

John Bunzl/Alexandra Senfft (Hrsg.)

Zwischen Antisemitismus und Islamophobie



**Vorurteile und Projektionen
in Europa und Nahost**

John Bunzl/Alexandra Senfft (Hrsg.)
Zwischen Antisemitismus und Islamophobie

John Bunzl/Alexandra Senfft (Hrsg.)

Zwischen Antisemitismus und Islamophobie

Vorurteile und Projektionen in Europa und Nahost

VSA-Verlag Hamburg

www.vsa-verlag.de

© VSA-Verlag 2008, St. Georgs Kirchhof 6, 20099 Hamburg
Alle Rechte vorbehalten
Druck und Buchbindearbeiten: Fuldaer Verlagsanstalt
ISBN 978-3-89965-281-9

Inhalt

Vorwort 7

Einleitung 13

Europa

Alexander Pollak

Antisemitismus 17

Probleme der Definition und Operationalisierung eines Begriffs

Elisabeth Kübler

»Des Juden laue Verteidiger« 33

Antisemitismus, Philosemitismus und Pluralismus
im demokratischen Europa

Matti Bunzl

Zwischen Antisemitismus und Islamophobie 53

Überlegungen zum neuen Europa

Brian Klug

Die Sicht auf Israel als »Jude der Welt« 75

Paul A. Silverstein

**Der Zusammenhang von Antisemitismus
und Islamophobie in Frankreich** 88

Sander L. Gilman

**Exkurs über die Parallelen zwischen Judentum und Islam
in der Diaspora** 120

Nahost

John Bunzl Spiegelbilder – Wahrnehmung und Interesse im Israel-Palästina-Konflikt	127
Alexander Flores Arabischer Antisemitismus in westlicher Perspektive	145
Omar Kamil Die arabischen Intellektuellen und der Holocaust	160
Epistemologische Deutung einer defizitären Wahrnehmung	
Michael Rothberg Der Holocaust, Kolonialfantasien und der Israel-Palästina-Konflikt	177
Multi-direktionale Erinnerung	
Daniel Bar-Tal Das Bild der Araber in der israelisch-jüdischen Gesellschaft	195
Aviezer Ravitzky Das jüdische Volk und der Kampf der Kulturen	228
Herbert C. Kelman Antisemitismus und Zionismus in der Debatte der Palästinafrage	238
Persönliche Reflexionen	
Die Autorinnen und Autoren	251

Vorwort

Nach einer Lesung aus meinem Buch »Schweigen tut weh. Eine deutsche Familiengeschichte«, in dem ich mich mit der NS-Vergangenheit meiner Großeltern auseinandergesetzt habe, kam ein älterer Herr auf mich zu, der sich rege an der Diskussion beteiligt hatte. Er bedankte sich für meine Arbeit und kam dann auf die von mir vorgetragenen Auszüge aus meinem letzten Kapitel zu sprechen. Ich hatte darin über die Funktion von Feindbildern und Sündenböcken, über gesellschaftliche Polarisierungen sowie über die Dynamik von Schuldzuweisungen und Schuldabwehr nachgedacht. Warum ich neben Antisemitismus und Rassismus auch Islamophobie erwähnte hätte?, fragte der Herr. In diesem Punkt könne er mir nicht zustimmen, fuhr er sogleich fort, und bevor ich antworten konnte, belehrte er mich auch schon über die Gefahren des Islam. Während er auf mich einsprach, zog er mit einer missionierend wirkenden Geste eine ältere Ausgabe des »Spiegel« aus seiner Tasche – »Mekka Deutschland. Die stille Islamisierung«, lautete der Titel, den er mir provokativ vor die Nase hielt. Das Titelbild zeigte einen türkischen Halbmond über dem Brandenburger Tor. Meine Versuche, ihn zu bremsen und zu differenzieren, prallten an seiner Erregung ab. Ich hatte den Eindruck, hier fand eine Übertragung statt: Die NS-Vergangenheit *scheinbar* bearbeitet, hatte dieser Mann ein neues Feindbild geschaffen – die Muslime und den Islam. Es erübrigt sich fast zu erwähnen, dass er auch die »multikulturelle Gesellschaft« in Deutschland für gescheitert erklärte.

Diese Szene weist auf eine Reihe komplexer Zusammenhänge hin, mit denen wir es in der aktuellen Debatte zu tun haben: die nationalsozialistische Vergangenheit, Antisemitismus, Islamophobie und Fremdenfeindlichkeit. Eine ebenfalls bedeutende Rolle spielen der Nahostkonflikt als Projektionsfläche, der 11. September und andere islamistische Terroranschläge, das Terrornetzwerk al-Qa'ida, Ehrenmorde, die Beschneidung junger Mädchen, Schändungen jüdischer Friedhöfe, die Holocaust-Leugnung des iranischen Präsidenten Ahmadinedschad, An-

griffe gegen Menschen anderer Hautfarbe, Desintegrationsängste und soziale Probleme. Das ist Stoff genug für hitzige Debatten und scharfe Kontroversen, in denen verschiedene Themenkomplexe wild durcheinandergewürfelt werden und in denen vor allem unterschiedliche Narrative emotional aufeinanderstoßen. Zu einem wirklichen Dialog zwischen den konträren Sichtweisen kommt es selten, vielmehr scheinen die öffentlich geführten Auseinandersetzungen zu weiteren Spannungen und Spaltungen zu führen – auf der einen Seite die, für die Islam gleich Terror und Unterdrückung bedeutet, auf der anderen jene, die in der »jüdischen Weltverschwörung«, in Israel und den USA die Ursache allen Übels erkannt haben wollen. Deutsche Juden werden für die israelische Politik gegenüber den Palästinensern verantwortlich gemacht und deutsche Muslime für die terroristischen Anschläge in London, Madrid oder New York, das heißt, sie werden nicht als Deutsche, sondern als Fremde betrachtet.

