist in jedem Fall, so der Historiker Peter Longerich, dass die Propagandalinien des AA weitaus defensiver und zurückhaltender als die des RMVP und stärker von außenpolitischem Kalkül als von ideologischen Aspekten beeinflusst waren.⁸⁶

Zunehmende Hetze gegen Juden und die Bedeutung des Islam für die Propaganda

Die inhaltlich wichtigsten Programmpunkte waren, trotz ihrer letztlich Absetzung 1943, die sogenannten Talks, die sich vor allem mit innerarabischen Fragen auseinandersetzten. Die Hauptprogrammpunkte bis 1941 waren die suggerierte Überlegenheit des Deutschen Reiches,⁸⁷ die Neuordnung Europas sowie die politische, wirtschaftliche und militärische Schwäche, Dekadenz und Grausamkeit der Kriegsgegner, insbesondere im Mandatsgebiet.⁸⁸ Dem Islam hingegen brächte Deutschland eine hohe Wertschätzung entgegen. Auch wahre Nachrichten wurden mit Übertreibungen angereichert und dramatisiert. So wurde etwa behauptet, britische Polizisten und Soldaten hätten unschuldige Zivilisten ermordet und

83 Schnabel, *Mißbrauchte Mikrofone*, Dok. 110, Aufzeichnung zur arabischen Frage, Woermann, AA Pol. Abt., 7. 3. 1941, S. 259–265; ADAP, Ser. D, XII,1, Aufzeichnungen zur arabischen Frage, 7. 3. 1941, S. 193–200.

84 NL Höpp, ZMO, 1.10.008 Richtlinien Propaganda, Woermann, Paris, 18. 2. 1942; ADAP, Ser. D, XII,1, Woermann, Aufzeichnungen zur arabischen Frage, 7. 3. 1941, S. 193–200.

85 Vgl. Longerich, *Propagandisten im Krieg*, S. 96; Auswärtiges Amt, *Zusammenstellung der Standardthesen und Richtlinien für die deutsche Auslandspropaganda*, o. O. 1943, Nr. 20 vom 11. 2. 1942, Nr. 23 vom 19. 5. 1942.

86 Vgl. Longerich, *Propagandisten im Krieg*, S. 108.

87 BArch, R78/1822, Tagesplan vom 20. 4. 1941; BArch, R 78/1808, Tagesplan vom 6. 6. 1940.

88 Vgl. Rott, *Neu-arabische Stilproben*.

islamische Heiligtümer seien von „Negersoldaten“ geschändet worden.⁸⁹ Der Palästinakonflikt wurde als Angelpunkt aller antikolonialistischen Bestrebungen und als Ursache für die Lage der arabischen Bevölkerung stilisiert.⁹⁰ Einen Wendepunkt stellte der Putschversuch gegen die pro-britische Regierung unter Nuri as-Said in Bagdad durch die achsenfreundlichen, irakischen Nationalisten unter Gailani im Mai 1941 dar.⁹¹ Erst im Zuge dessen brachte Berlin der arabischnationalistischen Bewegung mehr Interesse entgegen und entsandte letztlich gar militärische Berater unter dem „Sonderstab F“ nach Bagdad.⁹² Die regionalen Nachrichten nahmen nun im Rundfunk zu.⁹³ Nachdem die Briten den Putsch am 31. Mai niedergeschlagen hatten, kam es am 1./2. Juni zu einem Pogrom, der *Farhud*, gegen die Juden Bagdads.⁹⁴

Der Talk vom 24. Juni 1941 setzte sich mit den britischen Strafmaßnahmen gegen die arabischen Täter auseinander. Bemerkenswert war der radikale und hetzerische antisemitische Ton der Sendungen: „Die Briten haben die [...] Regierung des Irak gezwungen, ihre jüdischen Freunde für die im Laufe des irakischen Befreiungskampfes zerstörten Geschäfte zu entschädigen. Mit echt jüdischer Frechheit wurden Entschädigungssummen verlangt, die weit über den Wert der erlittenen Schäden hinausgehen. Das Geld für die Juden wird aus der armen arabischen Bevölkerung mit allen Mitteln herausgepresst. [...] Die Juden sind täglich bemüht, ihren britischen Freunden bei der Knebelung der arabischen

89 BArch, R 78/1822, Tagesplan vom 17. 4. 1941.

90 Vgl. Goldenbaum, Nationalsozialismus als Antikolonialismus, S. 467.

91 Vgl. Bashir M. Nafi, The Arabs and the Axis. 1933–1940, Arab Studies Quarterly 19 (1997) 2, S. 1–24, S. 12 f; Nafi stellt in seinem Artikel klar, dass die irakischen Offiziere und Nationalisten nicht ideologisch oder religiös für einen Putsch motiviert waren, sondern einzig aus politischen Gründen handelten; vgl. Orit Bashkin, Iraqi Shadows, Iraqi Lights. Anti-Fascist and Anti-Nazi Voices in Monarchic Iraq, 1932–1941, in: Gershoni, Arab Responses to Fascism and Nazism, S. 141–170.

92 ADAP, Ser. D, Bd. XII, 2, S. 718; Führerweisung 32; vgl. Wilhelm Kohlhaas, Hitler-Abenteurer im Irak. Ein Erlebnis-Bericht, Freiburg im Breisgau 1989.

93 BArch, R 78/1823, Tagespläne vom 2. 5. 1941.

94 Vgl. Daphne Tsimhoni, Farhud, in: Dan Diner (Hrsg.), Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK), Stuttgart 2012, S. 324–327; zur *Farhud* auch: Philip Mattar, The Mufti of Jerusalem. Al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian National Movement, New York 1992, S. 94; Klaus-Michael Mallmann/Martin Cüppers, Halbmond und Hakenkreuz. Das Dritte Reich, die Araber und Palästina, Darmstadt 2006, S. 80–82.

Bevölkerung teuflische Henkersdienste zu leisten. [...] Die Saat, die hier von den Juden gesät wird, wird [...] sich in einer furchtbaren Abrechnung gegen das Judenpack entladen.“⁹⁵

Antikolonialismus und Antisemitismus schienen mittlerweile völlig miteinander verschmolzen zu sein: „Die Briten beweisen [...] durch ihre schändlichen Taten immer wieder, [...] dass britisch und jüdisch dasselbe ist.“⁹⁶ Von nun an wurde der Antisemitismus in den Sendungen zunehmend thematisiert.⁹⁷ Juden wurden als illoyale, gefährliche „Dritte“ dargestellt, die nicht zum nationalen Kollektiv gehören.⁹⁸ Nach der deutschen Eroberung Tobruks 1942 und beflügelt durch eine erhoffte Wende im Afrikakrieg, sendete die „Stimme des freien Arabertums“ aus Kairo einen offenen antisemitischen Aufruf. Der Sender hetzte, jeder Ägypter sei in der Pflicht, „die Juden und ihren Besitz zu vernichten“.⁹⁹ Da der Islam nach Überzeugung der NS-Propaganda „nach Ursprung und Wesen eine politische Religion“ war, stellt er einen zentralen Bezugspunkt in den Rundfunksendungen dar,¹⁰⁰ was sich durch die Rezitation von Koranstellen, die Nutzung religiösen Vokabulars oder die Anrede der Zuhörerschaft als Muslime äußerte. Die Sendungen konzentrierten sich auf eine Auswahl von (politisch nutzbarer) religiöser Terminologie, Parolen und Rhetorik.¹⁰¹ Jeffrey Herf sieht im Koran sogar den wichtigsten Text, den das NS-Regime nutzte, um durch eine „selektive Aneignung und Interpretation“ einen „kulturellen Zugangspunkt“ zu bekommen, über den die eigenen ideologischen und politischen Inhalte dem arabischen Publikum übermittelt werden konnten.¹⁰²

95 BArch, R 78/1825, Talk vom 24. 7. 1941.

96 Ebenda; auch R 78/1802, Bericht über Rede Ben Gurions „Aus dieser Rede des Juden Ben Gurion geht hervor, dass das Weltjudentum den Krieg Englands als einen Krieg der Juden betrachtet“, Talk vom 22. 1. 1940.

97 BArch, R 78/1810, Tagesplan vom 23. 7. 1940.

98 Vgl. Klaus Holz, Die antisemitische Konstruktion des „Dritten“ und die nationale Ordnung der Welt, in: Christina von Braun/Eva-Maria Ziege (Hrsg.), Das „bewegliche“ Vorurteil. Aspekte des internationalen Antisemitismus, Würzburg 2004, S. 54.

99 Jeffrey Herf, Nazi Propaganda for the Arab World, New Haven 2011, S. 125.

100 Reinhard Hübner, Hadsch Muhammed Amin el-Husaini. Der Mufti von Jerusalem, in: Hans Heinrich Schaeder (Hrsg.), Arabische Führergestalten, Berlin 1944, S. 137.

101 BArch, R 901/73039 „Die Propagandamittel im Islam“.

102 Herf, Nazi Propaganda, S. 262.

Von dieser bestimmenden Bedeutung des Koran ist anhand der Sendungspläne und der *Stilproben* jedoch nicht auszugehen, wurden die islamischen Inhalte anfangs doch eher als Beiprogramm in die Sendungen eingeflochten. Es muss allerdings klargestellt werden, dass diese formelhafte Verwendung islamischer Sprache einzig der Islamisierung säkularer Inhalte dienen sollte und keinesfalls aus inhaltlicher Übereinstimmung mit Glaubensinhalten des Islam erfolgte. Vielmehr handelte es sich um eine bewusste Verwendung des Vokabulars, um islamische Tradition für die Vermittlung eigener nationalsozialistischer Positionen zu nutzen.¹⁰³ In den Sendungen gab es säkulare sowie islamisierte Aspekte, die jeweils aufeinander aufbauten, in der Überzeugung, Arabertum und Islam stellten eine „ontologische Wesenseinheit“ dar. So verknüpfte die deutsche Propaganda den Islam mit modernen antisemitischen Mythen, was in der muslimischen Welt bisher präzedenzlos war.

Am 22. Mai 1943 wurde in dem Talk „Islam und Nationalsozialismus“ auf gemeinsame Werte wie Ordnung, Disziplin, Arbeit und Stärke hingewiesen, die beide Ideologien verbänden.¹⁰⁴ Laut Gerhard Rühle, Leiter der Rundfunkpolitischen Abteilung im AA, lag die Aufgabe dieser „religiösen Wochentalks“ darin, das Interesse des Publikums auch für die anderen Sendungen der deutschen Sender zu wecken.¹⁰⁵ Tenor der Sendungen war, die Muslime seien schwach, da sie sich vom rechten Pfad des Islam entfernt hätten. Einzig die Religion könnte sie wieder stark machen.¹⁰⁶ Die „Erneuerung“ sollte in der Tradition des Propheten erfolgen. Modernismus und Aberglaube seien von den Feinden des Islam, die mit Berufung auf Sure 5 in den Juden ausgemacht wurden, gestreut worden.¹⁰⁷ In

103 Vgl. Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 2003, S. 21 f.

104 BArch, R 78/1808, Tagesplan vom 6. 6. 1940; Broadcast Monitoring Script „Voice of Free Arabism: Bolshevism and Islam“, 7. 9. 1942 (recorded), USNA, RG 84, Entry UD 2410, Box 77, zit. nach Motadel, *Islam and Nazi*, S. 98; auch vgl. Volker Koop, *Hitlers Muslime. Die Geschichte einer unheiligen Allianz*, Berlin 2012, S. 53–64.

105 BArch, R 901/73039 „Religiöser Wochentalk: Die Frömmigkeit“, 5. 12. 1940; „Die Wahrhaftigkeit“, 26. 12. 1940; „Die gute Behandlung des Dieners, Sklaven und Tieres“, 23. 12. 1941; „Kultureller Talk: Die Wahrhaftigkeit und die Stärke des Glaubens“, 31. 12. 1940; „Religiöser Talk: Die Pilgerfahrt“, 2. 1. 1941.

106 BArch, R 901/73039, „Religiöser Wochentalk: Die Freigebigkeit“, 12. 12. 1940.

107 BArch, R 901/73039, „Neuerungen und Aberglaube im Islam“, 20. 2. 1941.

diesem Zusammenhang wurde auch deutlich, dass die Propagandisten des AA sehr darauf bedacht waren, Rezitationen aus der islamischen Welt zu senden, weil sie diese als authentischer betrachteten als jene, die in Deutschland entstanden waren.¹⁰⁸ Direkt nach der Besetzung von Tunis wurde deshalb nach Aufnahmen lokaler Imame gesucht.¹⁰⁹ Ähnliches galt auch in der für die Hörergewinnung nicht zu vernachlässigenden Unterhaltungssektion. So wurde 1942 eigens orientalische Musik auf Schallplatten aus Paris besorgt.¹¹⁰

Inhaltlich unterschieden sich Sendungen von Radio Berlin im maghrebini-schen Arabisch nicht wesentlich von denen in Hocharabisch, ausgenommen ihre Fokussierung auf lokale Ereignisse. Die religiösen und politischen Richtlinien waren hingegen dieselben. Das galt auch für Radio Athen und Radio Paris-Mon-dial, das zudem über die muslimische Bevölkerung in Vichy-Frankreich berich-tete.¹¹¹ Die Skandalisierung der Verletzung kultureller Tabus, wie der Zerstörung von Moscheen, sollte ihre Empörung gegen Großbritannien schüren und die kul-turell-religiöse arabische Identität ansprechen.¹¹² So wurden wiederholt Berichte über den Alltag der islamischen Gemeinde in Berlin und die Hochachtung, die dieser von deutscher Seite entgegengebracht würde, gesendet.¹¹³ Wie bereits im Ersten Weltkrieg wurden dabei die islamischen Hochfeste genutzt, um Propa-ganda zu betreiben.¹¹⁴ Hussein beklagte zum *Maulid an-Nabi* die Unterdrückung der gesamten islamischen Welt durch „feindliche Besatzer“ und warnte vor

108 BArch, R 901/73039, „Das Gedicht als Propagandamittel im Islam“, „Das politische Gedicht im Islam“, Januar 1941.

109 PA AA, R 27768, Rühle an Rahn, 13. 3. 1943, Berlin; R 27766, Antwort, Rahn an Rühle, 4. 4. 1943, Tunis.

110 Vgl. Schwipps, Wortschlacht im Äther, S. 31.

111 PA AA, 1116C, Schleier an AA, 15. 1. 1943, Paris, interner Vermerk, „Reportage in arabi-schen Arbeitslagern der Organisation Todt“, 21. 1. 1943.

112 BArch, R 78/1822, Tagesplan vom 17. 4. 1941.

113 BArch R 78/1814, Tagespläne vom 18. 10. 1940, 21. 10. 1940; Talk: Islamische Feste: Islami-sche Gemeinde Berlin feiert Id-al-Fitr. In mehreren Vorträgen wurde auf „das große Ver-ständnis und die Freundschaft des deutschen Volkes für die islamische Welt hingewiesen“. Tagesplan vom 2. 11. 1940.

114 BArch R 78/1814, Talk: Islamische Feste, 2. 11. 1940: Islamische Gemeinde Berlin feiert Id-al-Fitr. Es wurde auf „das große Verständnis und die Freundschaft des deutschen Volkes für die islamische Welt hingewiesen“.

der „jüdischen Pest“ in Palästina, die das Land „zu verjuden“ bezwecke und alle benachbarten arabischen Gebiete bedrohe.¹¹⁵

Nachdem im Juni 1942 als Reaktion und Vorbereitung eines möglichen Vordringens deutscher Truppen und der damit befürchteten Ausweitung der Vernichtung der jüdischen Bevölkerung auf den Nahen Osten (im Falle eines deutschen Sieges in Nordafrika stand eine SS-Einheit in Athen unter Walther Rauff bereit¹¹⁶) die *Haganah* gegründet wurde, wussten die deutsche Propaganda und besonders Husseinis diesen Umstand für sich zu nutzen.¹¹⁷ Am 7. Juli 1942, während der Euphorie durch die deutsche Einnahme Tobruks, sendete die „Stimme des freien Arabertums“ eine bis dato noch nicht erreichte Botschaft des Hasses. An der Ostfront waren die Todeslager und Deportationen in vollem Gange. In diesem Kontext muss die Sendung mit dem Titel „Tötet die Juden, bevor sie euch töten“ gesehen werden.¹¹⁸ Der militärische Vorstoß sollte, so Herf, mit Aufstachelung zum Massenmord begleitet werden und damit den Weg für die Ausweitung der „Endlösung“ auf den Nahen Osten und Nordafrika ebnen. Die arabischsprachige Propaganda unterschied sich in dem Punkt, dass das NS-Regime dem arabischen Hörerpublikum nicht – wie in Europa – versicherte, es würde die Juden vernichten, sondern sie aufforderte, dies selbst zu tun. Denn in der Zwischenzeit war eine deutsche Präsenz in der Region nicht mehr gegeben. Husseinis Erfolg machte die Fähigkeit aus, die Mythen, Geschichten und religiösen Gefühle in einer Sprache zu transportieren, die seine Interpretationen verbindlich erscheinen ließen.¹¹⁹

115 Muḥammad Amīn Al-Ḥusainī/Gerhard Höpp (Hrsg.), *Mufti-Papiere. Briefe, Memoranden, Reden und Aufrufe Amīn al-Ḥusainīs aus dem Exil, 1940–1945*, Berlin 2004, Nr. 73, Rede zum Maulid, 19. 3. 1943, S. 152 f.

116 Vgl. Mallmann/Cüppers, *Halbmond und Hakenkreuz*, S. 137–148; Laut Goldenbaum ging Radio Berlin Ende November 1942 auf den Völkermord in Osteuropa ein. Dies stellt einen Widerspruch zu Herf dar, der festgehalten hatte, dass es in den arabischsprachigen Rundfunksendungen keinerlei Verweise oder Berichte über die Judenvernichtung gegeben habe. Vgl. Goldenbaum, *Nationalsozialismus als Antikolonialismus*, S. 472; Jeffrey Herf, *Arabischsprachige nationalsozialistische Propaganda während des Zweiten Weltkriegs und des Holocaust*, in: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft (GG)* 37 (2011) 3, S. 359–384, hier S. 373.

117 Vgl. Mallmann/Cüppers, *Halbmond und Hakenkreuz*, S. 137–141, 166.

118 „Kill the Jews before They Kill You“, 21. 7. 1942, in: Herf, *Nazi Propaganda*, S. 125.

119 Vgl. ebenda, S. 126.

Letztlich muss konstatiert werden, dass der Islam und die islamisierten Inhalte in der Literatur meist überbewertet wurden. Der Islam war zwar – besonders ab 1941 – sehr präsent im Programm vertreten, jedoch stets nur als Mittel zum Zweck und nicht aus religiöser Überzeugung. Er diente als eine Art „Botenstoff“, als kulturell vertrauter und anerkannter Träger der politischen und ideologischen Botschaften des NS. Die Versuche des Muftis, dem NS „einen Anstrich von islamischer Seriosität zu verleihen“, überzeugten kaum.¹²⁰ Auch die Heterogenität in der Zusammensetzung der arabischen Mitarbeiterschaft der Orientzone – Säkulare, Neo-Salafisten, Panarabisten und arabische Nationalisten – legte starke Differenzen unter den Propaganda-Ausführenden nahe.¹²¹ Von einer geschlossen, für die Ideale und Ziele des NS kämpfenden Gruppe konnte nicht gesprochen werden. Ohnehin führen solche Zugehörigkeitszuschreibungen von „Container-artigen Entitäten“¹²² wie „Islam“, „arabischer Nationalismus“ oder „Nationalsozialismus“ zur Einordnung der Akteure in eine falsche Richtung. Da sich die arabische Mitarbeiterschaft – wie besonders an Bahri zu sehen ist – in interkulturellen und inter-imperialen Sphären bewegte, produziert eine Fixierung auf eine dieser Entitäten zwangsläufig ein falsches Bild.

Evaluierung der Propagandawirkung

Durch die hohe Analphabetenrate in der arabischen Welt versprach die Radiopropaganda eine höhere Reichweite als gedruckte Medien,¹²³ doch auch die Zahl der Radiogeräte war in der Region gering. Ferner war zu bedenken, dass die meisten Kurzwellenempfänger in Palästina, Marokko, Algerien, Ägypten und dem Irak Juden oder alliierten Soldaten gehörten, die wohl eher weniger auf die deutsche

120 Gilbert Achcar, *Die Araber und der Holocaust. Der arabisch-israelische Krieg der Geschichtsschreibungen*, Hamburg 2012, S. 149.

121 Vgl. Goldenbaum, *Nationalsozialismus als Antikolonialismus*, S. 477 f.

122 Riecken, „Iraqi traveller“ Yūnis Bahri, S. 4.

123 Analphabeten in den 1930er-Jahren: Ägypten 79 % Männer, 95 % Frauen; Palästina 85 %; Syrien 63 %, Libanon 54 %, unter den Beduinen Syriens unter 1 %, in: Virginia Vacca, „Ar-Radyo“. *Le radio arabe e d'oriente e le loro pubblicazioni*, in: *Oriente Moderno* 9 (1940), S. 444–451 hier S. 444.

Propaganda ansprechen.¹²⁴ Jedoch war der Multiplikationsfaktor zu beachten, der durch das zu der damaligen Zeit weltweit übliche gemeinschaftliche Hören in Cafés, Klubs oder Friseursalons eine ungleich höhere Zahl an Hörern erreichen konnte und eine wichtige Rolle bei der Dezentralisierung der Debatte im öffentlichen Raum spielte.¹²⁵ Laut Munif war das Radio beispielsweise in Amman während des Zweiten Weltkrieges die einzige Nachrichtenquelle, was die potenzielle Bedeutung der Sender erhöhte.¹²⁶ Schon 1939 veranlassten Briten und Franzosen Gegenmaßnahmen und Verbote gegen das Hören italienischer und deutscher Sender in der Öffentlichkeit, gleichwohl blieb der Einfluss der Achsensender jedenfalls bis zur Kriegswende 1942 bestehen.¹²⁷ Richtschnur war jedoch, so Schwipps, dass die Propaganda nicht nur für die städtische Bevölkerung, sondern auch „für Menschen fern der Meere“ verständlich bleiben musste.¹²⁸

Diese schichtenabhängige Rezeption wird in der Literatur wenig differenziert; bei Herf findet sie kaum statt,¹²⁹ einzig Goldenbaum problematisiert sie.¹³⁰ Eine Aussage über die Wirksamkeit zu treffen ist äußerst schwierig, denn Erhebungen zum Hörerverhalten wurden stets von einer Kriegspartei durchgeführt und waren damit parteiisch. Betrachtet man die Analysen der Alliierten bezüglich der NS-Propaganda, so lässt sich beweisen, dass diese deren potenzielle Wirkung durchaus ernst genommen haben.¹³¹ Hitler selbst trauerte der verpassten Chance durch

124 Joel Beinin, Review, in: *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010), S. 689–692, hier S. 690.

125 Vgl. Ulrike Freitag/Israel Gershoni, *The Politics of Memory. The Necessity for Historical Investigation into Arab Responses to Fascism and Nazism*, in: *GG* 37 (2011) 3, S. 312–331, hier S. 324.

126 Vgl. Abdar Rahmān Munīf, *Sirat Madīna: ‘Ammān fī l-ar-ba‘īnāt*. (Biografie einer Stadt. Amman in den vierziger Jahren), Beirut 1994, S. 140.

127 Vgl. *Political Report, Syria*. No. 26, 17. 10. 1939, in: Gilbert MacKereth/Michael Fry/Itamar Rabinovich (Hrsg.), *Despatches from Damascus. Gilbert MacKereth and British policy in the Levant, 1933–1939*, Tel Aviv 1985, S. 25.

128 Schwipps, *Wortschlacht im Äther*, S. 60; PA AA, R 67484, Botschafter von Papen (Ankara) an AA: „wenn überhaupt“ seien nur die „unteren Klassen“ von dieser Art Propaganda zu beeinflussen, 3. 5. 1940.

129 Vgl. Herf, *Nazi Propaganda*, S. 62.

130 Vgl. Goldenbaum, *Nationalsozialismus als Antikolonialismus*, S. 483.

131 *Analyse Axis Propaganda in the Moslem World, 1941*, abgedruckt in: Wolfgang G. Schwabnitz, *The German Middle Eastern Policy, 1871–1945*, in: ders. (Hrsg.), *Germany and the*

den zu zögerlichen Umgang mit der arabischen Welt 1945 nach: „Der italienische Verbündete war uns [...] überall im Wege. [...] Dabei bebte die islamische Welt in Erwartung unserer Siege. [...] [Das Bündnis] lähmte uns und verursachte überdies bei unseren mohammedanischen Freunden ein Mißbehagen [...]. Dabei war für uns Deutsche eine großzügige proislamische Politik so einfach und naheliegend. Sie ist uns versaut worden.“¹³²

In einem Bericht von 1957 für das amerikanische Militär stellte Fritz Grobba die These auf, die arabische Nationalbewegung habe den Zweiten Weltkrieg stärker ausgenutzt als Deutschland die arabische Nationalbewegung.¹³³ In seinen zehn Jahre nach diesem Bericht erschienenen Memoiren rechnete Grobba mit der deutschen Orientpolitik ab: „Die Chance, die wir im Mittleren Orient durch die freundliche Stimmung der Araber hatten, haben wir im letzten Krieg nicht benutzt, [...]. Der wahre Grund war aber wohl, daß er [Hitler] [...] nicht einsehen wollte, daß die semitischen Araber für uns eine wertvolle Unterstützung sein könnten.“¹³⁴

Grobbas Nachkriegsaussagen sind selbstverständlich mit Vorbehalt zu betrachten. Der in der Propaganda formulierte Aufruf zu Aufständen und Gewalt gegen die Kolonialmächte und die Juden blieb – mit Ausnahme des *Farhud*-Pogroms – erfolglos. Der Blick auf die Akteure in der zweiten Reihe der arabischen NS-Kollaborateure gibt ein präziseres Bild auf die Kooperation als die bisherige falsche Annahme, Husseini und Gailani hätten diese allein bestimmt.¹³⁵ Im arabischen Diskurs spielt etwa Bahri eine prominentere Rolle als in Europa.¹³⁶ Ohne Mitarbeit

Middle East 1871–1945, Princeton 2004, S. 16 f; die *New York Times* warnte 1942 vor den deutschen Sendungen: C. L. Sulzberger, *Axis Radio Blankets Islam. American Aid Needed to Fight Propaganda Aimed at Lands of the Middle East*, in: *New York Times*, 1. 2. 1942.

132 Adolf Hitler/Martin Bormann, *Hitlers politisches Testament. Die Bormann Diktate vom Februar und April 1945*, hrsg. von François Genoud, Hamburg 1981, 4. 2. 1945.

133 Supplement zu MS/P-207 „German Exploitation of the Arab Nationalist Movements in World War II“, Hellmuth Felmy u. Walter Warlimont für die Historical Division der US Armee in Europa, 1957; vgl. Wolfgang G. Schwanitz, „The Jinnee and the Magic Bottle“. Fritz Grobba and the German Middle Eastern Policy 1900–1945, in: ders., *Germany and the Middle East*, S. 111.

134 Fritz Grobba, *Männer und Mächte im Orient. 25 Jahre diplomatischer Tätigkeit im Orient*, Göttingen 1967, S. 317.

135 Vgl. Riecken, „Iraqi traveller“ Yūnis Baḥrī, S. 12.

136 Etwa Khaled Abdul Moneim Al-Ani, *Notizen des Reisenden Yunus Bahri* (arab.), Beirut 2005.

der Exilanten, Kriegsgefangenen und Kollaborateure wäre weder im Ersten noch im Zweiten Weltkrieg eine arabischsprachige deutsche Propaganda möglich gewesen. Letztlich hatten die eingesetzten neuen Medien nicht die Wirkung, die Goebbels von ihnen erhoffte. So war das bloße Senden von Inhalten nicht ausreichend, um bei den Empfängern die gewünschte Wirkung zu erzielen. Es kam auf die Interpretation, das Vorwissen der Hörerschaft an.¹³⁷ Dies wurde von deutscher Seite meist nicht hinreichend berücksichtigt. Die oberflächliche Islaminterpretation rief zwar keine vernehmbaren Proteste von höheren islamischen Religionsgelehrten hervor, die offensichtliche Ignoranz für innerarabische Debatten und das ständige Anpassen der Propaganda entlang von militärischen Entwicklungen führten aber auch nicht zu einer gesteigerten Glaubwürdigkeit.¹³⁸

Fazit

Anhand der Rundfunkpropaganda lässt sich zeigen, wie das NS-Regime den Islam und die Muslime im Zweiten Weltkrieg für sich zu gewinnen suchte. Dies war zwar nicht erfolgreich, öffnete aber die Tür zu einer Instrumentalisierung der Religion Islam und dem Streben nach Unabhängigkeit in der post-osmanischen Region des Nahen Ostens und Nordafrikas. Die Propaganda wurde je nach Kriegslage den militärischen und geostrategischen Umständen angepasst, um den deutschen Interessen am besten zu dienen. Die Annahme, der wachsende Antizionismus in Palästina sei durch die NS-Propaganda in einen Antisemitismus nach europäischem Vorbild gewandelt worden,¹³⁹ kann pauschal nicht bestätigt werden. Die arabische Auseinandersetzung mit der faschistischen und nationalsozialistischen Ideologie war weit differenzierter. Viele Beobachter waren von Hitlers Aufstieg und der Modernisierung Deutschlands fasziniert, aber vom

137 Vgl. Bernd Heidenreich, *Medien im Nationalsozialismus*, Paderborn 2010, S. 7.

138 Vgl. Francis R. Nicosia, *Arab Nationalism and National Socialist Germany, 1933–1939. Ideological and Strategic Incompatibility*, in: *International Journal of Middle East Studies* 3 (1980), S. 351–372, hier S. 366.

139 Kürzlich wurde dieser übergangslose Zusammenhang erneut hergestellt: Matthias Küntzel, *Nazis und der Nahe Osten. Wie der islamische Antisemitismus entstand*, Leipzig 2019.

Totalitarismus und Rassismus abgestoßen.¹⁴⁰ Die Auseinandersetzung mit der Situation in Deutschland zeigte vor allem den Wunsch nach sozialer und politischer Veränderung im eigenen Land.¹⁴¹ Ein kritikloser inhaltlicher Transfer durch die Radiopropaganda fand nicht statt. Aktuelle Tendenzen, die die Auswirkungen der NS-Propaganda als zentrale Ursache für den modernen arabischen Antisemitismus sehen, nehmen eine Vergegenwärtigung der Geschichte ohne die notwendige Einordnung in den historischen Kontext vor.

Der vorliegende Text hingegen hat gezeigt, dass das Interesse beider Seiten aneinander letztendlich begrenzt und mehrheitlich durch eine eher ablehnende Skepsis geprägt war. So sprachen sich etwa 1939 die palästinensischen Medien eindeutig für die Alliierten im Krieg gegen NS-Deutschland aus.¹⁴² Das trifft auch zu, obwohl sich in Bezug auf die arabisch-nationalen Ziele der Unabhängigkeit bereits Ende 1945 das Gefühl einer verpassten Chance einsetzte – ausgelöst durch das britische Verhalten nach dem Krieg.¹⁴³ Die Annahme, es gäbe eine kontinuierliche Linie vom Antisemitismus des Muftis bis hin zur islamistischen Holocaustleugnung heute, lässt die Geschehnisse seit 1945 völlig außer Acht.¹⁴⁴ Diese Tendenzen einer an der Gegenwart orientierten Suche nach historischen Kontinuitäten führen dabei zwangsläufig in eine falsche Richtung. So dürfen die Ereignisse im

140 Vgl. Gershoni, *The Crime of Nazism*, S. 231–241; Bashkin, *Iraqi Shadows*; Israel Gershoni, *Confronting Nazism in Egypt. Tawfiq al-Hakim's anti-totalitarianism 1938–1945*, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 26 (1997), S. 121–150; NL Höpp, ZMO, 1.23.048 Araber lesen „Mein Kampf“.

141 Vgl. Götz Nordbruch, *The Arab World and National Socialism*, 2012, in: http://www.perspectivia.net/publikationen/orient-institut-studies/1-2012/nordbruch_arab-world, S. 5–7 [30.7.2020]; René Wildangel, *Zwischen Achse und Mandatsmacht. Palästina und der Nationalsozialismus*, Berlin 2007; Götz Nordbruch, *Nazism in Syria and Lebanon. The Ambivalence of the German Option, 1933–1945*, London 2011.

142 Vgl. Azmi Bishara, *Die Araber und die Shoa. Die Problematisierung einer Konjunktion*, in: Rainer Zimmer-Winkel (Hrsg.), *Die Araber und die Shoa. Über die Schwierigkeiten dieser Konjunktion*, Trier 2000, S. 22; Israel Gershoni, „*The Crime of Nazism against Humanity*“. Ahmad Hasan al-Zayyat and the Outbreak of World War II, in: Gershoni, *Arab Responses to Fascism and Nazism*, S. 231 f.

143 Vgl. Esther Webman, *The War and the Holocaust in the Egyptian Public Discourse, 1945–1947*, in: Gershoni, *Arab Responses to Fascism and Nazism*, S. 258.

144 Vgl. Peter Wien, *Coming to Terms with the Past. German Academia and Historical Relations Between the Arab Lands and Nazi Germany*, in: *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010) 2, S. 311–321.

Nahen Osten der 1930er- und 1940er-Jahre nicht unter der gleichen Perspektive wie der in Europa interpretiert werden.¹⁴⁵

Mehrere Studien haben gezeigt, dass es eine lebhafte Debatte und zahlreiche antifaschistische und antinationalsozialistische Stimmen in der arabischen Welt der 1920er- und 1930er-Jahre gab.¹⁴⁶ Schon 1938 protestierte George Antonius, der Vater der arabisch-nationalistischen Geschichtsschreibung, gegen das Klischee des antibritischen Arabers.¹⁴⁷ Das Ringen um das „korrekte“ Erinnern war immer eine öffentlich ausgetragene Kontroverse. Die Ereignisse der *Nakba* von 1948 prägten die moderne arabische Antisemitismusdebatte stark.¹⁴⁸ Arabische Nationalisten sahen im Zionismus eine weitere Form des europäischen Imperialismus, der als eine Bedrohung der arabischen Identität und als Hindernis für selbstbestimmte arabische Staaten angesehen wurde. Nicht zur Apologie, sondern zum Verständnis des arabischen Antisemitismus ist diese feine Unterscheidung deshalb essenziell.

Jede Seite wurde seitdem von der eigenen „hegemonialen Erinnerungskultur“ bestimmt.¹⁴⁹ Der arabische Antisemitismus, so der israelische Historiker Yehoshafat Harkabi, sei hauptsächlich eine Post-Shoa-Erscheinung, während es sich beim europäischen vorwiegend um eine Prä-Shoa-Erscheinung handelte.¹⁵⁰ Der französisch-libanesischen Politologe Gilbert Achcar wiederum legte die

145 Vgl. Freitag/Gershoni, *The Politics of Memories*, S. 314.

146 Vgl. Israel Gershoni/James P. Jankowski, *Confronting Fascism in Egypt. Dictatorship versus Democracy in the 1930s*, Stanford 2010; Mustafa Kabha, *The Palestine National Movement and its Attitude towards the Fascist and Nazi Movements 1925–1945*, in: GG 37 (2011) 3, S. 437–450; Peter Wien, *Iraqi Arab nationalism. Authoritarian, totalitarian, and pro-fascist inclinations, 1932–1941*, London 2006.

147 Vgl. George Antonius, *Arab Awakening. The Story of the Arab National Movement*, London 1938, S. 392 (Antonius schrieb sein Buch 1937 in der Villa des Muftis in Jerusalem); René Wildangel, „Der größte Feind der Menschheit“. Der Nationalsozialismus in der arabischen öffentlichen Meinung in Palästina während des Zweiten Weltkrieges, in: Gerhard Höpp/Peter Wien/René Wildangel (Hrsg.), *Blind für die Geschichte? Arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus*, Berlin 2004, S. 117–122.

148 Vgl. Freitag/Gershoni, *The Politics of Memories*, S. 315 f.

149 Karin Joggerst, *Vergegenwärtigte Vergangenheit(en)*, in: Höpp/Wien/Wildangel (Hrsg.), *Blind für die Geschichte?*, S. 297.

150 Vgl. Yehoshafat Harkabi, *Noch einmal über arabischen Antisemitismus*, Jerusalem 1980, S. 247–259 [hebr.].

aktuellste und umfassendste Darstellung der arabischen Positionen gegenüber NS-Deutschland und Italien vor, die auch zahlreiche arabische Quellen verwendet. Er verurteilt jene arabische Nationalisten, die sich blind den Italienern und Deutschen anschlossen, ohne deren Ideologie zu hinterfragen.¹⁵¹ Israelische Historiker, so der palästinensische Philosoph Azmi Bishara, schenken den Beziehungen der palästinensischen Nationalbewegung zu NS-Deutschland höchste Aufmerksamkeit, und arabische Wissenschaftler bemühten sich, die Verbindungen zwischen zionistischen Organisationen und den Nazis aufzudecken.¹⁵² Für beide Seiten stellte der Nazismus den Inbegriff des Bösen dar, und jede Partei versuchte, ihn mit dem jeweiligen Gegner in Zusammenhang zu bringen.¹⁵³ Eine hier nicht zu beantwortende Frage bleibt allerdings, inwieweit die arabische Wahrnehmung die Voraussagen der NS-Propaganda über die bevorstehende Vertreibung der Araber aus Palästina nach 1948 als eine Art nachträgliche Bestätigung der deutschen Sendungen betrachtete. Aussagen über Erfolge der Propaganda sind ebenso problematisch wie Aussagen über ein mögliches Fortleben des Gedankenguts nach dem Krieg.

151 Vgl. Achcar, *Die Araber und der Holocaust*, S. 183–191.

152 Vgl. Bishara, *Die Araber und die Shoah*, S. 29.

153 Vgl. Mehnaz M. Afridi, *Shoah through Muslim Eyes*, Brighton, MA 2017.

Rekonfiguration einer Matrix

Islamisch-Theologische Studien, Islamwissenschaft und die ‚Anderen‘ der deutschen und europäischen Geschichte

Seit etwa einem Jahrzehnt werden an verschiedenen deutschen Hochschulen Lehrstühle für Islamisch-Theologische Studien eingerichtet. Diese vom Bund mit beträchtlichem finanziellem Aufwand geförderte Entstehung einer neuen akademischen Disziplin wird von der informierten Öffentlichkeit, aber auch von der Islamwissenschaft als unmittelbarer Nachbardisziplin mit einer Mischung aus Interesse, Wohlwollen und gleichzeitigem Unbehagen begleitet. Die Ambivalenz beruht auf Gegenseitigkeit. Protagonisten der Islamisch-Theologischen Studien, von denen viele in der Islamwissenschaft ausgebildet wurden, engagieren sich im Aufbau einer eigenen wissenschaftlichen Community in Abgrenzung zur Islamwissenschaft. Jenseits institutioneller Mechanismen und des Wettbewerbs um Studierende oder Forschungsgelder geht es dabei um unterschiedliche Zugänge und Perspektiven auf Quellentexte und die daran geknüpften Forschungsfragen. Darüber hinaus dürften auch historische und gesellschaftliche Kontexte bei der Ausbildung dieser Polarität eine Rolle spielen. Letztere werden im Folgenden einer genaueren Betrachtung unterzogen.

In Form einer vorläufigen Bilanz behandelt dieser Beitrag die bisherige Entwicklung der Islamisch-Theologischen Studien und ihr Verhältnis zu Nachbardisziplinen im Kontext eines historisch gewachsenen Feldes akademischer Wissensproduktion über ‚den Islam‘ aus Sicht eines Vertreters der Nah- und Mitteloststudien und der Islamwissenschaft.¹ Über den unmittelbaren Zusammenhang

1 Der vorliegende Aufsatz basiert auf der Tätigkeit des Autors an der Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft, einer Plattform zur Förderung und Konsolidierung der Islamisch-Theologischen Studien an deutschen Hochschulen, in den Jahren 2018/19.

des Verhältnisses zweier verwandter Fachdisziplinen hinaus geht es dabei um die Frage nach dem Platz von Religion und religionsgebundenen Fächern an Universitäten im 21. Jahrhundert.² Der Beitrag schließt an Untersuchungen an, welche die Entwicklung der modernen säkularen Wissenschaftstradition in Deutschland historisieren und die darin gewachsenen Diskurse über nicht-christliche Religionsgemeinschaften wie Islam und Judentum einer kritischen Reflexion unterziehen.³ Heute bieten die Islamisch-Theologischen Studien und die Jüdischen Studien – zumal in ihrer theologischen Ausprägung – universitäre Orte für eine muslimische bzw. jüdische Selbstverständigung über das Wesen der beiden religiösen Traditionen, ihre Geschichte und ihre zeitgemäße Praxis in Deutschland.⁴ Beide stellen in dieser Form rezente Entwicklungen dar. Doch anders als die Islamisch-Theologischen Studien blicken die heutigen Jüdischen Studien in Deutschland auf eine längere (Vor-)Geschichte zurück, die bis ins frühe 19. Jahrhundert zurückreicht. Bei der Untersuchung heutiger Debatten in den und um die Islamisch-Theologischen Studien und ihren Platz im Kanon der universitären Fächer scheint daher ein vergleichender Blick auf entsprechende Debatten hinsichtlich der Jüdischen Studien auch im historischen Längsschnitt naheliegend.

Anlass für eine solche komparative Perspektive bieten zunächst die 2010 verabschiedeten Empfehlungen des Wissenschaftsrates, die mit Blick auf die Zukunft religionsbezogener Fächer für die Einrichtung jüdischer wie islamischer Theologien an deutschen Hochschulen plädierten, um der zunehmenden Diversität

- 2 Walter Homolka/Hans-Georg Pöttering (Hrsg.), *Theologie(n) an der Universität*. Akademische Herausforderung im säkularen Umfeld, Berlin/Boston 2013.
- 3 Schirin Amir-Moazami (Hrsg.), *Der inspizierte Muslim*. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa, Bielefeld 2018; Suzanne Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire*, Cambridge 2009.
- 4 Die School of Jewish Theology an der Universität Potsdam ist das jüdische Pendant zu den Einrichtungen der Islamisch-Theologischen Studien an anderen Hochschulstandorten, siehe <https://www.juedischetheologie-unipotsdam.de/de/>. Vgl. Johann Ev. Hafner/Gordon Grill, *Zur Integration von jüdischer Theologie in der Philosophischen Fakultät*, in: Homolka/Pöttering, *Theologie(n) an der Universität*, S. 79–100; Hanna Liss, *Verhinderung und Aufbruch*. Jüdische Studien und Jüdische Theologie in Deutschland, in: *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien* 2 (2015), S. 173–185.

der deutschen Gesellschaft Rechnung zu tragen.⁵ Indem der säkulare Staat den beiden wichtigsten nicht-christlichen Religionsgemeinschaften die Ausbildung einer Universitätstheologie ermöglicht, wird hier ein im Umgang mit christlichen Theologien über Jahrhunderte gewachsener, wissenschafts- und religionspolitischer Ansatz auch auf die Ausgestaltung organisierter nicht-christlicher Religiosität angewandt. Universitätstheologien sollen zunächst der wissenschaftlichen Methode und der Wissenschaftsfreiheit verpflichtet sein, zugleich aber auch die Belange der Religionsgemeinschaften und ihr Recht auf Selbstbestimmung respektieren.⁶ In diesem Spannungsfeld entzündeten sich heute insbesondere mit Blick auf die Islamisch-Theologischen Studien kontroverse Debatten, die weit über die beteiligten Akteure hinaus in den breiteren gesellschaftlichen Diskurs hineinreichen.

Islamische wie jüdische Theologen haben diesbezüglich oft ähnliche Interessen und begegnen sich regelmäßig in unterschiedlichen Debattenkontexten, manche forschen zu komparativen theologischen Fragestellungen oder beteiligen sich gar an Initiativen, die auf die Bildung jüdisch-muslimischer Allianzen zielen.⁷ Letztere könnten vor dem Hintergrund zunehmend sichtbarer antisemitischer wie antimuslimischer Tendenzen in der deutschen Mehrheitsgesellschaft in den vergangenen Jahren naheliegender erscheinen, bleiben aber bislang eine Randerscheinung. Gegenseitige Vorbehalte zwischen Musliminnen und Muslimen sowie Juden und Jüdinnen in Deutschland mögen u. a. in unterschiedlichen Loyalitäten im Kontext des Nahostkonfliktes begründet sein.

Auch in vielerlei anderer Hinsicht bestehen Unterschiede zwischen beiden (und innerhalb beider) Bevölkerungsgruppen im heutigen Deutschland, die ein

5 Wissenschaftsrat, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Januar 2010, <https://www.bmbf.de/files/WissenschaftsratEmpfehlung2010.pdf> [18. 10. 2020].

6 Daniel Gerster/Viola van Melis/Ulrich Willems (Hrsg.), Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland, Freiburg 2018. Vgl. Francis Messner/Moussa Abou Ramadan (dir.), *L'Enseignement Universitaire de la Théologie Musulmane. Perspectives Comparatives*, Paris 2018.

7 Vgl. Homolka/Pöttering, *Theologie(n) an der Universität; Ozan Zakariya Keskinliç/Armin Langer (Hrsg.), Fremdgemacht & Reorientiert. Jüdisch-muslimische Verflechtungen*, Berlin 2018. Siehe auch verschiedene Beiträge in Pardes. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e. V. 22 (2016) zum Schwerpunktthema Muslimisch-Jüdischer Dialog.

gemeinsames Auftreten im öffentlichen Diskurs zumindest nicht nahelegen: Während sich Muslime und Musliminnen in größerem Umfang erst im 20. Jahrhundert in Deutschland niedergelassen haben, reicht die jüdische Geschichte im Bereich des heutigen Deutschland bis in die Spätantike zurück. Von Nationalsozialismus, Völkermord und Zweitem Weltkrieg waren Juden und Jüdinnen und die Vorfahren der heute in Deutschland lebenden muslimischen Bevölkerung auf sehr unterschiedliche Weise betroffen. Dies hat auch Auswirkungen auf die Art und Weise, wie beide Bevölkerungsgruppen diese Ereignisse erinnern.⁸ Heute leben mehr als vier Millionen Menschen mit Wurzeln in zahlreichen muslimisch geprägten Herkunftsländern in Deutschland (ca. 5 Prozent der Gesamtbevölkerung); die meisten von ihnen stammen ursprünglich aus Ländern des Nahen und Mittleren Ostens.⁹ Die gegenwärtig schätzungsweise 200 000 Personen zählende jüdische Bevölkerung, deren Wurzeln überwiegend in Osteuropa und der ehemaligen Sowjetunion sowie in jüngerer Zeit zunehmend auch in Israel liegen, stellen eine vergleichsweise winzige Minderheit dar.¹⁰

Während aber die jüdischen Gemeinden mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland und seinem kleineren reformjüdischen Pendant, der Union progressiver Juden in Deutschland, über eine bundesweit und weitgehend einheitlich agierende Vertretung verfügen, existiert neben einigen auf Landesebene organisierten Gliederungen wie der SCHURA (in Hamburg, Bremen, Niedersachsen, Rheinland-Pfalz) eine ganze Reihe bundesweit tätiger und konkurrierender islamischer Dachverbände, welche die Vielfalt islamischer Strömungen weltweit,

8 Omar Kamil, *Der Holocaust im arabischen Gedächtnis*, Göttingen 2012; Dan Diner, *Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust*, Göttingen 2008; Corry Gutstadt, *Turkey, the Jews and the Holocaust*, Cambridge 2013. Vgl. Michael Rothberg, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford 2009; Doğan Akhanlı, *Madonnas letzter Traum*, Bremen 2019 [Istanbul 2005].

9 Peter Antes/Rauf Ceylan (Hrsg.), *Muslimen in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, Wiesbaden 2017.

10 Die Anzahl der in Deutschland lebenden jezidischen Bevölkerung ist in den vergangenen Jahrzehnten und zuletzt infolge von Fluchtbewegungen im Zusammenhang mit den von den UN als Genozid eingestuftem Massaker des IS an den bis dato in Nordirak lebenden Jezidinnen und Jeziden ebenfalls auf etwa 200 000 Menschen angewachsen. Seit 2019 existiert in der georgischen Hauptstadt Tiflis die Êzidisch-Theologische Akademie als erste akademische Ausbildungsstätte ihrer Art weltweit. Siehe <http://www.ezidipress.com/blog/georgien-ezidisch-theologische-akademie-beginnt-mit-studentenausbildung/>.

aber auch deren politische Allianzen widerspiegeln.¹¹ Hinzu kommen Verbände heterodoxer Strömungen wie der Aleviten und der Ahmadiyya, deren Zugehörigkeit zur islamischen Religion von den mehrheitlich sunnitisch geprägten Dachverbänden bestritten wird, die sich selbst aber explizit auf ihre islamischen Wurzeln beziehen und in der Wahrnehmung des deutschen Staates durchaus als Musliminnen und Muslime zu bezeichnen sind.¹² Die beiden jüdischen Verbände sind zudem gemäß Artikel 140 GG als Körperschaften des öffentlichen Rechtes anerkannt, wohingegen islamische Dachverbände bislang nach dem für Religionsgemeinschaften deutlich weniger vorteilhaften Vereinsrecht organisiert sind. Erst 2006 wurde mit der Deutschen Islam Konferenz (DIK) ein langfristig angelegter Kommunikationskanal zwischen dem deutschen Staat und der in Deutschland lebenden muslimischen Bevölkerung vom Bundesministerium des Innern (BMI) ins Leben gerufen mit dem erklärten Ziel, damit die ‚Integration‘ von Musliminnen und Muslimen zu befördern.¹³ Die Federführung des BMI in diesem Rahmen spiegelt die seit dem 11. September 2001 zu konstatierende Versicherheitlichung deutscher Integrationspolitik hinsichtlich der muslimisch geprägten Bevölkerung wider.¹⁴ Demgegenüber verfügt der Zentralrat der Juden über seit Jahrzehnten etablierte Kontakte in Politik und Gesellschaft. So fand der Festakt zu seinem 70-jährigen Bestehen im September 2020 in Anwesenheit der Bundeskanzlerin

- 11 Die Wahrnehmung der jüdischen wie islamischen Dachverbände als Repräsentanten beider Religionsgemeinschaften ist insofern irreführend, als sich bei Weitem nicht die gesamte jüdische bzw. muslimische Bevölkerung von den Dachverbänden vertreten fühlt.
- 12 Vertreter beider Gruppierungen wurden als Mitglieder der Deutschen Islam Konferenz be-rufen.
- 13 Zu den Zielen der DIK siehe https://www.deutsche-islam-konferenz.de/DE/DIK/Ziele/ziele_node.html [19. 10. 2020]. Vgl. Hendrik Meyer/Klaus Schubert (Hrsg.), Politik und Islam, Wiesbaden 2011.
- 14 Aus diesem Grund wurde die DIK bereits als Neuauflage einer kolonialen Interessen dienenden, nach innen gewendeten deutschen Islampolitik gedeutet, in deren Tradition bereits die Islamwissenschaft des frühen 20. Jahrhunderts stehe. Vgl. Levent Tezcan, Das muslimische Subjekt: Verfangen im Dialog der Deutschen Islamkonferenz, Konstanz 2012. Mit Blick auf die integrationspolitische Wirkung der DIK wurde nachgewiesen, dass diese sich besonders in ihren Anfangsjahren medial und politisch exkludierend für Muslime in Deutschland ausgewirkt hat. Siehe Masoumeh Bayat, Die politische und mediale Repräsentation in Deutschland lebender Muslime: Eine Studie am Beispiel der Deutschen Islam Konferenz, Wiesbaden 2016.

und zahlreicher Politikerinnen und Politiker aus Bund und Ländern sowie Prominenz aus Gesellschaft und Kirchen statt.

Die erzielten Fortschritte hinsichtlich des rechtlichen Status der jüdischen Religionsgemeinschaft und der gesellschaftlichen Akzeptanz von Jüdinnen und Juden im post-nazistischen Deutschland erklären sich aus der Vorgeschichte von Vertreibung und Mord. Zugleich signalisieren sie eine relative Privilegierung der jüdischen im Vergleich zur muslimischen Bevölkerung. Antisemitismus wird in der deutschen Öffentlichkeit deutlich stärker geächtet als diskriminierende Aussagen und Handlungen gegenüber Muslimen oder Musliminnen. Auch Letztere haben in jüngerer Zeit deutlich zugenommen und sind zu einem gesellschaftlichen Phänomen geworden, das in der Forschung zu gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit mit Begriffen wie „Islamfeindlichkeit“, „Islamophobie“ oder „antimuslimischer Rassismus“ beschrieben wird.

Mittlerweile gibt es auf Bundesebene und in verschiedenen Bundesländern Antisemitismusbeauftragte. Es bleibt abzuwarten, ob der zunehmenden Institutionalisierung des Kampfes gegen Antisemitismus in Zukunft ähnliche Maßnahmen mit Blick auf andere Formen von Diskriminierungen folgen werden; die Einrichtung eines Rassismusbeauftragten der Bundesregierung wird aktuell für die Zeit nach der Bundestagswahl 2021 ins Auge gefasst.¹⁵ Dem Kampf gegen Antisemitismus vergleichbare Maßnahmen zur Bekämpfung der Islamfeindlichkeit oder anderer Ideologien gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit gibt es bislang nirgends.¹⁶ Ähnlichkeiten zwischen Judentum und Islam im Bereich religiöser Traditionen, etwa mit Blick auf die Beschneidung von Jungen oder

15 DPA, Integrationsgipfel: SPD und Grüne fordern Rassismusbeauftragten, in: Jüdische Allgemeine vom 1. 3. 2020; zur Einrichtung eines solchen Postens siehe Maria Fiedler/Paul Starzmann, „Flexibel interpretierbar“: Wie tragfähig ist der Groko-Kompromiss?, in: Der Tagesspiegel vom 21. 10. 2020.

16 In Reaktion auf den Anschlagversuch auf die Synagoge in Halle stellte die Bundesregierung zusätzliche 22 Millionen Euro zum Schutz jüdischer Einrichtungen zur Verfügung. Vergleichbare Maßnahmen zum Schutz von Moscheen wurden bislang nicht ergriffen, obwohl auch diese regelmäßig zum Ziel von Angriffen werden. Siehe DPA, Bundesländer verstärken Schutz jüdischer Einrichtungen, in: Zeit Online vom 22. 9. 2020, www.zeit.de/politik/deutschland/2020-09/antisemitismus-schutz-juedische-einrichtungen-bundesregierung [19. 10. 2020]. Vgl. Malte Lehming, Wo bleibt der Aufschrei, wenn Moscheen brennen?, in: Der Tagesspiegel vom 12. 3. 2018.

Speisegesetze, wurden in den vergangenen Jahren im Kontext öffentlicher Kontroversen über diese Bräuche sichtbar. Dieser Umstand verweist auf die von der Vitalität beider religiöser Traditionen offenbar ausgehende „Störung der säkularen Ordnung“, die in der bundesdeutschen Öffentlichkeit aus Gründen historischer Verantwortung hinsichtlich jüdischer religiöser Bräuche heute meist nur hinter vorgehaltener Hand, hinsichtlich islamischer Traditionen jedoch offensiv kritisiert wird.¹⁷

Der vorliegende Aufsatz untersucht Brüche und Kontinuitäten in historisch gewachsenen und institutionell verankerten Diskursen über zwei der relevantesten ‚Anderen‘ in der deutschen wie europäischen Geschichte.¹⁸ Die Frage nach der Rolle der Islamwissenschaft bzw. der Orientalistik in diesem Kontext stellt sich, weil sie ein maßgeblicher institutioneller Ort war und ist, an dem Diskurse über Islam und Judentum produziert werden bzw. wurden. Die historischen Verflechtungen der Orientalistik/Islamwissenschaft mit kolonialen Weltbildern und Interessen bieten bis heute Anlass für Debatten.¹⁹ Gleichwohl wurde die vielschichtige Tradition der deutschsprachigen Orientalistik des 19. Jahrhunderts häufig als Argument gegen die allzu zugespitzte und ahistorische Orientalismus-Kritik Edward Saids ins Feld geführt.²⁰ Eine Reihe von Arbeiten hat auf die von Said vernachlässigte jüdische Dimension der deutschsprachigen Orientalistik verwiesen, sowohl mit Blick auf die Beiträge jüdischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler zur Arabistik/Islamwissenschaft als auch mit Blick auf die Tatsache, dass jüdische Forschung im deutschsprachigen Raum und anderswo in Europa bis Mitte

17 Sultan Doughan/Hanna Tzuberi, Säkularismus als Praxis und Herrschaft: Zur Kategorisierung von Juden und Muslimen im Kontext säkularer Wissensproduktion, in: Amir-Moazami, *Der inspizierte Muslim*, S. 269–308, Zitat S. 287. Vgl. Israel M. Levinger, Schechita und Kaschrut – Jüdischer Standpunkt zum Schlachten von Tieren, in: *Pardes* 13 (2007), S. 62–86.

18 José Brunner/Shai Lavi (Hrsg.), *Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion, Identität*, Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 37 (2009).

19 Edward Said, *Orientalism*, New York 1978; Abbas Poya/Maurus Reinkowski (Hrsg.), *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien*, Bielefeld 2008.

20 Sabine Mangold, *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“: Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2004; Ursula Wokoeck, *German Orientalism. The Study of the Middle East and Islam from 1845 to 1945*, London/New York 2009.

des 20. Jahrhunderts häufig unter dem Dach der Orientalistik betrieben wurde.²¹ Dies korrespondierte mit einer Orientalisierung des Judentums in Kultur und Gesellschaft jener Phase.²²

Die Islamwissenschaftlerin Schirin Amir-Moazami weist zu Recht darauf hin, dass es kaum möglich ist, „eine Disziplin isoliert herauszugreifen und einer Überproduktion an Wissen zum Islam und zu Muslimen als quasi naturalisierter Religionsgemeinschaft zu bezichtigen“.²³ Dasselbe gilt für Diskurse über Juden, Jüdinnen und Judentum. Vielmehr war die Klassifizierung und Hierarchisierung unterschiedlicher Religionen sowie der mit ihnen räumlich und historisch verbundenen gesellschaftlichen Formationen entlang einer aus christlichen Erfahrungen entwickelten, aber universelle Gültigkeit beanspruchenden säkularen Epistemologie eine Koproduktion, an der u. a. die Geschichtswissenschaft, Philosophie, Soziologie und Orientalistik beteiligt waren.

Ohne diese These auszuführen, wurde mit Blick auf die Einrichtung islamisch-theologischer Lehrstühle an deutschen Universitäten bereits angemerkt, dieser Schritt habe eine Debatte ausgelöst, „wie sie um die Jüdischen Studien im 19. Jahrhundert geführt worden ist“.²⁴ In eine ähnliche Richtung deutet Amir-Moazami, wenn sie mit Blick auf „Epistemologien der muslimischen Frage in

21 Ismar Schorsch, *Converging Cognates: The Intersection of Jewish and Islamic Studies in Nineteenth Century Germany*, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 55 (2010) 1, S. 3–36; Achim Rohde, *Unter Südländern. Zur Geschichte der Orientalistik und Judaistik in Deutschland*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 58 (2010) 7/8, S. 639–652; James Pasto, *Islam's 'Strange Secret Sharer': Orientalism, Judaism, and the Jewish Question*, in: *Comparative Studies in Society and History* 40 (1998) 3, S. 437–474.

22 Ivan Davidson Kalmar/Derek Jonathan Penslar (Eds.), *Orientalism and the Jews, Lebanon/NH 2005*; Ulrike Brunotte/Jürgen Mohn/Christina Späti (Eds.), *Internal Outsiders – Imagined Orientals? Antisemitism, Colonialism and Modern Constructions of Jewish Identity*, Würzburg 2017.

23 Schirin Amir-Moazami, *Epistemologien der ‚muslimischen Frage‘ in Europa*, in: dies., *Der inspizierte Muslim*, S. 91–123, hier S. 110. Eine ähnliche Einschätzung äußerte schon Baber Johanssen, *Politics and Scholarship: The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany*, in: Tareq Ismail (Ed.), *Middle Eastern Studies. International Perspectives on the State of the Art*, New York 1990, S. 71–130.

24 Stefan Reichmuth, *Islamwissenschaft und Islamische Theologie im Streit der Fakultäten*, in: Mouhanad Khorchide/Marco Schöller (Hrsg.), *Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie*, Münster 2012, S. 61–69, hier S. 67.

Europa“ vermutet, Deutschland sei möglicherweise „besonders anfällig“ für „kulturalistische Ansätze“, der zufolge „Integration gemeinhin mit kultureller Anpassung an eine wie auch immer geartete Mehrheitsnorm gleichgesetzt“ werde.²⁵ Amir-Moazami kritisiert vor allem die Analysekategorien der empirischen Sozialforschung, deren Anwendung auf Jüdinnen und Juden im späten 19. Jahrhundert sie in Bezug zu entsprechenden Forschungen über Musliminnen und Muslime im heutigen Deutschland setzt.²⁶ Vor diesem Hintergrund könnte eine ambivalente Grundhaltung islamischer Theologen, die alle in der einen oder anderen Form praktizierende Muslime und Musliminnen und deren Biografien zumeist durch eine internationale Geschichte geprägt sind, mit Blick auf die Islamwissenschaft auch als Ausdruck ihres Unbehagens gegenüber einer weiterhin größtenteils von nicht-muslimischen weißen Deutschen geprägten Wissenschaftstradition verstanden werden.²⁷

Auch die Zusammensetzung der Studierenden der Islamisch-Theologischen Studien verdeutlicht die Attraktivität des Faches für praktizierende Musliminnen und Muslime aus (post-)migrantischen Milieus, die früher eher notgedrungen Islamwissenschaft studierten, heute aber mit Blick auf spätere berufliche Perspektiven und aufgrund der normativen Orientierung der Islamisch-Theologischen Studien diese der Islamwissenschaft vorziehen: Fast alle derzeit Studierenden der Islamisch-Theologischen Studien im Bundesgebiet sind muslimisch, für 80 Prozent stellt Deutsch nicht die Erstsprache dar. Etwa 70 Prozent von ihnen gehören zur ersten Generation in ihren Familien, die Zugang zu höherer Bildung haben, und etwa die Hälfte fühlt sich einer islamischen Gemeinde zugehörig.²⁸ Ob die

25 Amir-Moazami, *Epistemologien der ‚muslimischen Frage‘ in Europa*, S. 96.

26 Ebenda, S. 101 ff.

27 Die Mitsprache islamischer Dachverbände bei der Besetzung von Lehrstühlen in den Islamisch-Theologischen Studien garantiert, dass ausschließlich muslimische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen dafür infrage kommen; diese haben in Deutschland in der Regel eine internationale Geschichte. Aufschlussreich mit Blick auf die Besetzung von Lehrstühlen in der Islamwissenschaft ist ein Blick auf die Zusammensetzung der professoralen Mitglieder der Sektion Islamwissenschaft in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, siehe <http://www.dmg-web.de/iswi/members.html> [19. 10. 2020].

28 Lena Dreyer/Konstantin Wagner, *Wer studiert islamische Theologie? Ein Überblick über das Fach und seine Studierenden*, hrsg. von Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2020.

Einrichtung der Islamisch-Theologischen Studien in der Islamwissenschaft im Gegenzug zu einer stärkeren Überrepräsentation nicht-muslimischer weißer Deutscher oder People of Color unter Studierenden geführt hat, ist noch nicht untersucht. Doch scheint es naheliegend, die Evolution der Islamisch-Theologischen Studien und ihr Verhältnis zur Islamwissenschaft auch aus einer an post- und de-kolonialer Kritik geschulten Perspektive zu betrachten.²⁹

Die Jüdischen Studien und die Orientalistik des 19. Jahrhunderts

Als Wissenschaft im modernen Sinne entwickelte sich die Orientalistik im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, hervorgehend aus der frühmodernen christlichen Hebraistik, die oft unter der Bezeichnung ‚morgenländische Philologie‘ firmierte und auch das Studium der arabischen Sprache beinhaltete.³⁰ Hauptinteresse war das Studium biblischer Texte in ihrer ursprünglichen hebräischen oder aramäischen Version sowie das Studium verwandter Sprachen, denn man ging davon aus, dass die korrekte Bedeutung biblischer Texte nur unter Rückbezug auf ähnliche Sprachen wie das Arabische dechiffriert werden könne. Die Motivation für die Beschäftigung mit biblischen Texten und der hebräischen Sprache seitens christlicher Wissenschaftler bestand – neben der Missionierung von Juden und Jüdinnen – vor allem in der reformatorischen Gegnerschaft zur katholischen Kirche und ihrem Anspruch auf Unfehlbarkeit, welchem durch den direkten Rückgriff auf die Heilige Schrift in ihrer Originalsprache begegnet werden sollte. Im Verlauf dieses Prozesses wurden die biblischen Texte zunehmend in ihrem geografischen Ursprungskontext betrachtet, was die Verbindung zwischen Judentum und ‚dem Orient‘ im christlichen Denken verstärkte.³¹ Dies bildete die Grundlage für die

29 Susannah Heschel/Umar Ryad (eds.), *The Muslim Reception of European Orientalism: Reversing the Gaze*, London/New York 2019.

30 Achim Rohde, 400 Jahre Orientalistik/Hebraistik in Hamburg. Vom Akademischen Gymnasium zur Hamburger Universität, in: Dirk Brietzke/Franklin Kopitzsch/Rainer Nicolayen (Hrsg.), *Das Akademische Gymnasium. Bildung und Wissenschaft in Hamburg 1613–1883*, Berlin/Hamburg 2013, S. 195–212.

31 Achim Rohde, Ein Hamburger Koran und die Degradierung des Hebräischen in der christlichen Theologie des 17. Jahrhunderts, in: *Hamburger Schlüsseldokumente zur deutsch-*

vergleichende Sprachwissenschaft, die das Markenzeichen der deutschsprachigen Orientalistik des 19. Jahrhunderts darstellte.³²

Die Verbindung von Judentum und Islam als eng zusammenhängende Irrlehren und die Darstellung von Juden und Jüdinnen als Orientalen ist dabei ein über Jahrhunderte etablierter Topos im deutschen Kontext und oft Teil einer antijüdischen oder antisemitischen Agenda, die sich gegen den ‚inneren Orient‘ Deutschlands richtete.³³ Einige christliche deutsche Islamwissenschaftler des 18. und 19. Jahrhunderts spielten in dieser Hinsicht eine unheilvolle Rolle, wie etwa Johann David Michaelis und einer seiner Nachfolger auf dem Göttinger Lehrstuhl für Orientalistik, Paul de Lagarde. Beide lehnten die jüdische Emanzipation ab, hielten rabbinische Gelehrsamkeit für wertlos und jüdische Wissenschaftler für mangelhaft qualifiziert. Beide behaupteten, Jüdinnen und Juden könnten aufgrund ihrer religiösen Eigenart und ihres darin manifestierten orientalischen bzw. asiatischen Charakters keine Deutschen werden. Der einflussreiche deutsch-nationale Publizist Lagarde verfasste ähnliche Schriften wie der Historiker und Zeitgenosse Heinrich von Treitschke, ein prominenter Antisemit.³⁴

Doch während Michaelis und Lagarde innerhalb der Orientalistik Randfiguren blieben, trugen zahlreiche jüdische Wissenschaftler maßgeblich zur Ausformung der Arabistik und Islamwissenschaft im deutschsprachigen Raum des 19. und 20. Jahrhunderts bis in die Weimarer Zeit bei.³⁵ Ihre Vertrautheit mit

jüdischen Geschichte, <https://juedische-geschichte-online.net/beitrag/jgo:article-51> [16. 10. 2018].

- 32 Ludmilla Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten: Deutschsprachige Erforschung des Vorderen Orients in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Wiesbaden 2003.
- 33 Achim Rohde, *Der innere Orient. Orientalismus, Antisemitismus und Geschlecht im Deutschland des 18. bis 20. Jahrhunderts*, in: *Die Welt des Islams* 45 (2005) 3, S. 370–411.
- 34 Mirjam Thulin, *Wissenschaft und Vorurteil: Die Kontroverse zwischen David Kaufmann und Paul de Lagarde*, in: Hans-Joachim Hahn/Olaf Kistenmacher (Hrsg.), *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944*, Berlin/Boston 2015, S. 212–248. Vgl. Heike Behlmer/Thomas L. Gertzen/Orell Witthuhn (Hrsg.), *Der Nachlass Paul de Lagarde. Orientalistische Netzwerke und antisemitische Verflechtungen*, Berlin/Boston 2020; Jonathan M. Hess, *Johann David Michaelis and the Colonial Imaginary: Orientalism and the Emergence of Racial Antisemitism in Eighteenth Century Germany*, in: *Jewish Social Studies* 6 (2000) 2, S. 56–101.
- 35 Dirk Hartwig/Walter Homolka/Michael J. Marx (Hrsg.), *„Im vollen Licht der Geschichte“: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung*, Würzburg 2008.

traditioneller jüdischer Gelehrsamkeit mag jüdischen Wissenschaftlern einen Vorteil beim Studium der strukturell ähnlichen islamischen Tradition, etwa mit Blick auf Sunna und Hadith und deren Verhältnis zum Koran, verschafft haben – eine Form kulturellen Kapitals, über das christlich geprägte Orientalisten nicht von Haus aus verfügten.³⁶ Nach Angaben von Ludmila Hanisch waren im Jahr 1933 die „Orientalistik-Lehrstühle [...] immerhin zu rund 25 % von Personen besetzt, die, obwohl sie teilweise Konvertiten oder erklärte Atheisten waren, nach der rassistischen Definition [der Nürnberger Gesetze] aus jüdischen Familien stammten. Bei dem wissenschaftlichen Nachwuchs lag der Anteil eher noch höher.“³⁷ Dieser bemerkenswert hohe Anteil jüdischer Wissenschaftler in der Orientalistik zum Zeitpunkt der Machtübernahme der Nationalsozialisten markiert den Endpunkt einer über ein Jahrhundert andauernden Entwicklung, die in jüngerer Zeit verstärktes Interesse in der Forschung geweckt hat.³⁸ Jüdische Islamforscher und Orientalisten verhandelten durch ihre Arbeit nicht zuletzt den Status der jüdischen Bevölkerung in der deutschen Gesellschaft als orientalisierte Minderheit auf der Suche nach Akzeptanz und Anerkennung.³⁹

Die engen Verflechtungen zwischen Orientalistik und Jüdischen Studien waren allerdings auch die Folge einer wissenschaftspolitischen Auseinandersetzung, die sich über mehrere Jahrzehnte erstreckte. Denn die im Zuge der Emanzipation seit dem frühen 19. Jahrhundert sich formierende Wissenschaft des Judentums war angetreten, um der von christlichen Hebraisten und Orientalisten dominierten

36 Tamás Turán/Carsten Wilke (eds.), *Modern Jewish Scholarship in Hungary: The 'Science of Judaism' between East and West*, Berlin/Boston 2016; Ottfried Fraise, *Ignác Goldziher monotheistische Wissenschaft. Zur Historisierung des Islam*, Göttingen 2014. Vgl. Fn. 21.

37 Ludmila Hanisch, *Akzentverschiebung – Zur Geschichte der Semitistik und Islamwissenschaft während des ‚Dritten Reichs‘*, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 18 (1995), S. 217–226, Zitat S. 218. Vgl. dies., *Ausgegrenzte Kompetenz: Porträts vertriebener Orientalisten und Orientalistinnen 1933–1945. Eine Hommage anlässlich des XXVIII. Deutschen Orientalistentags in Bamberg*, 26.–30. März 2001, Halle 2001.

38 Susannah Heschel, *Jüdischer Islam: Islam und jüdisch-deutsche Selbstbestimmung*, Berlin 2018; Martin Kramer (ed.), *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*, Tel Aviv 1999.

39 Ruchama Johnston-Bloom, *Analogising Judaism and Islam: Nineteenth and Twentieth-Century German-Jewish Scholarship on Islam*, in: *Journal of Beliefs & Values* 38 (2017) 3, S. 267–275; Susannah Heschel, *German-Jewish Scholarship on Islam as a Tool for De-Orientalizing Judaism*, in: *New German Critique* 117 (2012), S. 91–107.

judaistischen Forschung an deutschen Universitäten den Kampf anzusagen und ihr eine genuin jüdische Perspektive entgegenzusetzen.⁴⁰ Als Bewegung, die Ausdruck und Motor einer Transformation der deutschsprachigen jüdischen Bevölkerung unter Bedingungen der Moderne war, bot die Wissenschaft des Judentums u. a. ein Forum für inner-jüdische Debatten um Fragen der Identität, um die Ausrichtung der jüdischen Gelehrsamkeit und Religion, um den Platz von Juden und Jüdinnen in einer säkularen Welt, an denen sich mit Reformern, Konservativen und Orthodoxen Vertreter aller maßgeblichen Strömungen des deutschen Judentums beteiligten.⁴¹

Während orthodoxe und konservative Protagonisten eine Aufnahme der Jüdischen Studien in den Kanon universitärer Fächer als Kapitulation vor der christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft und Zeichen der Assimilation betrachteten bzw. besonderen Wert auf geschützte Räume zur jüdischen Selbstverständigung und Modernisierung des Gemeindelebens etwa in Form von Rabbinerseminaren legten, kämpften Vertreter der Wissenschaft des Judentums um universitäre Anerkennung. Mit Blick auf das gewünschte Profil einer universitären Judaistik vertraten sie unterschiedliche bis konträre Positionen: So gilt Abraham Geiger als Vertreter einer verwissenschaftlichten jüdischen Reformtheologie im Rahmen theologischer Fakultäten, die durchaus kompatibel war mit dem Schleiermacherschen Ideal einer (protestantischen) universitären Theologie. Sein Zeitgenosse Leopold Zunz stand jüdischem Gemeindeleben distanzierter gegenüber und interpretierte die Wissenschaft des Judentums als Philologie und Geschichtswissenschaft im Rahmen philosophischer Fakultäten. Diese sollte einen unvoreingenommenen Blick auf jüdische Geschichte und Religion ermöglichen und das über die Jahrhunderte lebendige und dynamische kulturelle Erbe des diasporischen

40 Susannah Heschel, *Revolt of the Colonized: Abraham Geiger's Wissenschaft des Judentums as a Challenge to Christian Hegemony in the Academy*, in: *New German Critique* 77 (1999), S. 61–85. Vgl. Christian Wiese, *Ein Schrei ins Leere? Die Auseinandersetzung der Wissenschaft des Judentums mit dem Judentumsbild der protestantischen Theologie im Kontext der Diskussion über die Stellung der jüdischen Gemeinschaft im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1999.

41 Vgl. verschiedene Beiträge in: *Pardes* 24 (2018), ein Themenheft zum 200-jährigen Jubiläum der Veröffentlichung des Gründungsdokuments der Wissenschaft des Judentums, Zunz' Essay ‚Etwas über die rabbinische Literatur‘ (1818).

Judentums als integralen Bestandteil der deutschen und europäischen Geschichte darstellen.⁴² Beide propagierten ein aus orthodoxer Sicht assimilatorisches Judentum, sahen sich selbst aber als Erneuerer jüdischer Identität und wurden von ihren nicht-jüdischen Gegnern aus genau diesem Grund bekämpft.

Die Debatte um die Einrichtung judaistischer Lehrstühle bzw. um den Beitrag jüdischer Gelehrsamkeit zur allgemeinen Entwicklung der Wissenschaft und damit um die Anerkennung der Wissenschaft des Judentums als einer universitärer Weihen würdigen Disziplin wurde in der Öffentlichkeit mit beträchtlicher Verve geführt, daran waren jüdische wie nicht-jüdische Theologen, Historiker und Orientwissenschaftler beteiligt; die jeweils vertretenen Positionen verliefen keineswegs ausschließlich entlang konfessioneller Grenzen.⁴³ Das Vorhaben scheiterte aber letztlich sowohl an mangelnder Resonanz innerhalb der jüdischen Gemeinden als auch an fehlender politischer Unterstützung.

Von Bedeutung im thematischen Zusammenhang dieses Beitrags ist die fortdauernde Ablehnung der Bemühungen von Zunz und anderer Vertreter der Wissenschaft des Judentums um die Einrichtung judaistischer Lehrstühle seitens der Berliner Universität und preußischen Regierung in den 1830er- und 1840er-Jahren.⁴⁴ Abgesehen von inhaltlichen Argumenten wie Verweisen auf die mit zusätzlichen Professuren einhergehenden übermäßigen finanziellen Belastungen und gönnerhaften Hinweisen, die Jüdischen Studien seien vorerst am besten im Rahmen von Privatdozenturen etwa an orientwissenschaftlichen Instituten aufzubauen, erklärte die preußische Regierung auch ausdrücklich, ein solcher Lehrstuhl würde die Sonderstellung der jüdischen Bevölkerung zementieren und ihre Integration in die Gesellschaft durch Förderung eines kulturellen Partikularismus

42 Kerstin von der Krone, *Wissenschaft in Öffentlichkeit: Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften*, Berlin 2012, S. 161 f. Vgl. Alfred Jospe, *The Study of Judaism in German Universities before 1933*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 27 (1982), S. 295–319.

43 Jospe, *The Study of Judaism*, S. 310–311; vgl. Imanuel Clemens Schmidt, *Kulturkampf, Protestantisierung, Wissenschaft. Matthias Jacob Schleidens Konzeption vom Judentum*, in: Arndt Engelhardt u. a. (Hrsg.), *Ein Paradigma der Moderne. Jüdische Geschichte in Schlüsselbegriffen. Festschrift für Dan Diner zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2016, S. 263–286.

44 von der Krone, *Wissenschaft in Öffentlichkeit*, S. 169 f.; Peter Schäfer/Klaus Herrmann, *Judaistik an der Freien Universität Berlin*, in: Karol Kubicki/Siegward Lönnendonker (Hrsg.), *Religionswissenschaft, Judaistik, Islamwissenschaft und Neuere Philologien an der Freien Universität Berlin*, Göttingen 2012, S. 53–74, bes. S. 53–60.

behindern. Die Religionswissenschaftlerin Kerstin von der Krone weist darauf hin, dass die preußische Regierung in der Begründung ihrer Ablehnung sich auch auf die demnach ebenso wenig wünschenswerte katholische Theologie bezog, Juden und Jüdinnen also zusammen mit Katholiken als zwei religiöse Minderheiten im protestantischen Preußen auf ihre Plätze verwies: „Diese Argumentation entsprang einer protektionistischen Haltung und sollte jeder Entwicklung entgegen wirken, welche die Vorrangstellung des Protestantismus berührte, und muss als gleichsam reflexartiger Abgrenzungsmechanismus gelesen werden.“⁴⁵ Als Ausdruck staatlichen Assimilierungsdruckes und des Interesses an einem staatsbürgerlich konformen ‚aufgeklärten‘ Judentum wurden etwa in Bayern, Frankfurt am Main und Hamburg im 19. Jahrhundert Regelungen eingeführt, die angehende Rabbiner verpflichteten, im Rahmen ihrer Ausbildung an außeruniversitären Rabbinerseminaren auch Kurse an philosophischen bzw. theologischen Fakultäten der jeweiligen Hochschulen zu besuchen und sich schließlich einer Prüfung unter Federführung protestantischer Kirchenräte zu unterziehen.⁴⁶

Im Ergebnis blieb Vertretern der Wissenschaft des Judentums oft nichts anderes übrig, als in außeruniversitäre akademische Einrichtungen wie die spätere Hochschule für die Wissenschaft des Judentums und Rabbinerseminare auszuweichen oder aber eine universitäre Nischenexistenz an bestehenden Instituten für Orientalistik zu führen. Im Vergleich zu den christlich motivierten theologischen Instituten, an denen jüdische Studien weiterhin mit dem Ziel der Missionierung betrieben wurden,⁴⁷ bot die Orientalistik ein günstigeres Umfeld, zu dem sich viele jüdische Forscher, wie oben skizziert, auch inhaltlich hingezogen fühlten. Eine Reihe nicht-jüdischer Orientalisten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts stand der Wissenschaft des Judentums wohlwollend gegenüber, förderte jüdische Fachkollegen und setzte sich zeitweise ausdrücklich für die Einrichtung entsprechender universitärer Lehrstühle ein, darunter so namhafte Wissenschaftler wie Heinrich L. Fleischer, Theodor Nöldeke und Julius

45 von der Krone, *Wissenschaft in Öffentlichkeit*, S. 170.

46 Jospe, *The Study of Judaism*, S. 302–305.

47 Thomas Küttler, *Umstrittene Judenmission. Der Leipziger Zentralverein für Mission unter Israel von Franz Delitzsch bis Otto von Harling*, Leipzig 2009; Walter Homolka, *Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology today*, Leiden/Boston 2017.

Wellhausen.⁴⁸ Gleichwohl bleibt anzumerken, dass es jüdischen Wissenschaftlern trotz formaler Gleichberechtigung auch in der Orientalistik schwerfiel, ohne Konversion zum Christentum eine reguläre Professur zu erlangen; viele verblieben lange auf schlecht bezahlten Dozentenstellen oder Honorarprofessuren und arbeiteten nebenher als Rabbiner, Bibliothekare, Lektoren oder Übersetzer.⁴⁹ Erst kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges sowie in der Weimarer Zeit schienen in Frankfurt am Main und Berlin Möglichkeiten zur Realisierung des lang gehegten Plans einer universitären Verankerung der Jüdischen Studien zu bestehen, das Vorhaben scheiterte aber erneut infolge des Kriegsausbruchs bzw. der Machtübernahme der Nationalsozialisten.⁵⁰ Schließlich wurden in den 1960er-Jahren in der Bundesrepublik die ersten Lehrstühle für Judaistik eingerichtet. Seit den 1990er-Jahren kam es zu einer Reihe von Gründungen von Instituten für Jüdische Studien in der Bundesrepublik.⁵¹ Ein Rabbinerseminar zur Ergänzung des universitären Studiums existiert mit dem Abraham-Geiger-Kolleg an der Universität Potsdam seit 2001.⁵²

Debatten um die Islamisch-Theologischen Studien im Deutschland des 21. Jahrhunderts

Mit den im Jahr 2010 vom Wissenschaftsrat veröffentlichten *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Fächern an deutschen Hochschulen* wurde ein Prozess angestoßen, der in den folgenden Jahren mit Förderung des Bundesministeriums für Bildung und Forschung (BMBF) zur Gründung bzw. zum Ausbau von Zentren und Instituten für islamisch-theologische Studien an acht Hochschulstandorten führte (Münster, Frankfurt am Main/

48 Schorsch, *Convergent Cognates*; Jospe, *The Study of Judaism*, S. 311.

49 Mirjam Thulin, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, in: Dan Diner (Hrsg.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Bd. 6, Stuttgart/Weimar 2015, S. 516–520.