In der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 29. November 2007 klagte Esther Shapira, die Regisseurin des Films »Der Tag, als Theo van Gogh ermordet wurde«, gegen die »heimliche Armee« der »heiligen Krieger«, womit sie sich der *Spiegel*-These von der stillen Islamisierung anschloss: »Die liberale Tradition meiner Heimatstadt will ich mir von Anhängern totalitärer Ideologien nicht kaputt machen lassen – und mag weder den Anblick rechter Skins in Springerstiefeln wortlos hinnehmen noch den von Frauen, die im Stoffkäfig durch die Stadt geführt werden.« Mit anderen Worten: Islamismus ist Faschismus, eine Gleichsetzung, die unter dem Begriff »Islamofaschismus« die Runde macht. Aussagen wie diese und Bücher, die gegen »den Islam« aufbegehren, haben Konjunktur. Besonders schamlos prügelte die 2006 verstorbene italienische Journalistin Oriana Fallaci auf die Muslime ein, die sie in ihren Schmähschriften – zuletzt »Die Kraft der Vernunft« – mit allen erdenklichen, negativen Vorurteilen versah: sie seien schmutzig, irrational, antisemitisch, vermehrten sich wie die Ratten usw. Die Autorinnen Ayan Hirsi Ali und Necla Kelek kämpfen gegen die Beschneidungen junger Frauen und gegen Ehrenmorde, und sie haben Recht, diese Probleme auf den Tisch zu legen und zu einer öffentlichen Angelegenheit zu machen. Die Tatsache jedoch, dass ihnen so viel Gehör geschenkt wird, hat meines Erachtens oft weniger mit ihrem Einsatz für die Rechte mus-

limischer Frauen als mit ihrer simplifizierten Pauschalabrechnung mit dem Islam zu tun. Aus ihrer Sicht sind alle Musliminnen, gleichgültig in welchem Land, welchem historischen und politischen Kontext und in welcher Tradition sie sich bewegen, unterdrückt. Eine derartig schlichte Eindeutigkeit kommt bei vielen LeserInnen offenbar gut an, weil sie sich mit den Ambivalenzen nicht auseinandersetzen müssen.

Im selben Fahrwasser bewegt sich auch der Autor von »Die zweite Schuld oder Von der Last, Deutscher zu sein«, Ralph Giordano. Sein Feldzug gegen den Bau einer Zentralmoschee in Köln erzeugte einigen Medienwirbel. Die einen begrüßten seinen Vorstoß gegen den Islam in Deutschland, die anderen waren über seine polemischen und mit großem Pathos vorgetragenen Äußerungen eher erschrocken. Giordano hatte gesagt, die geplante Moschee sei »kein Ausdruck muslimischen Integrationswillens, sondern ein Zentrum integrationsfeindlicher Identitätsbewahrung und Symbol eines Angriffs auf unsere demokratische Lebensform.«

Ist jeder Ausdruck von Religiosität gleich Extremismus? Erinnert sei auch an die Debatte um das Kopftuch, das für manche nichts als ein Symbol für Rückständigkeit und archaische Verhaltensweisen ist, obwohl es auch hier unterschiedliche Sichtweisen gibt und geben kann. Wankt die »Festung Europa«, weil sich die Mehrheiten ihrer Bewohner von den MigrantInnen in ihren demokratischen Grundrechten bedroht sehen? Woher kommt dieser Anpassungsdruck, demnach kulturelle Vielfalt oft all zu schnell als Gefahr und nicht vor allem erst einmal als Bereicherung wahrgenommen wird?

In der Süddeutschen Zeitung vom 12./13. Januar 2008 verglich Marcia Pally, Professorin für Multicultural Studies an der New York University, die Situation der Muslime in den USA mit denen in Europa. Ihr Fazit: amerikanische Muslime haben es insgesamt einfacher und sind besser integriert. »In den Vereinigten Staaten haben wir es mit einer Verkettung günstiger Umstände zu tun. Die Vertrautheit mit dem Anderssein reduziert das Bedürfnis, Anpassung zu fordern, und senkt die Barrieren, die einer Integration im Weg stehen.