50 Jospe, *The Study of Judaism*, S. 310–313. Vgl. Homolka, *Der lange Weg*, S. 63–69.

51 Vgl. Schäfer/Herrmann, *Judaistik an der Freien Universität Berlin*, S. 61.

52 Walter Homolka, *Der lange Weg zur Errichtung des Fachs jüdischer Theologie an einer deutschen Universität*, in: Homolka/Pöttering, *Theologie(n) an der Universität*, S. 53–77.

Gießen, Osnabrück, Hamburg, Tübingen, Erlangen, Paderborn und Berlin). Der vor allem im Bildungsbereich hohe Bedarf an Personal mit Kenntnissen in islamischer Theologie erklärt die beiden zusätzlichen Standorte an den Pädagogischen Hochschulen in Karlsruhe und Ludwigsburg.⁵³ An einigen Standorten für Islamisch-Theologische Studien ist ein weiterer Ausbau der Islamischen Theologie bzw. der religionsbezogenen Fächer insgesamt geplant. So soll etwa an der Universität Münster bis zum Jahr 2023 ein Campus der Religionen entstehen, in dem sämtliche Theologien sowie religionswissenschaftliche Einrichtungen eingebunden werden.⁵⁴ An der Universität Paderborn werden die Islamisch-Theologischen Studien seit 2019 mit zusätzlichen Professuren zu einem eigenen Institut ausgebaut. Als bislang letzte Neugründung wurde im Jahr 2019 an der Humboldt-Universität das Berliner Institut für Islamische Theologie eingerichtet, das mit insgesamt sechs Professuren ausgestattet werden soll. Seit 2020 wird an der Universität Osnabrück mit Mitteln des BMI ein Islamkolleg aufgebaut, das analog zum Potsdamer Rabbinerseminar eine Ergänzung zum theologischen Studium an der Universität für angehende Geistliche bieten soll.⁵⁵

Diese Investitionen signalisieren den aktiven Gestaltungswillen des Staates im Hinblick auf die Förderung und Konsolidierung eines ‚deutschen‘ Islams, der gesellschaftlich integriert sei und theologisch auf Augenhöhe mit den etablierten christlichen Theologien, aber auch mit der Judaistik agieren und sich im Umfeld eines säkularen Wissenschaftsbetriebs behaupten könne. Seit 2017 existiert mit der an der Goethe-Universität Frankfurt angesiedelten, vom BMBF und der Stiftung Mercator geförderten Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft

53 Jan Felix Engelhardt, *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem: Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin*, Wiesbaden 2017.

54 Es handelt sich um die evangelische, katholische, orthodoxe und islamische Theologie sowie um das interdisziplinäre Centrum für Religion und Moderne (CRM), an dem auch die Islamwissenschaft beteiligt ist; eine jüdische Theologie existiert an der Universität Münster nicht, siehe www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/forschung/zukunft/campus/index.html [19. 10. 2020].

55 Amory Burchard, *Durchbruch für die deutsche Islamtheologie: Osnabrücker Professoren bereiten Imam-Ausbildung vor*, in: *Der Tagesspiegel* vom 21. 11. 2019; vgl. Rauf Ceylan, *Imamausbildung in Deutschland. Perspektiven aus Gemeinden und Theologie*, hrsg. von Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2019, https://aiwg.de/wp-content/uploads/2019/06/AIWG-Expertise_Imamausbildung.pdf [19. 10. 2020].

eine Metastruktur, welche die Konsolidierung der Islamisch-Theologischen Studien als eigenständiges disziplinäres Feld vorantreiben soll.⁵⁶

Dadurch dürfte die inhaltliche Ausdifferenzierung auch innerhalb der Islamisch-Theologischen Studien und der Grad ihrer nationalen wie internationalen Vernetzung zunehmen, auch entlang lokalisierbarer unterschiedlicher Denkschulen.⁵⁷ Solche deuten sich derzeit anhand der persönlichen Forschungsprofile individueller Protagonisten an, doch inhaltliche Kontroversen entlang liberaler, konservativer und orthodoxer Positionen finden bislang nicht statt. Das gewählte Modell einer Mitbestimmung islamischer Dachverbände bei der Besetzung von Professuren und die politische Notwendigkeit einer Akzeptanz dieser neuen Hochschultheologie im Bereich islamischer Gemeinden sowie der organisierten muslimischen Zivilgesellschaft erzeugen einen gewissen Konformitätsdruck, der wissenschaftliche Debatten zwischen unterschiedlichen theologischen Positionen zumindest nicht ermutigt. Gelegentlich auch öffentlich ausgetragene Kontroversen um einzelne Protagonisten der Islamisch-Theologischen Studien sind eher zwischen Hochschulen und islamischen Dachverbänden zu beobachten, die bei aller Heterogenität doch überwiegend konservative Positionen mit Blick auf religiöse und soziale Fragen vertreten.⁵⁸ Pointierte inhaltliche

56 <https://aiwg.de/>.

57 Forschungsschwerpunkte werden je nach personeller Ausstattung der Standorte der Islamisch-Theologischen-Studien entlang der verschiedenen Aspekte des entstehenden disziplinären Feldes aufgebaut: Koranwissenschaften, kalām (systematische Theologie), fiqh (praktische Theologie), islamische Philosophie, historisch-soziologische Studien, Religionspädagogik, in etwa analog zum Aufbau christlich-theologischer Institute. Für eine rezente Selbsteinschätzung siehe <https://aiwg.de/erklaerung-der-fachvertreterinnen-der-islamisch-theologischen-studien-an-europaeischen-universitaeten-und-hochschulen-veroeffentlicht/> [19. 10. 2020].

58 Erinnert sei hier an (Muhammad) Sven Kalisch, der als Professor für Islamische Theologie an der Universität Münster die Historizität des Propheten anzweifelte, woraufhin die islamischen Dachverbände ihm 2008 das Vertrauen entzogen. Die Universität widmete daraufhin seine Professur um. Seinem Nachfolger als Professor für Islamische Theologie, Mouhanad Khorchide, stehen die Dachverbände aufgrund seiner liberal-reformerischen Thesen ebenfalls skeptisch gegenüber. Als Zeichen für eine zunehmende Ambiguitätstoleranz islamischer Dachverbände kann die Berufung von Mira Sievers als Juniorprofessorin für Islamische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin gelten. Siehe Julia Haak, Eine muslimische Frau, in: Berliner Zeitung vom 28. 5. 2020.

Auseinandersetzungen werden aus den Islamisch-Theologischen Studien heraus bislang eher mit Blick auf islamwissenschaftliche Forschung zu theologisch relevanten Fragen geführt, etwa mit Blick auf die Hadith-Forschung oder die Frage der Apostasie im Islam.⁵⁹ Andererseits publizieren Vertreter der Islamwissenschaft gelegentlich auch in Zeitschriften der Islamisch-Theologischen Studien.⁶⁰ Aufgrund der signifikanten Überschneidungen zwischen Methoden, Quellen und Fragestellungen der Islamisch-Theologischen Studien und der Islamwissenschaft sind beide disziplinären Felder voneinander nicht strikt zu trennen.

Die sich daraus ergebende Frage nach ihrem Verhältnis zueinander wurde im Jahr 2011 in einer gemeinsamen Tagung in Münster ausführlich diskutiert, und der für das Jahr 2021 geplante Kongress der Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient für gegenwartsbezogene Forschung und Dokumentation (DAVO) wird an der Universität Osnabrück gemeinsam mit dem dortigen Institut für Islamische Theologie ausgerichtet.⁶¹ Die dennoch deutlichen Abgrenzungsbestrebungen von Protagonisten der Islamisch-Theologischen Studien gegenüber der etablierten Islamwissenschaft verweisen auf die „Bedeutung eines sozialen Insidertums bei der Einrichtung der Islamischen Theologie in Deutschland, denn die akademische und gesellschaftliche Funktion der hier engagierten Wissenschaftler besteht in der Produktion und Verbreitung islamischen Wissens, sowohl in der

59 Fatma Kızıl, In Pursuit of a Common Paradigm: Islamic and Western *Ḥadīṭ* Studies, in: *Hikma* 10 (2015), S. 11–32; Bülent Ucar, Betrachtung einer islamwissenschaftlichen Gewichtung der Argumente am Beispiel der Apostasie bei zeitgenössischen türkischen Theologen, in: *Hikma* 7 (2016) 2, S. 159–169.

60 Angelika Neuwirth, Two Hermeneutics – Unreconciled? Some Observations about the Political Dimension of the Qur’an, in: *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien* 2 (2015), S. 45–64; Reinhard Schulze, Islam, Islamic Knowledge, and the Modern Order of Authority, in: ebenda, Sonderausgabe, 2 (2019), S. 15–38.

61 Mouhanad Khorchide/Marco Schöller (Hrsg.), *Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie*, Münster 2012. Der in dem Band enthaltene Pressespiegel illustriert die auch in den Medien ausgetragene Debatte um die Einrichtung der Islamisch-Theologischen Studien in den Jahren 2010/2011, an der sich eine Reihe prominenter Fachvertreter der Islamwissenschaft und der Islamisch-Theologischen Studien beteiligten. Zum DAVO-Kongress 2021 siehe www.iit.uni-osnabrueck.de/veranstaltungen/27_davo_kongress_2021_am_iit.html [19.10.2020]. Die DAVO ist ein politikwissenschaftlich geprägter und zeitgenössische Themen betonender Dachverband der Nah- und Mitteloststudien, zu dessen Mitgliedern auch zahlreiche Islamwissenschaftler zählen.

Forschung als auch in der muslimischen Zivilgesellschaft und breiten Öffentlichkeit. Es ist diese Rolle und nicht eine etwaige epistemische Eigenart der Disziplin, welche die Einrichtung der Islamischen Theologie als eigenständiges Fach im Wissenschaftssystem begründet und legitimiert.⁶²

Das staatliche Engagement bei der Einrichtung der Islamisch-Theologischen Studien und sein damit verbundenes integrationspolitisches Interesse ist zugleich ein Faktor, welcher ihre Legitimität in den Augen der islamischen Dachverbände und der muslimischen Zivilgesellschaft auf die Probe stellt.⁶³ So kann ausgerechnet die Rolle des BMI bei der Finanzierung des Osnabrücker Islamkollegs als ein dem Gegenstand nicht angemessener Ausdruck der Versicherheitlichung islamischer Bildung und als Eingriff in das Selbstbestimmungsrecht von Religionsgemeinschaften gelesen werden; manchen gilt dieses Pilotprojekt zudem als ungebetene Konkurrenz zu bereits existierenden, von einigen islamischen Dachverbänden betriebenen, außeruniversitären Einrichtungen der Imamausbildung.⁶⁴

62 Jan Felix Engelhardt, On Insiderism and Muslim Epistemic Communities in the German and US Study of Islam, in: *The Muslim World* 106 (2016), S. 740–758, Zitat S. 751, Übersetzung des Autors.

63 Für eine ausführliche Diskussion dieses vielschichtigen und oft widersprüchlichen Geflechts an Erwartungen und Zielsetzungen, in dem die Islamisch-Theologischen Studien sich bewegen, siehe Bekim Agai u. a., *Islamische Theologie in Deutschland. Herausforderungen im Spannungsfeld divergierender Erwartungen*, in: *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien* 1 (2014), S. 7–28. Zur muslimischen Zivilgesellschaft siehe Raida Chbib, *Organisation des Islams in Deutschland. Diversität, Dynamiken und Sozialreformen im Religionsfeld der Muslime*, Baden-Baden 2017.

64 Der vor diesem Hintergrund bemerkenswerte Pragmatismus der Osnabrücker Islam-Theologen dürfte nicht zuletzt auf Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Standorten der Islamisch-Theologischen Studien verweisen. Für einen Bericht über innermuslimische Spannungen in dieser Angelegenheit siehe *Muslime kritisieren geplantes ‚Islamkolleg‘*, <https://www.islamiq.de/2019/11/22/muslime-kritisieren-geplantes-islamkolleg/> (gepostet 22. 11. 2019). In der Kommentarspalte zu diesem Blogbeitrag wird in schärferem Ton die „politische Unterwerfung von Religionsgemeinschaften“ skandalisiert und davor gewarnt, dass dies bei jungen Musliminnen und Muslimen eher gegenteilige Effekte auslösen werde. Vgl. Farid Hafez, *Disciplining the ‚Muslim Subject‘. The Role of Security Agencies in Establishing Islamic Theology within the State’s Academia*, in: *Islamophobia Studies Journal* 2 (2014) 2, S. 43–57; Anne Schönfeld, *Regulierung durch Wissensproduktion – Staatliche Versuche einer Institutionalisierung der Ausbildung von Imamen in Deutschland*, in: Ahmet Cavuldak u. a. (Hrsg.), *Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien*, Wiesbaden 2014, S. 399–423.

Trotz der in Kreisen der Islamisch-Theologischen Studien oft gehörten Einschätzung, wonach die staatliche Förderung des Faches zuallererst der ‚Domes-tizierung‘ des Islam in Deutschland diene, „hat das Fach sich bislang noch nicht entlang eines liberalen Paradigmas ausgerichtet, das traditionelle Stimmen ausschließt, insbesondere im Hinblick auf den Mittelbau“.⁶⁵ Demnach können Personen muslimischen Glaubens trotz der als problematisch empfundenen Rahmenbedingungen die Islamisch-Theologischen Studien weiterhin als Raum für eine selbstbestimmte Neuausrichtung islamischer Religiosität in Deutschland nutzen.⁶⁶ Eine gewisse Entfremdung zwischen traditionellen Praxen verpflichteten Gemeindefamilien und wissenschaftlich ausgebildeten Islam-Theologen ist dennoch auch heute zu beobachten.⁶⁷ Dies dürfte mittel- bis längerfris-tig auch Auswirkungen auf Gemeinden und Dachverbände haben – sicherlich eine in den Augen des Staates wünschenswerte Entwicklung. Ob das Festhalten an konservativen Werten allerdings als widerständiges Beharren auf kultureller Eigenständigkeit gegenüber staatlichem Assimilierungsdruck verklärt werden sollte, ist fraglich.

Ein vergleichender Blick auf die jüdische Erfahrung im 19. Jahrhundert legt nahe, dass religiöser Konservatismus vermutlich weniger als traditionell, sondern selbst als Ausdruck einer Akkulturation von Musliminnen und Muslimen in Deutschland und als Folge ihrer Interaktion mit der säkularen Mehrheitsgesell-schaft verstanden werden sollte. Die Genese der Islamisch-Theologischen Studien im deutschsprachigen Raum könnte daher als Ausdruck und Treiber der Entwick-lung einer spezifischen deutsch-islamischen Subkultur gelten, die keineswegs mit

65 Engelhardt, *On Insiderism and Muslim Epistemic Communities*, S. 752, Übersetzung des Autors.

66 Jan Felix Engelhardt, *The Illusion of Agency? Domestication, Academic Autonomy and Self-Reflection in Islamic Knowledge Production in Germany*, in: *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien*, Sonderausgabe, 2 (2019), S. 105–120. Überschneidun-gen zwischen universitären Islamisch-Theologischen Studien und salafistischen Milieus sind derweil als gering einzustufen, denn diese bewegen sich gezielt außerhalb staatlich finanzierter institutioneller Zusammenhänge. Vgl. Nina Käsehage, *Die gegenwärtige sala-fistische Szene in Deutschland. Prediger und Anhänger*, Münster 2018.

67 Vgl. Serdar Güneş, *Islamische Theologie im Spannungsfeld zwischen Glaubenslehre und Wissenschaft*, in: Khorchide/Schöller, *Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und isla-mischer Theologie*, S. 150–156.

einem ‚deutschen Islam‘ liberaler Prägung gleichzusetzen wäre, der von manchen als Idealvorstellung propagiert wird.⁶⁸

Die normativen Prämissen der islamischen wie jeder anderen Theologie positionieren diese zumindest zu einem gewissen Grad außerhalb der säkularen Matrix des Wissenschaftssystems. Aus diesem Grund werden die Islamisch-Theologischen Studien von laizistisch geprägten Protagonisten der Islamwissenschaft nicht als vollwertige Wissenschaft wahrgenommen und ihre Einbindung in den Kanon universitärer Fächer infrage gestellt.⁶⁹ Dass auch säkulare Wissenschaft normative Prämissen transportiert und ihr Anspruch, objektiv gültige, rationalen Prinzipien folgende Aussagen treffen zu können, auf tönernen Füßen steht, wird dabei ausgeblendet. Andere stehen einem Diskurs auf Augenhöhe mit den Islamisch-Theologischen Studien offen gegenüber, beharren aber zugleich auf der gemeinsamen epistemischen Basis einer rationalen Argumenten folgenden, dialogischen Wahrheitssuche in der Wissenschaft und betonen die Qualifikation von Islamwissenschaftlern, sich an islamisch-theologischen Debatten zu beteiligen, freilich ohne dabei einen Gedanken an die etwaige Bedeutung institutionalisierter und gesellschaftlich verankerter Machtverhältnisse zu verwenden.⁷⁰ Die meisten Stellungnahmen von Fachvertretern der Islamwissenschaft in den vergangenen Jahren signalisierten ein distanziertes Verhältnis zu den Islamisch-Theologischen Studien und bezogen sich auf die Konkurrenz um Forschungsgelder, Studierende und öffentliche Anerkennung als Fachkundige im Diskurs über Islam-bezogene Fragen, welche die Islamisch-Theologischen Studien zweifellos darstellen.⁷¹ Aus

68 Seyran Ateş, Grüß Gott, Frau Imamin!, in: Die Zeit 25/2017 vom 14. 6. 2017. Vgl. David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780–1840*, Oxford 1987.

69 Rainer Brunner, (Islamische) Theologie an der Universität – warum eigentlich?, in: Khorchide/Schöller, *Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie*, S. 100–108. In abgeschwächter Form vgl. Reichmuth, *Islamwissenschaft und Islamische Theologie im Streit der Fakultäten*, in: ebenda, S. 61–69.

70 Gudrun Krämer, *Islamische Reform und gesellschaftliche Erneuerung oder: Was ist ‚kritische‘ Islamwissenschaft?*, in: ebenda, S. 109–114.

71 *Islamwissenschaften vs. DFG: Protest gegen Kandidierende für Fachkollegien*, in: *Forschung & Lehre vom 22. 8. 2019*, <https://www.forschung-und-lehre.de/politik/protest-gegen-kandidierende-fuer-fachkollegien-2063/> [19. 10. 2020]; *Stellungnahme von Fachvertreterinnen und -vertretern der Islamwissenschaft und benachbarter akademischer Disziplinen zu den Empfehlungen des Wissenschaftsrats vom Januar 2010 und zur Einrichtung des Faches „Islamische Studien“ an deutschen Universitäten* (25. 10. 2010), <http://www.dmg-web.de/>

solchen Stellungnahmen spricht nicht zuletzt das Beharren auf überkommenen Privilegien.

In der breiteren Öffentlichkeit werden die Islamisch-Theologischen Studien aufgrund des Einflusses islamischer Dachverbände bei der Besetzung von Lehrstühlen oft kritisch rezipiert. Die Dachverbände werden von vielen Beobachtenden wahlweise als demokratiefeindlich, frauenfeindlich, antisemitisch oder als Instrumente ausländischer Regierungen und fundamentalistischer Bewegungen wahrgenommen, deren Islamverständnis mit der deutschen Verfassung unvereinbar sei. Mit dieser – teils berechtigten – Kritik wird auch die Legitimität der Islamisch-Theologischen Studien als universitäre Disziplin in Zweifel gezogen. Gelegentlich sehen Universitätsleitungen sich unter dem Eindruck derartiger Kritik veranlasst, islamistische Tendenzen unter Studierenden der Islamisch-Theologischen Studien öffentlich zu verurteilen und sich gegen medial verbreitete Unterstellungen einer Einflussnahme der Muslimbruderschaft in deren Lehrkörper zu verwahren.⁷² Den Islamisch-Theologischen Studien und vor allem den Dachverbänden skeptisch bis ablehnend gegenüberstehende Positionen werden von einigen prominenten muslimischen Akteuren, die z. T. auch an der Deutschen Islam Konferenz teilgenommen haben, sowie von einzelnen Sozialwissenschaftlern bestärkt.⁷³

Diese oft bewusst polarisierenden und soziale Probleme stark auf religiöse Prägungen zurückführenden Argumentationsmuster nähren den Eindruck, eine ernsthafte Auseinandersetzung sei gar nicht das Ziel; vielmehr scheint es um die

pdf/Stellungnahme_Islamstudien.pdf [19. 10. 2020]; Patrick Franke, Über die zukünftige Verortung des Islams an den deutschen Universitäten. Ein islamwissenschaftliches Positionspapier zu den Empfehlungen des Wissenschaftsrates vom 29. Januar 2010, https://www.uni-bamberg.de/fileadmin/uni/fakultaeten/split_professuren/islamkunde/dateien/Islam-Positionspapier.pdf [19. 10. 2020].

72 Eberhard Karls Universität Tübingen, Pressemitteilung: Kein Platz für Islamisten an der Universität Tübingen, 30. 7. 2019, [https://uni-tuebingen.de/de/156?tx_news_pi1\[news\]=42727](https://uni-tuebingen.de/de/156?tx_news_pi1[news]=42727) [19. 10. 2020]; vgl. Kath.net, Uni Tübingen bestätigt Sitzordnungs-Konfrontation unter Islamstudenten, <http://www.kath.net/news/68740>, [2. 8. 2019].

73 Siehe z. B. Susanne Schroeter, Ihr redet mit den Falschen, in: Die Zeit 34/2019 vom 15. 8. 2019; dies., Politischer Islam: Stresstest für Deutschland, Gütersloh 2019. Für einen zustimmenden Beitrag zu den Thesen des sogenannten Islamkritikers Hamed Abdel-Samad siehe Theresa Weiss, Religionskritik: Kein Appeasement mit dem Islamismus, in: FAZ vom 14. 6. 2019; vgl. Seyran Ateş, Gehört der Islam zu Deutschland? Das Gegenteil von gut gemeint, in: Cicero vom 11. 10. 2020.

Durchsetzung eines an die imaginierte deutsche Leitkultur angepassten liberalen individualisierten Islam zu gehen.⁷⁴ Positionen, die den Islamisch-Theologischen Studien dezidiert ablehnend gegenüberstehen, die ‚den Islam‘ in seiner heutigen Form für nicht integrierbar halten bzw. die ‚multikulturelle Gesellschaft‘ generell ablehnen, sind von Wissenschaftlern nur selten zu vernehmen. Zu den akademischen Wortführern deutsch-nationaler Positionen gehört allerdings ausgerechnet ein Islamwissenschaftler, der Wiedergänger Paul de Lagardes und heutige AfD-Landtagsabgeordnete Hans-Thomas Tillschneider, der seine Ansichten noch 2013 und 2014 in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* verbreiten durfte, darunter so offenherzige Einschätzungen wie diese: „Das Problem lautet nicht ‚Religionsfreiheit ja oder nein‘, sondern ‚deutsche Leitkultur versus islamorientalische Kultur.‘“⁷⁵

Zusammenfassung und Ausblick

Der Gegenstand dieses Beitrags gibt Anlass, die Frage der Vergleichbarkeit jüdischer und muslimischer Erfahrungen in Deutschland einer erneuten Prüfung zu unterziehen.⁷⁶ Der Aufsatz erweitert den Blick um eine Längsschnittperspektive, indem Debatten um die Einrichtung judaistischer Lehrstühle im 19. Jahrhundert mit denen um die Einrichtung islamisch-theologischer Lehrstühle im 21. Jahrhundert vergleichend betrachtet werden.

Die Wissenschaft des Judentums des 19. Jahrhunderts war eine bottom-up-Bewegung von zumeist liberalen und dem Reformjudentum verbundenen, oft religionsfernen jüdischen Wissenschaftlern, die sich zwar gegen Widerstände in Politik und Universitäten hinsichtlich der Einrichtung von eigenen Lehrstühlen

74 Canan Topçu, Kopftuchdebatte in Deutschland. Versachlichung statt Polarisierung, https://de.qantara.de/inhalt/kopftuchdebatte-in-deutschland-versachlichung-statt-polarisierung?qt-nodes_popularity=2&page=0%2C1 (30. 4. 2019) [19. 10. 2020].

75 https://de.wikipedia.org/wiki/Hans-Thomas_Tillschneider [19. 10. 2020]. Zitat siehe H.-T. Tillschneider, Ein deutscher Islam muss sich erst entwickeln. Lehrstühle für Islamische Theologie zu früh und zu flächendeckend, in: FAZ vom 27. 3. 2014, [19. 10. 2020].

76 Vgl. James Renton/Ben Gidley (eds.), Antisemitism and Islamophobia in Europe: A Shared Story?, London 2017; Julia Edthofer, Gegenläufige Perspektiven auf Antisemitismus und antimuslimischen Rassismus im post-nationalsozialistischen und postkolonialen Forschungskontext, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 40 (2015), S. 189–207.

nicht durchsetzen konnten, aber dennoch einen großen historischen Fußabdruck hinterließen und die Jüdischen Studien weltweit beeinflusst haben. Auch die heutige Islamwissenschaft/Arabistik wäre ohne die Beiträge jüdischer Wissenschaftler aus dem Umkreis der Wissenschaft des Judentums nicht denkbar. Im Vergleich dazu fällt mit Blick auf die Gründung der Islamisch-Theologischen Studien zunächst das aktive und umfangreiche Engagement des Staates bei der Förderung und Ausgestaltung des neuen Faches ins Auge.⁷⁷ Die Verweigerungshaltung der preußischen Regierung gegenüber der Wissenschaft des Judentums Mitte des 19. Jahrhunderts ist heute gegenüber den Islamisch-Theologischen Studien von einer Umarmungstaktik abgelöst worden. Innerhalb nur eines Jahrzehnts haben die im Vergleich zur historischen Wissenschaft des Judentums stärker theologisch geprägten Islamisch-Theologischen Studien ein bedeutendes Wachstum verzeichnen können. Inwiefern die in diesem Feld der Wissensproduktion zuvor maßgebliche Islamwissenschaft dadurch einen „brain drain“ erlitten hat, sei dahingestellt.⁷⁸ Heutige Protagonisten der Islamisch-Theologischen Studien haben zuvor in der Islamwissenschaft keine herausragende Rolle gespielt, sei es aufgrund ihrer Forschungsschwerpunkte oder aufgrund einer institutionell verankerten, strukturellen Diskriminierung gegenüber muslimischen bzw. (post-)migrantischen Wissenschaftlern im deutschen Hochschulwesen.⁷⁹ In der Orientalistik des 19. Jahrhunderts fanden jüdische Wissenschaftler aus dem Umfeld der Wissenschaft des Judentums jedenfalls ein vergleichsweise wohlwollendes Umfeld und wurden dort tatsächlich zu tragenden Säulen des Faches.

Dennoch bestehen auch heute vielfältige Verflechtungen zwischen der Islamwissenschaft und den Islamisch-Theologischen Studien. Daher kann dieses disziplinäre Feld ähnlich wie die Orientalistik des 19. Jahrhunderts mit Blick auf ,das

77 Im frühen 19. Jahrhundert war das Interesse des Staates an der Institutionalisierung der Wissenschaft des Judentums als universitäres Fach nicht gegeben, aber die Bildungsbürokratie war durchaus an einer Einflussnahme auf die Ausbildung von Rabbinern interessiert, weil man ja auch aktiv Einfluss darauf haben wollte, was in den Synagogen stattfand.

78 Engelhardt, *On Insiderism and Muslim Epistemic Communities*, S. 749.

79 Im Wissenschaftsrat zumindest schien letztere Überlegung im Hinblick auf die Islamwissenschaft eine Rolle zu spielen. Vgl. Patrick Francke, *Islamwissenschaft und Islamische Theologie: Zur Schaffung gemeinsamer Kommunikationsräume*, in: Khorchide/Schöllner, *Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie*, S. 70–77, hier S. 71 f.

Judentum' als wichtiger Knotenpunkt im Diskursfeld über ‚den Islam‘ in Deutschland gelten. Die staatliche Agenda, den als hinderlich empfundenen ‚kulturellen Partikularismus‘ der muslimischen Bevölkerung durch ‚Integrationspolitik‘ einzudämmen, stellt eine Verbindungslinie zwischen beiden Fallbeispielen dar. Ob heutige Islamwissenschaftler in diesem Kontext tatsächlich die hauptsächlichen Treiber einer ‚Domestizierungsagenda‘ gegenüber organisierter islamischer Religiosität und islamisch-theologischer Wissensproduktion sind, wie dies innerhalb der Islamisch-Theologischen Studien offenbar unterstellt wird, mag der Verfasser aufgrund seiner eigenen Positionalität nicht abschließend beurteilen.⁸⁰ Vermutlich spielen hier auch eigene Abgrenzungsbedürfnisse eines jungen Faches gegenüber einer etablierten Nachbardisziplin eine Rolle. Im breiteren öffentlichen Diskurs zu Fragen des Islam in Deutschland entfalten andere Akteure vermutlich mehr Wirkungsmacht als die Islamwissenschaft. Die Entstehung der Islamisch-Theologischen Studien als eigenständige Disziplin könnte zu Verschiebungen in diesem Feld beitragen, indem die Islamwissenschaft sich zukünftig noch stärker als Geschichts- und Kulturwissenschaft begreift und die aus der Orientalistik des 19. Jahrhunderts überkommenen traditionellen Verbindungen zu Arabistik, Altorientalistik, Judaistik etc. wieder stärker betont.⁸¹ Schließlich könnte die Herausforderung der Islamisch-Theologischen Studien in der Islamwissenschaft einen Klärungsprozess hinsichtlich der Subjekt- und Objektrollen bei der Forschung zu Islam-bezogenen Fragestellungen forcieren und letztlich die Frage aufwerfen, ob die Islamwissenschaft tatsächlich „auf einer Wissensordnung beruhen sollte, die davon ausgeht, dass der Islam der Referenzpunkt primärer Art für unsere Forschung wäre“.⁸²

80 Engelhardt, *The Illusion of Agency?*, S. 106.

81 Reichmuth, *Islamwissenschaft und Islamische Theologie im Streit der Fakultäten*, S. 67. Vgl. Achim Rohde, *Judaistik und Israel-Studien als transdisziplinäre Nah- und Mitteloststudien*, in: Johannes Becke/Michael Brenner/Daniel Mahla (Hrsg.), *Israel-Studien. Geschichte – Methoden – Paradigmen*, Göttingen 2020, S. 89–101; Stephan Conermann/Syrinx von Hees (Hrsg.), *Islamwissenschaft als Kulturwissenschaft I: Historische Anthropologie. Ansätze und Möglichkeiten*, Schenefeld 2007.

82 Reinhard Schulze, *Islamische Studien und Islamwissenschaft: Sieben Thesen zur notwendigen Differenzierung*, in: Khorchide/Schöller (Hrsg.), *Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie*, S. 188. Vgl. ders., *Der Islam als Objekt und Subjekt der Wissenschaft*, in: *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien* 2 (2015), S. 99–125.

Jenseits der zweifellos bedeutenden Unterschiede hinsichtlich der historischen und politischen Rahmenbedingungen sind strukturelle wie inhaltliche Parallelen im Feld der Wissensproduktion über Judentum wie Islam in Deutschland über zwei Jahrhunderte hinweg zu konstatieren: Es ging und geht um Anpassung an eine aus protestantischen Erfahrungen erwachsene säkulare Matrix des modernen Wissenschaftssystems.⁸³ Teile von Staat und Öffentlichkeit standen und stehen organisierter nicht-christlicher, bzw. nicht-protestantischer, Religiosität mit Misstrauen gegenüber und setzen Integration damals wie heute mit Anpassung an eine gelegentlich als ‚deutsche Leitkultur‘ titulierte Mehrheitsnorm gleich. Mit Blick auf jüdische Religiosität gilt diesbezüglich bislang eine aus historischer Verantwortung gewachsene Ausnahmeregel, deren Nachhaltigkeit aber angesichts eines sich abschwächenden Tabus gegenüber antisemitischen Äußerungen in der Öffentlichkeit nicht sichergestellt zu sein scheint. Eine augenfällige Parallele zwischen dem 19. und dem 21. Jahrhundert besteht zudem in der Orientalisierung nicht-christlicher Minderheiten als Element in antisemitischen wie islamfeindlichen Diskursen. Die Wahrnehmung solcher Parallelen könnte Anlass geben zur Bildung von Minderheitenallianzen im Umgang mit Staat und Mehrheitsgesellschaft.⁸⁴ Dies bedingt allerdings auch eine Überprüfung etwaiger gegenseitiger Vorbehalte und anderer Faktoren, die derartige Allianzen bislang erschweren.⁸⁵

83 Vgl. Hanna Liss/Johannes Heil, Was ist dran am Traum von der Fakultät der Theologien? Ein Diskussionsbeitrag, in: Jüdische Allgemeine vom 13. 3. 2017.

84 Keskinliç/Langer, Fremdgemacht & Reorientiert; Lydia Lierke/Massimo Perinelli (Hrsg.), Erinnern stören. Der Mauerfall aus migrantischer und jüdischer Perspektive, Berlin 2020; Max Czollek, Gegenwartsbewältigung, München 2020; siehe auch Ulrich Seidler, Tage der jüdisch-muslimischen Leitkultur: Wir haben mehr verdient als biodeutsche National-Wurstsuppe, in: Berliner Zeitung vom 2. 9. 2020; Rebekka Dieckmann, Marburger Juden und Muslime gründen Verein, <https://www.hessenschau.de/gesellschaft/marburger-juden-und-muslimische-gruenden-verein-nicht-jedem-gefaellt-was-wir-hier-machen,juedisch-muslimischer-verein-marburg-100.html> [19. 10. 2020].

85 Vgl. Sa'ed Atshan/Katharina Galor, The Moral Triangle. Germans, Israelis, Palestinians, Durham/London 2020.

Zur „Verjudung“ und „Islamisierung“

Antisemitismus und Islamophobie in der Ersten und Zweiten Republik Österreichs

Politische Parteien spielten in der Vergangenheit stets eine zentrale Rolle bei der Verbreitung von Antisemitismus in der Gesellschaft. Dies gilt insbesondere für die Jahre 1870 bis 1945¹ und betraf nicht nur den völkischen, sondern auch den katholischen Antisemitismus, der mitnichten lediglich eine „mildere Form“ des Antisemitismus war. Vielmehr war er den säkularisierten, rassifizierten und radikalen Ausdrucksformen des Antisemitismus in manchen inhaltlichen Aspekten sehr ähnlich,² wenngleich die argumentative Basis in ihrer explizit religiösen Verortung vollkommen anders war. Peter Pulzer legte den umfassendsten Überblick über die Entstehung des Antisemitismus im politischen Feld Österreichs und des Deutschen Kaiserreichs zwischen 1876 und 1914 vor,³ während Hermann Greive für den Antisemitismus nach dem Ersten Weltkrieg zeigt, dass dieser im österreichischen Katholizismus offen zum Ausdruck kam.⁴ Antijüdische

- 1 Siehe Werner Jochmann, Die Ausbreitung des Antisemitismus, in: Werner Mosse/Arnold Paucker (Hrsg.), Deutsches Judentum in Krieg und Revolution, 1916–1923, Tübingen 1971, S. 409–510; ders., Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus, in: Werner Mosse/Arnold Paucker (Hrsg.), Juden im wilhelminischen Deutschland, 1890–1914, Tübingen 1976, S. 389–477; ders., Gesellschaftskrise und Judenfeindschaft in Deutschland, 1870–1945, Hamburg 1988.
- 2 Erika Weinzierl, Katholizismus in Österreich, in: Karl Heinrich Rengstorf (Hrsg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Bd. 2, Stuttgart 1970, S. 483–531.
- 3 Peter Pulzer, Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867 bis 1914, Göttingen 2004.
- 4 Hermann Greive, Theologie und Ideologie: Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich, 1918–1935, Heidelberg 1969, S. 79–81.

Vorurteile wurden in verkleideter oder verschlüsselter Form transportiert; jenseits der offensichtlichen Unterschiede zwischen christlichem Antijudaismus und völkischem Antisemitismus weist Anton Pelinka darauf hin, dass sich der Antisemitismus des christlich-politischen Lagers während des austrofaschistischen Regimes zwar in seiner radikalen Rahmung, nicht aber auf inhaltlicher Ebene vom völkisch-nationalsozialistischen Antisemitismus abhob.⁵ Gleichzeitig ist nicht zu vernachlässigen, dass der Antisemitismus in der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei (SDAP) präsent war, in der zwar zahlreiche Juden führende Parteifunktionen innehatten, ihre jüdische Identität aber auch Grund für Angriffe in der Öffentlichkeit war.⁶ Zwar hegten auch proletarische Wähler*innen antisemitische Ressentiments,⁷ zugleich aber war die SDAP, insbesondere in Wien, die einzige politische Partei, die keine antisemitischen Erklärungen in ihr Parteiprogramm aufnahm.⁸

Antisemitismus ist zwar ein in Europa und Österreich tief verwurzelter Phänomen, das nach wie vor höchst aktuell und brisant ist,⁹ doch hat er seine zentrale Rolle in der öffentlichen Propaganda weitgehend eingebüßt,¹⁰ wenngleich in Ländern wie Ungarn und Polen antisemitische Propaganda (auch in Kombination mit Islamophobie) erneut bedeutsam geworden sind.¹¹ Gegenläufig zur antisemitischen Rechten der Vergangenheit hat die extreme Rechte ihren strategischen

5 Anton Pelinka, *Stand oder Klasse? Die christliche Arbeiterbewegung Österreichs, 1933–1938*, Wien 1972, S. 213–231.

6 Ernst Hanisch, *Der große Illusionist. Otto Bauer (1881–1938)*, Wien 2011.

7 Robert Vistrits, *Socialism, Antisemitism and the Jews of Vienna*, in: Ivar Oxaal/Michael Pollak/Gerhard Botz (Hrsg.), *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna*, London 1987, S. 111–120.

8 Matthias Falter/Saskia Stachowitsch, *Parlamentarismusentwicklung und politische Integration von Juden und Jüdinnen in Österreich*, in: Eva Kreisky/Saskia Stachowitsch (Hrsg.), *Jüdische Identitäten und antisemitische Politiken im österreichischen Parlament 1861–1933*, Wien 2017, S. 76.

9 Werner Bergmann, *Anti-Semitic attitudes in Europe: A comparative perspective*, in: *Journal of Social Issues* 64 (2008) 2, S. 343–362.

10 Matti Bunzl, *Between anti-Semitism and Islamophobia: Some thoughts on the new Europe*, in: *American Ethnologist* 32 (2005) 4, S. 499–508.

11 Farid Hafez, *When anti-Semitism and Islamophobia join hands*, in: *Al-Jazeera English*, 9. August 2017, [aljazeera.com/opinions/2017/8/9/when-anti-semitism-and-islamophobia-join-hands/](https://www.aljazeera.com/opinions/2017/8/9/when-anti-semitism-and-islamophobia-join-hands/) [16. 10. 2020].

Fokus auf die Zielgruppe der Muslim*innen verlagert¹² und geriert sich bisweilen gar als Verteidigerin des Judentums. Manche inszenieren sich sogar im Sinne einer Opfer-Täter-Umkehr als die „neuen Juden“,¹³ als Opfer des Systems, womit sie letztlich den Antisemitismus verharmlosen. In Österreich hängt der Anstieg der Islamophobie auf dem politischen Feld stark mit dem Eintritt der Freiheitlichen Partei (FPÖ) in die Opposition im Jahr 2005 zusammen.¹⁴

Islamophobie wird in dieser Abhandlung einerseits als antimuslimischer Rassismus begriffen;¹⁵ bei der Analyse politischer Reden beziehe ich mich insbesondere auf das Konzept des ‚islamophoben Populismus‘, das eine Operationalisierbarkeit zur Analyse von Texten ermöglicht und im Wesentlichen meint, dass hier Muslim*innen homogenisiert und einer imaginierten „Wir-Gruppe“ gegenübergestellt werden, die angeblich das ‚Volk‘ repräsentiere. Dieses wird entlang einer dichotomischen Abgrenzung von einem imaginierten Islam konstruiert, der als ‚böse‘ im Kontrast zum ‚guten‘ Westen/Okzident positioniert wird.¹⁶ So gilt die FPÖ als Erbin des historischen ‚Dritten Lagers‘ und stellt heute die wichtigste Akteurin bei der Verbreitung von Islamophobie dar. Mit der Zeit setzte diese Entwicklung auch die übrigen politischen Parteien unter Druck, islamophobe Forderungen der extremen Rechten zu kooptieren, allen voran die christdemokratische Österreichische Volkspartei (ÖVP) und in geringerem Maße die Sozialdemokratische Partei Österreichs (SPÖ).¹⁷ Das hat sogar zu einer neuen Politik gegenüber

12 Farid Hafez, *Shifting borders: Islamophobia as common ground for building pan-European right-wing unity*, in: *Patterns of Prejudice* 48 (2014) 5, S. 479–499.

13 Karin Stoegner, „We are the new Jews!“ and „The Jewish Lobby“ – Antisemitism and the Construction of a National Identity by the Austrian Freedom Party, in: *Nations and Nationalism* 22 (2016) 3, S. 484–504.

14 Farid Hafez, *Zwischen Islamophobie und Islamophobie: Die FPÖ und der Islam*, in: ders./John Bunzl (Hrsg.), *Islamophobie in Österreich*, Bozen/Innsbruck/Wien 2009, S. 105–125.

15 Farid Hafez, *Schools of Thought in Islamophobia Studies: Prejudice, Racism, and Decoloniality*, in: *Islamophobia Studies Journal* 4 (2018) 2, S. 210–225. Siehe ausführlicher dazu: ders., *Feindbild Islam. Über die Salonfähigkeit von Rassismus*, Wien 2019.

16 Farid Hafez, *Debating the 2015 Islam law in Austrian Parliament: Between Legal Recognition and Islamophobic Populism*, in: *Discourse & Society* 28 (2017) 4, S. 392–412.

17 Farid Hafez, *Islamophober Populismus. Moschee- und Minarettbauverbotsdebatten österreichischer Parlamentsparteien*, Wiesbaden 2010; ders./Reinhard Heinisch, *Breaking with Austrian Consecrationism: How the Rise of Rightwing Populism and Party Competition have Changed Austria's Islam Politics*, in: *Politics and Religion* 11 (2018) 3, S. 649–678.

Muslim*innen geführt, die sie im Vergleich zu anderen religiösen Minderheiten diskriminierte.¹⁸ Obwohl zahlreiche Studien Antisemitismus und Islamophobie im Allgemeinen miteinander vergleichen,¹⁹ fehlt bisher eine Gegenüberstellung dieser Phänomene aus dem parteipolitischen Feld Österreichs.

Im Folgenden wird ein vergleichender historischer Ansatz zu Antisemitismus und Islamophobie im parteipolitischen Diskurs verfolgt; konkret soll der politische Antisemitismus zwischen 1876 und 1934, also vor der Etablierung des austrofaschistischen Systems, und Islamophobie zwischen 2005 und 2020 analysiert werden. Dabei gilt das Augenmerk antisemitischen und islamophoben Verschwörungsmymen über eine jüdische oder muslimische Machtübernahme und der von dieser vermeintlich ausgehenden Bedrohung der europäischen oder nationalen Identität. Der vorliegende Beitrag basiert weitgehend auf der umfangreichen Literatur, die zum Thema Antisemitismus und Islamophobie in beiden genannten Epochen vorliegt. Zwei zentrale Topoi – Islamisierung und „Verjudung“ –, die in diesen beiden Verschwörungsfantasien vorherrschen, sollen dabei im Mittelpunkt stehen. Das Topos steht hier für eine analytische Kategorie,²⁰ die als „zentraler Teil der Argumentation, die zu den Prämissen gehört“, definiert wird. Sie begründet den „Übergang von der (den) Argumentation(en) zur Schlussfolgerung“.²¹ In diesem Sinne hat sie auch eine klare Funktion, denn „ein Topos dient als Schlussfolgerungsregel, die ein Argument mit einer Forderung verbindet“.²² Diese Methodik

- 18 Stefan Schima, Gutachten zum Entwurf zum Bundesgesetz, mit dem das Gesetz betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islam als Religionsgesellschaft geändert wird, 2014, www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXV/SNME/SNME_02194/imfname_372317.pdf [7. 11. 2020]; Brigitte Schinkele/Richard Potz, Stellungnahme zum Entwurf eines Bundesgesetzes, mit dem das Gesetz betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islam als Religionsgesellschaft geändert wird (69/ME XXV. GP), 2014, www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXV/SNME/SNME_02154/imfname_372284.pdf [7. 11. 2020]; Farid Hafez, Islamophobia in Austria. National Report 2017, in: Enes Bayrakli/Farid Hafez (Hrsg.), *European Islamophobia Report*, Istanbul 2018, S. 49–83.
- 19 Farid Hafez, *Comparing Anti-Semitism and Islamophobia: The State of the Field*, in: *Islamophobia Studies Journal* 3 (2016) 2, S. 16–34.
- 20 Martin Reisigl, *Argumentation Analysis and the Discourse-Historical Approach: A Methodological Framework*, in: Christopher Hart/Piotr Cap (Hrsg.), *Contemporary Critical Discourse Studies*, London 2014, S. 67–96, hier S. 68.
- 21 Ebenda, S. 75.
- 22 Ebenda, S. 86.

soll hier sowohl für die Analyse von antisemitischen²³ als auch von islamophoben Diskursen²⁴ verwendet werden.

Eine gemeinsame Geschichte des jüdischen und muslimischen Anderen

Bereits in *Orientalismus* hat Edward Said auf die Verschränkung von Antisemitismus und Orientalismus hingewiesen,²⁵ doch die Andeutung, in der Figur des „anderen Orientalen“ sei auch die Figur des „anderen Juden“ mitgemeint, wurde lange nicht aufgegriffen.²⁶ Ivan Kalmar und Derek Penslar versuchen, diese Lücke zu füllen, und argumentieren, dem Orientalismus wohne zusätzlich zu seiner imperialistischen Dimension auch ein politisch-theologisches, christliches Element inne.²⁷ Sie betonen die Notwendigkeit, mehr Nachdruck auf diesen religiösen Diskurs des „orientalischen Anderen“ zu legen. ‚Der Jude‘ wurde lange Zeit als der „asiatische Orientale“ innerhalb Europas gesehen, während ‚der Muslim‘ der „orientalische Außenseiter“ war.²⁸ Rassismus (einschließlich des antimuslimischen Rassismus) und Antisemitismus haben „eine miteinander verbundene Geschichte, die in der prägenden Periode der europäischen Moderne wurzelt“,²⁹ die mit der „Bildung homogener christlicher Nationen innerhalb eines Europas

23 Martin Reislgl/Ruth Wodak, *Discourse and Discrimination. Rhetorics of Racism and anti-Semitism*, London/New York 2001; Ruth Wodak/Anton Pelinka, *Dreck am Stecken – Politik der Ausgrenzung*, Wien 2003.

24 Hafez, *Islamophober Populismus*; Hafez, *Debating the 2015 Islam Law*; Nadja Ayoub/Christine Lohmeier, *Moscheen als schreckenerregende Bedrohung – Argumente und Erzählstrategien rechter und rechtspopulistischer Akteure in der Moscheedebatte in München*, in: *Jahrbuch für Islamophobieforschung* 6 (2016), S. 142–163.

25 Edward Said, *Orientalism*, New York 1994.

26 James Pasto, *Islam's ‚strange secret sharer‘: Orientalism, Judaism, and the Jewish question*, in: *Comparative Studies in Society and History* 40 (1998) 3, S. 437–474.

27 Ivan Kalmar/Derek Penslar, *Orientalism and the Jews: An Introduction*, in: dies. (Hrsg.), *Orientalism and the Jews*, Waltham/MA 2005, S. xiii–xl.

28 Brian Klug, *The Limits of Analogy: Comparing Islamophobia and Antisemitism*, in: *Patterns of Prejudice* 48 (2014) 5, S. 442–459.

29 Glynis Cousin/Robert Fine, *A Common Cause: Reconnecting the Study of Racism and Antisemitism*, in: *European Societies* 14 (2012), S. 166–185, hier S. 167. Übersetzungen aus dem Englischen stammen, wenn nicht anders angegeben, vom Autor.

verbunden ist, was durch die ‚Ausgrenzung‘ von Juden und Mauren erreicht wurde³⁰.³⁰ Glynis Cousin und Robert Fein wiederum postulieren, dass durch zwei Formen der Gewalt – die Vertreibung und Verfolgung der muslimischen und der jüdischen Bevölkerung aus Spanien sowie die Institutionalisierung des atlantischen Sklavenhandels – die Idee ‚Europa‘ überhaupt erst geboren wurde.

Rassismus wurde also von Anfang an nicht nur durch die Essentialisierung der „Rasse“, sondern auch durch das Rassifizieren der Religion definiert. Die Verfremdung der Religion war zentral für die Entstehung eines sich weiß und christlich imaginierenden Europas. Daher waren die orientalistischen Imaginationen von Jüdinnen und Juden sowie Muslima und Muslimen, oder auch Antisemitismus und Islamophobie, von zentraler Bedeutung für die Konstruktion und Stabilisierung der Imagination einer weißen, christlichen Identität. In diesem Sinne können die Figur des ‚Juden‘ und die Figur des ‚Muslims‘ als die beiden Grundpfeiler der Ausgrenzung im Kontext einer weißen, christlichen Identität gelesen werden, da sie in der Geschichte Europas regelmäßig als „otherized“ (ver-ändert) erscheinen. So wurde etwa 1321 andalusischen Juden die Brunnenvergiftung unterstellt, zu der sie angeblich von Muslimen angestiftet wurden.³¹ Während der Reformation wurden Jüdinnen und Juden hingegen als Gefährt*innen des Teufels gesehen, die einen Pakt mit den Türk*innen eingegangen seien.³² Zu Beginn des 19. Jahrhunderts dann wurde die jüdische mit der muslimischen Bevölkerung in manchen Texten gleichgesetzt. So lehrte zum Beispiel Hegel, es gebe „eine so genannte ‚arabische‘ Religion [...], aus der sowohl das Judentum als auch der Islam“ hervorgegangen seien.³³ Die religiös ver-änderten Jüdinnen und Juden sowie Muslima und Muslime wurden in die rassistisch ver-änderten Semit*innen verwandelt,³⁴ denn beide wurden als den europäischen Werten von Natur aus entgegengesetzt betrachtet.

30 Ebenda.

31 Siehe hierzu auch den Beitrag von Stefanie Schüler-Springorum in diesem Band.

32 Wolfgang Benz, *Antisemitismus und Islamkritik. Bilanz und Perspektive*, Berlin 2011, S. 176.

33 Ebenda.

34 Sieher Ivan Kalmar: „Semites were peoples who spoke or traditionally had spoken Semitic languages, especially Hebrew and Arabic. Jews were therefore declared to be racial relatives of Arabs, but also at the same time Arabs became the prime example of Muslims, replacing the ‘Turks’. Zitat aus: ders., *Is Islamophobia the New Antisemitism?*, Istanbul 2017, S. 13.

Die jüdische Bevölkerung stand vor allem innerhalb Europas als ‚die andere‘ im Fokus politischer Diskurse; deutschnationale sowie katholische Parteien konzentrierten sich auf den inneren Feind des ‚jüdischen Orients‘. Der ‚muslimische Orientale‘ wiederum war außerhalb der Grenzen Europas angesiedelt. Beide galten hingegen als der europäischen Kultur, Religion und Zivilisation fremd. Wie Kalmar und Penslar betonen, „hat sich das westliche Bild des muslimischen Orients in untrennbarer Verbindung mit der westlichen Wahrnehmung des jüdischen Volkes herausgebildet“.³⁵ Die religiöse Dimension in der Konzeption des „muslimischen“ und „jüdischen Anderen“ für den christlichen Westen darf nicht vernachlässigt werden, wird doch die christliche Identität als Konkurrenz zu den beiden anderen abrahamitischen Traditionen – der jüdischen und der muslimischen – gesehen.³⁶

Zahlreiche Analysen wiesen bereits auf die Ähnlichkeiten zwischen Antisemitismus und Islamophobie hin. So argumentiert etwa Wolfgang Benz, so wie die jüdische ‚Emanzipation‘ und die Definition der deutsch-jüdischen Identität im Mittelpunkt der Debatte über den deutschen Antisemitismus im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts gestanden hätten, sei dies heute mit Bezug auf den Islam und die muslimische Identität in den Debatten über Islamfeindlichkeit der Fall.³⁷ Anstelle der Emanzipation des 19. Jahrhunderts werde heute die ‚Integration‘ der muslimischen Bevölkerung problematisiert. Gerade in Deutschland betonen Wissenschaftler*innen die identischen Argumentationsweisen, Bilder und Diskurse, mit denen Jüdinnen und Juden, Muslima und Muslime vom konstruierten ‚Wir‘ ausgeschlossen werden. Sabine Schiffer und Constantin Wagner stellten als Erste eine Studie über gemeinsame Muster in antisemitischen und islamfeindlichen Diskursen vor, in denen sie „kollektive Konstruktionen, Entmenschlichung, Fehlinterpretation religiöser Imperative (Beweis durch ‚Quellen‘) und Verschwörungstheorien“³⁸ identifizierten. Die ‚Parallelgesellschaft‘ der muslimischen Bevölkerung habe den Status dessen eingenommen, was in der

35 Kalmar/Penslar, *Orientalism and the Jews*, S. xiii.

36 Ebenda, S. xxi–xxii

37 Benz, *Antisemitismus und Islamkritik*, S. 179.

38 Sabine Schiffer/Constantin Wagner, *Anti-Semitism and Islamophobia – New Enemies, Old Patterns*, in: *Race & Class* 52 (2011) 3, S. 77–84, hier S. 80.

Vergangenheit in den europäischen Gesellschaften als der jüdische ‚Staat im Staat‘ gedacht wurde.³⁹

Auch Jana Kübel zeigt in ihrer vergleichenden Untersuchung von Antisemitismus und Islamophobie, dass beide – Judentum und Islam – immer als etwas Fremdes betrachtet wurden. Die Idee einer „fremden Religion“ diene auch als anti-modernistisches Objekt. Die islamische *Umma* (Gemeinschaft)⁴⁰ werde als monolithischer Block und unvereinbar im Verhältnis zur Nation gesetzt, ebenso wie das jüdische Volk als globale Gemeinschaft imaginiert werde, die sich den nationalen Grenzen entgegensetze. Während die globale jüdische Gemeinschaft aufgrund ihres imaginierten Zugangs zu Kapital Macht ausübe, erfolge die Islamisierung der Welt durch demografische Entwicklungen und Pläne für den Dschihad. Nach dieser Vorstellung lauerten hinter Moscheen und Synagogen Parallelgesellschaften, die mit der Mehrheitsgesellschaft unvereinbar seien. Rufe nach Assimilation, wenn es um Fragen des Baus von Moscheen und Synagogen geht, basierten und basieren auf dem Wunsch nach (architektonischer) Homogenität und der ‚nationalen Reinheit‘ des deutschen Staatswesens. Jana Kübel erörtert auch die am häufigsten angesprochenen Unterschiede, unter anderem das Bild der Frau. Die geschlechtsspezifische Islamophobie stelle den Islam als eine männliche, Frauen unterdrückende Religion dar, während im antisemitischen Denken das Judentum als weibliche Religion gedacht wird, in der die Frau als sexuelle Verführerin auftritt.⁴¹

Antisemitische und islamophobe Verschwörungstheorien

Als Erweiterung dieser historischen Analysen sowie der vergleichenden Untersuchung zeitgenössischer Diskurse in Europa ist es sinnvoll, Antisemitismus und Islamophobie in einem, neuere Entwicklungen berücksichtigenden zeitlichen Rahmen stärker in den Blick zu nehmen. Sowohl der Begriff der ‚Verjudung‘ als

39 Ebenda, S. 81.

40 Cemil Aydin, *The Idea of the Muslim World*, Boston 2017.

41 Jana Kübel, *Neue alte Feinde – „Manchmal fühle ich mich wie ein Jude!“*, in: *Jahrbuch für Islamophobieforschung* (2012), S. 34–56. Vgl. auch Gideon Botsch/Olaf Glöckner/Christoph Kopke/Michael Spieker (Hrsg.), *Islamophobie und Antisemitismus. Ein umstrittener Vergleich*, Berlin 2012.

auch der Begriff der ‚Islamisierung‘ suggerieren, jüdische bzw. muslimische Gruppen übernahmen die Kontrolle über ‚uns‘, sei es durch die Überzahl gegenüber den ‚Einheimischen‘ oder durch die Kontrolle über Politik, Wirtschaft und Kultur. Verschwörungsmithen dieser Art erfüllen wichtige psychologische Funktionen: Sie bieten einerseits eine Weltsicht, die scheinbar alles erklären kann; ferner sind sie gnostisch, da sie ein mächtiges, verborgenes Wissen zu offenbaren scheinen, das von der dominanten Kultur stigmatisiert wird.⁴² Berühmte Verschwörungsmithen, wie sie beispielsweise in den *Protokollen der Weisen von Zion* zu finden sind, wurden eher von Gebildeten und Privilegierten verbreitet und erst später von den Massen rezipiert.⁴³ Verschwörungsmithen haben aber auch in populistischen Bewegungen stets eine zentrale Rolle gespielt. Während manche Autor*innen argumentieren, nur der Antisemitismus erhebe den Anspruch, die ganze Welt zu erklären,⁴⁴ haben andere gezeigt, dass Verschwörungstheorien auch für antimuslimische Denkmuster von Bedeutung sind.⁴⁵

Ein Beispiel hierfür ist das Manifest von Anders Behring Breivik, das einen apokalyptischen, manichäischen, ewigen Kampf zwischen den Mächten des Lichts und der Finsternis beschwört, die das europäische Christentum bzw. den Islam repräsentieren. Matthias Gardell stellt fest, „die rassistische Logik, die der Figur des Ewigen Muslims zugrunde liegt, [ist] integraler Bestandteil der Theorie einer islamischen Weltverschwörung, die Breivik fördert und es Breivik erlaubt, Muslime ‚hier‘ mit der wahrgenommenen Bedrohung durch MuslimInnen ‚dort‘ zu verbinden“.⁴⁶

42 Michael Barkun, *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkeley 2003.

43 Jeffrey Sammons, Einführung, in: ders. (Hrsg.), *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage des modernen Antisemitismus – eine Fälschung. Text und Kommentar*, Göttingen 2007, S. 7–26, hier S. 7; Wolfgang Benz, „Weltjudentum“ und „jüdische Weltverschwörung“, in: ders. (Hrsg.), *Legenden, Lügen, Vorurteile. Ein Wörterbuch zur Zeitgeschichte*, München 2000, S. 217–220.

44 Monika Schwarz-Friesel/Evyatar Friesel, „Gestern die Juden, heute die Muslime ...“? Von den Gefahren falscher Analogien, in: Botsch/Glöckner/Kopke/Spieker (Hrsg.), *Islamophobie und Antisemitismus*, S. 29–50.

45 Farid Hafez, *Islamophobe Weltverschwörungstheorien ... und wie Obama vom Muslim zum Muslimbruder wurde*, in: *Journal für Psychologie* 21 (2013) 1, S. 1–22; Yasemin Shoorman, „... weil ihre Kultur so ist.“ Narrative des antimuslimischen Rassismus, Bielefeld 2014.

46 Matthias Gardell, *Crusader Dreams: Oslo 22/7, Islamophobia, and the quest for a Monocultural Europe*, in: *Terrorism and Political Violence* 26 (2014) 1, S. 129–155.

Wie andere Analysen von Breiviks Manifest ebenfalls gezeigt haben, stützt er sich zwar auf unterschiedliche Quellen aus der extremen Rechten, aber auch auf den öffentlichen Mainstream-Diskurs. Im Folgenden sollen zwei Beispiele für derartige Verschwörungsmymthen innerhalb des islamophoben Denkens betrachtet werden.

Hans-Peter Raddatz, einer der produktivsten deutschen Verfasser islamfeindlicher Texte, schreibt in seinem Buch *Von Allah zum Terror*, dass „kein Papst, kein Kardinal, kein Politiker sich so umfassend für die Interessen des Islam, des Wirtschaftsliberalismus, der Mafia und der Freimaurerei eingesetzt hat wie Papst Johannes Paul II., der esoterisch geschulte Karol Wojtyła“.⁴⁷ Raddatz skizziert den Islam als Kraft des Bösen, die von einem christlichen Verräter benutzt werde, um das „wahre Christentum und die europäische Identität“ zu untergraben. Der Islam wird nicht nur als das Fremde dargestellt, sondern als Bedrohung, als Teil einer riesigen Verschwörung böser Mächte. Interessant ist, dass die „Freimaurerei“, ein traditionelles Bild für die ‚jüdische Weltherrschaft‘, hier als eine mitverschwörerische Kraft neben „dem Islam“ dargestellt wird.

Ein zweites Beispiel ist Gisèle Littmans (Bat Ye'or) Verschwörungstheorie „Eurabien“, nach der Europa von Muslimen in Kooperation mit EU-Eliten übernommen wird. Hier herrscht die Vorstellung nicht von dem minderwertigen, sondern von dem „klugen Muslim“ vor, wie es bei der Figur des ‚schlauen Juden‘ der Fall war. Der niederländische Rechtspopulist Geert Wilders weitert diesen Mythos aus, indem er behauptet, „muslimische Eliten [führen] überall in Europa einen totalen Krieg gegen die Bevölkerung. Sie setzen die Masseneinwanderung und Islamisierung fort, die letztlich zu einem islamisierten Europa, einem Eurabien führt.“⁴⁸ Dabei sieht Wilders Muslime und Muslimen nicht als unbedeutende Akteur*innen, sondern stellt sie an die Seite von Marxist*innen und anderen „Verrätern“ an den europäischen Werten; als Ziel dieser Verschwörung sieht er

47 Zit. n. Patrick Bahners, *Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam. Eine Streitschrift*, München 2011, S. 78.

48 Siehe in ähnlicher Tonart auch das Manifest verschiedener europäischer rechter Jugendorganisationen, in dem Islamisten als eine Kraft dargestellt werden, die mit Marxisten, Neoliberalen und Kapitalisten zusammenarbeitet, um die Integrität der europäischen Nationalstaaten und ihrer Völker zu untergraben. Geert Wilders, *Islamisierung Europas*, in: *Hamburger Abendblatt* vom 7. 2. 2011, <https://www.abendblatt.de/politik/ausland/article107950496/Geert-Wilders-warnt-vor-Islamisierung-Europas.html> [7. 11. 2020].

die „muslimische Machtübernahme“. Es herrscht eine Dimension der totalen Ewigkeit in dieser Konzeption einer muslimischen Verschwörung, die ihrer Glaubensgemeinschaft von Natur aus diktiert, wie sie sich zu verhalten habe. „In der islamfeindlichen Literatur begegnen wir einem ‚Islam‘, der geht, redet, befiehlt, unterdrückt, hasst, betrügt, sich verschwört, Krieg führt, sich ausbreitet und sich wieder zurückzieht.“⁴⁹ Auch im antisemitischen Denken wird das Judentum als unmenschlich dargestellt, als eine Religion, die verlange, Andersgläubige unmoralisch und aggressiv zu behandeln.⁵⁰

Judentum und Islam wirken als essentialisierte Konzepte, die die Handlungen ihrer Glaubensgemeinschaften bestimmen. Auf diese Weise werden sowohl ‚Muslimsein‘ als auch ‚Jüdischsein‘ zu unausweichlichen Kategorien. „Der Islam scheint die Quelle einer angeborenen Essenz des unheimlichen ‚Muslimsein‘ zu sein.“⁵¹ Dieser Aspekt der Islamophobie wird jedoch oft vernachlässigt, weshalb einige Antisemitismusforscher*innen für eine grundlegende Unterscheidung zwischen Antisemitismus und Islamophobie plädieren: Einige argumentieren, der moderne Antisemitismus konstruiere den „ewigen Juden“, der sich seinem Jüdischsein nicht entziehen könne, wenn die jüdische Identität als ‚Rasse‘ und nicht als religiöse Kategorie dargestellt wird. Aus diesem Grund könnten Juden und Jüdinnen nicht zum Christentum konvertieren, wie es der christliche Antijudaismus als Möglichkeit einräume. Diese Verschiebung „in der Alterität von der Religion zur Rasse“⁵² wird als ein wichtiger Aspekt in der Genese vom christlichen Antijudaismus zum rassistischen Antisemitismus angesehen. Sie identifiziert keine Religion und keine religiösen Akteur*innen, sondern imaginiert vielmehr den „ewigen Juden“. Zugleich erlaubt diese Form des Antisemitismus auch Ausnahmen. Erinnerung sei beispielsweise an Adolf Hitlers Privatarzt Eduard Bloch, der nach Hitlers Worten kein „normaler Jude“ gewesen sei; und Hitler meinte, wenn alle Juden wie Bloch gewesen wären, hätte es „nie ein Problem gegeben“. Hitler betrachtete Bloch als „Edeljuden“.⁵³ Diese Rahmung Blochs als „Edeljude“ konnte parallel zur Ermordung von Millionen Jüdinnen und Juden existieren, weil Bilder

49 Gardell, *Crusader Dreams*, S. 133.

50 Benz, „Weltjudentum“ und „jüdische Weltverschwörung“, S. 183.

51 Gardell, *Crusader Dreams*, S. 133.

52 Bunzl, *Between anti-Semitism and Islamophobia*.

53 Brigitte Hamann, *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators*, München 1998.

des ‚guten Juden‘ gegenüber dem ‚bösen Juden‘ nicht rational sind und letztlich davon abhängen, wie die dominante Gruppe die jüdische regulieren will. Das verhält sich im Falle der Islamophobie nicht anders: Die Bilder von Muslima und Muslimen sind nicht nur fließend, sondern werden auch oft als ein wesentliches, unausweichliches Merkmal wahrgenommen und ermöglichen damit die Konfiguration des ‚guten‘ und des ‚schlechten Muslims‘.

Antisemitismus in der Parteienpolitik des späten 19. Jahrhunderts in Österreich

Eine umfassende Analyse des katholischen Antisemitismus lieferte der Historiker Urs Altermatt in seinem Band *Katholizismus und Antisemitismus*, in dem er den ambivalenten antisemitischen Diskurs im Schweizer Katholizismus im Vergleich zu Österreich und Deutschland von 1918 bis 1945 untersucht.⁵⁴ Im Folgenden sollen vier verschiedene Bedeutungsebenen des Antisemitismus dargestellt werden, die im Zusammenhang mit dem Topos der „Verjudung“ auftauchen. In einem ersten Schritt soll jedoch zunächst die von Katholik*innen vorgenommene Unterscheidung zwischen einer ‚erlaubten Form‘ von religiösem Antisemitismus und rassistischem Antisemitismus erörtert werden.

‚Erlaubter‘ versus ‚verbotener‘ Antisemitismus

Die Reichspost war eine katholische, antisemitische Tageszeitung und das offizielle Organ der Christlich-Sozialen Partei. Sie erschien von 1894 bis 1938 in Wien, ihre Redaktion bestand aus einer christlich-sozialen ‚Elite‘ von Journalisten und Priestern. Die Zeitung war der Christlich-Sozialen Partei bis zur Auflösung der Partei im Jahr 1934 verbunden, als Österreich in die Ära der austrofaschistischen Herrschaft bis 1938 eintrat, in der die Christlich-Soziale Partei zur einzigen herrschenden Elite wurde. Nach dem „Anschluss“ im März 1938 wurde die Zeitung eingestellt.

54 Urs Altermatt, *Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945*, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999.

Hauptanliegen der Zeitung waren die „Rechristianisierung der Gesellschaft“⁵⁵ sowie die Rückkehr des öffentlichen Lebens auf „Grundlage des positiven Christentums“.⁵⁶ Nach Ansicht der führenden ideologischen Autoren der *Reichspost* sollten sich christliche Prinzipien in Regierung, Politik und Wirtschaft wieder durchsetzen. Mit Unterstützung der beiden Päpste – zuerst Papst Pius IX. und dann Leo XIII. – forderte die Zeitung alle Christen und Christinnen auf, ihren Glauben nach außen und nicht nur privat auszuüben. Diese ‚Re-Christianisierung‘ des öffentlichen Lebens erforderte die Niederlage der Liberalen, Sozialdemokraten, Freimaurer und Juden, um deren antichristlichen und anti-katholischen Einfluss auf die Gesellschaft zu beenden. *Die Reichspost* lehnte den rassistischen Antisemitismus ab und erklärte ihren antisemitischen Auftrag auf diese Weise: „Was wir bekämpfen, ist nicht der Semit als Person, sondern der verderbliche Einfluß der Juden, und vor allem auch die ‚Judenpresse‘ [...], die den jüdischen Geist im gesamten öffentlichen Leben repräsentiert, aufrechterhält und fördert.“⁵⁷ Hier wird der „jüdische Geist“ als totalisierte Kategorie eines bedrohlichen Prozesses der „Verjudung“, der alle Lebensbereiche betrifft, präsentiert. Wie es für den christlichen Antisemitismus typisch ist, wollte die *Reichspost* jedoch nicht mit rassistischen Antisemit*innen gleichgesetzt werden. Dennoch rassifizierte sie die jüdische Bevölkerung, indem sie einen „jüdischen Geist“ konstruierte, der das Verhalten jüdischer Menschen essentialisierte. Wie Adam Cohen in seiner Analyse der *Reichspost* zeigt, identifizierte die Zeitung Jüdinnen und Juden mit Liberalismus, Kapitalismus und Sozialdemokratie und griff sie an, weil sie von diesen drei Ideologien angeblich nicht unterscheidbar seien.⁵⁸

Urs Altermatt bezeichnet dieses Narrativ als ‚katholischen Antisemitismus‘. Katholiken hätten sich zwar gegen eine rassistische Version des Antisemitismus ausgesprochen, aber dennoch mitunter rassifizierte antisemitische Diskurse reproduziert.⁵⁹ Es kann aber auch argumentiert werden, dass die Relevanz expliziter,

55 Die Reichspost vom 17. 5. 1895, S. 1 f.

56 Ebenda.

57 Ebenda.

58 Adam Cohen, Christian Social Anti-Semitism in Vienna: A Textual Analysis of *Die Reichspost*, 1894–1897, unveröffentlichte Master Thesis, College Park 2013.

59 Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus, S. 119–125.

rassistischer antisemitischer Topoi für die Identifizierung von rassistischem Antisemitismus weniger bedeutsam ist, sondern dass stattdessen die Identifizierung eines ‚jüdischen Geistes‘ bereits eine Essentialisierung des Judentums darstellt, die das individuelle Bewusstsein und Handeln überschreitet und daher im Kern als rassistisch begriffen werden kann. In diesem Zusammenhang sollte vielmehr der Begriff der „Rassifizierung“ (*racialization*) verwendet werden, wie ihn Malcolm Brown und Robert Miles vorschlugen, die ihn zur Identifizierung eines Prozesses verwenden, durch den „biologische und/oder somatische Merkmale (reale oder eingebildete) gekennzeichnet werden“.⁶⁰ Dieses Konzept bildet die Grundlage für das, was Altermatt als die „schwierige Aufgabe“ identifiziert, die „Dichotomie zwischen religiösen und säkularen Versionen des Antisemitismus“ zu erklären. Darüber hinaus kann es helfen, die Fixierung auf explizite Vorstellungen von ‚Rasse‘ innerhalb des Phänomens Rassismus zu überwinden. Laut Wulf Hund existierte Rassismus schon vor dem Begriff ‚Rasse‘ und wird weiter bestehen, nachdem dieser aus dem Diskurs verschwunden ist.⁶¹ Benjamin Opratko und Fanny Müller-Uri argumentieren zu Recht, Rassismus sei im Kern kulturell bedingt: „Nicht die biologische Differenz wird kulturalisiert, sondern im Gegenteil, die konstruierte kulturelle Differenz wird verkörpert, d. h. in den Körpern eingeschrieben – das Wesen der sozialen Akteure. Daraus folgt, dass es in jeder Form von Rassismus immer einen kulturellen Kern gibt.“⁶²

Lässt sich nun in Österreich eine Kontinuität vom christlichen und mittelalterlichen Antisemitismus zum modernen Antisemitismus beobachten oder sollten beide als eigenständige Phänomene betrachtet werden? Einige sehen den modernen Antisemitismus als Fortsetzung der vormodernen Ablehnung des Judentums durch das Christentum. Für Jacob Katz „war es das vom Christentum geerbte Bild des Juden [...], das die säkulare Wahrnehmung des Juden bestimmte“.⁶³ Nach Peter

60 Malcolm Brown/Robert Miles, *Racism. Key Ideas*, London/New York 2000, S. 99.

61 Wulf D. Hund, *Negative Societalization. Racism and the constitution of race*, in: ders. u. a. (Hrsg.), *Wages of Whiteness & Racist Symbolic Capital*, Berlin 2010, S. 57–96.

62 Fanny Müller-Uri/Benjamin Opratko, *Islamophobia as anti-Muslim Racism: Racism without “races,” racism without racists*, in: *Islamophobia Studies Journal* 3 (2016) 2, S. 117–129, hier S. 122.

63 Jakob Katz, *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700–1933*, Cambridge 1980, S. 319–320.

Pulzer⁶⁴ argumentieren einige Historiker*innen hingegen, ein ‚moderner‘ Ausdruck des österreichischen Antisemitismus sei mit dem Aufkommen der Massenpolitik verbunden und stelle eine direkte Reaktion auf die endgültige Verabschiedung der bürgerlichen Gleichheit 1867 in Österreich dar. Es war das kontinuierliche Erscheinen antijüdischer Publikationen, die den Hass auf Juden und Jüdinnen politisierten und der sich dadurch in einem bis dahin ungekannten Ausmaß ausbreitete.⁶⁵ Die „Judenfrage“ entpuppte sich damit vor allem als „antisemitische Frage“,⁶⁶ die wiederum aus dem christlichen Hass auf Jüdinnen und Juden schöpfte. Nahezu jedes antisemitische Vorurteil, das in den Zeiten der Habsburgermonarchie und der Ersten Republik geäußert wurde, habe bereits vorher existiert.⁶⁷ Und auch Urs Altermatt argumentiert in seiner Arbeit über Katholizismus und Antisemitismus, der christliche Antijudaismus müsse als ein historischer Vorläufer im fließenden Übergang zum modernen völkischen Antisemitismus verstanden werden.⁶⁸

Antisemitismus als politische Opposition

Antisemitische Inhalte waren bei österreichischen Wahlen häufig anzutreffen.⁶⁹ Die Sozialdemokratische Partei wurde regelmäßig von der Christlich-Sozialen Partei angegriffen, weil sie jüdische Vorstandsmitglieder habe, die angeblich die anderen Parteimitglieder korrumpierten.⁷⁰ Der Christlich-Soziale Arbeiterbildungsverein „Eintracht“ wurde gegründet, um „gute christliche“ Arbeiter*innen zu fördern, während den Sozialdemokrat*innen die Herabwürdigung der christlichen Religion und christlicher Priester vorgeworfen wurde. Es wurde behauptet, Sozialdemokraten würden zu Rabbinern ausgebildet und studierten den Talmud. Der Gründer dieser Körperschaft, ein Mann namens Herr Schmidt, behauptete, der „Oberrabbiner

64 Peter Pulzer, Third Thoughts on German and Austrian Antisemitism, in: Journal of Modern Jewish Studies 4 (2005) 2, S. 137–178, hier S. 165.

65 Ebenda.

66 Ebenda, S. 137.

67 Peter Pulzer, Judenfeindschaft in Wien und Österreich, in: Simon Wiesenthal (Hrsg.), Projekt Judenplatz. Zur Konstruktion der Erinnerung, Wien 2000, S. 153–170, hier S. 158.

68 Altermatt, Katholizismus und Antisemitismus.

69 Cohen, Christian Social Anti-Semitism in Vienna, S. 6.

70 Die Reichspost vom 16. 1. 1894, S. 3.

der Sozialdemokraten“ würde dies zulassen, weil „die führenden Persönlichkeiten der Sozialdemokraten Männer sind, die keine Arbeiter, sondern Asiaten sind, die die Bewegung als eine Art Rentenkasse betrachten“. ⁷¹ Jüdische Menschen würden innerhalb der sozialdemokratischen Partei – in „typisch jüdischer Manier“ – allein für ihre eigenen Interessen als für die der Arbeiter arbeiten. Auch *Die Reichspost* porträtierte die anti-klerikalen Sozialdemokraten als eine Kraft, die für die jüdische Religion eintreten würde. Die Brandmarkung der Juden als „Asiaten“ und „Faulpelze“ zeigt deutlich, dass die Christlich-Soziale Partei sich selbst als das genaue Gegenteil verstand: als Vertreterin eines „auserwählten Volkes“, das mit hohen Moralvorstellungen wie gemeinschaftlicher Solidarität und Fleiß ausgestattet war.

Der antisemitische Diskurs der Zwischenkriegszeit brachte aggressivere Argumentationsformen im Vergleich zur Zeit der Monarchie ein. So waren zwar die antisemitischen Topoi inhaltlich recht ähnlich zu denen der Habsburgermonarchie, ⁷² doch kann gleichzeitig ein quantitativer Anstieg der Verbreitung des Antisemitismus vermerkt werden. ⁷³ Dies gilt auch für den Antisemitismus, der im Kampf gegen die Sozialdemokratie mobilisiert wurde. ⁷⁴ In einer Studie über österreichische Plakate aus den 1920er-Jahren stellt etwa Bianca Hawel fest, dass die meisten politischen Plakate der Christlich-Sozialen Partei die Sozialdemokratie als ihren Feind identifizierten und sowohl die Christlich-Soziale als auch die Gesamtdeutsche Partei behaupteten fast flächendeckend die Existenz eines Bündnisses zwischen der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei und dem Judentum. ⁷⁵

Auf dem hier abgebildeten Wahlkampfplakat aus dem Jahr 1920 wickelt sich eine sozialistisch-rote Schlange um den bereits blutenden Adler, dem österreichischen Wappentier. Sie trägt eine rote Kippa – Sozialdemokratie und Judentum in einem. Der Adler hat bereits den die Arbeit symbolisierenden Hammer fallen gelassen, während er noch immer die Sense festhält, welche die mit der Christlich-Sozialen Partei synonyme Bauernfigur darstellt. Die Schlange, die in der

71 Ebenda.

72 Pulzer, *Die Entstehung des politischen Antisemitismus*, S. 305.

73 John Bunzl, *Zur Geschichte des Antisemitismus in Österreich*, in: ders./Bernd Martin (Hrsg.), *Antisemitismus in Österreich*, Innsbruck 1983, S. 9–88, hier S. 40.

74 Ebenda, S. 50.

75 Bianca Hawel, *Die österreichische Plakatkunst der 1920er Jahre*, unveröffentlichte Masterarbeit, Wien 2008, S. 67.



Quelle: ÖAW 2007⁷⁶

christlichen Ikonografie Satan, Verführung, Glaubenszweifel, Gottverlorenheit und Irrglaube symbolisiert, steht hier für den sozialdemokratisch-jüdischen Feind.⁷⁷ Dieses Plakat illustriert eine typische Strategie für die Darstellung des „Feindes“ durch die Christlich-Soziale Partei.

Die ‚Verjudung‘ des Lebens

Der Begriff der ‚Verjudung‘ implizierte eine Übernahme durch ‚jüdische Mächte‘, insbesondere im Bereich der Universitäten und Schulen.⁷⁸ ‚Verjudung‘ und ‚Palästinisierung‘ beziehen sich hier auf die Vorstellung, die geistige und kulturelle

76 ÖAW, Bilddatenbank der ÖNB, Plakate zu den Nationalratswahlen 1919–1930, [www.oeaw.ac.at/cmc/kds/kuenstler_detail.php?id=1600046&path=1600046&choose=f&kuenstler=St einer%20C+Bernd](http://www.oeaw.ac.at/cmc/kds/kuenstler_detail.php?id=1600046&path=1600046&choose=f&kuenstler=St%20einer%20C+Bernd) [14. 5. 2018].

77 Ebenda, S. 67.

78 Matthias Falter/Saskia Stachowitsch, Antisemitismus und jüdische Politik im Parlament, in: Eva Kreisky/Saskia Stachowitsch (Hrsg.), Jüdische Identitäten und antisemitische Politiken im österreichischen Parlament 1861–1933, Wien 2017, S. 93–208, hier S. 115, 161.

Teilhabe jüdischer Menschen stelle eine Form der fremden und unrechtmäßigen Einmischung in den Staatsverband und folglich eine „Verschmutzung“ dar. Mit dem Slogan „Wien darf nicht Jerusalem werden“⁷⁹ bediente sich der für seinen Antisemitismus bekannte Wiener Bürgermeister Karl Lueger (Christlich-Soziale Partei) antijüdischer Denkfiguren. Die Christlich-Soziale Partei mobilisierte Handwerker, Bauern und Grundbesitzer gegen Liberalismus, Kapitalismus und Sozialdemokratie, die allesamt als repräsentativ für den ‚jüdischen Geist‘ identifiziert wurden.⁸⁰ Die *Reichspost* skizzierte Jüdinnen und Juden als Bedrohung für die gesamte Gesellschaft und das öffentliche Leben. Die Idee der Christlich-Sozialen Partei, im Namen der „Re-Christianisierung“ und „Entjudung“ des öffentlichen Lebens Quoten für Jüdinnen und Juden in akademischen und freien Berufen⁸¹ einzuführen, wurde in der *Reichspost* verbreitet.⁸² Somit manifestierte sich der Antisemitismus im politischen Programm. Das Linzer Programm des Christlichen Arbeitervereins Österreichs fordert 1923, „der degenerierende Einfluss des Judentums [solle] auf das geistige und wirtschaftliche Leben zurückgedrängt werden“.⁸³ So existierte kaum ein Unterschied zur Großdeutschen Volkspartei, die in ihrem Salzburger Programm eine Auseinandersetzung mit „der Macht des jüdischen Geistes“⁸⁴ gefordert hatte.⁸⁵

Die angebliche ‚Verjudung‘ betonte auch die wirtschaftliche und soziale Dimension und warnte vor einem Verlust der nationalen Identität als Folge der Einwanderung „billiger jüdischer Arbeitskräfte“ aus dem Osten des Habsburgerreiches. Der christlich-sozialistische Bundestagsabgeordnete Josef Scheicher

79 Brigitte Hamann, *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators*, München 1998, S. 404.

80 Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism*.

81 Cohen, *Christian Social Anti-Semitism in Vienna*, S. 47.

82 Ebenda, S. 7.

83 Ernestine Bennerdorfer, *Kampf der Symbole. Plakate zu den Nationalratswahlen Erste Republik Österreich [sic!]*, Dissertation, Wien 2002, S. 168.