Dagegen wird in Europa die Forderung nach Anpassung noch immer sehr stark betont, und ein weniger durchlässiges wirtschaftliches und politisches Leben erschwert die Integration. Weniger Integration führt

wiederum im Gastland zu weniger Vertrautheit mit dem Andersartigen. Auf Seiten der Zuwanderer entsteht mehr Groll, der zu größerem Desinteresse an Wirtschaft und Politik, zu Gewalt und zum Beharren auf symbolischen Unterschieden führen kann – in einer Gesellschaft, die diesen ablehnend gegenübersteht, weil sie sich angesichts des Andersartigen unwohl fühlt.«

Beim Vergleich zwischen Juden in den USA und in Europa fällt das Bild ähnlich aus. Während amerikanische Juden sehr viel sichtbarer am wirtschaftlichen, politischen und intellektuellen Leben teilnehmen, sind jüdische Einrichtungen in Europa und vor allem in Deutschland noch immer keine Selbstverständlichkeit. Das jüdische Leben spielt sich weiterhin vorwiegend hinter verschlossenen Türen ab. Synagogen und Thora-Schulen stehen unter Polizeischutz, und Juden können sich über 60 Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg weiterhin nicht sicher fühlen.

Viele Medien schüren die aufgeheizte Atmosphäre durch ihre klickehafte und oft geradezu Panik machende Berichterstattung. Sie greifen jegliche negative Nachricht auf und stilisieren Einzelereignisse zu Gemeinplätzen: Die stillen Töne der Gemäßigten, das gewaltfreie Alltägliche und die Normalität von Koexistenz bleiben dabei meist unbeachtet, sodass ein verzerrtes Bild entsteht.

Die Angst vor »Überfremdung« geht um, vor einer Übernahme westlicher (also vorrangig christlicher) Werte durch andere Kulturen – zwischen einer realen Gefahr durch Extremismus und einer eingebildeten Bedrohung durch Menschen anderer Kulturkreise, die man nicht kennt, wird dabei meist nicht mehr unterschieden. »Der Andere« bewegt sich außerhalb der eigenen Vorstellungswelt und entzieht sich so der Kontrolle – das Bedürfnis, zu kontrollieren oder abzuspalten wächst. Doch Integration fängt bei jedem selbst an. Dazu gehört, die eigenen Anteile im »Anderen« zu erkennen und die inneren und äußeren Ambivalenzen auszuhalten. Der israelische Psychologe Dan Bar-On hat gesagt, erst der Dialog mit sich selbst öffne die Möglichkeit zu einem Dialog mit Menschen anderer Kulturen. In Zeiten wirtschaftlicher und sozialer Unsicherheit neigen Menschen dazu, sich in Nischen zurückzuziehen und sich scheinbar zu entlasten, indem sie ihre Ängste und Aggressionen unbewusst auf »die Anderen« übertragen. Doch einseitige Sichtweisen und Feindbilder vermitteln nur scheinbar Sicherheit – die

Gefahr gesellschaftlicher Konfrontationen und gewalttätiger Auseinandersetzungen wächst.

Islam, Islamismus und terroristischer Extremismus sind bekanntlich nicht ein und dasselbe, und es gibt auch nicht den *einen* Islam, ebenso wenig wie es ein Juden- oder ein Christentum gibt. Dennoch geraten diese Begriffe in der öffentlichen Auseinandersetzung immer wieder durcheinander, sei es zwecks Instrumentalisierung, aus Ignoranz oder aufgrund persönlicher Befindlichkeiten. Islamophobie und Antisemitismus sind biegsame Begriffe, die je nach Betrachter andere Konnotationen haben können – und deren falsche Anwendung auch zur Abwertung dieser Begriffe führen kann. Der Ausdruck Islamophobie entstand Ende der 1980er Jahre, doch erst seit den Terroranschlägen vom 9. September 2001 gehört er zum allgemeinen Sprachgebrauch. Islamophobie heißt, dass Muslime undifferenziert und pauschal als Muslime, wegen ihrer Religion, verurteilt werden. Manche verstehen darunter allerdings das Diktat, mit der muslimischen Welt keinen kritischen Dialog über bestimmten Ideologien und Ausprägungen des Islam führen zu dürfen. Dabei bedeutet die Auseinandersetzung mit einer Phobie doch gerade, zwischen den realen und den eingebildeten Ängsten zu unterscheiden: Konstruktive Kritik ist nötig und juristische Schritte sind dort geboten, wo es um die Verletzung von Menschenrechten bzw. um Verbrechen geht. Dort, wo jedoch ungerechtfertigt angeklagt und verurteilt wird, gilt es, der hetzerischen Rhetorik Einhalt zu gebieten.

Der Begriff Antisemitismus ist ebenfalls dehnbar – manche verstehen darunter Vorurteile gegen Semiten im allgemeinen, also nicht nur Juden, sondern auch Muslime. Antisemitismus liegt vor, wenn Juden als Juden angeklagt und kategorisch abgelehnt werden. Wie die AutorInnen in diesem Band zeigen, versteckt sich Antisemitismus oft hinter einer Kritik am Zionismus oder an Israel. Antisemitismus, Antizionismus und Israelkritik verschwimmen mitunter zu einer schwammigen Masse an Diskriminierung und Rassismus. Gleichwohl muss eine kritische Betrachtung der israelischen Politik gegenüber den Palästinensern oder Kritik am Zionismus nicht zwangsläufig antisemitisch sein. »Durch die Augen eines Antisemiten betrachtet sind Juden prinzipiell fremdartig, mächtig, verschlossen, hinterlistig und parasitär«, sagt der britische Philosoph Brian Klug. »Opposition gegen Israel oder seine

Regierung ist antisemitisch, wenn diese oder andere Variationen dieser Fantasie verwendet werden – genau wie Kritik an Arabern rassistisch ist, wenn sie sich am Bild des Arabers als einem gerissenen, lügnerischen und entarteten Menschen oder als einem hasserfüllten Terroristen, für den das menschliche Leben keinen Wert hat, orientiert.«

Diverse Studien haben nachgewiesen, dass der Antisemitismus wieder zugenommen bzw. neue Formen angenommen hat. Islamophobie und Xenophobie sind diesen Umfragen nach derzeit jedoch das noch größere Problem. Andere Untersuchungen kommen zu dem Schluss, dass der Antisemitismus die größte Gefahr darstellt. Festzuhalten ist, dass gegen andere Menschengruppen generell zunehmend diskriminiert wird, dazu gehören auch Homosexuelle, Behinderte, Obdachlose usw. Oft geht eine Abwertung Hand in Hand mit einer anderen, d.h. dass es Kombinationen von Diskriminierung gibt.

Das Anliegen dieses Buches ist es, den Antisemitismus und die Islamophobie als zwei gesonderte Phänomene zu untersuchen, die gleichwohl viel miteinander zu tun haben. Die genannten komplexen Begriffe und komplizierten Sachverhalte sollen differenziert analysiert und in ihren jeweiligen Kontext gesetzt werden, um die Dynamik zu verstehen, die sich hinter den zunehmend rassistischen Entwicklungen verbirgt. Mit diesem Buch soll der Debatte eine solide Grundlage hinzugefügt werden, die helfen soll, die wahren Gefahren von den eingebildeten zu unterscheiden und einen konstruktiven Dialog zu fördern.

Osten, im März 2008

Alexandra Senfft

Einleitung

Die folgenden Texte sollen helfen, eine gewisse Ordnung in das Gewirr von Vorurteilen und Projektionen zu bringen. Sie können grob zwei Themenbereichen zugeordnet werden: Europa und Nahost.

In Europa geht es primär um Probleme, die aus Migrationsprozessen entstanden sind, zunächst als sozialpolitisch angesehen, im Zuge der Modifikation von Nationalstaatlichkeit (Multikulturalismus) und Auswirkungen globaler Konfrontationen (Clash of Civilizations) jedoch stärker kulturalistisch interpretiert wurden. Obwohl sich Fragen von Ausgrenzung und Integration primär auf Bevölkerungsgruppen beziehen, die zunehmend als »muslimisch« gelten, mischen sich in den Diskurs auch Elemente früherer Auseinandersetzungen um Juden und Antisemitismus. Nicht zuletzt auch wegen der Bedeutung und Perzeption des Nahostkonflikts treten die Sphären Antisemitismus und Islamophobie selten getrennt in Erscheinung.

Unsere Beiträge versuchen insofern zu einer Klärung beizutragen, als zunächst eine wissenschaftlichere Definition des Begriffs Antisemitismus angemahnt wird. Nach dem Holocaust und nach der Entstehung des Staates Israel (1948) »musste« sich das antisemitische Bedürfnis »neue« Ausdrucksformen suchen. Die Rede von einem Neuen Antisemitismus kam nach 1945 mehrmals auf, sie verfestigte sich jedoch jüngst im Amalgam von Judenfeindschaft und Israelkritik. Es war daher nötig, nachvollziehbare Berührungspunkte und Grenzen zu konstruieren. Es ging jedoch auch um die Frage, wer zu welcher Interpretation neigt und warum.

Die Texte von Alexander Pollak und Elisabeth Kübler widmen sich den Fragen der Definition von und des Kampfes gegen Antisemitismus in Europa. Beide beziehen sich auf eine Studie des European Monitoring Center on Racism and Xenophobia (EUMC), welche die Jahre 2002 und 2003 behandelte. Pollak, der an der Studie wesentlich mitgewirkt hat, widmet sich einer detaillierten Analyse des Komplexes Antisemitismus und Israelkritik; er schlägt auch vor, wie Unterscheidungen und Berührungspunkte für die Zwecke von sozialwissenschaftlichen Un-

tersuchungen operationalisiert werden könnten. Kübler hingegen befasst sich mit Initiativen »offizieller« europäischer Institutionen, welche den Kampf gegen den Antisemitismus auf ihre Fahnen geschrieben haben. Sie verweist auf löbliche Intentionen, aber auch auf problematische Annahmen, die solchen Initiativen zugrunde liegen.