84 Falter/Stachowitsch, *Antisemitismus und jüdische Politik im Parlament*, S. 95.

85 Leopold Kunschak, Gründer der Christlichen Arbeiterbewegung, argumentierte in einer politischen Versammlung, „anständige Juden“ seien zwar willkommen, die jüdische Moral und die ausbeuterischen Juden aber besiegt werden müssten, da diese gegen alle Christ*innen Krieg führten. Siehe dazu: Reinhold Knoll, *Zur Tradition der Christlich-Sozialen Partei. Ihre Früh- und Entwicklungsgeschichte bis zu den Reichsratswahlen 1907*, Wien/Graz 1973.

sprach von einer „zu hohen Zuwanderung“. Sein Bundesgenosse Ernst Schneider verwies häufig auf die „Verjudung“ der Stadt, die „von den Einheimischen nicht gewollt“ sei.⁸⁶

Islamophobie in der heutigen Parteipolitik in Österreich

Mit der Gründung der Zweiten Republik im Jahr 1945 wurde Österreich zum zweiten Mal formal eine Demokratie sowie, etwas später, zur Heimat einer nationalistischen Partei. Die Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) wurde 1956 als Nachfolgepartei des 1949 ins Leben gerufenen Verbandes der Unabhängigen (VdU) gegründet, der im Wesentlichen als Auffangbecken für ehemalige Parteimitglieder der NSDAP diente.⁸⁷ Nach Jörg Haider's internem Putsch im Jahr 1986 adoptierte die FPÖ einen zunehmend aggressiven Wahlkampfstil, der sowohl gegen das jüdische „Andere“⁸⁸ als auch gegen Schwarze, Türk*innen und Migrant*innen aus dem ehemaligen Jugoslawien agitierte. Antimuslimische Vorurteile existierten zwar schon früh, wie die Schriften von Jörg Haider zeigen, aber sie standen nicht im Mittelpunkt der Wahlkampfkampagnen der Partei.⁸⁹ Erst als sich die FPÖ 2005 nach einer Regierungsbeteiligung mit der ÖVP wieder in der Opposition befand und nachdem sich Haider mit dem Bündnis Zukunft Österreich (BZÖ) von ihr abgespalten hatte, nahmen sich die Freiheitlichen dem Thema Islam an. Unabhängig von Österreichs eigener langer Einwanderungsgeschichte hatte die Partei seit 1992 für eine Verfassungsklausel geworben, die besagt, Österreich sei „kein Einwanderungsland“. Der Kurs gegen Einwanderung wurde bald gleichbedeutend mit einer Kampagne gegen die „Islamisierung“. Die „schleichende Islamisierung

86 Ebenda, S. 113.

87 Anton Pelinka, FPÖ in der vergleichenden Parteienforschung. Zur typologischen Einordnung der Freiheitlichen Partei Österreichs, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 31 (2002) 3, S. 281–290.

88 Anton Pelinka/Hubert Sickinger/Karin Stögner (Hrsg.), Kreisky – Haider. Bruchlinien österreichischer Identitäten, Wien 2008.

89 Farid Hafez, Jörg Haider and Islamophobia, in: ders./Humayun Ansari (Hrsg.), From the Far Right to the Mainstream. Islamophobia, Party Politics and the Media, Frankfurt a. M./New York 2012, S. 45–68.

Österreichs“ sei eine Folge einer „gescheiterten politischen Regulierung von Zuwanderung, Asyl und Integration, die die Grundlage für einen wachsenden Islamismus schafft“,⁹⁰ so die *Neue Freie Zeitung*, das offizielle Parteiblatt der FPÖ.

Opposition gegen die Sozialdemokratie

Während der antimuslimische Kurs der FPÖ 2005 zu einer Säule der Wahlkampfhalte quer durch das ganze Land wurde, begann sie im Wahlkampf 2010, die Wiener SPÖ als „islamistische Partei“ zu rahmen. Die Wiener SPÖ hat nur wenige muslimische Abgeordnete, aber immer noch mehr als andere Parteien. Noch wichtiger war, dass viele muslimische Persönlichkeiten für die SPÖ antraten, wenn auch nicht auf aussichtsreichen Plätzen. Doch nach Ansicht der FPÖ übernahmen Muslim*innen die Partei und usurpierten die Macht in der SPÖ. So lautete folgerichtig einer ihrer Wahlslogans: „Wir schützen Frauenrechte. Die SPÖ den Kopftuchzwang.“⁹¹ Die FPÖ agitierte, Sozialdemokrat*innen würden das Land „islamisieren“ und zur Unterdrückung der Frauen beitragen, wodurch die Idee einer „kulturellen Islamisierung“ noch forciert wurde. Wien, eine der wenigen österreichischen Städte mit einer größeren muslimischen Bevölkerung, galt der FPÖ als Zentrum der „Islamisierung“. Die Sichtbarkeit des Hijab wird zu einem Marker für geschlechtsspezifische Islamophobie und stellt die muslimische Frau als das unterdrückte Geschlecht in einer patriarchalisch imaginierten muslimischen Gemeinschaft dar. Im Gegensatz zu dieser Darstellung positioniert sich die FPÖ als Vorkämpferin für Frauenrechte.

Die FPÖ diffamiert die SPÖ als Unterstützerin der Islamisierung und argumentiert in einer Wahlbroschüre, der „sozialdemokratische Bürgermeister Häupl steht für falsch verstandene Toleranz“: „Er kümmert sich nicht um Minarette. Islamische Fundamentalisten betreiben unter dem Deckmantel der Religionsfreiheit aktiv Politik und treten die Menschenrechte mit Füßen. Statt Integration

90 Die schleichende Islamisierung Österreichs, in: Neue Freie Zeitung vom 18. 8. 2017, <https://www.fpoe.at/artikel/die-schleichende-islamisierung-oesterreichs/> [7. 11. 2020].

91 Farid Hafez, Von der „Verjudung“ zur „Islamistenpartei.“ Neue islamophobe Diskursstrategien der FPÖ im Rahmen des Wiener Wahlkampfes, in: Jahrbuch für Islamophobieforschung (2011), S. 83–98, hier S. 88–91.



Quelle: Poster der FPÖ: HC Strache.at (2010)

entstehen Gegengesellschaften.⁹² Fast gleichlautend wie der bereits erwähnte Karl Lueger, der plakativ erklärte, „Wien darf nicht Jerusalem werden“, benutzte die FPÖ während eines Wahlkampfes den Slogan „Wien darf nicht Istanbul werden“. Beide Slogans beriefen sich auf ähnliche Vorstellungen über eine angeblich drohende Umgestaltung der Stadt und schildern eine ganz ähnliche Gefahr wie die, die von der „Verjudung“ bzw. Islamisierung ausgehe.

Die FPÖ unterstellt der Sozialdemokratie, die Ausbreitung des Islams zu ermöglichen; Räume zur Ausübung der Religion, wie Moscheen samt Minarette, werden als Bedrohung für die Gesellschaft dargestellt. Der neu in die Debatte eingeführte Begriff „Gegengesellschaft“ im Jahr 2010 ersetzte den alten Begriff „Parallelgesellschaft“, der der muslimischen Bevölkerung anlastete, in einer von der als „normal“ bezeichneten „Mehrheitsgesellschaft“ abgegrenzten Sphäre zu leben, und ersetzte ihn durch den radikaleren Vorwurf, Muslima und Muslime organisierten sich *gegen* den Rest der österreichischen Gesellschaft und grenzten sich nicht mehr nur von der Mehrheitsgesellschaft ab, sondern strebten vielmehr nach der Zerstörung „unserer österreichischen Gesellschaft“. Auch der ÖVP-Vorsitzende Sebastian Kurz legitimiert antimuslimische Politik, wenn er fordert, die Zuwanderung müsse reduziert werden, um „Parallelstrukturen wie islamische

92 HC Strache.at (2010) Bild. <http://www.hcstrache.at/2010/?id=48> [15. 5. 2018].

Kindergärten“ zu verhindern.⁹³ Islamische Kindergärten sollten, so Kurz, generell geschlossen werden. Der ÖVP-Generalsekretär forderte zudem ein Fastenverbot für Schüler*innen während des Ramadans 2018.⁹⁴ Unter der Koalitionsregierung von ÖVP und FPÖ (Dezember 2017 bis Mai 2019) wurde ein Verbot des Hijab in Kindergärten durchgesetzt und angekündigt, dieses Verbot auf Schulen, Universitäten und den öffentlichen Dienst auszuweiten.⁹⁵ Einmal mehr wurde hier die Religionsfreiheit selbst infrage gestellt. Ursprünglich hatte die FPÖ die ÖVP mehrfach angegriffen, weil sie nichts gegen die drohende „Islamisierung“ unternähme.⁹⁶ Obwohl die ÖVP nie behauptete, die SPÖ sei eine islamische Partei, hat die FPÖ dies umgekehrt der ÖVP vorgeworfen. Mittlerweile hat sich die ÖVP den islamophoben Diskurs der FPÖ zu eigen gemacht und mobilisiert gegen die „Islamisierung“.⁹⁷ Der FPÖ-Spitzenkandidat Udo Landbauer kämpfte bei den Landtagswahlen in Niederösterreich mit der Parole „Stoppt die Zwangsislamisierung unserer Jüngsten!“ mit dem Argument, dass „Türkischunterricht, kopftuchtragende Lehrerinnen und islamische Feste in unseren Kindergärten keinen Platz“ hätten,⁹⁸ und zwang damit die muslimische Bevölkerung zur vollständigen Assimilation. Er nannte die ÖVP-Politikerin und Landeshauptfrau von Niederösterreich Johanna Mikl-Leitner „Moslem Mama Mikl“ und forderte die Abwahl des „multikulturellen Wahnsinns“.⁹⁹ So werden politische Gegner als Anhänger*innen des Islams und Ermöglicher*innen der „Islamisierung“ diskursiviert.

93 Hafez, *Islamophobia in Austria*, S. 74.

94 Ramadan: Nehammer fordert Fastenverbot für schulpflichtige Kinder, in: Kurier vom 14. 6. 2018, <https://kurier.at/politik/inland/ramadan-nehammer-fordert-fastenverbot-fuer-schulpflichtige-kinder/400050851> [7. 11. 2020].

95 Kopftuchverbot bei Kindern: „Regierung will nur Schlagzeilen“, in: Kurier vom 16. 1. 2019, <https://kurier.at/politik/inland/kopftuchverbot-bei-kindern-regierung-will-nur-schlagzeilen/400379348> [7. 11. 2020].

96 Mega-Shitstorm: Kurz sendet Glückwünsche zu islamischem Blutfest, in: *Wochenblick* 4. 9. 2020]. <https://www.wochenblick.at/mega-shitstorm-kurz-sendet-glueckwuensche-zu-islamischem-blutfest/> [7. 11. 2020].

97 SebastianKurz.at, Wahlprogramm der ÖVP 2017, Null Toleranz gegenüber dem politischen Islam zeigen. <https://www.sebastian-kurz.at/programm/artikel/politischer-islam> [21. 9. 2020].

98 Hafez, *Islamophobia in Austria*, S. 59.

99 Ebenda.



Quelle: Poster der FPÖ: Twitter (2020)¹⁰⁰

Als der Wiener FPÖ-Parteivorsitzende im August 2020 die Plakate für die Wahl am 11. Oktober präsentierte, zeigte eines der Wahlplakate auf der einen Hälfte den Vorsitzenden Dominik Nepp vor einem blauen Himmel mit einem blonden Mädchen neben den Stephansdom. Darauf hieß es: „Dominik Nepp: Unser Daham“. Auf der anderen Seite des Plakats war eine Gruppe Frauen in schwarzer Burka abgebildet, die auf einen Stephansdom mit Mondsichel sowie ein Bild mit einem verschleierte Kämpfer mit Waffe blickt. Hier lautete die Bildunterschrift: „SPÖ, ÖVP und Grüne: Radikaler Islam“. Einer drohenden Islamisierung – illustriert mit dem religiös konnotierten Wahrzeichen der Stadt, dem Stephansdom, den ein Halbmond zierte – könne nur die FPÖ etwas entgegenhalten, so die Botschaft.

Auch die neue ÖVP nahm den Begriff der „Parallelgesellschaft“ in ihr Vokabular auf, insbesondere in der Absicht, die SPÖ-geführte Wiener Regierung zu schwächen, unter der Bildungseinrichtungen angeblich von Muslim*innen geführt werden. So meinte der damalige Integrationsminister Sebastian Kurz während eines öffentlichen Auftritts in der wichtigsten politischen Fernsehsendung des österreichischen Rundfunks, der *ZIB 2*: „Wenn Tausende Kinder in Wien in islamische Kindergärten gehen und dort in einem rein muslimischen Umfeld aufwachsen,

100 Dominik Nepp, 18. 8. 2020, <https://twitter.com/DominikNepp/status/1299303053514944514/photo/2> [21. 9. 2020]

dann schadet das der Integration und schafft Parallelgesellschaften.¹⁰¹ Auf die Frage des Journalisten, wie andererseits mit katholischen Kindergärten umzugehen sei, meinte Kurz: „Wenn wir uns die Situation in katholischen Kindergärten anschauen, dann haben wir da mal überhaupt kein Problem mit Transparenz. Wir kommen da leicht hinein. Es wird niemanden geben, der versucht, da irgendetwas zu verheimlichen.“¹⁰² Während katholische Kindergärten für Kurz im Sinne der Aufrechterhaltung christlich-weißer Privilegien als Norm dargestellt werden, werden muslimische Kindergärten als geheim agierende Einrichtungen markiert, die etwas zu „verheimlichen“ hätten und geschlossen werden sollten.¹⁰³ Katholik*innen sollten also das Privileg haben, private Kindertagesstätten zu betreiben, während der muslimischen Bevölkerung dies verwehrt werden soll.

Die Islamisierungstheorie

Die FPÖ rahmt die SPÖ nicht nur als muslimisches Projekt, sondern geht so weit zu behaupten, Muslime und Muslima hätten die Partei insgeheim übernommen und SPÖ-Bürgermeister Häupl sei der Islamisierung innerhalb seiner eigenen Partei bereits unterlegen. „Sein [Bürgermeister Häupls] Blick auf die Stimmen der Einwanderer hat dazu geführt, dass fundamentalistische muslimische Vertreter zunehmend in den Vordergrund rücken und die SPÖ zu einer islamistischen Partei wird.“¹⁰⁴ „Die SPÖ von Häupl versinkt offenbar immer weiter in einem Sumpf aus Islamismus und Antisemitismus“,¹⁰⁵ behauptete wiederum

101 ZIB 2, Interview von Armin Wolf mit Außenminister Sebastian Kurz, 9. Dezember 2015.

102 Ebenda.

103 Farid Hafez, Rassismus im Bildungswesen: Zur Disziplinierung des muslimischen „Anderen“ im Bildungswesen am Beispiel des Diskurses zu islamischen Kindergärten in Österreich, in: Manfred Oberlechner/Reinhard Heinisch/Patrick Duval (Hrsg.), Nationalpopulismus bildet? Lehren für Unterricht und Bildung, Frankfurt a. M. 2020, S. 100–122.

104 Strache in ÖSTERREICH: „SPÖ-Kandidaten in Kontakt zu Terror-Vereinen“. FP-Chef verteidigt Jörg Haider: Schlammschlacht gegen einen Toten, 21. 8. 2010, http://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20100821_OTS0061/strache-in-oesterreich-spoe-kandidaten-in-kontak-zu-terror-vereinen [14. 9. 2020].

105 FPÖ, Vilimsky: SPÖ-Baxant feierte mit Terror-Rapper Nazar im Flex! 6. 9. 2010, <http://www.fpoe.at/news/detail/news/vilimsky-spoe-baxant-feierte/?cHash=98cfb99246e483e59875f3cf5251490d> [14. 9. 2020].

der Generalsekretär der FPÖ in einer Presseaussendung. Dabei wird die Strategie der Opfer-Täter-Umkehr angewandt, Muslima und Muslime werden als Antisemit*innen gebrandmarkt und die eigene Partei, innerhalb derer antisemitische Äußerungen regelmäßig aufgedeckt werden,¹⁰⁶ wird Schutzpatron von Jüdinnen und Juden gezeichnet. Dies fügt sich in eine umfassendere Strategie (nicht nur) der europäischen extremen Rechten ein, mit der sie sich als Verteidigerin eines „jüdisch-christlichen Abendlandes“ positioniert, indem sie das Erbe des Holocaust und des völkischen Antisemitismus beiseiteschiebt und gleichzeitig versucht, die Gefahr des Antisemitismus auf die muslimische Bevölkerung zu projizieren. Dabei wird die Islamisierung als gemeinsame Bedrohung für die jüdische wie für die christliche Bevölkerung fantasiert.¹⁰⁷ Johann Gudenus, ehemals Chef der Wiener FPÖ, stellte in einer Presseaussendung 2018 die rhetorische Frage, ob das „S in der SPÖ nicht schon für Scharia steht“.¹⁰⁸ Unter der Herrschaft der SPÖ seien die Schulen zu „Zentren der Islamisierung“¹⁰⁹ geworden. So wird die Sozialdemokratie nicht mehr von der Islamisierung unterscheidbar, vielmehr verschmelzen beide ineinander.

Auf einem Seminar der Parteiakademie der FPÖ im Jahr 2009 hielt Elisabeth Sabaditsch-Wolff,¹¹⁰ eine zentrale Akteurin des sogenannten Counter-Jihad Movement,¹¹¹ einen Einführungskurs zum Islam ab. Eine Studentin fragte, wie sie auf einen muslimischen Freund reagieren solle, der in die FPÖ eintreten wolle. Laut Sabaditsch-Wolff könne dieser nur ein Lügner sein, da Muslime von ihrer Religion aus andere täuschen und das Prinzip der *taqiyya* (Verstellung) anwenden würden. Dies sei für alle Muslime und Muslima verpflichtend, und der einzige

106 SOS Mitmensch, Unterstützung von Antisemitismus durch die FPÖ. Erhebung für die Jahre 2008 bis 2017, Wien Februar 2018, [https://www2.sosmitmensch.at/dl/smppJKJKMmm\]qx4KJK/SOS_Mitmensch_Studie_FPOE_Antisemitismus_Februar2018.pdf](https://www2.sosmitmensch.at/dl/smppJKJKMmm]qx4KJK/SOS_Mitmensch_Studie_FPOE_Antisemitismus_Februar2018.pdf) [7. 11. 2020].

107 Farid Hafez, Shifting borders.

108 FPÖ Wien, Gudenus: Wiens Schulen offenbar Zentren der Islamisierung. 12. 3. 2018, www.ots.at/presseaussendung/OTS_20180312_OTS0083/gudenus-wiens-schulen-offenbar-zentren-der-islamisierung [14. 5. 2020].

109 Ebenda.

110 Bridge Initiative Team, Factsheet: Elisabeth Sabaditsch-Wolff, 3. 6. 2019, <https://bridge.georgetown.edu/research/factsheet-elisabeth-sabaditch-wolff/> [7. 11. 2020].

111 Bridge Initiative Team, Factsheet: Counter-Jihad Movement, 17. 9. 2020, <https://bridge.georgetown.edu/research/factsheet-counter-jihad-movement/> [7. 11. 2020].

Grund, weshalb sie einer rechtsextremen Partei beitreten wollten, sei die Rettung der eigenen Seele für ihre eigene Zukunft.¹¹² Eine angebliche religiöse Praxis wird hier als ein wesentliches Merkmal einer Religion und gleichzeitig zum zentralen Prinzip der Lebensführung ihrer Gläubigen gemacht. Diese Rassifizierung der Religion enthüllt die Vorstellung eines unausweichlichen „Muslimseins“, die das soziale Verhalten aller Muslime und Muslima diktiert. Es scheint, als diskutierten wir über die Figur eines „ewigen Muslims“. Nicht einmal die Zugehörigkeit zur eigenen Gesinnungsgemeinschaft kann als glaubhaft für eine andere Haltung anerkannt werden. So wie der völkische Rassismus die Konversion von Jüdinnen und Juden ablehnte, so wird hier das Muslimsein zu einer unausweichlichen Kategorie.

Fazit

Die politischen Systeme Österreichs, von der Habsburgermonarchie bis zur austrofaschistischen Zeit auf der einen und der Zweiten Republik nach dem Zweiten Weltkrieg auf der anderen Seite, unterscheiden sich in wesentlichen Aspekten: Die Erste Republik Österreich war zwar das erste und jüngste Beispiel einer Demokratie im Land, aber sie war nicht nur instabil, sondern führte zum Austrofaschismus und letztendlich zum Nationalsozialismus. Die politischen Parteien, die in diesem System operierten, sahen in der Demokratie lediglich ein Mittel zum Machterwerb. Die Zweite Republik besteht viel länger als die Erste Republik und war bis ans Ende der 1980er-Jahre von Konkordanz und politischem Konsens geprägt. So wie der Antisemitismus in der Ersten Republik in fast allen politischen Parteien (auch in der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei) weit verbreitet war, ist heute Islamophobie in ähnlicher Weise bei fast allen österreichischen politischen Parteien zu finden, wenn auch in unterschiedlicher Intensität.¹¹³ Während die Christlich-Soziale Partei in der Ersten Republik programmatisch antisemitisch (wenn auch unter dem Deckmantel der christlichen Version) war, erhebt die ÖVP

112 Undercover in Straches Hass-Schule: NEWS-Reporterin Dolna in der FPÖ-Parteiakademie, 48/09. 25. 11. 2009.

113 Hafez, Islamophobia in Austria.

von heute den Anspruch, keinesfalls antisemitisch zu sein. Vorreiterin der Islamophobie ist offensichtlich die extreme Rechte, wie sie von der FPÖ vertreten wird. Das Narrativ der „Verjudung“, „Islamisierung“ wird damals wie heute besonders gegen die Sozialdemokratie eingesetzt. Eine zentrale Motivation des antisemitischen und islamophoben Diskurses war für diese politischen Parteien also der politische Wettbewerb. Während nicht nur nationalistische Parteien, sondern in hohem Maße auch die Christlich-Soziale Partei den Kampfbegriff „Verjudung“ breit nutzten, spricht von einer „Islamisierung“ heute vor allem die rechts-populistische FPÖ. Zwar wird dieses Schlagwort ebenso von der christdemokratischen ÖVP verwendet, doch sie geht nicht so weit, die Sozialdemokratische Partei als islamische oder islamistische Partei zu bezeichnen. Stattdessen nutzt die FPÖ diesen Diskurs sogar gegen die ÖVP, indem sie das Zerrbild von der ÖVP als Unterstützerin der Islamisierung zeichnet. Wie aber das Beispiel der Debatte um sogenannte islamische Kindergärten veranschaulicht, benutzt auch die ÖVP den islamophoben Diskurs der „Parallelgesellschaft“, der eine Quasi-Allianz von Muslima und Muslimen und der Sozialdemokratie behauptet.

Jenseits der Unterschiede gibt es einige interessante Ähnlichkeiten in der Art und Weise, wie Antisemitismus früher und Islamophobie heute im politischen Feld zum Ausdruck kommen. Eine offenkundige Parallele existiert in der Verwendung antisemitischer und islamophober Topoi durch politische Parteien, um sich von der politischen Opposition abzugrenzen. Sowohl während der Ersten als auch während der Zweiten Republik wurden sozialdemokratische Parteien als repräsentativ für das „Andere“ konservativer Parteien identifiziert, damals das Judentum, heute der Islam. Die Diskurse gingen und gehen so weit, der Sozialdemokratischen Partei als Mittlerin und treibende Kraft eine „Verjudung“ bzw. „Islamisierung“ des gesellschaftlichen Lebens zu unterstellen. Sowohl „Islamisierung“ als auch „Verjudung“ beziehen sich zum einen auf eine angebliche Bedrohung durch Einwanderung. Während die unterstellte „Verjudung“ insbesondere die intellektuelle Dimension eines „jüdischen Geistes“ hervorhob, der sich auf die „einheimische“ intellektuelle und kulturelle Landschaft auswirke, blickt die „Islamisierung“ hauptsächlich auf die angebliche Erziehung von Kindern zu Muslimen. Sowohl „Islamisierung“ als auch „Verjudung“ zielen paradoxerweise und widersprüchlich auf Phänomene ab, die folgendermaßen umrissen werden können: ein absichtlicher Plan beider Gruppen, die Mehrheitsgesellschaft zu

untergraben, sowie ein vereintes Bestreben der politischen Opposition, das nationale (christliche) Kollektiv mithilfe des fremden – jüdischen und muslimischen – „Anderen“ zu zerstören.

Gleichzeitig stehen Ideen des orientalischen „Anderen“ in antisemitischen und islamfeindlichen Diskursen nicht mehr im Vordergrund. Während orientalistische Vorstellungen vom jüdischen Volk früher wichtig waren, wurden sie Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts ins Abseits gedrängt, als der „wissenschaftlich“ legitimierte, völkische Antisemitismus anstelle des religiösen Antisemitismus vorherrschend wurde. Das gilt in ähnlicher Weise für die Vorstellungen von Muslima und Muslimen, die nun weniger aufgrund ihres orientalischen, sondern vielmehr wegen des ihnen zugeschriebenen religiösen Charakters wahrgenommen werden. In der *Reichspost* erschien nur ein Artikel, in dem Juden kritisiert wurden, weil sie Wien nicht gegen die Türken unterstützten,¹¹⁴ sodass sie zu Mitverschwörer mit ihren asiatischen Brüdern wurden. Der Begriff „Asiaten“ wurde früher auch verwendet, um Juden zu bezeichnen¹¹⁵ und sie so mit Muslimen in Verbindung zu bringen. Eine Überschneidung zwischen diesen fremden asiatischen Identitäten entsteht auch in Bezug auf die „Palästinisierung der Universitäten“.¹¹⁶

Aber auch hier ist dieses Thema nicht zentral für den katholischen antisemitischen Diskurs, der vorgab, nicht entlang rassistischer Linien zu argumentieren, auch wenn er dies letztendlich machte, indem eine Essentialisierung des Jüdischen stattfand. Gleichzeitig aber wurde das jüdische und muslimische ‚Anderer‘ immer auch als das ‚Fremde‘ betrachtet. Veränderungen in den Bereichen Kultur/Soziales/Wirtschaft/Politik können so nur begriffen werden, wenn die Bedrohung in einer realen oder imaginierten ‚Andersheit‘ liegt, die der Konstruktion des Eigenen gegenüber als ‚fremd‘ markiert wird. Während in der Ersten Republik die Christlich-Soziale Partei primär die religiöse Dimension in den Vordergrund stellte und das nationalistische Lager, das später im Nationalsozialismus aufging, die ‚rassistische‘ Dimension betonte, sollte sich dies in der Zweiten Republik ändern. Die FPÖ, die sich in den 1990er-Jahren von ihrem Antiklerikalismus abwandte,

114 Cohen, *Christian Social Anti-Semitism in Vienna*, S. 48 f.

115 *Reichspost* vom 13. 2. 1894, S. 3.

116 Peter Pulzer, *German Antisemitism Revisited*, Rom 1999, S. 237–245.

hat in der Zweiten Republik Bezug auf diese religiöse Dimension der Andersheit genommen und das Christentum mobilisiert, um die Fremdheit der muslimischen Bevölkerung zu unterstreichen. Letztendlich werden sowohl das Judentum als auch der Islam als konspirative Kräfte dargestellt, die das Leben der (christlichen) Nation gefährdeten, indem sie die gesamte Gesellschaft zu ihren Gunsten veränderten.

Antisemit ist immer nur der Andere. Oder: Veränderungen in der globalen Debatte über den Neuen Antisemitismus und deren österreichische Widerspiegelung

Ein Vortrag¹

Im Jahr 2004 publizierten Natan Sznaider, Ulrich Speck und ich den Sammelband *Neuer Antisemitismus? Eine Globale Debatte*.² Es handelte sich dabei um eine Anthologie mit Beiträgen namhafter Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, die einiges Aufsehen erregte. Uns war gelungen, äußerst gegensätzliche Positionen aus verschiedenen Ländern nebeneinander zu veröffentlichen. Wir bildeten so auf Deutsch einen Streit ab, der weltweit und jenseits aller Sprachgrenzen tobte. Im Zentrum stand die Frage, ob es einen „Neuen Antisemitismus“ überhaupt gibt. Handelte es sich dabei um Erscheinungen des traditionellen Ressentiments, vielleicht sogar um eine weitere Welle der altbekannten Judenfeindschaft? Oder konnte eher vom Aufbrechen eines vollkommen neuartigen Phänomens gesprochen werden? Die Diskussion war von Anfang an auch eine politische. Es ging darum, was in der Gegenwart mit der Brandmarke Antisemitismus gesehen werden kann.

- 1 Vorgetragen in München im Rahmen von: Juden und Muslime in Deutschland, Wiss. Tagung, 15.–17. 1. 2020, Veranstalter: Leo Baeck Institute, Abteilung für Jüdische Geschichte, LMU; Bayerische Akademie der Wissenschaften; Zentrum für Antisemitismusforschung, TU Berlin.
- 2 Doron Rabinovici/Ulrich Speck/Natan Sznaider (Hrsg.), *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*, Frankfurt a. M. 2004.

2019 veröffentlichten Natan Sznaider, Christian Heilbronn und ich eine Neuauflage unseres Bandes unter dem Titel *Neuer Antisemitismus? Die Fortsetzung einer globalen Debatte*.³ Die Rezensionen waren durchaus positiv, doch immer wieder wurde angemerkt, was denn dieses Fragezeichen im Titel noch zu suchen habe. Könne denn die Existenz eines Neuen Antisemitismus nach den Erfahrungen der letzten Jahre überhaupt angezweifelt werden?

In der Tat: Kein Beitrag im Buch wehrte sich noch gegen den Begriff an sich. Umstrittener blieb hingegen, was darunter zu verstehen sei, wobei die einzelnen Positionen weitaus widersprüchlicher ausfielen als vor 14 Jahren. So machte etwa Judith Butler als Katalysator für den neuen Judenhass jene Kräfte aus, die von der White Supremacy über Altright und Steven Bannon bis ins Weiße Haus rund um Donald Trump reichen, weshalb ihr Kampf gegen den Antisemitismus nun den Rechtspopulisten und deren israelischem Bündnispartner Benjamin Netanjahu, doch letztlich vor allem Israel schlechthin gilt. Für Butler ist just die *Boycott, Divestment and Sanctions*-Bewegung (BDS), der Boykott des Judenstaats, die richtige Strategie gegen den Judenhass. Wen wundert's, wenn andere im Band, wie etwa Monika Schwarz-Friesel, den BDS eher als Akteur des Neuen Antisemitismus behandeln.

Wir erleben eine Verschärfung der Debatte, die wohl auch widerspiegelt, wie das Gefühl von Unsicherheit und teils gar Bedrohung in nicht so wenigen jüdischen Gemeinden aus unterschiedlichen Gründen zunimmt; ob in Frankreich, in England, in Ungarn, in Deutschland, ja, selbst in den USA, ob im Pariser Hyper Cacher, in Pittsburgh oder in Halle, ob von rechtsextremer, rechtspopulistischer, islamistischer oder linker Seite oder von der Mitte der Gesellschaft aus geschürt. Die Hetze in den sozialen Medien befeuert die populistischen Kräfte, die nicht selten Kontakt zu jenen Extremisten und Extremistinnen haben, die wiederum Attentäter inspirieren, die dann ihre Morde live mit GoPro-Kamera über soziale Medien verbreiten.

Über die Existenz eines Neuen Antisemitismus, der nicht trotz, sondern wegen Auschwitz gedeiht und gerne „die Juden“ oder auch den Judenstaat mit den Nationalsozialisten gleichsetzt, besteht nun weithin Konsens, doch nur allzu

3 Christian Heilbronn/Doron Rabinovici/Natan Sznaider (Hrsg.), *Neuer Antisemitismus? Die Fortsetzung einer globalen Debatte*, Berlin 2019.

gerne gilt die Aufmerksamkeit nicht dem Antisemitismus in den eigenen Reihen. In unserem Band macht das insbesondere Sina Arnold mit ihrem Beitrag „Der neue Antisemitismus der Anderen? Islam, Migration und Flucht“ deutlich.

Im Grunde kann gesagt werden: Antisemit ist immer der jeweils Andere. Das offizielle Österreich wollte gerade unter der Koalition zwischen der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) unter Sebastian Kurz und der Freiheitlichen Partei als aufrechter Kämpfer gegen Antisemitismus gelten. Die Regierung lud zu Konferenzen gegen den Judenhass. Im Zuge der österreichischen Ratspräsidentschaft 2018 unterzeichneten die EU-Staaten eine gemeinsame Erklärung gegen antisemitische und antizionistische Hetze.⁴ Zudem konnte der Staat darauf verweisen, dass es den Juden in Wien durchaus gut gehe und die jüdische Gemeinde ihr Selbstverständnis in aller Öffentlichkeit auslebe.

Im Frühjahr des Jahres 2019 präsentierte der Parlamentspräsident Wolfgang Sobotka eine Studie über den heimischen Antisemitismus.⁵ Ein harter „Kern-Bodensatz“ von zehn Prozent der Bevölkerung hege zwar antisemitische Einstellungen, doch der Anteil gehe im langjährigen Vergleich zurück. Der allgemeinen Befragung waren indes zwei weitere Aufstockungsgruppen entgegengestellt worden: Eine kleine – übrigens auch keineswegs repräsentative – Auswahl von Menschen mit arabischer und eine von solchen mit türkischer Muttersprache.⁶ Hier ergebe sich ein anderes Bild. Zehn Prozent aller Befragten stimmten der Aussage zu: „Wenn es den Staat Israel nicht mehr gibt, dann herrscht Frieden im Nahen Osten“, jedoch 50 Prozent der Türkischsprachigen und 70 Prozent jener, die auf Arabisch interviewt wurden.

4 High Level Conference „Europe beyond anti-Semitism and anti-Zionism – Securing Jewish life in Europe“, Wien, 21. 11. 2018, <https://www.eumonitor.eu/9353000/1/j9vvik7m1c3gyxp/vktecqt5fty?ctx=vjmx9ghl0uy9&v=1> [26. 5. 2020].

5 Eva Zeglovits/Paul Unterhuber/Franz Sommer, Antisemitismus-Studie 2018: Ergebnisanalyse im Überblick; Studie März 2018, <http://www.antisemitismus2018.at> [26. 5. 2020].

6 Zu dieser telefonischen Umfrage der beiden Aufstockungsgruppen heißt es im Studienbericht: „Für türkisch- und arabischsprachige Personen wurden Aufstockungen der Zufallsstichproben für telefonische, muttersprachliche Interviews (CATI) vorgenommen. Die Stichprobe von 302 türkischsprachigen Personen und die Stichprobe von 301 arabischsprachigen Personen bilden keine homogenen Gruppen ab und stellen keinen Anspruch auf Repräsentativität. Die Auswahl fand über das sogenannte ‚onomastische Verfahren‘ statt.“

Aber wäre es wirklich erstaunlich, wenn viele Araber und Araberinnen – etwa Palästinenser und Palästinenserinnen – ein Problem mit der zionistischen Nation haben? Ist es in einem nationalen Konflikt nicht eher normal, die Schuld an allem Blutvergießen allein bei den Feinden zu sehen? Damit soll sicher nicht der Antisemitismus in arabischen Gemeinschaften und insbesondere in dschihadistischen Bewegungen verniedlicht werden. Sicher ist auch die Ansicht, alle kriegerischen Konflikte im Nahen Osten – ob in Syrien, im Irak, im Iran, auf der arabischen Halbinsel oder Nordafrika – wären überwunden, gäbe es bloß den kleinen Judenstaat nicht mehr, Unsinn, hinter dem sich oft das Ressentiment verbirgt. Aber dennoch ist der Kontext wichtig.

Es war kein Zufall, dass der Fokus der Untersuchung auf muslimische Gruppen gelenkt wurde, wobei die Tatsache, dass es sich bei den beiden Aufstockungsgruppen nicht unbedingt bloß um muslimische Befragte handelte, im österreichisch öffentlichen Diskurs kaum wahrgenommen wird. So konnte der Eindruck entstehen, der Judenhass sei erst durch die Einwanderung von Muslimen wieder nach Österreich eingeführt worden. Aber 39 Prozent der österreichischen Mehrheitsbevölkerung waren der Meinung, Juden beherrschten die internationale Geschäftswelt. 34 Prozent äußerten, die Israelis behandelten die Palästinenser so wie die Deutschen die Juden im Zweiten Weltkrieg. 29 Prozent erklärten, aufgrund der Politik Israels sei gut zu verstehen, wenn man etwas gegen Juden habe. Das sind die Daten für die beinahe neun Millionen Österreicher und Österreicherinnen. Angesichts dessen mutet die Konzentration auf die kleine arabischstämmige Minorität merkwürdig an, denn die zählte etwa 2012 laut *Statistik Austria* bloß 34 474 Personen.⁷ Das ist weniger als ein halbes Prozent der Gesamtbevölkerung. Bei 39 Prozent Zustimmung haben wir es hingegen mit mehr als 3,5 Millionen Landsleuten zu tun.

Die Studie ging auf die Herkunft ein, aber nach der politischen Präferenz wurde nicht differenziert. Angesichts der freiheitlichen Regierungsbeteiligung wäre dieser Aspekt indes besonders interessant gewesen. Eben deshalb wurde wohl lieber nicht danach geforscht. Die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus wird so nicht politisch geführt. Sie wird kulturalisiert.

7 Zit. nach: Abo elaal Manal, *Integration und soziale Isolation der arabischen Migrantenfamilien in Österreich*, Wien 2014.

Jahrelang wurde der Antisemitismus im islamistischen Umfeld überhaupt nicht angesprochen. Als im Jahr 2015 die österreichische Bundesregierung eine Erklärung zu den Pariser Attentaten gegen die Redaktion von Charlie Hebdo und den koscheren Supermarkt abgab, kamen darin die Worte Jihadismus und Antisemitismus überhaupt nicht vor. In der offiziellen Regierungserklärung wurden als Opfer Journalistinnen und Journalisten, Polizistinnen und Polizisten genannt und zudem „Bürgerinnen und Bürger unterschiedlichster Konfessionen, die offenbar nur zum falschen Zeitpunkt an den Orten des Terrors waren“.⁸ Diese dritte Kategorie meinte die Juden und Jüdinnen im koscheren Supermarkt. Sie wurden nicht eigens erwähnt. Sie waren allerdings keineswegs zum falschen Zeitpunkt an einem Ort des Terrors, sondern kauften, wie sie es immer tun, vor dem Schabbat für ihre Familien ein.

Mittlerweile reden viele, sei es die Konservativen um Sebastian Kurz oder, vor allem, die deutschnational freiheitlichen Politiker, nur allzu gerne vom muslimischen Judenhass. So kann insbesondere die FPÖ die Kontinuität ihrer eigenen Ideologie ausblenden und umso besser Muslime hetzen. Die Freiheitlichen wollen neuerdings gerne als die wahren Freunde Israels gelten. Aber während der kurzen Zeit, da sie in der Regierung waren, konnten bei den Freiheitlichen über sechzig antisemitische Vorfälle gezählt werden.⁹ Weltbekannt wurden etwa die Liederbücher der Burschenschaftler, in denen die nazistische Massenvernichtung verherrlicht wird. Zudem sahen freiheitliche Minister – im Einklang mit Viktor Orbán oder Matteo Salvini – den jüdischen Milliardär George Soros als den eigentlichen Drahtzieher der internationalen „Flüchtlingskrise“ 2015. Wie sollten denn die Freiheitlichen auch ihre rassistisch autoritäre Hetze vorantreiben, ohne zugleich immer wieder in ihre alten Ressentiments zu verfallen? Die antimuslimischen

8 Siehe dazu etwa: Charles Ritterband/Michael Pammesberger, Österreich – Stillstand im Dreivierteltakt, Wien 2016, S. 108–109; Rainer Nowak, Zur falschen Zeit das falsche Wort, in: Die Presse, 12. 1. 2015; Kultusgemeinde Wien, Jüdische Opfer vergessen, in: Die Presse, 12. 1. 2015; Doron Rabinovici, „Je suis Herr Karl.“ Zur falschen Zeit am falschen Ort? Von wegen, in: Der Standard, 13. 1. 2015.

9 Siehe dazu etwa: Mauthausen Komitee Österreich, Die FPÖ und der Rechtsextremismus, Lauter Einzelfälle?, Wien 2017, <https://www.mkoe.at/sites/default/files/files/aktuelles/MKOE-Broschuere-Die-FPOE-und-der-Rechtsextremismus.pdf>; [https://einzelfall-liste.at/#/\[26.5.2020\]](https://einzelfall-liste.at/#/[26.5.2020]).

Cartoons, die in ihren Zeitschriften abgedruckt wurden, konnten einen durchaus an die judenfeindlichen Karikaturen aus dem Stürmer erinnern.¹⁰

2009 schmierten Neonazis auf die Mauer des einstigen Konzentrationslager Mauthausen: „Was unseren Vätern der Jud/Ist für uns die Moslembrot“. Manche Parallelen zwischen Antisemitismus und Islamophobie sind unübersehbar. Die Wut gegen die Moscheen erinnern an die einstigen Vorwürfe gegen die Synagogen. Die Kampagnen gegen das Schächten und gegen die Beschneidung treffen Muslime und Juden zugleich. Auch dem Judentum wurde einst unterstellt, mit der Aufklärung nicht kompatibel zu sein und sich nicht integrieren zu wollen. Im Unterschied zur Islamfeindlichkeit richtet sich der Antisemitismus aber auf besondere Weise gegen jene, die gar nicht religiös sind. Unheimlich scheint vielen vor allem der heimliche, der unsichtbare Jude zu sein.

Der größte Gegensatz liegt jedoch in der Statistik. Über eine Milliarde Muslime und Musliminnen leben in einer Vielzahl muslimischer Länder. Muslimische Imperien waren mächtige Gegner. Die radikalen Islamisten und Islamistinnen, die Dschihadisten und Dschihadistinnen, spintisieren heute von einem neuen Kalifat und dem Triumph über den Westen. Kurzum: Die wahnhaftige Vision des militanten Islamismus ist der irrationale Albtraum des antimuslimischen Rassisten.

Der Antisemit fantasiert von der jüdischen Weltverschwörung, doch gab es noch nie eine jüdische Fraktion, die ein globales Imperium anstrebte. Der Antisemitismus ist der Hass auf den kleinen Unterschied im Ähnlichen, auf das Andere im Eigenen. In der Ära der Globalisierung, in einer Zivilisation vielfältiger Unübersichtlichkeit und angesichts einer Welt, die für viele aus den Fugen zu geraten scheint, bietet der Antisemitismus eine einfache Welterklärung, wer hinter den undurchschaubaren Verhältnissen steckt und wer an allem Unrecht überall schuld ist. Das Ende des Judentums, des Judenstaats und der Juden überhaupt sieht der Antisemit als Bedingung für das Weltenheil und den Weltfrieden an.

Der Antisemitismus ist nicht allein als Rassismus zu verstehen, denn er braucht gar keine realen Juden, um gegen sie zu toben. Im Zeitalter der Globalisierung, da jeder von uns weiß, dass er immer auch ein Anderer ist, zielt der Antisemitismus zugleich auf das Universale und auf das Partikulare der modernen

10 <https://www.derstandard.at/story/2000105604875/stuermer-zeichnung-noch-immer-online-anzeige-gegen-fpoe-jugend> [26. 5. 2020].

menschlichen Existenz an sich. Das Jüdische ist für den Antisemiten dabei das jeweils Different, das nicht Einzufügende.

Insofern kann einer durchaus auch ein linker Antirassist und Antisemit zugleich sein, weil er etwa alle Eigenheiten, die sich einer allgemeinen Vernunft zu versperren scheinen, nicht ertragen mag. Wer heute dem antisemitischen Ressentiment frönt, will indes keineswegs ein Antisemit sein. Selbst die Mullahs in Teheran betonen, wie gut es den Juden im Iran geht. Der amerikanische Anwalt und Politiker der Republikaner Rudolph Giuliani erklärte, ganz im Einklang mit antisemitischen Verschwörungstheorien, George Soros sei ein dunkler Drahtzieher, er habe in den USA vier anarchistische Staatsanwälte bestellt, amerikanische Botschafter eingesetzt und lasse acht Agenten des FBI für sich arbeiten. Doch zugleich unterstrich Giuliani, er sei trotz seiner Attacken auf Soros nicht antisemitisch, denn: „Soros is hardly a Jew. I’m more of a Jew than Soros is. I probably know more about — he doesn’t go to church, he doesn’t go to religion — synagogue. He doesn’t belong to a synagogue, he doesn’t support Israel, he’s an enemy of Israel.“¹¹ Giuliani behauptet demnach, jüdisch sei, wer – so wie der Katholik Giuliani – wahrhaft gläubig sei und zu Israel stehe. Da klingen alte Motive des Antijudaismus durch: Der Christ nimmt in Anspruch, das wahre Volk Israel zu sein. Ist jedoch Giulianis Definition des Jüdischen als nationalreligiöse Identität nicht vielleicht nur das spiegelverkehrte Zerrbild von jenem Tableau, das uns Judith Butler entwirft, wenn sie das Diasporische als die einzig echte jüdische Ethik anpreist? Keineswegs sollen hier die Gender-Theoretikerin Judith Butler und der demagogische Politiker Rudolph Giuliani gleichgesetzt werden, und Judith Butler soll auch kein Antisemitismus unterstellt werden. Aber es geht darum, auf ein intellektuelles Hütchenspiel hinzuweisen, das auf verschiedenen Ebenen in ganz unterschiedlichen Varianten aufgeführt wird. Der Antisemitismus ist der Hass auf den an Anderen, aber zugleich wird der eigentliche Antisemit nur beim Anderen, beim Gegner, wahrgenommen.

Was bedeutet aber das Ressentiment gegen den exemplarisch Andersartigen in einer Welt, da uns in jeder Sonntagsrede bekundet wird, unser Ich sei immer auch ein Anderer? Der Judenhass richtet sich gegen die offene Gesellschaft schlechthin.

11 <https://www.washingtonpost.com/politics/2019/12/23/rudy-giuliani-says-he-is-more-jew-than-george-soros-who-survived-holocaust/> [26. 5. 2020].

Er ist deshalb nicht nur eine physische Gefahr für die jüdischen Gemeinden, sondern ebenso ein Symptom und ein Teil der existenziellen Krise der liberalen Demokratie.

Den Juden half nie, wenn sie versuchten, dem Hass durch Assimilation oder Camouflage zu entkommen. Im Gegenteil. Je mehr sich Juden im Laufe der Geschichte assimilierten und je mehr sie versuchten, endlich weniger jüdisch zu sein, desto mehr wurden und waren sie eben deshalb wiederum Juden. Die vollkommene Assimilation ist eine Illusion, denn der Assimilant ist immer der Andere. (Als „Assimilant“ wurde im Wien des Jahres 1900 gemeinhin nur einer bezeichnet, der Jude war oder zumindest jüdischer Herkunft.) Es geht darum – ob Jude oder nicht –, den Antisemitismus zu benennen, ob er von rechts, von links oder von muslimischer Seite kommt.

Offenkundig ist jedoch auch, wie rassistisch geprägte Debatten keineswegs nur auf eine Gruppe beschränkt bleiben. Der Angstmache nicht nachzugeben bedeutet, sich nicht zu verleugnen, sondern selbstbewusst aufzutreten, doch zugleich Allianzen mit anderen – mit Muslimen, mit Roma, mit Geflüchteten – gegen den Rassismus zu bilden, um gemeinsam zu je eigenen, durchaus unterschiedlichen Stimmen zu finden. Das wäre eine Perspektive jenseits aller Hetze und Spaltung.

ANTISEMITISMUS UND RASSISMUS
IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

Der Kampf um das Erbe der Revolution

Die Darstellung Kurt Eisners in den Printmedien der Weimarer Republik

„Ein zartes, winziges, gebrechliches, gebeugtes Männchen. Dem kahlen Schädel fehlen imposante Maße, das Haar hängt schmutziggrau in den Nacken, der rötliche Vollbart wechselt ins Schmutziggraue hinüber, die schweren Augen sehen trübgrau durch Brillengläser. Nichts Geniales, nichts Ehrwürdiges, nichts Heroisches ist an der ganzen Gestalt zu entdecken, ein mittelmäßiger verbrauchter Mensch, dem ich mindestens 65 Jahre gebe, obschon er noch ganz am Anfang der Fünfzig steht. Sehr jüdisch sieht er nicht aus, aber germanisch [...] oder bajuwarisch [...] erst recht nicht.“¹

Dieser Mann sollte die Revolution in Bayern repräsentieren? Victor Klemperer (1881–1960) war bei einem Auftritt Kurt Eisners (1867–1919)² im Dezember

- 1 Victor Klemperer, *Man möchte immer weinen und lachen in einem. Revolutionstagebuch 1919*, Frankfurt a. M. 2015, S. 51. Ähnlich ist die Beschreibung Eisners in: Georg Escherich, *Der Kommunismus in München*, Bd. 1: Vorgeschichte und Persönlichkeiten, München 1921, S. 13. Ganz anders die Charakterisierung Eisners in der *Berner Chronik* vom 7. Februar 1919: „Der neue Ministerpräsident von Bayern ist wohl eine der interessantesten Figuren dieses Redeturniers. Eine kleine, nicht ganz mittelgroße, hagere, nicht aber magere Gestalt. Ein Professorenkopf [...], mit wallendem Bart und Mähne nach hinten. Das Gesicht ist das Auffallendste an seinem äußeren Menschen. Die Denkerstirne, klare, forschende Augen, alles ist da, um zu sagen: Ich bin's.“ Kurt Eisner, in: *Berner Chronik* 5/6 vom 7. Februar 1919, S. 5, Bundesarchiv Berlin, Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR im Bundesarchiv (SAPMO-BArch), NY 4060/152-1, Bl. 22.
- 2 Zu Eisners Rolle in der Revolution sowie als Ministerpräsident des Freistaates Bayern vgl. Bernhard Grau, *Kurt Eisner 1867–1919. Eine Biographie*, München 2017 [2001], S. 332–448. Die 2018 publizierte Biografie von Albert Earle Gurganus liefert keine neuen Ergebnisse zum Untersuchungsgegenstand. Albert Earle Gurganus, *Kurt Eisner. A Modern Life*, Rochester, NY 2018.

1918 spürbar überrascht. Den bekannten Chronisten der Weimarer Republik Klemperer erinnerte Eisner eher „an Karikaturen jüdischer Journalisten“³ als an einen flammenden, die Massen mit sich reißenen Revolutionär. Im Gegensatz zu diesem beharrte der seit Anfang November provisorisch amtierende Ministerpräsident in erster Linie auf Ruhe und Ordnung. Von den Menschen in Bayern forderte er deshalb in einer Erklärung aus der Nacht zum 8. November 1918 schlicht: „Bewahrt die Ruhe und wirkt mit an dem Aufbau der neuen Welt!“⁴ Darüber hinaus stellte Eisner klar, dass nicht die revolutionäre Zerstörung, sondern vielmehr der postrevolutionäre Aufbau einer neuen Gesellschaft im Mittelpunkt seiner Bemühungen stehe: „Nicht zerstören wollen wir, sondern wieder aufbauen und wir wollen allen Volksgenossen ohne Unterschied des Standes eine sichere Existenz schaffen, eine Existenz, die es jedem möglich macht, ein menschenwürdiges Dasein zu führen.“⁵ Der Wandel sollte sich demnach „in vollkommener verbürgter Freiheit und in sittlicher Achtung vor den menschlichen Empfindungen“ sowie im „Vertrauen zu dem Geist der Massen“ vollziehen.⁶ Entgegen dieser Hoffnungen des Ministerpräsidenten sollte sich die Revolution nach seiner Ermordung am 21. Februar 1919 jedoch radikalisieren und die Gewalt, vor allem in Form von Kriegen, die mit revolutionären Veränderungen eine scheinbar untrennbare Verbindung bildet,⁷ auch in Bayern Einzug halten. Die Hoffnungen auf einen friedlichen Wandel im Sinne Eisners hatten sich damit zerschlagen, oder, um den Leipziger Historiker Manfred Kossok zu zitieren: „Keine Revolution bleibt eine ‚schöne‘ Revolution.“⁸

3 Klemperer, Man möchte immer weinen, S. 51.

4 Kurt Eisner, Aufruf aus der Nacht zum 8. Nov. 1918, in: Kurt Eisner, Die neue Zeit, München 1919, S. 5–7, hier S. 7.

5 Kurt Eisner und Ludwig Gandorfer, Aufruf vom 8. November 1918. An die ländliche Bevölkerung Bayerns, in: Eisner, Die neue Zeit, S. 17–19, hier S. 19.

6 Kurt Eisner, Das Regierungsprogramm, 15. November 1918, in: Eisner, Die neue Zeit, S. 20–29, hier S. 20.

7 Dazu ausführlich Hannah Arendt, On Revolution, New York, NY 1963, S. 11–20. Mit Blick auf die deutsche Revolution von 1918/19 und das Verhältnis zur Gewalt vgl. Mark Jones, Am Anfang war Gewalt. Die deutsche Revolution 1918/19 und der Beginn der Weimarer Republik, Berlin 2017.

8 Manfred Kossok, Requiem auf die schöne Revolution, in: ders., Sozialismus an der Peripherie. Späte Schriften, hrsg. v. Jörn Schüttrumpf, Berlin 2016, S. 23–28, hier S. 25.

Mit dem Tod Eisners nahm die Revolution, die durch die Wahlen zur Nationalversammlung im Januar 1919 eigentlich schon zu einem friedlichen Ende gebracht schien, noch einmal Fahrt auf und mündete in zwei Räterepubliken, von denen die zweite, kommunistische, am 1. Mai schließlich von Freikorps in München blutig niedergeschlagen wurde. Im Anschluss an diese Ereignisse folgte eine Bewertung der Revolution von 1918/19, in deren Zentrum in Bayern auch die Diskussion um die Person Eisners stand. Diese soll hier anhand dreier Positionen seiner posthumen Beurteilung analysiert werden. Neben den Erinnerungen in sozialdemokratischen und kommunistischen Publikationen, die ein erstes Schlaglicht bilden, sollen jedoch vor allem zwei gegensätzliche Positionen der Erinnerung an den ermordeten bayerischen Ministerpräsidenten betrachtet werden. Während die einen in Eisner einen „Politiker der Wahrheit“ erkannten, der die Ideale der Revolution verkörperte, war er für andere der Inbegriff des „jüdischen Bolschewisten“, der eigentlich bestrebt war, Bayern, und damit auch Deutschland, ins Chaos zu stürzen, um der Bolschewisierung des Freistaates Tür und Tor zu öffnen. Gezeigt wird durch diese Gegenüberstellung allerdings nicht nur, welcher Wert dem ersten bayerischen Ministerpräsidenten beigemessen wurde, sondern gleichzeitig, wie die bayerische Revolution in der Weimarer Republik erinnert und postfaktisch, oft zudem kontrafaktisch, interpretiert wurde.

Die Sozialdemokratie, das kommunistische Lager und die Person Eisner

Die *Sozialistischen Monatshefte* wiesen ihre Leserinnen und Leser darauf hin, dass „dem Menschen Eisner [...] jeder in der Partei nach[trauert]“,⁹ selbst wenn nicht alle Parteimitglieder seine politischen Ansichten geteilt haben mochten. Betont wurde besonders Eisners „Kampf gegen die Lüge und die geistige Bestechlichkeit im öffentlichen Leben“, der, so der Nachruf weiter, „nicht erst aus der Revolutionszeit [datierte]“.¹⁰ Gerade weil der provisorische Ministerpräsident

9 „Eisner“, Beleg aus *Sozialistische Monatshefte* 4 (1919), S. 178–180, SAPMO-BArch, NY 4060/152-1, Bl. 5–7, hier Bl. 5.

10 Ebenda, Bl. 6.

während des Weltkrieges selbst mit den negativen Folgen der Zensur zu ringen hatte,¹¹ war er nicht gewillt, zu ähnlichen Maßnahmen zu greifen. Beinahe selbstkritisch heißt es deshalb in den *Monatsheften* zu negativen Pressestimmen aus dem sozialdemokratischen Lager, die am gewaltsamen Ende Eisners durchaus eine Mitschuld getragen haben könnten, weiter: „Anstatt sich der Preßhetze entgegenzustemmen und, wo er im politischen Handeln die Kritik herausforderte, sie eben nur gegen dieses zu richten, verstärkte auch unsere Partei oft den Chor derjenigen, die Eisner als törichten Phantasten lächerlich zu machen und so seine Anklagen zu entkräften suchten.“¹² Die Politik Eisners hatte oft Unverständnis hervorgerufen und war kritisiert worden, dabei wollte er lediglich dafür sorgen, dass das politische Fundament der von ihm verkündeten „neuen Zeit“ auf der Wahrheit fußte. Die Einräumung der deutschen Kriegsschuld wurde ihm allerdings ebenso vorgeworfen wie politisches Unverständnis oder „künstlerisches Phantastentum“, wenn es um den Versuch ging, eine neue Gesellschaftsordnung zu etablieren.

Paul Frölich (1884–1953), Journalist und Gründungsmitglied der KPD, sah in Eisner einen unfähigen Politiker, der lediglich durch die historischen Umstände an die Spitze des bayerischen Freistaates gelangen konnte: „[Die Politik Bayerns während der Revolution] ist gekennzeichnet durch die Tatsache, daß sie geleitet werden konnte von Kurt Eisner, einem Manne, der Zeit seiner Wirksamkeit nicht bloß als Journalist ein politischer Feuilletonist gewesen ist, einem Manne voller Schrullen und Spitzfindigkeiten, der, stets an der Oberfläche haftend, sich blenden ließ von dem äußeren Getue bürgerlicher Politik [...]. Nur ein Land, dessen Politik durch starke innere ungeklärte Widersprüche bestimmt war, konnte diesen Mann an seiner Spitze dulden.“¹³

Auch der Anarchist Erich Mühsam (1878–1934) schildert Kurt Eisner in seinem *Persönlichen Rechenschaftsbericht* als relativ passiven Politiker der ersten

11 Vgl. dazu: Brief Kurt Eisners an Franz Tharte, München, 18. März 1917, SAPMO-BArch, NY 4060/63, Bl. 2–3, hier Bl. 2.

12 „Eisner“, Beleg aus Sozialistische Monatshefte 4, Bl. 5.

13 Paul Werner [d. i. Paul Frölich], Die Bayerische Räte-Republik. Tatsachen und Kritik, 2. Aufl., Leipzig 1920, S. 8. Zum Wirken Frölichs in der Weimarer Republik vgl. Riccardo Altieri, Paul Frölich, American Exile, and Communist Discourse about the Russian Revolution, in: American Communist History 17 (2018) 2, S. 220–231, hier S. 221–223.

Revolutionsphase.¹⁴ Demnach habe der erste Ministerpräsident nicht nur den Repräsentanten der mehrheitssozialdemokratischen Konterrevolution, Erhard Auer, zur Regierung zugelassen, sondern sich gleichzeitig von der nicht mehr unter Zensur stehenden Presse derart beleidigen und gegen seine Regierung sowie seine Person hetzen lassen, dass die Ermordung nur eine Frage der Zeit gewesen sei. Aus Sicht der kommunistischen sowie der anarchistischen Bewegung war Eisners Politik des Ausgleichs, die scheinbar auf ein Erwachen der Bevölkerung im Sinne des Sozialismus wartete, zu wenig radikal und verspielte eine erste Chance, den echten Neuanfang nach dem Erstem Weltkrieg zu wagen.

Doch auch in der weiteren Erinnerung der Sozialdemokratie in den Jahren der Weimarer Republik blieben die politischen Bewertungen über Eisner nur wenig positiv, wenn er denn überhaupt Erwähnung fand.¹⁵ Im *Vorwärts* erhält er in der ersten Hälfte der 1920er-Jahre keine Würdigung zu seinem Todestag und taucht auch sonst eher beiläufig und kaum zu den wichtigen Daten der Erinnerung an die Novemberrevolution auf.¹⁶ Zwischen 1920 und 1932 kommt der Name Eisner gerade einmal etwas mehr als 100-mal im *Vorwärts* vor,¹⁷ wobei das Gros der Nennungen sich mit seinem literarischem Werk befasst.¹⁸

Im kollektiven Gedächtnis der Sozialdemokratie wurde Eisner auf seine literarisch-künstlerische Rolle reduziert, eine echte politische Bedeutung mit Blick auf seine Regierung in München wurde ihm allerdings nicht zugewiesen. Das heißt nicht, dass der erste bayerische Ministerpräsident nicht ebenso eine politische

14 Erich Mühsam, Von Eisner bis Leviné. Die Entstehung der bayerischen Raeterepublik – Persönlicher Rechenschaftsbericht über die Revolutionsereignisse in München vom 7. Nov. 1918 bis zum 13. April 1919, Berlin-Britz 1929, S. 12–15.

15 Freya Eisner, Kurt Eisners Ort in der sozialistischen Bewegung, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 43 (1995) 3, S. 407–435, hier S. 407, weist ebenso darauf hin, dass Eisner auch in vielen historischen Darstellungen, u. a. mit Blick auf die Geschichte der Arbeiterbewegung, eine „exzentrische Randfigur“ bleiben sollte.

16 Eine kurze Gegendarstellung zu der Annahme, er sei einer der „fremdländischen jüdischen Revolutionäre“ findet sich in: Die bayerische Revolution, in: Vorwärts, 6. 3. 1924, S. 3. Dabei wird allerdings nicht auf Eisners Politik eingegangen.

17 Eine Suche im Digitalarchiv der Friedrich-Ebert-Stiftung ergab für den *Vorwärts* 122 Nennungen zwischen Januar 1920 und Dezember 1932.

18 Vgl. Ich träume ... Aus dem literarischen Nachlass von Kurt Eisner, in: Vorwärts, 16. 2. 1925, S. 2.

Agenda vorzuweisen hatte, seine Arbeit wurde jedoch von der Furcht einer Bolschewisierung nach russischem Muster überschattet. Die Tatsache, dass Eisner sich nicht öffentlich zu parlamentarischer Ordnung oder Rätssystem bekannte, machte ihn für viele Wählerinnen und Wähler nur wenig attraktiv. Die *Aschaffenburger Zeitung*, wie viele andere Tageszeitungen, verwies bereits am 14. Dezember 1918 auf diesen Umstand: „Von den zwei Seelen, die in Eisners Brust wohnen, muß zurzeit die eine schweigen; er fürchtet die Geister, die er rief und hofft sich nun – der Strohalm, an den sich der Ertrinkende klammert! – die Rettung seiner unhaltbaren Stellung von der Nationalversammlung, für die er bisher so wenig Gegenliebe gehabt hat. Schienen ihm die Spartacusleute in Bayern stark genug, um die Neigungen seiner zweiten Seele durchzusetzen, dann wäre es ihm sicherlich lieber.“¹⁹

Dass Eisner kein radikaler Bolschewist war, wird deutlich, wenn man sein Theaterstück *Mors Immortalis*²⁰ eingehender betrachtet, in dem er im Einakter „Der Ifrit“ die Ereignisse der Russischen Februarrevolution bis hin zur Übernahme der Provisorischen Regierung durch Alexander Kerenski (1881–1970) behandelt. Dass sich Eisner zu dieser Problematik nicht öffentlich geäußert hatte, musste zu einer Auseinandersetzung mit Erhard Auer und der MSPD in München führen, die jede Radikalisierung der Revolution unbedingt zu verhindern suchten und gleichfalls dafür sorgten, dass Eisner in den durchaus konfliktreichen Jahren der frühen Weimarer Republik nur marginal, wenn überhaupt, als Politiker wahrgenommen wurde. Eine Diskussion seiner Person im Hinblick auf die politischen Ereignisse der Vergangenheit bedeutete schließlich stets auch eine Diskussion der Revolution und damit gleichfalls des Erreichten. Die Sozialdemokratie konnte deshalb nur ein geringes Interesse an Eisner haben, da die Erinnerung an ihn mit einer erneuten Debatte um das Erbe des revolutionären Prozesses einhergehen musste.

19 *Aschaffenburger Zeitung*, 14. 12. 1918, S. 1.

20 Kurt Eisner, *Mors Immortalis*, hrsg. v. Sophia Ebert, Frank Jacob u. a., Berlin 2019.

Eisner als „Politiker der Wahrheit“

Dessen ungeachtet gab es gleichfalls Versuche seitens der USPD, die Politik Eisners zu würdigen und ihren Wert zu unterstreichen.²¹ Albert Winter (1896–1971), Redakteur der USPD-Zeitung *Der Kampf. Südbairische Tageszeitung der Unabhängigen Sozialdemokratie*, hebt den Wert der Eisnerschen Politik besonders hervor, wenn er schreibt, dass die sogenannten Politiker der Revolution „die Größe der Stunde nicht zu erkennen [vermögen]. Sie vermochten es nie. Darum sind sie im Januarstreik in ihrem Skatklub geblieben, darum ist die Novemberrevolution ohne ihr Zutun geschehen. Darum hassen sie die politische Eindeutigkeit, die mit rücksichtsloser Klarheit aus dem Wesen des Genossen Eisner hervorleuchtete. Darum lieben sie den Sumpf der politischen und persönlichen Korruption, in dem sie herumplätschern und aus dem sie sich nicht befreien können. Sie verleumdten Eisner, indem sie ihm ehrgeizige Putschpläne unterstellen und sie weisen auf die Räterepublik als die Folgen der Politik Eisners hin. Freilich ist die Räterepublik ein tragikomisches Mißverständnis der Politik Eisners, die Folge ihrer schmalen baierischen und noch besser Münchener Basis.“²²

Eisner wird hier nicht als radikaler Revolutionär, der an einer Bolschewisierung Deutschlands interessiert war, dargestellt. Winter verweist hingegen auf die wahren Ziele des ermordeten Ministerpräsidenten: „Ja, ehrgeizig war Eisner, ehrgeizig um der Rettung Deutschlands willen. Daß ihm dabei die geeigneten politischen Mittel fehlten und aus den Händen glitten, das war allerdings sein tragisches Verhängnis.“²³ Kritischen Stimmen wie beispielsweise in der *Münchener Post* hielt Winter entgegen: „Der Charakter Kurt Eisner ist unantastbar, seine Absichten sind vollständig eindeutig. Seine Politik ist die einzig mögliche Realpolitik, und wenn die ‚M.P.‘ schreibt, daß Kurt Eisner ein sich allen Eindrücken hingebender Impressionist gewesen sei, so kann man über eine solche Verständnislosigkeit zur Tagesordnung übergehen. Es hat keinen Zweck, sich mit dem Stumpfsinn

21 Beispielsweise: Kurt Eisner, in: Freiheit. Berliner Organ der Unabhängigen Sozialdemokratie Deutschlands, 21. 2. 1919, S. 1.

22 A[lbert] W[inter], Eisner und die Schildbürger, in: Der Kampf. Südbairische Tageszeitung der Unabhängigen Sozialdemokratie 142, 16. Dezember 1919, S. 1, SAPMO-BArch, NY 4060/152-1, Bl. 32.

23 Ebenda.

herumzuschlagen. In Deutschland weiß man noch nicht, was Politik heißt, man weiß noch nicht, daß Politik die höchste Kunst ist. In Deutschland ist Politik ein Geschäft.“

Im Zuge des ersten Todestages des Ministerpräsidenten des Freistaates betonten viele den Idealismus der Eisnerschen Politik und bezeichneten den Ermordeten als „einen der Edelsten [...], den je die Erde trug“, oder einen „Wohltäter der Menschheit“.²⁴ Auch Heinrich Mann (1871–1950) erwies Eisner mit einer Würdigung von dessen Person und Politik die Ehre: „Der verewigte Kurt Eisner wird weiter beispielhaft in unserer Mitte weilen, seinen Tod überdauernd gewiß durch seine Taten, aber mehr noch durch das, was er war. Wir danken ihm nicht einfach den Sturz eines verworfenen Regimentes, sondern daß dieses Regiment, das selbst in seinen weniger schändlichen Zeiten nichts anderes gewesen war als geistlose Gewalt, unvermittelt und in sinnbildlicher Art abgelöst wurde von der Menschenart, die Geist will und Geist schafft.“²⁵

Eisner, so der Schriftsteller, war ein „Mann der Wahrheit“: „In seinen Reden kannte er nichts Dringlicheres, als den Urhebern all unseres Unheils ihr schändliches Bild entgegenzuhalten, den Lügen jeden Schein und Halt zu nehmen, Deutschland geistig zu reinigen und zu erneuern. Zuerst eine Luft, in der es für Menschen der Vernunft und Wahrheit sich atmen läßt – dann bildet sich schon das neue Leben.“²⁶ Schließlich, so der Nachruf weiter, war es gerade Eisners Liebe für die Wahrheit, die sein Ende besiegelte, denn sein Blut wurde „vergossen für die Wahrheit; er wußte: sie war zu sehr verhaßt; wer sie laut behauptete und sichtbar vertrat, mußte sterben. Er hatte Gegner von einer Art, daß sie nicht einmal die Enteignung so schwer ertragen haben würden wie die Wahrheit. Zu seinen Todfeinden hat er sie nicht durch Maßnahmen gemacht, sondern durch Bekenntnisse. Er ist ein Blutzeuge des Geistes.“²⁷

So blieb ein trauriges Urteil über Eisners kurze Periode an der Spitze des bayrischen Staates: „Der erste wahrhaft geistige Mensch an der Spitze eines deutschen

24 Max Eck-Troll, Kurt Eisner. Zu seinem Todestag am 21. Februar, [1920], SAPMO-BArch, NY 4060/152-1, Bl. 44–48, hier Bl. 44.

25 Heinrich Mann, Kurt Eisner. Zum Jahrestag seiner Ermordung, Zeitungsausschnitt, SAPMO-BArch, NY 4060/152-1, Bl. 52.

26 Ebenda.

27 Ebenda.

Staates erschien jenen, die über die zusammengebrochene Macht nicht hinwegkamen, als Fremdling und als schlecht.“²⁸ Der Ökonom und Schriftsteller Friedrich Muckle (1883–1942) wies ebenfalls auf den Zusammenhang zwischen Eisners Wahrheitsliebe und seiner Ermordung sowie der sich auch posthum vehement haltenden Kritik an seiner Person hin. Eisner war ein Mann, „der einer verrotteten Zeit zeigte, was Heldentum ist“, der aber in der Öffentlichkeit der frühen Weimarer Republik verzerrt wahrgenommen wurde: „Eisner war Jude und Revolutionär. Das sind in den Augen derer, denen das Schamgefühl nicht verbietet, den Toten zu lästern, seine Hauptverbrechen.“²⁹ Die Darstellung als jüdischer Revolutionär bzw. als bolschewistischer Jude bildet das dritte Schlaglicht in der medialen Perception Eisners, das hier eingehender betrachtet werden soll.

Eisner als „jüdischer Bolschewist“

Kurt Eisner ist nur ein Beispiel dafür, dass die revolutionären Ereignisse in Bayern und Deutschland zur Etablierung und Verbreitung des Narrativs des Judäobolschewismus, also der Annahme, Juden seien maßgeblich für die deutsche wie auch die russische Revolution verantwortlich, beigetragen haben.³⁰ Eisner wurde zum Repräsentanten dieser Verschwörung, sozusagen zum Verräter an der deutschen Sache *par excellence*. Im *Stuttgarter Sonntagsanzeiger* heißt es zu Eisners Todestag 1925: „An bürgerlichen Stammtischen [...] spuckt man aus, wenn der Name [Eisner] fällt; man hält seinen Träger für einen Schuft, einen gemeinen Kerl, einen Vaterlandsverräter.“³¹ Die *München-Augsburger Abendzeitung* wies in einem Beitrag zum zehnjährigen Gedenken an die Novemberrevolution am 8. November 1928 ebenfalls auf die Rolle Eisners innerhalb einer „Revolution, die

28 Ebenda.

29 Friedrich Muckle, Kurt Eisner und das deutsche Bürgertum, in: *Der Kampf. Südbairische Tageszeitung der Unabhängigen Sozialdemokratie* 5, 8. Januar 1920, S. 1, SAPMO-BArch, NY 4060/152-1, Bl. 55.

30 Zur Wirkung des judäobolschewistischen Narrativs, vor allem in München, vgl. Michael Brenner, *Der lange Schatten der Revolution – Juden und Antisemiten in Hitlers München 1918 bis 1923*, Berlin 2019.

31 Erich Schairer, Ein Märtyrer, in: *Sonntags-Zeitung (Stuttgart)* 8, 22. Februar 1925, S. 1, SAPMO-BArch, NY 4060/152-2, Bl. 129.

aus Meineid und Hochverrat geboren ist“,³² hin. Zwei Karikaturen zeigen, was Eisner versprach – Freiheit, Frieden und Brot –, und was er Bayern und Deutschland gebracht habe – Knechtschaft, Schmach und Hunger.³³ Der Verrat in Verbindung mit einer konstruierten ostjüdischen Herkunft und daher einem judäobolschewistischen Auftrag findet sich als Motiv aber besonders in der nationalsozialistischen Darstellung der Revolution. Aus Revolutionärinnen und Revolutionären wurden so sukzessive die „November-Verbrecher“, die die Niederlage 1918 durch den Verrat an der Heimatfront zu verantworten hätten.³⁴ Diese Darstellung basierte allerdings vor allem auf antisemitischen Ressentiments gegen den Ministerpräsidenten, mit denen er bereits zu Lebzeiten, besonders aber seit Januar 1919, in zahlreichen Schmäh- und Drohbriefen konfrontiert worden war.³⁵

In einem anonymen Brief vom 16. Januar 1919 wird dem Ministerpräsidenten vorgeworfen, ein ausländischer Agent zu sein, der von England für die Zerstörung Deutschlands bezahlt würde: „Herr Ministerpräsident! Was führen Sie als Ententebeauftragter noch gegen Deutschland im Schilde? Sie haben durch die während der Waffenstillstandsverhandlungen inszenierte Revolution der Entente Vorteile verschafft, die sie sich nicht mit den größten Opfern in einem Jahre hätte erkämpfen können. Sie haben Deutschland ausgeliefert. Was wollen Sie noch? Nehmen Sie sich in Acht. Sie könnten gestürzt werden und wenn die Leute dann sähen, wie das englische Gold aus Ihren Taschen herausrollt, könnten sie das doch krumm nehmen, die guten Deutschen.“³⁶

Neben der Kategorisierung als „Ententebeauftragter“, die immer wieder in den Briefen an den Ministerpräsidenten auftaucht, häuften sich gleichfalls antisemitische Hetze und Drohungen, besonders weil Eisner es gewagt hatte, öffentlich die deutsche Kriegsschuld zu bekennen, oder durch seine Erklärungen das idealisierte

32 Es war Meineid und Hochverrat, in: München-Augsburger Abendzeitung 305, 8. November 1928, S. 3 f., SAPMO-BArch, NY 4060/152–2, Bl. 190, hier S. 3.

33 Ebenda.

34 Dazu und zur „Dolchstoßlegende“ vgl. Boris Barth, *Dolchstoßlegenden und politische Desintegration. Das Trauma der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg 1914–1933*, Düsseldorf 2003.

35 Diese Briefe liegen in einer Auswahl-Edition vor: Frank Jacob/Cornelia Baddack (Hrsg.), *100 Schmäh- und Drohbriefe an Kurt Eisner, 1918/19*, Berlin 2019.

36 Anonym an Kurt Eisner, Lindau, 16. Januar 1919, SAPMO-BArch, NY/4060/64, Bl. 228, Hervorhebung im Original.

Bild der militärischen Helden des Weltkrieges, etwa Paul von Hindenburgs (1847–1934), bedrohte.³⁷ In einem anonymen Brief vom 18. Januar 1919 wird auf das bevorstehende gewaltsame Ende Eisners, wie es bereits Rosa Luxemburg (1871–1919) und Karl Liebknecht (1871–1919) am 15. Januar ereilt hatte, hingewiesen:

„Genosse Eisner!

Ich habe gesehen und gelesen, daß unser Genosse Liebknecht und Rosa Luxemburg, den [...] verdienten Tod erhalten haben. Die Dummheit der Arbeiter ist genügend von euch stinkenden Juden ausgenutzt worden, wo ihr nur auf Kosten der Arbeiter, mit Hetzreden die Arbeiter irreführtet und auf den Taschen der Arbeiter liegt und noch dazu Bruderkrieg führt. – Darum Genosse Eisner, verdrücke dich, so schnell wie möglich, die Stunde der Abrechnung ist da, wo mit euren Köpfen Fußball gespielt wird werden, denn glaubst Du, daß ein deutsches Volk es so einfach hin nimmt, sich mit von [sic!] Juden, die mit russischem Gelde arbeiteten, sich verraten zu lassen, wie ihr Verbrecher und Zuchthäusler und Banditen von Dreckjuden es auf Kosten der deutschen Arbeiter und Bürger getan habt? – Es kostet Judensblut [sic!] von Euch Stinkjuden. – Du bist Liebknecht's und Rosa Luxemburg's Nachfolger [...]"³⁸

Die Drohungen gegen Leib und Leben Eisners nahmen stetig zu, und in solchen Briefen wurde die angebliche Verantwortung jüdischer Revolutionärinnen und Revolutionäre für Deutschlands Misere immer wieder hervorgehoben. Das Konglomerat aus Bolschewisierungsfurcht, Dolchstoßlegende, Antisemitismus sowie der Ablehnung intellektueller Kreise, die an der Heimatfront gegen den Krieg agiert hatten,³⁹ machte sich bereits Ende 1918/Anfang 1919 deutlich bemerkbar. In einem weiteren anonymen Schreiben heißt es:

37 Beispielhaft: Willy Messerschmitt an Kurt Eisner, München, 27. November 1918, SAPMO-BArch, NY 4060/152-1, Bl. 47. Messerschmitt beschreibt Hindenburg in seinem Brief als eine Art unantastbaren „Retter der Deutschen“: „Hindenburg gehört dem Deutschen Volke und den lassen wir uns nicht nehmen, selbst wenn er Ihnen im Wege steht. Vergleichen Sie einmal was dieser Mann geleistet hat. Was wäre heute Deutschland, wenn Hindenburg nicht wäre? Wohl ein wüster Trümmerhaufen, ein Grab unserer Lieben.“

38 Anonym an Kurt Eisner, Berlin, 18. Januar 1919, SAPMO-BArch, NY/4060/64, Bl. 232.

39 Dazu ausführlich: Frank Jacob/Riccardo Altieri (Hrsg.), *Krieg und Frieden im Spiegel des Sozialismus 1914–1918*, Berlin 2018.

„Wer ist Schuld am Untergang des deutschen Kaiser[s]:	die Juden
Wer hat sich am Blut unserer Helden bereichert	die Juden
Wer hat im Großen gewuchert	die Juden
Wer waren die Drückeberger überall	die Juden
[...]	
Wer vernichtet die deutschen Arbeiter	die Juden
Woher kommt der Bolschewismus aus Russ[land,] Polen. & wer herrscht dort:	
[...]	die Juden
Dann Deutschland wer herrscht dort	die Juden
Wer leitet den Umsturz in Deutschland	die Juden
Wer giebt [sic!] das Kapital dazu:	die Juden
Wer regiert die Spartakusgruppe	die Juden
Wer ist Levy, David, Cohen, Rosa Luxemburg, <u>Eisner</u>	Juden
<u>So muß man es von Mund zu Mund raunen:</u>	
<u>Tötet, steiniget fangt die Juden</u>	
Eisner, du großer Verbrecher <u>Feigling</u> deine Stunden sind gezählt! ⁴⁰	

Auf einem anonym verfassten Steckbrief im Namen der Polizei-Direktion München konnte Eisner zudem lesen, dass er „tot oder lebend [...] einzuliefern“ sei,⁴¹ weil er das Vaterland verraten habe. Für den, der Eisner tötete, winkten 30 000 Mark, bei lebendiger Einlieferung wurden 50 000 Mark versprochen. Es könnten unzählige weitere solcher Schmähungen und Drohungen vorgestellt werden, es sei jedoch bei diesen Beispielen belassen. Im Fokus soll hier hingegen die Fortsetzung solcher antisemitischer Verschwörungstheorien mit Blick auf die Person Eisner in nationalsozialistischen Publikationen der Weimarer Republik stehen.

Zu den frühen nationalsozialistischen Kritikern Eisners gehörte Adolf Hitlers Duzfreund Dietrich Eckart (1868–1923), der den späteren „Führer“ in den einflussreichen Kreisen Münchens erst salonfähig machte und nach eigener Aussage einer umfassenden weltanschaulichen Schulung unterzog.⁴² In seiner anti-

40 Anonym an Kurt Eisner, o. O., o. D., SAPMO-BArch, NY4060/64, Bl. 280.

41 Anonym an Kurt Eisner, o. O., o. D., SAPMO-BArch, NY4060/64, Bl. 331.

42 Frank Jacob, Dietrich Eckart and the Formulation of Hitler’s Antisemitism, in: Sarah K. Danielsson/Frank Jacob (Hrsg.), *Intellectual Anti-Semitism*, Würzburg 2018, S. 83–94.

semitischen Zeitschrift *Auf gut deutsch. Wochenschrift für Ordnung und Recht* stellt Eckart, der die Ereignisse der Revolution und Räterepubliken selbst miterlebt hatte, 1920 die führenden politischen Figuren des „neuen Deutschland“ vor. Zum bereits ermordeten Ministerpräsidenten heißt es dort: „Mephisto, Ahasver und Adonai – Nennt Eisner, und ihr habt sie alle drei.“⁴³ Der Faust'sche Teufel, der „Ewige Jude“ Ahasver, der Jesus auf seinem Leidensweg nach Golgota eine Rast an seiner Tür verweigerte, und der Eigenname für den jüdischen Gott im Tanach werden mit dem ermordeten Ministerpräsidenten assoziiert. Dadurch wird Eisner zu einer Art „Überjuden“, der für den Niedergang des Deutschen Kaiserreiches sowie der Herrschaft der Wittelsbacher in Bayern verantwortlich ist und eigentlich nichts mehr erstrebte, als Deutschland in den Abgrund zu stürzen. Eckart beschränkt sich in *Auf gut deutsch* zwar nicht auf Eisner, sondern hetzt ebenso gegen andere Opfer der Konterrevolution, namentlich Rosa Luxemburg – „Auf Rosa Luxemburg da reimt sich nichts, Von wegen ihres gräuslichen Gesichts“⁴⁴ – und Gustav Landauer (1870–1919) – „Landauer schrieb die Kommunistenfibel; Verkappt darunter steckt die Judenbibel“⁴⁵ –, und setzte seine eigene, natürlich antisemitische Interpretation der revolutionären Ereignisse in einer weiteren seiner Arbeiten fort.