Matti Bunzl schlägt in seiner Untersuchung einen Weg vor, wie zwischen Antisemitismus und Islamophobie unterschieden werden könnte. Einerseits zeigt er den veränderten Status der jüdischen Gemeinden, die sich in der Mitte des nationalen und europäischen Konsensus befinden und sogar von der traditionell antisemitischen Rechten umworben werden. Andererseits weist er nach, dass islamophobe Anfeindungen weniger im Namen eines nationalen Kollektivs (wie im Fall des Antisemitismus) als der »europäischen Kultur« auftreten. Die übrigen Texte dieses Abschnitts haben einen stärkeren Nahost- bzw. Islam-Bezug, jedoch aus europäischer Perspektive. Brian Klug geht den Annahmen eines Neuen Antisemitismus, der sich in Israel-bashing erschöpfen soll, näher auf den Grund. Er dekonstruiert die problematischen Annahmen, die in Israel den »kollektiven Juden« von heute sehen wollen. Paul Silverstein wiederum zeigt am Beispiel Frankreichs, dem Land mit den größten jüdischen und muslimischen Gemeinschaften in Europa, wie die koloniale Vergangenheit des Landes, die Unterprivilegierung großer Teile der (hauptsächlich nordafrikanischen) Immigranten und der Nahostkonflikt zu gegensätzlichen Identifikationen mit Israelis bzw. Palästinensern beigetragen haben. Zuletzt verweist Sander Gilman auf Berührungspunkte zwischen jüdischen und muslimischen Gemeinschaften in Vergangenheit und Gegenwart. Er stellt die Frage, inwiefern die Strategiedebatten jüdischer Gemeinschaften im 19. Jahrhundert um Themen wie Assimilation, Integration und Identität einen Modellcharakter für gegenwärtige muslimische Diskussionen haben könnten. Als nicht-christliche Minderheiten hätten beide Gemeinschaften ein existenzielles Interesse an Multikulturalität und Gleichberechtigung in Europa.

Im zweiten Abschnitt über Nahost versucht mein Beitrag zunächst eine Brücke zwischen europäischen und nahöstlichen Debatten zu schlagen. Der Konflikt in und um Palästina selbst wird als wesentliches Einfallstor für undifferenzierte Verallgemeinerungen und kollektive Zuschreibungen (von beiden Seiten) interpretiert. Das bezieht sich sowohl

auf die Amalgame von Israelkritik und Antisemitismus in arabischen und islamischen Diskursen, als auch auf israelische Denunziationen von Gegnern mit islamophoben »Argumenten« oder mit der Unterstellung, sie würden die Neuauflage eines europäisch-völkisch-eliminatorischen Antisemitismus repräsentieren. Alexander Flores widmet sich ausführlich gerade dieser Annahme, die auch in deutsch-österreichischen Gefilden gedeiht. Ohne judeophobe Aspekte palästinensischer und arabischer Diskurse auch nur im Geringsten zu beschönigen, liefert er doch solide Anhaltspunkte für eine sinnvolle Interpretation dieser Phänomene. Am Beispiel von arabischen, besonders ägyptischen, Intellektuellen, zeigt Omar Kamil, wie sehr eine adäquate Perzeption des Holocaust (noch?) durch Unverständnis, verschwörungstheoretische Annahmen und vom Palästinakonflikt ausgehende Parteilichkeit getrübt wird. Michael Rothberg wiederum weist auf Elemente im israelischen Bewusstsein hin, die sich aus einer Vermischung von europäischen Traumata und kolonialer Erfahrung ergeben. Dieses Amalgam erlaubt es, den arabischen Widerstand seines anti-kolonialen Charakters zu entkleiden und eher in die Kontinuität europäischer antisemitischer Gewalt zu stellen. Wie Paul Silverstein weist auch Michael Rothberg in diesem Zusammenhang auf Analogien zur algerischen Erfahrung hin. Dan Bar-Tal wiederum zeigt in seinem Text über »die« Araber in israelischen Diskursen, dass diese in erster Linie durch die koloniale Konfrontation selbst geprägt sind. Insofern gleichen sie »weißen« Diskursen auf anderen kolonialen Schauplätzen. Die spezifisch jüdischen, aus dem Kontext der antisemitischen Stigmatisierung hervorgegangenen Bilder spielen bei den von ihm untersuchten Quellen (z.B. Schulbücher) eine untergeordnete Rolle.

Den Abschluss bilden zwei Kapitel, die aus einer »jüdischen« Perspektive geschrieben wurden. Aviezer Ravitzky, der bedeutende Religionsphilosoph aus Jerusalem, zieht aus der Geschichte des jüdischen Volkes die Lehre, sich an zivilisatorischen Konflikten und »Kreuzzügen« nicht zu beteiligen. Nicht nur weil Juden immer in mehreren Welten gelebt haben, sondern auch weil – im gegenwärtigen Kontext – für eine spezifischen Feindschaft gegenüber dem Islam kein ausreichender Grund besteht. Herbert Kelman, ein Pionier der Politischen Psychologie, stammt aus Wien, hat den Holocaust überlebt und wurde

Professor an der Harvard Universität. Er war der erste amerikanische Jude, der mit Jassir Arafat zusammentraf. In seinem Beitrag zeigt er, in welchem großen Ausmaß seine jahrzehntelange Tätigkeit der Vermittlung zwischen Israelis und Palästinensern durch die Erfahrung der antisemitischen Verfolgung geprägt war. Seine Haltungen gegenüber Zionismus, Antisemitismus und Islamophobie sind aus diesem Kontext hervorgegangen. Sie können als Schlussbetrachtung, aber auch als Anregung für weitere Bemühungen verstanden werden.