In einem im Namen Eckarts erst 1924, also posthum, veröffentlichten Werk, *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräch zwischen Adolf Hitler und mir*,⁴⁶ das einen Dialog zwischen einem erzählenden Ich [Eckart] und einem antwortenden Er [Hitler] schildert, wird Eisners Rolle als jüdischer Revolutionär während des revolutionären Transformationsprozesses in München erneut und zudem detaillierter als in *Auf gut deutsch* herausgestellt:

43 *Auf gut deutsch. Wochenschrift für Ordnung und Recht* 2 (1920) 2, 3, 4 und 5, SAPMO-BArch, NY 4060/152-1, Bl. 72–87, hier Bl. 81RS.

44 Ebenda, Bl. 83.

45 Ebenda, RS.

46 Dietrich Eckart, *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräch zwischen Adolf Hitler und mir*, München 1924. Ernst Nolte hat die Quelle eingehender untersucht und ihr durchaus eine gewisse Glaubwürdigkeit zuerkannt. Zwar haben die Gespräche nicht exakt, wie in Eckarts Buch wiedergegeben, stattgefunden, ähnliche Diskussionen zwischen ihm und Hitler sind allerdings mehr als wahrscheinlich. Ernst Nolte, Eine frühe Quelle zu Hitlers Antisemitismus, in: *Historische Zeitschrift* 192 (1961), S. 584–606, hier S. 606.

„Noch jede Umwälzung,‘ sagte er, ‚ob schlechter oder guter Tendenz, hat sich unter jüdischer Führung entwickelt. Die Umwälzungen von gemeiner Anlage waren überhaupt Judenwerk und die von edler bekamen durch den Juden sehr bald den Dreh in sein trübes Fahrwasser. Wie die ersten Juden hiessen, die sich dem jungen Christentum blitzschnell an die Rockschösse hingen, tut nichts zur Sache. Juden waren es auf jeden Fall. [...] Cui bono? Wem nützen sie? Nur den Juden. [...] Paulus war Rabbinatskandidat. Eigentlich hiess er Schaul, Saulus. [...] Karl Marx: Mordochai; Ferdinand Lassalle: Lassal; Trotzky: Bronstein; Bela Kuhn: Kohn; Sinowjew: Apfelbaum; Lenin, den die Juden selbst als einen der Ihrigen zugestehen: zwar Uljanow, aber sein richtiger Name ist das gewiss auch noch nicht. Wie Sand am Meer so zahlreich sind die Veränderungen jüdischer Namen. Die Absicht zu täuschen, kann nur einem Strohkopf entgehen.‘

‚Kurt Eisner‘, bestätigte ich aus Erfahrung, ‚wehrte sich hier in München sogar mit Händen und Füßen dagegen, Salomon Kosmaowski zu heissen. Er hiess aber doch so.‘⁴⁷

An späterer Stelle wird dann genau auf die „Verbrechen“ Eisners, der die Revolution von langer Hand vorbereitet habe, eingegangen, die hier ebenfalls zitiert werden, um zu zeigen, welche Rolle dem bayerischen Ministerpräsidenten innerhalb der Genese des Judäobolschewismus, wie er Teil der Ideologie des Nationalsozialismus werden sollte, zufällt. „Ich“ [= Eckart] führt aus:

„Das erste was der Jude Eisner nach dem Umsturz tat, war, dass er die Banken durch Militär schützen liess. Riesenvermögen wurden damals monatelang ins Ausland verschoben; er rührte keinen Finger dagegen. Wichtiger war es ihm, in die Schweiz zu reisen und dort auf dem Sozialistenkongress die alleinige Schuld Deutschlands am Weltkrieg ‚festzustellen‘. Tut Busse, und die Franzosen werden euch verzeihend ins Herz schliessen. So ungefähr. Die Erfahrung hat es glorreich bestätigt.‘

‚Derselbe Eisner‘, nickte er, ‚war das, der zu Beginn des Krieges in einer Flut von Telegrammen die massgebenden Männer der Sozialdemokratie beschwor,

47 Eckart, Bolschewismus, S. 26.

dem Kaiser nur ja die Treue zu halten. [...] Der Mohr hatte seine Schuldigkeit getan und das zaristische Russland niedergeworfen. Jetzt galt es, ihn selbst niederzuwerfen. Vorgesorgt war bereits, durch die entnervende Miswirtschaft der jüdischen Kriegsgesellschaften. Der Rest ist Schweigen. Allen Augen sichtbar, gebietet auch in Deutschland der Jude. O Arbeiter! Sich so übertölpeln zu lassen.“⁴⁸

Hitler weist in seinem politischen Bekenntnis *Mein Kampf* (1925) ebenfalls darauf hin, dass der „internationale Jude“ Eisner im Zuge der Revolution in Bayern gleichzeitig als „beauftragter Vertreter des Judentums“⁴⁹ agierte, um den Freistaat gegen Preußen aufzubringen und den Zerfall des Kaiserreiches einzuleiten, damit es schließlich zur einfachen Beute für einen sich ausbreitenden Bolschewismus würde.

Allerdings waren die Nationalsozialisten nicht die Einzigen, die derlei Kritik äußerten, auch wenn diese innerhalb der nationalsozialistischen Ideologie wohl die bedeutendste Rolle gespielt haben mag. Denn darin wurde der Zusammenhang zwischen Revolution, Judentum und Bolschewismus besonders hervorgehoben, und Eisner stand in der nationalsozialistischen Erinnerung an die Ereignisse im November 1918 im Mittelpunkt. Der *Völkische Beobachter* erinnerte am 8. November 1928 in einem Artikel von Wilhelm Weiß (1892–1950) gar an den „Eisner-Putsch“.⁵⁰ Die Person des ermordeten Ministerpräsidenten war schließlich zum Symbol der „von Juden inszenierten“ Revolution geworden. Weiß sprach mit Blick auf Eisner von einem „aus dem [...] Osten kommende[n] Jude[n]“ bzw. einem „jüdischen Usurpator“, der seine Freiheit nach der in Stadelheim verbrachten Haft direkt nutzte, um denen, die ihn entlassen hatten zu schaden.⁵¹

Die nicht-bayerische Herkunft Eisners, schließlich stammte er aus Berlin, wurde jedoch nicht nur von den Nationalsozialisten genutzt, um das Bild einer Revolution landfremder Verschwörer zu konstruieren. In der *Frankfurter Zeitung*

48 Ebenda, S. 48.

49 Adolf Hitler, *Mein Kampf*, übersetzt und kommentiert von James Murphy, London/New York 1939 [engl.], S. 307.

50 Wilhelm Weiß, *Der Eisner-Putsch. Zur Erinnerung an den 7./8. November 1918*, in: *Völkischer Beobachter* 260, 8. November 1928, S. 1, SAPMO-BArch, NY 4060/152–2, Bl. 217.

51 Ebenda.

wurde am 6. November 1928 ebenfalls auf diesen Umstand verwiesen: „Es waren aber auch keine Münchner und keine Bayern, die Eisner folgten, als er in heimlichen Versammlungen die Sabotage an der Kriegsmaschine vorbereitete. [...] Nun rüsteten er und seine Freunde zur Tat, während sich die radikale Gegenseite darauf beschränkte, mit Federhaltern und Bleistiften die Schiffe der Engländer und Amerikaner in den Grund zu bohren.“⁵²

Der „landfremde Jude“ Eisner eignete sich besonders gut als Sündenbock, da er selbst solchen Reinterpretationen der Vergangenheit nicht mehr entgegentreten konnte. So war es denn auch ein Leichtes, das Narrativ um den Faktor Bolschewismus zu erweitern. Wie oben ausgeführt, hatte Eisner kein Interesse an einer weiteren Radikalisierung der Revolution nach russischem Vorbild, in der Weimarer Republik wurde diese Behauptung jedoch einfach dem Bild des „Ostjuden Eisner“ hinzugefügt. Hinsichtlich der Beurteilung des Bolschewismus standen die Medien der Weimarer Republik dabei ganz in der Tradition der Konterrevolution, die die Furcht vor einer Radikalisierung der Revolution und der damit einhergehenden Bolschewisierung Deutschlands gekonnt zu inszenieren bzw. zu nutzen wussten.⁵³ Im unterfränkischen Würzburg, um nur ein Beispiel zu nennen, ging die Angst vor dem Bolschewismus so weit, dass der schwäbische Dialekt des Kommunisten Anton Waibel, der dort die Radikalisierung der Revolution vorantrieb, zum russischen Akzent verklärt wurde.⁵⁴ Das Ministerium für Land- und Forstwirtschaft hatte die Bauern in Bayern im April 1919 ebenfalls dazu aufgerufen, die Revolution nicht zu unterstützen, um eine Bolschewisierung des Freistaates zu verhindern: „Bauern, die letzten Wochen haben Euch gezeigt, wie das wahre Gesicht des Bolschewismus aussieht. Er hat die Maske fallen lassen und grinst Euch an, nicht anders als das schreckliche Kriegsgespens, das wir glücklich gebannt zu haben glaubten. Leichen von verhungerten und ermordeten Menschen, brennende Dörfer zeigen den Weg, den Rußland gegangen ist. Auch in unserm Bayernland will

52 Frankfurter Zeitung 831, 6. November 1928, S. 1–2, SAPMO-BArch, NY 4060/152-2, Bl. 224.

53 Reinhard Rürup, Die Revolution von 1918/19 in der deutschen Geschichte, Vortrag vor dem Gesprächskreis Geschichte der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn am 4. November 1993 [Electronic ed.], Bonn 1993, <https://www.fes.de/fulltext/historiker/00186toc.htm> [20. 12. 2018].

54 Wenn Proletarierblut fließt, müssen die Geiseln sterben, in: Main-Post, 7. April 1919, Ortsdokumentation Würzburg, Räterepublik, Diözesanarchiv Würzburg.

er sich breit machen, hineingetragen von gewissenlosen, fremdländischen, wahnwitzigen Menschen.“⁵⁵

Zu eben diesen „wahnwitzigen Menschen“ zählten einige Zeitungen auch Eisner. Dabei habe dieser, wie viele andere zur Zeit der Revolution in Bayern und Deutschland auch, mit dem Bolschewismus sympathisiert, um die Grundstrukturen des Staates zu zerstören. Politisch und sozial galten bolschewistische Ideen einer Mehrheit als zersetzendes Element. Der Bolschewismus, so ein Artikel der *Kitzinger Zeitung* vom 11. April 1919, „fußt lediglich auf den aufgepeitschten Instinkten der ewig Unzufriedenen, auf dem allmählig ins Blut übergegangenen und dort kreisenden Haß der Ausgebeuteten, mit den eisernen Linien des Elends im Gesicht, jener, die die eisenglitzernde Luft der Fabriken in sich hineingefressen, das kalte Lächeln des für die Ausbeuter verarbeiteten Stoffes empfunden und die Marschklänge des Uebermuts der dominierenden Gesellschaftskreise gehört haben.“⁵⁶

Folglich war es Eisner lediglich gelungen, den Frust der ewig Ausgebeuteten, also vor allem der Industriearbeiter Münchens, in politische Bahnen zu leiten, allerdings nicht, um deren Befreiung zu erreichen, sondern um die existierende Ordnung vollständig zu zerstören. Die Intention Eisners lag deshalb für viele Zeitgenossen klar auf der Hand: „Seine Wortführer [des Bolschewismus] sind die Verkünder eines rein körperlichen Menschentums, des delendum esse des Lebens in seinen höheren Daseinsformen, der Kultur überhaupt. Ihr oberstes Glaubensbekenntnis ist: Alles Allen. Man kann die werdende Kraft verstehen, die dieses System für die untersten Schichten der Gesellschaft hat, für jene Entwurzelten, die nichts zu verlieren und nur zu gewinnen haben. Nach den bolschewistischen Lehren muß die heutige Gesellschaftsordnung zugrunde gerichtet werden.“

55 Ministerium für Land- und Forstwirtschaft, gez. Steiner, Aufruf, Bamberg, 19. April 1919, Staatsarchiv Würzburg, Landratsamt Miltenberg 3.

56 Z. R. Balling, Ueber die Grundlagen des Bolschewismus und dessen heutige Gestalt, in: *Kitzinger Zeitung*, 11. 4. 1919, S. 1–2, hier S. 1. Natürlich hätte an dieser Stelle auch ein Beispiel aus dem eher großstädtischen Presse-Milieu zitiert werden können, der Beitrag zeigt allerdings, dass auch auf regionaler Ebene, selbst wenn es überhaupt keine Gefahr eines revolutionären Umsturzes gab, die Angst vor einer Bolschewisierung durch pro-russischen Einfluss nachgewiesen werden kann. Dass die Revolution auf lokaler Ebene aus durchaus sehr unterschiedlichen Einzelprozessen besteht, behandelt Frank Jacob, *Revolution und Räterepublik in Unterfranken. Eine landesgeschichtliche Untersuchung zu Verlauf und Folgen der Revolution von 1918/19 an der bayerischen Peripherie*, Würzburg 2019.

Bedenkt man, dass diese Gedanken bereits 1919 mit Blick auf die Revolution und ihre Führerinnen und Führer, also vor allem auch Eisner, geäußert worden sind, wird klar, dass es ein Leichtes für die ideologischen Entscheidungsträger des Nationalsozialismus war, die bereits existierenden Elemente – Kritik an Eisners Politik, Antisemitismus, Bolschewismusfurcht – in ein propagandistisch wirksames Amalgam zu vermengen und mit der Russlandfurcht vieler Menschen erfolgreich politische Rekrutierungsarbeit zu leisten.

Besonders deutlich wird dieses semiotische und semantische Amalgam in einer Sondernummer des *Illustrierten Beobachter* vom 20. Oktober 1927, die sich der „Börsenrevolution des Jahres 1918“ widmet.⁵⁷ Schon auf der Titelseite heißt es unter einem Foto der Kundgebung auf der Theresienwiese in München vom 7. November 1918, von wo aus die Revolution unter Eisners Führung später ihren Lauf nehmen sollte: „Der Ausgangspunkt der Judenrevolution!“ Die Vermengung von Revolution und Judentum ist also von vornherein jeder Leserin und jedem Leser klar. Die Bewertung der revolutionären Ereignisse ist im Anschluss daran nicht mehr wirklich überraschend: „Wir Nationalsozialisten begreifen, daß das ausschlaggebende parlamentarische Schieber-Gesindel aller Spielarten ein verdammtes Interesse daran besitzt, alles was mit der Revolution des Jahres 1918 zusammenhängt, möglichst zu vertuschen und andererseits alles rücksichtslos zu bekämpfen, was sich die Beseitigung der Folgen der 1918-Revolution zum Ziele gesetzt hat.“⁵⁸ Dabei müsse doch selbst dem letzten Zweifler ein Jahrzehnt nach den Ereignissen völlig klar sein, dass „der Sieg der November-Revolte die ungeheuerste Volksberaubung mit sich [brachte], die je ein Volk der Erde über sich ergehen lassen mußte“.⁵⁹ Die landfremden Juden, „jene Ausgeburt der Menschheit [...], die vom ersten Tage der Revolution an in ganzen Zügen aus dem Osten nach Deutschland hereinströmte“,⁶⁰ wurden als Drahtzieher der Revolution präsentiert, deren einziger Zweck „die Zerschlagung der militärisch-politischen Macht Deutschlands {war}, um das wehrlose Volk der ungehinderten Ausplünderung zuführen zu können“.⁶¹

57 Die Börsenrevolution des Jahres 1918, in: *Illustrierter Beobachter* 20, 20. Oktober 1927, SAPMO-BArch, NY 4060/152–2, Bl. 178–185.

58 Gestalten der Revolution, S. 274–275, in: ebenda, Bl. 178 RS–179, hier S. 274.

59 Ebenda.

60 Ebenda.

61 Ebenda, S. 275.

Es wurde demnach ein Bild der Ereignisse suggeriert, das eine positive Evaluation der revolutionären Vergangenheit in keiner Weise mehr zuließ, denn es „mußte und konnte die Revolution nicht die Befreiung des arbeitenden Volkes aus den Klauen des Kapitalismus bringen, sondern erst recht die Versklavung und Unterdrückung unter die vereinigten Ausbeuter und Sklavenhalter der Erde“.⁶² Mit Letzterem war das „internationale Finanzjudentum“ gemeint, das angeblich von der nach 1919 einsetzenden „wirtschaftlichen Ausbeutung“ Deutschlands profitierte und erst deshalb überhaupt die Revolution hervorgebracht habe. Erneut wurde ein Bild Eisners wiedergegeben, das, ähnlich wie schon in *Auf gut deutsch* einige Jahre zuvor, auf dessen angeblich ostjüdische Abstammung anspielte, denn dort heißt es: „Kusmanowski, genannt Eisner“.

Insgesamt fiel auch das Urteil über die Auswirkungen der Revolution seit 1918 ausgesprochen negativ aus.⁶³ Die Weimarer Republik wurde mit all ihren „Lastern“ dargestellt, für deren Verbreitung die Ideen der Revolutionärinnen und Revolutionäre verantwortlich zu machen seien. Es wurde moniert, dass „anstatt sozialer und gesundheitlicher Besserung [...] die Förderung der Perversitäten, u. a. die ‚Vermännlichung‘ der Frau“,⁶⁴ vorangetrieben werde. In der Kunst greife „an Stelle von Schönheit und Würde Afterkunst und Bolschewisierung aller Begriffe“⁶⁵ um sich. Unter dem Bild einer Jazzband wurde warnend verkündet: „Selbst in der Musik zeigen sich die Früchte der revolutionären Umstellung in einer Form, daß einem das Grausen kommt.“⁶⁶ Die nicht nur kulturell zersetzende Wirkung der Revolution schildert schließlich noch ein weiterer Artikel ausführlich.⁶⁷ Darin wird vor allem der soziokulturelle Niedergang Deutschlands seit 1918 betont: „Der Mensch außerhalb der Gesetze, der kein Vorurteil gegen Lügen und Stehlen

62 Ebenda.

63 Was die Revolution verbrochen und gebracht hat, S. 280–281, in: Die Börsenrevolution des Jahres 1918. Illustrierter Beobachter 20, 20. Oktober 1927, SAPMO-BArch, NY 4060/152-2, Bl. 178–185, hier Bl. 181RS–182.

64 Ebenda, S. 280.

65 Ebenda, S. 280–281.

66 Ebenda, S. 281.

67 Dr. B., Zersetzungssystem der Revolution, in: Die Börsenrevolution des Jahres 1918. Illustrierter Beobachter 20, 20. Oktober 1927, S. 287, SAPMO-BArch, NY 4060/152-2, Bl. 178–185, hier Bl. 185.

kennt, dem an Stelle des Gewissens die Angst, gefaßt zu werden, das Herz rascher klopfen läßt, der immer recht hat und im Recht ist, während Staatsgewalt, Autorität, Gesetz und Ordnung immer unrecht haben; der in Haarmann und Hirschfeld, in Negerkultur und Barbetrieb, Aufhebung der Prostitutionskontrolle und des Abtreibungsparagraphen Symbole des Lebens, der Naturgesetze sieht – das ist der Niederschlag jener trüben Lösung, in deren Schlamm das deutsche Volk seit jener Zeit [der Revolution] immer mehr versinkt.“⁶⁸

Überall könne jeder, der nur willens sei, den Schaden erblicken, den die jüdische Verschwörung durch die sozialistische Revolution herbeigeführt habe. Kein Bereich der Gesellschaft oder der Kultur war von den revolutionären Ereignissen unberührt geblieben: „Im Spiegel der Kunst, der Literatur, des Kinos, des Modemagazins erscheint das bunte Prisma des Lebens unserer Tage, entschuldigt, idealisiert, ausgeglichen, zur Nachahmung empfohlen, von Gewissensskrupeln befreit, entspannt, entladen, enteelt, im Rausch der Entfesselung, im Nihilismus der Triebe. Das endliche Produkt dieses Zersetzungsprozesses aber ist der wurzellose, heimatlose, ruhelose, zwischen nervenzerrüttender Arbeit und nervenaufpeitschendem Genuß schwankende Zivilisationskrüppel und Asphaltprolet.“⁶⁹

Wer dessen ungeachtet immer noch Zweifel hegte, der hätte doch nur in die Sowjetunion schauen müssen, wo die „jüdische Diadochenwirtschaft“ der „rassefremden Despoten“⁷⁰ nichts als Not hinterlassen habe. „Zehn Jahre jüdischer Bolschewismus“⁷¹ hätten, so die Bilanz der Geschichte, das einst reiche Russland komplett heruntergewirtschaftet. Wer also der Meinung war, so die Perspektive der Nationalsozialisten, die Revolution hätte eine verpasste Chance dargestellt, der müsse nur nach Osten schauen, um der Realitäten einer postrevolutionären judäobolschewistischen Ordnung gewahr zu werden.

68 Ebenda.

69 Ebenda.

70 10 Jahre Sowjet-Juden Diktatur, in: Die Börsenrevolution des Jahres 1918. Illustrierter Beobachter 20, 20. Oktober 1927, S. 288, SAPMO-BArch, NY 4060/152-2, Bl. 178–185, hier Bl. 185RS

71 Ebenda.

Schlussbetrachtung

Eisners Bild blieb in der Weimarer Republik also weiterhin, und das ebenso wie 1918/19, ambivalent, nach 1933 war sein Andenken jedoch völlig an die nationalsozialistische Doktrin des „Judäobolschewismus“ geknüpft. In einem Artikel für *Das Schwarze Korps* beschreibt SS-Hauptscharführer Fritz Köhler die „Fratze des Marxismus“⁷² und setzt diese in Relation zum „sozio-kulturellen Niedergang“, wie er in Zeiten der Weimarer Republik zu beobachten gewesen sei. Verantwortlich seien dafür auch Männer wie Eisner, Heinrich Mann oder Kurt Tucholsky (1890–1935) gewesen, denn „ungehemmt schütteten diese Menschen den Schmutzkübel über das deutsche Volk aus und setzten damit nur das Werk Marx', der ja alle Grundsätze von Sitte und Moral als bürgerliche Vorurteile bezeichnete, fort“.⁷³ Die Durchdringung des kulturellen Lebens der Weimarer Republik durch den Marxismus sei Teil der jüdisch-marxistischen Verschwörung gegen Deutschland: „Der Marxismus durchdrang nicht nur Kunst, Literatur, Film und Theater mit seinem Geist, unterwühlte nicht nur den Staat als solchen, sondern er versuchte auch in die Familie einzudringen und sie seinen Zielen dienstbar zu machen. Die praktische Verwirklichung dieser Gedankengänge übernahm in der Hauptsache das Judentum. Überall planmäßiger Einsatz der Kräfte: In Literatur, Presse, Theater und Film [...] So vernichtete der Marxismus mit Hilfe des internationalen Judentums planmäßig und zielbewußt die Fundamente des Staates und erniedrigte damit den Menschen zum Tier, das als höchsten Lebenszweck nur den Kampf ums Dasein kannte. Der Bolschewismus zerstörte eine Kultur, ohne eine neue bilden zu können. Daraus ergab sich für den Nationalsozialismus die Aufgabe, erst einmal wieder gesunde Grundlagen zu schaffen, die einer Kultur Möglichkeiten der Entfaltung bieten.“⁷⁴

Die Schlussfolgerung war demnach einfach: Wer den Bolschewismus verhindern und sich damit seiner zersetzenden Wirkung entgegenstellen wollte, der musste nationalsozialistisch denken und handeln. Der musste in den Revolutionärinnen und Revolutionären von 1918/19 die „Novemberverbrecher“ erkennen,

72 Fritz Köhler, Die Fratze des Marxismus, in: *Das Schwarze Korps*, 6. März 1935, S. 14.

73 Ebenda.

74 Ebenda.

die nichts anderes waren, so das nationalsozialistische Narrativ, als landfremde Juden, die in ihrer Rolle als Agenten des Feindes Deutschland schwächen sollten, um es zu bolschewisieren, ins Chaos zu stürzen und finanziell ausbluten zu lassen. Dass Eisner und viele andere Revolutionärinnen und Revolutionäre sich selbst dabei gar nicht als „jüdisch“ empfanden, sondern vielmehr atheistisch-sozialistische Ansätze verfolgten, spielte für die nationalsozialistische Rekonstruktion der Erinnerung an 1918 keine Rolle mehr.

Die Deutungshoheit der Geschichte lag seit 1933 schließlich ganz in Händen des Nationalsozialismus, und politisch linke Idealistinnen und Idealisten wie Eisner, Liebknecht oder Luxemburg wurden gleich roter Tränen der Vergangenheit in einem braunen Ozean der Gegenwart hinweggespült.

Die Exilzeitschrift *Die Zukunft*

Jüdische Intellektuelle in einem transnationalen Netzwerk

In den Jahren 1938 bis 1940 erschien in Paris die von deutschsprachigen antifaschistischen Emigranten gegründete Zeitschrift *Die Zukunft* in insgesamt 83 Ausgaben. Trotz einer geringen Auflage von 2000 bis 10 000 Exemplaren versammelte sich hier ein beeindruckendes transnationales Netzwerk von 331 Autoren aus 25 Ländern, unter ihnen Heinrich, Thomas, Klaus und Erika Mann, Alfred Döblin, Lion Feuchtwanger, H. G. Wells, Aldous Huxley, Harold Macmillan, Clement Attlee, Edouard Herriot, Raymond Aron, François Mauriac, Georges Duhamel und Jawaharlal Nehru. Der Gründer und Chefredakteur der *Zukunft*, Willi Münzenberg, wollte mit diesem Organ eine möglichst breite antifaschistische Front auf internationaler Ebene aufbauen, die von Ex-Kommunisten über Sozialdemokraten, Liberale, Christdemokraten bis hin zu Nationalisten und Monarchisten reichen sollte.¹ Es war das letzte große Projekt des einstigen Weggefährten Lenins und Propagandachefs der Komintern für die westliche Welt, nachdem er mit Stalin gebrochen hatte.²

- 1 Annette Grohmann-Nogarède, *L'hebdomadaire Die Zukunft en exil (1938–1940): les armes intellectuelles de la lutte contre le nazisme*, in: *Revue Historique* 690 (2019), S. 371–404, hier S. 373–377. Eine umfassendere Studie über das *Zukunft*-Netzwerk, *L'hebdomadaire Die Zukunft (1938–40) et ses auteurs (1899–1979). Penser l'Europe et le monde au XXe siècle*, ist in Vorbereitung.
- 2 Alain Dugrand/Frédéric Laurent, *Willi Münzenberg: artiste en révolution (1889–1940)*, Paris 2008, S. 406–407; Babette Gross, *Willi Münzenberg. Eine politische Biographie*, Stuttgart 1967; Kurt Kersten, *Das Ende Willi Münzenbergs. Ein Opfer Stalins und Ulbrichts*, in: *Deutsche Rundschau* 83 (1957), S. 484–499. Münzenberg wurde im Oktober 1940 erhängt aufgefunden. Das Todesdatum wurde auf den 20. oder 21. Juni festgelegt, als er versuchte, aus dem Lager Chambaran (Südostfrankreich) in Richtung der Schweizer Grenze zu fliehen.

Ihrem Untertitel folgend – „Ein neues Deutschland: Ein neues Europa!“ – entwarfen die Autorinnen und Autoren der *Zukunft* Pläne zur Gestaltung Europas nach Hitlers Sturz, aufbauend auf demokratischen und keynesianischen Prinzipien, und trugen so zur Entwicklung des ‚westlichen Modells‘ der Nachkriegszeit bei.³ Die wichtigsten Repräsentanten der deutsch-französischen und europäischen Verständigungspolitik riefen hier zu einer grundlegenden Erneuerung der internationalen Zusammenarbeit auf, u. a. im Rahmen föderaler Strukturen auf europäischer und internationaler Ebene.⁴ Aufgrund ihres breiten politischen Spektrums stellte die Zeitschrift einen „atypischen Sonderfall“ innerhalb der Exilpresse dar⁵ und war somit das „erste wirklich ‚antitotalitäre‘ Presseorgan für die Leser der intellektuellen Elite“.⁶ Auf Initiative der *Zukunft* entstand dann im Mai 1939 die Deutsch-Französische Union/Union franco-allemande (DFU/UFA), „eines der wichtigsten Netzwerke des antifaschistischen Widerstandes in Westeuropa“⁷ und die „letzte wichtige Gruppierung der deutsch-französischen Gesellschafts- und Kulturbeziehungen“⁸ der Zwischenkriegszeit.⁹

- 3 Diese ‚Konversion‘ von vor- oder antidemokratischen Überzeugungen (Kommunismus, Legitimusismus, Ständestaat) zum ‚westlichen Modell‘ der *Zukunft*-Autoren durch die Erfahrungen von Nationalsozialismus und Exil kann anhand der Biografien nachvollzogen werden.
- 4 Hans-Manfred-Bock, *Versöhnung oder Subversion? Deutsch-französische Verständigungs-Organisationen und -Netzwerke der Zwischenkriegszeit*, Tübingen 2014, S. 438 f.; Boris Schilmar, *Der Europadiskurs im deutschen Exil 1933–1945*, München 2004, S. 40, 102–105, 141, 151 f., 214–217 (u. a.). Das Erscheinen der *Zukunft* fiel mit der Verstärkung und Konkretisierung der Europapläne des Exils ab 1939 zusammen.
- 5 Liselotte Maas, *Handbuch der deutschen Exilpresse 1933–1945*, Bd. 4, München/Wien 1990, S. 245–253.
- 6 Stephen Koch, *La fin de l’innocence. Les intellectuels de l’Occident face à la tentation stalinienne*, Paris 1994, S. 352. Es ist möglich, einen Bezug zwischen der *Zukunft* und den Anfängen der späteren „Totalitarismustheorien“ (Hannah Arendt, Carl J. Friedrich) herzustellen, die neben dem NS-Regime und dem italienischen Faschismus die stalinistische UdSSR in ihre Definition miteinbezogen. Grohmann-Nogarède, *L’hebdomadaire*, S. 378 f., 382, 387.
- 7 Bernhard H. Bayerlein, *Willi Münzenberg’s Last Empire: Die Zukunft and the Franco-German Union*, Paris 1938–1940, in: *Moving the Social* 58 (2017), S. 51–80.
- 8 Bock, *Versöhnung*, S. 405 f.
- 9 Am 26. Mai 1939 veröffentlichte die Zeitschrift den Gründungsauftrag auf ihrer Titelseite und bezeichnete sich fortan offiziell als „Organ der deutsch-französischen Union/Organe de l’Union franco-allemande“. Am 30. 6. und 14. 7. erschienen Mitgliederlisten mit insgesamt 179 Namen, darunter die Leitfiguren der Front Populaire in Frankreich (Léon Blum, Edouard Herriot, Joseph Paul-Boncour, Pierre Cot, Yvon Delbos und Leo Lagrange) sowie

Die schnelle Entwicklung der *Zukunft* und der mit ihr verbundenen Vereinigungen wurde durch das dahinterstehende Autor*innen-Netzwerk gewährleistet, dessen Geschichte weit über die kurze Lebensspanne der Zeitschrift hinausging. Neben dem parteiübergreifenden und transnationalen Aspekt lässt sich nämlich auch eine transgenerationale Zusammenarbeit der zwischen 1864 und 1920 geborenen Autor*innen feststellen.¹⁰ Das Rückgrat der *Zukunft* bildeten vor allem jüdische Intellektuelle, die schon allein aufgrund ihrer Mehrsprachigkeit frühzeitig eine Vermittlerrolle zwischen den Völkern einnahmen.¹¹ Auch als die Zeitschrift wieder eingestellt wurde und nach der französischen Niederlage setzten sie sich im außereuropäischen Exil oder im Widerstand für ihre Überzeugungen ein. Im Folgenden sollen die spezifisch ‚jüdischen‘ Aspekte des Netzwerks der *Zukunft* herausgearbeitet werden, ausgehend von der jahrzehntelangen Entwicklung der Ideen, die nach 1945 das ‚westliche Modell‘ hervorbrachten.

Die Entstehung des Netzwerkes (1910–1938)

Zum Kreis des Café du Dôme, einem der wichtigsten deutsch-französischen Versöhnungsnetzwerke Anfang des 20. Jahrhunderts, gehörten ab 1910 Intellektuelle und Künstler beider Länder, u. a. einige Mitglieder der Académie Matisse.¹² Die

die Christdemokraten Georges Bidault, Marc Sangnier und Emmanuel Mounier. Die *Zukunft* (im Folgenden: ZUK) vom 26. 5. 1939, S. 1; ZUK vom 30. 6. und 14. 7. 1939, S. 11. Sie wurde am 28. Juli 1939 durch eine britische Schwesterorganisation, die *Federal Fellowships*, ergänzt, an der zahlreiche britische Intellektuelle wie H. G. Wells und die Friedensnobelpreisträger Norman Angell und Arthur Henderson teilnahmen. Siehe Ankündigung der Gründung der Federal Fellowships mit Mitgliederliste, in: ZUK vom 28. 7. 1939, S. 1.

- 10 Die komplette Autor*innenliste mit wichtigen persönlichen Daten wird veröffentlicht in: Grohmann-Nogarède, *L'hebdomadaire*.
- 11 Sie machten etwa 80 Prozent der mittel- und osteuropäischen Autoren der Zeitschrift aus, d. h. aus den folgenden heutigen Staaten: Deutschland, Österreich, Tschechische Republik, Slowakei, Ungarn, Polen, Rumänien, Bulgarien, Russland, Ukraine, Estland, Lettland, Litauen. Die meisten Autoren wurden jedoch vor 1918 in einem gänzlich unterschiedlichen geografischen Rahmen geboren (Deutsches Reich, Österreich-Ungarn usw.) und waren zum größten Teil deutschsprachig.
- 12 Claudine Grammont, Henri Matisse als „Herr Professor“, in: Katalog zur Ausstellung im Kunsthaus Zürich: Expressionismus in Deutschland und Frankreich von Matisse bis zum Blauen Reiter, München 2014, S. 44–57.

deutsche Gruppe bestand zur Hälfte aus Personen des gehobenen jüdischen Bürgertums, darunter die späteren *Zukunft*-Autoren Wilhelm Friedmann und Eugen Spiro.¹³ Friedmann gab im Jahr 1914 den Band *Die französische Literatur im 20. Jahrhundert* heraus, in dem er auch die „Freunde Deutschlands“ porträtierte, darunter den späteren *Zukunft*-Autor Georges Duhamel oder die Schriftsteller Romain Rolland, André Gide und Paul Claudel. Eugen Spiro wiederum unterrichtete an der Académie moderne und gehörte zu den Vermittlern zwischen Fauvismus und Expressionismus. Aufgrund ihrer pazifistischen Überzeugungen und ihrer kulturellen Vermittlerrolle wurden die „Dômiens“ allerdings im Laufe der Zeit als „Verräter“ angeprangert.¹⁴

Auch Salomon Grumbach und Louise Weiss, beide aus dem Elsass stammend, setzten sich für die Verständigung zwischen Deutschland und Frankreich ein. Grumbach gehörte zum Kreis Junges Elsaß (Jeune Alsace) um René Schickele und rief bis zum Kriegsausbruch 1914, dem Beispiel seines Mentors Jean Jaurès folgend, in seinen Artikeln für *Vorwärts* und *L'Humanité* zur Versöhnung auf.¹⁵ Louise Weiss war ebenfalls, dank der deutsch-französischen Wurzeln ihrer Familie, mit beiden Kulturen vertraut. Als Reaktion auf die Schrecken des Ersten Weltkrieges, den sie als Krankenschwester in Paris erlebte, wurde sie zu einer leidenschaftlichen Anhängerin der Völkerbundidee sowie einer zukünftigen Europäischen Föderation. Ab 1918 arbeitete sie als Journalistin für *L'Europe Nouvelle*, die nicht zuletzt aufgrund ihres Einsatzes zu einer viel beachteten internationalen Zeitschrift wurde.¹⁶

- 13 Zu diesem Kreis gehörten auch die nichtjüdischen *Zukunft*-Autoren Hans Siemen, Wilhelm Uhde, Erich Klossowski, Julius Meier-Graefe, Wilhelm Herzog, Alfred Flechtheim, Otto et Erna Grautoff, Rudolf Levy, Oskar Moll, Walter Bondy, Hans Purrmann sowie Franz und Helen Hessel.
- 14 Die deutschen Repräsentanten der Gruppe gründeten 1932 die Schriftstellerkolonie in Sanary-sur-Mer. Thomas Keller, Du Café du Dôme a la revue *Die Zukunft* ou d'une avant-guerre a l'autre, in: Laurence Américi (Hrsg.), *La mosaïque des racines. Pouvoirs, cultures et sociétés en France et en Méditerranée XVIe–XXIe siècle. Mélanges en l'honneur du professeur Gérard Chastagnaret*, Aix-en-Provence 2014, S. 146, 150, 167 f.
- 15 Reiner Stübling, Salomon Grumbach – ein Elsässer in Frankfurt, in: Fritz König/Reiner Stübling (Hrsg.), *Gewerkschafter, Sozialdemokraten, Friedensfreunde in Frankfurt am Main 1900–1933*, Frankfurt a. M. 1985, S. 169–183.
- 16 Weiss, *Mémoires d'une Européenne*, Bd. 1, Paris 1968, S. 95–105, 234–248. Zu ihrem Freundeskreis gehörten die tschechischen Unabhängigkeitskämpfer Tomas Masaryk, Edvard Beneš und Milan Stefanik.

Salomon Grumbach emigrierte während des Ersten Weltkrieges in die Schweiz, den damaligen Zufluchtsort europäischer Pazifisten und Sozialisten. Hier traf er auf den jungen Willi Münzenberg sowie auf Annette Kolb und René Schickele, die ebenfalls beide später für die *Zukunft* schrieben.¹⁷ Der jüdisch-österreichische Journalist Max Beer, in der Vorkriegszeit Auslandskorrespondent in Paris und London und später außenpolitischer Redakteur der *Zukunft*, veröffentlichte Anfang 1915 in Bern das *Regenbogen-Buch*, in dem er anhand seiner Analyse zahlreicher Dokumente zu den Kriegszielen der beteiligten Mächte die These aufstellte, diese trügen letztendlich gemeinsam die Verantwortung für den „imperialistischen Krieg“, der durch gegenseitige Missverständnisse und Fehleinschätzungen ausgelöst worden sei.¹⁸ Beers Analyse fand sich in Lenins Manifest *Sozialismus und Krieg* wieder, das ebenfalls im selben Jahr erschien.¹⁹ Zahlreiche spätere jüdische Autor*innen der *Zukunft* engagierten sich in Deutschland in linkspazifistischen Bewegungen, insbesondere dem Bund Neues Vaterland (BNV),²⁰ dem Spartakusbund und der USPD.²¹

17 Stübling, Grumbach, S. 171.

18 Das Regenbogen-Buch: Deutsches Weissbuch, österreichisch-ungarisches Rotbuch, englisches Blaubuch, französisches Gelbbuch, russisches Orangebuch, serbisches Blaubuch und belgisches Graubuch. Die europäischen Kriegsverhandlungen: Die maßgebenden Dokumente übersetzt und erläutert von Dr. Max Beer, Bern 1915. Beer veröffentlichte dieses Kompendium allerdings nicht allein aus pazifistischen Beweggründen, sondern vermutlich auch, um die Interessen der Mittelmächte zu verteidigen. Werner Röder/Herbert A. Strauss (Hrsg.), Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933, Bd. I: Politik, Wirtschaft, Öffentliches Leben, München/New York 1980, S. 45. Das *Regenbogenbuch* war äußerst bekannt, wofür die Tatsache spricht, dass sein Autor sich in der *Zukunft* direkt darauf bezog, um die „kollektive“ Verantwortung für den Ersten Weltkrieg deutlich von der alleinigen Verantwortung des verbrecherischen Naziregimes für den in seinen Augen unvermeidlichen Zweiten Weltkrieg zu unterscheiden. Max Beer, So oder so, in: ZUK vom 17. 2. 1939, S. 2.

19 W. I. Lenin, Sozialismus und Krieg, Genf 1915. Auch Lenins Angaben zu den Kriegszielen scheinen von Beers Sammlung inspiriert zu sein. Fast 100 Jahre später wurde Beers These u. a. durch Christopher Clark wieder aufgegriffen. Siehe Christopher Clark, Die Schlafwandler. Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog, München 2013.

20 Bock, Versöhnung, S. 435 f.

21 Zum Spartakusbund und zur USPD gehörten folgende deutsch-jüdische Autoren: Ernst Toller, Siegfried Aufhäuser, Emil Julius Gumbel und Alexander Stein-Rubinstein sowie die nichtjüdischen Autor*innen Willi Münzenberg, Anna, August und Hans Siemsen und Hans Wilhelm von Zwehl. Vgl. Röder/Strauss, Biographisches Handbuch, Bd. III, S. 263 f.

Nach dem Ende des Krieges unterstützten sie die Räterepubliken in Berlin und München.²²

Louise Weiss nahm zur selben Zeit an den Pariser Friedenskonferenzen teil, deren wirtschaftliche und politische Entscheidungen sie allerdings heftig kritisierte.²³ Ab 1925 übernahm sie die Leitung von *L'Europe Nouvelle* und unterstützte die Wende in der französischen Außenpolitik, die von Edouard Herriot (ebenfalls ein späterer *Zukunft*-Autor) und vor allem Aristide Briand getragen wurde. Sie begleitete Briand häufig auf seinen Reisen und nahm als dessen Beraterin und Übersetzerin an mehreren Treffen mit Gustav Stresemann teil.²⁴ Max Beer, der seit 1920 die Entwicklung des Völkerbundes als Korrespondent in Genf begleitet hatte, gehörte seit 1924 zu den Beratern Gustav Stresemanns.²⁵ Beide nahmen an der Konferenz von Locarno sowie der Zeremonie anlässlich des Beitritts Deutschlands zum Völkerbund 1925/26 teil.²⁶

Diese Politik wurde von den fortschrittlichen Kreisen der Weimarer Republik unterstützt, etwa vom Chefredakteur der *Vossischen Zeitung* Georg Bernhard,²⁷ der in dieser die tonangebenden Intellektuellen dieser Zeit versammelte, darunter aus der Gruppe der späteren *Zukunft*-Autoren Alfred Döblin, Lion Feuchtwanger, Hermann Kesten, Joseph Roth, Arnold Zweig und Stefan Zweig sowie Kurt R. Grossmann, Generalsekretär der Deutschen Liga für Menschenrechte (DLM)²⁸

22 Arthur Koestler, *Die Geheimschrift*, Wien/München 1955, S. 212 f. Alfred Döblin wurde durch die Geschehnisse zu seinem dreiteiligen Roman *November 1918. Eine deutsche Revolution* inspiriert. Vorabdruck in: ZUK vom 3. 3.–7. 7. 1939, jeweils S. 8 (10. 3.: S. 9). Ernst Toller gehörte neben Kurt Eisner und Georg Landauer zu den Anführern der Revolution in München und wurde wie sie Opfer einer hasserfüllten Pressekampagne von rechts, die ihre jüdische Abstammung hervorhob und zur Ermordung Eisners und Landauers führte. Wolfgang Jeske/Peter Zahn, *Lion Feuchtwanger. Der arge Weg der Erkenntnis*, München 1986, S. 71–81, 98.

23 Weiss, *Mémoires*, Bd. 1, S. 246–248, 252–256, 279–303; Bd. 2, Paris 1969, S. 13–19, 25–29, 31–37.

24 Weiss, *Mémoires*, Bd. 2, S. 236–255.

25 Röder/Strauss, *Biographisches Handbuch*, Bd. I, S. 45.

26 Jean-Michel Guieü, *Les Allemands et la Société des Nations (1914–1926)*, in: *Cahiers du SIRICE N°8, Actes de la journée d'études du 15 janvier 2010, Histoire des idées allemandes*, Paris 2010, S. 13–20.

27 Ebenda, S. 15.

28 Röder/Strauss, *Biographisches Handbuch*, Bd. I, S. 244 f.

und Emil Ludwig.²⁹ Auch in der liberalen *Frankfurter Zeitung*³⁰ waren spätere jüdische *Zukunft*-Autoren tätig, wie etwa Herbert Weichmann, Max Cohen-Reuß³¹ und Ludwig Marcuse.³²

Innerhalb der SPD trugen die 1920/21 aus der UdSSR emigrierten jüdischen Menschewiki Alexander Schifrin (Pseud. Max Werner) und Alexander Stein-Rubinstein als enge Mitarbeiter Rudolf Hilferdings entscheidend zur Verbreitung proeuropäischer und internationaler Ideen bei. Sie formulierten große Teile des *Heidelberger Programms* von 1926, das zur sozialistisch-demokratischen Neuordnung der Gesellschaft und zur Gründung einer Europäischen Föderation aufrief.³³ Diese Gedanken zogen sich später wie ein roter Faden durch die *Zukunft*.³⁴ In der Zentrumspartei setzte sich der deutsch-jüdische Christdemokrat Werner Thormann, der sich als „rheinländischen Europäer“ definierte, dafür ein, die oft noch sehr konservativen Parteimitglieder für die demokratischen Grundsätze der Weimar Republik und die europäische Idee zu gewinnen. So gründete er 1924 die Zeitschrift *Deutsche Republik* als Organ der ‚Republikanischen Union‘,³⁵ einer überparteilichen Vereinigung zur Verteidigung der Weimarer Republik, der auch Alexander Schifrin, Carlo Mierendorff und Kurt Schumacher angehörten.³⁶ Ab 1925 baute Thormann das Internationale Sekretariat der christdemokratischen

29 Klaus Bender, *Die Vossische Zeitung*, in: Heinz-Dietrich Fischer (Hrsg.), *Deutsche Zeitungen des 17. bis 20. Jahrhunderts*, Pullach 1972, S. 25–40. Auch die nichtjüdischen *Zukunft*-Autor*innen Thomas und Heinrich Mann, Helene Stöcker und Fritz von Unruh schrieben für die *Vossische Zeitung*. Zu Emil Ludwig, der eine „Verfassung der Vereinigten Staaten von Europa“ entwarf, siehe Franklin C. West, Emil Ludwig. Für die Weimarer Republik und Europa, Frankfurt a. M./Bern 1991.

30 Karl Apfel, In den zwanziger Jahren. Erinnerungen an die *Frankfurter Zeitung*, in: *Archiv für Frankfurts Geschichte und Kunst* 55 (1976), S. 235–253.

31 Anneliese Ego, Herbert und Elsbeth Weichmann. Gelebte Geschichte 1896–1948, Hamburg 1998, S. 129–133.

32 Ludwig Marcuse, *Mein zwanzigstes Jahrhundert*, Zürich 1975, S. 85–94, 115 f., 250 f.

33 Mike Schmeitzner, *Totalitarismuskritik von links. Deutsche Diskurse im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2007, S. 69–72.

34 Röder/Strauss, *Biographisches Handbuch*, Bd. I, S. 25. Diese Idee der doppelten „europäischen und sozialen Revolution“ zog sich später wie ein roter Faden durch die *Zukunft*. Siehe Grohmann- Nogarède, *L'hebdomadaire*, S. 403 f.

35 Röder/Strauss, *Biographisches Handbuch*, Bd. I, S. 76.

36 Deutsches Exilarchiv (DE) NL 114 EB 97/145 A.01.0030 (Werner E. Thormann), Dossier 2, Republikanische Union.

Parteien (Secretariat international/SI) auf, das Delegierte aus 13 Mitgliedsländern versammelte, darunter die späteren *Zukunft*-Autoren Georges Bidault (ab 1943 Vorsitzender des Nationalen Widerstandsrates/CNR in Frankreich), Ernest Pezet und Jean Raymond-Laurent, sowie die ‚Väter Europas‘ Konrad Adenauer, Robert Schuman und Alcide De Gasperi.³⁷

Auch die anderen jüdischen Intellektuellen der *Zukunft* engagierten sich in transnationalen Netzwerken. Salomon Grumbach, Louise Weiss und Max Beer nahmen am Deutsch-französischen Studienkomitee (Mayrisch-Komitee) teil,³⁸ der Soziologe Gottfried Salomon-Delator und der Schriftsteller Arnold Zweig an der Deutsch-französischen Gesellschaft (DFG).³⁹ Der wie Thormann vom Judentum zum Katholizismus konvertierte Philosoph Paul Ludwig Landsberg war ein gern gesehener Gast bei der von Paul Desjardins jährlich organisierten ‚Décades de Pontigny‘⁴⁰ und veröffentlichte Artikel in der christdemokratischen Zeitschrift *Esprit* seines Freundes Emmanuel Mounier.⁴¹ Max Beer und Louise Weiss gehörten ebenfalls der League of Nations Union (LNU) an,⁴² einer Vereinigung zur Unterstützung des Völkerbundes, neben vier späteren britischen *Zukunft*-Autoren, den Friedensnobelpreisträgern Lord Robert Cecil⁴³

37 Ernest Pezet, *Chrétiens au service de la cité. De Léon XIII au Sillon et au M.R.P (1891–1965)*, Paris 1965, S. 110–112.

38 Pierre Viénot, späterer *Zukunft*-Autor und Schwiegersohn Emile Mayrischs, hatte dieses Komitee 1926 ins Leben gerufen. Vgl. Guido Müller, Pierre Viénot et le bureau berlinois du Comité d'études franco-allemand, in: Manfred Bock/Gilbert Krebs (Hrsg.), *Echanges culturels et relations diplomatiques. Présences françaises à Berlin au temps de la République de Weimar*, Paris 2004, S. 51–68.

39 Hans-Manfred Bock, Otto Grautoff et la Société Franco-Allemande de Berlin, in: Bock/Krebs, *Echanges culturels*, S. 69–87.

40 An diesen Treffen nahmen u. a. Heinrich und Thomas Mann, Paul Valéry, André Gide, André Malraux, Raymond Aron und Jean-Paul Sartre teil.

41 Bock, *Versöhnung*, S. 405, 456 f. Paul Ludwig Landsberg beschäftigte sich mit Tabuthemen der Kirche, wie etwa „Die Erfahrung des Todes“ oder „Die moralischen Probleme des Selbstmordes“. Emmanuel Mounier war der Begründer des „Personalismus“, einer christlichen Philosophie, die die Entfaltung der Persönlichkeit in den Mittelpunkt der sozialen und politischen Ordnung stellte und den christdemokratischen Parteien Denkanstöße für die Neuordnung Europas nach 1945 gab.

42 Weiss, *Mémoires*, Bd. 2, S. 322 f.

43 J. A. Thompson, Lord Cecil and the Pacifists in the League of Nations Union, in: *The Historical Journal* 20 (1977) 4, S. 949–959.

und Norman Angell sowie den Journalisten Kingsley Martin⁴⁴ und Wickham Steed.⁴⁵

Viele der zuvor genannten Persönlichkeiten nahmen ebenfalls an den von Willi Münzenberg gegründeten internationalen Vereinigungen teil, die sich trotz ihres Komintern-Hintergrundes für gesellschaftliche Anliegen einsetzten, u. a. die Liga gegen Imperialismus. Diese versammelte ab 1927 neben europäischen Pazifisten und Sozialisten zahlreiche Wortführer der kolonialen Unabhängigkeitsbewegungen wie Jawaharlal Nehru, Arathil Chandeth Nambiar (späterer indischer Botschafter in Bonn), Messali Hadj, Mohammad Hatta, Muhammad Hafiz Ramadan und Lamine Senghor. Die Liga gab entscheidende Anstöße für den Entkolonialisierungsprozess nach 1945.⁴⁶

Einige spätere *Zukunft*-Autoren gehörten zu den aktiven Verfechtern der Gründung eines jüdischen Staates in Palästina, wie etwa Manès Sperber, der in seiner Jugend Mitglied der sozialistischen Jugendbewegung Haschomer Hatzair war,⁴⁷ Arthur Koestler, der zwei Jahre lang in einem Kibbutz gelebt hatte,⁴⁸ oder der Gewerkschaftsfunktionär und SPD-Reichstagsabgeordnete Siegfried Aufhäuser, Mitglied des Komitees Pro Palästina, zu dem übrigens auch Konrad Adenauer gehörte.⁴⁹ Arnold Zweig wiederum setzte sich als Redakteur der *Jüdischen Rundschau* für die zionistische Bewegung ein.⁵⁰

44 Ebenda, S. 957–978.

45 J. D. B. (Bruce) Miller, Norman Angell and the Futility of War, London 1986, S. 21.

46 Willi Münzenberg ging in seiner Eröffnungsrede davon aus, dass die Kolonialisierung „innerhalb der nächsten zwanzig Jahre“ enden würde. Arathil Chandeth (A. C.) Nambiar unterstrich kurz nach der Konferenz von Bandung (1955) gegenüber der ehemaligen Lebensgefährtin Münzenbergs, Babette Gross, die Bedeutung der Brüsseler Konferenz für die Entwicklung der Unabhängigkeitsbewegungen. Zum Präsidium der LAI gehörten Jawaharlal Nehru, Henri Barbusse, Romain Rolland, George Lansbury, Upton Sinclair, Albert Einstein und Maxim Gorki. Gross, Willi Münzenberg, S. 203–206, siehe auch: Mustafa Haikal, Willi Münzenberg et la Ligue contre l'impérialisme, in: Roland Lewin/Simone Roche (Hrsg.), Willi Münzenberg, un homme contre, Paris 1992, S. 119–128.

47 Olivier Mannoni, Manès Sperber. L'espérance tragique, Paris 2004, S. 51–57.

48 Arthur Koestler, Als Zeuge der Zeit, Frankfurt a. M. 2005 [1982], S. 65–90.

49 Zu dieser Organisation gehörten die Abgeordneten Rudolf Breitscheid, Otto Braun und Konrad Adenauer. Vgl. Ludger Heid, Oskar Cohn. Ein Sozialist und Zionist im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Frankfurt a. M./New York 2002, S. 370–372.

50 Röder/Strauss, Biographisches Handbuch, Bd. II, Teil 2, S. 1286 f.

Auch nach ihrer Flucht ins Exil ab 1933 gaben die späteren *Zukunft*-Autor*innen ihre Aktivitäten nicht auf, wie z. B. Willi Münzenberg, der u. a. mithilfe jüdischer Intellektueller wie Manès Sperber und Arthur Koestler einen neuen internationalen ‚Konzern‘ gründete.⁵¹ 1933/34 erschienen im Verlag Editions du Carrefour, den Münzenberg aufgekauft hatte, die *Braunbücher* über den Reichstagsbrand und die Verbrechen des Nationalsozialismus, die in 20 Sprachen übersetzt wurden und dank einer Millionenaufgabe das Bild des Nationalsozialismus im Ausland nachhaltig veränderten.⁵² In den USA war das Netzwerk u. a. durch die Hollywood League for Democratic Action sowie die League of American Writers vertreten, in denen mehrere tausend Schauspieler, Regisseure und Schriftsteller aktiv waren.⁵³ Im Februar 1936 gründete Willi Münzenberg in Paris den Ausschuss zur Vorbereitung einer deutschen Volksfront (den sogenannten Lutetia-Kreis) unter dem Vorsitz Heinrich Manns, der eng mit den gleichzeitig entstehenden Volksfronten in Frankreich und Spanien zusammenarbeitete und zu dem ebenfalls zahlreiche spätere jüdische *Zukunft*-Autor*innen gehörten. Doch die Erfahrungen des spanischen Bürgerkriegs,⁵⁴ die Moskauer Schauprozesse⁵⁵ sowie die Intrigen Walter Ulbrichts und Wilhelm Piecks im Rahmen des Lutetia-Kreises, die im Oktober 1936 fast zur Verhaftung Willi Münzenbergs in Moskau führten,⁵⁶ veranlassten Münzenberg, Sperber und Koestler, mit der Komintern zu brechen.⁵⁷

51 Gross, Willi Münzenberg, S. 279; Dugrand/Laurent, Willi Münzenberg, S. 406 f.

52 Insbesondere durch authentische Zeugenaussagen über die Verfolgungen politischer Oppositioneller und Juden.

53 Dugrand/Laurent, Willi Münzenberg, S. 260 f., sowie: Hubertus Prinz zu Löwenstein, Botschafter ohne Auftrag, Düsseldorf 1972, S. 130 f. Diese Vereinigungen spiegelten das damals stark vorhandene ‚soziale Gewissen‘ der amerikanischen Intellektuellen, meist Anhänger des New Deal, wider. Donald T. Critchlow, *When Hollywood Was Right: How Movie Stars, Studio Moguls, and Big Business Remade American Politics*, Cambridge, MA 2013.

54 Vgl. Arthur Koestler, *Ein spanisches Testament*, Berlin 1979 [1937].

55 Darunter die Schwägerin Münzenbergs, Margarete Buber-Neumann, und ihr zweiter Ehemann Heinz Neumann. Dugrand/Laurent, Willi Münzenberg, S. 479–481; Ursula Langkau-Alex, *Deutsche Volksfront 1932–1939*, Bd. 1–3, Berlin 2004–2005, hier: Bd. 1, S. 179–183, 330–334; Bd. 2, S. 62–71, 337.

56 Langkau-Alex, *Volksfront*, Bd. 2, S. 62–71, 336–339.

57 Er trat jedoch erst im März 1939 offiziell aus der KPD aus. Archives nationales (AN) F/7/15123 (Korrespondenz der *Zukunft*-Redaktion), Briefe und Pressecommuniqués vom

Das Engagement der *Zukunft*-Autoren vom Erscheinen der Zeitschrift bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges (1938–1945)

1938 wurde mithilfe Werner Thormanns und anderer nichtkommunistischer Intellektueller *Die Zukunft* ins Leben gerufen, finanziert u. a. durch britische und französische Regierungsinstanzen.⁵⁸ In den zwei Jahren ihres Erscheinens wurde die Zeitschrift zu einer Pflichtlektüre des westlichen politischen Establishments. Ihr Erfolg zeigte sich an den wütenden Reaktionen der deutschen und italienischen Presse, die die Stellungnahmen hochrangiger britischer Politiker in einem „obskuren Emigrantenblatt“ (*Börsenzeitung*) angriff oder die Autor*innen als „eine Ansammlung von Nichtsnutzen“ (*La Tribuna*) bezeichnete.⁵⁹ Das Reichssicherheitshauptamt (RSHA) stufte die Zeitschrift als eine der einflussreichsten Exilpublikationen ein.⁶⁰ Die jüdischen Intellektuellen, die 80 Prozent der mittel- und osteuropäischen Autor*innen stellten, waren auch das administrative Rückgrat der Zeitschrift – dank der Chefredakteure Werner Thormann, Ludwig Marcuse und Arthur Koestler sowie der Verantwortlichen für die Rubriken Außenpolitik (Max Beer, Alexander Schifrin), Wirtschaft (Herbert Weichmann), Kultur (Ludwig Marcuse) und Militärpolitik (Julius Deutsch).⁶¹

7. 3. 1939. Die *Zukunft* veröffentlichte am 10. 3. 1939 Auszüge seines Briefes an die KPD, in dem er „nach einem zweijährigen Konflikt“ seinen Austritt damit begründete, dass sich „die (wahre) Arbeiterpartei zu den Grundprinzipien der klassischen Arbeiterbewegung bekennen“ müsse, u. a. „zu der Unverletzlichkeit und Unantastbarkeit der innerparteilichen Demokratie“, und daran erinnerte, der Sozialismus solle „das Wohlergehen des Menschen in den Mittelpunkt“ stellen, um sein Leben „unabhängiger, sicherer, freier und schöner zu gestalten“. Willi Münzenberg, Alles für die Einheit, in: ZUK vom 10. 3. 1939, S. 11.

58 Zur Finanzierung der *Zukunft*: AN F/41/28 (CGI, Information à l'étranger), Notiz vom 1. 10. 1939 für M. Morize; DE NL 114 EB 97/145 A.01.0030 (Werner E. Thormann), Dossier Nr. 3, Beschreibung der Gründung der *Zukunft* auf Englisch (undatiert, vermutlich von 1943/44).

59 Das Echo bei den Diktaturen, in: ZUK vom 24. 2. 1939, S. 6.

60 Institut für Zeitgeschichte (IfZ), Akten des RSHA: MA 644/1 1930–1940 (Münzenberg-Gruppe, 1937–1940), sowie MA 700 1935–1943 (Bericht des V-Manns L. Launay).

61 Bock, Versöhnung, S. 437. Andere tragende Figuren der Redaktion waren Kurt Kersten, Hans Siemsen, Eugen Gürster (Pseudonym Hermann Steinhausen) und Karl Otto Paetel, neben dem offiziellen französischen Besitzer Guy Menant, sowie Jean Giraudoux und Ernest Pezet, die als Vermittler bei der Finanzierung der *Zukunft* dienten.

Der offizielle Auslöser ihres Erscheinens war das Münchner Abkommen. Auf der Titelseite der ersten Ausgabe vom 12. Oktober 1938 standen unter der Überschrift „Europa erwacht“ drei „Botschaften an das deutsche Volk“, unterzeichnet von Alfred Duff Cooper, Joseph Paul-Boncour und Carlo Sforza,⁶² die die *Appeasement*-Politik verurteilten und die „freiheitsliebenden Massen in Deutschland und Italien“ dazu aufriefen, die Diktaturen zu beseitigen.⁶³ Die Zeitschrift berichtete ausführlich über die Vorkommnisse in der Pogromnacht vom 8. zum 9. November 1938 und den Schock, den diese in der öffentlichen Meinung der westlichen Demokratien auslöste.⁶⁴ Anfang 1939 veröffentlichte sie als erste westliche Zeitschrift eine Karte der deutschen Konzentrationslager.⁶⁵ Gleichzeitig publizierte sie Analysen zu langfristigen geopolitischen Tendenzen, wie etwa zum Bedeutungsverlust der europäischen Großmächte England und Frankreich oder zum Aufstieg der USA und der UdSSR.⁶⁶ Nach dem Abschluss des Hitler-Stalin-Paktes griffen die Autor*innen die Sowjetunion immer heftiger an, wie beispielsweise in Münzenbergs Artikel, „Der russische Dolchstoß“, der mit dem berühmten Ausruf endete: „Der Verräter, Stalin, bist Du!“⁶⁷

Die Zukunft verstand sich auch als Ideenlabor für die deutsche, europäische und internationale Ordnung nach Hitlers Sturz, in deren Mittelpunkt die deutsch-französische Aussöhnung stehen sollte.⁶⁸ Deutschland sollte als föderaler Staat seiner aggressiven Tendenzen beraubt⁶⁹ und – wie ganz Europa – politisch, wirt-

62 Duff Cooper war aus Protest gegen das Münchner Abkommen von seinem Amt als Lord High Admiral zurückgetreten, Paul-Boncour führte die Anti-Appeasement-Opposition in Frankreich an und Sforza gehörte zu den einflussreichsten Gegnern Mussolinis im Exil.

63 ZUK vom 12. 10. 1938, S. 1.

64 Vgl. u. a. die Stellungnahmen in: ZUK vom 25. 11. 1938: Violet Bonham-Carter, Wir sind mitunter recht befremdet ..., S. 7; Kingsley Martin, Was gehen uns die Juden an? S. 8; Die Welt spricht ihr Urteil, S. 9.

65 Konzentrationslager Deutschland, in: ZUK vom 27. 1. 1939, S. 1.

66 Vgl. u. a. Pandit Jawaharlal Nehru, Indien spricht zum deutschen Volk, in: ZUK vom 4. 11. 1938, S. 3; Norman Angell, Wem ‚gehören‘ die Kolonien?, in: ZUK vom 25. 11. 1938, S. 12.

67 Willi Münzenberg, Der russische Dolchstoß, in: ZUK vom 22. 9. 1939, S. 1 f.; auch: Paul Ludwig Landsberg, Limes. Aufbau einer ‚Mauer‘ gegen Nationalsozialismus und Bolschewismus, in: ZUK vom 6. 10. 1939, S. 4.

68 Bock, Versöhnung, S. 405–407.

69 Alfred Duff Cooper (NCS), Europa ist ein Ganzes, in: ZUK vom 26. 5. 1939, S. 3; Anna Siemsen (EU), Großdeutschland oder Föderation? in: ZUK vom 21. 10. 1938, S. 7; Werner

schaftlich und sozial neu organisiert werden. Dies sollte mit einer repräsentativen Demokratie⁷⁰ und der Ablösung der „feudalen wirtschaftlichen Strukturen“ durch einen Wohlfahrtsstaat nach keynesianischen Prinzipien vorangetrieben werden.⁷¹ Die internationale Zusammenarbeit sollte durch eine umfassende Reform des Völkerbundes⁷² und die Gründung einer Europäischen Föderation mit weitreichenden Kompetenzen in der politischen, militärischen und wirtschaftlichen Zusammenarbeit grundlegend erneuert werden.⁷³ In diesem Rahmen arbeiteten die Autoren eng mit der britischen New Commonwealth Society (NCS) unter dem Vorsitz Winston Churchills zusammen,⁷⁴ zu der auch die späteren britischen Premierminister Clement Attlee und Harold Macmillan gehörten, die ebenfalls für die *Zukunft* schrieben.⁷⁵ Die NCS hatte es sich zum Ziel gesetzt, den Völkerbund zu einer supranationalen Organisation mit weitreichenden außenpolitischen und militärischen Kompetenzen weiterzuentwickeln, um so die „Anarchie“ der konkurrierenden Nationalstaaten zu beenden. Außerdem plante sie die Umwandlung des Commonwealth in eine internationale Organisation auf der Basis gleichberechtigter

Thormann, Um den Frieden Europas, in: ZUK vom 20. 10. 1939, S. 3. H. G. Wells entwickelte die Idee eines bevorstehenden weltumfassenden Konflikts mit neuen Massenvernichtungswaffen, auf den ein pazifistischer, föderaler „Weltstaat“ folgen würde. H. G. Wells, Wie soll die Welt beschaffen sein?, in: ZUK vom 9. 12. 1938, S. 3 f., sowie ders., Rationalisierung oder Untergang, in: ZUK vom 2. 6. 1939, S. 1 und 9. 6. 1939, S. 8 f.

- 70 Lord R. Cecil, Grundlagen der englischen Verfassung, in: ZUK vom 25. 11. 1938, S. 3; Klaus Mann, Dritter Winter in den USA, in: ZUK vom 14. 4. 1939, S. 9; Georges Hoog, Demokratie als Aufgabe, in: ZUK vom 8. 3. 1940, S. 4.
- 71 Raymond Aron, Bemerkungen zur Massenpsychologie, in: ZUK vom 17. 2. 1939, S. 8; Alexander Schifrin, Die Mittelschichten müssen gewonnen werden, in: ebenda; Ludwig Marcuse, Die Masse, ein lieber und ein böser Fetisch, in: ebenda, S. 9; Willi Münzenberg, Für eine sozialistisch-demokratische Sammlung, in: ZUK vom 19. 1. 1940, S. 1.
- 72 Max Beer, Die Reise nach Genf, in: ZUK vom 26. 5. 1939, S. 2.
- 73 Alexander Schifrin, Zur Außenpolitik der deutschen Linken, in: ZUK vom 18. 11. 1938, S. 6; Werner Thormann, Eine europäische Aufgabe, in: ZUK vom 3. 5. 1940, S. 1.
- 74 New Commonwealth Society, in: ZUK vom 9. 6. 1939, S. 4; Lord David Davies, Zurück zur kollektiven Sicherheit, in: ZUK vom 28. 10. 1938, S. 6; Georfes Scelle, Ein föderatives Europa als Friedenssicherung, in: ZUK vom 10. 3. 1940, S. 5.
- 75 Beide setzten sich nach dem Krieg für die Gründung der UNO und des Europarates sowie die Unabhängigkeit der britischen Kolonien auf möglichst konsensueller Basis ein. Die neuen unabhängigen Staaten traten zum größten Teil dem Commonwealth of Nations bei, dessen Struktur 1949 im Sinne der NCS-Pläne verändert wurde.

Partnerschaft, geleitet von den Prinzipien der westlichen Demokratie.⁷⁶ Die NCS besaß Zweigstellen in 18 europäischen Staaten, darunter Frankreich.⁷⁷ Am 28. Juli 1939 gründete sie das New Commonwealth Institute (NCI), dessen Pressestelle der junge deutsch-jüdische *Zukunft*-Autor Wilhelm Wolfgang Schütz übernahm.⁷⁸

Neben ihren Aktivitäten für das *Zukunft*-Netzwerk wirkten die Autor*innen als wertvolle Zuträger und Mitarbeiter des von Jean Giraudoux geleiteten Commissariat général à l'information (CGI).⁷⁹ Einige standen in Verbindung zum deutschen Widerstand,⁸⁰ organisierten mithilfe des CGI den Transfer antifaschistischen Materials über die deutsche Grenze sowie die Ausstrahlung illegaler Radiosendungen über den Deutschen Freiheitssender, der von den deutsch-jüdischen *Zukunft*-Autoren Rudolf Leonhard und Richard Löwenthal verantwortet wurde.⁸¹ Die Redaktion verfasste regelmäßig die sogenannten Neunerbriefe mit umfassenden Informationen über die Lage in Deutschland, die sie unter anderem an Regierungsmitglieder der westlichen Demokratien verschickte.⁸²

76 Perry Anderson, *The New Old World*, London 2011, S. 497. Winston Churchill teilte die supranationale und antikoloniale Sichtweise der NCS nicht, unterstützte aber ihre Forderungen nach einer Stärkung des Völkerbunds und einer harten Vorgehensweise gegen Deutschland, Italien und Japan, wie er es in einer Rede vor ihren Mitgliedern erklärte: „Wir sind eine der wenigen Friedensgesellschaften, die den Einsatz von Stärke fordern, wenn möglich einer überwältigenden Stärke, um das internationale Völkerrecht zu verteidigen.“ Zit. nach James W. Muller, *Churchill's 'Iron Curtain' Speech Fifty Years Later*, Columbia 1999, S. 101 (Übersetzung der Autorin).

77 Zu dieser gehörten Georges Scelle, Pierre Cot, René Cassin und Paul Desjardins, der die *Décades de Pontigny* von 1936 der NCS gewidmet hatte. Christophe Le Dréau, *Un euro-péisme britannique conquérant: Les tentatives d'implantation de la New Commonwealth Society et de Federal Union sur le continent (1938–1940)*, in: *Les cahiers IRICE* 1 (2008) 1, S. 33–48, hier S. 41.

78 ZUK vom 28. 7. 1939, S. 11. Schütz wurde 1911 geboren, war also gerade 28 Jahre alt.

79 Didier Georgakakis, *Le Commissariat général à l'information et la ‚Drôle de Guerre‘*, in: *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée* 108 (1996) 1, S. 39–54, sowie: *Archives nationales (AN) F/7/15136* (Deutscher Freiheitssender).

80 AN F/7/15136, Dossier 5 (Berichte über deutsche Widerstandsgruppen); Richard Löwenthal, *Die Widerstandsgruppe ‚Neu Beginnen‘*, in: *Beiträge zum Deutschen Widerstand*, H. 20, Berlin 2001, S. 13–15.

81 AN F/7/15136 (Deutscher Freiheitssender); AN F 41/13 (CGI).

82 AN F/7/15123 (Neunerbrief) mit den Originalen der Briefe auf Deutsch und Französisch, sowie den Begleitschreiben und Dankesbriefen, u. a. von Churchill. Zu den Adressaten gehörten neben Churchill z. B. Franklin D. Roosevelt und Henry A. Morgenthau.

Die Zukunft arbeitete unter den denkbar schlechtesten Umständen. Seit 1938 stellte die „illegale Einwanderung“ nach Frankreich eine Straftat dar; die Behörden wurden aufgefordert, die erdrückende Mehrheit aller Emigrant*innen (nur zehn Prozent waren im Besitz einer offiziellen Arbeitserlaubnis) abzuschieben, und nach Kriegsausbruch ordnete die Regierung an, alle „Ausländer aus Feindstaaten“ zu internieren (Dekret vom 17. November 1939), eine Maßnahme, die zeitweise über die Hälfte des Redaktionsteams der *Zukunft* betraf. Dank der Interventionen französischer Politiker wie Guy Menant, Ernest Pezet und Louise Weiss (Sonderbeauftragte der Regierung für Flüchtlingsfragen seit 1938) kam jedoch ein großer Teil von ihnen schnell wieder frei.⁸³

Mit der Besetzung Frankreichs endete auch das Wirken der *Zukunft*, deren letzte Ausgabe am 3. Mai 1940 erschien. Dank ihres internationalen Netzwerkes gelang es der überwiegenden Mehrheit ihrer mittel- und osteuropäischen Mitarbeiter*innen, aus Frankreich zu fliehen.⁸⁴ Die meisten französischen und zwei deutsch-jüdische Autoren, Rudolf Leonhard und Paul Ludwig Landsberg, engagierten sich in der Résistance.⁸⁵ Viele ehemalige *Zukunft*-Autor*innen arbeiteten während des Krieges für das United States Office of War Information (OWI)⁸⁶ oder die alliierten Geheimdienste.⁸⁷ Sie wurden in einigen Fällen sogar für Missionen hinter den deutschen Linien eingesetzt, wie etwa der deutsch-jüdische Journalist Jakob Altmaier, der im Auftrag des britischen MI6 an der Organisation des jugoslawischen nichtkommunistischen Widerstands teilnahm und

83 AN F/7/15123 und 15124 (Korrespondenz der Redaktion); AN F/7/15125 (Korrespondenz mit der 9. Kompanie des Internierungslagers Gurs); DE EB70/117 (American Guild for German Cultural Freedom).

84 108 der 123 mittel- und osteuropäischen Autoren konnten in andere Länder emigrieren. Die 15 restlichen (darunter Münzenberg) erlebten sehr unterschiedliche Schicksale. Diese werden ausführlich behandelt in: Grohmann-Nogarède, *L'hebdomadaire*.

85 Landsberg wurde deportiert und starb im KZ Sachsenhausen. Kerstin Theis-Raymond A. Twieselmann, Dr. phil. habil. Paul Ludwig Landsberg, in: Margit Szöllösi-Janze/Andreas Freitäger, *Doktorgrad entzogen. Aberkennungen akademischer Grade an der Universität Köln 1933–1945*, Köln 2005, S. 89–92.

86 Edgar E. Mowrer, der 1942 Direktor des OWI wurde, gehörte ebenfalls zur *Zukunft*-Gruppe. Dort arbeiteten u. a. Werner Thormann, Herbert Weichmann, Siegfried Aufhäuser und Georg Bernhard. Siehe Institut für Zeitgeschichte (IfZ) MA 1500 (Weichmann, Herbert), Liste der Mitarbeiter des OWI.

87 IfZ MA 647/1 1935–1943 (Tätigkeit von Emigranten, Canaris); National Archives (NA) HS 6/703: OSS and German emigré resistance groups (from Oct 7th, 1942 to Feb 27th, 1944).

gleichzeitig das britische Hauptquartier für den Mittleren Osten und den Balkan in Kairo beriet.⁸⁸ Arthur Koestler war von 1938 bis 1945, neben seinem freiwilligen Engagement in den Reihen der britischen Streitkräfte, für die Informationsbeschaffung in Palästina tätig.⁸⁹

Ab 1943 wurde das wahre Ausmaß des Völkermords an den europäischen Juden für wohlinformierte Kreise der westlichen Welt nach und nach sichtbar. Diese traumatisierende Erkenntnis spaltete die Gruppe der ehemaligen jüdischen *Zukunft*-Autor*innen in zwei Lager: diejenigen, die Deutschland komplett vernichtet oder zumindest auf Jahrzehnte hin geschwächt sehen wollten, und andere, die trotz der nationalsozialistischen Verbrechen das Weiterbestehen eines deutschen Staates verteidigten. Emil Ludwig, damals ein bekannter Exilautor⁹⁰ und enger Vertrauter Roosevelts, beriet diesen im Sinne einer alliierten Verwaltung Deutschlands und einer harten Umerziehung.⁹¹ Er engagierte sich an der von Rex Stout geleiteten Society for the Prevention of World War Three,⁹² die den Morgenthau-Plan unterstützte.⁹³ Der 1944 gegründete Council for a Democratic Germany (CDG) wiederum, zu dem u. a. Lion Feuchtwanger, Siegfried Aufhäuser, Siegfried Marck und Fritz Sternberg gehörten, nahm eine entgegengesetzte Position ein. Er unterstützte den deutschen Widerstand, setzte sich für eine autonome Regierung nach Hitlers Sturz ein und warnte vor den Folgen eines politischen und wirtschaftlichen Zerfalls Deutschlands für den gesamten europäischen Kontinent. Er stellte sich in die Tradition der überparteilichen Zusammenarbeit des Lutetia-Kreises sowie der *Zukunft* und arbeitete eng mit der American Association for a

88 Christoph Moß, Jakob Altmaier. Ein jüdischer Sozialdemokrat in Deutschland (1889–1963), Köln/Weimar/Wien 2003, S. 124–133, 173 f.

89 NA KV2/1273 (Koestler), 1937–1951.

90 Adalbert Wichert, Ludwig, Emil, in: Neue Deutsche Biographie 15 (1987), S. 426 f.; Dagmar Just, Die zwei Leben des Emil Ludwig, in: Die Weltwoche, 26. 2. 2015.

91 DE EB 91/288 (Nachlass Emil Ludwig), IV.B.001 (Korrespondenz mit Roosevelt, 17. 6. 1936–6. 2. 1946), z. B. Memorandum für Roosevelt vom 23. 3. 1943 (Concerning the Treatment of Germany after the Defeat).

92 DE EB 80/169 I.C. 212 (Karl Retzlaw). Retzlaw, Karl an Ludwig, Emil (1944–1946). Brief vom 2. 3. 1944.

93 Rex Stout schrieb in der *New York Times* vom 17. 1. 1943: „We Shall Hate, or We Shall Fail.“ Man solle 99 Prozent der Deutschen hassen, weil sie Hitler unterstützt oder zumindest die „Machtergreifung“ nicht verhindert hätten. Er nahm davon jedoch die „früheren oder aktuellen Emigranten“ aus.

Democratic Germany (AADG) zusammen. Neben zahlreichen öffentlichen Veranstaltungen und Stellungnahmen in der Presse nahmen seine Mitglieder durch ihre Beratertätigkeiten für Politiker wie John F. Dulles und George F. Kennan einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die amerikanische Deutschlandpolitik.⁹⁴ Diese widersprüchlichen Tendenzen innerhalb der Emigration spiegelten sich in den Wandlungen der amerikanischen Besatzungspolitik nach 1945 wider.

Die Rolle der jüdischen *Zukunft*-Autoren in der Neuordnung der Nachkriegszeit

Nach der Niederlage des nationalsozialistischen Deutschlands wurde der unvorstellbare Aderlass der europäischen Kultur durch die Vernichtungspolitik des NS-Regimes und das Exil zahlreicher Intellektueller sichtbar.⁹⁵ Auch die *Zukunft*-Gruppe bildete davon keine Ausnahme: 70 Prozent ihrer jüdischen Autor*innen blieben in ihrem Gastland und nur 15 Prozent kehrten in die beiden deutschen Staaten zurück (im Vergleich zu 40 Prozent der nichtjüdischen Autor*innen).⁹⁶

94 Claus-Dieter Krohn, Der Council für a Democratic Germany, in: Ursula Langkau-Alex/Thomas M. Ruprecht (Hrsg.), Was soll aus Deutschland werden? Der Council for a Democratic Germany in New York 1944–1945. Aufsätze und Dokumente, Frankfurt a. M. 1995, S. 47–55, sowie Karl O. Paetel, Zum Problem einer deutschen Exilregierung, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 4 (1956) 3, S. 286–302. Die Vorsitzende der AADG, Dorothy Thompson, gehörte ebenfalls zum ehemaligen Mitarbeiterstamm der *Zukunft*. Zu den Mitgliedern des CDG zählten u. a. Heinrich Mann, Bertolt Brecht, Erwin Piscator, Peter Lorre und Berthold Viertel. Im Gegensatz zur *Zukunft* integrierte er auch die Kommunisten, deren Unterstützung der Aufteilung Deutschlands in Besatzungszonen jedoch zum Ende des CDG im Oktober 1945 führte.

95 Peter Gay stellte den Verlust der europäischen Intelligenz dar: „The exiles Hitler made were the greatest collection of transplanted intellect, talent, and scholarship the world has ever seen.“ Peter Gay, Weimar Culture: The Outsider as Insider, New York 2002 [1968], S. 12.

96 Beide Zahlen lagen jedoch höher als der Durchschnitt: Auf die gesamte Emigration bezogen, kamen nur 25 Prozent der Auswander*innen zurück und nur vier Prozent der jüdischen Emigrant*innen. Dieser Unterschied kann u. a. durch die Tatsache erklärt werden, dass zu den Autor*innen der *Zukunft* zahlreiche Politiker und Journalisten gehörten, die tendenziell eher nach Europa zurückkehrten als andere Berufsgruppen in den Bereichen der Wissenschaft, Kunst oder Publizistik. Siehe Claus-Dieter Krohn/Patrik von zur Mühlen (Hrsg.), Rückkehr und Aufbau nach 1945. Deutsche Remigranten im öffentlichen Leben Nachkriegsdeutschlands, Marburg 1997, S. 9 f.

Die übrigen 15 Prozent behielten zwar einen festen Wohnsitz im Exilland, nahmen aber kulturelle Vermittlungsrollen⁹⁷ im intellektuellen und politischen Leben Nachkriegseuropas ein. Dazu gehörten die Weichenstellungen der westdeutschen Politik nach 1945, das deutsch-israelische Wiedergutmachungsabkommen und die Ostpolitik Willy Brandts, um nur einige zu nennen. Zwei weitere wichtige Aktionsfelder waren die Konsolidierung Israels und die Verteidigung der ‚westlichen Werte‘ im Rahmen des Congress for Cultural Freedom (CCF), eines transnationalen antikommunistischen Intellektuellen-Netzwerkes.⁹⁸

Bei vielen Emigrant*innen führte das Trauma des Holocaust zu einer Rückbesinnung auf ihre jüdischen Wurzeln, wie beispielsweise bei Manès Sperber und Alfred Döblin, die unter der Leitung des Germanisten Edmond Vermeil, ebenfalls ein ehemaliger *Zukunft*-Autor, an den Entnazifizierungs- und Umerziehungsmaßnahmen der französischen Besatzungszone teilnahmen⁹⁹ und zwei literarische Zeitschriften herausgaben: Während Sperbers *Die Umschau* sich durch die Mitarbeit französischer Intellektueller wie Jean-Paul Sartre auszeichnete, stellte Döblin in *Das goldene Tor* die deutsche Exilliteratur in den Vordergrund.¹⁰⁰ Alfred Döblin berichtete außerdem – ebenso wie die ehemaligen *Zukunft*-Autorinnen Erika Mann und Louise Weiss – als Korrespondent von den Nürnberger Prozessen¹⁰¹

97 Für die Gruppe der kulturellen Vermittler wird des Öfteren die Bezeichnung ‚Poly-Remigranten‘ verwendet, weil sie oft in ihr Heimatland reisten und am kulturellen Leben sowohl des Exil- als auch des Heimatlandes teilnahmen. Siehe Hans-Georg Lehmann, *Rückkehr nach Deutschland?*, in: Krohn/zur Mühlen, *Rückkehr und Aufbau*, S. 39–70.

98 Eine Ausnahme von dieser Regel bildeten Lion Feuchtwanger und Arnold Zweig, die die DDR unterstützten.

99 Katja Marmetschke, *Feindbeobachtung und Verständigung. Der Germanist Edmond Vermeil (1878–1964) in den deutsch-französischen Beziehungen*, Köln/Weimar/Wien 2008, S. 454–472. Edmond Vermeil unterstrich den herausragenden Beitrag der Emigranten zur Umerziehung, vgl. ders., *Les Alliés et la rééducation des Allemands*, in: *Politique étrangère* 6 (1947), S. 599–622, insb. S. 612 f.

100 Alexandra Birkert, *Das Goldene Tor. Alfred Döblins Nachkriegszeitzeitschrift*, in: *Archiv für die Geschichte des Buchwesens* 33 (1989), S. 201–317, hier S. 202. Der Titel war eine Anspielung auf die Golden Gate-Brücke von San Francisco, wo kurz zuvor die UNO gegründet wurde. Zu den Autoren zählten Lion Feuchtwanger, Heinrich Mann, Hermann Kesten und Ludwig Marcuse.

101 Jörg Osterloh/Clemens Vollnhals (Hrsg.), *NS-Prozesse und deutsche Öffentlichkeit. Besatzungszeit, frühe Bundesrepublik und DDR*, Göttingen 2011, S. 102–104.

und beteiligte sich an der Gründung des Südwestfunks (SWF) im März 1946. 1953 beschloss er, nach Paris zurückzukehren, weil er wie andere Remigrant*innen unter den Unzulänglichkeiten der Entnazifizierung sowie unter der Diskussion über eine mögliche Wiederbewaffnung der Bundesrepublik litt.¹⁰²

Neben der Umerziehung nahmen die früheren jüdischen *Zukunft*-Autoren auch an der Demokratisierung des westdeutschen Parteiensystems teil. So setzten sich beispielsweise Richard Löwenthal und Fritz Sternberg für die Wandlung der SPD von „einer ideologischen Klassenpartei“ in eine moderne, westlich orientierte politische Formation ein.¹⁰³ Löwenthal veröffentlichte 1947 sein viel beachtetes Buch *Jenseits des Kapitalismus*, in dem er eine keynesianische Wirtschaftspolitik nach dem Vorbild der englischen Labour Party empfahl, um so die Bevölkerung für die westliche Demokratie zu gewinnen. Sternberg beriet Willy Brandt sowie den ehemaligen *Zukunft*-Autor Herbert Weichmann,¹⁰⁴ der auf Bitte seines Freundes Max Brauer, des Ersten Bürgermeisters Hamburgs, 1948 nach Deutschland zurückgekehrt war.¹⁰⁵ Er gründete den unabhängigen Rechnungshof der Stadt, war ab 1957 Finanzsenator und wurde 1965 zum ersten jüdischen

102 Helmuth Kiesel, *Literarische Trauerarbeit. Das Exil- und Spätwerk Alfred Döblins*, Tübingen 1986, S. 1–3, sowie: Doheny Memorial Library (DML), Ludwig Marcuse Papers, 1A, Korrespondenz mit Alfred Döblin. Der Autor kam jedoch bis zu seinem Tod 1957 noch mehrmals nach Deutschland, um sich dort wegen seiner Parkinson-Krankheit behandeln zu lassen. Sein Freund Manès Sperber wollte jedoch nicht mehr nach Deutschland zurückkehren: „Das Gefühl, nach Hause zurückzukehren, verband sich mit der unheimlichen Gewissheit, dass ich nur ein Jahr zuvor [...] in diesem Land als Jude einem schrecklichen Schicksal ausgesetzt gewesen wäre.“ Sperber ließ sich 1948 in Paris nieder und trug dank seiner Tätigkeit für den Verlag Calmann-Lévy wesentlich zur Rezeption deutscher Exilliteratur in Frankreich bei. Mannoni, Sperber, S. 230–233.

103 Hartmut Mehringer, *Impulse sozialdemokratischer Remigranten auf die Modernisierung der SPD*, in: Krohn/zur Mühlen, *Rückkehr und Aufbau*, S. 91–110, hier S. 94, 100 f.

104 Ebenda, S. 94 f., 107 f. In der CDU war die Durchsetzung der ‚sozialen Marktwirtschaft‘ Ludwig Erhards ebenfalls zum großen Teil Remigranten zu verdanken, wie etwa den ‚Ordo-liberalen‘ der Freiburger Schule, aber auch dem ehemaligen *Zukunft*-Autor Otto Klepper, der die *FAZ* und die Wirtschaftsgesellschaft WIPOG zur Unterstützung dieser Politik mitbegründete. Astrid von Pufendorf, *Mut zur Utopie. Otto Klepper – ein Mensch zwischen den Zeiten*, Frankfurt a. M. 2015, S. 220–222, 237–239.

105 Max Brauer hatte das Amt des Oberbürgermeisters 1933 durch die Machtübernahme der Nationalsozialisten verloren, war ins Exil gegangen und wurde 1945 nach seiner Rückkehr wiedergewählt.

Oberbürgermeister einer deutschen Großstadt mit dem herausragenden Ergebnis von 59 Prozent der Stimmen gewählt. 1969 wurde er für die Nachfolge Heinrich Lübkes für das Amt des Bundespräsidenten vorgeschlagen, was er jedoch mit der Begründung ablehnte, zu kritischen Themen wie den Beziehungen zu Israel oder der Aufarbeitung des Nationalsozialismus nicht Stellung nehmen zu wollen. Im engeren Freundeskreis äußerte er hingegen, dass er an der Bereitschaft der Bundesbürger zweifle, einen jüdischen Kandidaten für dieses Amt zu akzeptieren.¹⁰⁶

Die Demokratisierung des kulturellen und politischen Lebens wurde durch die außenpolitische Westintegration der Bundesrepublik ergänzt, insbesondere die deutsch-französische Aussöhnung. Emmanuel Mounier gründete 1947 in Erinnerung an seinen im KZ Sachsenhausen ermordeten Freund Paul Ludwig Landsberg das erste Verständigungsnetzwerk der Nachkriegszeit, das Comité français d'échanges avec l'Allemagne nouvelle,¹⁰⁷ das zur Keimzelle vieler späterer binationaler Institutionen wurde.¹⁰⁸ Das persönliche Engagement ehemaliger *Zukunft*-Autor*innen ergänzte diese institutionelle Zusammenarbeit, etwa in den Fällen von Salomon Grumbach, einem Angehörigen des Europarates sowie Ehrenmitglied von SFIO und SPD,¹⁰⁹ oder Max Cohen-Reuß, dem offiziellen Vertreter der SPD in Paris, dem 1957 die französische Ehrenlegion und das Bundesverdienstkreuz verliehen wurde.¹¹⁰

106 Uwe Bahnsen, *Die Weichmanns in Hamburg. Ein Glücksfall für Deutschland*, Hamburg 2001, S. 244–246, 355–357, 419–423, 489.

107 Unter den Mitgliedern befanden sich u. a. Jean Schlumberger, Robert Minder, Robert d'Harcourt, Henri Frenay, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty und Jacques du Rivau. Auf deutscher Seite nahmen u. a. teil: Alfred Andersch, Rudolf Augstein, Heinrich Böll, Walter Dirks, Theodor Heuss, Eugen Kogon und Carlo Schmid. Kurz vor seinem Tod 1950 bestimmte Emmanuel Mounier den jungen Emigranten Alfred Grosser zum Generalsekretär des ‚Comité d'échanges‘. Bock, *Versöhnung*, S. 484, sowie Alfred Grosser, *France-Allemagne, La vertu agissante d'une morale*, in: *Le catholicisme social européen, Projet, Hors-série septembre 2004*.

108 Bock, *Versöhnung*, S. 200.

109 Moß, Jakob Altmaier, S. 212–214. Neben Grumbach waren folgende *Zukunft*-Autoren ab 1950 Europaratsabgeordnete: Jakob Altmaier, Ernest Pezet und Harold Macmillan.

110 Max Cohen-Reuß, in: Wilhelm H. Schröder, *Sozialdemokratische Parlamentarier in den deutschen Reichs- und Landtagen 1876–1933 (BIOSOP)*, <http://zhsf.gesis.org>. Nichtjüdische ehemalige *Zukunft*-Autor*innen wie Annette Kolb setzten sich ebenfalls für die Aussöhnung zwischen beiden Ländern ein.

Jakob Altmaier, der 1949 auf Bitte Kurt Schumachers in die Bundesrepublik zurückgekehrt war, „um die deutsch-jüdische Frage zu lösen“,¹¹¹ spielte bei einem anderen Aspekt der ‚Westintegration‘ eine wichtige Rolle, nämlich dem deutsch-israelischen Wiedergutmachungsabkommen von 1952. Er war Mitglied des Europarates und einer der wenigen jüdischen Bundestagsabgeordneten. Dank seiner Weltläufigkeit und seiner zahlreichen Kontakte ins Ausland trug er dazu bei, das Bild eines „neuen, demokratischen Deutschland“ zu prägen.¹¹² Nach der Ablehnung der israelischen Reparationsforderungen durch die Besatzungsmächte schlug Altmaier Konrad Adenauer vor, einen direkten Kontakt zur israelischen Regierung herzustellen.¹¹³ Persönlich organisierte er am 19. April für Adenauer ein geheimes Treffen mit dem israelischen Botschafter in Paris und dem Chefunterhändler der Reparationsverhandlungen David Horowitz. Auf Anregung seiner israelischen Gesprächspartner erkannte Adenauer die „Verantwortung der Bundesrepublik für die im Namen des Nationalsozialismus begangenen Verbrechen“ an und versprach „moralische und finanzielle Wiedergutmachung“.¹¹⁴ Das im August 1952 unterzeichnete Wiedergutmachungsabkommen wurde am 13. März 1953 vom Bundestag mit knapper Mehrheit ratifiziert, dank der Stimmen der SPD, die durch den Einsatz von Altmaier und Carlo Schmid geschlossen für den Text stimmte.¹¹⁵ Altmaier vertraute später einem Freund an: „Wenigstens habe ich nicht umsonst gelebt.“¹¹⁶ Auch die ausländische Presse kommentierte seinen Beitrag zu den Verhandlungen.¹¹⁷ Auf seinem dem Abkommen folgenden USA-

111 Obwohl er 21 Familienmitglieder, darunter drei Schwestern, durch den Holocaust verloren hatte. Moß, Jakob Altmaier, S. 178–180.

112 Ebenda, S. 212 f., 249–253, sowie Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) 1/JAAA00001, Dossier 3 und 1/JAAA00002, Dossier 4 (Korrespondenz Altmaiers).

113 Michael Wolffsohn, Das deutsch-israelische Wiedergutmachungsabkommen von 1952, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 36 (1988) 4, S. 691–731, hier S. 692–698. Insbesondere die USA betrachteten den westdeutschen Verteidigungsbeitrag als prioritär für den Staatshaushalt der BRD. Außerdem hofften 42 andere Staaten, im Rahmen der Londoner Konferenz Reparationen zu erhalten.

114 Moß, Jakob Altmaier, S. 227–231.

115 Wolffsohn, Wiedergutmachungsabkommen, S. 705–706 und FES, 1/JAAA00002, Dossier 4: Brief J. Altmaiers an K. Kersten vom 11. 2. 1953.

116 Moß, Jakob Altmaier, S. 249.

117 Ebenda, S. 249–250 und FES, 1/JAAA00002, Dossier 4: Brief K. Kerstens an J. Altmaier, 27. 11. 1953.

Besuch verglichen ihn amerikanische Zeitungen mit Gustav Stresemann: „Der letzte Besuch eines wahren deutschen Patrioten liegt 25 Jahre zurück.“¹¹⁸ In den folgenden Jahren unterstützte Altmaier die Politik der Westintegration Konrad Adenauers, indem er diesem persönliche Kontakte zu amerikanischen Politikern, Gewerkschaftsfunktionären und Mitgliedern des Generalstabes verschaffte.¹¹⁹

Der Einsatz Altmaiers steht exemplarisch für eine bedeutsame Entwicklung des persönlichen Engagements der ehemaligen jüdischen Emigrant*innen: Nach dem Holocaust rückten die Existenz des jungen jüdischen Staates und die Interessenvertretung der jüdischen Minderheit ins Zentrum ihres Blickfeldes. Arthur Koestler veröffentlichte 1945 seinen Roman *Diebe in der Nacht*, ein leidenschaftliches Plädoyer für eine Zwei-Staaten-Lösung in Palästina, um das „unnütze Blutvergießen“ im Nahen Osten zu beenden, das als Diskussionsgrundlage für den Teilungsplan von 1947 diente.¹²⁰ Max Beer wiederum akkreditierte sich 1945 als Journalist bei der UNO, baute deren Pressestelle mit auf und gehörte als Vertreter der Internationalen Liga für Menschenrechte sowie des Jüdischen Weltkongresses ihrer Menschenrechtskommission an.¹²¹ In diesen Funktionen warnte er regelmäßig vor antisemitischen und fremdenfeindlichen Tendenzen¹²² und bewegte die UN-Generalversammlung 1961 dazu, eine Resolution gegen den wachsenden Antisemitismus in der UdSSR zu verabschieden.¹²³

Die ehemaligen jüdischen *Zukunft*-Autor*innen setzten sich aber auch für die Verteidigung der ‚westlichen Werte‘ individuelle Freiheit, Demokratie und Wohlfahrtsstaat ein. So trat am 26. Juni 1950 – ein Jahr nach dem Ende der Berlin-Blockade und einen Tag nach dem Ausbruch des Korea-Krieges – unter der Schirmherrschaft Ernst Reuters (und dank der Mithilfe Willy Brandts) in West-Berlin ein „Weltparlament der Intellektuellen“ als Antwort auf die stark

118 FES 1/JAAA00003, Dossier 8: Presseauschnitte zum Besuch J. Altmaiers in den USA.

119 FES, 1/JAAA00001, Dossier 3 (Korrespondenz mit K. Adenauer).

120 Koestler, *Die Geheimschrift*, S. 403–405.

121 Letter from the International League of the Rights of Man to Governor Lehman, 7 November 1947, Columbia University Libraries, Herbert H. Lehman Papers (1878–2002).

122 Er lehnte zum Beispiel 1957 das Bundesverdienstkreuz wegen der antisemitischen Tendenzen in der Bundesrepublik ab, blieb aber trotzdem, wie weitere *Zukunft*-Autor*innen, in freundschaftlichem Kontakt zu Konrad Adenauer.

123 U.N. Adopts Resolution Condemning Manifestations of Anti-semitism, in: Jewish Telegraphic Agency. Daily News Bulletin, Bd. 28, Nr. 19, 27. 1. 1961, S. 1.

mediatisierten ‚Friedensinitiativen‘ des Ostblocks zusammen. Seine Teilnehmer waren zum größten Teil jüdische Remigrant*innen, Widerstandskämpfer*innen und Überlebende der Konzentrationslager.¹²⁴ Ihr Hauptanliegen war die Verteidigung der individuellen Freiheiten und der Kampf gegen die „totalitären Diktaturen“ des Ostblocks sowie Spaniens und Portugals.¹²⁵ Sie gründeten ein weitreichendes internationales Netzwerk, das die Kontakte der Zwischenkriegszeit wieder aufgriff: den Congress for Cultural Freedom (CCF), der in den folgenden Jahrzehnten einen großen Teil der antikommunistischen Intelligenz des Kalten Krieges ausmachte.¹²⁶ Die ehemaligen *Zukunft*-Autoren Sperber, Koestler, Kesten, Mehring, Löwenthal, Weichmann und Raymond Aron spielten eine zentrale Rolle in der inneren Organisation des CCF; Sperber und Koestler verfassten auch seinen Grundlagentext, das *Manifest der freien Menschen*.¹²⁷

Der CCF begrüßte die Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonien, bezog die Intellektuellen der ‚Dritten Welt‘ mit in seine Organisation ein und gründete mithilfe Nehrus 1951 eine große indische Zweigstelle.¹²⁸ Nach der Niederschlagung des Ungarn-Aufstandes 1956 spielte der CCF eine zentrale Rolle in der

124 Pierre Grémion, *Intelligence de l'anticommunisme. Le Congrès pour la liberté de la culture à Paris 1950–1975*, Paris 1995, S. 21–23, 459.

125 Mannoni, Sperber, S. 254. Das CCF-Mitglied Raymond Aron nuancierte jedoch den ‚Totalitarismus‘-Begriff 1955 entscheidend, indem er den „offensichtlichen Unterschied“ zwischen Kommunismus und Nationalsozialismus in einer heute noch gültigen Definition auf den Punkt brachte: „Das Ergebnis der ersteren sind die Arbeitslager, des letzteren die Gaskammern.“ Ders., *Démocratie et totalitarisme*, Paris 1987 [1965], S. 298 f. Zur Unterstützung der südeuropäischen Opposition: Grémion, *Intelligence*, S. 489–493, 565 f. Der CCF zählte zu seinen Mitgliedern zahlreiche antifranquistische Intellektuelle, darunter José Ortega y Gasset, Carmen de Guturbay oder Alberto de Onaindia sowie Andreas Papandreu, Gründer der PASOK und späterer griechischer Ministerpräsident.

126 Darunter Tennessee Williams, John Dos Passos, Hannah Arendt, Arthur M. Schlesinger Jr., Aldous Huxley, Bertrand Russell, Graham Greene, Jules Romains, Golo Mann, Sebastian Haffner, Eugen Kogon, Karl Jaspers, Wilhelm Röpke, Willy Brandt, Marianne Buber-Neumann, Marion Gräfin Dönhoff, Giuseppe A. Borgese, Altiero Spinelli, Henri Frenay, André Philip, David Rousset oder Jacques Servan-Schreiber. Grémion, *Intelligence*, S. 138 f., 179 f., 320–325, 418–422, 467–472.

127 Die anderen ehemaligen *Zukunft*-Autor*innen im CCF waren Aldous Huxley, Anna Siemsen, Ignazio Silone, Pietro Nenni und Ture Nerman. Grémion, *Intelligence*, S. 21–23, 35, 42–43; Mannoni, Sperber, S. 253–257.

128 Grémion, *Intelligence*, S. 99.

Unterstützung der Dissident*innen des Ostblocks, indem er die Gründung von Verlagen, Zeitschriften und Forschungsinstituten durch osteuropäische Emigrant*innen finanzierte und Pressekampagnen zugunsten bedrohter Intellektueller veranstaltete, wie etwa Boris Pasternak, Joseph Brodsky, Alexander Solschenizyn, Andrej Sinjawski und Juli Daniel.¹²⁹ Seine Mitglieder unterstützten jedoch trotz ihres antikommunistischen Engagements die Entspannungspolitik ab 1962, in der Hoffnung, diese würde zur Demokratisierung der Ostblock-Diktaturen beitragen. Raymond Aron, dessen politikwissenschaftliche Werke auf internationaler Ebene große Anerkennung fanden, hatte bereits 1955 den „absoluten Antagonismus“ der Regime infrage gestellt¹³⁰ und plädierte für eine pragmatische Verständigungspolitik mit dem Ostblock.¹³¹ Er gehörte zu den wichtigsten Beratern des US-Außenministers Henry A. Kissinger, der über ihn schrieb: „Niemand hat einen größeren intellektuellen Einfluss auf mich gehabt. [...] Er stand stets wohlwollend auf meiner Seite, als ich mein Amt ausübte. Seine Unterstützung ermutigte mich; seine Kritik brachte mich dazu, Entscheidungen noch einmal zu überdenken.“¹³²

Der ehemalige jüdische *Zukunft*-Autor Wilhelm Wolfgang Schütz, Generalsekretär des 1954 gegründeten Kuratoriums Unteilbares Deutschland – Ausschuss für Fragen der Wiedervereinigung e.V., spielte auf der Ebene der deutsch-deutschen Verständigung im Rahmen der Ostpolitik Willy Brandts eine zentrale Rolle. Mit seinen Veröffentlichungen¹³³ prägte er Willy Brandts Schlagworte der „Politik der kleinen Schritte“ und „Zwei Staaten, eine Nation“. 1969 stellte Brandt Schütz offiziell als Berater ein, um u. a. das Treffen mit Willi Stoph am 19. März 1970 zu organisieren.¹³⁴ Schütz formulierte ferner die Bundestagsrede Brandts zur Ratifizierung der Ostverträge am 10. Mai 1972.¹³⁵ Der Rücktritt des Bundeskanzlers nach der Guillaume-Affäre 1974 wurde von Schütz als schwere Niederlage

129 Ebenda, S. 582 f.

130 Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris 1955, S. 200 f.

131 Ders., *Paix et guerre entre les nations*, Paris 1962, S. 364.

132 http://agora.qc.ca/Dossiers/Raymond_Aron [20. 9. 2020].

133 Wilhelm Wolfgang Schütz, *Reform der Deutschlandpolitik*, Köln/Berlin 1965, sowie ders., *Was ist Deutschland?*, Bonn 1967.

134 Gernot Facius, Wilhelm Wolfgang Schütz: Ein deutscher Patriot, in: *Die Welt*, 27. 4. 2002.

135 Willy Brandt, *Bundestagsreden*, hrsg. von Manfred Schulte, Bonn 1972, S. 233–253.

der Remigrant*innen und anderer ehemaliger Nazi-Opfer wahrgenommen und bewog ihn und seine Frau, in die Schweiz auszuwandern.¹³⁶

In dieser Zeit verhärtete die Nachfolgeorganisation des CCF, die International Association of Cultural Freedom (IACF), angesichts der zunehmenden Verfolgung regimekritischer Intellektueller ihre Haltung gegenüber dem Ostblock und begann, die polnische illegale Arbeiterbewegung zu unterstützen. Mit ihren Pressekampagnen sowie der persönlichen Einflussnahme ihrer Mitglieder trug die IACF zur Neuorientierung der westlichen Politik gegenüber der Sowjetunion bei, die sich u. a. im NATO-Doppelbeschluss ausdrückte. Ihr Generalsekretär Constantin Jeleński war eng mit Jimmy Carters sicherheitspolitischem Berater Zbigniew Brzeziński befreundet.¹³⁷ Ihre Mitglieder Herbert Weichmann und Richard Löwenthal gehörten zum engeren Kreis um Bundeskanzler Helmut Schmidt,¹³⁸ während Manès Sperber und Raymond Aron, der zu dieser Zeit Präsident Valéry Giscard d'Estaing beriet, auf französischer Seite den NATO-Doppelbeschluss unterstützten.¹³⁹ Doch nur wenige frühere Mitglieder der *Zukunft*-Gruppe erlebten das Ende des Ostblocks und den Übergang zu einer neuen ‚globalisierten‘ Welt, in der sie zweifellos ebenfalls die Rolle engagierter und kritischer Akteure gespielt hätten.

Schlussbetrachtung

Die jüdischen Intellektuellen des transnationalen *Zukunft*-Netzwerkes standen also jahrzehntelang in Verbindung und hatten an zentralen Weichenstellungen des intellektuellen und politischen Lebens der westlichen Welt im 20. Jahrhundert Anteil. Sie setzten sich für individuelle Freiheit, Demokratie, Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit ein, aber auch für die Gründung und den Aufbau Israels und der jüdischen Diaspora. Im Unterschied zu den nichtjüdischen ehemaligen

136 Christoph Meyer, Deutschland zusammenhalten. Wilhelm Wolfgang Schütz und sein ‚Unteilbares Deutschland‘, in: BPB, Deutschlandarchiv, 28. 7. 2014, S. 445–447.

137 Grémion, Intelligence, S. 612–615. Brzezinski und Jeleński stammten aus polnischen anti-kommunistischen Emigrantenfamilien.

138 Bahnsen, Die Weichmanns, S. 453.

139 Mannoni, Sperber, S. 293 f.

Autor*innen der *Zukunft* nahmen sie allerdings nie an vorderster Front an politischen Entscheidungsprozessen teil. Als Medienspezialist*innen beteiligten sie sich an der Bildung der öffentlichen Meinung, agierten als Vertreter*innen der Zivilgesellschaft oder als politische Berater im Hintergrund. Das lag vor allem, wie sich am Beispiel Herbert Weichmanns zeigt, an ihrer schmerzhaften Geschichte, die ihnen deutlich gemacht hatte, dass sie zu einer bedrohten Minderheit gehörten, die wegen ihrer intellektuellen Qualitäten zwar hoch geschätzt wurde, aber stets befürchten musste, von der ‚Mehrheitsgesellschaft‘ nicht anerkannt oder sogar ausgestoßen und verfolgt zu werden.

Trotz aller Widerstände ließen sie sich jedoch nicht von ihren Überzeugungen abbringen und hinterließen ein beeindruckendes intellektuelles Erbe, indem sie unser heutiges politisches und wirtschaftliches System auf entscheidende Weise mitgestalteten und zur Entwicklung bestimmter Wertevorstellungen beitrugen, die heute aktueller denn je erscheinen.

Akte des Entinnerns: Leni Riefenstahl und der *weiße* Feminismus im postnationalsozialistischen Deutschland

„Nach zwei oder drei Tagen kam Leni Riefenstahl in die Zelle. Sie erwarteten, dass ich mich hinknie und bitte, aber ich war jung und sehr stolz, ich machte es nicht.“¹

Mit dem vorliegenden Text beziehe ich mich auf meinen 2015 in dem Sammelband *Dominanzkultur reloaded* veröffentlichten Essay „Erinnerungsarbeit an den Pharrajmos bzw. Manuschengromarepen im Widerstreit. Gegen Epistemologien der Ignoranz“.² Während der erste Aufsatz die Bürger*innenrechtsarbeit und den Kampf um Erinnerung fokussierte, befasst sich dieser Text mit der anderen Seite, den Strategien der „Entinnerung“. Die Entstehung und Rezeption des Filmes *Tief-land* sowie die fortgesetzte Karriere der Regisseurin Riefenstahl stehen dabei paradigmatisch für die strukturelle dominanzgesellschaftliche Ignoranz des Genozids an Sinti*zze und Rom*nja sowie für die Marginalisierung der Gegendiskurse und erinnerungskulturellen Kämpfe in der postnationalsozialistischen Bundesrepublik.

2018 geriet die 15 Jahre zuvor verstorbene Riefenstahl erneut in die Presse. Ihre ehemalige Sekretärin und Alleinerbin Gisela Jahn übergab Riefenstahls gesamten fotografischen, filmischen und schriftlichen Nachlass der Stiftung Preussischer Kulturbesitz mit Sitz in Berlin.³ Für die Sichtung und Erschließung des

1 Dorofea, Erinnerung an Rosa Winter. Der Zigeuner war der Niemand, in: Talktogether (2005) 13 [10. 6. 2018], http://www.talktogether.org/index.php?option=com_content&task=view&id=182&Itemid=30 [12. 9. 2020].

2 In: Iman Attia/Swantje Köbsell/Nivedita Prasad (Hrsg.), *Dominanzkultur reloaded*. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen, Bielefeld 2015, S. 89–100.

3 Vgl. <https://www.zeit.de/kultur/film/2018-02/leni-riefenstahl-nachlass-stiftung-preussischer-kulturbesitz>, [12. 9. 2020].

Nachlasses wird voraussichtlich ein Millionenetat erforderlich sein. In einer Pressemeldung vom 12. Februar 2018 versprach der Stiftungspräsident Hermann Parzinger, nach höchstem Lob ihres Werkes, auch eine Auseinandersetzung mit Riefenstahls Rolle während des Nationalsozialismus: „Die Stiftung Preußischer Kulturbesitz hat mit dem Nachlass von Leni Riefenstahl nicht nur ein bahnbrechendes ästhetisches Werk übernommen, sondern auch eine besondere Verantwortung für die kritische Auseinandersetzung mit dieser streitbaren Person der Zeitgeschichte. Gerade auch die Rolle von Leni Riefenstahl im Nationalsozialismus wird bei der Aufarbeitung des Nachlasses von zentraler Bedeutung sein.“⁴

Die Frage nach Riefenstahls Rolle während des Nationalsozialismus wurde allerdings bereits gründlich beantwortet, unter anderem in den viel beachteten Publikationen von Jürgen Trimborn und Lutz Kinkel.⁵ Weitere Details können die historischen Erkenntnisse zwar durchaus vertiefen, aber eine grundlegende Neuinterpretation ihrer Rolle im Nationalsozialismus ist kaum zu erwarten. Doch Riefenstahls Rolle nach 1945, ihre spätere Karriere, ihr restriktiver Umgang mit den Opfern sowie die regelmäßigen Gerichtsverfahren gegen ihre Kritiker*innen sind ein historisches Zeugnis der deutschen Erinnerungskultur, das bislang kaum aufgearbeitet wurde. Wieso stellt sich bis heute die Frage nach Riefenstahls „Unschuld“ während des Nationalsozialismus und nicht vielmehr die Frage nach ihrer Schuld nach 1945?

Die Geschichte ihres während der NS-Zeit begonnenen Filmes *Tiefeland* und dessen Fertigstellung nach 1945 sollen im Folgenden Riefenstahls Umgang mit den Opfern wie auch mit kritischen Stimmen verdeutlichen. Ihr Agieren nach 1945 zeigt zugleich den gesellschaftlichen Rahmen auf, in dem der Pharrajmos bzw. Manuschengromarepen, der Genozid an Sinte*zze und Rom*nja, jahrzehntelang weder anerkannt noch erinnert wurde.⁶ Ihre Rehabilitierung wirft gleichzeitig Fragen nach den Positionierungen und Taktiken der kollektiven Entinnerung auch

4 Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Pressemitteilung. Stiftung Preußischer Kulturbesitz erhält den Nachlass von Leni Riefenstahl, <https://www.zeit.de/kultur/film/2018-02/leni-riefenstahl-nachlass-stiftung-preussischer-kulturbesitz> [12. 9. 2020].

5 Vgl. Jürgen Trimborn, Riefenstahl. Eine deutsche Karriere, Berlin 2002; Lutz Kinkel, Die Scheinwerferin. Leni Riefenstahl und das „Dritte Reich“, Hamburg 2002.

6 Vgl. Romani Rose, Bürgerrechte für Sinti und Roma. Das Buch zum Rassismus in Deutschland, Heidelberg 1987.

von jenen Frauen auf, die als deutsche Frauenrechtlerinnen gelten und Riefenstahl mithilfe einer feministischen Argumentation entlasten und teilweise ikonisieren.

Tiefland

Riefenstahl drehte *Tiefland* zwischen 1940 und 1944.⁷ Die triviale Handlung, eine Adaption der gleichnamigen Oper von Eugen d'Albert und Rudolf Lothar,⁸ spielt in den spanischen Pyrenäen, wo der unbarmherzige und bankrotte Großgrundbesitzer Don Sebastian der Tochter des wohlhabenden Bürgermeisters aus Geldgier die Ehe verspricht. Um jedoch die schöne Romni und Tänzerin Martha (verkörpert durch Riefenstahl) weiter als Mätresse halten zu können, beschließt er, sie zum Schein an den armen Berghirten Pedro zu verheiraten. Nach einigen Verwicklungen verlieben sich der Berghirte und die Tänzerin, und es kommt zu einem dramatischen Duell zwischen den beiden Männern, bei dem Pedro Don Sebastian besiegt.

Von Riefenstahls erster Idee zum Film 1934 bis zu seiner Uraufführung 1954 vergingen zwanzig Jahre, wobei die eigentliche Realisierung in der Zeit der NS-Gewaltherrschaft und mit Finanzmitteln des NS-Staates erfolgte. Nach Kriegsende beschlagnahmte die französische Besatzungsmacht das ungeschnittene Filmmaterial, Riefenstahl erhielt es erst nach jahrelangen Bemühungen und nur dank ihrer Beziehungen zu hohen Politiker*innen 1952 zurück.⁹ Sie schnitt also acht Jahre nach Kriegsende ihren in der NS-Zeit gedrehten Film fertig und führte ihn 1954 erstmals in Stuttgart vor. Er wurde ein Flop und als „langweilig“ rezensiert.¹⁰ Die banale Filmhandlung und das öffentliche Desinteresse an *Tiefland* stehen allerdings im bitteren Kontrast zu dessen überaus folgenschwerem Entstehungskontext.

7 Vgl. Trimborn, Riefenstahl, S. 318.

8 Die Oper basiert auf dem in katalanischer Sprache verfassten Stück *Terra baiha* des Dichters Àngel Guimerà und war Hitlers Lieblingsoper. Daher stammte die Finanzierung aus seinem Kulturfonds, nachdem Goebbels eine weitere Förderung durch sein Ministerium verweigert hatte. Vgl. Kinkel, Die Scheinwerferin, S. 318.

9 Vgl. Trimborn, Riefenstahl, S. 357.

10 Vgl. <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-28955451.html> [7. 11. 2020].

Riefenstahl setzte für den Spielfilm in Zwangslagern internierte Sinti*zze und Rom*nja als Kompar*sinnen für die „spanische Kulisse“ ein. Wegen des Krieges konnte *Tiefland* nicht am Originalschauplatz in den spanischen Pyrenäen gedreht werden, sondern in einem nachgebauten, spanisch anmutenden Dorf im bayerischen Krünn.¹¹ Riefenstahl verpflichtete Sinti*zze und Rom*nja, die seit August 1940 im Zwangslager Salzburg-Maxglan inhaftiert waren, sowie Sinti*zze und Rom*nja aus dem Zwangslager Berlin-Marzahn, temporär an den Filmarbeiten mitzuwirken, und ließ sie danach zurück in die Lager bringen. Maxglan, in dem 250 Rom*nja und Sinti*zze eingesperrt waren, bestand zwischen 1940 und 1943. Ab 1942 wurden die Inhaftierten in die Konzentrationslager Ravensbrück und Mauthausen deportiert und ab 1943 nach Auschwitz-Birkenau.¹² Einige Filmszenen wurden in den Babelsberger Filmstudios in Potsdam gedreht, wozu Zwangsarbeiter*sinnen aus dem nahe gelegenen Berliner Zwangslager Marzahn eingesetzt wurden.¹³ Das Zwangslager Berlin-Marzahn für Sinti*zze und Rom*nja wurde kurz vor der Olympiade im Frühjahr 1936 errichtet.¹⁴ Die Olympischen Spiele, die auch Riefenstahls Kulisse für den Propaganda-Film *Olympia* waren, fanden demnach zwischen dem 1. und dem 16. August 1936 in einer von Sinti und Roma „befreiten“ Berliner Innenstadt statt.¹⁵ Im Laufe der Jahre durchliefen etwa 1200 bis 1500 Sinti*zze und Rom*nja das Zwangslager, bis Anfang März 1943 fast alle Inhaftierten nach Auschwitz-Birkenau deportiert und ermordet wurden.¹⁶

11 Vgl. Kinkel, *Die Scheinwerferin*, S. 229.

12 Vgl. Ilona Lagrene/Reinhold Lagrene, ... weggekommen. Berichte und Zeugnisse von Sinti, die die NS-Verfolgung überlebt haben, Berlin 2002, S. 143–148: die Geschichte von Valentin Reinhard, dessen Deportation im Lager Maxglan beginnt.

13 Vgl. Kinkel, *Die Scheinwerferin*, S. 232.

14 Zum Lager Berlin-Marzahn vgl. auch Patricia Pientka, *Das Zwangslager für Sinti und Roma in Berlin-Marzahn. Alltag, Verfolgung und Deportation*, Berlin 2013; vgl. auch Otto Rosenberg, *Das Brennglas. Aufgezeichnet von Ulrich Enzensberger*, Berlin 2012; siehe auch die Dokumentation Katrin Seybold/Melanie Spitta, *Das falsche Wort*, ZDF, 83 Min, 1987.

15 Vgl. Pientka, *Das Zwangslager für Sinti und Roma*, S. 39–45.

16 Vgl. Otto Rosenberg/Reimar Gilsenbach, *Riefenstahls Liste. Zum Gedenken an die ermordeten Kompar*sinnen*, www.berliner-zeitung.de/den-film-tiefland-den-leni-riefenstahl-1940-bis-1942-drehte-und-1954-fertig-stellte-kann-heute-jeder-kaeufllich-erwerben-ueber-ihre-komparsen-aus-den-zigeunerzwangslagern-salzburg-maxglan-und-berlin-marzahn-die-bald-zu-einem-grossen-teil-ermordet-wurden-verlor-riefenstahl-im-vorspann-des-films-kein-wort-riefenstahls-liste-zum-gedenken-an-die-ermordeten-komparsen-16606166 [12. 9. 2020].

Für die Filmproduktion ist Riefenstahl jahrelang von höchster Stelle, zunächst direkt von Hitler und später von seinem Sekretär Bormann, protegiert worden, sodass sie sogar zu Kriegszeiten, obwohl der Spielfilm nicht demagogisch kriegswichtig war, weiterhin auf eine umfängliche Finanzierung des Filmes zählen konnte. *Tiefland* wurde zu einem der teuersten Filme des Dritten Reiches.¹⁷

Sabotage der Erinnerungsarbeit

Bereits 1949, also lange vor der Uraufführung in Stuttgart, legte Erika Schmachtenberger, Journalistin der *Revue*, offen, dass Riefenstahl Statist*innen aus Zwangslagern für Sinti*zze und Rom*nja für den Film persönlich ausgesucht und zwangsverpflichtet hatte. Daraufhin strengte Riefenstahl einen Prozess wegen Rufmords gegen den Verleger der Illustrierten, Helmut Kindler, an. In dem Gerichtsverfahren, in dem auch Protagonist*innen des Films und ehemalige Zwangsarbeiter*innen anwesend waren, beschrieben Gerichtsreporter*innen die Verhandlungsatmosphäre als „Volksfeststimmung“, denn das Publikum stand auf Riefenstahls Seite und begleitete ihre Aussagen mit Lachsalven und zum Teil mit Applaus.¹⁸ Helmut Kindler verlor den Prozess und musste 600 Mark wegen „übler Nachrede“ bezahlen.

Neben dem renommierten Schauspieler Bernhard Minetti¹⁹ fungierte in diesem ersten Prozess auch der ehemalige Leiter der Kriminalpolizei Salzburgs, Anton Bömer, als Riefenstahls Entlastungszeuge. Erst in den 1980er-Jahren konnte Nina Gladitz in einem späteren Prozess durch ihre Recherche nachweisen, dass Anton Böhmer zuvor als SS-Sturmbahnführer für das Lager Maxglan verantwortlich war und eigenhändig die Liste der Zwangsarbeiter*innen für den Film unterzeichnet hatte.²⁰ Während der Gerichtsverhandlung fragte der Verteidiger der *Revue* Riefenstahl, „ob sie denn wirklich glaube, daß es Menschen geben wird, die sich einen Film ansehen werden, von dem sie wissen, daß Teile seiner

17 Vgl. Trimborn, Riefenstahl, S. 325 f.

18 Vgl. ebenda, S. 335.

19 Minetti gab zu Protokoll, dass während der Dreharbeiten nie von den Konzentrationslagern gesprochen wurde. Vgl. <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13514048.html> [12. 9. 2020].

20 Vgl. Trimborn, Riefenstahl, S. 338.

Komparserie in Auschwitz vergast worden sind“.²¹ Riefenstahl glaubte offensichtlich daran, denn sie vollendete *Tiefland* noch nach diesem Gerichtsverfahren.

Zum Zeitpunkt dieser Gerichtsverhandlung war der an Sinti*zze und Rom*nja begangene Genozid weder im öffentlichen Bewusstsein noch in der Rechtsprechung anerkannt. Noch 1956 urteilte der deutsche Bundesgerichtshof, Sinti*zze und Rom*nja seien wegen ihrer Kriminalität und nicht aufgrund der rassistischen Gesetzgebung verfolgt worden, ein Grundsatzurteil, das erst 1963 revidiert wurde. Entsprechend erfuhren die Opfer, die ihre Familien, ihre Gesundheit, ihre Arbeitsfähigkeit verloren hatten, keine selbstverständliche „Wiedergutmachung“ und mussten darüber hinaus in den Entschädigungsverfahren regelmäßig den einstigen Täter*innen als Entscheider*innen wieder gegenüberstehen. Gleichzeitig führten die Täter*innen des Völkermordes an den Sinti*zze und Rom*nja ihre Karrieren überwiegend unbehelligt bzw. juristisch entlastet fort. Die Aktenbestände der Nazis mit der nahezu kompletten Erfassung von deutschen Sinti*zze und Rom*nja verblieben bis in die 1980er-Jahre zum größten Teil in den Polizeibehörden, bei den ehemaligen Nazi-Forscher*innen sowie deren Erben.²² Überlebende, deren Nachkommen, Bürgerrechtler*innen und zivilgesellschaftliche Organisationen kämpften jahrzehntelang um die rechtliche und politische Anerkennung des an den Rom*nja und Sinti*zze begangenen Genozids sowie für ein öffentliches Gedenken.²³ Helmut Schmidt war 1982 der erste Bundeskanzler, der den Genozid an Sinti*zze und Rom*nja anerkannte.

Die Filmemacherin Nina Gladitz erinnerte 1982 mit ihrer Dokumentation *Zeit des Schweigens und der Dunkelheit* an die Geschichte der Produktion von *Tiefland* und an die Menschen, die aufgrund ihres „spanischen Colorit“ zur Mitarbeit an dem Film gezwungen wurden.²⁴ Sie ließ die Überlebenden zu Wort kommen und von ihren Erfahrungen berichten. Nach der Erstausstrahlung der Dokumentation

21 Ebenda, S. 335.

22 Vgl. Rose, Bürgerrechte für Sinti und Roma, S. 122–130; Katrin Reemtsma, Sinti und Roma. Geschichte, Kultur, Gegenwart, München 1996, S. 124–136; Elizabeta Jonuz/Jane Weiß, (Un-)Sichtbare Erfolge: Bildungswege von Rom*nja und Sinti*zze in Deutschland, Wiesbaden 2020, S. 50–53.

23 Vgl. Rose, Bürgerrechte für Sinti und Roma.

24 Vgl. Nina Gladitz, *Zeit des Schweigens und der Dunkelheit*, WDR & Nina Gladitz Filmproduktion, 60 Min, 1981/82; Trimborn, Riefenstahl, S. 334.

im Westdeutschen Rundfunk verklagte Riefenstahl Gladitz wegen Verleumdung. Nach jahrelangem Rechtsstreit gewann Nina Gladitz den Prozess in drei von vier Anklagepunkten, und der Film wurde freigegeben. Riefenstahl wurde ihre Aussage, sie sei nie in den Lagern gewesen, um die Kompar*s*innen persönlich auszuwählen, als Lüge nachgewiesen, und sie gestand, 1941 und 1942 68 Menschen aus dem Lager Maxglan persönlich ausgesucht, sie als Zwangsarbeiter*s*innen verpflichtet und sie schließlich nicht für ihre Arbeit entlohnt zu haben.²⁵ Nina Gladitz erhielt lediglich die Auflage, die Aussage des Überlebenden Josef Reinhardt aus ihrer Dokumentation herauszuschneiden, laut der Riefenstahl über die Vernichtung in Auschwitz-Birkenau Bescheid gewusst habe, denn dieses konnte ihr nicht mehr nachgewiesen werden.

Der Überlebende Otto Rosenberg und der Autor Reimer Gilsenbach veröffentlichten 2001 in der *Berliner Zeitung* den Artikel „Leni Riefenstahls Liste. Zum Gedenken an die ermordeten Kompar*s*innen“.²⁶ Das Reichsarbeitsministerium hatte, wie zuvor bereits für die jüdische Bevölkerung und für Pol*s*innen, ab 1942 auch für Rom*s*nja und Sinti*s*zze eine Sondersteuer zur Aufbesserung der deutschen Sozialkasse eingeführt. Eine dieser Listen blieb erhalten, sie fand 1975 im Entschädigungsverfahren der Familie Steinbach Verwendung. Ein Mitglied der Familie erhielt die Liste mit der aufgeführten Sozialausgleichsabgabe vermutlich als Steuerbeleg vom Finanzamt. Die Autoren identifizierten, unter anderem auf Grundlage dieser Steuerliste, 65 Kompar*s*innen, die aus dem Lager Marzahn in den Babelsberger Filmstudios eingesetzt und später in Konzentrationslagern ermordet wurden. Fünf Wochen vor der Erstellung dieser Liste begann die Deportation der Menschen aus dem Lager Marzahn nach Auschwitz. Die Überlebenden Otto Rosenberg, Agnes Steinbach und Ewald Hanstein sahen sich Jahre später auf dem Filmset erstellte Fotografien an und erkannten auf den Aufnahmen Familienmitglieder und andere im Zwangslager internierte Menschen. Rosenberg war selbst im Alter von neun Jahren in Marzahn interniert und überlebte später die Deportationen in die Konzentrationslager Buchenwald, Dora, Bergen-Belsen und Auschwitz.²⁷

25 Vgl. Hanno Kühnert, <http://www.zeit.de/1987/14/wenn-juristen-vergangenheit-klaeren> [12. 9. 2020].

26 Vgl. Rosenberg/Gilsenbach, Riefenstahls Liste.

27 Vgl. Rosenberg, Das Brennglas.

Die überlebende Zwangsarbeiterin Zázilia Reinhardt leitete 2002, im Alter von 76 Jahren, mit Unterstützung des Kölner Vereins Rom e. V. juristische Schritte gegen Riefenstahl ein und erwirkte eine Unterlassungserklärung.²⁸ Riefenstahl hatte zuvor im Magazin der *Frankfurter Rundschau* behauptet, keinem einzigen der Sinti und Roma Kompar*s*innen, die in *Tiefeland* mitwirkten, sei etwas passiert. Sie habe sie alle nach Kriegsende lebend wiedergesehen.²⁹ In ihren Memoiren schrieb sie bereits 1987: „Die Zigeuner, Erwachsene wie Kinder, waren unsere Lieblinge. Wir haben sie nach dem Krieg fast alle wiedergesehen. Die Arbeit mit uns sei die schönste Zeit ihres Lebens gewesen, erzählten sie.“³⁰ Auf einer Pressekonferenz der Frankfurter Buchmesse im Oktober 2000, noch bevor sie die Unterlassungserklärung unterzeichnen musste, äußerte sie: „Ich könnte die Leute umbringen, die das verbreiten, so sehr hasse ich diese Lüge.“³¹

Komplizenschaft

Die Komplizenschaft Riefenstahls mit dem Unrechtsregime der Nazis ist mittlerweile nicht nur im Hinblick auf *Tiefeland* ausreichend dokumentiert.³² Ihre Filme waren von der NSDAP bzw. von Hitler direkt in Auftrag gegeben und von der Partei mit- bzw. vollständig finanziert worden. Ihre Reichsparteitags-Trilogie, bestehend aus *Sieg des Glaubens* von 1933 über den ersten Nürnberger Reichsparteitag,³³ *Triumph des Willens* von 1934 über den zweiten Reichsparteitag

28 Vgl. <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/leni-riefenstahl-triumph-der-tiefeland-haeflinge-a-209809.html> [12. 9. 2020].

29 Vgl. Riefenstahl: Der Staatsanwalt ermittelt, in: *Frankfurter Allgemeine*, 22. 8. 2002, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/jubilare-riefenstahl-der-staatsanwalt-ermittelt-173115.html> [12. 9. 2020].

30 Riefenstahl, *Memoiren*, Köln 2000, S. 361–362.

31 <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/leni-riefenstahl-ich-koennte-die-umbringen-a-98943.html> [12. 9. 2020]; vgl. auch Kerstin Decker, Morgen wird Leni Riefenstahl 100 Jahre alt. Die NS-Regisseurin hatte für „Tiefeland“ Sinti und Roma zwangsrekrutiert, die in Auschwitz starben. Familie Rosenberg erinnert sich. Die verhöhten Opfer, <http://www.tagesspiegel.de/kultur/kurzmeldungen/339192.html> [12. 9. 2020].

32 Vgl. Trimborn, *Riefenstahl*, S. 162.

33 Vgl. Kinkel, *Die Scheinwerferin*, S. 45–60.

sowie *Tag der Freiheit* von 1935, einer Dokumentation über die Wehrmacht, feierte anders als ihre künstlerischen Arbeiten aus der Zeit vor 1933 unvergleichliche Erfolge. Insbesondere brachte ihr *Triumph des Willens*, dessen Titel Hitler selbst vorgeschlagen hatte,³⁴ nicht nur Ruhm und Geld ein, sondern auch die Stellung als „Sonderbevollmächtigte der Reichsleitung“, womit sie der „Reichspropagandaleitung“ übergeordnet war und autonom über ihre Filmgestaltung bestimmen konnte.³⁵ 1935 erhielt sie von Hitler den Auftrag, die Olympiade zu verfilmen. Die Förderung der Olympia-Filme *Fest der Völker* und *Fest der Schönheit* sind Zeugnis der enormen finanziellen Unterstützung, die sie erhielt. Die Fördergelder bezifferten sich zunächst auf 1,5 Millionen, davon betrug allein ihr Honorar 250 000 Reichsmark, später erweiterte sie das Finanzvolumen um weitere 300 000 Reichsmark.³⁶ Nach der Premiere und den Lobgesängen der Presse in den nachfolgenden Tagen schenkte Goebbels Riefenstahl weitere 100 000 Reichsmark.³⁷ Aufgrund einer privatwirtschaftlichen Vertragskonstruktion und damit einhergehender Filmrechte erhielt Riefenstahl noch Jahrzehnte nach Kriegsende Tantiemen für Vorführungen ihrer Filme.³⁸

Riefenstahl „filmte im Auftrag des Führers“³⁹ und gehörte wie Albert Speer, Heinrich Hoffmann und Winifred Wagner zu dem auserlesenen Kreis derjenigen, die sich nicht wie andere Künstler*innen den bestehenden Strukturen des Propagandaministeriums bzw. der Kontrolle von Goebbels unterwerfen mussten.⁴⁰ Sie genoss Protektion von höchsten Stellen der NSDAP, zunächst von Hitler direkt und später von Bormann. Nachdem sie die Premiere des Films zu Ehren Hitlers an dessen Geburtstag, dem 20. April 1938, im Berliner UFA-Palast aufführte, trat sie auf internationalen Bühnen auf; ihre Promotiontour für den Film *Olympia* führte sie in die Metropolen Europas.⁴¹ Während die Olympischen Spiele in Berlin einen Zeitabschnitt markieren, in dem Sinti*innen und Rom*nja ihre Bewegungsfreiheit

34 Vgl. ebenda, S. 66.

35 Vgl. ebenda, S. 66.

36 Vgl. ebenda, S. 112.

37 Vgl. ebenda, S. 154.

38 Ebenda.

39 Vgl. Trimborn, Riefenstahl, S. 164.

40 Vgl. ebenda, S. 164 f.

41 Vgl. Kinkel, Die Scheinwerferin, S. 155.

verloren und in Marzahn interniert wurden, bezeichnete Riefenstahl diese Tour in einem Interview mit der *Welt am Sonntag* als eine der glücklichsten Zeiten ihres Lebens.⁴²

Trotz alledem galt Riefenstahl bereits seit 1952 als „entnazifiziert“ und wurde lediglich als „Mitläuferin“ eingestuft. Sie leugnete zeit ihres langen Lebens ihre offensichtliche Beteiligung am nationalsozialistischen Regime, führte unzählige Gerichtsverfahren gegen Menschen, die ihr immer wieder Komplizenschaft mit dem Regime nachwiesen, und gab nur das zu, was durch Beweismaterial belegt werden konnte und wofür Gerichte Urteile verhängten. Zu keinem Zeitpunkt zeigte sie öffentlich Mitgefühl für die Opfer des Terrorregimes, geschweige denn für die ermordeten Kompar*sinnen. In der Öffentlichkeit wurde sie stets ambivalent diskutiert und als umstritten dargestellt, obwohl ihre Beteiligung und Karriere im NS-System angesichts der vorliegenden historischen Fakten unzweifelhaft sind.

Rezeption von Riefenstahls Kunst als Akt des Entinnerns

In der Rezeption von Riefenstahl entwickelten sich mehrere diskursive Figuren, die neben möglichen anderen Intentionen auch als Strategien der Relativierung ihrer Arbeit während der NS-Zeit und Taktiken der kollektiven Entinnerung gedeutet werden können. In einzelnen Medien, diversen Zeitungs- und Illustriertenartikeln sowie in einigen kunst- bzw. kulturwissenschaftlichen Essays wird vornehmlich über Auslassungen und Dekontextualisierung ihres Werkes im Zusammenhang mit den Opfern des Nationalsozialismus ein überwiegend revisionistischer Diskurs praktiziert. Wie Elsa Fernandez ausführt, sind „[r]evisionistische Gedankengänge, Diskurse und Praxen [...] nicht nur Verneinungen und Verleugnungen, sie sind auch von Auslassungen, Missachtungen, Dekontextualisierungen und Zuschreibungen geformt“.⁴³ In der Diskursformation der Rezeption

42 Vgl. ebenda, S. 155.

43 Elsa Fernandez, Fehlendes Geschichtsbewusstsein bedeutet auch fehlende Empathie. Zülfukar Çetin im Gespräch mit Elsa Fernandez, in: Zülfukar Çetin/Savaş Taş (Hrsg.), Gespräche über Rassismus. Perspektiven und Widerstände, Berlin 2015, S. 159.

von Riefenstahls Werk sollen im Folgenden zwei Argumentationsmuster herausgegriffen werden, die integrative Bestandteile für den revisionistischen Diskurs darstellen: Erstens die Trennung von Kunst und historischem Kontext bzw. der Künstlerin von der Zeitgenossin (Kunst versus Ethik); zweitens die Entpolitisierung und Viktimisierung Riefenstahls als Opfer des Systems, ihre heteronormative Inszenierung als apolitisches „Superweib“ (Verführerin und Verführte) in Teilen der weißen feministischen Bewegung.

Kunst versus Ethik

Die Trennung von Kunst und historischem Kontext bzw. der Künstlerin von der Zeitgenossin

Das Deutsche Filmmuseum in Berlin zeigt eine Dauerausstellung über Riefenstahl, in der der Film *Tiefeland* und das Schicksal seiner Kompar*sinnen mit keinem Wort Erwähnung finden. In einem von dem Museum herausgegebenen Band schreibt die Kultur- und Literaturwissenschaftlerin Elisabeth Bronfen über Riefenstahl: „Der unlösbare Antagonismus, der ihrer Stargestalt weiterhin anhaftet, daß sie als Opportunistin, Künstlerin oder Vollstreckerin einer ideologischen Maschine, vielleicht weniger bevollmächtigt war, als wir es ihr gerne unterstellen. Dies tun wir, um die Frage des ästhetischen Verfahrens als eine der moralischen Verantwortung verhandeln zu können.“⁴⁴

Damit greift Bronfen eine regelmäßig wiederkehrende Diskursfigur auf: Riefenstahl als Meisterin der Ästhetik versus Riefenstahl als verantwortliches Subjekt der Geschichte bzw. eine Dichotomisierung von Kunst/Professionalität versus ethische Verantwortung. Ihre Infragestellung der „Bevollmächtigung Riefenstahls“ ist absurd, da Riefenstahl bevollmächtigt und auch dafür bezahlt wurde, NS-Propaganda-Filme zu drehen, und eine steile Karriere unter dem Nazi-Regime machte. Die Formulierung Bronfens, Riefenstahl werde aus moralisierender

44 Vgl. Elisabeth Bronfen, *Leni Riefenstahl und Marlene Dietrich. Zwei deutsche Stars*, in: Wolfgang Jacobsen/Hans Helmut Prinzler (Hrsg.), *Film Museum Berlin* Werner Sudendorf, Berlin 2000, S. 189.

Perspektive eine Handlungsmacht bzw. Bevollmächtigung unterstellt, lese ich somit als eine manifeste Unterschlagung der faktischen Entstehungsgeschichte des Films zugunsten der Ikonisierung Riefenstahls.

Ihre Dichotomisierung von Kunst versus Moral am Beispiel Riefenstahls ist jedoch ein weitaus wirkmächtigerer Diskurs. Wie in Bronfens Artikel werden auch in vielen anderen Texten Riefenstahls Beiträge zur modernen Filmkunst und die Ästhetik ihrer Bilder als universelle Schönheit bzw. Moderne klassifiziert. Insbesondere die Kunstrezeption ihres Werks und dessen Zitate, ebenso wie die Beauftragung Riefenstahls als Fotografin oder als Fotomodell durch Künstler*innen wie Andy Warhol, Helmut Newton, George Lucas, Mick Jagger oder Francis Ford Coppola, brachten ihr den Ruhm popkultureller Modernität ein.⁴⁵

Diese ästhetischen Positionierungen zu Riefenstahls Produktion sind jedoch keinesfalls unumstritten. Siegfried Kracauer ordnete bereits 1947 den Spielfilm *Das blaue Licht*, den Riefenstahl 1932 inszenierte und in dem sie erneut selbst die Hauptrolle übernahm, als „nationales Epos der präfaschistischen Zeit“ ein.⁴⁶ Susan Sontag entwickelte in den 1970er-Jahren dezidierte Kritiken einer „faschistischen Kunst“ Riefenstahls,⁴⁷ die sie in einer antisemitischen Kontinuität auch ihrer späteren Werke verortete. Georg Seeßlen kritisiert ebenfalls die faschistische Reinheitsideologie, die Makellosigkeit, den Wunsch nach absoluter Perfektion, die Ablehnung jeglicher Widersprüche in der Kunst, die Bewunderung für das Starke: „Eine solche Beschränkung auf die Form transportiert keine Ideologie – sie ist Ideologie.“⁴⁸ Zu *Tiefeland* entwirft der Germanist und Medienwissenschaftler

45 Vgl. Zeit Online, Berlin erhält Nachlass von Leni Riefenstahl; Decker, Morgen wird Leni Riefenstahl 100 Jahre alt; vgl. auch Christiane Kuller, Der Führer in fremden Welten. Das Star-Wars-Imperium als historisches Lehrstück?, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, Online Ausgabe 3 (2006) 1, Druckausgabe S. 145–157, <https://zeithistorische-forschungen.de/1-2006/4573> [12. 9. 2020].

46 Siegfried Kracauer, Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films, Frankfurt a. M. 1984, S. 272–273.

47 Susan Sontag, Fascinating Facism, <http://www.nybooks.com/articles/archives/1975/feb/06/fascinating-fascism/> [12. 9. 2020].

48 Georg Seeßlen, Leni Riefenstahl wird 100. Kann ein Korallenriff faschistisch sein?, in: Konkret 8 (2002).

Kai-Marcel Sicks eine Interpretation, der zufolge der Hirtenjunge Pedro einen Siegfried-Typus und den „arischen Erlöser“⁴⁹ verkörpere und Don Sebastian als Tyrann jüdisches Finanzkapital repräsentiere.⁵⁰

In ihrer Besprechung des Sammelbandes *Riefenstahl revisited* entwickelt die Literaturwissenschaftlerin Kerstin Cornils in Anlehnung an Sicks eine ausgesprochen schlüssige Synthese: „Dass sich Elemente einer modernen Ästhetik mühelos mit menschenverachtenden Handlungen verschränken ließen [...] – doch wer heute die Moderne denkt, muss den Faschismus mitreflektieren.“⁵¹

Ergänzend sei daran erinnert, dass ein Denken der Moderne ohne die Reflexion von Kolonialismus nicht möglich ist. Die künstliche Trennung von Riefenstahls Kunstproduktion und ihrer herrschaftsstützenden sowie den Nationalsozialismus aktiv behandelnden politischen Rolle ist eine klassische diskursive Entinerungsstrategie, die auch weiter zurückliegende historische Bezüge verschüttet. Riefenstahls Körperkult, die Verehrung der griechischen Figuren/Posen, ist historisch in den Beginn der Aufklärung und die Entstehung des modernen Rassismus eingeschrieben, in dem bereits Körper am „eingeweihten“ bzw. „ausgebleichten“ griechischen Ideal, am rassifzierten Begriff von Schönheit, in ihrer Wertigkeit hierarchisiert werden.⁵² Diese rassifizierte Schönheitslehre ist durchaus wandelbar und kann in der Vermischung mit nationalsozialistischen Kraft-, Reinheits-, Natur- und Gesundheitsideologien ungebrochen auch an eine kulturassistische Ästhetik anschließen.

Auch nach Ende des Zweiten Weltkriegs schließt Riefenstahl nahtlos an die koloniale Schönheits- und Ausbeutungstradition an, wo sie mit ihren Fotografien insbesondere auch im Kontext der dazugehörigen Texte über „die Nuba“ kolonial-rassistische Perspektiven, Fantasien der edlen Inferiorität, Dichotomien von Natur und Zivilisation evoziert, das Starke und Gesunde erhöht und damit

49 Kai Marcel Sicks, Siegfrieds Rückkehr: Intermediale Referenzen und nationalsozialistische Ikonographie in Leni Riefenstahls Tiefland, in: Jörn Glasenapp (Hrsg.), *Riefenstahl revisited*, München 2009, S. 133.

50 Vgl. ebenda, S. 115–135.

51 Kerstin Cornils, Buchbesprechungen. *Riefenstahl revisited*, in: Zeitschrift für Medienwissenschaft (2010), <https://www.zfmedienwissenschaft.de/online/buchbesprechung/glasenapp-riefenstahl-revisited> [12. 9. 2020].

52 Vgl. George L. Mosse, *Die Geschichte des Rassismus in Europa*, Frankfurt a. M. 2006.

erneut gut im Business steht.⁵³ Riefenstahl reiste 1962 in den Sudan, wo sie in neokolonialer Manier die Masakin-Qisar, eine Gruppe der Nuba, fotografierte. Ihre Fotoserien wurden international in renommierten Zeitschriften, unter anderem im *Life Magazine*, veröffentlicht.⁵⁴ 1969 brachte der *Stern* die mit 20 Aufnahmen illustrierte Titelgeschichte „Leni Riefenstahl fotografierte die Nuba – Bilder, die noch keiner sah“ heraus.⁵⁵ Diese Überschrift mit ihrer Lust an kolonialen Narrationen des Othering,⁵⁶ am Entdecken des Anderen wird nur noch von dem Titel des 1973 von ihr veröffentlichten Bildbandes *Die Nuba – Menschen wie von einem anderen Stern* übertroffen.⁵⁷ Der Literatur- und Medienwissenschaftler Jörn Glasenapp bezeichnet die Nuba-Fotografien Riefenstahls als „rassenantisemitisch semantisiert“⁵⁸ und stellt sie ebenso wie ihre Unterwasserfilme in den Kontext eines „Riefenstahlschen Reinheitsfetischismus“.⁵⁹ Er bezieht sich dabei auf die ideologische rassistische Dichotomisierung der Nazis von Arischem und Jüdischem als Antithesen von Reinheit und Vermischung, Gesundheit und Krankheit, Stärke und Schwäche.

Im Nationalsozialismus wie auch danach konstruiert Riefenstahl eine unpersönliche Ästhetik, die große Monumente und „gesunde“ Körper verehrt. Dabei werden Differenz und Diversität der menschlichen Schönheit ausgelöscht. Ihre Schönheitsnorm knüpft mühelos bis an die heutige ableistische und einförmige Modefotografie und Filmlandschaft an, in der es wenig Verehrung für Körper gibt, die nicht dem weißen, westlichen, schlanken, gesunden, „makellosen“ Ideal entsprechen. Ihre kalten, werbewirksamen Inszenierungen der rassifizierten Perfektion von namenlosen Menschen ohne Bezug zur gelebten Realität, die Trennung des Bildes von seinem soziopolitischen Kontext verweisen auf universalistische

53 Vgl. Leni Riefenstahl, *Die Nuba. Menschen wie von einem anderen Stern*, New York/München 1973; dies., *Die Nuba von Kau*, New York/München 1976; dies., *Mein Afrika*, München 1982.

54 Trimborn, Riefenstahl, S. 433.

55 Carsten Heidböhmer, Ausstellung „Leni Riefenstahl“. Ein Mythos stirbt in Schönheit, in: *Stern*, 11. 9. 2004, <https://www.stern.de/fotografie/leni-riefenstahl-ein-mythos-stirbt-in-schoenheit-banani3067914.html> [7. 11. 2020].

56 Edward W. Said, *Orientalismus*, Frankfurt a. M. 2009.

57 Vgl. Riefenstahl, *Die Nuba*.

58 Glasenapp, Riefenstahl revisited, S. 178.

59 Ebenda, S. 179–184.

Insenzierungen von Allgemeingültigkeit und Zeitlosigkeit. Ihre Fotografien aus dem Sudan stehen im starken Kontrast zu den wenigen Erzählungen in ihren Erinnerungen, in denen sie beschreibt, dass viele „ihrer Modelle“ aufgrund der Lebensbedingungen krank und oftmals unterernährt waren. Gleichzeitig leugnen ihre exotisierenden Begleittexte die reale Lebenssituation der abgebildeten Menschen.

Einerseits erinnert ihre entkontextualisierte Perspektive auf die nackten Körper an die sich in der Aufklärung ausbildenden Blickregime der Anthropologie, aber auch an Polizeifotos, die den Menschen ihre Subjektivität nehmen und die die vermessenen Körper zur Schau stellen und klassifizieren. Andererseits verschwindet nicht nur die Subjektivität des Individuums, sondern auch der kollektive und gesellschaftspolitische Kontext des Bildes. Eine zeitliche Einordnung der Nuba-Fotografien allein anhand der Bilder ist kaum möglich, dabei tobte seit der Unabhängigkeit 1955 bis 1972, also auch in der Zeit, in der Riefenstahl ihre Aufnahmen machte, ein erbitterter Bürgerkrieg zwischen Nord- und Südsudan, einhergehend mit Menschenrechtsverletzungen und vielen Opfern. Die Spaltung des Landes geht auf das Jahr 1886 zurück, als die Briten das Land aufteilten, eine Rule-and-Divide-Politik als Regierungsstrategie einsetzten und damit die gegensätzliche strukturelle Entwicklung im Norden und Süden forcierten.⁶⁰ Die „authentische“, „reine“ Kultur, die Riefenstahl essentialisiert, ist unter anderem im Prozess kolonialer Unterdrückung entstanden, bei der die Regierung den sudanesischen Norden gezielt förderte, den Süden dagegen isolierte. Wenn Riefenstahl also während der Befreiungskämpfe im Südsudan Menschen in einer künstlich hergestellten „Natürlichkeit“ fotografiert und damit zeitlich eingefrorene Bilder produziert, dann ist sie buchstäblich an der Re-Produktion kolonialer Regierungsanliegen beteiligt.

Ein Kunstwerk zu interpretieren ist immer auch retrospektive Deutungsarbeit, ein Kunstwerk ohne kritische Perspektive auf seine Entstehungsbedingungen und ohne Verhältnis zur Welt zu interpretieren ist hegemoniale Geschichtsschreibung. Riefenstahls mühelose Vermittlung zwischen kolonialrassistischen und nationalsozialistischen Körpervorstellungen weist auf deren historische

60 Savo Heleta, *Roots of Sudanese conflict are in the British colonial policies*, in: *Sudan Tribune*, 13. 1. 2008, <https://sudantribune.com/Roots-of-Sudanese-conflict-are-in,25558> [7. 11. 2020].

Verflechtung und Kontingenz hin. Es verdeutlicht, wie Täter*innen mit einem quasi zeitlosen Ticket durch Länder und Zeiten reisen können, weil diese Blickregime, aber auch entsprechende politische und ökonomische Strukturen weiterhin in unsere Gegenwart eingeschrieben sind. Ihre Kunstwerke schreiben diese Strukturen von ungleicher Reziprozität fort.

Verführerin und Verführte

Die heteronormative Entpolitisierung und Viktimisierung Riefenstahls als Opfer des Systems

1999 veröffentlichte Alice Schwarzer in der Zeitschrift *EMMA* ein Hohelied auf Riefenstahl, in dem sie die Regisseurin als bescheidene Legende und als Frau stilisiert: „Wie alle Legenden ist auch die Riefenstahl aus der Nähe nur ein Mensch, in dem Fall noch ein weiblicher dazu, also bescheiden und verbindlich im Auftritt.“⁶¹ Sie listet sodann eine Reihe von Beziehungs- bzw. Sexualpartnern Riefenstahls auf. Riefenstahl selbst rückte sich seit den ersten Anklagen ihrer Komplizenschaft mit dem menschenverachtenden System als Frau in den Fokus. Mit ihrem Frausein erklärte sie so einiges: das Begehren der Nazis nach ihrer Weiblichkeit, ihre inszenierte Schwäche für imposante Männer (wobei sie sich überwiegend auf Hitler bezog), die Betonung ihrer unpolitischen Kunst, da sie als „weibliches Wesen“ nur nach Schönheit strebte, und gleichzeitig die Betonung ihrer Kämpfe gegen die männliche Dominanz in der Politik und am Filmset.⁶² Es ist Riefenstahls eigene Inszenierung als die der naiven, allseits begehrten Frau, die durch ihr professionelles Genie und nur durch einen schicksalhaften Zeitfehler in die obersten Etagen des nationalsozialistischen Regimes vordringt, die Schwarzer willig aufgreift. Ihr Frausein wird zu einem der Hauptargumente gegen ihre Täterschaft. Schwarzer stärkt diesen Relativierungs-Diskurs Riefenstahls, gegen die vermeintlich eine „Hetz-“ und „Hexenjagd“ betrieben wird, die „den Wahn der Millionen Männer“

61 Alice Schwarzer, Propagandistin oder Künstlerin?, in: *Emma* (1999) 1, <https://www.emma.de/artikel/leni-riefenstahl-propagandistin-oder-kuenstlerin-263452> [7. 11. 2020].

62 Vgl. Riefenstahl, *Memoiren*, S. 207–212, S. 265–267.

verdecken solle.⁶³ Einerseits konstruiert sie Riefenstahl „ganz als Frau“, wenn sie den Nationalsozialismus als Männerideologie beschreibt. Andererseits gesteht Schwarzer Riefenstahl auch eine männliche Rolle zu, wenn sie die Regisseurin als „ganz Frau und ganz Mann“ darstellt.⁶⁴ Wie schon Elisabeth Bronfen greift auch Schwarzer in einem kurzen Absatz auf Marlene Dietrich als Gegenbild zurück, diese jedoch sei im Gegensatz zu Riefenstahl, dem „Mischwesen“, zu 150 Prozent Frau gewesen.⁶⁵ Sowohl Dietrich als auch Riefenstahl werden auf eine heteronormative Frauenrolle reduziert. „Die eine die Freundin der ‚Untermenschen‘ und die andere die Komplizin der ‚Herrenmenschen‘ – und beide Objekte der Begierde von Sternberg wie Goebbels.“⁶⁶

Zu *Tiefland* findet Schwarzer Worte der Rechtfertigung sowie der Leugnung: „Riefenstahl flüchtet sich ab 1939 in die nicht endende Fern-ab-Produktion eines Spielfilms, den sie erst nach Kriegsende fertigstellt: ‚Tiefland‘. Auch diese Story ist symbolträchtig. Riefenstahl spielt eine Zigeunerin (in einer Zeit, zu der Zigeuner in den KZs vergast werden), die Opfer eines tyrannischen Herren ist und von einem gutmütigen Naturburschen befreit wird.“⁶⁷ Schwarzer findet es dabei offensichtlich nicht zynisch, dass sich Riefenstahl selbst als Romni verfilmt, in einer Zeit, in der die realen Sinti*zze und Rom*nja deportiert werden und ihre Identität verstecken müssen, um zu überleben. Riefenstahls filmische Selbstinszenierung als Romni könnte als eine temporäre Einverleibung der „Anderen“, auch um den Preis ihres zwangsweisen Arbeitseinsatzes, gelesen werden.

Anstatt nach den Opfern zu fragen, beruft sich Schwarzer im weiteren Verlauf des Artikels auf eine Interpretation von *Tiefland* in einem Essay von Helma Sanders-Brahms, die darin eine verschlüsselte Kritik am deutschen Tyrannen erkennen will. Sanders-Brahms, die als Regisseurin und Drehbuchautorin eine zentrale Figur der weißen deutschen Frauenbewegung und der 68er-Bewegung war, verdichtet in ihrem vielbeachteten Essay „Tyrannenmord“ Riefenstahl zur „Superwoman“ und feiert sie zynischerweise als subversive Heroine des symbolischen

63 Schwarzer, Propagandistin oder Künstlerin?

64 Ebenda.

65 Ebenda.

66 Ebenda.

67 Ebenda.

Widerstands, also des metaphorischen Tyrannenmordes an Hitler.⁶⁸ Aus ihrer Perspektive half Riefenstahl den Zwangsarbeiter*innen sogar: „Mit Recht hat sie auch darauf hingewiesen, daß wenigstens für die Zeit des Drehs die Sinti und Roma nichts zu befürchten hatten, die in dem Film mitspielten, der Film also wenigstens für die Zeit seiner Entstehung ihr Überleben ermöglicht hat, auch wenn sie nach Drehende nichts mehr für sie tun konnte.“⁶⁹ Sie meint ferner, Riefenstahls Schuldgefühle den Rom*nja und Sinti*zze gegenüber in dem Film zu erkennen: „Erkennbar wird auch, daß sie sich dem verratenen und belogenem Volk gegenüber schuldig fühlte. [...] der Film selbst zeigt, daß sie dafür eine Sensibilität hatte [...]“⁷⁰

Auf dem Höhepunkt ihrer Argumentation identifiziert sie Riefenstahl als Außenseiterin und Opfer der Verfolgung durch eine frauenfeindliche Gesellschaft, in der Männer wie Minetti, Gründgens oder Harlan ihre Karrieren unbeschadet fortführen können, während sie stellvertretend die Schuld aller habe tragen müssen.⁷¹ Ihre abschließende rhetorische Frage: „Warum können wir ihr nicht verzeihen, die wir den anderen längst verzeihen haben?“⁷² offenbart, wer die Subjekte ihrer Erzählung und auch wer die Adressat*innen ihres Textes sind. Darüber hinaus verweist ihre Frage darauf, wer nach ihrer Auffassung berechtigt sei zu verzeihen und auch, was Gegenstand dieses Verzeihens sein kann. Nicht Gerechtigkeit für die Opfer des Nationalsozialismus und die Bestrafung aller Täter*innen werden gefordert, sondern das Recht auf eine den Männern gleichberechtigte Karriere einer Komplizin des Regimes.

Schwarzer wiederum schlussfolgert, die Männer hätten „es auf die Filme von Riefenstahl abgesehen, deren Rechte alle bei der Riefenstahl-Produktion liegen. Man war entschlossen, sie als ‚Frau‘ zu vernichten, um sich ihre Arbeit als ‚Mann‘ einverleiben zu können.“⁷³ Sie verdichtet Figuren, die im Riefenstahl-Diskurs als

68 Vgl. Helma Sanders-Brahms, Tyrannenmord. „Tiefland“ von Leni Riefenstahl, in: dies. (Hrsg.), *Das Dunkle zwischen den Bildern. Essays, Portraits, Kritiken*, Berlin 1992, S. 245–251.

69 Ebenda, S. 249.

70 Ebenda, S. 249.

71 Vgl. ebenda, S. 251.

72 Ebenda.

73 Schwarzer, *Propagandistin oder Künstlerin?*

„Superfemale“ und „Superwoman“⁷⁴ reproduziert werden.⁷⁵ Riefenstahl selbst hat allerdings nie ihre Faszination für Hitler gelegnet. Die genannten Interpretationen erscheinen nicht nur haltlos, sondern in der Gesamtschau auf Riefenstahls Leben, Wirken und Agieren geradezu absurd. Hier erfolgt eine Aufhebung nationalsozialistischer Täterinnenschaft mit Sexismus, die so nur aus einer monolithischen weißen deutschen Perspektive funktioniert und dabei die Erfahrungen und im Konkreten das Leid anderer, nichtweißer menschlicher Existenzen und die Verwobenheit von Rassismus und Sexismus negiert. Riefenstahl war Privilegierte in einem System, in dem andere Frauen zwangsinterniert, sterilisiert, zur Zwangsarbeit gezwungen, gefoltert und ermordet wurden sowie geschlechtsbezogene Unterdrückung in der Verschmelzung von rassistischer und sexistischer Gewalt erlebten, und sie nutzte dieses System aktiv für die Produktion ihres Spielfilms *Tiefland*.

Riefenstahl in der Rezeption ihres Werkes regelmäßig als direkt oder latent von Männern gefährdetes „Superweib“ darzustellen, funktioniert nur entkontextualisiert vom politischen Zeitgeschehen, aber auch von den konkreten Produktionsbedingungen ihres Films und ist auf der gesellschaftspolitischen Ebene eine aktive Verschüttung von Erinnerungen derjenigen, die als Zwangsarbeiter*innen für diesen Spielfilm eingesetzt wurden. Es ist auf struktureller Ebene die Verschleierung einer kollektiven Erfahrung von Sinti*zze und Rom*nja, die die schwer erkämpfte Gegenerzählung von Bürgerrechtler*innen und solidarischen Feminist*innen mit der Kraft des hegemonialen Mainstreams konterkariert und damit das Leid der Opfer öffentlich ausblendet.

Auch Schwarzer hätte ein Interview mit einer der Protagonist*innen des Filmes führen und sich als Feministin auf diese Geschichte beziehen können. Nina Gladitz hat als weiße, deutsche Filmemacher*in versucht, die Spuren der Geschichte zu verfolgen, und war, als der Artikel 1999 erschien, längst mit den Fakten an die Öffentlichkeit gegangen. Dennoch wird sie von Schwarzer nicht einmal erwähnt. Die Rezeption Riefenstahls verrät viel über Prozesse der Entinnerung und gibt

74 Bronfen bezieht sich in ihrem Aufsatz über Riefenstahl auf Richard Dyer, der „Superfemale“ und „Superwoman“ als zwei Funktionen weiblicher Stars benennt und behauptet, Riefenstahl würde beides in sich vereinen.

75 Vgl. Dieter Wunderlich, Leni Riefenstahl. Triumph des Willens in: ders., Unerschrockene Frauen. Elf Porträts, München 2013.

Hinweise auf Allianzen, die weißer Feminismus mit post-nationalsozialistischen Strukturen eingehen kann.

Ausblick

Der öffentliche Umgang mit Leni Riefenstahl und ihrem Film *Tiefeland* ist auf vielen Ebenen exemplarisch für die „Epistemologien der Ignoranz“,⁷⁶ die den gesellschafts-politischen, juristischen, künstlerischen, historischen und erinnerungspolitischen Auseinandersetzungen der Bundesrepublik zugrunde liegen. Die häufig genannte Ambivalenz in der Frage nach Riefenstahls Rolle während des Nationalsozialismus verweist zum einen auf die Lücken in der Erinnerungskultur im postfaschistischen Deutschland und hier insbesondere im Umgang mit der Erinnerung an den Pharaos bzw. Manuschengromarepen. Zum anderen erhielt Riefenstahl nicht nur vom Mainstream Unterstützung bei der Leugnung ihrer Verstrickung mit dem Nationalsozialismus. Verschiedene rhetorische Figuren und Anleihen bei feministischen Diskursen dienen bis in die Gegenwart der Entkräftung und Verschlei-erung einer berechtigten Kritik an ihrer Kompliz*innenschaft mit dem NS-Regime.

Vor zwei Jahren feierte die 1968er-Bewegung ihr 50-jähriges Jubiläum. Die bundesrepublikanische Frauenbewegung hat in dieser Zeit die sogenannte zweite Welle des Feminismus begonnen und Themen wie Gewalt gegen Frauen, das Recht auf körperliche Selbstbestimmung, Anerkennung der Haushaltsarbeit etc. auf die politische Agenda gesetzt. Teile der weißen deutschen Frauenbewegung waren bereit, kritisch bis in die USA und nach Vietnam zu blicken, aber hier in Deutschland waren einige offensichtlich nicht in der Lage, ihre eigenen Mütter, Tanten und Heldinnen zu hinterfragen.

Zur selben Zeit, als die Kinder der Täter*innen rebellierten, waren die Nachkommen der Opfer mit den Folgen des Nationalsozialismus innerhalb ihrer Familien beschäftigt.⁷⁷ Für sie wurde das Politische privat. So finanzierte 1974 Vinzenz

76 José Medina, Toward a Foucaultian Epistemology of Resistance: Counter Memory, Epistemic Friction, and Guerilla Pluralism, in: Foucault Studies 12 (2011), S. 29, <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3335/3632> [12. 9. 2020].

77 Vgl. Anita Awosusi, Vater unser. Eine Sinti Familie erzählt, Karlsruhe 2016; vgl. Jane Schuch, Antiziganismus als Bildungsbarriere, in: dies./Isidora Randjelović/Heinrich-Böll-

Rose aus privaten Mitteln das erste Mahnmal für Sinti*zze und Rom*nja auf dem Gelände des früheren Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau. Die Kämpfe von Sinti*zze und Rom*nja nach dem Nationalsozialismus fanden vornehmlich in den traumatisierten Familien, in den Baracken-Siedlungen, auf der Straße, bei den Behörden, gegen Polizeisprache und -übergriffe, in der Schule, gegen Armut und Alltagsrassismus statt.

Birgit Rommelspacher wandte sich gegen die Vorstellung, der Nationalsozialismus sei eine rein männliche Ideologie, und sprach sich gegen feministische Theorien aus, die jegliche Form der Unterdrückung als eine Folge des Patriarchats interpretierten und somit Frauen unhinterfragt von jeder Verantwortung am nationalsozialistischen Unrechtsregime freisprachen. Diese mittlerweile relativ etablierte Kritik formulierte Rommelspacher 1995, indem sie der rein männlichen Täterkonstruktion sowie der Verortung von Täterschaft allein in Kriegshandlungen und bei den Verbrechen in den Lagern widersprach.⁷⁸ Ferner pointierte sie die Notwendigkeit einer machtsensiblen Selbstkritik: „Für die feministische Forschung heißt das meines Erachtens vor allem, zu fragen, inwieweit sie mit ihren Analysen die Dominanzverhältnisse stützt. Denn diese Analysen haben offensichtlich nicht nur die Funktion der Kritik an den bestehenden Verhältnissen, sondern sie werden affirmativ, wenn sie zur eigenen Entlastung herangezogen werden.“⁷⁹

Frauen waren weder während des Nationalsozialismus noch danach zwangsläufig Opfer rechter Gewalt, nur weil sie Frauen waren, auch, wenn die Ideologie und Organisationsstruktur patriarchal geformt war. Rom*nja und Sinti*zze sowie Jüdinnen und Juden wurden allerdings unabwendbar zu Opfern, weil sie rassistisch klassifiziert und auf dieser (pseudo-)wissenschaftlich und gesetzlich legitimierten Grundlage, auch im Schnittpunkt von Geschlecht sowie sexueller Orientierung, verfolgt wurden.

Stiftung (Hrsg.), *Perspektiven und Analysen von Sinti und Roma in Deutschland*, Webdossier 2014.

78 Birgit Rommelspacher, „Schuldlos-Schuldig? Wie sich junge Frauen mit Antisemitismus auseinandersetzen“, Hamburg, 1995, S. 209–230.