Die erste Fassung der meisten Beiträge wurde bei einer Konferenz vorgelegt, die an der Hebrew University in Jerusalem Ende Mai 2005 stattfand. Sie wurde gemeinsam vom Koebner Zentrum für Deutsche Geschichte (Prof. Mosche Zimmermann) dieser Universität und dem Österreichischen Institut für Internationale Politik (OIIP) veranstaltet. Die Beiträge wurden inzwischen bearbeitet und durch neue Autoren ergänzt, die von den Herausgebern eingeladen wurden. Zu danken ist den Autoren, den Organisatoren der Konferenz, dem VSA-Verlag (besonders Christoph Lieber), der Übersetzerin, dem OIIP, sowie jenen Institutionen, die finanziell behilflich waren: der Jubiläumsfonds der Österreichischen Nationalbank und das Israel-Palästine-Project (Vienna).

Wien, im März 2008

John Bunzl

Alexander Pollak

Antisemitismus

Probleme der Definition und Operationalisierung
eines Begriffs

Antisemitismus ist in Europa ein seit Jahrhunderten präsenten Phänomen. Erst im Gefolge des nationalsozialistischen Genozids an den europäischen Juden hat Antisemitismus in weiten Teilen Europas eine politische Ächtung erfahren. Im Jahr 1997, an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, wurde schließlich von der Europäischen Union die Beobachtungsstelle für Rassismus und Fremdenfeindlichkeit gegründet, eine Institution, deren Aufgabe es ist, Rassismus, Antisemitismus und verwandte Diskriminierungsphänomene in Europa zu beobachten und die EU und ihre Mitgliedstaaten über gegenwärtige Entwicklungen zu informieren. Doch die Beobachtungsstelle, die 2007 in eine Grundrechtsagentur umgewandelt wurde, hatte von Anfang an mit der Herausforderung zu kämpfen, dass die meisten Mitgliedsländer der EU nur sehr unzureichend Daten über Diskriminierungen erheben. Daher ist das Ausmaß von Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und Antisemitismus in Europa nur sehr schwer abzuschätzen und ein Vergleich zwischen Ländern und über Zeitverläufe hinweg nicht oder nur sehr bedingt möglich. Darüber hinaus gibt es aber auch ein definitorisches Problem. Was genau soll als rassistische, fremdenfeindliche oder antisemitische Äußerung oder Handlung erfasst werden?

Die Problematik der Definition offenbart sich insbesondere bei einem komplexen Phänomen wie Antisemitismus, das verschiedenste Ausprägungen und Ausdrucksformen kennt. Wo genau fängt Antisemitismus an, wo hört er auf und wo überschneidet er sich mit anders gelagerten Phänomenen? Auf diese Fragen möchte ich im Folgenden Bezug nehmen und einen Ausgangspunkt und eine konzeptuelle Basis für ein gemeinsames Verstehen und weiterführende Diskussionen liefern. Aufbauend auf frühere Arbeiten werde ich eine Definition von Antisemitismus

entwickeln und Schlussfolgerungen über deren praktische Anwendbarkeit ziehen. Inhaltlich basiert mein Beitrag zum einen auf einer gemeinsam mit Nina Eger durchgeführten Fallstudie über die Äußerungen eines österreichischen Politikers über den Präsidenten der Jüdischen Gemeinde in Österreich.¹ Zum anderen beziehe ich mich auf einen Bericht der Europäischen Beobachtungsstelle für Rassismus und Fremdenfeindlichkeit über antisemitische Phänomene in Europa,² an dem ich gemeinsam mit Alexander Joskowicz mitgeschrieben habe. Dabei entwickelten wir ein theoretisches und konzeptuelles Fundament zur Beurteilung und Klassifizierung von Daten über antijüdische Vorfälle und wir bezogen uns auf aktuelle Debatten über das Auftauchen eines »Neuen Antisemitismus« in Europa.

Der Fall Haider gegen Muzicant

Zur Klärung meines Zugangs zur Definition von Antisemitismus möchte ich mich auf eine politische Affäre beziehen, die Anfang 2001 in Österreich für einiges Aufsehen sorgte. Ausgangspunkt der Affäre waren Verbalattacken des Parteibosses der Freiheitlichen Partei (FPÖ), Jörg Haider, gegen Ariel Muzicant, den Präsidenten der Israelitischen Kultusgemeinde (der offiziellen jüdischen Gemeindevertretung in Österreich). Die Affäre spielte sich vor dem Hintergrund des Wahlkampfes für die Wiener Landtagswahlen im März 2001 ab.

Die größte öffentliche Aufmerksamkeit erregte vor allem folgende Aussage von Haider: *»Der Herr Ariel Muzicant. Ich verstehe überhaupt nicht wie einer, der Ariel³ heißt, so viel Dreck am Stecken haben kann.«*

Die obige Aussage war Teil einer ganzen Serie von öffentlichen Angriffen Haiders gegen den Präsidenten der Jüdischen Gemeinde. Haiders

¹ Die gesamte Fallstudie ist nachzulesen in: Alexander Pollak/Nina Eger: »Antisemitismus mit Anspielungscharakter«, in: Anton Pelinka/Ruth Wodak (Hrsg.): »Dreck am Stecken«, Politik der Ausgrenzung, Wien 2003, S. 187-210.

² Siehe EUMC (Hrsg.): Manifestations of Antisemitism in the EU 2002-2003, Wien 2004.

³ »Ariel« ist auch der Name einer bekannten Waschmittelmarke.