79 Birgit Rommelspacher, *Dominanzkultur. Texte zur Fremdheit und Macht*, Berlin 1995, S. 113.

In der *EMMA* ist bis heute kein erneuter Lobgesang auf Riefenstahl erschienen, aber die Ignoranz der Redaktion ist geblieben. Eine komplexere Interpretation des Zusammenwirkens von Rassismus und Sexismus fehlt auch in deren gegenwärtigen Veröffentlichungen ebenso wie eine dominanzkritische Selbstreflexion.⁸⁰ Rommelspachers Feststellung in Bezug auf die feministische Forschung lässt sich gleichermaßen auf feministische Bewegungen übertragen, die sich fragen müssen, inwieweit sie mit ihren Analysen und Praxen Dominanzverhältnisse stützten.

In der *EMMA* wird seit den 1990er-Jahren ein *Hauptwiderspruchsfeminismus*⁸¹ propagiert, in dem primär Sexismus zentriert wird und Antisemitismus sowie Rassismus als additive Nebenwidersprüche gedeutet werden, denn „Frauenhass ist die Mutter allen Hasses“,⁸² wie Alice Schwarzer 1993 schrieb. In jüngsten *EMMA*-Artikeln werden ähnlich vereinfachte Deutungsmuster des „Männlichkeitswahns“ für die rechtsterroristischen antisemitischen und rassistischen Anschläge in Halle und Hanau verwendet, daneben rechte, islamistische und Verschwörungsideologien zusammengefasst und quasi als austauschbare Vorwände für die darunter liegende männliche Gewalt identifiziert: „Jede Ideologie, die diese Männer bestätigt, ist willkommen. Sie beziehen sie aus dem Internet. Zurzeit stehen weltweit drei Angebote für diese vom tödlichen Männlichkeitswahn Befallenen im Raum: die rassistische Rechte, der politisierte Islam und die Community der Verschwörungstheoretiker.“⁸³

Eine kritische Reflexion der feministischen Bewegung im Schnittpunkt der verschiedenen Gewaltverhältnisse ist unerlässlich. Dabei wäre ein Bezug auf die

80 Daniela Marx, Feministische Gegenstimmen? Aushandlung westlich-abendländischer Identität in Auseinandersetzungen mit dem „Islam“, in: Gabriele Dietze (Hrsg.), Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht, Bielefeld 2009, S. 109.

81 Ebenda.

82 Alice Schwarzer, Frauenhass und Fremdenhass, in: *EMMA* 1 (1993), <https://www.emma.de/artikel/editorial-frauenhass-und-fremdenhass-264984> [12. 9. 2020]; vgl. zur Kritik: Daniela Marx, Vom „feministischen Schreckgespenst“ zur gefragten Expertin – Alice Schwarzers Islamismuskritik als Eintrittskarte in die Welt der Mainstream-Medien, in: Margharete Jäger/Jürgen Link (Hrsg.), Macht – Religion – Politik. Zur Renaissance religiöser Praktiken und Mentalitäten, Münster 2006, S. 209–230.

83 Alice Schwarzer, Tödlicher Männlichkeitswahn, in: *EMMA* (Februar 2020), <https://www.emma.de/artikel/der-toedliche-maennlichkeitswahn-337573> [12. 9. 2020].

Verfolgungsgeschichte von Rom*nja und Sinti*zze und insbesondere eine kritische Reflexion der (strukturellen) Ignoranz gegenüber den Opfern und ihren Nachkommen nach der Befreiung vom Nationalsozialismus hilfreich bei der Vermeidung gegenwärtiger Entsolidarisierung mit anderen rassismuserfahrenen Kollektiven. Insbesondere setzt der antimuslimische Rassismus⁸⁴ mit seinem pauschalen Sexismusvorwurf an verallgemeinerte „muslimische Männer“ alte Fragen mit einer neuen Dringlichkeit wieder auf die politische Agenda, die bereits in den 1980er-Jahren Schwarze, jüdische Frauen und Migrant*innen gestellt haben. Rom*nja, Sinti*zze, Jüdinnen und Juden, Muslim*a, People of Color sind jeweils diverse, gesellschaftlich sehr unterschiedlich situierte Menschen, die queer, arm, reich, akademisch, Arbeiter*innen, unterschiedlich religiös bzw. atheistisch sind. Gegenwärtige pauschale Zuweisungen von Sexismus, Homo- und Transphobie, patriarchalen Strukturen, religiösem Wahn oder Opfersein löscht einerseits ihre multiplen Identitäten und andererseits die Erinnerung an die rechten bzw. rechtskonservativen Strukturen der unmarkierten Anderen aus. Diese Diskurse trennen künstlich Rassismus und Sexismus voneinander, „verschieben die gesellschaftlichen patriarchalen und sexistischen Machtverhältnisse nach außen“⁸⁵ und erleichtern durch diese Normalisierungspraxis⁸⁶ einem solchen Feminismus den Anschluss an den Mainstream.

Feministinnen können aus der Nachkriegsignoranz gegenüber Sinti*zze und Rom*nja wichtige Lehren über aktuelle Rassismen ziehen, um so dem erstarken antimuslimischen Rassismus, dem Antisemitismus, der Diskriminierung von Asylsuchenden, dem wachsenden Sozialchauvinismus in Verbindung mit Sexismus solidarische Analysen und Handlungen entgegenzusetzen. Feminismen als machtsensible Gesellschaftsanalysen, Gerechtigkeitstheorien und Handlungen haben das Potenzial, kritische Feministinnen solidarisch zusammenzubringen, selbst gegen einen rechtskonservativen Mainstream, mag er auch im feministischen Gewand daherkommen.

84 Iman Attia, Zum Begriff des antimuslimischen Rassismus. Zülfukar Çetin im Gespräch mit Iman Attia, in: Çetin/Savas, Gespräche über Rassismus, S. 17–30.

85 Iman Attia, Diskursive Interventionen in westliche Kopftuchmonologe, in: Rauf Ceylan/Uslucaan Haci-Halil (Hrsg.), Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora, Wiesbaden 2018, S. 153.

86 Marx, Feministische Gegenstimmen, S. 110.

„Wie muß ein Jude in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1970 sich verhalten“?

Auseinandersetzungen um „Pornografie“ im Melzer Verlag – ein vergessener Antisemitismusstreit wird 50

1969 veröffentlichte der Joseph Melzer Verlag Darmstadt das autobiografische Werk *Arrabal – Selbstdarstellung* des spanisch-französischen Schriftstellers und Dramatikers des „absurden Theaters“ Fernando Arrabal. Das bibliophil ausgestattete Buch, Ladenpreis 75 Mark, versammelt sexuelle Lyrik und Prosa in spanischer und deutscher Sprache, dazu Zeichnungen und Bilder von Arrabal, die ihn vielfach mit erigiertem Penis zeigen. Bei Veröffentlichung ein Ladenhüter, ließen bald einsetzende hitzige Debatten um das Buch die Verkaufszahlen in die Höhe schnellen.¹ Die Diskussionen nahmen im August 1970 mit einer Rezension des prominenten liberalen, nicht-jüdischen Publizisten Klaus Harpprecht ihren Anfang. Harpprecht, der bis 1969 als Leiter des S. Fischer Verlages tätig war und seit 1967 als geschäftsführender Redakteur der Zeitschrift *Monat* fungierte, warf darin dem jüdischen Verleger Joseph Melzer vor, mit der Herausgabe von *Arrabal* Antisemitismus zu befeuern. Melzer, so Harpprecht, liefere dem alten antisemitischen Narrativ, das Pornografie und Judentum verbindet, neue Nahrung. Vor diesem Hintergrund könne man nur hoffen, dass „einer unserer jüdischen

1 Laut Joseph Melzer in seinen Erinnerungen, die, den Angaben seines Sohnes nach, 2020 unter dem Titel „Ich habe neun Leben gelebt“ erschienen. Das vorrangig aus dem kommentierten Abdruck von *Zeit*-Artikeln bestehende Kapitel „Die Affäre Arrabal“ hat uns freundlicherweise sein Sohn zur Verfügung gestellt. Das Werk *Arrabal – Selbstdarstellung* befindet sich weltweit in keiner Bibliothek, sodass es nicht eingesehen werden konnte. Die Inhaltsangabe ist entnommen bei: Hellmuth Karasek, Über das gesunde Fühlen, in: *Die Zeit* (1970), 34, S. 11–12.

Mitbürger nach Darmstadt eilt, um dem verantwortlichen Herrn eins um die Löffel zu hauen“. Des Weiteren forderte er Melzer dazu auf, sich als „Bordellbesitzer“ in Florida oder Uruguay niederzulassen.²

Die scharfen Worte Harpprechts hatten einen Antisemitismusstreit zur Folge, an dem sich namhafte Autoren in fast allen großen bundesrepublikanischen Zeitungen und Zeitschriften der Zeit beteiligten. Nach Ansicht der *Welt* drohte sich der Fall zu „einem handfesten Literaturskandal auszuwachsen“,³ der laut Klaus Harpprecht in „etwa einhundert Tages- und Wochenzeitungen“ thematisiert wurde, zusätzlich habe es „einige Betrachtungen in Radiostationen“ gegeben.⁴ Auch auf internationale Periodika sollte sich der Streit ausweiten. Beispielsweise berichtete die in Toronto, Kanada, erscheinende Wochenzeitung *Canadian Jewish News* hierüber in einem ganzseitigen Artikel, der kurz darauf in den US-amerikanischen Zeitungen *The Jewish Advocate* und *New Jersey Jewish News* nachgedruckt wurde.⁵ Zusätzlich zu der in den Medien ausgetragenen Kontroverse löste die um das Buch von Fernando Arrabal entflammte Antisemitismusdebatte auch juristische Auseinandersetzungen aus und führte zu einer Protestaktion auf der Frankfurter Buchmesse 1970.

Im scharfen Kontrast zu der zeitgenössisch großen Intensität, mit der die Debatte geführt wurde, steht deren weitgehende gegenwärtige Vergessenheit. Bisher hat sich keine wissenschaftliche Arbeit mit diesem Fall beschäftigt, lediglich einzelne biografische Texte verweisen auf ihn.⁶ Vor diesem Hintergrund möchten

2 Klaus Harpprecht, Unter der Gürtellinie, in: *Der Monat* 22 (1970) 263, S. 98–100, hier S. 99. Abgedruckt auch in *Die Zeit* (1970), 34. Wir danken Ulrike Pieper vom *Zeit*-Archiv für zahlreiche Recherchen.

3 *Die Welt*, zit. nach Holger Diezemann, Affären. Posen ohne Hosen. Wie ein Gedichtband einen Kritiker in Erregung versetzte, in: *Stern* (1970), 36, S. 140–142.

4 Klaus Harpprecht, Notizen, in: *Der Monat* 22 (1970), S. 3.

5 Vgl. Jacob Gewirtz, The Arrabal Affair, in: *The Canadian Jewish News*, 30. 10. 1970, <https://newspapers.lib.sfu.ca/cjn2-37706/page-3> [20. 8. 2020]. Im *Jewish Advocate* und in den *New Jersey Jewish News* wurde der Artikel unter verändertem Titel abgedruckt: Jacob Gewirtz, New Jewish Problems in Germany, in: *Jewish Advocate*, 5. 11. 1970, S. A3; ders., Book Stirs W German Furor, in: *New Jersey Jewish News*, 13. 11. 1970, <https://jhsnj-archives.org/?a=d&d=A19701113-NewJerseyJewishNews-19701113-01.1.12&> [20. 8. 2020].

6 So findet sich z. B. kein Hinweis bei Werner Bergmann, Antisemitismus in öffentlichen Konflikten. Kollektives Lernen in der politischen Kultur der Bundesrepublik 1949–1989, Frankfurt a. M. 1997. Lediglich in autobiografische Texte hat der Fall Eingang gefunden,

wir diesen Fall in die historisch orientierte Auseinandersetzung mit Antisemitismus in der Bundesrepublik einführen. Dabei nutzen wir die Debatte als Sonde, um Erkenntnisse über das Verhältnis der bundesdeutschen Nachkriegsgesellschaft zu Antisemitismus, den Umgang von Jüdinnen und Juden mit der antisemitischen Bedrohung sowie zeitgenössische Debatten um Sexualität und die Freigabe von Pornografie zu gewinnen. Zu diesem Zweck nähern wir uns dem Untersuchungsgegenstand wie folgt: Nach einer Einführung in die Traditionsbestände der antisemitischen Verknüpfung von Juden mit Pornografie soll cursorisch die hitzige Kontroverse um die Freigabe der Pornografie in der Bundesrepublik Ende der 1960er-/Anfang der 1970er-Jahre dargestellt werden. In diese Kontroverse mischten sich zum Beispiel im Fall der extrem rechten *Nation Europa* und in der *Deutschen National-Zeitung* auch antisemitische Motive. Im Anschluss daran wenden wir uns dem Fall Arrabal zu.

Traditionsbestände des Antisemitismus: Die ‚zersetzende‘ Pornografie

Mit der Entstehung des Massenbuchmarktes im 19. Jahrhundert, der damit verbundenen Herausbildung eines internationalen Handels mit erotischen und pornografischen Produkten sowie der Ausbreitung von deren Konsum auf alle sozialen Klassen wurde ‚obszöne‘ Literatur zunehmend zu einem Gegenstand, der problematisiert und ab Mitte des 19. Jahrhunderts Reglementierungen, die auf Einhegung zielten, unterworfen wurde.⁷ Bereits zu dieser Zeit wurden Juden vereinzelt mit der Verbreitung ‚obszöner‘ oder pornografischer kultureller Produkte verknüpft. 1858 beklagte ein katholischer Pfarrer aus Frankfurt am Main: „Ohne Scham und Scheu vertreten sie [Juden] die Literatur des Fleisches und der

so in dem in Fn. 1 erwähnten Erinnerungen Joseph Melzers. Auch Klaus Harpprecht hat in seiner Biografie von dem Fall berichtet, vgl. Klaus Harpprecht, *Schräges Licht. Erinnerungen ans Überleben und Leben*, Frankfurt a. M. 2014, S. 332. Und schließlich findet die Debatte in einem Blog-Eintrag von 2009 des damals ebenfalls im Melzer Verlag publizierenden Henryk M. Broder Erwähnung, vgl. Henryk M. Broder, *Unter Menschen* 8, Blog-Eintrag auf „Henryk M. Broder: Blog“, <https://henryk-broder.com/hmb.php/blog/article/4652> [20. 8. 2020].

7 Vgl. Johannes Frimmel, *Das Geschäft mit der Unzucht. Die Verlage und der Kampf gegen Pornographie im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Wiesbaden 2019, S. 2 f.

sittlichen Durchfäulung der Nation und richten mit den Orgien des phrygischen Priapus die deutsche Jugend zu Grunde, um sich an derselben willige Werkzeuge für ihre That, blinde Anhänger für ihre deutsche Zukunft zu erziehen.“⁸ Hier zeigt sich bereits deutlich die Vorstellung, dass Juden Pornografie als ein Instrument in ihrer (sexuellen) Verschwörung gegen die ‚deutsche Nation‘ nutzen würden.

In den letzten Dekaden des 19. Jahrhunderts gewann sexualantisemitisches Wissen im Zuge der rasanten Ausbreitung des modernen Rasseantisemitismus und damit verbundener Ängste vor ‚Rassenmischung‘ signifikant an Bedeutung.⁹ Während jüdische Männer bereits im Verlauf des 19. Jahrhunderts zum Antitypus des hegemonialen Männlichkeitsideals gemacht wurden, verwissenschaftlichten sich Vorstellungen von devianter, effeminierter ‚jüdischer Männlichkeit‘ im späten 19. Jahrhundert. Fantasien über ‚jüdische Sexualität‘, die sich zum Beispiel in der Figur des ‚jüdischen Homosexuellen‘ und in dem vermeintlich unkontrollierbaren sexuellen Begehren jüdischer Männer nach nicht-jüdischen Frauen manifestierten und die zudem mit dem beschnittenen Penis oder der ‚jüdischen Nase‘ verbunden wurden, spielten in der antisemitischen Konstruktion von ‚jüdischer Männlichkeit‘ eine gewichtige Rolle.¹⁰

Darüber hinaus gewannen Vorstellungen einer von Juden betriebenen Aushöhlung der sexuellen Ordnung, wie sie bereits vereinzelt zur Jahrhundertmitte geäußert wurden, eine gesteigerte Wirkmacht. Dabei wurden Juden mit verschiedenen sozialen und kulturellen Phänomenen und Entwicklungen in Verbindung gesetzt, die zeitgenössisch als (sexuelle) Bedrohung für den Erhalt der ‚Reinheit‘ der ‚Rassen‘ wahrgenommen wurden. Ein derartiges Phänomen bildete

8 Zit. nach Gerhard Henschel, *Neidgeschrei. Antisemitismus und Sexualität*, Hamburg 2008, S. 108.

9 Zu „Rassenschande“ im Nationalsozialismus siehe Alexandra Przyrembel, *„Rassenschande“. Reinheitsmythos und Vernichtungslegitimation im Nationalsozialismus*, Göttingen 2003.

10 Vgl. Sander L. Gilman, *Decircumcision. The First Aesthetic Surgery*, in: *Modern Judaism* 17 (Oktober 1997) 3, S. 201–210; ders., *The Jew's Body*, New York/London 1991, S. 189; Klaus Hödl, *Genderkonstruktionen im Spannungsfeld von Fremd- und Selbstzuschreibung*, in: A.G. *Gender-Killer* (Hrsg.), *Antisemitismus und Geschlecht. Von ‚maskulinisierten Jüdinnen‘, ‚effeminierten Juden‘ und anderen Geschlechterbildern*, Münster 2005, S. 81–101; George Mosse, *Nationalism and Sexuality. Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, Madison 1985, S. 134; Stefanie Schüler-Springorum, *Gender and the Politics of Anti-Semitism*, in: *American Historical Review* 123 (Oktober 2018) 4, S. 1214 f.

um die Jahrhundertwende die Prostitution, die breitere gesellschaftliche Debatten anreizte. In antisemitischen Diskursen um 1900 wurden Juden häufig als Zuhälter und Menschenhändler beschrieben – eine Vorstellung, die nicht nur im deutschsprachigen Raum zirkulierte, sondern auch in zahlreichen anderen Staaten wie Russland, Polen, Frankreich und den USA.¹¹ Vor dem Hintergrund sich intensivierender Debatten um Pornografie, die in breitere Diskussionen um vermeintlich negative Effekte proletarischer Massenkultur und den Aufstieg von Unterhaltungs- und Freizeitindustrien eingebettet waren, erfuhr zudem die in antisemitischen Weltbildern vorgenommene Verknüpfung von Juden mit Pornografie einen Bedeutungsgewinn, der unter anderem darin zum Ausdruck kam, dass dieses antisemitische Wissen nun Zugang zu Reichstagsdebatten fand.¹² Im Zuge einer Debatte um die geplante Verschärfung des juristischen Umgangs mit Pornografie, die am 6. Februar 1900 im Reichstag geführt wurde, erklärte beispielsweise der Abgeordnete der Deutschsozialen Reformpartei, Max Liebermann von Sonnenberg, die Proteste gegen dieses Vorhaben zum „Beweis für die Macht der jüdischen Presse“ und beschuldigte „die Mitglieder[n] der betriebsamen Rasse“, viel Lärm zu machen, „um den Stammesgenossen ihr schmutziges Geschäft zu retten.“¹³

Die Niederlage des Deutschen Reiches im Ersten Weltkrieg und die Gründung der Weimarer Republik befeuerten und radikalisierten antisemitische Diskurse und deren sexualantisemitische Elemente zusätzlich.¹⁴ Die vermeintlich in der Weimarer Republik vorherrschende Morallösigkeit und sexuelle Libertinage wurde von völkischen Kräften als Ausdruck der moralischen ‚Degeneration‘ von Nation und ‚Rasse‘ und als Resultat der angeblichen Macht von Juden verstanden und attackiert. So lamentierte Adolf Hitler in *Mein Kampf*, dass „in Theater und Kino, in Schundliteratur und Schmutzpresse Tag für Tag das Gift kübelweise in das Volk hingeschüttet wird“ und damit die Sittlichkeit des ‚Volkes‘ zerstört würde.¹⁵ Vor diesem Hintergrund beschreibt Klaus Theweleit den Kampf gegen die

11 Vgl. Dagmar Herzog, *Sexuality in Europe. A Twentieth-Century History*, Cambridge 2011, S. 7–8.

12 Zum Kampf gegen die Pornografie im Deutschen Kaiserreich und in der Weimarer Republik siehe u. a. Frimmel, *Geschäft mit der Unzucht*.

13 Zit. nach Henschel, *Neidgeschrei*, S. 108.

14 Vgl. Schüler-Springorum, *Gender*, S. 1216.

15 Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München 1934, S. 34.

angeblich ‚jüdische Lustseuche‘ als einen zentralen Bestandteil des völkischen und nationalsozialistischen Antisemitismus.¹⁶

Zudem bildete, wie Dagmar Herzog gezeigt hat, die Vorstellung, dass Juden für die vermeintlich in der Weimarer Republik vorherrschende sexuelle Tugendlosigkeit verantwortlich seien, auch eine wichtige Schnittmenge zwischen nationalsozialistischen und christlichen Gegenwartsanalysen. Somit trugen sexualantisemitische Elemente auch zur Legitimierung des Nationalsozialismus unter Christen und Christinnen bei, auch wenn zumindest unter einigen Vertretern der protestantischen und katholischen Kirche ziemlich rasch Ernüchterung über die Sexualpolitik im Dritten Reich einkehrte.¹⁷

Allerdings mobilisierte und legitimierte die Fantasie von sexuellen Aggressionen, die von Juden verübt wurden, und von ‚jüdischem Schmutz und Schund‘ nicht nur negative Emotionen gegen Juden, sondern fungierte auch als Quelle sexueller Lust.¹⁸ Dies zeigt sich beispielsweise an der Berichterstattung der nationalsozialistischen Zeitung *Der Stürmer* über ‚jüdische sexuelle Libertinage‘, ‚jüdische Pornographie‘ und vermeintlich von Juden begangene sexuelle Angriffe. Detailliert und explizit in ihren Schilderungen und häufig mit zahlreichen Darstellungen leicht bekleideter oder nackter Frauen bebildert, wiesen diese Artikel selbst einen pornografischen Charakter auf und ermöglichten somit ihren meist männlichen Lesern einen voyeuristischen Lustgewinn.¹⁹ Die Niederlage Nazi-Deutschlands im Zweiten Weltkrieg und das Ende des Holocaust sollten schließlich sowohl das Sprechen über Juden als auch das Sprechen über Sexualität und Pornografie grundlegend verändern.

Eine systematische Untersuchung für die Bundesrepublik zu diesen Verbindungslinien fehlt bis dato, jedoch lassen einzelne Hinweise die Annahme

16 Vgl. Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1986, S. 14.

17 Vgl. Dagmar Herzog, *Sex after Fascism. Memory and Morality in Twentieth-Century Germany*, Princeton 2005, S. 43 f.

18 Wie Alexandra Przyrembel gezeigt hat, nahmen auch die Verhöre und Ermittlungen in Fällen von ‚Rassenschande‘ mitunter einen pornografischen Charakter an und „signalisieren einen aus Sicht der Verfolgungsbehörden durchaus lustvollen Umgang mit dem Thema“. Alexandra Przyrembel, *Sexualität und Antisemitismus während des Nationalsozialismus*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 39 (2013) 4, S. 549.

19 Herzog, *Sex after Fascism*, S. 40.

begründet erscheinen, dass auch in der jungen Bundesrepublik die antisemitische Verbindung von ‚lasterhafter‘ Sexualität, Prostitution, Pornografie mit Jüdinnen und Juden zumindest von Teilen der Gesellschaft weiterhin gezogen wurde. Diese Verknüpfung wurde dabei auch von Personen hergestellt, die sich deutlich gegen Antisemitismus engagierten. So meinte der evangelische Theologe und Propst Heinrich Grüber 1961 in einem Gespräch mit dem US-amerikanischen Rabbiner Richard Rubenstein, Jüdinnen und Juden in Deutschland hätten nichts aus dem, was ihnen zugestoßen sei, gelernt, schließlich seien viele Bordelle auch heute „in Jewish hands“.²⁰ Diese Sichtweise, wonach Jüdinnen und Juden durch ihr Verhalten zumindest zum Teil selber für die Existenz antisemitischer Stereotype und für antisemitische Verfolgung verantwortlich seien, im Allgemeinen sowie die Verknüpfung von Juden mit sexueller Unmoral im Speziellen standen auch im Zentrum des Streits, der sich 1970 um das Buch von Arrabal entfachen sollte. Den historischen Kontext des Streits bildeten dabei Kontroversen um die sich seit Mitte der 1960er-Jahre auch in der Bundesrepublik unter vielen Bürgerinnen und Bürgern vollziehende Liberalisierung der Sexualmoral.

1970 – das Jahr, in dem die Bundesrepublik über Pornografie stritt

Mitte der 1960er-Jahre erreichte die sogenannte sexuelle Revolution auch die Bundesrepublik und setzte die dominante Kultur des Sexualkonservatismus zunehmend unter Druck. Die Darstellung nackter oder leicht bekleideter Körper und die öffentliche Repräsentation von Sex fanden zunehmend Eingang in den gesellschaftlichen Mainstream. Konservative kritisierten die Entwicklung vehement, und es kam zu heftigen Auseinandersetzungen um Sexualmoral im Allgemeinen und pornografische Erzeugnisse im Besonderen.²¹ 1970 erreichte der Streit über Pornografie in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit einen Höhepunkt. Einen Eindruck, welche Bedeutung diese Auseinandersetzung für die damaligen

20 Richard L. Rubenstein, *The Dean and the Chosen People*, in: ders., *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore 1992, S. 3–13. Wir danken Dagmar Herzog für den Hinweis.

21 Herzog, *Sex after Fascism*, S. 142.

Bundesbürgerinnen und Bundesbürger hatte, vermittelt die enorme Resonanz, die eine 1970 unter dem Namen „Aktion Porno-Stopp“ gestartete Kampagne hervorrief. Auch ist es kein Zufall, dass sich die ersten politischen Aktionen des späteren Wegbereiters der Reichsbürgerbewegung und verurteilten Rechtsterroristen, Manfred Roeder, auf den Kampf gegen Pornografie als Ausdruck „moralischer und politischer Anarchie“ bezogen.²² Wie weit die Unterstützung der Kampagne in der Bevölkerung reichte, zeigt die Tatsache, dass deren Petition an den Bundestag die sechst-erfolgreichste in den ersten dreißig Jahren der BRD werden sollte.²³ Der damalige Staatssekretär im Bundesjustizministerium Alfons Bayerl beklagte in diesem Zusammenhang, man bekomme „waschkörbeweise jeden Tag im Justizministerium Briefe wegen dieses elenden Paragraphen 184“.²⁴

Jener § 184 des deutschen Strafgesetzbuches, der die „Verbreitung unzüchtiger Schriften“ unter Strafe stellte, sollte nach Plänen der sozial-liberalen Koalition und des Bundesjustizministers Gerhard Jahn bei der avisierten Strafrechtsreform gestrichen und, als dies auch innerhalb der Koalition zu starkem Gegenwind führte, zumindest eingeschränkt werden.²⁵ Durch die unter dem Schlagwort ‚Pornowelle‘ firmierende gesellschaftliche Liberalisierung im Umgang mit pornografischen Produkten sahen sich gerade konservative und rechte Kreise provoziert. Hans Georg von Studnitz fragte in der *Welt am Sonntag*: „Soll die Demokratie eines Tages von der Pornokratie abgelöst werden?“²⁶ Was wie eine rhetorische Übertreibung klingt, war den Gegnerinnen und Gegnern der Reform jedoch durchaus ernst. Der Präsident der Katholischen Elternschaft und prominente Pädagoge Franz Pöggeler sprach ebenfalls von einer „neuen Form der Diktatur, von

22 So nannte Roeder seinen 1970 gegründeten Verein „Bürgerinitiative gegen moralische und politische Anarchie“. Eine Arbeit von Sebastian Bischoff über das Wirken Roeders ist im Entstehen.

23 Vgl. Peter M. Stadler, *Die parlamentarische Kontrolle der Bundesregierung*, Opladen 1984, S. 272.

24 O. V., „Kein Mensch kann im Schlaf so was machen.“ Spiegel-Gespräch mit Staatssekretär Dr. Alfons Bayerl über die Reform des Sexualstrafrechts, in: *Der Spiegel* (1970) 35, S. 32.

25 Vgl. zu den Debatten auch Detlef Siegfried, *Bundesbürger im Pornoparadies. Westdeutsche Reaktionen auf die Freigabe der Pornografie in Dänemark 1967–1973*, in: Alexander Gallus/Axel Schildt/ders. (Hrsg.), *Deutsche Zeitgeschichte – transnational*, Göttingen 2015, S. 196–199.

26 O. V., *Pornographie. Müdes Lächeln*, in: *Der Spiegel* (1969) 50, S. 100.

Pornokratie“²⁷ und die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* sah am Horizont einen „Kulturkampf wegen Porno“²⁸ aufziehen.

Die Kritiker und Kritikerinnen – und bei diesen Themen waren die Grenzen zwischen Konservativen und radikalen Nationalisten vielfach fließend –, sahen in Pornografie einen besonders hervorstechenden Ausdruck für „die Zersetzung aller gewachsenen Ordnung, Zucht und Moral und die Förderung der Zuchtlosigkeit, der Schamlosigkeit, der sexuellen Gier und der Dekadenz“.²⁹ Als Pornografie wahrgenommene Darstellungen in Wort, Bild und Ton wurden vorrangig als Angriffe auf die Familie verhandelt, die wiederum als Keimzelle des Staates galt. Um diesen vermeintlichen Zusammenhang zwischen Pornografie, dem Verfall der Familie und der ‚Zersetzung zivilisatorischer Gesellschaften‘ zu unterfüttern und durch den Verweis auf historische Ereignisse und Prozesse zu objektivieren, wurde in der rechten Publizistik mitunter auf den Niedergang früherer Hochkulturen verwiesen. In diesem Sinne wusste der Autor des Artikels „Das ‚Freudenhaus‘ der Jackie Kennedy“, der am 22. November 1968 in der *Deutschen National-Zeitung* veröffentlicht wurde, zu berichten, dass dem Niedergang früherer Hochkulturen „immer Angriffe auf die Familie und die Zerstörung der herkömmlichen Wertordnung und der natürlichen Leitbilder vorausgegangen“ seien.³⁰ Zudem wurde die vermeintlich von Pornografie ausgehende Gefahr für die Familie und die gesellschaftliche Ordnung mit antikommunistischen Diskursen verflochten und Pornografie als ein potenzielles Einfallstor für den Kommunismus dargestellt.³¹

In diese Diskussionen und Debatten um die Effekte von Pornografie auf das konsumierende Subjekt und, darüber vermittelt, auf die Gesellschaft mischten sich wiederholt antisemitisch ausdeutbare Topoi und Begriffe. Zudem wurden die

27 Franz Pöggeler, Sexualität als Politikum. Zwischen Sexualerziehung und Pornokratie, in: Katholische Nachrichtenagentur, abgedruckt in der Deutschen National-Zeitung, 1. 1. 1971, Nr. 1, S. 10.

28 K. A. O., Kulturkampf wegen Porno?, in: FAZ, 28. 9. 1970, S. 2 – die mit Fragezeichen versehene Gefahr in der Überschrift wird im Kommentar schließlich zur realen.

29 Otto Stahmer, Warum die NPD wächst, in: Nation Europa (1969), 9, S. 44.

30 O. V., Das ‚Freudenhaus‘ der Jackie Kennedy, in: Deutsche National-Zeitung, 22. 11. 1968, Nr. 47, S. 10.

31 Vgl. u. a. Willibald Widder, Exzesse auf der Sexmesse. Mühls Auftritt in Offenbach, in: Deutsche National-Zeitung, 4. 12. 1970, Nr. 49, S. 13.

gesteigerte Sichtbarkeit und Verbreitung pornografischer Produkte von einigen Kritikerinnen und Kritikern als Resultat einer Verschwörung begriffen. Dabei beschränkten sich diese Sichtweisen keineswegs auf den äußersten rechten Rand. So griff der Herausgeber der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, Karl Korn, der nach Marcus M. Payk eine „eigentümliche Kombination von antimodernen Ressentiments und gesellschaftskritischen Impulsen“ pflegte,³² beispielsweise die in antisemitischen Diskursen zentrale Vorstellung von aus dem Verborgenen agierenden ‚Strippenziehern‘ auf, die sich auf Kosten der Bevölkerung bereichern wollten. In diesem Sinne klagte er über „jene feinen Leute“, die sich ungeduldig im Hintergrund hielten und „uns bald zeigen werden, was eine programmierte Pornoproduktion zuwege bringt“. Ebenso beschrieb er, wie es häufiger in den Debatten über Pornografie zu vernehmen war, die Hauptakteure der Pornobranche als „beutegierige[r] Hintermänner, die sich an der Dummheit und Feigheit der Mündigen bereichern wollen“.³³

Eine ähnlich vage, antisemitisch deutbare Beschreibung der vermeintlichen Drahtzieher hinter der Ausbreitung pornografischen Materials nimmt das im Verlag Herder erschienene Buch *Porno und Hasch* vor, das von dem Mediziner Herman Dobbstein verfasst und 1971 veröffentlicht wurde. Der Autor des Werkes, in dem Rauschmittel und Pornografie als schwerwiegende Gefahr für die Entwicklung junger Menschen und für das „Volk“ beschrieben werden, sah „eine relativ kleine, aber einflußreiche, höchst aktive Minderheit“, die „ständig böses Blut“ mache, als verantwortlich für „die übertriebene Sexualisierung“ der Jugend, wobei er diese „übertriebene Sexualisierung“ zugleich als Wegbereiterin von „Rauschgift“ verstand.³⁴

In Publikationen wie *Nation Europa* und der *Deutschen National-Zeitung*, die in der damaligen Zeit eine Scharnierfunktion zwischen extrem rechten und konservativen Kreisen wahrnahmen, wurde die Verknüpfung zwischen Juden und Pornografie häufig explizit vorgenommen. Dies zeigt sich beispielsweise anhand

32 Marcus M. Payk, *Der Geist der Demokratie. Intellektuelle Orientierungsversuche im Feuilleton der frühen Bundesrepublik: Karl Korn und Peter de Mendelssohn*, München 2008, S. 341.

33 Karl Korn, *Porno industriell?*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*, 3. 12. 1970, S. 1.

34 Hermann Dobbstein, *Porno und Hasch*. Aus der Sprechstunde eines Arztes, Freiburg 1971, S. 86.

des Artikels „Rauschgift zersetzt Deutschland“, der am 31. Juli 1970 in der *Deutschen National-Zeitung* erschien. In dem Beitrag übt der Autor Wolfgang Massmann scharfe Kritik am Melzer Verlag. Den Hauptgegenstand des Artikels bildet mit der vermeintlich um 1970 über die Bundesrepublik rollenden ‚Rauschgiftwelle‘ ein Phänomen, das zeitgenössisch neben der ‚Pornowelle‘ als die Moral und den Zustand der Gesellschaft unterminierend verstanden wurde. Als eine Kraft, die zur Verbreitung von Rauschmitteln in der Bundesrepublik beigetragen und davon profitiert habe, benennt der Autor den Melzer Verlag. So beschuldigt er diesen, ein „Hanf-Buch“ publiziert zu haben. Dies sei nach Ansicht des Autors umso „unverständlicher, als man von ihm hört, daß er ein strenggläubiger orthodoxer Jude sei, den seine Schritte häufig nach Israel führen, einem Land, das den Rauschgiftgenuß und -handel mit härtesten Strafen bedroht. Offensichtlich trägt Herr Melzer keine Bedenken, außerhalb der Grenzen Israels den Verbrauch von Haschisch zu fördern.“ Interessant für unseren Untersuchungsgegenstand ist, wie der Autor in dem Artikel Juden beiläufig auch mit Pornografie verknüpft, indem er seiner Leserschaft den Joseph Melzer Verlag als „Spezialverlag für Pornografie und linksradikale Publikationen“ vorstellt.³⁵

Massmanns gleichzeitige Verkoppelung von Juden mit Pornografie und Drogengebrauch zeigte sich auch in einem Beitrag, der 1970 in *Nation Europa* publiziert wurde. Darin beschuldigte Brigitte Pohl den auch hier als strenggläubigen Juden charakterisierten Joseph Melzer „mit seinem Porno-Verlag auf deutschem Boden“ die deutsche Bevölkerung mit Drogen zu schädigen.³⁶ Deutlicher formulierte *Nation Europa* den vermeintlichen Zusammenhang zwischen Pornografie und Juden in einem bereits 1968 erschienenen Artikel. Darin setzte sich der Verfasser mit der Rolle von Juden in der US-amerikanischen Politik auseinander, wobei er eine Vielzahl antisemitischer Topoi bediente. Hier konnte man unter anderen über *den* US-amerikanischen Juden lesen, er werde „zwar manchmal durch obszöne Vergnügungen und den Vertrieb von Sex-Schund reich, aber seine

35 Wolfgang Massmann, Rauschgift zersetzt Deutschland, in: Deutsche National-Zeitung, 31. 7. 1970, Nr. 31, S. 7. Im Artikel wurde zuvor darauf hingewiesen, dass auch kommunistische Kader nicht selbst Rauschgift nähmen, „während sich das Gift in der Masse weiter fortfrisßt und den Linken eine Gefolgschaft züchtet“.

36 Brigitte Pohl, Die Meinungs-Mafia, in: *Nation Europa* (1970), 11, S. 45.

eigene Familie hält er intakt“.³⁷ Diese Aussage reproduzierte nicht bloß sexualantisemitische Vorstellungen, sondern schrieb Juden auch Reichtum zu. Darüber hinaus suggerierte die Formulierung, Juden würden im Umgang mit ihren Familien und anderen Juden andere moralische Grundsätze anlegen als im Umgang mit Nicht-Juden und diese dadurch schädigen.

Wie gezeigt, wurde die Berichterstattung über Pornografie in konservativen und extrem rechten Publikationen um 1970 als verschwörerisches Agieren von ‚Hintermännern‘ verstanden, das mit der Familie das Fundament der Gesellschaft beziehungsweise der Nation zerstören würde. In konservativen Medien und Publikationen wurden die vermeintlichen Verschwörer jedoch nicht explizit als Juden beschrieben, auch wenn Aussagen wie die, dass „eine relativ kleine, aber einflussreiche, höchst aktive Minderheit“, die „ständig böses Blut“ mache, verantwortlich für die ‚Pornowelle‘ sei, zeitgenössisch sicherlich antisemitisch verstanden werden konnten. In extrem rechten Publikationen wie *Nation Europa* wurden Juden hingegen explizit als Akteure, die in den Handel mit Pornografie involviert seien, konstruiert. Dennoch lässt sich auch für extrem rechte Medien der damaligen Zeit festhalten, dass die explizite Verknüpfung von Juden mit Pornografie lediglich verstreut anzutreffen war. Ursächlich dafür waren zumindest zum Teil gewiss die durch die Shoah deutlich verschobenen Grenzen des Sagbaren, die direkte antisemitische Aussagen tabuisierten. Dass der Antisemitismus zumindest in der extremen Rechten jedoch gar nicht der (permanenten) expliziten Artikulation bedurfte, zeigt sich anhand eines Artikels des *Nation Europa*-Herausgebers Arthur Ehrhardt. Dort schreibt der ehemalige Sturmbannführer der Waffen-SS und zentrale Akteur der bundesrepublikanischen extremen Rechten, dass die „moderne Industriegesellschaft“ mit ihrer „Überindustrialisierung, Wachstumswirtschaft, Finanzmanipulation, Profitjagd“ für die „Judenheit“ eine Situation schaffe „wie für den Fisch das Wasser“.³⁸ Die moderne Gesellschaft war somit für ihn ein untrügliches Zeichen dafür, dass ein als jüdisch verstandenes Prinzip in der Gesamtheit aufgegangen sei.

37 Donald W. Page, Die Juden in der amerikanischen Politik. Wird ein Buch Geschichte machen? (Rezension des Buches Nathaniel Weyl, *The Jews in American Politics*), in: *Nation Europa* 7 (1968), S. 38.

38 A. E., „Die Protokolle der Weisen von Zion“, in: *Nation Europa* (1970), 5, S. 11.

Der Antisemitismusstreit um Fernando Arrabals Werk im Melzer Verlag

Die in historischen und zeitgenössischen antisemitischen Diskursen vorgenommene Verknüpfung von Juden mit Pornografie bildete den Hintergrund, vor dem sich der Antisemitismusstreit um das Buch von Fernando Arrabal im Melzer Verlag entwickelte. Dabei lagen dieser Kontroverse jedoch nicht unmittelbar sexualantisemitische Aussagen zugrunde, die aus dem (extrem) rechten politischen Lager stammten. Vielmehr entbrannte die mediale Debatte zwischen Vertreterinnen und Vertretern (links-)liberaler Positionen, die divergierende Ansichten dazu vertraten, wie angesichts der Verbrechen des Nationalsozialismus mit Antisemitismus umzugehen beziehungsweise wie ein Wiederaufleben antisemitischer Sichtweisen zu verhindern sei. Darin ähnelte die Auseinandersetzung um Fernando Arrabals Buch den Kontroversen, die sich einige Jahre später an Werner Fassbinders Stück *Der Müll, die Stadt und der Tod* entzündeten, dessen Vorlage Gerhard Zwerenz' 1973 veröffentlichtes Buch *Die Erde ist unbewohnbar wie der Mond* lieferte.³⁹ In beiden Kontroversen – nach Werner Bergmann sei es die Intention Fassbinders gewesen, „mit der negativen Figur des ‚reichen Juden‘ reflexiv den seiner Meinung nach gestörten Umgang von Deutschen und Juden seit 1945“ zu zeigen – ging es um die Aushandlung des Umgangs mit der Shoah und dem Fortleben des Antisemitismus in der Bundesrepublik.⁴⁰ Im Streit um *Arrabal* zeigt sich dies unter anderem in der Allgegenwart des Nationalsozialismus in der Debatte, der allen Beteiligten als Bezugspunkt der Analyse diene.

Bereits bevor der Streit um das Buch von Arrabal im August 1970 seinen Anfang nahm, wurde es Gegenstand medialer Berichterstattung. In einem Interview mit Abraham Melzer, das in der *Süddeutschen Zeitung* am 6./7. Dezember 1969 abgedruckt wurde, hatte dieser das Buch bereits gegen den Vorwurf der Pornografie verteidigt und es als „eine Kampfansage an eine Gesellschaft [die spanische unter dem Franco-Regime], die nach Arrabals Meinung durch den

39 Laut einer dpa-Meldung in der *Süddeutschen Zeitung*, 8./9. 3. 1986, meinte Zwerenz, „er habe von Anfang an Bedenken gegen das Fassbinder-Werk gehabt“, dieser „habe aus dem Ensemble von drei Figuren in seinem Roman eine Figur, den anonymen reichen Juden, herausgelöst. Dadurch werde das Stück mißverständlich und im antisemitischen Sinn ausdeutbar.“ An anderer Stelle schreibt Zwerenz, Fassbinder habe sein Buch „gefleddert“. Gerhard Zwerenz, *Die Rückkehr des toten Juden nach Deutschland*, Ismaning bei München 1986, S. 110.

40 Bergmann, *Antisemitismus*, S. 316, S. 323.

Einfluß von Kirche und Staat unter sexuellen Repressionen leidet“, charakterisiert.⁴¹ Offenbar war das Buch jedoch nicht nur dazu geeignet, die Sexualmoral in Spanien zu attackieren, sondern es rief auch in der Bundesrepublik Empörung hervor. Damit gesellte es sich zu einigen anderen Titeln, die der Melzer Verlag veröffentlicht hatte und die negative Reaktionen provozierten. Allein innerhalb eines Monats wurden 1970, laut Verlag, fünf Anträge auf Indizierung von Büchern aus dessen Verlagsprogramm gestellt. Der Melzer Verlag wiederum versuchte, diese Flut an Indizierungsanträgen zu PR-Zwecken zu nutzen, und lobte auf der Offenbacher Sexmesse „Intim 70“ ein Preisausschreiben aus. Die Aufgabe der Teilnehmenden bestand darin zu raten, „in welcher Woche der nächste – das wäre der sechste – Indizierungsantrag gestellt und gegen welchen Titel er sich richten wird“.⁴²

Unter den Büchern des Verlags, die ins Visier der Staatsanwälte gerieten, war auch *Arrabal – Selbstdarstellung*. Im Juli 1970 sollte ein Ermittlungsverfahren nach § 184 gegen Abraham Melzer, den Sohn Joseph Melzers, eingeleitet werden, der das Buch nach Aussage seines Vaters in den Verlag eingebracht hatte.⁴³ Jedoch verliefen die Ermittlungen schnell im Sande, das Verfahren wurde eingestellt und die eingezogene Ausgabe des Buches alsbald von der Polizei an den Verlag, der mittlerweile nach Frankfurt am Main umgezogen war, zurückgegeben.

Nur kurze Zeit später, im August 1970, entbrannte dann die scharf geführte mediale Kontroverse um das Buch. Als historischer Referenzrahmen diente, wie bereits erwähnt, allen an der Debatte Beteiligten die Shoah. Allerdings brachte das Wissen um die erst 25 Jahre zurückliegende massenindustrielle Vernichtung von Jüdinnen und Juden unter den Akteuren und Akteurinnen grundlegend divergierende Sichtweisen auf die Gefahr des Judenhasses in der Gegenwart hervor. Diesen

41 Georg Hensel, Eine Landschaft aus Fleisch. Vorläufige Bemerkungen zu erotischer Literatur und Pornographie, in: Süddeutsche Zeitung (SZ), 6./7. 12. 1969.

42 Preis: ein indiziertes Buch, in: SZ, 25. 8. 1970, S. 21. Ebenfalls unter der Überschrift „Porno-Rekord“ in: Deutsche Nachrichten. Nationaldemokratische Zeitung, Nr. 38/1970, S. 9.

43 Vgl. Arrabals „Selbstdarstellung“ ist „obszön“, in: SZ, 4./5. 7. 1970, S. 35. Die Klageschrift findet sich im Hessischen Hauptstaatsarchiv, Justizaktenzeichen der Staatsanwaltschaft Frankfurt am Main 2 Js 1644/70, vgl. E-Mail-Auskunft Johann Zilien an Sebastian Bischoff vom 26. 5. 2020. Auch in der NDR-Fernsehreportage „Obszönität als Gesellschaftskritik“ von Thomas Ayck wird das Dokument über den Beschluss zum Ermittlungsverfahren des Amtsgerichts Frankfurt kurz eingeblendet.

lagen, wie im Folgenden zu zeigen ist, unterschiedliche Antisemitismusbegriffe beziehungsweise unterschiedliche Vorstellungen davon, wodurch in der Bundesrepublik Antisemitismus hervorgerufen beziehungsweise befeuert würde, zugrunde.

Eröffnet wurde die Debatte von Klaus Harpprecht, der mit der jüdischen Auschwitz- und Bergen-Belsen-Überlebenden und Autorin Renate Lasker-Harpprecht verheiratet war. Harpprecht, der nach 1972 Redenschreiber Willy Brandts werden sollte, war seit 1967 Herausgeber der politisch-kulturellen Monatszeitschrift *Der Monat*. Das Blatt, das über einen längeren Zeitraum von der CIA finanziert wurde, war eine wichtige antikommunistische Stimme der frühen Bundesrepublik und ab 1968 in den Besitz der *Zeit* übergegangen. 1971 musste es schließlich, nachdem die Auflage von einst 40 000 Exemplaren auf unter 10 000 geschrumpft war, das Erscheinen einstellen.⁴⁴ In der August-Ausgabe des *Monat* griff Harpprecht die Veröffentlichung des Buchs *Arrabal* als „das häßlichste Buch des Jahres“ scharf an und versah es in der Rezension zudem fälschlicherweise mit dem prominent platzierten Zusatz „inzwischen verboten“.⁴⁵ Harpprechts Wut entzündete sich allerdings nicht primär an dem Buch, sondern vornehmlich daran, dass es von einem jüdischen Verleger, „der auf seiner Programmliste manche Titel verzeichnet, die zur deutschjüdischen Verständigung beitragen sollen“, veröffentlicht wurde. Seine Wut über den Melzer Verlag begründete Harpprecht dabei mit der Rolle, die Pornografie in der antisemitischen Propaganda des Dritten Reiches einnahm: „Es gehört zu den Klischees der Nazi-Propaganda, das Judentum und Pornografie in den zwanziger Jahren in eine unangemessene Einheit zwingen zu wollen. Einige Millionen Narren in unserem Volk bemerkten nicht, daß ‚Der Stürmer‘ des ‚Frankenführers‘ Julius Streicher an Pornografie alles übertraf, was in jenen lotteren Jahrzehnten publiziert wurde. Dem Autor ist jedenfalls in genauer Erinnerung, daß ihm sein Vater die letzte Ohrfeige verpaßte, als er ihn beim Friseur über der Lektüre des ‚Stürmers‘ entdeckte. Trotzdem, das Klischee besteht.“⁴⁶

Die Angst Harpprechts vor dem Fortleben beziehungsweise Wiederaufflammen des antisemitischen Pornografie-Narrativs, die sich in seiner Feststellung „das Klischee besteht“ manifestiert, prägte grundlegend seinen Angriff auf das

44 Vgl. O. V., ‚Monat‘-Ende. Sehr tonangebend, in: *Der Spiegel* (1971), 11, S. 181.

45 Harpprecht, *Unter der Gürtellinie*, S. 98.

46 Ebenda, S. 99.

Handeln des Verlagshauses Melzer. Im Umgang mit in der Gegenwart lebenden Juden geriet in Harpprechts Kritik die Shoah zu einem Verbrechen, das den Angehörigen der jüdischen *community* die Verpflichtung auferlegte, sich derart zu verhalten, dass das Verhalten keinen Antisemitismus schüre – wie auch immer ein solches aussehen mag. Eine Sichtweise, die den Opfern des Antisemitismus – ähnliche Argumentationsmuster lassen sich unter anderem auch in sexistischen und rassistischen Diskursen feststellen – zumindest eine Mitverantwortung für dessen Existenz zuschreibt. Und genau ein derartiges Fehlverhalten sah Harpprecht im Falle der Publikation des Buches von Arrabal durch den Melzer Verlag gegeben. Folgerichtig zieht er diesen, durch die Veröffentlichung des Buches den Judenhass zu befeuern: „Der Melzer Verlag hat nicht das geringste Recht, es [das Klischee] von neuem zu bestätigen. Er macht sich zum Pendant der ‚National- und Soldatenzeitung‘. Er baut Vorurteile wieder auf, die wir in langen Jahren durch geduldige Überredung aus der Welt zu schaffen suchten.“⁴⁷

Die Herausgabe des Buches machte Melzer in den Augen Harpprechts zu einer Kraft, die vergleichbar der extrem rechten *Deutschen Nationalzeitung* – so der Titel, den die Wochenzeitung seit 1968 trug – den Antisemitismus in der Bundesrepublik befeuert. Dadurch werde Melzer zu einem Gegenspieler eines kollektiven „Wir“, das auf die Überwindung des Antisemitismus abziele. In dieses Kollektiv bezog Harpprecht auch die jüdische *community* mit ein, als deren Verteidiger er sich in seiner harschen Kritik an Melzer wähnte. Gleichzeitig artikulierte er gewisse Erwartungen, wie Juden und Jüdinnen mit dem Fall umzugehen hätten. Er schlug ihnen, gewiss in rhetorisch überspitzter Art und Weise, drastische Maßnahmen im Umgang mit Melzer vor, die Auskunft über das Ausmaß der emotionalen Erregung Harpprechts geben: „Der israelischen Kultusgemeinde bleibt die Pflicht und jedes Recht, diesen Verleger dazu zu überreden, sich eine Existenz als Bordellbesitzer in Florida oder Uruguay zu suchen. Ich könnte mir sogar denken, daß einer unserer jüdischen Mitbürger nach Darmstadt eilt, um dem verantwortlichen Herrn eins um die Löffel zu hauen.“⁴⁸

Die drastischen Worte, das argumentative Muster, wonach Juden und Jüdinnen durch eigenes Verhalten Antisemitismus befeuern würden, die zumindest

47 Ebenda.

48 Ebenda.

implizite Verknüpfung Melzers mit Prostitution, die anempfohlene Ausreise sowie die als Aufforderung zu Gewalt lesbaren Aussagen zum ‚richtigen‘ Umgang mit Melzer riefen auf unterschiedlichen Ebenen Reaktionen hervor. Auf juristischer Ebene wurde die Affäre schnell zu einem Fall für die (Staats-)Anwälte. Zwischen den Anwälten Melzers und Harpprechts entwickelte sich ein briefliches Gefecht. Zudem zeigte Joseph Melzer Harpprecht Mitte August bei der Staatsanwaltschaft Wiesbaden „wegen Beleidigung, Verächtlichmachung, öffentlicher Herabwürdigung, Störung des öffentlichen Friedens, Aufforderung zu einer strafbaren Handlung und Fortsetzung der Bestrebungen einer ehemaligen nationalsozialistischen Organisation“ an.⁴⁹

Auf der Ebene der Publizistik regte Harpprechts Rezension des *Arrabal*-Buches eine heftige mediale Debatte an, an der sich führende Zeitungen und Zeitschriften wie die *Zeit*, die *Frankfurter Rundschau*, die *Allgemeine unabhängige jüdische Wochenzeitung*, die *Welt*, die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* und der *Stern* beteiligten. Die im Verlauf der Kontroverse geäußerten Sichtweisen wiesen dabei eine große Bandbreite auf, die von scharfer Kritik über ambivalente Haltungen zu deutlichem Zuspruch reichte.

Prominente Positionen innerhalb des Lagers, das Harpprecht scharf attackierte, nahmen neben Joseph Melzer auch Heinz Gollhardt und insbesondere Hellmuth Karasek ein. Aber auch weitere Kulturschaffende wie Hilde Rubinstein, eine jüdische Malerin und Dichterin, die 1933 von den Nazis inhaftiert wurde, 1934 aus Deutschland floh und zum Zeitpunkt der Harpprecht-Kontroverse in Göteborg lebte, übten scharfe Kritik.⁵⁰ Im Zentrum des erhobenen Antisemitismusvorwurfs stand Harpprechts Antisemitismusverständnis, wonach Juden und Jüdinnen durch ihr Verhalten zur Eindämmung beziehungsweise zur Befuerung antisemitischer Diskurse und Praktiken beitragen würden. In diesem Sinne hielt Hellmuth Karasek Harpprecht entgegen: „Der Antisemitismus ist vorhanden, was auch Juden immer tun und lassen mögen.“⁵¹ Hilde Rubinstein wiederum stellte

49 So Klaus Harpprecht, Notizen. Ebenfalls bei Diezemann, Affären. Die Anzeige Melzers wurde nach Auskunft des Hessischen Hauptstaatsarchivs Wiesbaden mit großer Wahrscheinlichkeit kassiert, vgl. Schreiben an Sebastian Bischoff vom 4. 6. 2020. Vgl. ebenfalls zu der Anzeige: Melzer stellt Strafantrag gegen Harpprecht, in: SZ, 14./15./16. 8. 1970, S. 12.

50 Hilde Rubinstein, [Leserbrief ohne Titel], in: Der Monat, Oktober 1970, S. 122.

51 Hellmuth Karasek, Arrabal und die Folgen, in: Die Zeit (1970), 35, <https://www.zeit.de/1970/35/arrabal-und-die-folgen> [20. 8. 2020].

in einem Leserbrief, der im *Monat* abgedruckt wurde, fest: „Der Melzer-Verlag ist *nicht* verpflichtet, wegen irgendwelcher idiotischer ‚Klischees‘ seine pornographischen Lüste zu unterdrücken.“⁵² Und Joseph Melzer sah in Harpprechts Antisemitismusverständnis gar einen Vorwand, um unter dem Vorzeichen, Antisemitismus bekämpfen zu wollen, Juden verbal angehen zu können. In einem Brief an Gerd Bucerius, den Verleger des *Monat* (und zugleich der *Zeit*), aus dem auch Auszüge in der *FAZ* veröffentlicht wurden,⁵³ schrieb Melzer: „Arrabals Buch war vermutlich für Harpprecht nur ein willkommener Anlaß zu seinem Ausfall. Aus diesem Grunde scheint es mir notwendig, an ihn die Frage zu richten: Wie muß ein Jude in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1970 sich verhalten, um von Herrn Harpprecht geduldet zu werden – aber ich weiß, es ist vergeblich, wie schon Jakob Wassermann in seinem Bekenntnisbuch ‚Mein Weg als Deutscher und Jude‘ 1921 geschrieben hat.“⁵⁴

Die in dem Zitat deutlich sichtbar werdende Beschreibung Harpprechts als eine potenzielle Bedrohung für Juden und Jüdinnen in der Bundesrepublik verweist auf die von seinen Kritikern geteilte Ansicht, dass er mit seiner Buchbesprechung der Verbreitung antisemitischer Topoi Vorschub geleistet habe. Sie alle sahen in dem Herausgeber des *Monat* keinen Akteur, der die jüdische *community* vor Antisemitismus bewahre, sondern eine Kraft, die (sexual-)antisemitische Sichtweisen verbreite. In einem Artikel, der am 8. August 1970 in der *Frankfurter Rundschau* veröffentlicht wurde, kritisierte Heinz Gollhardt Harpprecht vehement. Indem Harpprecht der „israelitischen Kultusgemeinde empfiehlt (warum eigentlich diesen Umweg; denn Harpprecht rechtet hier doch), ‚diesen (wie er weiß, jüdischen) Verleger dazu zu überreden, sich eine Existenz als Bordellbesitzer zu suchen‘“, passe er Melzer der antisemitischen Fantasie an, wonach „Juden [...] eben doch Schweine“ seien.⁵⁵ Der gegen Harpprecht gerichtete Vorwurf,

52 Rubinstein, [Leserbrief].

53 Klage des Melzer Verlages. Gegen Klaus Harpprecht, in: *FAZ*, 13. 8. 1970, S. 2.

54 Brief von Joseph Melzer an Gerd Bucerius, 11. 8. 1970, Zeit-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius, Nachlass Gerd Bucerius, 125, *Der Monat* – Gesellschafter Herausgeber – Melzer vs. Harpprecht – 1970, o. Pag. Eine Antwort von Gerd Bucerius ist nicht überliefert. Wir danken Axel Schuster für seine Recherchen.

55 Heinz Gollhardt, Klaus Harpprecht, Selbstentblößer, in: *Frankfurter Rundschau*, 8. 8. 1970 [Seitenangabe fehlt in der vom Archiv zur Verfügung gestellten Kopie].

diskursive Verknüpfungen von Juden mit Pornografie und Prostitution zu befeuern, zeigt sich auch in dem Artikel „Über das gesunde Fühlen“, in dem sich Hellmuth Karasek mit der Harpprecht-Rezension befasste und der am 21. August 1970 in der *Zeit* veröffentlicht wurde. Karasek beschuldigte Harpprecht, den Zusammenhang zwischen Pornografie und Antisemitismus zu verneinen, „um ihn herstellen zu können“.⁵⁶ Und auch Joseph Melzer brachte diesen Vorwurf gegen Klaus Harpprecht in Stellung: „Antisemitische Rezensionen und Aufforderungen zur Auswanderung habe ich auch vor 1933 erhalten; ich muß aber zugestehen, daß sie, was ihr Niveau betrifft, wenn sie nicht gerade aus der ‚Stürmer-Ecke‘ stammen, sich durchweg oberhalb der Gürtellinie bewegten.“⁵⁷

Melzers Verknüpfung der Aussagen Harpprechts mit dem Sexualantisemitismus aus „der Stürmer-Ecke“ verweist zudem auf die weitere Gemeinsamkeit vieler Kritiken an dem Herausgeber des *Monat*, dessen Rezension in eine Traditionslinie mit dem Nationalsozialismus zu stellen. Für Heinz Gollhardt konnten Harpprechts Äußerungen mit „Nazi-Propaganda“ gleichgesetzt werden,⁵⁸ Joseph Melzer wiederum sah in der Aufforderung, ein „jüdischer Mitbürger“ solle ihm „eins um die Löffel“ hauen, einen Versuch, einen Juden „wieder einmal zum Kapo-Dienst“ zu werben.⁵⁹ Die *Allgemeine unabhängige jüdische Wochenzeitung* warf unter der Überschrift „Pfui, Herr Harpprecht“ diesem vor, ähnliche Töne wie die Nationalsozialisten anzuschlagen, er nutze die Sprache des *Stürmer*.⁶⁰ Und Karasek stellte Harpprechts Forderung an Juden, sich so zu verhalten, dass dem Antisemitismus keine weitere Nahrung geboten werde, in eine Reihe mit antisemitischen Politiken im Dritten Reich: „Und hätten jüdische Maler und Schriftsteller nicht darauf verzichten müssen, ‚entartet‘ zu malen, damit sie nicht

56 Karasek, Über das gesunde Fühlen.

57 Brief von Joseph Melzer an Gerd Bucorius, 11. 8. 1970, Zeit-Stiftung Ebelin und Gerd Bucorius, Nachlass Gerd Bucorius, 125 – Der Monat – Gesellschafter Herausgeber – Melzer vs. Harpprecht_1970, o. Pag.

58 Gollhardt, Harpprecht.

59 Brief von Joseph Melzer an Gerd Bucorius, 11. 8. 1970, Zeit-Stiftung Ebelin und Gerd Bucorius, Nachlass Gerd Bucorius, 125 – Der Monat – Gesellschafter Herausgeber – Melzer vs. Harpprecht_1970, o. Pag.

60 „Hly“, Pfui, Herr Harpprecht, in: Allgemeine unabhängige jüdische Wochenzeitung, 14. 8. 1970, S. 2. Wir danken Bettina Piper von der *Jüdischen Allgemeinen* für den Hinweis.

„ein Klischee bestätigen“, das doch auch danach verlangte, einfach „eins um die Löffel zu hauen“?⁶¹

In seiner ausführlichen Entgegnung auf Karasek insistierte Harpprecht, seine Intervention sei als Kampf gegen Antisemitismus zu verstehen: „Hat man nicht das Recht zur Sorge, ja zur Furcht, wenn ein Verlag – aus welchen Gründen immer – das überkommene und gegenwärtige Vorurteil [die Verknüpfung von Juden mit Pornographie] füttert?“⁶² Außerdem verstand er seine Intervention als einen Beitrag zu der Frage, wie jüdische und nicht-jüdische Deutsche nach der Shoah zusammen in der Bundesrepublik leben könnten, wobei er sich selbst als einen Zeitgenossen beschrieb, „der seit mehr als zwei Jahrzehnten öffentlich und nicht-öffentlich darüber nachdenkt, wie wir es mit den Juden, wie es die Juden mit uns halten, der die unendlichen Verletzlichkeiten kennt, der weiß, daß wir uns aus den Schatten nie lösen werden – und dennoch dem Zwang zur Wahrheit nicht ausweichen will.“ Aus der Shoah und dem Fortbestehen des im „Sumpf der Kollektivseele“ fest verankerten (Sexual-)Antisemitismus gehe eine besondere Verantwortung der in der Bundesrepublik lebenden jüdischen Bevölkerung gegenüber dem Judentum hervor.⁶³

Die in bedeutenden Publikationsorganen abgedruckten Kritiken an Harpprechts Rezension und der in diesen erhobene Antisemitismusvorwurf brachten wiederum zahlreiche Er widerungen hervor, die den Herausgeber des *Monat* zumindest partiell verteidigten. Auffallend ist jedoch, dass sich außer seiner Ehefrau niemand Harpprechts Argumentation, jüdische Verlegerinnen und Verleger dürften vor dem Hintergrund des nach wie vor bestehenden Antisemitismus keine pornografischen Bücher veröffentlichen, anschloss.⁶⁴ Das galt auch für den vehementesten Verteidiger Harpprechts, den Verleger Ernst Klett, der diesen in einem zweiseitigen Leserbrief, abgedruckt im *Monat*, gegen die von Karasek erhobenen Vorwürfe in Schutz nahm.⁶⁵ Ebenfalls fanden sich ambivalente Positionen, wenn eine israelische Leserbriefschreiberin zwar kritisierte, dass Harpprecht das Judentum Melzers angesprochen habe, dies jedoch bei der Bewertung keine Rolle

61 Karasek, Über das gesunde Fühlen, in: ZEIT, S. 12.

62 Karasek, Arrabal, in: ZEIT.

63 Ebenda.

64 Gewirtz, Arrabal Affair, in: The Canadian Jewish News.

65 Ernst Klett, [Leserbrief ohne Titel], in: Der Monat, Oktober 1970, S. 123 f.

spielen sollte. Dennoch bezeichnete sie dessen Einlassungen als wichtigen Beitrag zu der Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Situation von Juden und Jüdinnen in der Bundesrepublik.⁶⁶ Und auch wenn die *Welt* die Aussagen Harpprechts als „Verstoß gegen die Völkerverständigung“ und „schlimme[n] Ausrutscher“ bezeichnete, wurde der *Monat*-Herausgeber in dem Artikel als „aktiver Verteidiger der deutsch-jüdischen Verständigung“ vorgestellt, dem niemand ernsthaft Antisemitismus unterstellen könne.⁶⁷

Doch die Debatte sollte nicht nur in den medialen und juristischen Arenen verbleiben, vielmehr gibt es zahlreiche Hinweise dafür, dass der Fall auch in der Jüdischen Gemeinde Frankfurts zum Thema wurde. In dem offenen Brief Joseph Melzers an Bucerius heißt es, der Vorstand der Jüdischen Gemeinde Frankfurt habe in einer außerordentlichen Sitzung sogleich nach Erscheinen des Artikels von Klaus Harpprecht beschlossen, den Generalsekretär des Zentralrats der Juden in Deutschland, Hendrik van Dam, aufzufordern, „im Namen des Zentralrats als Dachorganisation aller jüdischen Gemeinden gegen Herrn Klaus Harpprecht gerichtlich vorzugehen“.⁶⁸ Dies war auch die Information des *Stern*.⁶⁹ Nach Angaben der *Canadian Jewish News* Ende Oktober 1970 weigerte sich hingegen die Jüdische Gemeinde Frankfurts, sich in der Sache zu positionieren. Was real geschah, konnte nicht mehr festgestellt werden. Die Jüdische Gemeinde Frankfurt besitzt hierüber keine Aufzeichnungen. Im *Frankfurter Jüdischen Gemeindeblatt* und den dort abgedruckten Sitzungsprotokollen des Gemeinderates kam der Fall nicht zur Sprache, was auch den Recherchen des Zentralarchivs zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland entspricht.⁷⁰

Doch sollte der Streit auf der Frankfurter Buchmesse 1970 fortgeführt werden. Der damals linke Autor des Melzer Verlags, Henryk M. Broder, verteilte dort

66 Vgl. Edna Morduch, [Leserbrief ohne Titel], in: *Der Monat*, Oktober 1970, S. 124–125.

67 „Hfn“, *Das Eis bricht ein*, in: *Die Welt*, 14. 8. 1970. Ebenso äußerten sich Leserbriefschreiber in der *Zeit* zu dem Fall, wobei sie sich meist auf den Charakter des Pornografischen fokussierten, Vgl. *Zeit* (1970), 36, S. 49.

68 Brief von Joseph Melzer an Gerd Bucerius, 11. 8. 1970, Zeit-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius, Nachlass Gerd Bucerius, 125 – *Der Monat* – Gesellschafter Herausgeber – Melzer vs. Harpprecht – 1970, o. Pag.

69 Vgl. Diezemann, *Affären*.

70 Vgl. E-Mail-Auskunft Alon Tauber an Sebastian Bischoff vom 29. 6. 2020, der untersuchte Bestand ist B. 1/13 (Jüdische Gemeinde Frankfurt): 2030, 2037, 3714.

Steckbriefe, die zur Suche Harpprechts aufforderten. Renate Lasker-Harpprecht sammelte diese sogleich wieder ein. In seiner Autobiografie schreibt Harpprecht zu der Episode, Broder habe seiner Frau in einem Brief gestanden, „dass er der Anstifter war, als bei einer Buchmesse ein Steckbrief an die Stände geklebt wurde, der mich als Antisemiten denunzierte. R.[enate.] riss die Blätter ab (ich lag damals im Hospital); ein junger Mann versuchte, sie daran zu hindern, ein Protestmädchen schien sich mit ihr prügeln zu wollen. R. zeigte schließlich – dazu brauchte es viel – ihre Auschwitz-Nummer am Arm: Das Pack verzog sich. In seinem Brief an R. nannte Broder die Szene immer noch einen Spaß. Na denn. Jeder amüsiert sich so gut er kann.“⁷¹

Mehr Details über das Flugblatt lieferte ein *Spiegel*-Artikel anlässlich der Einstellung des *Monat* 1971, in dem auch der Arrabal-Vorfall den Leserinnen und Lesern in Erinnerung gerufen wurde: „[...] als Harpprecht mit einer amoklaufenden Buchkritik in den aufgeklappten Penis von Arrabal stürzte – heraus kam nur Betretenheit und, auf der Buchmesse 1970, ein ‚Steckbrief‘ von Gegnern: ‚Gesucht Klaus Harpprecht wegen massiver Dummheit.‘“⁷²

Schluss und Ausblick

Nach Werner Bergmann lassen sich gesellschaftliche Skandale als „Lernveranstaltungen“, in denen Werte und Normen der politischen Kultur gelernt und bekräftigt werden“, interpretieren.⁷³ Die *Welt* zog so auch aus der Kontroverse über das Werk *Arrabal – Selbstdarstellung* die Erkenntnis, dass deutlich geworden sei, „wie tief die Wunde ist, die den Juden geschlagen wurde, wie wenig sie vernarbt ist.“⁷⁴ Dass die „Wunde“ offenbar keine war, die durch reale zeitgenössische Taten geschlagen wurde, sondern sich erst durch die „Verletzlichkeit“ von Jüdinnen und Juden zeigte, scheint hier vorausgesetzt. Wobei sich die *Welt* betreffs dieser „Wunde“ nicht den Gedanken versagen wollte, dass es sich um

71 Harpprecht, *Schräges Licht*, S. 332.

72 O. V., ‚Monat‘-Ende.

73 Bergmann, *Antisemitismus*, S. 33.

74 „Hfn“, Eis, in: *Welt*.

eine nur vorgetäuschte Verletzung Melzers handeln könnte. Denn, so raunte das Blatt, „wir wollen Melzer nicht unterstellen, er habe die Gelegenheit zur *Publicity* genutzt. Denn dies wäre, zu solchem Preis, ein schrecklicher Gedanke“.⁷⁵ Mit diesem Gedanken, den die konservative Zeitung durch Verneinung in die Welt setzte, reproduzierte sie in einem Artikel, in dem sie Harpprechts Aussagen kritisierte, zum einen antisemitische Bilderwelten eines genuin jüdischen Profitstrebens. Zum anderen ähnelte der Gedanke dem der Harpprecht-Kontroverse zugrunde liegenden Argumentationsmuster, wonach Jüdinnen und Juden durch vermeintliches Wohlverhalten beziehungsweise Missverhalten den Hass abkühlen oder befeuern können – eine Denkfigur, die durchaus auch in antisemitischen Sichtweisen zentral ist.

Im hier untersuchten Fall war es die Herausgabe des Buches *Arrabal* durch den Melzer Verlag, die nach Ansicht Klaus Harpprechts dazu angetan war, antisemitische Ressentiments in der Bundesrepublik zu intensivieren. Vor dem Hintergrund des nationalsozialistischen Sexualantisemitismus und der sich zeitgenössisch ereignenden Debatten um Sexualmoral und Pornografie sah Harpprecht in der Veröffentlichung eines erotischen oder pornografischen Buches durch einen von Juden geführten Verlag eine Gefahr für die jüdische *community* in der Bundesrepublik. In seinem scharfen Angriff auf den Melzer Verlag verstand sich Harpprecht explizit als Kämpfer gegen Antisemitismus, der seine Lehren aus der Shoah gezogen habe – eine Sichtweise, die auch von Renate Lasker-Harpprecht gestützt wurde. Und tatsächlich wies Harpprechts Vorwurf gegen Melzer sicherlich einen anderen Gehalt und eine andere Stoßrichtung auf als beispielsweise die Unterstellung des Vorsitzenden der Republikaner, Franz Schönhuber, der im Jahr 1990 dem einstigen Vorsitzenden des Zentralrats der Juden, Heinz Galinski, vorwarf: „Sie sind schuld, wenn es den verachtenswerten Antisemitismus wieder geben sollte.“⁷⁶

Von Harpprechts Selbstverständnis und geäußerter Intention unbeirrt zeigten sich Menschen wie Heinz Gollhardt, Hellmuth Karasek und Hilde Rubinstein. Sie

75 Ebenda.

76 Franz Schönhuber, Rede auf dem Rosenheimer Parteitag, Januar 1990, zit. nach Gideon Botsch, *Die extreme Rechte in der Bundesrepublik Deutschland: 1949 bis heute*, Darmstadt 2012, S. 93.

zogen aus dem Wissen um die Shoah und um die sexualantisemitischen Elemente des nationalsozialistischen Antisemitismus gänzlich andere Schlüsse über den Zusammenhang zwischen Antisemitismus und dem Verhalten von Jüdinnen und Juden. Seine Kritiker und Kritikerinnen sahen in Harpprecht und nicht in Melzer einen Akteur, der Antisemitismus den Weg bahne. Sie rügten die strukturelle Nähe von Harpprechts Kritik zu antisemitischen Denkformen scharf und verglichen seine Aussagen mit sexualantisemitischen Tiraden im Stile des *Stürmer* oder verstanden sie als „Nazi-Propaganda“.

Welche Folgen und Effekte der untersuchte Antisemitismusstreit hatte, ist schwer einzuschätzen, da sich in späteren Kontroversen der Bundesrepublik keine Referenzen auf Arrabal fanden. Zu fragen wäre in diesem Zusammenhang u. a., ob die Auseinandersetzungen 1970 zur Befuerung oder einer offeneren Behauptung des Sexualantisemitismus in der extremen Rechten führten. Ein Indiz hierfür könnte das Buch *Die sexuelle Revolution. Genosse Porno regiert* sein, das 1971 von dem extrem rechten Publizisten und früheren Leiter des Sonderstabs Wissenschaft im Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg, Heinrich Härtle, veröffentlicht wurde.⁷⁷ Härtle brachte hier Juden mehr oder weniger subtil mit Pornografie in Verbindung und griff dabei prominent die Debatte um das Buch von Fernando Arrabal auf. Er verwies dabei insbesondere auf den „Rebbach“, den das „Porno-Buch“ Arrabals Melzer bringe – die Sprachwahl war nicht zufällig. Der jiddische Begriff „Rebbach“ stand hier gleichbedeutend mit unredlichem Raffén. Bei der Aufzählung der Einnahmen durch Pornoprodukte setzte Härtle bei den „Millionen“, die „verdient“ worden seien, das Wort „verdient“ in Anführungsstriche. Die Kritik am Wirken des Verlages sei auch aufgrund einer „bei uns grassierenden ‚pseudo-philosemitischen Sonderbehandlung‘, die man dem Melzer Verlag angedeihen“⁷⁸ ließ, zurückgewiesen worden. Von dem Ausgang der Klage, die Melzer gegen den Publizisten Klaus Harpprecht einreichte, könne man laut Härtle schließlich ablesen, wie weit diese ‚Sonderbehandlung‘ bereits reiche. Doch auch Härtle sah das angebliche jüdische Monopol auf Pornografie längst verloren, denn

77 Heinrich Härtle, *Die sexuelle Revolution. Genosse Porno regiert*, Hannover 1971, S. 56 f.

78 Hier macht sich Härtle vermeintlichen „jüdischen Protest“ (Härtle, *Revolution*, S. 56) zu eigen, der ihm zufolge in der *Zeit*, Ausgabe 36/1970, geäußert wurde. „Ein Jude“ habe dort Harpprecht in der Sache in Schutz genommen. Doch die von diesem angeblich geäußerten Sätze finden sich mit hoher Wahrscheinlichkeit weder in Artikeln noch den Leserbriefen.

„gerade Günter Grass und Henry Miller [widerlegten] die Identifizierung von Pornographie und Judentum“.⁷⁹

Dass diese Identifizierung heute in Deutschland vergessen scheint, das Judentum zwar – nicht nur beim Attentäter von Halle – in die Nähe des Feminismus gerückt wird, die Anti-Pornografiediskurse („Porno-Sucht“) jedoch bis dato weitgehend ohne explizite antisemitische Anklänge auskommen, kann dabei nur kurz beruhigen. Denn durch die Internationale der extremen Rechten taucht der in den US-amerikanischen NoFap- und „Pornosucht“-Diskursen latente Antisemitismus nicht nur über 4Chan, 8kun, Steam oder anderen Imageboards und Gamerforen mit neuer Kraft auf.⁸⁰ So musste 2019 die Amerikanistin Madita Oeming, die an der Universität Paderborn in den *Porn Studies* promoviert, einen vorrangig antisemitischen Shitstorm erleben.⁸¹ Auf die Ankündigung ihres Seminars „Porn in the USA“, das im Wintersemester 2019/20 an der Freien Universität Berlin stattfand, erhielt sie vorrangig aus den USA Twitter-Nachrichten und Mails, die sie – in hundertfacher Variation – als „jüdisch“ bezeichneten. „Jews are notorious sexual deviants and pornographers“,⁸² hieß es von einem Twitter-Nutzer, sodass Oeming mit ihrem Seminar lediglich das tun würde, „what comes natural to her“.⁸³ Die Twitter-User ergingen sich in Vergewaltigungs- und Morddrohungen, man müsse das nachholen, was Hitler begonnen habe, doch „this time it needs to be final“.⁸⁴ Auch aus der AfD kamen zahlreiche Tweets. So schrieb der seit März 2020 als

79 Härtle, *Revolution*, S. 57.

80 Vgl. zu antisemitischen Anti-Pornografiediskursen in der extremen US-Rechten seit den 1970er-Jahren Kristoff Kerl, „Oppression by Orgasm“. Pornography and Antisemitism in Far-Right Discourses in the United States since the 1970s, in: *Studies in American Jewish Literature* 39 (2020) 1, S. 117–138.

81 Vgl. zur breiten Berichterstattung hierüber u. a. Lisa Duhm, „Die Leute denken, es sei eben einfach nur Sex und die Kamera hält drauf“, in: *Spiegel Online*, 4. 9. 2019, <https://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/pornografie-an-der-uni-ein-porno-ist-kein-kafkaron-a-1284958.html> [20. 8. 2020].

82 Twitter @direct_juan, 30. 8. 2019. Die im Folgenden erwähnten Twitter-Nachrichten wurden erneut eingesehen, markiert mit dem letzten Zugriffsdatum. In einigen Fällen haben die Twitter-Nutzerinnen und Nutzer den Account auf privat gestellt, das Zitat stammt dann aus der über 300 MB umfassenden Screenshot-Sammlung, die Madita Oeming Sebastian Bischoff zur wissenschaftlichen Aufarbeitung übergeben hat.

83 Twitter @RaayaLevinstein, 24. 8. 2019.

84 Twitter @FxdxMartin, 23. 8. 2019.

AfD-Ortsverbandsvorsitzende von Velten fungierende Robert Ketelhohn: „Das Volk der Dichter und Denker wartet auf Richter und Henker.“⁸⁵ Und der AfD-Bundestagsabgeordnete Markus Frohnmaier ließ verlauten, die AfD wolle „diesen kulturmarxistischen Unsinn aus den Schulen und Universitäten fegen“.⁸⁶ Über die genuin antisemitisch geprägte Formel des „Kulturmarxismus“, die seit der Verwendung durch den rechtsextremen Terroristen Anders Breivik in seinem Rechtfertigungs-Pamphlet auch in Deutschland populär wurde, steht zu befürchten, dass auch im deutschen Diskurs an die reichhaltigen Traditionsbestände des Sexualantisemitismus angeknüpft werden wird.

85 Twitter @RobertKetelhohn, 22. 8. 2019 [27. 8. 2020].

86 Twitter @Frohnmaier_AfD, 23. 8. 2019 [27. 8. 2020].

Sind Juden weiß?

Von den Schwierigkeiten des rechtlichen Umgangs mit Antisemitismus

„Whether the Jews are a religion or a nation, a people or a race, a state or a tribe, depends on the specific opinion non-Jews – in whose midst Jews live – have about themselves, but it certainly has no connection whatever with any germinal knowledge about Jews.“¹

Die Nürnberger Staatsanwaltschaft befasste sich 1926 mit antisemitischen Artikeln im *Stürmer*. Anzeige erstattet hatte der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.), der auch mit den Mitteln des Rechts gegen den zunehmend aggressiv auftretenden Antisemitismus mobilisierte. Der C.V. stützte seine Anzeigen entweder auf § 130 Reichsstrafgesetzbuch (RStGB), der bestrafte, „wer in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise verschiedene Klassen der Bevölkerung zu Gewalttätigkeiten gegen einander öffentlich anreizt“, oder auf § 166 RStGB, der die Beschimpfung von Religionsgesellschaften und deren Bekenntnissen unter Strafe stellte. Der Nürnberger Oberstaatsanwalt erhob allerdings keine Anzeige gegen den *Stürmer* und dessen Herausgeber Julius Streicher. Seine Begründung folgte einer bei Antisemiten seit der Jahrhundertwende beliebten Argumentation: Juden seien weder eine Klasse im Sinne von § 130 RStGB noch eine Religion im Sinne von § 166 RStGB, sondern eine Rasse und könnten sich daher nicht auf den Schutz des Strafrechts berufen.²

1 Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, New York 2007, S. 68 f.

2 Rechtsschutzkommission des C.V., 1927, zit. nach Avraham Barkai, *Wehr Dich!*, München 2002, S. 180. Eindrücklich analysiert dieses Problem auch Christoph Jahr, *Antisemitismus vor Gericht: Debatten über die juristische Ahndung judenfeindlicher Agitation in Deutschland (1879–1960)*, Frankfurt a. M. 2011, S. 207 ff., 262 ff.

Der U.S. Supreme Court hatte im Jahr 1987 über einen Fall antisemitischer Hetze in Maryland zu entscheiden. Die Synagoge der Gemeinde Congregation Shaare Tefila war mit antisemitischen Slogans beschmiert worden, worauf die Gemeinde die Täter wegen Diskriminierung auf Schadensersatz und Entschädigung verklagte. Als Rechtsgrundlage diente ihnen die aus dem Civil Rights Act von 1866 stammende antidiskriminierungsrechtliche Vorschrift 42 US-C. § 1982, die staatliche und private Eingriffe durch „racial discrimination“ in Eigentumsrechte verbietet.³ Die Täter, die in der Verhandlung noch angaben, ihr Ziel sei es gewesen, „the Jewish race“ zu beleidigen, argumentierten strategisch, Juden könnten sich nicht auf das Gesetz berufen, denn sie seien als Teil der „caucasian race“ keine vom Schutzbereich des Gesetzes erfasste Gruppe.