Attacken gegen Muzicant mündeten schließlich darin, dass der FPÖ-Politiker von Muzicant verklagt wurde. Der Präsident der Israelitischen Kultusgemeinde bat in diesem Zusammenhang HistorikerInnen, PolitologInnen und SprachwissenschaftlerInnen, ExpertInnenbefunde zur Frage zu verfassen, ob die Äußerungen Haiders eindeutig als antisemitisch klassifiziert werden können oder nicht. Ich war einer der LinguistInnen, die gefragt wurden, und zusammen mit einer Kollegin suchte ich nach einem Ansatz, wie Aussagen, die zumindest auf den ersten Blick nicht unverhohlenen antisemitisch schienen, hinsichtlich möglicher antisemitischer Konnotationen untersucht werden konnten.

Es sollte an dieser Stelle angeführt werden, dass es nicht das erste Mal war, dass der Parteiobmann der Freiheitlichen eine harsche Polemik gegen politische Opponenten richtete – und Ariel Muzicant konnte zum damaligen Zeitpunkt durchaus als solcher betrachtet werden, nachdem er kein Geheimnis daraus gemacht hatte, dass er die Regierungsbeteiligung von Haiders FPÖ strikt ablehnte. Doch die entscheidende Frage lautet: Hatte Haider Ariel Muzicant als politischen Gegner wie andere auch behandelt, oder benutzte er eine spezifisch antijüdische Rhetorik, um Muzicant als Vertreter der Jüdischen Gemeinde zu diskreditieren und Stimmen für seine Partei zu mobilisieren?

Analytische Betrachtung von Haiders Aussagen

Die Analyse der Haider-Äußerungen beruhte auf einem dreistufigen Ansatz: Der erste Schritt beinhaltete die Beschreibung der von Haider verwendeten Terminologie und die Erfassung des expliziten und impliziten Inhalts von Haiders Aussagen. Wichtig war auch die Beschreibung des aktuellen und historischen Kontextes, in dem Haider seine Äußerungen über Muzicant tätigte. Wie bereits erwähnt, ist Haider bekannt für seine polemischen Rundumschläge gegen politische Gegner. Dabei gehört es zu seinem Standardrepertoire, dass er sich über die Namen seiner Opponenten lustig macht, ebenso über deren körperliche Erscheinung und ihre politischen Haltungen. Bezogen auf den unmittelbaren Kontext, in dem Haider seine Aussagen lancierte, sind vor allem zwei Aspekte herauszustreichen: Zum einen wurde Muzicant ausdrücklich als Vertreter der jüdischen Gemeinde angesprochen und zum anderen musste aufgrund der langen Tradition von Antisemitismus in Öster-

reich angenommen werden, dass die ZuhörerInnen von Haiders Reden in der Lage waren, antisemitische Andeutungen zu verstehen und zu dekodieren.

In einem zweiten Analyseschritt erfolgte eine Kategorisierung der Aussageninhalte Haiders, die folgende acht Bereiche umfassten:⁴

- die wirtschaftlichen Tätigkeiten Ariel Muzicants als Präsident der Jüdischen Gemeinde (Beschuldigung der Anhäufung von Schulden und der Misswirtschaft);
- die privatwirtschaftliche Tätigkeit Muzicants (Vorwurf, ein Spekulant zu sein);
- die angeblichen finanziellen Forderungen Muzicants (Vorwurf der ungerechtfertigten Schuldenbegleichung, des Erhebens ausufernder Forderungen und, dass man den österreichischen Staat für Muzicants Misswirtschaft zahlen lassen wolle);
- die angeblichen ökonomischen Privilegien Muzicants (Vorwurf, er habe Kontakte, über die sonst niemand verfüge, und dass er ungerechtfertigte und unübliche Privilegien und Vorteile aus seinen Kontakten schlage);
- die angebliche Involvierung Muzicants in kriminelle Machenschaften (Vorwurf, schmutzige Geschäfte zu betreiben und mit der Schattenwirtschaft verflochten zu sein);
- die angebliche ablehnende Haltung Muzicants zu Österreich und zu den ÖsterreicherInnen (Vorwurf, gegen Österreich zu agieren und zu agitieren und kein guter Österreicher zu sein; Vorwurf, nur ein Gast in Österreich zu sein, ein Einwanderer, der seinen Zorn über Österreich auslasse und der in Hassbriefen jüdischer Organisationen als Zeuge genannt werde, der die Mehrheit der ÖsterreicherInnen beleidigt habe, der Österreich gegenüber feindlich eingestellt und auf den Applaus der Österreichfeinde erpicht sei);
- der angebliche negative Charakter Muzicants (Vorwurf der Unversöhnlichkeit, der Beleidigung der Österreicher sowie des unpatriotischen und ehrenlosen Handelns);
- die angebliche negative Einstellung von Muzicant zur Demokratie (Vorwurf, kein Demokrat und nicht geeignet für das gegenwärtige

⁴ Vgl. Pollak/Eger, a.a.O., S. 195f.

politische System zu sein; Beschuldigung, der Regierung und dem politischen System den Krieg erklärt zu haben).

In einem finalen Analyseschritt verglichen wir die Aussagen Haiders mit der offen antisemitischen Rhetorik der 1920er, 1930er und 1940er Jahre in Deutschland und Österreich und überprüften mögliche begriffliche und inhaltliche Übereinstimmungen.