2009 entschied der Oberste Gerichtshof Großbritanniens, die Praxis einer jüdisch-orthodoxen Privatschule (Jewish Free School, JFS), nur Schüler*innen aufzunehmen, die von einer jüdischen Mutter geboren oder nach den Regeln des Büros des Oberrabbiners konvertiert waren, verstoße als „racial discrimination“ gegen den britischen Race Relations Act.⁴ Der Gerichtshof stellte dabei nicht auf die religiöse Tradition ab, sondern auf die ethnische Herkunft der Schüler*innen.

In allen Fällen steht und fällt die Frage des rechtlichen Schutzes also mit der Frage, was Juden *sind*. Eine Religion, eine Rasse, eine Ethnie – und wenn ja, welche? Diese Frage verweist auf einige grundlegende Probleme des Rechts, das, ob strafrechtlich oder zivilrechtlich verfasst, angetreten ist, Diskriminierung „zu verhindern und zu beseitigen“, wie es heute in § 1 Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz (AGG) heißt, und das dabei auf Tatbestandsmerkmale wie eine „nationale, rassische, religiöse oder durch ihre ethnische Herkunft bestimmte Gruppe“ (§ 130 StGB) oder „Rasse und ethnische Herkunft“ (§ 1 AGG) setzt. Zum einen können dabei, wie im Nürnberger Fall von 1926, antisemitische Essentialisierungen reproduziert werden. Zum anderen kann, wie etwa angesichts der

3 U.S. Supreme Court, *Shaare Tefila Congregation v. Cobb*, 481 U.S. 615 (1987), 616. Vorliegend werden die englischen Originalbegriffe *race* und *racial* beibehalten, weil sie nicht immer die gleiche Bedeutung transportieren wie die deutschen Begriffe Rasse und rassistisch. Instrukтив dazu Jacob Tanner, *Race und „Rasse“*, in: Naika Foroutan u. a. (Hrsg.), *Das Phantom „Rasse“*, Köln, 2018, S. 35–46.

4 Supreme Court of the United Kingdom, *R (on the application of E) v Governing Body of JFS and the Admissions Appeal Panel of JFS*, [2009] 2 AC 728, [2010] 2 WLR 153.

Entscheidung in Großbritannien von 1987, der Eindruck entstehen, Juden würden heute nicht mehr diskriminiert, weil sie weiß seien. Der Fall der Jewish Free School zeigt, wie religiöse jüdische Praktiken, die von der christlichen Dominanzkultur abweichen, rassistisch und zugleich als rassistisch gebrandmarkt werden können. Schließlich kann das Antidiskriminierungsrecht auch durch eine Bezugnahme auf die israelische Staatsangehörigkeit umgangen werden.

Meine These lautet vor diesem Hintergrund: Die Frage „Was sind Juden?“ ist schon falsch gestellt. Zu ihrer Erörterung wird zunächst ein Überblick über die aktuelle Rechtslage zum Schutz vor antisemitischer Diskriminierung in Deutschland gegeben. Alsdann wird an historischen und aktuellen rechtlichen Leitentscheidungen erörtert, was Antisemitismus und was Juden im Rechtssinne sind. Abschließend wird zu diskutieren sein, welche alternativen rechtlichen Formulierungen aktuell im Raum stehen.

1. Recht gegen Antisemitismus in Deutschland

Antisemitismus tritt auf vielfältige Weise in Erscheinung, und seine Artikulationen haben auch Auswirkungen auf das Recht. Der Kampf gegen Antisemitismus mit den Mitteln des Rechts wird zumeist mit Blick auf das Strafrecht als Hasskriminalität diskutiert. Das mag nicht verwundern, reagiert doch Strafrecht auf die für die Gesellschaft sichtbarsten und am meisten geächteten Artikulationen antisemitischer Ressentiments. Dazu zählen antisemitischer Terror, wie der Rohrbombenanschlag in Düsseldorf-Wehrhahn im Jahr 2000 oder der Anschlag auf die Hallenser Synagoge an Jom Kippur 2019, körperliche Angriffe oder Bedrohungen in der Öffentlichkeit, Sachbeschädigungen an Synagogen und an jüdischen Geschäften⁵ oder die „Judensau“-Skulptur an der Wittenberger Stadtkirche.⁶ Doch auch im Zivilrecht, in dessen Rahmen nicht der Staat anklagt, sondern Privatpersonen auf Schadensersatz und Entschädigung klagen, wird über Antisemitismus verhandelt.

5 Für Beispiele siehe die Darstellung in RIAS, Antisemitische Vorfälle 2019, Berlin 2020.

6 OLG Naumburg, Urt. v. 4. 2. 2020 – 9 U 54/19.

1.1. Mit Strafrecht gegen antisemitische Hasskriminalität

Antisemitische Tathandlungen und Motivlagen kommen im Rahmen der Straftatbestände der Beleidigungsdelikte (§§ 185 ff. Strafgesetzbuch, StGB), der Volksverhetzung (§ 130 StGB), des Mordes aus niedrigen Beweggründen (§ 211 StGB), des Verbreitens von Propagandamitteln (§ 86 StGB) und des Verwendens von Kennzeichen verfassungswidriger Organisationen (§ 86a StGB) zum Tragen. Schließlich sind bei der Strafzumessung, in deren Rahmen das verschuldete Unrecht der Tat gewichtet und in ein bestimmtes Strafmaß umgesetzt wird, nach § 46 Abs. 2 StGB auch „die Beweggründe und die Ziele des Täters, besonders auch eine rassistische, fremdenfeindliche oder sonstige menschenverachtende [und] die Gesinnung, die aus der Tat spricht“, zu berücksichtigen.⁷ Davon sind bereits jetzt antisemitische Motive erfasst.⁸ Nach einem aktuellen Gesetzentwurf sollen diese künftig explizit in § 46 Abs. 2 StGB benannt werden, um „die praktische Relevanz antisemitischer Straftaten“ besser abzubilden.⁹ Auch antisemitische Hassrede auf Demonstrationen, in den Medien oder im Netz wird vor allem anhand strafrechtlicher Koordinaten bewertet. Daraus kann eine unmittelbare Gefährdung der öffentlichen Sicherheit oder Ordnung resultieren, die das Verbot einer Versammlung nach § 15 Abs. 1 VersG rechtfertigen¹⁰ oder eine örtliche Ordnungsbehörde zum Abhängen antisemitischer Wahlplakaten befugen kann.¹¹ Ein Vereinsverbot kann auf § 3 Abs 1 S. 1 Alt. 1 VereinsG i. V. m. Art. 9 Abs. 2 Alt. 1 GG gestützt werden, wenn Zwecke oder Tätigkeit §§ 130, 185 ff. StGB zuwiderlaufen.¹² Auch das Netzwerkdurchsuchungsgesetz (NetzDG) verweist in

7 Diese Neuerung ging auf die Empfehlungen des NSU-Untersuchungsausschusses des Deutschen Bundestages zurück. Gesetz zur Umsetzung von Empfehlungen des NSU-Untersuchungsausschusses des Deutschen Bundestages vom 12. 6. 2018, in Kraft getreten am 1. 8. 2015, BGBl. I Nr. 23.

8 BT-Drs. 19/16399, S. 15 m.w.N. Einige Autor*innen subsumieren antisemitisch unter „menscheneindlich“, Jörg Kinzig, in: Schönke/Schröder, StGB Kommentar, 30. Aufl. 2019, § 46 Rn. 15b, einige unter „rassistisch“, Hendrik Cremer/Beatrice Cobbinah, Rassistische Straftaten: Muss die Strafverfolgung und Ahndung effektiver werden? StV 2019, 648, 650.

9 BT-Drs. 19/16399, S. 15, S. 2.

10 OVG NRW, 24. 5. 2019 – 15 B 666/19; OVG NRW, 21. 10. 2019 – 15 B 1406/19.

11 OVG Thüringen, 22. 10. 2019 – 3 EO 715/19; anders VG München, 24. 5. 2019 M 7 E 19.2503.

12 BVerwG, Urteil v. 5. 8. 2009 – 6 A 3/08 –, § 130 Abs. 3 StGB, Leugnung und Relativierung der Shoa.

§ 3 Abs. 1 NetzDG mit Blick auf zu entfernende „rechtswidrige Inhalte“ in sozialen Medien auf die Straftatbestände der Volksverhetzung, der Beleidigungsdelikte und der Verwendung von Kennzeichen verfassungsfeindlicher Organisationen (§ 86a StGB).

In der strafrechtlichen Bewertung antisemitischer Taten stellen sich zumeist zwei grundlegende – miteinander verschränkte – Probleme. Das erste kreist um die Definition: Der Begriff „Antisemitismus“ selbst taucht in den genannten strafrechtlichen Regelungen nicht auf. Das zweite Problem besteht darin, dass bei antisemitischen Äußerungen und Darstellungen der Diskriminierungsschutz der Bezeichneten mit dem Grundrecht auf Meinungsfreiheit der Äußernden ins Verhältnis gesetzt werden muss.¹³ Da Antisemitismus kein Begriff des Rechts ist, obliegt seine Auslegung den Staatsanwaltschaften und Gerichten. In der rechtswissenschaftlichen Diskussion wurde Antisemitismus jedoch lange vor allem mit Blick auf den historischen Nationalsozialismus erörtert.¹⁴ Handlungen, die sich ausdrücklich auf die nationalsozialistische Rassenideologie beziehen, werden von den Gerichten unstrittig als antisemitisch eingeordnet.¹⁵ Auch die Leugnung des Holocaust ist in § 130 Abs. 3 StGB als Straftat normiert; die öffentliche Billigung, Leugnung oder Verharmlosung der NS-Verbrechen fällt unter § 130 Abs. 4 StGB. Die Beurteilung anderer Artikulationen des Antisemitismus, zumal wenn diese sprachlich kodiert erfolgen, fällt wesentlich disparater aus.¹⁶

Zu den bekanntesten Entscheidungen zählt das Urteil des Wuppertaler Amtsgerichts, das drei junge Männer, die 2014 während des Gaza-Krieges Molotowcocktails auf die örtliche Synagoge warfen und als Tatmotiv Wut gegen die israelische Politik im Nahen Osten angaben, wegen versuchter schwerer

13 Grundsätzlich erörtert dieses Problem Sergey Lagodinsky, Kontexte des Antisemitismus, Berlin 2013; Stefanie Schmahl, Der Umgang mit rassistischen Wahlkampfplakaten vor dem Hintergrund des internationalen Menschenrechtsschutzes, Baden-Baden 2016, ist auch auf antisemitische Äußerungen und Darstellungen übertragbar.

14 Für viele Buchheim StuW 2018, 366; Werle NJW 1995, 1267–1269; Emmerich/Würkner NJW 1986, 1195; zu neonazistischen Bezügen auf den NS Vormbaum JR 2017, 503–512.

15 Für viele BGH, 22. 8. 2019 – StB 17/18; BVerfG, 13. 7. 2018 – 1 BvR 1474/12; BVerfG, 17. 1. 2017 – 2 BvB 1/13.

16 Ausführlich zu diesem Problem Doris Liebscher/Sergey Lagodinsky/Kristin Pietrczyk/Benjamin Steinitz, Antisemitismus im Spiegel des Rechts, in: Neue Juristische Online-Zeitschrift (NJOZ) 30 (2020), 897.

Brandstiftung verurteilte, ein antisemitisches Tatmotiv aber verneinte.¹⁷ Zuletzt entschied das Oberlandesgericht (OLG) Karlsruhe gegen die Generalstaatsanwaltschaft Karlsruhe die Aufnahme von Ermittlungen gegen mutmaßlich Verantwortliche der Partei „Die Rechte“ wegen des Verdachts der Volksverhetzung.¹⁸ Die Partei hatte im Vorfeld der Europa- und Kommunalwahlen im Mai 2019 Wahlplakate unmittelbar vor der Synagoge in Pforzheim angebracht, mit den Slogans: „Zionismus stoppen: Israel ist unser Unglück! Schluss damit!“ sowie „Wir hängen nicht nur Plakate!“ Nach einer Strafanzeige der Jüdischen Gemeinde der Stadt hatte die Staatsanwaltschaft Karlsruhe von der Einleitung eines Ermittlungsverfahrens abgesehen und diese Entscheidung damit begründet, die Slogans könnten auch als Kritik an der Politik des Staates Israel gedeutet werden. Das OLG Karlsruhe wandte dagegen ein: „Die Bezeichnung ‚Zionist‘ stellt aber im Sprachgebrauch des Antisemitismus auch ein Codewort für Juden dar.“¹⁹ Zudem handle es sich bei der Aussage „Israel ist unser Unglück!“ um eine „ganz bewusste Bezugnahme auf die unsägliche NS-Hetzparole“.²⁰ Dieser Beschluss steht für eine Reihe jüngerer Entscheidungen, in denen Gerichte auch antizionistische Parolen als volksverhetzend beurteilen.²¹ Die Urteile beziehen sich nicht ausdrücklich auf die Arbeitsdefinition Antisemitismus der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) von 2016.²² Es kann jedoch angenommen werden, dass sie den Gerichten bekannt ist. Das Bundesjustizministerium wendete sich im Juli 2019 an die Justizministerien der Länder und regte

17 AG Wuppertal, 5. 2. 2015, 84 Ls 50 Js 156/14 – 22/14, das LG Wuppertal, 18. 1. 2016 – 23 Ns 26/15 erhöhte im Berufungsverfahren die verhängten Freiheitsstrafen, das OLG Düsseldorf, 9. 11. 2016 – III-3 RVs 95/16 bestätigte dies, wobei beide Instanzen an die Feststellungen des Amtsgerichts zur Tatmotivation gebunden waren. Für eine ausführliche Kritik des Urteils Liebscher u. a., *Antisemitismus im Spiegel des Rechts*, S. 897, 900 f.; Ronen Steinke, *Terror gegen Juden. Wie antisemitische Gewalt erstarkt und der Staat versagt*, Berlin 2020, S. 83 ff.

18 OLG Karlsruhe, Beschluss vom 17. 3. 2020 – 1 Ws 285/19, juris.

19 Ebenda, Rn. 9. Unter Verweis auf Generalstaatsanwaltschaft Celle vom 28. 11. 2019, 2 Zs 1421/19.

20 OLG Karlsruhe, Beschluss vom 17. 3. 2020 – 1 Ws 285/19, juris, Rn. 12.

21 LG Essen, 22. 5. 2015, 31 Ns 42/15, juris; OVG Münster, 24. 5. 2019, 15 B 666/19.

22 www.lto.de/recht/justiz/j/bmjv-antisemitismus-definition-justiz-laender-judenhass-verfolgung-staatsanwaltschaft/.

eine einheitliche Definition von Antisemitismus auf Basis der rechtlich nicht bindenden Arbeitsdefinition an.²³

1.2 Zivilrechtliche Unterlassungsverfügungen gegen die Bezeichnung als Antisemit

Gegen antisemitische Äußerungen kann auch zivilrechtlich mit Unterlassungs- oder Schadensersatzansprüchen nach § 823 Abs. 1 BGB, § 1004 Abs. 1 S. 2 BGB, Art. 1 Abs. 1 GG, Art 2 Abs. 1 GG wegen Verletzung des allgemeinen Persönlichkeitsrechts vorgegangen werden. Diese Ansprüche können sich aber auch gegen die Bezeichnung einer Person als Antisemit bzw. antisemitisch richten. Die Gerichte wägen dann das Persönlichkeitsrecht der als „Antisemit“ bezeichneten Kläger mit der Meinungsäußerungsfreiheit der die Äußerung treffenden Beklagten gegeneinander ab. Die Richter*innen prüfen dazu, ob es sich bei der Äußerung um eine zulässige Meinungsäußerung oder eine unzulässige Schmähkritik handelt und ob der Vorwurf des Antisemitismus geeignet ist, eine schwere Persönlichkeitsverletzung herbeizuführen. Entscheidend ist dabei, ob ausreichende Anhaltspunkte und Anknüpfungstatsachen bestehen, aus denen sich die Bewertung der so bezeichneten Person als antisemitisch ergeben.²⁴

In der Vergangenheit befanden Gerichte zum Beispiel, die Beschreibung des Verlegers Abraham Melzer als „Kapazität für angewandte Judeophobie“ sei eine²⁵ bzw. in letzter Instanz dann doch keine²⁶ persönlichkeitsrechtsverletzende Schmähkritik, sondern eine vom Recht auf Meinungsfreiheit umfasste Meinungsäußerung. Gleichsam erklärte das Landgericht München die Aussage für rechtlich zulässig, Melzer sei „für seine antisemitischen Äußerungen regel-

23 OLG Nürnberg, 22. 10. 2019 – 3 U 1523/18, Rn. 67 ff. (Xavier Naidoo gegen Amadeu Antonio Stiftung), das Gericht kommt jedoch trotzdem zu dem schwer nachvollziehbaren Ergebnis, Naidoods Aussagen könnten nicht als antisemitisch eingestuft werden.

24 So im Fall Jürgen Elsässer gegen Jutta Ditfurth LG München I, 8. 10. 2014 – 25014197/14, S. 14 und LG München I 19. 1. 2018 – 25 O 1612/17, Rn. 96, den Urteilen zugrunde lag die Bezeichnung als „glühender Antisemit“.

25 LG Frankfurt, 28. 11. 2006, 2-3 O 176/06, die „Grenze zur Schmähkritik“ sei überschritten, „weil es „nicht mehr um die Auseinandersetzung in der Sache geht, sondern die Diffamierung der Person im Vordergrund steht“.

26 OLG Frankfurt, 8. 11. 2007 – 16 U 257/06, juris, keine Schmähkritik wegen Sachbezugs und von Meinungsfreiheit gedeckt.

recht berüchtigt“.²⁷ Die Bezeichnung des rechten Publizisten Jürgen Elsässer als „glühender Antisemit“²⁸ und die des Musikers und Verschwörungstheoretikers Xavier Naidoo als „Antisemit“²⁹ ordneten andere Gerichte dagegen als zu unterlassende Verletzung von deren allgemeinem Persönlichkeitsrechts ein. In beiden Fällen entschieden sich die Gerichte für ein enges Verständnis von Antisemitismus. Danach ist ein Antisemit, wer „die personale Würde von Menschen jüdischer Abstammung durch nationalsozialistisch fundiertes Gedankengut grob verletzt und möglicherweise in diesem Sinne sogar handlungsbereit ist“, so das OLG Nürnberg.³⁰

Nach Auffassung der Gerichte überwogen Elsässers und Naidoos Persönlichkeitsrecht aber auch deshalb, weil die Bezeichnung als Antisemit „in der Öffentlichkeit angesichts des historischen Bedeutungsgehalts einer solchen Qualifizierung als negativ und diskreditierend verstanden“ werde, da darin „nach dem allgemeinen Verständnis zumindest auch zum Ausdruck kommt, dass die gemeinte Person die Überzeugungen teilt, die zu der Ermordung von 6 Millionen Juden unter der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft geführt haben, und die Menschen allein aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft angreift und für das Übel der Welt verantwortlich macht“.³¹

Während das LG München das Argument noch auf die Bezeichnung Elsässers als „glühender Antisemit“ bezogen hatte, wendete das OLG Nürnberg es nun auf die einfache Bezeichnung als „Antisemit“ an und schlussfolgerte: „Dieser Eingriff ist besonders schwerwiegend und wie kaum ein anderer Vorwurf geeignet, den mit dieser Geisteshaltung in Verbindung Gebrachten in den Augen der Öffentlichkeit herabzusetzen. Dies beruht auf den grauenhaften Folgen, die der Antisemitismus gerade in Deutschland herbeigeführt hat. Er war ‚weltanschauliche Grundlage‘ für den von Deutschen begangenen Völkermord an den Juden. Diese Dimension ist es, die es in besonderem Maße ehrenrührig erscheinen lässt, einer Geisteshaltung

27 LG München I, 19. 1. 2018 – 25 O 1612/17, juris.

28 OLG München, 28. 9. 2015 – 18 U 169/15 Pre, „glühender Antisemit“ als Ehrverletzung.

29 OLG Nürnberg, 22. 10. 2019 – 3 U 1523/18, „Antisemit“ als Ehrverletzung.

30 Ebenda, Rn 128.

31 Ebenda, Rn. 44 unter Verweis auf LG München I, 8. 10. 2014 – 25014197/14, S. 14 (Elsässer/Ditfurth).

beschuldigt zu werden, die solches ermöglicht hat.³² So wird Antisemitismus in einer Weise auf den Vernichtungswahn der Nationalsozialisten verengt, die letztlich jene schützt, die antisemitische Codes verwenden. Einerseits müssen sie selbst keine strafrechtliche Verurteilung fürchten, weil sie nach der engen Definition noch nicht antisemitisch handeln. Andererseits werden sie in einer zivilrechtlichen Klage auf Unterlassung der Bezeichnung als antisemitisch obsiegen, weil der Vorwurf des Antisemitismus aufgrund der engen Definition als ehrverletzend gilt. Die Bereitschaft der Gerichte, Antisemitismusvorwürfe solcherart mit Mitteln des Ehrenschutzes dergestalt einzuschränken, behindert eine gesellschaftliche Auseinandersetzung mit Artikulationen des Antisemitismus jenseits der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik.

1.3 Mit Antidiskriminierungsrecht gegen antisemitische Diskriminierung

Recht gegen Antisemitismus ist auch in internationalen menschenrechtlichen Abkommen, zum Beispiel in Art. 14 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) und im Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung (ICERD) sowie als verfassungs-, verwaltungs- und zivilrechtliches Antidiskriminierungsrecht kodifiziert. Antidiskriminierungsrecht stellt im Unterschied zum Strafrecht nicht auf vorsätzliches Handeln oder eine individuell feindselige Handlung von Täter*innen ab. Im Fokus steht nicht die Schuld des Täters oder der Täterin, sondern stehen die diskriminierenden Folgen einer Handlung aus Perspektive der Betroffenen. Dabei geht es auch um die erlittene Würde- bzw. Persönlichkeitsrechtsverletzung, aber nicht nur – auch die Verletzung des Anspruchs auf gleiche Teilhabe an der Gesellschaft ist Kern des Antidiskriminierungsrechts.³³ Es reagiert mit besonderen Rechtsgarantien auf besondere Diskriminierungsrisiken marginalisierter Subjektpositionen, die aus historisch gewachsenen Machtverhältnissen und institutionell verfestigten Ungleichheitslagen und Normvorstellungen resultieren. Die Funktion von Antidiskriminierungsrecht

32 Ebenda, Rn. 45 unter Verweis auf LG Köln, Urteil vom 3. 9. 2008 – 28 O 366/08 (Hecht-Galinski/Broder).

33 Doris Liebscher, Gleiche Rechte für marginalisierte Subjektpositionen? Probleme subjektiver Rechte im deutschen Antidiskriminierungsrecht, in: Rechtsphilosophie. Zeitschrift für Grundlagen des Rechts (RphZ) 2 (2017), S. 117–135.

besteht also auch darin, einen Ausgleich für historisch verfestigte gesellschaftliche Benachteiligungen zu schaffen.³⁴

Aus dieser Einsicht heraus sind bislang zumeist die dem Anspruch auf Gleichheit entgegenstehenden Machtverhältnisse Sexismus und Rassismus in den rechtlichen Blick geraten. Im deutschsprachigen Rechtsraum wurde Antidiskriminierungsrecht bislang vor allem anhand von Fragen der Geschlechtergerechtigkeit entwickelt.³⁵ Im angloamerikanischen Rechtskontext ist darüber hinaus *racial equality*³⁶ ein rechtswissenschaftlich breitbeforschtes und justiziell bearbeitetes Thema, wobei im angloamerikanischen Alltags- und Rechtsgebrauch damit in der Regel „the African-American experience“³⁷ und zunehmend auch die Erfahrung von Latenamerikaner*innen³⁸ gemeint sind. Sowohl in der Rassismusforschung als auch im angloamerikanischen rechtlichen Diskurs wird hingegen kaum die Erfahrung von Juden und Jüdinnen angesprochen – weil diese als weiß gelten.³⁹

Doch auch die Diskriminierung von Juden und Jüdinnen gehört ins Antidiskriminierungsrecht. 1945 setzte das Kontrollratsgesetz Nr. 1 der Alliierten die Nürnberger Rassengesetze außer Kraft und verfügte zugleich, es sei keine deutsche Gesetzesverfügung mehr anzuwenden, durch die „irgendjemand auf Grund seiner Rasse [...] Nachteile erleiden würde“.⁴⁰ Der Rassebegriff verschwand jedoch nicht aus dem Recht. Seit 1949 steht in Artikel 3 Absatz 3: „Niemand darf wegen

34 So auch Anna Katharina Mangold/Mehrdad Payandeh, EuR 2017, 700 (712).

35 Für einen Überblick Ute Sacksofsky, Geschlechterforschung im Öffentlichen Recht, in: Jahrbuch des Öffentlichen Rechts 67 (2019), S. 377–402.

36 Für einen Überblick Devon Carbado/Rachel F. Morgan, Race Law Cases in the American Story, in: Austin Sarat (Hrsg.), Civil Rights in American Law, History, and Politics, Cambridge 2014, S. 16–52.

37 Ebenda, S. 16.

38 Ian Haney López, Race and Erasure: The Salience of Race to LatCrit Theory, in: California Law Review 85 (1998), S. 1143.

39 Dies kritisiert für die USA Kenneth L. Marcus, Jewish Identity and Civil Rights in America, Cambridge 2010. Bemerkenswerte Ausnahmen stellen dar: für die Rassismusforschung Paul Gilroy, The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness, London 1993, Kapitel 6, der im Kontext historischer Rassialisierungsprozesse das *Othering* der Jüdinnen und Juden mitverhandelt, und für die Rechtswissenschaft Didi Herman, Unfortunate Coincidence, Oxford 2011, die den Umgang des britischen Rechts mit *Jewishness* einer kritischen Perspektive unterzieht.

40 Amtsblatt des Alliierten Kontrollrats in Deutschland, 2. korr. Aufl. v. 29. 10. 1945, S. 7.

seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden.“ Nach unstrittiger Auffassung der juristischen Literatur wurde das Diskriminierungsverbot „wegen der Rasse“ als „Reaktion auf die rassistisch begründete Vernichtung der Juden“ erlassen.⁴¹ Im Herrenchiemseer Konvent und im Parlamentarischen Rat, wo das Grundgesetz erarbeitet wurde, kamen die nationalsozialistischen Verbrechen freilich kaum zur Sprache, und wenn, dann oft nur dergestalt, dass alle Deutschen als Opfer des Nationalsozialismus und der darauf folgenden Besetzung bezeichnet wurden – eine zu dieser Zeit in allen gesellschaftlichen Schichten weitverbreitete Auffassung. Das Wort Juden ist in den protokollierten Debatten zu Art. 3 Abs. 3 GG kein einziges Mal zu lesen, ebenso wenig wie ein Hinweis auf die Nürnberger Rassengesetze. Bis heute – und das erst seit Kurzem – benennt nur eine Kommentierung des Grundgesetzes „Antisemitismus“,⁴² es überwiegen Verweise auf „die Verbrechen des Nationalsozialismus“⁴³ und die „Diskriminierung von Juden“.⁴⁴ Auch die meisten Landesverfassungen enthalten entsprechende Diskriminierungsverbote.⁴⁵

Antisemitische Diskriminierungen im Kontext von Vertragsverhältnissen, zum Beispiel beim Abschluss von Beförderungsverträgen, wie im Fall Kuwait

- 41 Michael Sachs, Grenzen des Diskriminierungsverbots, München 1987, S. 325; ebenso Christine Langenfeld, in: Maunz/Dürig, Kommentar zum Grundgesetz 2020, Stand 74. Ergänzungslieferung 2015, Art. 3 Abs. 3, Rn. 45; Michael Sachs, in: Stern, Staatsrecht Bd IV/2, 2011, § 122, Rn. 1730: „Rassenwahn des NS-Staates und die darauf gestützten Gräueltaten vor allem gegen die Juden“; Hans Jarass, in: Jarass/Pieroth, Grundgesetz Kommentar 2018, Art. 3 Rn. 131: „Verfolgung und Benachteiligung von Minderheiten im Nationalsozialismus, insb. der Personen jüdischer Abstammung“.
- 42 Susanne Baer/Nora Markard, in: v. Mangoldt/Klein/Starck, Grundgesetz Kommentar, 2018, Art. 3 Abs. 3, Rn. 470: „der aus dem historischen Antijudaismus entwickelte Antisemitismus“.
- 43 Marion Eckertz-Höfer, in: Stein/Denninger/Hoffmann-Riem, Grundgesetz Alternativkommentar, Bd. 1 Grundwerk 2001, Art. 3 Rn. 115; ebenso Werner Heun, in: Dreier, Grundgesetz Kommentar, 2013, Art. 3 Rn. 129; ähnlich Heike Krieger, in: Schmidt-Bleibtreu/Hofmann/Henneke, Grundgesetz Kommentar, 2017, Art. 3 Rn. 79 „im Lichte seiner missbräuchlichen Verwendung im Nationalsozialismus bewusst zur Abgrenzung hiervon“; Werner Rüfner, in: Kahl/Waldhoff/Walter, Bonner Kommentar zum Grundgesetz, Stand 2019, Art. 3 GG Rn. 830 „Reaktion auf die nationalsozialistische Rassenideologie“.
- 44 Für viele: Angelika Nußberger, in: Sachs, Grundgesetz Kommentar, 2018, Art. 3 Rn. 293.
- 45 Die erste tatsächlich deutsche Verfassungsvorschrift, die ein Diskriminierungsverbot an die Kategorie Rasse knüpfte, war Art. 1 Verfassung des Landes Hessen vom 1. 12. 1946.

Airlines,⁴⁶ bei der Wohnungssuche, im Restaurant oder im Beschäftigungsverhältnis können auch Ansprüche auf Unterlassung, Schadensersatz oder Entschädigung nach dem Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetz (AGG) auslösen.⁴⁷ § 1 AGG verbietet unter anderem „Benachteiligungen aus Gründen der Rasse oder wegen der ethnischen Herkunft“ und der „Religion“. Das AGG geht wesentlich auf vier Antidiskriminierungsrichtlinien der EU zurück, die Deutschland umsetzen musste und 2006 nach mehreren Vertragsverletzungsverfahren schließlich in einem Gesetz, dem AGG, gefolgt ist. Mit Blick auf die Diskriminierung von Juden und Jüdinnen war dabei zum einen die sogenannte Antirassismus-Richtlinie RL 43/2000/EG einschlägig, die Diskriminierungen „aufgrund der Rasse und ethnischen Herkunft“ verbietet und zumindest in den jeder Richtlinie vorangestellten „Erwägungsgründen“ den Begriff „Antisemitismus“ enthält, indem sie in Erwägungsgrund 10 auf eine Mitteilung der EU-Kommission „über Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und Antisemitismus“ verweist. Zum anderen verbietet die sogenannte Rahmenrichtlinie RL 78/2002 Diskriminierungen „aufgrund der Religion“.

Allen diesen antidiskriminierungsrechtlichen Instrumenten ist gemeinsam, dass sie den Schutz vor Diskriminierung über sogenannte Merkmale, Gründe oder Kategorien herleiten. Sie enthalten Kataloge von Diskriminierungskategorien wie Rasse, ethnische Herkunft, Geschlecht oder Religion. Mit diesem kategorialen Ansatz gehen weitere Probleme einher.

2. Probleme kategorialen Antidiskriminierungsrechts: Juden als rechtlich geschützte Gruppe

Während im Strafrecht also ein zu enges Antisemitismusverständnis effektiven Rechtsschutz unmöglich machen kann, stellen sich gänzlich andere, aber nicht weniger drängende Fragen im Zusammenhang mit kategorialen Antidiskriminierungsrecht, also dem Recht, das, wie Art. 3 Abs. 3 GG oder § 1 AGG, auf Diskriminierungskategorien wie Rasse oder ethnische Herkunft setzt. Eine rechtliche

46 Ausführlich Kapitel 3.4.

47 Wolfgang Däubler/Martin Bertzbach, AGG Kommentar, § 1, Rn 38; OLG Frankfurt am Main, NJW 2018, 3591, Rn 41; Oliver Mörsdorf, in: Juristenzeitung (JZ) 3 (2018), S. 156, 158, 160.

Dogmatik, die dazu einlädt, einzelne Kategorien als „Diskriminierungsmerkmale“ zu prüfen, presst zum einen die Komplexität jüdischer Identitäten und Diskriminierungserfahrungen in Schubladen, die nicht richtig passen. Zum anderen läuft sie Gefahr, essentialisierende Kategorisierungen zu reproduzieren, wenn Gerichte entscheiden müssen, ob Juden eine Rasse sind. Und schließlich stellt sich die Frage, wie Antidiskriminierungsrecht, das vor Benachteiligung wegen der Rasse schützt, Artikulationen des Antisemitismus erfasst, die sich, wie die gerade diskutierten Formen, nicht auf „rassische“ Argumentationen stützen.

2.1 *Juden als Rasse oder Religion?*

2.1.1. *Internationales Recht: Rassismus, Antisemitismus und Zionismus und die UN-Anti-Rassismuskonvention*

Als Reaktion auf den Zweiten Weltkrieg und den Faschismus in Italien, im nationalsozialistischen Deutschland und in Japan entstanden nach 1945 zahlreiche menschenrechtliche Verträge, die „Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand“ verkündeten, wie es exemplarisch in Art. 2 Abs. 1 der am 10. Dezember 1948 verabschiedeten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) hieß. „Rasse“ ist die erste Kategorie in der Liste dieser Diskriminierungsverbote, und dass damit auf die Rassengesetzgebung der Nationalsozialisten reagiert wurde, stand für die Generalversammlung der Vereinten Nationen außer Frage. Die Erklärung sei, so die Delegierten, „von der Opposition gegen die barbarischen Doktrinen des Nazismus und des Faschismus“ inspiriert.⁴⁸ Trotzdem adressiert die AEMR an keiner Stelle ausdrücklich den Antisemitismus.

Das gilt auch für die von 1962 bis 1965 in der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen verhandelte, am 21. Dezember 1965 von der Generalversammlung verabschiedete und am 4. Januar 1969 völkerrechtlich in Kraft getretene UN-Antirassismus-Konvention (ICERD). Ihre Entstehung ist stärker als die AEMR vor dem Hintergrund des Kolonialismus und der gegen diesen gerichteten

48 Johannes Morsink, *Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia 1999, S. 36.

Befreiungsbewegungen sowie der Apartheid in Südafrika zu sehen und war deutlich von der Blockkonfrontation gekennzeichnet. Art. 1 Abs. 1 ICERD statuiert in der englischen Vertragsfassung: „In this Convention, the term ‚racial discrimination‘ shall mean any distinction, exclusion, restriction or preference based on race, colour, descent, or national or ethnic origin which has the purpose or effect of nullifying or impairing the recognition, enjoyment or exercise, on an equal footing, of human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural or any other field of public life.“⁴⁹

Die Konvention richtet sich damit vor allem gegen „rassistische“ respektive rassistische Diskriminierung. Religion ist nicht Teil der Aufzählung Art. 1 Abs. 1 ICERD, dies resultiert vor allem aus der Konfrontation zweier politischer Blöcke im Kalten Krieg.⁵⁰ Die USA und Israel setzten sich für die Aufnahme von Religion als Diskriminierungskategorie ein, vor allem vor dem Hintergrund religiöser und antisemitischer Verfolgung von Juden in den Ostblockstaaten, besonders in der Sowjetunion. Diese wollte im Verbund mit verschiedenen afrikanischen und asiatischen Staaten den Schwerpunkt auf rassistische Diskriminierung legen und hatte dabei die Diskriminierung von Afroamerikaner*innen und die postkoloniale Situation im Blick.⁵¹ Arabische Staaten unterstützten den zweiten Block wiederum angesichts des Israel-Palästina-Konflikts. Vor diesem Hintergrund brachte die israelische Delegation schließlich den Vorschlag ein, zumindest in die Präambel der Konvention – die besonders eklatante und verbotene Formen der Diskriminierung, gegen die die Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen kämpfen sollten,

49 Die amtliche deutsche Übersetzung lautet: „In diesem Übereinkommen bezeichnet der Ausdruck ‚Rassendiskriminierung‘ jede auf der Rasse, der Hautfarbe, der Abstammung, dem nationalen Ursprung oder dem Volkstum beruhende Unterscheidung, Ausschließung, Beschränkung oder Bevorzugung, die zum Ziel oder zur Folge hat, dass dadurch ein gleichberechtigtes Anerkennen, Genießen oder Ausüben von Menschenrechten und Grundfreiheiten im politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen oder jedem sonstigen Bereich des öffentlichen Lebens vereitelt oder beeinträchtigt wird.“ BGBL 1969 II, S. 961.

50 Als Kompromiss sollte eine weitere Konvention religiöse Diskriminierung verbieten, dazu kam es allerdings nie. 1981 wurde schließlich eine rechtlich nicht bindende Erklärung verabschiedet: Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, Res. 36/55 vom 25. November 1981.

51 Detailliert Ofra Friesel, Equating Zionism with Racism: The 1965 Precedent, in: American Jewish History 97 (2013) 3, S. 283, 284 ff.

nannte – auch den Begriff Antisemitismus aufzunehmen, vor allem, um dessen dualistische Natur aus rassistischer und religiöser Diskriminierung begrifflich und rechtlich abzubilden.⁵² Der Vorschlag erhielt Unterstützung aus den USA und aus Südamerika, Widerstand begegnete ihm vonseiten der Sowjetunion und arabischer Staaten.⁵³ So äußerte der Vertreter Saudi Arabiens, dass Europa zwar unter dem Nazismus, der Rest der Welt aber unter dem Kolonialismus gelitten habe und die Araber unter dem Zionismus.⁵⁴ Zudem seien „95 Prozent der Personen semitischer Herkunft Araber“ und Juden daher nur „von religiöser, nicht von rassistischer Intoleranz betroffen, wer Ethnologie und Religion vermengt, stiftet nur Verwirrung“.⁵⁵ Der Vertreter Israels antwortete darauf: „Das jüdische Volk weiß genau, was Antisemitismus ist, weil es so lange dessen Opfer war, ganz egal ob aus rassistischen, religiösen oder anderen Gründen.“⁵⁶

Unter den kontrovers diskutierten Vorschlägen für eine Klausel in der Präambel waren schließlich: Antisemitismus, Nazismus, Neonazismus und Kolonialismus.⁵⁷ Die Sowjetunion schlug vor, auch den Zionismus aufzunehmen, da er zur selben Klasse verabscheuungswürdiger Phänomene gehöre.⁵⁸ Dies war das erste Mal, dass in den Vereinten Nationen der Zionismus mit Rassismus verglichen wurde.⁵⁹ Das Ergebnis war ein Kompromiss, die Delegierten verzichteten quid pro quo auf alle -ismen in der Präambel. Absatz 4 Präambel ICERD verurteilt seither „Kolonialismus und alle damit verbundenen Praktiken der Segregation und der Diskriminierung“ und Absatz 9 Präambel ICERD „Politiken der Apartheid, Segregation und Separation“.

52 Nachweise ebenda, S. 287, sowie bei Patrick Thornberry, ICERD. A Commentary, Oxford 2016, S. 75.

53 Der afrikanisch-asiatische Block wandte sich vor allem deshalb gegen den Vorschlag, weil seine Vertreter befürchteten, die Verabschiedung einer Konvention gegen Rassismus würde durch solche Verhandlungen hinausgezögert. Friesel, Equating Zionism with Racism, S. 287 f., 293; Thornberry, ICERD, S. 74 f.

54 Zit. nach Thornberry, ICERD, S. 75.

55 Ebenda.

56 Ebenda.

57 Ebenda, S. 74 f.

58 Natan Lerner, The U.N. Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, Leiden 2015, S. 79.

59 Friesel, Equating Zionism with Racism, S. 303.

Die Diskussion beinhaltet sämtliche Topoi, die postkoloniale und postnazistische Debatten um Rassismus und Antisemitismus bis heute kennzeichnen. Aktuell werden sie im Rahmen der „Mbembe-Debatte“ ausgetragen: Es geht um Opferkonkurrenzen und Anerkennungskämpfe im Rahmen globaler politischer Machtverhältnisse, um ein Verständnis von Antisemitismus als „nur eine andere Form von Rassismus“ und um eine aus der manichäischen Spaltung der Welt in einen unterdrückenden globalen Norden (weiß) und einen unterdrückten globalen Süden (Schwarz) resultierende unreflektierte Dämonisierung Israels, die sich in der Gleichsetzung von Zionismus (Israel) und Rassismus (Kolonialismus) vor dem Hintergrund des Israel-Palästina-Konflikts realisiert.⁶⁰ Rechtlich schlagen sich die Schwierigkeiten des Umgangs mit Antisemitismus nieder, wenn dieser auf religiöse Intoleranz (Religion) oder auf den Rassenantisemitismus nationalsozialistischer Couleur (Rasse) reduziert wird. Juden gelten dann nur als rechtlich schützenswert, wenn sie wegen ihres religiösen Bekenntnisses diskriminiert oder wenn sie unter Verweis auf biologische bzw. völkische Rassetheorien rassistisch kategorisiert werden. Der Komplexität antisemitischer Artikulationen und deren spezifischem ideologischen Gehalt zu Er- bzw. Verklärung abstrakter Machtverhältnisse in der kapitalistischen Moderne werden beide Kategorien – Religion wie auch Rasse – jedoch nicht gerecht. Das zeigt sich auch in der Berichts- und Entscheidungspraxis des UN-Ausschusses CERD, der die Einhaltung der Konvention überwacht. Antisemitismus spielt darin kaum eine Rolle.⁶¹ Lediglich in einem Fall, dem Verfahren „Jüdische Gemeinde von Oslo u. a. gegen Norwegen“ entschied der Ausschuss, dass Hetzreden einer Neonazigruppierung gegen Juden eine Diskriminierung nach ICERD darstellen, die der Vertragsstaat, in diesem Fall Norwegen, mit den Mitteln des Rechts zu verfolgen habe.⁶² Die Redner der Organisation hatten sich auf die Vorherrschaft einer nach nationalsozialistischen Rassentheorien definierten norwegischen weißen Rasse berufen und sowohl gegen Juden als auch Migranten gehetzt. Damit war rechtlich und politisch unstrittig das Tatbestandsmerkmal „racial hatred“ in Art. 4 a) ICERD erfüllt.

60 Zu diesem Aspekt der Mbembe-Debatte siehe Saba-Nur Cheema/Meron Mendel, Postkoloniale Theoretiker: Leerstelle Antisemitismus, in: taz vom 25. 4. 2020.

61 Doris Liebscher/Juliane Wetzel, 4.1. Länderbericht Deutschland, in: Angst/Lantschner, ICERD Kommentar, Baden-Baden 2020, Rn. 88 m.w.N.

62 Jüdische Gemeinde von Oslo u. a./Norwegen, CERD/C/67/D/30/2003 v. 22. 5. 2005, Rn. 2.1.

2.1.2. Rassistische Verfolgung im Nationalsozialismus als Diskriminierung nach Art. 3 Abs. 3 Grundgesetz: Die Ausbürgerungsentscheidung des Bundesverfassungsgerichts

Nationalsozialistische Rassekonzeptionen lagen auch der berühmtesten und bislang einzigen ausführlichen Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts (BVerfG) zum Diskriminierungsverbot „wegen der Rasse“ in Art. 3 Abs. 3 S. 1 GG zugrunde. 1968 erklärte der Zweite Senat des Gerichts die Ausbürgerung jüdischer deutscher Staatsbürger im Nationalsozialismus auf Grundlage der 11. Durchführungsverordnung zum Reichsbürgergesetz (11. VO) wegen Verstoßes gegen Art. 3 Abs. 3 S. 1 GG für nichtig.⁶³ Ausgang der Entscheidung war ein Streit um die Rückerstattung von „arisiertem“ Eigentum eines jüdischen Deutschen an seine Neffen bzw. Erben. Der Onkel war 1939 nach Amsterdam emigriert und hatte daher nach § 2 der 11. VO seine Staatsangehörigkeit verloren. Sein Vermögen fiel nach § 3 Abs. 1 S. 1 11. VO an das Reich. 1942 wurde er aus Amsterdam deportiert und ermordet. Die Vorinstanzen hatten die Ausstellung eines Erbscheins an die Neffen mit der Begründung abgelehnt, der Erblasser sei aufgrund seiner Ausbürgerung staatenlos gewesen, deshalb sei deutsches Erbrecht nicht anwendbar.⁶⁴ Die Vorschrift des Art. 116 Abs. 2 GG, wonach „frühere deutsche Staatsangehörige, denen zwischen dem 30. Januar 1933 und dem 8. Mai 1945 die Staatsangehörigkeit aus politischen, rassistischen oder religiösen Gründen entzogen worden ist“, entweder auf Antrag oder bei Wohnsitznahme in Deutschland nach 1945 automatisch wieder einzubürgern waren, griff nicht, weil der Erblasser vorher ermordet worden war.

Das Bundesverfassungsgericht gab der Verfassungsbeschwerde der Erben statt. Es erklärte die 11. VO zum Reichsbürgergesetz als von Anfang an nichtig und darauf basierende Ausbürgerungen für unwirksam. Die Rechtsvorschrift würde fundamentalen Prinzipien der Gerechtigkeit so evident widersprechen, „daß der Richter, der sie anwenden oder ihre Rechtsfolgen anerkennen wollte, Unrecht statt Recht sprechen würde“.⁶⁵ Das zu diesen Prinzipien gehörende Willkürverbot

63 BVerfG, Urt. v. 14. 2. 1968 – 2 BvR 557/62 = BVerfGE 23, 98 (Ausbürgerung I).

64 AG Wiesbaden, 8. 5. 1962 – 41 VI 586/61; LG Wiesbaden, 27. 7. 1962 – 4 T 252/62; OLG Frankfurt, 18. 9. 1962 – 6 W 441/62.

65 BVerfG, Urt. v. 4. 2. 1968 – 2 BvR 557/62 – Rn. 30; so auch schon BVerfG, Urt. v. 17. 12. 1953 – 1 BvR 147/52, Rn. 191 = BVerfGE 3, 58.

konkretisiere Art. 3 Abs. 3 GG dahingehend, dass „niemand wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden darf“.⁶⁶ Die 11. VO verstoße gegen diese Prinzipien, denn: „Der Versuch, nach ‚rassischen‘ Kriterien bestimmte Teile der eigenen Bevölkerung mit Einschluß der Frauen und Kinder physisch und materiell zu vernichten, hat mit Recht und Gerechtigkeit nichts gemein.“⁶⁷ Der Begriff des Antisemitismus taucht in dem Urteil nicht auf, doch wird deutlich, dass es dem Senat um eliminatorischen Rassenantisemitismus geht. Die 11. Verordnung, heißt es in dem Urteil, könne nur richtig beurteilt werden, „wenn sie im Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Rassengesetzgebung und dem politischen Ziel des Nationalsozialismus, das deutsche und europäische Judentum auszurotten, gesehen wird. Die Ausbürgerung war als diskriminierender Ausschluß aus der deutschen Volksgemeinschaft gemeint. Sie knüpfte allein an ein ‚rassisches‘ Merkmal an und traf zunächst vornehmlich diejenigen, denen es gelungen war, unter Gefahr für Leib und Leben der nationalsozialistischen Tyranis zu entrinnen.“⁶⁸

„Rassisch“ wird hier als ein Begriff des nationalsozialistischen Rechts markiert, auf den sich das Gericht im Sinne einer Negativdefinition bezieht, das verdeutlichen auch die Anführungszeichen. Die stigmatisierende Klassifikation der jüdischen Bevölkerung erfolgte durch die 1. VO zum Reichsbürgergesetz. Ihre soziale Subordination erfolgte durch die diskriminierenden Maßnahmen auf Basis dieser Gesetzgebung, hier angeordnet durch die 11. VO. Das Bundesverfassungsgericht stützt seine Rechtsprechung damit auf die Verfolgung von Jüdinnen und Juden als Rasse und nicht auf tatsächliche rassische Eigenschaften der verfolgten Personen.⁶⁹ Anders verhält es sich nach der deutschen Rechtsprechung, wenn der

66 BVerfG Erster Senat, Urt. v. 4. 2. 1968 – 2 BvR 557/62 –, Rn. 32.

67 Ebenda, Rn. 28 f.; ebenso BVerfG Zweiter Senat, Beschl. v. 15. 4. 1980 – 2 BvR 842/77 –, Rn. 48, „dass der durch Akte des nationalsozialistischen Staates aus rassenideologischen Gründen angeordnete Entzug der deutschen Staatsangehörigkeit krasses Unrecht darstellte“.

68 BVerfG, Zweiter Senat, Urt. v. 4. 2. 1968 – 2 BvR 557/62–, Rn. 23 ff.

69 Bestätigend BVerfG Erster Senat 2. Kammer, Beschluss v. 13. 1. 1995 – 1 BvR 205/88, Rn. 9. „Gerade bei den Maßnahmen nationalsozialistischer Gewaltherrschaft, die aus Gründen der Rasse erfolgten, wäre dann nicht nur der Schutzbereich des Art. 3 Abs. 1 GG, sondern auch der des Art. 3 Abs. 3 GG berührt, zumal die Schlechterstellung des genannten Personen-

Schwerpunkt der rechtlichen Beurteilung auf der religiösen Überzeugung oder dem religiösen Bekenntnis liegt, sich also die Frage der Religionsfreiheit nach Art. 4 GG oder der Nichtdiskriminierung wegen der Religion nach Art. 3 Abs. 3 S. 1 GG stellt.⁷⁰

Dass die Verbreitung einer völkisch-antisemitischen Rassenlehre auch jenseits des historischen Nationalsozialismus mit Art. 3 Abs. 3 GG unvereinbar ist, haben das Bundesverfassungs- und das Bundesverwaltungsgericht im Zusammenhang mit Verbotsverfahren gegen neonazistische Vereine und Parteien klargestellt.⁷¹ Hier stellt sich die Frage, ob Antisemitismus gegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung verstößt. So heißt es in Art. 21 GG, dass „Parteien, die nach ihren Zielen oder nach dem Verhalten ihrer Anhänger darauf ausgehen, die freiheitliche demokratische Grundordnung zu beeinträchtigen oder zu beseitigen“, verfassungswidrig und von staatlicher Finanzierung ausgeschlossen sind. Art. 9 GG formuliert ähnlich für Vereine. Deutlich heißt es dazu im Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum NPD-Verbotsverfahren II: „Menschenwürde ist egalitär; sie gründet ausschließlich in der Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung, unabhängig von Merkmalen wie Herkunft, Rasse, Lebensalter oder Geschlecht. [...] Mit der Menschenwürde sind daher ein rechtlich abgewerteter Status oder demütigende Ungleichbehandlungen nicht vereinbar [...]. Dies gilt insbesondere, wenn derartige Ungleichbehandlungen gegen die Diskriminierungsverbote des Art. 3 Abs. 3 GG verstoßen, die sich [...] jedenfalls als Konkretisierung der Menschenwürde darstellen. Antisemitische oder auf rassistische Diskriminierung zielende

kreises letztlich aufgrund der Verfolgung, also wegen ‚seiner Rasse‘ einträte.“ Daran anknüpfend Michael Sachs, Handbuch des Staatsrechts, Band VIII, 3. Aufl. 2010, § 182, Rn. 79; „Wiedergutmachung wegen der NS-Verfolgung von Juden ist ohne Anknüpfung an Rasse (oder Religion) möglich, wenn auf die Tatsache der Verfolgung als Jude abgestellt wird.“

- 70 BVerfG, Beschluss vom 27. 1. 2015 – 1 BvR 471/10 (religiöse Neutralität im Schuldienst am Beispiel Kopftuch, aber übertragbar auf das Tragen der Kippa, vgl. Rn. 13); Bayerischer Verfassungsgerichtshof, Entscheidung vom 14. 3. 2019 – Vf. 3–VII–18 (religiöse Neutralität im Justizdienst vgl. Rn. 43 f.); BVerfG, Urteil vom 15. 1. 2002 – 1 BvR 1783/99 –, Schächterlaubnis; BVerwG, Urteil vom 17. 4. 1973 – VII C 38.70 –, Befreiung vom Schulunterricht am Samstag.
- 71 BVerfG Erster Senat, Beschl. v. 13. 7. 2018 – 1 BvR 1474/12, Rn. 141 = BVerfGE 149, 160; BVerwG, Urt. v. 1. 9. 2010 – 6 A 4/09, Rn. 14; BVerwG, Beschl. v. 25. 3. 1993 – 1 ER 301/92, Rn. 17; BVerfG Zweiter Senat, Urt. v. 17. 1. 2017 – 2 BvB 1/13 –, Rn. 541 = BVerfGE 144, 20 (NPD-Verbot II).

Konzepte sind damit nicht vereinbar und verstoßen gegen die freiheitliche demokratische Grundordnung.⁷²

Das Bundesverfassungsgericht musste bislang, ebenso wenig wie der UN-Antirassismus-Ausschuss CERD, über Artikulationen des Antisemitismus verhandeln, die nicht im Zusammenhang mit nazistischen oder neonazistischen Äußerungen standen.

2.1.3. *Sind Juden weiß? Zur antidiskriminierungsrechtlichen Rechtsprechung des U.S. Supreme Court*

Anders als das Bundesverfassungsgericht zur Verfolgung wegen der Rasse entschied der Supreme Court in der schon eingangs zitierten Entscheidung *Shaare Tefila Congregation v. Cobb*. Zur Diskussion stand hier, ob die gegen antisemitische Slogans an ihrer Synagoge klagende jüdische Gemeinde eine von 42 US-C. § 1982 geschützte *racial group* sei. Im US-amerikanischen Recht verweist die Kategorie „race“ auf das Erbe der Sklaverei: Die rassistische Diskriminierung von Afroamerikaner*innen durch die als Jim-Crow-Gesetze bezeichneten Gesetze einzelner Bundesstaaten, die Segregation in unterschiedlichen Lebensbereichen – von der Bildung, über die Nutzung öffentlicher Verkehrsmittel bis zum Restaurantbesuch – vorschrieben. Dieses historische Erbe erschwert eine formelhafte Übertragung auf Antisemitismus. Auch die Klägerin, die Gemeinde Shaare Tefila, fand nicht, dass Juden eine Rasse seien. Sie argumentierte, Juden seien trotzdem von 42 US-C. § 1982 geschützt, weil die Täter sie als rassistisch verschiedene Gruppe ansehen würden und ihre Tat auf feindselige, rassistische Vorurteile zurückgehe.⁷³ Die Gerichte folgten der Argumentation von Shaare Tefila nicht. Die beiden ersten Gerichtsinstanzen urteilten, „rassistische Diskriminierung auf nichts als die subjektive, irrationale Wahrnehmung der Beklagten zu stützen“ würde den Anwendungsbereich des 42 US-C. § 1982 überschreiten.⁷⁴ 42 US-C. § 1982 sei gerade nicht anwendbar „in Situationen, in denen der Kläger kein Angehöriger einer rassistisch verschiedenen Gruppe ist, sondern nur die Beklagten dies

72 Ebenda, Rn. 541.

73 BT-Drs. 16/1780, S. 31.

74 606 F. Supp. 1504, 1508 (D. Md. 1985), 785 F.2d at 527; 606 F. Supp. at 1509 (1985).

annehmen“.⁷⁵ Der Supreme Court gab den Untergerichten insofern recht, dass allein die Behauptung, die Beklagten hätten aus rassistischer Feindseligkeit heraus gehandelt, nicht ausreichte, um den Anwendungsbereich des 42 US-C. § 1982 zu eröffnen. Die feindselige Haltung der Beklagten müsste sich auch gegen eine Gruppe richten, die der amerikanische Kongress nach dem Bürgerkrieg durch die Bürgerrechtsgesetzgebung der Jahre 1866 und 1870 ursprünglich als *distinct race* schützen wollte.⁷⁶ Im Ergebnis stellte der Gerichtshof fest: Weil damals auch Juden als eine „unterschiedliche Rasse“ angesehen wurden, seien diese nach der ursprünglichen Intention geschützt, auch wenn sie heute Teil dessen seien, was „als *caucasian race* angesehen wird“.⁷⁷

Mit der Bezeichnung *Caucasian* verwendet der Gerichtshof eine in den USA für Angloamerikaner*innen etablierte alte rassenanthropologische Bezeichnung für eine weiße oder europäische Rasse. Zurück geht der Begriff auf Johann Friedrich Blumenbach, der 1775 die Menschheit in fünf Hauptrassen, die „kaukasische, mongolische, äthiopische, amerikanische, malayische“⁷⁸ unterteilte. „Kaukasische Rasse“ verwendete Blumenbach zur Klassifikation der „Europäer“, die er als „Stammrasse“ und ästhetisch schönste Rasse einteilte.⁷⁹ Vermittels des historischen Tests für die Mitgliedschaft in einer geschützten *distinct race* revitalisierte der Supreme Court so „auch das spezifische kategorische Denken über die in den 1860er-Jahren vorherrschende Rasse“, gab Martha Minow zu bedenken.⁸⁰

Kenneth Marcus hat in seiner Analyse der amerikanischen Rechtsprechung zu Bürgerrechten und Antisemitismus kritisiert, dass diese Juden zwang, sich strategisch in rassische Kategorien einzuordnen, denen zu entkommen sie

75 785 F.2d 523, 525 (4th Cir. 1986), rev'd, 107 S. Ct. 2019 [1987]), zit. nach 481 US 615 (1987), 618, Übers. d. Verf., i. Orig.: § 1982 was not intended to apply to situations in which a plaintiff is not a member of a racially distinct group but is merely perceived to be so by defendants.

76 481 US 615 (1987), 617.

77 481 US 615 (1987).

78 Blumenbach, Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte, Leipzig 1798, S. 204.

79 Zit. nach Abdruck des Originals bei Uwe Hoßfeld, Geschichte der biologischen Anthropologie in Deutschland, Stuttgart 2016, S. 66.

80 Martha Minow/Donald C. Langevoort, The Supreme Court, 1986 Term, Harvard Law Review 101 (1987) 1, S. 7–37 (21 f.).

so lange erkämpft hatten.⁸¹ Ein aus Perspektive der amerikanischen jüdischen Bevölkerung erreichter Schritt zur Emanzipation wurde durch den Zwang zur Selbstrassialisierung wieder infrage gestellt. Zu diesem Schluss kommt auch Eric Goldstein: „Zum ersten Mal in ihrer Geschichte versuchten amerikanische Juden nicht, die Regierung daran zu hindern, sie als ‚Rasse‘ zu kategorisieren, sondern kämpften darum, als eine eigenständige Gruppe anerkannt zu werden, die Schutz vor ‚rassischer‘ Diskriminierung verdient.“⁸² Letztlich seien sie bereit gewesen, die Terminologie der „Rasse“ zu akzeptieren, „denn dies war die einzige verfügbare Sprache, die Juden unter den Schutz des Antidiskriminierungsrechts stellen konnte“.⁸³

Der *race-based* Ansatz im Antidiskriminierungsrecht ist noch aus einem anderen Grund ein Hindernis für die adäquate rechtliche Adressierung von Antisemitismus. Er führt zu Exklusionen innerhalb des bestehenden Rechtsschutzes, wenn dieser nicht für alle Diskriminierungskategorien gleich ausgestaltet ist. So ist die historisch rückwirkende *original-intent*-Argumentation des Supreme Court auf später – also zu einem Zeitpunkt, als Juden nach der Auffassung des Gerichts schon weiß waren – erlassene Antidiskriminierungsgesetze nicht anwendbar. Diese Schutzlücke wird besonders in der Bildung deutlich. Titel VI des Civil Rights Act von 1964 schützt in diesem Bereich ausschließlich vor Diskriminierung aufgrund von „race, color, and national origin discrimination“. Zu diesem Zeitpunkt galten Jüdinnen und Juden in den USA sozial und rechtlich als weiß. Sie werden seither im U.S. Census nicht als *race* sondern ausschließlich als *religion* erfasst und sind auch rechtlich nur als solche schutzwürdig. Das für solche Fälle zuständige Department of Education’s Office for Civil Rights (OCR) lehnte daher eine Zuständigkeit für Fälle von Antisemitismus an US-amerikanischen Universitäten lange ab. Erst seit dem 11. Dezember 2019 erklärt eine *executive order* die Anwendung von Titel VI des *Civil Rights Acts* auf Juden.⁸⁴ Eine demokratisch legitimierte gesetzgeberische Entscheidung fehlt bis heute.

81 Marcus, *Jewish Identity and Civil Rights*, S. 98 ff.

82 Eric L. Goldstein, *The Price of Whiteness: Jews, Race, and Identity*, Princeton 2007, S. 225 f.

83 Ebenda, S. 226.

84 Executive Order on Combating Anti-Semitism, 11. 12. 2019, www.whitehouse.gov/presidential-actions/executive-order-combating-anti-semitism/ [3. 7. 2020].

2.2. *Juden als Ethnizität oder Religion: The Jewish Free School Case und der britische Race Relation Act*

Während Jüdinnen und Juden im internationalen Recht und im deutschen Verfassungsrecht auch unter die Kategorie Rasse, in den USA dagegen unter die Kategorie Religion fallen, gelten sie im europäischen Antidiskriminierungsrecht als Religion und als ethnische Gruppe. Das verdeutlicht ein Blick in die Kommentierungen zum Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetz: „Eine eigene Ethnie stellen in Übereinstimmung mit der britischen Rechtsprechung Sikhs und Juden dar.“⁸⁵ Dabei und zur Bestimmung der rechtlichen Kategorie „ethnische Herkunft“ allgemein wird auf die 1983 ergangene Entscheidung *Mandla v Dowell-Lee* des höchsten britischen Gerichts verwiesen.⁸⁶ Wer diesen Link zum britischen Recht weiter rückverfolgt, stößt auf den 1965 erlassenen und 1968, 1976 und 2010 reformierten *Race Relation Act*, der Diskriminierung durch Private und durch staatliche Stellen verbietet und die dazu ergangene Rechtsprechung.⁸⁷ Erst seit 2010 enthält das Gesetz auch die Kategorie Religion.

Mit dem *Race Relation Act* 1965 verabschiedete Großbritannien ein Jahr nach Erlass des US-amerikanischen *Civil Rights Acts* und im selben Jahr der Verabschiedung der UN-Antirassismus-Konvention als erster und lange einziger Staat der Europäischen Union ein Gesetz, das „racial discrimination on grounds of colour, race, or ethnic or national origins“ verbietet. Das Gesetz reagierte rechtspolitisch auf die Einwanderung aus den ehemaligen Kolonien des Commonwealth.⁸⁸ Es

85 Hier für viele Wolfgang Däubler/Martin Bertzbach, AGG Kommentar, 4. Aufl. 2018, § 1, Rn 38; auf die Überschneidung mit Religion weisen dabei hin: Dagmar Schiek, Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz-Kommentar, 2007, § 1, Rn. 17 „Vermischung ethnischer und religiöser Kategorien“; ebenso Jens Colling in: Herberger u. a., jurisPK-BGB, 9. Aufl. 2020, § 4 AGG, Rn. 7; Gregor Thüsing, Europäisches Arbeitsrecht, 3. Aufl.; 2017, § 3 Rn. 58 f.

86 House of Lords, *Mandla v Dowell-Lee*, 24 March 1983 [1982] UKHL 7 [1983] 2 AC 548. Das House of Lords heißt heute Supreme Court of the United Kingdom.

87 Das Gesetz ging 2010 in Section 9 (1) Equality Act auf, der lautet: „Race includes (a) colour; (b) nationality; (c) ethnic or national origins“.

88 Die Gesetzgebung war ein politischer Kompromiss, sie zielte zwar auf Antidiskriminierung, ging aber immer auch mit einer Verschärfung der Einwanderungsgesetzgebung einher, vgl. Herman, *Unfortunate Coincidence*, S. 129 ff.; Laurence Lustgarten, *The Grounds of Discrimination under the Race Relations Act 1976 in the United Kingdom*, in: *The International and Comparative Law Quarterly* 28 (1979) 2, S. 221 ff.

zielte damit, wie sein US-amerikanisches Vorbild, vor allem auf die Verhinderung der Diskriminierung von People of Color und postkolonialem Rassismus. Ob die Diskriminierung von als weiß geltenden Juden von dem Gesetz erfasst war, blieb – auch angesichts dessen, dass Religion in der Liste von 1965 nicht auftauchte – lange unklar, obwohl die Gesetzgebungsdebatten dies nahelegen.⁸⁹ Die britische Juristin Didi Herman hat gezeigt, dass diese Debatten sich ausführlich auf die abstrakte Figur des Juden als Opfer von Rassismus respektive des Holocaust bezogen, zeitgenössische antisemitische Vorfälle dagegen völlig ausgespart wurden.⁹⁰ Antisemitismus fand auch in der britischen Debatte nur in der Vergangenheit und an anderen Orten statt. Trotz des Gesprächs über die Juden blieb ihr rechtlicher Status als vom *Race Relation Act* geschützte „racial group“ letztlich unentschieden; Juden werden in den Debatten sowohl als „race“, als „religion“, als „ethnicity“ oder „genetic inheritance“ diskutiert. Letztlich wurde die Entscheidung der Rechtsprechung überlassen.⁹¹ Auch diese blieb mit Blick auf den antidiskriminierungsrechtlichen Status der Juden völlig diffus. Sie zeichnet sich nach Herman lediglich in zweierlei Hinsicht als kohärent aus: Alle Klagen jüdischer Kläger wegen Diskriminierung (die meisten im Kontext von Arbeitsverhältnissen) durch nichtjüdische Personen wurden abgelehnt und kein Richter bezog sich in der Verhandlung oder in der Urteilsbegründung auf den weiteren Kontext des Antisemitismus in Großbritannien.⁹²

Im Jahr 1983 entschied das House of Lords (heute der Oberste Gerichtshof des Vereinigten Königreichs) in *Mandla v Dowell-Lee*, dass Sikhs als ethnische Gruppe im Sinne des *Race Relations Act* gelten und daher in den Schutzbereich des Gesetzes fallen.⁹³ Die Entscheidung gilt seither als Leitentscheidung und besitzt fast biblische Autorität, weil die Richter darin bis heute geltende Kriterien für eine ethnische Gruppe aufstellten, die auch von Rechtswissenschaft und Gerichten anderer EU-Staaten zur Auslegung der EU-Antirassismus-Richtlinie und ihrer Umsetzungsgesetze, wie dem AGG, herangezogen werden. Doch die

89 Lustgarten, *The Grounds of Discrimination under the Race Relations Act 1976 in the United Kingdom*, S. 237 f.; Herman, *Unfortunate Coincidence*, S. 129 ff.

90 Ebenda, S. 128.

91 Ebenda, S. 131 ff.

92 Ebenda, S. 155.

93 House of Lords, *Mandla v Dowell-Lee*, 24 March 1983, [1982] UKHL 7, [1983] 2 AC 548.

Kriterien sind in sich völlig widersprüchlich und laden zu einer Essentialisierung von Kläger*innen ein, die sich gegen Diskriminierung wenden.⁹⁴ Als essentielle Kriterien nennt *Mandla v Dowell-Lee*, „(1) eine lange gemeinsame Geschichte, die sich von anderen Gruppen unterscheidet, derer sich die Gruppe bewusst ist und deren Erinnerung sie lebendig hält; (2) eine eigene kulturelle Tradition, einschließlich familiärer und sozialer Sitten und Gebräuche, die oft, aber nicht unbedingt mit der Einhaltung religiöser Gebräuche verbunden sind.“ Ergänzend führt es auf: eine gemeinsame geografische Herkunft oder die Abstammung von einer kleinen Anzahl gemeinsamer Vorfahren, gemeinsame Sprache, gemeinsame Literatur und gemeinsame Religion und einen Status als Minderheit oder als unterdrückte oder dominante Gruppe innerhalb einer größeren Gemeinschaft, wobei sowohl das „eroberte Volk (z. B. die Bewohner Englands kurz nach der normannischen Eroberung)“ als auch „ihre Eroberer“ beide ethnische Gruppen sein können. Auch „converts and apostates“, also Personen, die durch Eheschließung oder „Abfall vom Glauben“ zu diesen Gruppen zählen, sollten von dieser Definition erfasst sein. Ethnien sind nach diesem Verständnis Gruppen, die sich in erster Linie durch ihre inhärente abstammungsbasierte, religiöse oder kulturelle Unterschiedlichkeit definieren. Die strukturelle Komponente von Diskriminierung, die auf historisch gewachsene und diskursiv verfestigte Machtverhältnisse zurückgeht, kommt in dieser symmetrischen Definition nicht mehr vor.⁹⁵ *Mandla v Dowell-Lee* stützt sich unter anderem auf eine Entscheidung des New Zealand Court, in der es um die Frage ging, ob Juden in Neuseeland eine abgegrenzte ethnische Gruppe seien. Es ist Didi Herman zu verdanken, die diesen gegenseitigen Bezugnahmen nachgespürt hat, dass Jurist*innen heute wissen, bzw. wissen könnten, dass der New Zealand Court seine Entscheidung, Juden seien „a group of persons“ with ethnic origins of the clearest kind“ auf

94 Ein beredtes Beispiel ist die Entscheidung des Arbeitsgerichts Stuttgart vom 15. 4. 2010, 17 Ca 8907/09, in dem das Gericht die ethnische Zugehörigkeit Ostdeutscher unter Heranziehung dieser Definition diskutiert. Im Einzelnen Jonas Bens, *Ethnie als Rechtsbegriff. Kulturanthropologische Problembeschreibungen zum Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetz*, Bonn 2013, S. 77 ff.

95 Auf den deutschen Kontext übertragen könnte mit dieser Definition auch die sogenannte Deutschenfeindlichkeit, die erstmals in der Polizeilichen Kriminalstatistik Jahr 2019 erhoben wird, als Diskriminierung adressiert werden.

die Expertise eines Anthropologen gestützt hatte, dessen Forschungsgebiet die Kultur der *Pacific Islanders* war.⁹⁶ Der Kläger im Fall *Mandla v Dowell-Lee* war ein Sikh, dem das Tragen religiöser Kleidung in der Schule verboten worden war. Doch es findet sich darin auch eine Randbemerkung dazu, dass Juden vom Schutzbereich des Gesetzes umfasst seien.

Der Oberste Gerichtshof des Vereinigten Königreichs bezog sich dann 2009 im eingangs geschilderten Fall *R (E) v Governing Body of Jewish Free School (JFS)*⁹⁷ auf *Mandla v Dowell-Lee* um zu begründen, dass auch Juden eine ethnische Gruppe seien. Geklagt hatte der jüdische Vater eines Schülers, dessen jüdische Mutter nicht nach den Regeln des Office of the Chief Rabbi (OCR) konvertiert wurde, sondern von einer konkurrierenden Denomination. Die Jewish Free School hatte die Konversion nicht anerkannt und ihren Sohn nicht als Schüler aufgenommen. JFS argumentierte, es handele sich um eine religiöse Unterscheidung, und als religiöse Schule sei sie rechtlich ermächtigt, diese zu treffen. Der Kläger machte eine „racial discrimination“ geltend, weil der Entscheidung der Bezug auf die matrilineare Abstammung zugrunde liege. Der High Court hatte in erster Instanz entschieden, es handle sich um eine Frage nach dem jüdischen Status, und dessen Bestimmung sei allein eine Frage religiöser Auslegung – ist das Kind jüdisch nach orthodoxem jüdischen Recht –, die nicht von säkularen Gerichten zu treffen sei.⁹⁸

Der Court of Appeal und als letzte Instanz der Supreme Court entschieden anders, es liege eine „racial discrimination“ zum Nachteil des Klägers vor. Zur Begründung führten sie mehrere Punkte an: Erstens seien Juden – unter Verweis auf *Mandla v Dowell-Lee* – fraglos eine ethnische Gruppe, zweitens sei die Gruppe der orthodoxen Juden eine Subgruppe der ethnischen Gruppe Juden und die Gruppe der Juden, deren Mutter nicht jüdisch geboren war, eine weitere Subgruppe. Drittens sei der matrilineare Test auch ein rassischer Test, der die Mutter des Schülers aufgrund ihrer ethnischen Herkunft benachteiligte, diese sei „Italienerin und römisch-katholisch“. Ein Richter des Court of Appeal verglich

96 Herman, *Unfortunate Coincidence*, S. 144 f. mit weiteren Nachweisen.

97 *R v Governing Body of JFS and the Admissions Appeal Panel of JFS*, [2009] 2 AC 728, [2010] 2 WLR 153.

98 *R v Governing Body of JFS* [2008] ELR 445.

den matrilinearen Test und die Praxis von JFS sogar mit der Apartheidpolitik in Südafrika – auch ein Richter des Supreme Court machte sich diese Auffassung zu eigen.⁹⁹ Viertens sei das Abstellen auf Religion also nur vorgeschoben und daher liege mindestens eine mittelbare Diskriminierung wegen der ethnischen Herkunft vor.

In der Darstellung des Supreme Court, die so unhinterfragt im britischen, europäischen und deutschen Rechtsdiskurs übernommen wird, stellt sich der Fall mithin als eine biologistisch-rassistische Diskriminierung von Juden an anderen Juden dar bzw. an konvertierten Nichtjuden. An dieser Darstellung ist vieles problematisch, hier sollen nur einige Punkte herausgegriffen werden.¹⁰⁰ Nicht nur drängt der Gerichtshof Juden ein christliches Modell des Bekenntnisses auf, sondern beurteilt auch den matrilinearen Test falsch, indem er ihn als rassistisch ausweist. Der Test folgt gerade keiner Abstammungsgenealogie, die Abstammungslinie wird vielmehr bereits unterbrochen, wenn eine Person übertritt. Eine nach den Regeln der jeweiligen Denomination anerkannte Konversion macht diese Person zum Juden oder zur Jüdin, es dominiert damit nicht Abstammung, sondern Religion. Indem der Gerichtshof auf die Blutverbindung abstellt und Konversion und jüdische religiöse Autorität marginalisiert, rassialisiert er Juden und Jüdinnen. Zum Ausdruck kommt das in der wiederholten Rede von der ethnisch italienischen Mutter, der Vater wird demgegenüber nur als ethnisch jüdisch eingeführt – der Gerichtshof spricht ihr wie auch JFS – ihr Jüdischsein durch Konversion schlicht ab. Herman hat schließlich darauf hingewiesen, dass durch die Rassialisierung von jüdischer Ethnizität auch die Verbindungen, die säkulare Jüdinnen und Juden zu jüdischer Kultur und Geschichte haben, marginalisiert werden.¹⁰¹ Zusammenfassend kritisiert sie „die Mehrheitsentscheidung in JFS, dass Juden die Rassisten sind, in Verbindung mit ihrem absoluten Mangel an Anerkennung christlicher anti-jüdischer Verfolgung und Diskriminierung in England sowie in Verbindung mit dem fast vollständigen Scheitern jüdischer Kläger in anderen Verfahren“.

99 R v Governing Body of JFS 29, [2009] 2 AC 728, para. 29.

100 Für eine detaillierte Analyse und Kritik siehe Herman, *Unfortunate Coincidence*, S. 163 ff.

101 Ebenda, S. 167.

2.3. *Juden als Nation: Der Fall Kuwait Airways vor deutschen Zivilgerichten und das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG)*

Gerichtsfeste Fälle, in denen Ansprüche gegen antisemitische Diskriminierungen nach dem deutschen Antidiskriminierungsgesetz (AGG) geltend gemacht wurden, gibt es bislang kaum. Aufsehen erregte 2017 ein Urteil des Landgerichts Frankfurt am Main zum Flugverbot für israelische Staatsbürger*innen bei Kuwait Airways. Die Fluggesellschaft verweigert allen israelischen Staatsangehörigen die Beförderung und verweist dazu auf das kuwaitische Gesetz Nr. 21 (Einheitsgesetz zum Israel-Boycott) aus dem Jahr 1964. Nach diesem Gesetz werden Personen, die mit Israelis Verträge abschließen, mit Gefängnis- oder Geldstrafe bestraft und müssen auf eigene Kosten an der Frontseite ihres Geschäfts ein Schild befestigen, auf dem sie der geschäftlichen Kontakte zu Israelis bezichtigt werden. Wer auf Handel mit Israelis hinweist, also denunziert, wird hingegen belohnt. Das Gesetz erinnert an das Sonderrecht für die Juden im Nationalsozialismus und richtet sich ausschließlich gegen den Staat Israel als jüdischen Staat, selbst wenn es dabei auch arabische Israelis trifft.¹⁰² Das Landgericht Frankfurt erkannte in der Praxis von Kuwait Airways keine Diskriminierung nach dem AGG. Die beklagte Fluggesellschaft frage „lediglich nach der Staatsangehörigkeit“ – und die sei in §§ 1, 19 AGG nicht geschützt. Das Gericht lehnte auch das Vorliegen einer „mittelbaren Benachteiligung wegen der ethnischen Herkunft oder der Religion i.S.v. § 3 Abs. 2 AGG“ ab. Dies komme zwar „in Betracht, weil Angehörige eines bestimmten Staates typischerweise (wenn auch nicht zwingend) durch ihre Abstammung, ihren nationalen Ursprung und ihre Religion in diesem Staat geprägt sind“. Für das kuwaitische Gesetz, auf das die Fluggesellschaft ihre Weigerung gründet, spiele es jedoch „keine Rolle, ob die israelischen Staatsangehörigen jüdischen, christlichen oder sonstigen Glaubens sind“. Gleiches gelte „für eine ethnische Herkunft oder Rasse“.

Die Frankfurter Richter verkannten dabei, dass die überwiegende Mehrheit der Israelis – und damit von der Regelung betroffene Personen – Juden und Jüdinnen sind. Nach unstreitiger Rechtsauffassung handelt es sich in diesen Fallkonstellationen um eine unmittelbare oder mittelbare Diskriminierung wegen der

102 Einen solchen Fall schilderte der arabisch-israelische Blogger Nuseir Yassin, <https://www.haaretz.com/middle-east-news/palestinians/nas-daily-points-to-ironies-of-anti-israel-boycott-1.5455306> [22. 7. 2020].

ethnischen Herkunft.¹⁰³ So entschied als Berufungsinstanz 2018 auch das OLG Frankfurt, das kuwaitische Boykottgesetz ziele darauf ab, Personen wegen ihrer Abstammung und Herkunft zu diskriminieren, dafür spreche bereits die ethnische Zusammensetzung des israelischen Staatsvolkes, dessen jüdischer Anteil knapp 75 Prozent betrage.¹⁰⁴ Im Ergebnis ist das richtig, doch auch hier findet rechtlich lediglich eine Auseinandersetzung über die „ethnische Zusammensetzung des israelischen Staatsvolkes“ statt, jedoch nicht über Antisemitismus. Nach der Arbeitsdefinition Antisemitismus der IHRA, deren Verwendung das Bundesjustizministerium 2019 den Justizministerien der Länder empfahl,¹⁰⁵ handelt es sich hierbei um eine antisemitische Maßnahme. Manifestation des Antisemitismus kann danach auch die Fokussierung auf den Staat Israel sein, wenn er als jüdisches Kollektiv wahrgenommen wird.¹⁰⁶ Eine Kritik an Israel, die sich auf einem Niveau bewegt, wie sie auch ein beliebiges anderes Land treffen könnte, ist nicht als antisemitisch anzusehen. Delegitimierung und Doppelstandards, bezogen auf Israel, sprechen für eine antisemitische Maßnahme. Das kuwaitische Boykottgesetz richtet sich ausschließlich gegen israelische Staatsbürger*innen, und Kuwait erkennt auch das Existenzrecht Israels nicht an.

Die Frankfurter Gerichte scheuten die Auseinandersetzung mit dieser Frage – das Wort Antisemitismus sucht man in den Urteilsbegründungen vergeblich. Die im Zusammenhang mit der Kritik am Urteil ergangene Forderung der Antidiskriminierungsstelle des Bundes, eine neue Diskriminierungskategorie „Staatsangehörigkeit“ ins AGG einzuführen, ist leider eine Scheinlösung.¹⁰⁷ Sie verbleibt

103 EGMR, D.H. AND OTHERS v. THE CZECH REPUBLIC, Urteil vom 13. 11. 2007, 57325/00; Jost-Hubertus Bauer/Steffen Krieger u. a., Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz, 5. Aufl. 2018, § 1 AGG, Rn 24.

104 OLG Frankfurt am Main, Urteil vom 25. 9. 2018 – 16 U 209/17. Im Ergebnis lehnte auch das OLG einen Anspruch des Klägers ab, weil die Klage nach dem AGG verfristet war und darüber hinaus aufgrund des staatlichen Boykott-Gesetzes eine sogenannte rechtliche Unmöglichkeit der Vertragserfüllung für die Fluggesellschaft vorliege. Kritisch zuLetzterem: Marc-Philippe Weller, Antisemitismus – Antworten des Privatrechts, in: JZ 7 (2019), S. 317–326.

105 www.lto.de/recht/justiz/j/bmjv-antisemitismus-definition-justiz-laender-judenhass-verfolgung-staatsanwaltschaft/ [22. 7. 2020].

106 www.holococaustremembrance.com/de/node/196 [22. 7. 2020].

107 www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Kurzmeldungen/DE/2017/nl_05_2017/nl_05_aus_der_arbeit_5.html [22. 7. 2020].

in der Logik, Zugehörigkeiten statt strukturelle Diskriminierungsrealitäten zu prüfen. Die Frage „Sind Juden eine Ethnie oder eine Religion?“ ist bereits falsch gestellt, wenn es nicht um die Religionsfreiheit, sondern um Antisemitismus geht. Denn dann führt die ethnische Gruppenbestimmung vom eigentlichen Problem weg. Mit Theodor W. Adorno ist Antisemitismus vor allem „das Gerücht über die Juden“,¹⁰⁸ und das hat mit Zugehörigkeit wenig zu tun. Wer also mit Recht insistiert, dass Juden und Jüdinnen bis heute nicht *weiß* sind, meint damit nicht deren Hautfarbe, Abstammung oder Ethnizität, sondern den Fakt, dass sie weitgehend unabhängig von ihrem Dasein und Verhalten facettenreichen antisemitischen Zuschreibungen und daraus resultierender Diskriminierung ausgesetzt sind. Aufgabe von Antidiskriminierungsrecht ist es, diese Phänomene und Effekte klar zu benennen, zu verhindern und wiedergutzumachen, nicht ethnologische Forschungen anzustellen. Um – wie die Antidiskriminierungsstelle des Bundes zu Recht einklagt – „künftig sämtlichen Formen der Diskriminierung rechtlich entgentreten zu können“, muss auch Antisemitismus in Gesetzestexten benannt und in seinen aktuellen Ausprägungen rechtlich diskutiert und anerkannt werden.

3. Die Frage anders stellen. Der Rechtsbegriff „Antisemitische Zuschreibungen“ im Landesantidiskriminierungsgesetz Berlin

Antisemitismus ist kein „Merkmal“ der davon Betroffenen. Er lässt sich auch nicht in eine einzige Diskriminierungskategorie pressen: Rassistische und antisemitische Zuschreibungen, Religion, Sprache und Staatsangehörigkeit – ganz unterschiedliche Aspekte spielen hier intersektional zusammen. Antisemitische Diskriminierung muss aber auch nicht vorsätzlich erfolgen. Mit Martha Minow gilt es daher, den Fokus von der „Differenz der Person zu der sozialen Beziehung, die diese Differenz produziert“, zu verschieben.¹⁰⁹ Dafür bietet sich der Begriff der Zuschreibung an.

Das im Juni 2020 verabschiedete Berliner Landesantidiskriminierungsgesetz (LADG) geht als verwaltungsrechtliches Antidiskriminierungsgesetz in vielerlei

108 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 2001, S. 200.

109 Martha Minow, *Not Only for Myself: Identity, Politics, and the Law*, New York 1997, S. 79.

Hinsicht neue Wege. Es verleiht Betroffenen von Diskriminierung Schadensersatz- und Entschädigungsansprüche bei Diskriminierung durch Behörden, die vor den Zivilgerichten einzuklagen sind. Auf ein vorsätzliches Handeln der Behörden kommt es dabei nicht an. § 2 LADG verzichtet zudem auf den im Antidiskriminierungsrecht sonst üblichen Begriff der „Rasse“ und ersetzt ihn durch die postkategoriale Formulierung „Kein Mensch darf im Rahmen öffentlich-rechtlichen Handelns aufgrund [...] der ethnischen Herkunft, einer rassistischen und antisemitischen Zuschreibung, der Religion [...] diskriminiert werden.“ Diese Formulierungen verschieben den Fokus rechtlicher Beurteilung von Zugehörigkeit zu Zuschreibung. Im Zentrum rechtlicher Beurteilung steht dann nicht mehr so sehr die Frage, „was Juden sind“, sondern welchen rassialisierenden, christozentristischen und antisemitischen Projektionen sie im konkret zu beurteilenden Einzelfall und im gesellschaftlichen Gesamtkontext ausgesetzt sind. Damit einher geht eine weitere Verschiebung, von Symmetrie zu Asymmetrie. Rasse und Ethnizität sind auch sozialkonstruktivistisch ausgelegt symmetrische Eigenschaften. Von rassistischen und antisemitischen Zuschreibungen sind dagegen nicht alle Menschen betroffen. Mit dieser Formulierung hätten sich alle eingangs diskutierten Fälle juristisch sauber lösen lassen. Antisemitische Beschimpfungen wären danach strafbar; antisemitische Schmierereien würden Schadensersatzansprüche nach sich ziehen. Die Entscheidung einer jüdisch-orthodoxen Privatschule, nur Schüler*innen aufzunehmen, die den religiösen Vorschriften der eigenen Kongregation folgen, wäre dagegen keine antisemitische Zuschreibung, sondern rechtlich zulässig. Die Vorschrift ist zudem die erste im deutschen Recht, die Antisemitismus nicht unter Rassismus subsumiert. Durch die additive Nennung lässt sie Raum für die rechtliche Diskussion und Adressierung vielfältiger Artikulation von Rassismus und Antisemitismus. Die ausdrückliche Aufzählung signalisiert schließlich den Betroffenen antisemitischer Diskriminierung: Auch ihr seid gemeint, auch ihr habt Rechte gegen Diskriminierung.

DISKUSSION

Gibt es einen „Fall Arendt“?¹

Antwort auf Philipp Lenhard

„Abschließend wäre noch zu sagen, daß Friedrich Pollock vollkommen recht hat, wenn er sagt, daß ‚ohne (Adornos) große Bemühungen für die Herausgabe der Benjaminschen Schriften [. . .] wahrscheinlich nur ein paar Fachleute‘ heute noch etwas von ihm wissen würden. Man darf hinzufügen, daß trotz aller Konflikte es eben doch das Institut war, das allein ihm das Leben ermöglichte, und daß mit Ausbruch des Krieges das Institut wirklich alles nur Menschenmögliche unternommen hat, um ihn zu retten.“

Die Sätze stammen von Hannah Arendt, nachlesen kann man sie im *Merkur* vom Oktober 1968, als sie im Heft 246 auf der Seite 968 auf eine im Juni desselben Jahres erschienene Replik von Friedrich Pollock antwortete. Darin hatte Pollock Arendts Angabe richtiggestellt, wonach Adorno bereits im New Yorker Exil einer von drei Direktoren des Instituts für Sozialforschung gewesen sei – ein Umstand, den Arendt in einem bereits im April-Heft abgedruckten Brief vom 17. März 1968 selbst korrigiert hatte. Zudem hatte Pollock Bemerkungen Arendts zurückgewiesen, die nach seiner Auffassung einen nicht den Tatsachen entsprechenden

1 Die Frage stellen heißt, sich mit der vorhandenen Literatur auseinanderzusetzen. Das Maß aller Dinge in Sachen „Frankfurter Schule“ ist noch immer, auch wegen der äußerst seriösen Archivarbeit, deren Stand noch nicht wieder erreicht wurde: Ralf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Entwicklung. Politische Bedeutung*, München/Wien 1986. Für die zahlreichen systematischen Facetten der Diskussionen zwischen Arendt und Adorno ist unentbehrlich: Dirk Auer/Julia Schulze Wessel/Lars Rensmann (Hrsg.), *Arendt und Adorno*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2003. Jüngst hat der Literaturwissenschaftler Ulrich Fries, *Wie Max Horkheimer und Theodor Adorno das erste Mal versäumten*, Walter Benjamin das Leben zu retten, in: *Flandziu. Halbjahresblätter für Literatur der Moderne* 11 (2019) 2, S. 105–132, das Thema aufgegriffen und zugespitzt.

Zusammenhang zwischen Benjamins Suizid am 26. September 1940 und dem Verhalten des Instituts und der dort verantwortlichen Personen gegenüber dem Verstorbenen herstellten. Arendt wiederum belegte die von ihr wiedergegebenen Sorgen Benjamins, und nur daraus leitete sie eine Kritik am Institut und den verantwortlichen Personen ab, mit Zitaten und konkreten Nachweisen aus der zwei-bändigen, 1966 publizierten Briefausgabe, die Adorno zusammen mit Gershom Scholem verantwortete. Ausgangspunkt für Pollocks Replik war der erste von drei Essays Arendts über Walter Benjamin, die der *Merkur* im Januar, März und April 1968 veröffentlichte.

Die zu Beginn wiedergegebenen Zeilen aus Arendts Antwort auf Pollock bilden ihre letzte öffentliche Äußerung zu einem Komplex, den der Münchner Historiker, Herausgeber der Werke und Biograf von Friedrich Pollock, Philipp Lenhard, im letzten *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* unter dem Titel „Der Fall Benjamin. Hannah Arendt, das Institut für Sozialforschung und die Frage der Mitschuld“ zusammenfasste.² Das Zusammenfassen ausgewählter Stimmen und Dokumente verfolgt nur einen erkennbaren Zweck: eine generelle Abrechnung mit Arendts Denken.

Der erste Schritt dazu ist die Konstruktion einer „Mitschuld“-Behauptung Arendts gegenüber wahlweise, „Adorno“, „Pollock“ oder dem „Institut“ am Tod Walter Benjamins. Die obige Aussage, so weiß es Lenhard, könne „bei Weitem“ (JB 183) nicht die „Mitschuld“-Vorwürfe entkräften oder gar als genuine Position Arendts verstanden werden. Warum das so ist, erfährt man nicht. Lenhard empört sich noch einmal mit den Genannten über Arendt, das muss als Begründung reichen. Anders als sie, die Arendt zum Teil seit den frühen dreißiger Jahren kannten, muss der nachgeborene Historiker aber nachvollziehbare Gründe für seine These vorbringen. Und da sie sich nicht finden lassen, muss eben eine Konstruktion her.

Die von ihm ausgemachte Haltung Arendts gegenüber Adorno, Pollock und dem Institut ist allerdings nicht nur ein aus persönlichen Gründen hervor-

2 In den folgenden Ausführungen werden zwei Texte mit Sigle und Seitenzahlen im Artikel zitiert, alle weitere Literatur wird in den Fußnoten genannt. Als JB wird Philipp Lenhard, *Der Fall Benjamin. Hannah Arendt, das Institut für Sozialforschung und die Frage der Mitschuld*, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 28 (2019), S. 177–199 angeführt; als FP wird Philipp Lenhard, *Friedrich Pollock – Die graue Eminenz der Frankfurter Schule*, Berlin 2019, zitiert.

gegangen, sondern, viel gravierender, genuiner Ausdruck ihres Denkens. Im letzten Teil, nachdem der Indizienprozess gegen Arendt geführt und mit dem von der ersten Zeile an feststehenden Schuldspruch abgeschlossen ist, geht es dann systematisch zur Sache. Und was lesen wir da? Die „existenzialistische Geschichtsschreibung“ (JB 195) oder, wie es an selbiger Stelle heißt, „dieses geschichtspolitische Modell“ Arendts musste angesichts der Shoah „scheitern“. Und zwar deshalb, weil „sie beabsichtigte [...] Juden vor allem als Akteure“ zu betrachten, „als Handelnde. Jegliche Form von Determinismus oder Teleologie war ihr zuwider“ (ebenda). Warum aber muss Arendts Konzept „scheitern“? Lenhard weiß es: „Handeln (*agency*) impliziert sowohl Freiheit als auch Verantwortlichkeit, beide aber wurden den Juden von den Nationalsozialisten radikal genommen“ (ebenda).

Wie aber kommt Lenhard zu solchen Behauptungen, die ihn mühelos von den 1951 publizierten *Origins of Totalitarianism* hin zum zwölf Jahre später publizierten *Eichmann in Jerusalem* führen? Bevor ich darauf eingehe, einige Bemerkungen, die mir wichtig sind.

Polemik belebt das Geschäft. Zumal dann, wenn scharfe wissenschaftliche Auseinandersetzungen zunehmend entweder indirekt, also etwa versteckt in Fußnoten oder zwischen den Zeilen, mit vermeintlich weisen, nur den wenigen, den Eingeweihten erkenntlichen Gemeinheiten geführt werden. Erfrischend deshalb, weil Lenhard eben nichts verbirgt. Dass er die Gelegenheit zudem nutzt, eine in seiner Biografie Friedrich Pollocks gemachte Aussage zu korrigieren, wenn auch im Sinne einer Verschärfung, sei ausdrücklich erwähnt. Worum also geht es?

Walter Benjamins Suizid am 26. September 1940 in Portbou ist der Auslöser eines seit dem Bekanntwerden des Todes und seiner Umstände fortdauernden, äußerst scharfen Zerwürfnisses über die vermeintliche oder tatsächliche Verantwortung für seinen Tod. Genauer: die Verantwortung dafür, ihn in eine Lage gebracht zu haben, in der er glaubte, keinen anderen Ausweg als den der Selbsttötung wählen zu können. Niemand von Benjamins Freundinnen und Freunden wusste, was wir heute wissen. Das ist äußerst wichtig festzuhalten. Wer diese simple hermeneutische Überlegung teilt, der hat zunächst zwei leicht einzusehende und vielfach erprobte Möglichkeiten: entweder Ideologiekritik, verstanden auch als Aufdeckungsbewegung gegenüber einer bloß vermeintlich unabhängigen Hermeneutik, oder eine Hermeneutik, die den Anwurf der Ideologiekritik dadurch

entkräften kann, dass sie ihr Diskursverweigerung nachweist.³ Da Lenhard keinerlei neue Quellen anführt, die seine „Mitschuld“-These untermauern, also nicht an einer Historisierung der Vorgänge und ihrer Bewertung interessiert ist, erübrigt sich jedwede nachträgliche Begründung von Arendts Texten. Offen gestanden bin ich etwas ratlos: Bekommt Arendt denn öffentlich zu viel Aufmerksamkeit? Ist sie, wie etwa der Schriftsteller Maxim Biller in der *Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung* meinte, tatsächlich von den Deutschen so sehr geliebt, weil sie scharfe Kritik an der Politik des Staates Israel und am Zionismus übte? Muss jetzt also Lenhard eine „antideutsche“ Haltung einnehmen, um die vermeintlich aus dem Diskurs- und Wahrnehmungszentrum verdrängten „Frankfurter“ zu rehabilitieren? Arendt-Kritik kann gar nicht genug geübt werden, und zwar genau in dem Sinne, dass die Kritik ihre Kriterien offenlegt, die die vermeintlich aus dem Diskurs- und Wahrnehmungszentrum verdrängten „Frankfurter“ rehabilitiert?

Drei weitere Hinweise sind mir wichtig. Zunächst: Es kann in keiner Weise davon die Rede sein, dass die Quellenlage für uns Heutige so befriedigend ist, dass sich die öffentlichen Behauptungen über diese „Affäre“⁴ vollumfänglich aus den bekannten Dokumenten rechtfertigen lassen. Für einen Historiker sollte es selbstverständlich sein, zwischen Egodokumenten und öffentlichen Äußerungen jeglicher Art zu unterscheiden. Ebenso müssen, wenn schon Quellen herangezogen werden, die nach dem Tod der Protagonisten an die Öffentlichkeit gelangten und zur vermeintlichen Erhellung von Ereignissen bemüht werden, die jeweiligen Interessenlagen berücksichtigt werden. Es muss immer klar sein, wer warum so spricht, wie er es tut. Die Empörung lediglich zu teilen reicht nicht.

Zudem: Ich arbeite an einer Biografie Hannah Arendts, bin insofern parteiisch. Das heißt aber *nicht*, und wäre hermeneutisch auch einfach nur dumm, dass ich mich als ihr Vertreter in dieser Angelegenheit verstehe. Nach meinem Dafürhalten ist die Angelegenheit mit dem eingangs zitierten Satz erledigt. Was danach kommt, sind bewusste Fehlesungen, die den Satz entweder gänzlich ignorieren

3 Hier sei an die längst vergessene Debatte u. a. zwischen Hans Georg Gadamer und Jürgen Habermas erinnert, die 1977 bei Suhrkamp unter dem Titel *Hermeneutik und Ideologiekritik* publiziert wurde.

4 Die Auseinandersetzung zwischen Hannah Arendt und Theodor W. Adorno und Friedrich Pollock, den maßgeblichen Protagonisten, wird oft als „Merkur“-Affäre bezeichnet, da Arendts Artikel in der Zeitschrift *Merkur* der Auslöser für die weiteren öffentlichen Texte war.

oder, falls er bekannt ist, durch ihre fortgesetzten Angriffe auf Arendt ihrerseits (verdeckt) ressentimentgeladen argumentieren. Da ich nicht mit Arendt *per se* übereinstimme und zugleich anerkenne, dass im Rahmen eines insgesamt sehr scharfen Streits die jeweiligen Grenzen zwischen Argument, Polemik, Kränkung, Aggression etc. fließend sind und nicht *post festum* absolut gesetzt werden dürfen, orientiere ich mich hier an Aussagen, die geprüft werden können, und nicht an Vermutungen oder scheinobjektiven Aussagen. Statt also eine Gegen-Darstellung oder Gegen-Erzählung aus Arendts (vermeintlicher) Sicht vorzulegen, prüfe ich die Aussagen Lenhards gemäß den mir derzeit zugänglichen Dokumenten.

Und eine letzte Vorbemerkung: Ich habe am 11. Juli 2017 eine Rezeptionsgeschichte Benjamins mit Bezug vor allem auf Adorno, Arendt und Scholem im *Nachtstudio* des Bayerischen Rundfunks vorgelegt.⁵ Ich werde daher auf die diversen Stationen der Rezeption und deren Auswirkungen auf die hier strittigen Punkte nicht eingehen. Damals ließ ich die von Lenhard wieder aufgegriffene *Merkur*-Debatte aus. Aus ihr ließe sich nichts lernen, dachte ich. Habe ich mich geirrt?

I.

1957 erscheint in der Europäischen Verlagsanstalt unter dem Titel *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart* eine Sammlung von vier Essays – Hannah Arendts nahezu vollständig übersehenes Benjamin-Buch. Dass es ein Buch über Walter Benjamin ist, geht nicht bloß aus der Widmung hervor, die zum „Andenken“ an den Freund aufruft, sondern aus dem Inhalt. Gerade weil Benjamin nicht einmal namentlich erwähnt wird, keiner seiner Texte behandelt oder wenigstens zitiert wird, stehen die „Fragwürdigen Traditionsbestände“ für das, was Arendt „Übungen im politischen Denken“ nannte. Die Sammlung wurde nie wieder aufgelegt,⁶ sie ging stattdessen in den Band *Between Past and Future*

5 <https://www.br.de/radio/bayern2/sendungen/nachtstudio/wie-der-mythos-walter-benjamin-entstand-102.html> [2. 9. 2020].

6 Im Rahmen einer „Studienausgabe“, die der Autor dieses Textes herausgibt, wird die Philosophin Eva von Redecker die *Fragwürdigen Traditionsbestände* mit einem ausführlichen „Nachwort“ versehen. Die „Studienausgabe“ erscheint im Piper Verlag, München.

ein, der wiederum einen ganz anderen Sinnhorizont ausleuchtete. Das geht schon aus der Umwidmung hervor, in der nunmehr Arendts Ehemann Heinrich Blücher bedacht wurde.

Was Arendts Auseinandersetzung mit Geschichte antrieb, waren Gedanken, die ihre im deutschen Original unveröffentlichte Antisemitismus-Studie von 1937/38 ausführte und deren Wurzeln sogar bis in die Publikationen der Weimarer Republik zurückreichen, aber erst in den *Fragwürdigen Traditionsbeständen* erstmals komplex ausgearbeitet wurden. Was die Auseinandersetzung mit der Geschichte stimulierte, formulierte Arendt in einem Brief folgendermaßen: „Ist es ein Zufall, dass gerade die Juden nach der Zerstörung Jerusalems in der Diaspora eine eigentümliche Ungeschichtlichkeit entwickelt haben, die sie alle Ereignisse überdauern lehrte, weil sie in der Erinnerung an eine äusserste Vergangenheit und der Hoffnung auf das Kommen des Messias in einer äussersten Zukunft lebten?“

Dieses am 13. April 1953 dem mit ihr befreundeten, an der Harvard University lehrenden Politikwissenschaftler Carl Joachim Friedrich bewusst in Frageform übermittelte Programm bildet das Zentrum der *Fragwürdigen Traditionsbestände*.⁷ Die darin zum Ausdruck kommende „Nähe“ zu Benjamins Überlegungen wäre in einem ausführlichen Kommentar genauer zu bestimmen, hier soll das Zitat lediglich dazu dienen, Arendts alles andere als „existenzialistische“ Geschichtstheorie anzudeuten. Wir werden darauf zurückkommen, warum für Lenhard diese Deutung und die „Mitschuld“-These aufs Engste zusammenhängen.

II.

Arendts erster wesentlicher Beitrag zu Benjamin liegt also vor der Kontroverse, die Lenhard wieder eröffnet – und auch gleich wieder schließt. Den Ausgangspunkt bildet die von Arendt wenige Monate nach ihrer Rettung im Mai 1941 in New York an Adorno überreichte und dann zurückerhaltene Fassung eines Manuskripts von Benjamin, das als *Über den Begriff der Geschichte* Berühmtheit erlangte.

7 Erstmals teilsitiert bei Claudia Althaus, *Erfahrung Denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*, Göttingen 2000, S. 368. Dort auch der Nachweis auf die Fundstelle in Arendts Washingtoner Nachlass.

Die Komplexität der Überlieferungsgeschichte dieses wohl letzten von Benjamin geschriebenen (?) Textes ist immens. Der Herausgeber der neuen kritischen Ausgabe des Textes, Gérard Raulet, hat die zurzeit genaueste, gegenüber bisherigen Deutungen weitaus umfänglichere und objektivere Geschichte des Textes und seiner Varianten vorgelegt.⁸ Raulet ordnet das Manuskripte- und Veröffentlichungschaos neu und nimmt dabei zahlreiche, zum Teil wesentliche Korrekturen gegenüber früheren Darstellungen vor. Dass immer nur Arendt die Anklagende war, Adorno und Horkheimer aber all das erfüllt hätten, was sie als ihre Freundschaftspflicht gegenüber Benjamin empfunden haben, lässt sich so nicht aufrechterhalten.⁹ Im Rahmen der Publikationsgeschichte lässt sich vor allem davon sprechen, dass die Wirren der Zeit, die Tatsache, dass wohl Dokumente verloren gingen und das gegenseitige Misstrauen, zu einer Lage führten, die es später erlaubte, je nach „Parteizugehörigkeit“ auf die Vorgänge zurückzugreifen und in den jeweiligen Aktionen der Gegenseite Lügen, Halbwahrheiten oder Täuschungsmanöver zu entdecken. Fest steht in diesem Zusammenhang auch: Arendts Mutmaßung, das „Institut“ werde den von ihr übergebenen Beitrag nicht in der nicht-öffentlichen Gedenkschrift drucken, wurden eindeutig widerlegt.¹⁰

Lenhard ficht all das nicht an, er kennt nicht einmal Raulets Edition, sondern arbeitet mit älteren Ausgaben, die, vor allem im Falle der Tiedemann-Edition,¹¹ für diese Debatte unbrauchbar sind.¹² Wie Werner Fuld vor Jahrzehnten in der

8 Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, hrsg. v. Gérard Raulet, Frankfurt a. M. 2010. Die Edition erschien als Band 19 der „kritischen Gesamtausgabe“, die von Christoph Gödde und Henri Lonitz zusammen mit dem Walter Benjamin Archiv im Auftrag der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur herausgegeben wird.

9 Siehe insbesondere die Darstellung im Kommentar ab Seite 162.

10 Lenhard erwähnt lediglich den Abdruck in der zweibändigen Benjamin-Edition von 1955, die bei Suhrkamp erschien.

11 Nur ein Beispiel: Anstatt die im Archiv liegenden Vorarbeiten zu einer Antwort auf Arendt zu publizieren, legt er sich auf folgende, nicht weiter belegte Aussage fest: „Eine entsprechende Behauptung hatte Hannah Arendt aufgestellt.“ Damit ist der Verblendungszusammenhang komplett und beherrscht bis in die jüngste Vergangenheit das Frankfurter Märchen von der bösen Arendt.

12 Das muss keine Manipulation sein, ist aber unwissenschaftlich. Vielmehr geht es bei seiner Polemik darum, die Affäre und ihre Abläufe zu vereindeutigen, dazu aber müssen die jeweiligen Textzeugen genau benannt werden.

Frankfurter Allgemeinen zu Tiedemanns einseitig wertender Edition meinte: Glück mit dem Text, Pech mit dem Kommentar.

Lenhard spricht im *Jahrbuch* von Anfang an von einem „Fall“, und das Urteil steht fest, noch bevor die Fakten aufgeführt werden. Das Urteil spricht zunächst nicht Lenhard selbst, sondern einer der Beteiligten: Das dem Artikel vorangestellte Motto stammt aus einem Artikel Adornos in der *Frankfurter Rundschau* mit dem bemerkenswerten Titel „Interimsbescheid“, in dem er auf den ersten von insgesamt drei Essays reagierte, die Arendt ab dem Januar 1968 im *Merkur* vorlegte. Arendt wolle ein „wir“ zu „Mörder(n) machen“, nachdem dieses „wir“ Benjamin „schließlich allein 7 Jahre über Wasser gehalten“ hat. Das „wir“ Adornos ist bei Lenhard das „Institut für Sozialforschung“ (JB 178), daran knüpft die zu begründende „These“ über das „Verhältnis“ zwischen Hannah Arendt und eben dem „Institut“ ausdrücklich an. Gemäß der „These“ wird mittels des „Fall(s) Benjamin“ ein „Schlaglicht“ auf jenes „Verhältnis“ geworfen: „[Der Fall] verdeutlicht auch die Schwierigkeit, im Schatten der nationalsozialistischen Judenverfolgung die Frage von Schuld, Unschuld und Mitschuld zu bestimmen.“ Nun, die „These“ klingt nach einem Forschungsprogramm, dem man sofort beitreten möchte. Allein, es gibt nichts zu forschen: Arendt ist schuld. Sie ist schuld, weil sie, so Lenhard, völlig unberechtigterweise eine „Mitschuld“ des „Instituts“ am Tod Walter Benjamins behauptet habe. Arendt hegte angeblich schon lange einen „Groll“ gegen das „Institut“, sie „mutmaßte“, es „manipuliere Benjamins Werk“. Um dann umstandslos zu konzedieren, dass dies nicht geschehen sei.

Das ist erst der Anfang: Arendt hatte einen „Hintergedanken“ (JB 180), als sie dem Institut ihr Manuskript der „Geschichtsphilosophischen Thesen“ zur Verfügung stellte (ob Adorno wohl den Text manipulierte?), es „trieb“ sie etwas „um“, nämlich, wie Adorno mit dem 1939 abgelehnten Aufsatz Benjamins über Baude-laire umgehen würde (JB 181). Es ist äußerst schade, dass Lenhard schulmeisterlich über die Zusammenhänge schreibt: Der Aufsatz sei zu spät abgeliefert worden und zudem zu lang gewesen. Damit ist Benjamin erst einmal ins Unrecht gesetzt. Dann kommt zunächst Friedrich Pollock ins Spiel, der 1939 bei einer Reise¹³ von den USA aus nach Paris Benjamin traf und ihn erfolgreich, bezogen auf die Tatsache,

13 Ich konnte im Archiv keinen positiven Beleg dafür finden, dass die Reise stattgefunden hat. Ich gebe im Text den Forschungskonsens an.

dass der Text später veröffentlicht werden könnte, dazu überredete, diesen zu kürzen. Dass Adorno „erhebliche inhaltliche Verbesserungen“ vorgeschlagen habe und Benjamin die Kritik teilweise berechtigt fand, wird ebenfalls mitgeteilt. Überhaupt sei es der „Zeitschrift“, also dem hinter ihr stehenden Redaktionskollektiv, nur um eben jene Verbesserungen gegangen, nicht um „theoretische oder gar politische Positionen“ (JB 181).

Wir nähern uns nun dem Zentrum von Lenhards Angriff auf Arendt. Er äußert sich zwei Mal zu dem Vorgang, der im Mittelpunkt der „Affäre“ steht. In seiner Biografie liest sich die entscheidende Passage folgendermaßen:

„Das bekannteste Beispiel dafür ist Hannah Arendts öffentlich erhobene Anschuldigung, das Institut – und im Besonderen dessen Finanzverwalter Friedrich Pollock – habe seinen Mitarbeiter Walter Benjamin, der sich 1940 auf der Flucht das Leben nahm, im Pariser Exil im Stich gelassen. Es ist lohnenswert [...], die Geschehnisse von der Kontroverse Ende der sechziger Jahre her aufzurollen, um das Verhältnis zwischen Benjamin und Pollock in den dreißiger Jahren genauer in den Blick zu bekommen. [...] Gleichzeitig modifizierte sie aber ihren ursprünglichen Vorwurf nur dahingehend, dass Pollock Benjamin nahegelegt habe, ‚zusätzliche Geldquellen in Frankreich zu mobilisieren‘, was in Benjamin die berechtigte Befürchtung hervorgerufen habe, man wolle ihm die Unterstützung streichen. Aus lauter Verzweiflung habe er sich dann an sie, Hannah Arendt, gewendet. Die existentielle Krise, in der sich Benjamin auch aufgrund der angeblichen Drohungen des Instituts befunden habe, habe letztlich zur Selbsttötung geführt.“ (FP 153–155)

Im *Jahrbuch* verschärft Lenhard ganz im oben zitierten Sinn den Ton, daher die Passage im Zusammenhang, einschließlich eines Zitates aus Arendts *Mercur*-Aufsatz vom Januar 1968:

„Arendt beließ es aber nicht bei ihrer abweichenden Einordnung, sondern verknüpfte diese mit einem schier unglaublichen Vorwurf: Sie gab dem Institut – und speziell Adorno und Pollock – eine Mitschuld am Tode Benjamins! Arendt betonte, dass Benjamin immer sehr vorsichtig gewesen sei, und das gelte besonders für die letzten, für ihn tödlich ernstesten Konflikte [...] mit

dem Institut für Sozialforschung, ‚von dem sein Lebensunterhalt in dauernder Ungewißheit abhing‘. Wenn er im April 1939 schreibt, er lebe ‚in Erwartung einer über mich hereinbrechenden Unglücksbotschaft‘, so meinte er damit nicht den kommenden Krieg, sondern die Nachricht, das Institut würde ihm die monatliche Rente nicht mehr zahlen. Zwar erwähnte sie am Ende des Textes, dass das Institut Benjamin ein Ausreisevisum verschafft und ihn somit zu retten versucht hatte, aber der Vorwurf, am Tod mitschuldig zu sein, überstrahlte diese Konzession [sic!] bei Weitem. Noch einmal: Arendt behauptete, die Konflikte, die Benjamin mit dem Institut über die Höhe seines Gehalts hatte, seien für ihn tödlich gewesen. Angesichts der Tatsache, dass Benjamin sich aus Verzweiflung an der französisch-spanischen Grenze das Leben nahm, ist das ein gravierender Vorwurf.“ (JB, 183)

Arendt lässt in der Darstellung Lenhards also nicht nur nicht nach, nachdem sie schon in privaten Briefen an ihren Ehemann Heinrich Blücher („Schweinebande“, sie könne sie „morden“) oder Gershom Scholem ihren Ärger – oder soll man sagen: ihre wahren Absichten? – kundgetan hatte.¹⁴ Der Aufsatz im *Merkur*, obwohl sie sich von der Redlichkeit des Vorgehens in all den genannten Bezügen habe überzeugen können, gelte nur vordergründig einem anderen Verständnis Benjamins. Sie formuliere nämlich ihre „abweichende Einordnung“ im Zusammenhang mit „einem schier ungläublichen Vorwurf: Sie gab dem Institut – und speziell Adorno und Pollock – eine Mitschuld am Tod Benjamins!“ Was schreibt aber Arendt tatsächlich?

„Dafür geben die Briefe zahlreiche Anhaltspunkte: von dem Verhalten zu seiner Familie bis zu den letzten, für ihn tödlich ernstesten Konflikten mit dem Institut für Sozialforschung, von dem sein Lebensunterhalt in dauernder Ungewißheit abhing. Wenn er im April 1939 schreibt, er lebe ‚in Erwartung einer über mich hereinbrechenden Unglücksbotschaft‘, so meinte er damit nicht den kommenden Krieg, sondern die Nachricht, das Institut würde ihm die monatliche Rente nicht mehr zahlen.“¹⁵

14 Das kann in den entsprechenden Briefwechseln leicht nachgelesen werden.

15 Hannah Arendt, Walter Benjamin. I. Der Bucklige, in: *Merkur* 238 (1968), S. 50–65, hier S. 54.

Und das soll den Vorwurf der „Mitschuld“ belegen? Lenhard ist, wie geschrieben, nicht der Erste, der sich erlaubt, aus den Zeilen die „Mitschuld“-These herauszulesen. Tatsächlich beginnt die vermeintliche Debatte bei Adorno selbst. Dieser hatte in seinem „Interimsbescheid“ behauptet, er wolle nicht nur auf Arendts Vorwürfe reagieren, sobald der Essay vollständig vorliege, was er nie tat, sondern wies darauf hin: „Daß er [Benjamin], im Gedanken an Materielles, vor mir sich gefürchtet haben soll, ist frei erfunden.“ Punkt.

Es findet sich an keiner Stelle eine auch nur annähernd kausale oder auf andere Weise geknüpfte Kette in Arendts Texten zwischen dem Selbstmord Walter Benjamins und dem Verhalten des „Instituts“, Adornos oder Pollocks. Das wird bei den sechs Erwähnungen des „Instituts“ im *Merkur*-Aufsatz gerade nicht getan. Es wird vielmehr konsequent aus der Sicht Benjamins der Umstand benannt, dass Horkheimer die Möglichkeit einer Kürzung der Bezüge aufgeworfen und ihn zudem gebeten habe, sich selbst Geldquellen zu besorgen. Wenigstens Horkheimers Brief¹⁶ vom 23. Februar 1939 hätte bei Lenhard der Erwähnung bedurft, um die Leser*innen von Benjamins Lage ins Bild zu setzen. „In Ihrem und unserem Interesse liegt es jedoch, wenn ich Sie darum bitte, daß Sie auf jeden Fall auch drüben versuchen, sich irgendeine Geldquelle zu erschließen“, heißt es darin unter anderem, und dass sich das Institut in einer sehr schwierigen wirtschaftlichen Lage (das Geld stecke in Grundstücken) befinde. Zudem erfährt Benjamin, dass Horkheimer kaum Zeit zum wissenschaftlichen Arbeiten hatte. Der Brief ist seit dreißig Jahren bekannt, aber Lenhard scheint ihn als relevantes Dokument auszuschließen, weil damit ja eine objektive Beschreibung einer Lage verbunden ist, wie sich in seiner Biografie bei der Darstellung der ökonomischen Situation des Instituts nachlesen lässt. Außerdem fühlte sich Adorno von Arendt angegriffen, weil er genannt wurde, sodass Horkheimer, obgleich er zum „Institut“ als einer der Direktoren gehörte, dieses Mal eben nicht gemeint war. Aber Benjamin selbst, der sollte doch wenigstens ernst genommen werden. Er äußert sich nämlich in einem Text („Meine Beziehungen zum Institut“), der in Band V,2 der alten Werkausgabe Tiedemanns

16 Horkheimer war im „Institut“ für die Rettungsbemühungen gar nicht zuständig, diese Rolle hatte, zumindest in den Jahren 1939/40, offiziell Leo Löwenthal inne, der an Horkheimer berichtete. So weist es der Briefwechsel der beiden im Frankfurter Universitätsarchiv aus, den der Autor einsah.

seit 1982¹⁷ bekannt ist und in dem er sich mit seiner Stellung zum Institut auseinandersetzt (und der Lenhard auch bekannt ist, wenn auch nur nichtssagend gewürdigt wird [FP 157 und 342]), doch relativ klar: „Für den wahrscheinlichen Fall, daß in einer späteren Besprechung mein Stipendium selbst zur Verhandlung steht, möchte ich als Handhabe wenigstens einen Punkt berühren. Für Ausländer mit beschränkten Mitteln ist es derzeit in Paris unmöglich, eine Wohnung zu finden.“

Die Zeilen stammen vom 14. April 1939 und zeigen den um seine Zukunft äußerst besorgten Benjamin. Und was das bekannte, bei der Bewertung aber gänzlich ignorierte Material betrifft: Wäre es nicht außerdem für die Leser*innen hilfreich gewesen, die in der maßgeblich von Adorno verantworteten Ausgabe der Briefe Benjamins die Kürzungen zu erwähnen, die sich auf dessen materielle Lage beziehen?¹⁸ Spielen die hier tatsächlich keine Rolle? Lenhard und die Forschung wissen das besser, nur lesen kann man das bei ihm nicht.

So scheint es, als habe Arendt Benjamins Sorgen nur aufgebauscht, aber in der Sache finde sich kein Grund. Existenzielle Angst? Adorno wird später, etwa an Gershom Scholem, darüber fantasieren, dass Benjamin ja bereits gerettet gewesen sei, als er sich tötete, dank des „Instituts“. Oder, wenn er an Scholem schreibt, ohne dafür auch nur die Spur eines Beweises zu liefern, Benjamin habe zwölf Stunden vor der Rettung aufgegeben. Aber das sind Briefe, ganz aus der unglaublichen Situation heraus geschrieben, im Moment der Todesnachricht gänzlich machtlos gewesen zu sein. Doch das gilt eben auch für Arendts Wut. Warum liest man davon bei Lenhard nichts? Weil er nicht möchte, dass irgendetwas zutage kommt, was Arendt entlasten könnte.

Es gibt keine einzige veröffentlichte Stelle, an der Arendt auch nur insinuiert, das „Institut“ oder Adorno/Pollock wären für Benjamins Tod mitverantwortlich.

17 Mir bleibt hier nichts anderes übrig, als nach Tiedemann zu zitieren, da das entsprechende Material noch nicht in der neuen kritischen Ausgabe vorliegt.

18 Man vergleiche den Brief vom 8. April 1939 Benjamins an Scholem in der zweibändigen Briefedition von 1966 mit der von Scholem selbst edierten Fassung von 1980 und schließlich dem sechsten Band von Benjamins Briefen (1995). U. a. folgender Passus blieb 1966 ungedruckt: „Ich halte es nun für sehr fraglich, ob das Institut, vorausgesetzt, das läge in seiner Macht, meine Berufung derzeit würde veranlassen wollen. Denn es ist nicht anzunehmen, daß diese gleichzeitig die Existenzfrage für mich lösen würde – und diese Frage in seiner unmittelbaren Nachbarschaft zu sehen, wäre ihm vermutlich besonders störend.“

Ihr viermaliges Erwähnen des Instituts im Zusammenhang mit der existenziellen Angst Benjamins vor dem finanziellen Ruin und damit seines Lebens, die Briefe an Scholem – all das mag den *Eindruck* erwecken, als hielte sie das Institut oder die besagten Personen für schuldig, aber genau diesen Schritt macht sie nicht. Es liegt also eine Interpretation vor, die sich auch darüber auslässt, wie ernst Arendts Satz, Benjamin habe als einer der Ersten der vom Institut Unterstützten ein Visum erhalten, zu nehmen sei: nämlich gar nicht.

Aber selbst dann, wenn man sozusagen mit Adorno, Horkheimer und Pollock, also dem „Institut“, denkt, deren Reaktionen für angemessen und folglich gerechtfertigt hält, diesen Stimmen wieder Gehör verschaffen möchte und schließlich zur Abkühlung der Arendt-Begeisterung beitragen will, selbst dann gehört es zur intellektuellen Redlichkeit, die eingangs zitierte Passage zu würdigen. Man kann leicht einen Schritt weitergehen: Adorno, Horkheimer, Löwenthal und Pollock lebten noch, als Arendt die fraglichen Sätze schrieb. Haben sie danach noch etwas dazu gesagt? Nein, allenfalls indirekt Involvierte und klar Positionierte wie Habermas, Tiedemann und Löwenthal, in Gesprächen mit Helmut Dubiel, kamen darauf viele Jahre später zurück. Und das immer ganz so, als würde der Vorwurf von Arendt noch immer einer Antwort harren. Hatte sie sie nicht gegeben? Jedenfalls zitiert keiner der Genannten Arendts Zeilen. Immerhin das sollte man nochmals festhalten.

Aber was ist denn das für eine durchsichtige Auslassungspolitik bei einem sonst so klugen und umsichtigen Historiker, wie es Lenhard ist, wenn zu Arendts Sätzen – die man auch als Einsicht, Zugeständnis und ja, wenn es denn unbedingt sein muss, „Schuldeingeständnis“ lesen könnte, wenn man denn wollte – nichts Weiteres zu lesen ist als dass dies „bei Weitem“ keine Zurücknahme der erhobenen Vorwürfe sei? Hier liegt doch der einzige Prüfstein einer Hypothese vor, die lediglich durch die Auswahl der Dokumente und ihrer Dramatisierung Gewicht erhält. Nein, da findet sich nichts. Gibt es einen Maßstab, der unabhängig von Adornos artikulierter Empörung die metaphorische Entfernung zwischen dem vermeintlichen „Mitschuld“-Vorwurf und der eigenen Zurücknahme adäquat abbilden könnte? Die Leser*innen des *Jahrbuchs* bekommen lediglich eine parteiische und nicht einmal sonderlich umfassend rekonstruierte Story aufgetischt. Aber genug, es lohnt nicht, dieser noch weitere Aufmerksamkeit zu schenken.

Warum aber „glaubt“ Lenhard Arendt nicht? Die Antwort, auf die hier noch ganz kurz eingegangen werden soll, findet sich im dritten Teil seiner Ausführungen. Arendt wird darin eines Geschichtsbildes überführt, das das Handeln in den Mittelpunkt stellt, ein „Handeln“, das die Nationalsozialisten den europäischen Juden in radikaler Weise verwehrt hatten. Ein solcher Ansatz wird von ihm als „existenzialistisch“ bezeichnet. Dass Arendt Teleologie oder Determinismus innerhalb der Geschichte „zuwider“ seien, wird ebenfalls erwähnt. Denkt eigentlich Arendt mal bei Lenhard? Was heißt hier „zuwider“? Sie lehnte beide Modelle ab, nicht minder die Vorstellung, Geschichte sei „prozesshaft“ – und all das mit Gründen. In den *Fragwürdigen Traditionsbeständen* werden diese Kategorien einer eingehenden Kritik unterzogen, ergänzend kann man die Texte heranziehen, die nunmehr in dem Nachlassband *Modern Challenge* vorliegen und im unmittelbaren thematischen und zeitlichen Umfeld der Aufsätze entstanden, die in den *Traditionsbeständen* zusammengefasst wurden. Geschichte lässt sich nach Arendt vor allem dann verstehen, wenn die Gründe offengelegt werden können, die zu den jeweiligen Handlungen geführt haben. Wer also Geschichte verstehen will, benötigt eine Handlungstheorie.

Arendt hat mit *The Human Condition* (1958) bzw. in einem nahezu völlig anderen Buch, nämlich in der bloß vermeintlichen Übersetzung mit dem Titel *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1960) eine umfassende und weltweit diskutierte Handlungstheorie aufgestellt. Man muss sie nicht teilen (woher denn auch!), aber selbst für polemische Zwecke fällt die gänzliche Negierung von Arendts philosophischem Hauptwerk auf den Autor zurück. Ihre darin entwickelte Theorie von Handeln beruht nicht zuletzt auf dem antiken (Theater-)Topos, der eine lange Geschichte hat: dem „Erscheinungsraum“, jenem „Zwischen“ zwischen Menschen, das deren Menschsein ausmacht. Wenn es denn in aller Kürze sein muss: Ich handle, also bin ich.

Arendt hat das Nichthandelkönnen genauestens als Teil der auf Vernichtung hinauslaufenden Bedingungen der „Konzentrationslager“ (ihre Wortbildung) analysiert. Ihre gesamte Anthropologie, wenn man den Ausdruck für einen Moment als sinnvoll erachtet, beruht auf der Idee, bereits die menschliche Fähigkeit zur Zweisamkeit sei ein Handlungsakt. Jedwede Einschränkung des handelnden Menschen ist, im Wortsinne, eine Einschränkung dessen, was im Handeln mit konstituiert wird: das Politische.

Den Beginn des Verlustes des Politischen sieht Arendt im Falle des Judentums bereits mit der sogenannten Emanzipation im frühen 19. Jahrhundert. Die Ausbildung eines Eigensinns wurde zugunsten einer Assimilation oder Transformation der eigenen Traditionen aufgegeben. Eine solche A- oder Entpolitisierung senkte nach Arendt die Sensibilitäten für Gefährdungen und minderte den Handlungsspielraum ein. Dass das zionistische Palästina-Projekt für Arendt eine Alternative zu den Handlungsmustern der zentraleuropäischen Judenheiten war, zeigt nicht zuletzt ihr Engagement für die Jugend-Aliyah von 1934 bis Ende 1939. Arendt hat auch danach niemals den europäischen Juden vorgeworfen, ihre Handlungsoptionen nicht ausgenutzt zu haben. Sie hat allerdings, darin könnte man Lenhard recht geben, im Eichmann-Buch die Selbstpolitisierung der „Judenräte“ als Folge der vorherigen A- oder Entpolitisierung dargestellt.

Was aber wäre daran existenzialistisch, selbst wenn Lenhards Vorwurf, das Primat des Handelns auf die europäischen Juden während des Nationalsozialismus zu übertragen, zuträfe? Nichts. Arendts Handlungstheorie ist gegen Heideggers – der wohl hinter dem „existenzialistisch“ versteckt wird¹⁹ – seinsgeschichtlich hergeleitetes „Denken“ gerichtet, was nirgendwo deutlicher wird als in ihrer Interpretation von Platons „Höhlengleichnis“. Während für Heidegger der Philosoph als exemplarische Figur all dem entsagt, was für Arendt „Welt“ bedeutet, ist ihr Handelnder genau das Gegenteil des Philosophen, da für sie „Welt“ erst durch Handlung konstituiert wird – etwas, was die „Tradition“ nicht zu denken vermochte.

Was bleibt daher von Lenhards Vorwürfen? Nichts.

19 Mit Gründen spielt die von Lenhard genannte Literatur (Farias, Faye, Wolin) innerhalb der Heidegger-Exegese keinerlei Rolle. Die Genannten beweisen das Ergebnis „Heidegger war ein Nazi“ durch die Prämisse „Heidegger war ein Nazi“. Dass Heidegger ein Nazi war, soll gar nicht bestritten werden. Der Autor schreibt darüber seit vielen Jahren. Das Beweisverfahren der Genannten ist aber nicht philosophisch oder historisch oder ideengeschichtlich belegt, sondern funktioniert auf der Basis des „guilt by association“.

Anmerkungen zu Thomas Meyers Replik

Ob Polemik das Geschäft belebt, wie der von mir hoch geschätzte Thomas Meyer meint, vermag ich nicht zu beurteilen. Zweifellos aber gehören Kritik und Diskussion zur Berufsbeschreibung von Geisteswissenschaftler*innen. Das kann in Zeiten des steigenden Anpassungsdrucks an den Universitäten gar nicht genug betont werden. Insofern ist Meyer zunächst dafür zu danken, dass er Einwände gegen meinen im letzten *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* veröffentlichten Aufsatz „Der Fall Benjamin. Hannah Arendt, das Institut für Sozialforschung und die Frage der Mitschuld“ formuliert hat. Dass wir heute noch über die Texte Arendts, Adornos, Benjamins und anderer streiten, liegt an der ungebrochenen Faszination, die von diesen großen Intellektuellen nach wie vor ausgeht. Ihre Analysen, Kommentare, Pointierungen und nicht zuletzt ihre theoretischen Entwürfe stellen unser Denken auch im 21. Jahrhundert noch vor Herausforderungen. Sie zwingen uns, zu urteilen und Stellung zu beziehen, und genau das macht einen großen Teil ihrer heutigen Bedeutung als politische Denker*innen aus. Zugleich, da sind Meyer und ich uns vollkommen einig, setzt eine wissenschaftliche Beurteilung ihres Denkens voraus, dieses aus dem zeithistorischen Kontext heraus zu verstehen. Das gilt sowohl für die großen Linien ihrer philosophischen Konzeptionen als auch für einzelne Argumente und Thesen – und natürlich auch für ihre Biografien. Wenn Meyer über Adorno, Arendt und andere festhält, dass niemand „von Benjamins Freundinnen und Freunden wusste, was wir heute wissen“ (S. 457), ist ihm vorbehaltlos zuzustimmen.

Es dürfte dennoch kaum überraschen, dass ich seine Replik nicht so stehen lassen möchte und insbesondere die Gegenüberstellung „Pollock-Biograf“ versus „Arendt-Biograf“ rundheraus ablehne. Unter zahlreichen Unterstellungen und leider auch Falschbehauptungen versteckt scheint mir aber ein inhaltlicher Kern zu sein, über den zu diskutieren mir lohnenswert erscheint. Unterscheiden

möchte ich in meiner Antwort daher zwischen *I. methodischen Fragen*, *II. sachlichem Dissens* und *III. inhaltlichem Kern*.

Zuvor aber sind einige Fehler zu korrigieren, die meines Erachtens zeigen, dass Meyers Kritik zwar im Gestus der philologischen Akribie daherkommt, er aber selbst nicht sorgfältig gearbeitet hat. Das beginnt schon mit der Behauptung, mein Text sei eine „generelle Abrechnung mit Arendts Denken“ (S. 456), die politischen Motiven entspringe. Weil sich diese Unterstellung schlicht nicht am Text belegen lässt, wagt Meyer den Kunstgriff, den Schriftsteller Maxim Biller meine geheimsten Motive für das Verfassen eines arendtkritischen Artikels ausplaudern zu lassen. In einem Interview mit der *Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung* hatte Biller Arendts derzeitige Popularität in Deutschland auf ihre Zionismuskritik zurückgeführt. Von diesem Argument mag man halten, was man will, nur hat es mit meinem Aufsatz nicht das Geringste zu tun. Weder geht es darin um Maxim Biller, noch um Arendts Popularität, noch um ihre Kritik am Zionismus. Auch beklage ich dort nicht, dass die Kritische Theorie, wie Meyer suggeriert, von der medialen Aufmerksamkeit für Arendt „aus dem Diskurs- und Wahrnehmungszentrum“ (S. 458) verdrängt worden sei. Im Gegenteil: Ich bin der Meinung, dass es jenseits des kulturindustriellen Arendt-Kitsches (Tassen, Jutebeutel, Kissenbezüge, Mund-Nasen-Schutz usw.) immer noch zu wenig Interesse an dem gibt, was sie uns zu sagen hat.

Zur Erinnerung und für diejenigen, die meinen Aufsatz nicht gelesen haben, sei gesagt: Ich hatte mich in diesem mit Hannah Arendts 1968 erhobenen Vorwurf auseinandergesetzt, das Institut für Sozialforschung trage eine Mitschuld am Suizid Walter Benjamins. Im ersten Abschnitt hatte ich die zeitgenössische Debatte über diesen Vorwurf rekonstruiert, im zweiten Abschnitt die realen Beziehungen des Instituts zu Benjamin dargestellt, und im dritten Teil versucht, den Mitschuld-Vorwurf vor dem Hintergrund von Arendts politischer Philosophie zu verstehen, insbesondere ihrer Handlungstheorie. Auf diesen letzten, eher philosophischen Teil, der vor allem ein *Interpretationsangebot* ist, geht Meyer leider nur *en passant* ein, obwohl er als Philosoph doch geradezu berufen wäre, sich mit den dort vorgebrachten Argumenten auseinanderzusetzen. Stattdessen verfolgt er zwei Strategien: Er wirft mir vor, nicht alle Quellen berücksichtigt zu haben, und er behauptet, der Ausgangspunkt meines Textes – der Mitschuld-Vorwurf Arendts – sei lediglich eine Konstruktion. Der oben getroffenen Unterscheidung folgend, möchte ich nun zu den einzelnen Punkten einige Anmerkungen machen.

I.

Zunächst also zu *methodischen Fragen*, die sich in Meyers Replik vor allem auf den Vorwurf beschränken, ich hätte nicht alle Texte herangezogen, die für die Rekonstruktion der zeitgenössischen Debatte von Bedeutung seien. Tatsächlich habe ich, schon aus Platzgründen, nicht *alle* Texte zitiert, die in diesem sehr weit gespannten Komplex angeführt werden könnten, sondern ich habe mich auf die meines Erachtens für die spezifische Fragestellung relevanten Quellen beschränkt. Die im Text angesprochene, aber für meine Argumentation eben nicht zentrale Frage nach der Überlieferungsgeschichte von Benjamins Geschichtsthesen hätte durch die Heranziehung weiterer Quellen – etwa aus dem von Meyer genannten 19. Band der *Kritischen Gesamtausgabe* – sicher breiter untersucht werden können, aber sie ist nun mal lediglich am Rande Thema meines Aufsatzes. Dasselbe betrifft den vom Institut herausgegebenen Benjamin-Gedächtnisband aus dem Jahr 1942, von dem Meyer fälschlich behauptet, ich würde ihn nicht nennen (S. 461, Anm. 10) – tatsächlich tue ich genau das in Fußnote 10 (S. 180).

Bei anderen von Meyer genannten Quellen ist unstrittig, dass sie für die Aufhellung des Sachverhaltes von entscheidender Bedeutung sind. So zum Beispiel Horkheimers Brief an Benjamin vom 23. Februar 1939, von dem Meyer schreibt (S. 465), ich würde ihn nicht erwähnen – ich zitiere den Brief zwar nicht direkt, gebe aber dessen Inhalt auf den Seiten 184 und 190 ausführlich wieder. Meyer wirft mir auch vor, Benjamins zweifellos aufschlussreichen Text *Meine Beziehungen zum Institut* nur in der von mir verfassten Pollock-Biografie zu würdigen, und das auch noch „nichtssagend“ (S. 466). Tatsächlich gehe ich auch in dem Aufsatz auf Seite 186 *in extenso* auf dieses Schriftstück ein. Meyer selbst zitiert daraus lediglich die Stellen, die sein Narrativ stützen.

Diese Liste ließe sich fortsetzen, aber auch in anderer Hinsicht enthält die Replik kleinere und größere Fehler, die besonders deswegen so unangenehm aufstoßen, weil Meyer selbst nicht gerade zimperlich in der Wortwahl ist. Wer sich aber wie die Axt im Walde aufführt, sollte auch sicherstellen, dass sie scharf ist. Wenn Meyer beispielsweise gleich in der ersten Fußnote fordert, man müsse sich „mit der vorhandenen Literatur“ auseinandersetzen und dann das im Jahr 1986 erschienene Buch von „Ralf Wiggershaus“ für „das Maß aller Dinge in Sachen ‚Frankfurter Schule‘“ ausgibt (S. 455, Anm. 1), wundert man sich doch ein wenig.

Neuere Forschung, etwa die Benjamin-Biografie von Eiland und Jennings oder zumindest die Adorno-Biografie Müller-Dooohms, scheint er ausweislich der von ihm zitierten Literatur nicht konsultiert zu haben.

Möglicherweise hätte es aber auch einfach ausgereicht, genauer zu arbeiten. Zwei letzte Beispiele: An einer Stelle spricht Meyer von einer Pollock-Reise nach Paris im Jahr 1939, die sich „im Archiv“ nicht verifizieren lasse (S. 462, Anm. 13). Dies soll wohl ein Vorwurf an mich sein, aber dass Meyer im Archiv nichts gefunden hat, liegt schlicht und einfach daran, dass die Reise nicht 1939, sondern 1938 stattfand – wie von mir mit dem Nachweis für den entsprechenden Bericht Benjamins auch angegeben (S. 181, Anm. 17). Das wäre für sich genommen eine Lappalie, aber die Summe der Fehler ist doch ärgerlich. An anderer Stelle zitiert mich Meyer sogar falsch. Ein großer Teil dieses Zitats ist ein Arendt-Zitat, aber die Anführungszeichen, die Arendts Aussage von der meinen trennen, sind bei Meyer einfach getilgt. Das Arendt-Zitat beginnt mit dem Wort „letzten“ (S. 463) und endet mit „zahlen“ (S. 464). Da dieses Arendt-Zitat in meiner Argumentation eine wichtige Rolle spielt, ist dieser Fehler besonders fatal.

II.

Damit kommen wir zum *sachlichen Dissens* und zwar vor allem zu Meyers zentraler These, der Mitschuld-Vorwurf Arendts sei ein bloßes „Konstrukt“ meinerseits. Zwar gesteht er ein, ich sei „nicht der Erste, der sich erlaubt, aus den Zeilen [Arendts] die ‚Mitschuld‘-These herauszulesen“ (S. 465), aber seiner Meinung nach findet sich „an keiner Stelle eine auch nur annähernd kausale oder auf andere Weise geknüpfte Kette in Arendts Texten zwischen dem Selbstmord Walter Benjamins und dem Verhalten des ‚Instituts‘“ (S. 465).¹ Seine Konstrukt-These lässt sich aber nur aufrechterhalten, wenn man das entscheidende Zitat aus Arendts Benjamin-Essay so zurechtkürzt, dass eben diese Verknüpfung verschwindet. Das

1 Dass Arendt dem Institut eine Mitschuld am Tod Benjamins gab, haben vor mir auch schon viele andere festgestellt – von Seyla Benhabib bis zu den Herausgebern des von Meyer als „unentbehrlich“ (S. 455, Anm. 1) bezeichneten Bandes: Dirk Auer/Julia Schulze Wessel/Lars Rensmann (Hrsg.), Arendt und Adorno, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2003 (ebenda, S. 8).

vollständige Zitat, dass Arendt auch noch in Parenthese setzte, womit ganz eindeutig ist, dass es sich um einen Sinnzusammenhang handelt, lautet:

(Dafür [d.i. für Benjamins Nachgiebigkeit] geben die Briefe zahlreiche Anhaltspunkte: von dem Verhalten zu seiner Familie bis zu *den letzten, für ihn tödlich ernstesten Konflikten mit dem Institut für Sozialforschung*, von dem sein Lebensunterhalt in dauernder Ungewißheit abhing. Wenn er im April 1939 schreibt, er lebe „in Erwartung einer über mich hereinbrechenden Unglücksbotschaft“, so meinte er damit nicht den kommenden Krieg, sondern die Nachricht, das Institut würde ihm die monatliche Rente nicht mehr zahlen. Ernst Bloch ist sehr zu recht bei der *Nachricht von Benjamins Selbstmord* ein Satz von ihm eingefallen: „Über einen Toten erst recht hat niemand Gewalt!“).²

Also noch einmal gefragt: Gibt es wirklich, wie Meyer meint, keine „auch nur annähernd kausale oder auf andere Weise geknüpfte Kette in Arendts Texten zwischen dem Selbstmord Walter Benjamins und dem Verhalten des ‚Instituts‘“? Ich glaube, es ist offensichtlich, dass Adorno, Pollock und Horkheimer diese Aussage Arendts als Affront empfinden mussten, zumal diese an anderen Stellen (die ich hier nicht nochmal wiederhole) auch behauptete, das Institut habe die Zahlungen an Benjamin von dessen Gefügigkeit abhängig gemacht, was – wie ich und andere gezeigt haben – nachweislich nicht stimmt.

III.

Abschließend sei noch auf das eingegangen, was ich den *inhaltlichen Kern* nennen möchte. Wie bereits angemerkt, habe ich im dritten Teil meines Aufsatzes versucht, Arendts Mitschuld-Vorwurf vor dem Hintergrund ihrer politischen Philosophie zu verstehen, also die Begriffe „Schuld“ und „Verantwortung“ aus diesem

2 Hannah Arendt, Walter Benjamin. I. Der Bucklige, in: Merkur 238 (Januar/Februar 1968). Hier zitiert nach: Detlev Schöttker/Erdmut Wizisla (Hrsg.), Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente, Frankfurt a. M. 2006, S. 52. Die Hervorhebungen sind von mir.

Kontext heraus zu deuten. Meine These lautet, dass im Zentrum von Arendts politischer Philosophie das *Handeln aus Freiheit* steht, genau diese Freiheit zu handeln aber den Juden von den Nazis radikal genommen wurde. Arendt hat das, wie Meyer zu Recht hervorhebt (S. 468), genau gesehen und daraus eine totalitäre Verkehrung des Politischen gefolgert. Sie leitete aus dieser Verkehrung ab, dass die einzige Möglichkeit, sich unter den spezifischen Bedingungen des Nationalsozialismus „nicht schuldig“ zu machen, das „Nichtteilnehmen“ gewesen sei, also das *Nichthandeln*. Wer handelte, könnte man im Umkehrschluss sagen, machte sich zum Komplizen. Dies, so meine ich, ist der Grund dafür, dass Arendt vor allem jüdischen Akteuren, die sich unter den Bedingungen des Totalitarismus zu handeln entschlossen hatten, „Schuld“ zusprach – jüdischen Funktionären wie den ‚Judenräten‘, der Ghettopolizei, zionistischen Verhandlungsführern oder eben auch dem Institut für Sozialforschung.³

Zu dieser Schuldzuweisung Arendts gehört aber auch – und das ist mindestens genauso wichtig! –, dass die Fähigkeit, Verantwortung für die eigenen Entscheidungen zu übernehmen und aus freiem Entschluss handeln zu können, für Arendt einen Menschen erst zum Menschen macht. Meyer bringt das treffend mit dem Satz „Ich handle, also bin ich“ auf den Punkt (S. 468). Den nationalsozialistischen Befehlsempfängern sprach Arendt genau diese Fähigkeit zum Handeln aus Freiheit ab, sodass der Schuldvorwurf an jüdische Akteure, so meine These, auch als „Versuch der Rettung“ (S. 199) gelesen werden muss. Wenn die Nationalsozialisten den Juden jede Handlungsfähigkeit nehmen wollten, so akzeptierte Arendt dieses Urteil nicht, sondern stellte ihm eine „existentialistische“ Philosophie gegenüber, die das, was man in der heutigen Geschichtswissenschaft *agency* nennt, in den Fokus rückte.

Mit dem Ausdruck „Existentialismus“ meine ich gerade nicht, wie von Meyer fälschlich angenommen, Heideggers Existenzialontologie, von der Arendt sich ja bewusst philosophisch abgesetzt hat.⁴ Ich nenne Arendts Philosophie vielmehr

- 3 Diese Argumentation hat in ihrem Werk eine in die Zeit vor dem Holocaust zurückreichende Vorgeschichte, nämlich ihre Kritik am Opportunismus der jüdischen Eliten (vom Hofjudentum bis zum assimilierten Bürgertum).
- 4 Arendts äußert komplexes persönliches und philosophisches Verhältnis zu Heidegger wäre eine eigene Untersuchung wert. In meinem Aufsatz hatte ich lediglich darauf hingewiesen, dass Arendt öffentlich Benjamin in die Nähe des nationalsozialistischen Philosophen

„existentialistisch“, weil in ihr die Essenz, das Sein, die Geschichte etc. nicht der Existenz vorausgehen, sondern durch diese erst konstituiert werden. Der zentrale Begriff der „Natalität“ in Arendts philosophischem Hauptwerk *Vita Activa* bedeutet für sie dementsprechend, „selbst einen neuen Anfang zu machen, d. h. zu handeln“.⁵ Aber ich hänge nicht an dieser Etikettierung und möglicherweise lädt sie zu Missverständnissen ein. Gerne hätte ich mit Thomas Meyer über diese Fragen diskutiert, aber leider führt er keine Gegenargumente an, sondern gibt lediglich skizzenhaft Arendts Geschichts- und Handlungstheorie wieder – eine Skizzierung, mit der ich im Übrigen vollkommen einverstanden bin und die sich mit meinen (ebenso knappen) Charakterisierungen deckt. Vielleicht sind wir uns in diesem Punkt auch einfach einig, und er hat mich nur falsch verstanden. Umso mehr freue ich mich auf die Gelegenheit, an einem anderen Ort darüber mit ihm zu diskutieren.

Heidegger gerückt hatte und dies von Adorno wahrscheinlich als skandalös empfunden worden war. Inwiefern auch Heideggers Philosophie, und nicht nur seine Privatmeinungen, „nationalsozialistisch“ war, darüber besteht nicht nur zwischen Meyer und mir, sondern auch in der Forschung Dissens.

5 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 10. Aufl., München/Zürich 1998, S. 18.

Die Autorinnen und Autoren

SEBASTIAN BISCHOFF ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im BMBF-Verbundprojekt „Geschichten in Bewegung. Erinnerungspraktiken, Geschichtskulturen und historisches Lernen in der deutschen Migrationsgesellschaft“ und am Arbeitsbereich Zeitgeschichte des Historischen Instituts der Universität Paderborn. Nachdem seine Dissertation auf Fremd- und Feindbildproduktion und die Annexionsdebatten im Ersten Weltkrieg fokussierte, arbeitet er nun an einem neuen Projekt zu Sexualitätsvorstellungen in der westdeutschen und US-amerikanischen Rechten nach 1945. Monografien: (mit Frank Oliver Sobich), *Feinde werden. Zur nationalen Konstruktion existenzieller Gegnerschaft: Drei Fallstudien*, Berlin 2015; *Kriegsziel Belgien. Annexionsdebatten und nationale Feindbilder in der deutschen Öffentlichkeit, 1914–1918*, Münster/New York 2018.

ANNETTE GROHMANN-NOGARÈDE ist seit 2005 im interkulturellen deutsch-französischen Bereich tätig. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören das deutschsprachige Exil, die Geschichte transnationaler Netzwerke sowie die Intellektuellengeschichte des 20. Jahrhunderts. Veröffentlichungen u. a.: *Les écrivains allemands et autrichiens dans l'exil 1933–45*, in: *Contacts, conflits et créations linguistiques*, CTHS 2014; *Les réseaux d'intellectuels de l'entre-deux-guerres: l'exemple de Willi Münzenberg (1889–1940)*, in: *Enquêtes 3* (2018); *L'hebdomadaire ‚Die Zukunft‘ en exil (1938–1940): les armes intellectuelles de la lutte contre le nazisme*, in: *Revue historique* 690 (2019); *L'hebdomadaire Die Zukunft (1938–40) et ses auteurs (1899–1979): Penser l'Europe et le monde au XXe siècle*, im Erscheinen.

FARID HAFEZ ist habilitierter Politikwissenschaftler. Er lehrt und forscht am Fachbereich Politikwissenschaft und Soziologie der Universität Salzburg. Zudem ist er Senior Research Fellow bei „The Bridge Initiative“ an der Edmund A. Walsh School of Foreign Service der Georgetown University. Seit 2010 ist er Herausgeber des bilingualen *Jahrbuch für Islamophobieforschung*, seit 2016 Mitherausgeber des *European Islamophobia Report*. 2009 erhielt er für den von ihm gemeinsam mit John Bunzl herausgegebenen Sammelband *Islamophobie in Österreich* den

Bruno-Kreisky-Anerkennungspreis für das politische Buch des Jahres. Zuletzt erschien von ihm Feindbild Islam. Über die Salonfähigkeit von Rassismus, Göttingen 2019.

PHILIPP HENNING hat Geschichte, Politik- und Orientalwissenschaft in Marburg, Florenz (B. A.), Freiburg, Exeter und an der Humboldt-Universität zu Berlin (M. A.) studiert. 2019 arbeitete er am German Desk der International School for Holocaust Studies in Yad Vashem in Jerusalem.

FRANK JACOB ist Professor für Globalgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts an der Nord Universität in Bodø, Norwegen. Er studierte Geschichte und Japanologie an den Universitäten Würzburg und Osaka und wurde 2012 mit einer Arbeit zu Geheimgesellschaften in Deutschland und Japan an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen promoviert. Nach einer wissenschaftlichen Assistenz (2013/14) und einer Professur an der City University of New York (2014–2018) forscht und lehrt Jacob seit 2018 in Norwegen. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in den Bereichen der japanischen, Militär- und vergleichenden Revolutionsgeschichte. Zu seinen kürzlich erschienen Arbeiten zählen: 1917 – Die korrumpierte Revolution, Marburg 2020; Emma Goldman and the Russian Revolution, Berlin 2020.

MAREN JUNG-DIESTELMEIER ist seit März 2019 wissenschaftliche Referentin der Direktion der Stiftung Brandenburgische Gedenkstätten. Zuvor arbeitete sie als Dozentin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Antisemitismusforschung u. a. zum Umgang mit rassistischen und antisemitischen Bildern in Ausstellungen. Als freiberufliche Kuratorin wirkte Maren Jung-Diestelmeier für das Museum Pankow und war Teil des Teams der Ausstellung „Angezettelt. Antisemitische und rassistische Aufkleber von 1880 bis heute“. Für ihre Dissertation „Das verkehrte England“ – Visuelle Stereotype auf Postkarten und deutsche Selbstbilder 1899–1918, Göttingen 2017, erhielt sie den Promotionspreis des Arbeitskreises Großbritannien-Forschung.

KRISTOFF KERL ist seit Juni 2020 Feodor Lynen-Stipendiat an der Universität Kopenhagen, wo er zu Rauschdiskursen und -praktiken in alternativkulturellen Milieus forscht. In seiner Dissertation, die 2017 unter dem Titel *Männlichkeit und*

moderner Antisemitismus. Eine Genealogie des Leo Frank-Cases, 1860er–1920er Jahre erschienen ist, beschäftigt er sich aus einer geschlechterhistorischen Perspektive mit der Genese eines modernen Antisemitismus im US-Süden zwischen den 1860er- und 1920er-Jahren. Seine letzten Beiträge zum Feld der Antisemitismusforschung sind u. a.: „Oppression by Orgasm“. Pornography and Antisemitism in Far-Right Discourses in the United States since the 1970s, in: *Studies in American Jewish Literature* 39 (2020) 1, S. 117–138; ‘Minority Racism’ and White Supremacy: Race and Antisemitism in the Far Right in the United States of America, 1970–1990s, in: Noam Zadoff/Stefanie Schüler-Springorum/Mirjam Zadoff/Heike Paul (Hrsg.), *Four Years After. Ethnonationalism, Antisemitism, and Racism in Trump’s America*, Heidelberg 2020, S. 69–80.

ANGELIKA KÖNIGSEDER ist Historikerin und Forschungs- und Projektkoordinatorin des „Arthur Langerman Archivs für die Erforschung des visuellen Antisemitismus“ am Zentrum für Antisemitismusforschung. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören das nationalsozialistische Lagersystem, Justiz und Verlagsgeschichte im Nationalsozialismus, Vorurteils- und Genozidforschung, jüdische Nachkriegsgeschichte sowie visueller Antisemitismus in Geschichte und Gegenwart. Von 1996 bis 2010 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Antisemitismusforschung, von 2011 bis 2019 freiberuflich als Autorin, Ausstellungskuratorin und Lektorin tätig.

PHILIPP LENHARD ist Historiker und Judaist und seit 2014 Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur der Ludwig-Maximilians-Universität München. Publikationen u. a.: *Volk oder Religion? Die Entstehung moderner jüdischer Ethnizität in Frankreich und Deutschland, 1782–1848*, Göttingen 2014; Friedrich Pollock. *Die graue Eminenz der Frankfurter Schule*, Berlin 2019. Derzeit arbeitet er als Junior Fellow der Gerda Henkel Stiftung im Historischen Kolleg München an einer Kulturgeschichte der Freundschaft im deutschen Judentum des 20. Jahrhunderts.

DORIS LIEBSCHER studierte Rechtswissenschaften in Leipzig und Madrid und wurde 2020 mit einer Arbeit zum Begriff Rasse und zum Rassismusverständnis im deutschen und internationalen Recht an der Humboldt-Universität zu Berlin

promoviert. Nach ihrem Studium begründete sie eines der ersten unabhängigen Antidiskriminierungsbüros Deutschlands in Leipzig (2005) mit. Seit 2012 forschte und lehrte sie Grund- und Menschenrechte an der Humboldt Law Clinic der Juristischen Fakultät der Humboldt-Universität. 2016 evaluierte sie das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz mit. Aktuell leitet sie die Ombudsstelle des Berliner Landesantidiskriminierungsgesetzes. Ihre aktuellen Forschungsschwerpunkte sind Antidiskriminierungsrecht, Recht gegen Rassismus und Antisemitismus. Neueste Publikationen: Antisemitismus im Spiegel des Rechts, in: Neue Juristische Online Zeitschrift (2020), S. 897 ff.; Rasse im Recht. Recht gegen Rassismus. Genealogie einer ambivalenten rechtlichen Kategorie, im Erscheinen (2021).

CARL-ERIC LINSLER ist Historiker und wissenschaftlicher Sammlungsleiter des „Arthur Langerman Archivs für die Erforschung des visuellen Antisemitismus“ am Zentrum für Antisemitismusforschung. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Geschichte des visuellen Antisemitismus und antisemitischer Alltagspropaganda, deutsch- und französisch-jüdische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, jüdische Genealogie und Familiengeschichte sowie transnationale Geschichte und Verflechtungsgeschichte. Er arbeitete als freiberuflicher Historiker für das Mémorial de la Shoah in Paris und war von 2009 bis 2020 als Historiker und wissenschaftlicher Berater für den belgischen Sammler Arthur Langerman tätig. Carl-Eric Linsler ist Research Affiliate am Familie Frank Zentrum des Jüdischen Museums Frankfurt am Main und Mitglied des interdisziplinären Forschungsverbunds „Hate Pictures“.

THOMAS MEYER wurde 2003 mit einer Arbeit über Ernst Cassirer an der Ludwig-Maximilians-Universität München promoviert und habilitierte sich dort 2009 mit der Studie *Zwischen Philosophie und Gesetz: Jüdische Philosophie und Theologie von 1933 bis 1938*. Seit 2005 hatte er verschiedene Fellowships, Gast- und Vertretungsprofessuren inne, u. a. in Jerusalem, Zürich, Nashville, Chicago, Boston, Hamburg und Kiel. Seit 2020 ist Thomas Meyer apl. Professor für Philosophie an der LMU München. Neuere Veröffentlichungen: (Hrsg. mit George Y. Kohler und Andreas Brämer), *Wissenschaft des Judentums. Judaism and the Science of Judaism. 200 Years of Academic Thought on Religion*, in: *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* 88 (2019); (Hrsg.), Hannah Arendt, *Wir*

Flüchtlinge, 9. Aufl., Stuttgart 2018; (Hrsg.), Hannah Arendt, *Die Freiheit, frei zu sein*, 11. Aufl., München 2019.

SYLVIA NECKER leitet seit August 2019 das LWL-Preußenmuseum Minden, das LWL-Besucherzentrum im Kaiser-Wilhelm-Denkmal an der Porta Westfalica sowie das Netzwerk „Preußen in Westfalen“. Nach der Promotion zum Hamburger Architekturbüro von Konstanty Gutschow an der Universität Hamburg forschte und lehrte sie u. a. in den Feldern Städtebau des 20. Jahrhunderts, Geschichte des Nationalsozialismus sowie Jüdische Geschichte. Als Kuratorin war sie von 2014 bis 2017 an der Neugestaltung der Dauerausstellung in der Dokumentation Obersalzberg beteiligt, von 2011 bis 2013 realisierte sie in Linz zwei Ausstellungen zum NS-Wohnungsbau. Sylvia Necker stellt ihre Expertise verschiedenen Beiräten von Museen und wissenschaftlichen Instituten u. a. in Hamburg, Potsdam und Frankfurt am Main zur Verfügung. Als Klangwerkerin realisiert sie Radiosendungen, Theaterproduktionen und Klanginstallationen und tritt als Musikerin in verschiedenen Projektzusammenhängen auf.

ULRICH PREHN ist Historiker und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Antisemitismusforschung und dort Bearbeiter des Forschungsprojekts „Die Kasernenärztliche Vereinigung Deutschlands im Nationalsozialismus“. Neueste Publikationen: (Hrsg., mit Günther Morsch), „Religion: Evangelisch“. *Protestanten im Konzentrationslager Sachsenhausen 1936–1945* [Katalog zur gleichnamigen Ausstellung], Berlin 2018; (Hrsg., mit Linda Conze und Michael Wildt), *Journal of Modern European History* 16 (2018) 4: *Photography and Dictatorships in the Twentieth Century*, München 2018; *Working Photos: Propaganda, Participation, and the Visual Production of Memory in Nazi Germany*, in: *Central European History* 48 (2015) 3 [Special Issue: *Photography and Twentieth-Century German History*], S. 366–386.

DORON RABINOVICI ist Schriftsteller und Historiker. Sein Werk umfasst Kurzgeschichten, Romane und wissenschaftliche Beiträge. In Österreich bezieht er immer wieder prominent Position gegen Rassismus und Antisemitismus. Für sein Werk wurde Doron Rabinovici zuletzt mit dem Anton-Wildgans-Preis und dem Ehrenpreis des österreichischen Buchhandels für Toleranz in Denken und

Handeln ausgezeichnet. Publikationen u. a.: Die Außerirdischen, Berlin 2017; „Alles kann passieren!“ Ein Polittheater. Nach einer Idee und mit einem Nachwort von Florian Klenk, Wien 2018; (Hrsg., mit Christian Heilbronn und Natan Sznajder), Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globale Debatte, Berlin 2019.

ISIDORA RANDJELOVIĆ ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Alice Salomon Hochschule in Berlin, wo sie derzeit an einer empirischen Studie zu Rassismus gegen Sinti*zze und Rom*nja in Deutschland arbeitet. Sie schreibt über Verflechtungen im Schnittpunkt von *race* und *gender*, Erinnerungspolitik, Bewegungen und Selbstorganisation und engagiert sich in der IniRromnja sowie dem feministischen Verein RomaniPhen. Zuletzt erschienen 2019 ihre Expertise zum Rassismus gegen Rom*nja und Sinti*zze, herausgegeben vom Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusbearbeitung e. V. (IDA), sowie in der *Neuen Rundschau* 2018 ein Text zu Alfreda Noncia Markowskas Widerstandsgeschichte gegen das Naziregime im besetzten Polen.

MIGUEL RIVAS VENEGAS hat 2018 im Fach Kunstgeschichte an der Universidad Autónoma de Madrid promoviert und ist derzeit Postdoktorand im Juan de la Cierva-Postdoktorandenprogramm des spanischen Wissenschaftsministeriums sowie wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Euskal Herriko Unibertsitatea. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören nationsbildende Makroerzählungen, nationale Identitäten, Gender Studies sowie die Kategorisierung politischer Metaphern. Er ist Mitglied des Exzellenzclusters „EXC 2020 Temporal Communities: Doing Literature in a Global Perspective“ der FU Berlin. Zudem forschte und arbeitete er unter anderem in der Rosa-Luxemburg-Stiftung sowie im Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.

ACHIM ROHDE ist Islamwissenschaftler und Nahosthistoriker und wissenschaftlicher Koordinator der Academy in Exile an der Freien Universität Berlin. Er forscht zur Geschichte des Mittleren Ostens im 20. und 21. Jahrhundert sowie zur Geschichte der deutschsprachigen Orientalistik. Zu seinen jüngeren Veröffentlichungen zählt (Hrsg., mit Christina von Braun und Stefanie Schüler-Springorum), National Politics and Sexuality in Transregional Perspective: The

Homophobic Argument, London 2018. Derzeit arbeitet Achim Rohde an einem Buchprojekt zu „Jews in the Muslim World in the 20th and 21st Centuries“.

STEFANIE SCHÜLER-SPRINGORUM ist Historikerin und Leiterin des Zentrums für Antisemitismusforschung, Ko-Direktorin des Selma-Stern-Zentrums Jüdische Studien Berlin-Brandenburg und Leiterin des Standorts Berlin des Forschungszentrums Gesellschaftlicher Zusammenhalt. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Deutsche und Jüdische Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert, Geschlechtergeschichte und spanische Geschichte. Neueste Publikationen: (Hrsg., mit Noam Zadoff, Mirjam Zadoff und Heike Paul), *Four Years After: Antisemitism and Racism in Trump's America*, München 2020; *Gender and the Politics of Anti-Semitism*, in: *American Historical Review* 123 (2018), S. 1210–1222. Demnächst erscheint der von ihr und Jan Süselbeck herausgegebene Band: *Emotionen und Antisemitismus. Geschichte – Literatur – Theorie* (= Studien zu Ressentiments in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5), Göttingen 2021.

AMIR THEILHABER hat International Affairs am Vesalius College – Vrije Universiteit Brussel (B. A.), Islam und Nah-Ost-Studien an der Hebräischen Universität Jerusalem (M. A.) und Geschichte an der Technischen Universität Berlin (Ph. D.) studiert. In Kairo leitete er während des Arabischen Frühlings eine Flüchtlingsorganisation, und in Berlin hat er bei der Barenboim-Said Akademie den Admissions-Bereich aufgebaut. Derzeit arbeitet er an einer „glokalen“ Geschichte der völkerkundlichen Sammlung des Lippischen Landesmuseums in Detmold von 1835 bis in die Gegenwart. Veröffentlichung u. a.: Friedrich Rosen. *Orientalist Scholarship and International Politics*, Berlin 2020.

SUSANNE WERNING ist freie Ausstellungskuratorin, zuletzt der Ausstellung „Rassismus. Die Erfindung von Menschenrassen“ am Deutschen Hygiene-Museum Dresden. Sie studierte Geschichte, Pädagogik und Romanistik in Köln und Histoire du Patrimoine in Reims. Derzeit ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Hochschule für Technik und Wirtschaft Berlin. Susanne Wernsing hat Ausstellungen kuratiert und zu Körper-, Technik- und Wissenschaftsgeschichte, Geschichtspolitik, Theorie und Praxis des Ausstellens publiziert. Zuletzt: „Modell DDR“. *Performative Memory as Curatorial Practice*, in: Stephan Ehrig/Marcel

Thomas/David Zell (Hrsg.), *The GDR Today: New Interdisciplinary Approaches to East German History, Memory and Culture*, Oxford u. a. 2018; *Fallen der Affirmation. Kuratieren kolonialer Sammlungen und rassistischer Archive*, in: *Das Museum im kolonialen Kontext*, im Erscheinen 2020.

JULIANE WETZEL ist Historikerin und war von 1986 bis 1991 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Zeitgeschichte München. Seit 1991 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Antisemitismusforschung. Sie ist Mitglied der deutschen Delegation der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA), Vorstandsmitglied der Kreuzberger Initiative gegen Antisemitismus, des Wiener Wiesenthal Instituts für Holocaust-Studien sowie Mitglied des ersten und zweiten Unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus des Deutschen Bundestages. Juliane Wetzel hat zahlreiche Vorträge und Publikationen zu den Themen Juden unter nationalsozialistischer Verfolgung, jüdische Nachkriegsgeschichte, Rechtsextremismus und aktuelle Formen des Antisemitismus vorgelegt.

MARKUS WURZER ist Historiker sowie Lehrbeauftragter am Institut für Geschichte an der Karl-Franzens-Universität Graz, wo er 2020 mit einer Dissertation über den italienischen Kolonialismus in visuellen Alltagskulturen und Familiengedächtnissen promovierte, die mit dem Theodor-Körner-Preis ausgezeichnet wurde. Er absolvierte mehrere Visiting Fellowships, u. a. am European University Institute in Florenz sowie an der Harvard University. Neben den Forschungsfeldern der italienischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, der Kolonialgeschichte, der transnationalen Geschichte sowie der Visual History beschäftigt sich Markus Wurzer mit der Erinnerungsforschung und der Public History. Zu seinen Publikationen zählen: „Nachts hörten wir Hyänen und Schakale heulen.“ *Das Tagebuch eines Südtirolers aus dem Italienisch-Abessinischen Krieg 1935–1936*, Innsbruck 2016; (Hrsg., mit Birgit Kirchmayr), *Krieg und Fotografie. Neue Aspekte einer alten Beziehung in transnationaler und postkolonialer Perspektive*, in: *zeitgeschichte* 45 (2018) 2. Markus Wurzer ist Co-Koordinator von <http://www.postcolonialitaly.com>.

Das Jahrbuch für Antisemitismusforschung ist ein Forum für wissenschaftliche Beiträge zur Antisemitismus-, Vorurteils- und Minderheitenforschung und will dieses disziplinär breite Spektrum bündeln. Es ist deshalb fächerübergreifend und international vergleichend ausgerichtet. Es veröffentlicht Arbeiten zur Geschichte der Judenfeindschaft, zur nationalsozialistischen Verfolgungspolitik, zum Holocaust, zu Emigration und Exil, zum Rechtsextremismus, zu Minoritätenkonflikten und zur Theorie des Vorurteils.

ISBN 978-3-86331-563-4