Wir benutzten für diese Überprüfung 14 schriftliche Quellen, um ein relevantes Spektrum an antisemitischer Literatur abzudecken – Literatur, die zum Zeitpunkt ihres Erscheinens nicht nur öffentlich erhältlich war, sondern auch im Schul- und Bildungsbereich vom Naziregime eingesetzt wurde. Unsere zentrale Annahme war, dass die Stereotype, die in dieser antisemitischen Literatur transportiert wurden, das antisemitische Know-how der Kriegsgeneration formten und reflektierten – und dass dieses Know-how zumindest teilweise an die Nachkriegsgenerationen weitergegeben wurde. In der von uns untersuchten antisemitischen Literatur stießen wir auf sechs wiederkehrende Kategorien antijüdischer Stereotype, die das Fundament einer Ideologie bilden, die als Kern die Konstruktion einer imaginären Figur hat, genannt »der Jude«.

Die sechs Kategorien der antisemitischen Stereotypisierung sind folgende:⁵

- antijüdische Stereotype hinsichtlich der Ehrlosigkeit, Listigkeit und der betrügerischen Veranlagung »des Juden«;
- antijüdische Stereotype hinsichtlich der immerwährenden Fremdheit und Andersartigkeit »des Juden«;
- antijüdische Stereotype hinsichtlich der Unversöhnlichkeit, Feindseligkeit und andauernden Hetze »des Juden«;
- antijüdische Stereotype hinsichtlich der Geschäftstüchtigkeit »des Juden« und des so genannten »Wirtschaftsjudentums« und »Geldjudentums« (die Konstruktion »des Juden« als die schlimmstmögliche Verkörperung eines Kapitalisten);
- antijüdische Stereotype hinsichtlich der Korruption sowie dem Korruptionierungs- und Vereinnahmungsdrang »des Juden«;
- antijüdische Stereotype hinsichtlich einer jüdischen Weltverschwörung und der Macht »des Juden«.

⁵ Vgl. Pollak/Eger, a.a.O., S. 198.

Ergebnisse der Untersuchung

Durch den Vergleich der antisemitischen Rhetorik der 1920er, 1930er und 1940er Jahre mit den Aussagen Haiders kamen wir zu dem Schluss, dass es klare Überlappungen in der verwendeten Terminologie gab (siehe Tabelle 1). Haiders Äußerungen beinhalteten Schlüsselbegriffe, die das Potenzial in sich tragen, antisemitische Ressentiments anzusprechen und zu aktivieren.

Zusätzlich zu den begrifflichen Affinitäten gab es auch eine deutliche Überlappung zwischen der Argumentationsweise Haiders und jener, wie sie sich in der von uns untersuchten antisemitischen Literatur zur Beschreibung der negativen Natur »des Juden« fand.

Aufgrund unserer Analyse kamen wir zu dem Schluss, dass Inhalt und Terminologie von Haiders Attacken auf Muzicant ebenso wie der historische und unmittelbare Kontext, in denen die Attacken lanciert wurden, es sehr wahrscheinlich machten, dass bestehende antisemitische Ressentiments der ZuhörerInnenschaft aktiviert wurden. Obwohl sich die konkrete Intention eines Sprechers mittels sprachwissenschaftlicher Methoden nie mit endgültiger Sicherheit beweisen lässt, konnte eines klar festgehalten werden, nämlich dass Haider im Wissen um den latenten Antisemitismus in Österreich die antisemitischen Konsequenzen seiner Polemik in Kauf nahm.⁶

Der Prozess, den Muzicant gegen Haider angestrebt hatte, endete übrigens mit einem Vergleich zwischen dem Kärntner Landeshauptmann und dem Präsidenten der Israelitischen Kultusgemeinde. In einer von beiden Seiten verfassten Presseerklärung wurde Folgendes verlautbart: »Dr. Haider erklärt, die Gefährlichkeit bestimmter Andeutungen und Wortspiele, aber auch von Unterstellungen erkannt zu haben. Dr. Haider hat daher sämtliche gerichtlich inkriminierten, gegen Dr. Muzicant erhobenen Vorwürfe in jeweils gesonderten Ehrenerklärungen mit dem Ausdruck des Bedauerns und der Entschuldigung zurückgezogen.«⁷

⁶ Vgl. Pollak/Eger, a.a.O., S. 210f.

⁷ Siehe Wiener Nachrichten Online vom 31. Januar 2002: <http://www.wno.org/newpages/jus30.html> sowie http://www.ballhausplatz.at/johcgi/ball/TCgi.cgi?target=thema&thema=45&ID_News=648.

Tabelle 1: Begriffsvergleich von Haiders Aussagen mit antisemitischen Schriften

Von Haider gegenüber Muzicant verwendete Zuschreibungen	Begriffe und Phrasen aus antisemitischen Schriften
»(Immobilien-)Spekulant«	»Spekulant«, »jüdischer <i>Spekulantengeist</i> «
»personalisierte Unversöhnlichkeit«	» <i>Rachsucht</i> des jüdischen Volkes«, »[jüdisches] <i>Rachwerk</i> «
»oberer <i>Vernaderer</i> « (österr. Verleumder)	»Bejahung des <i>Landesverrates</i> «
»der einer demokratisch gewählten Regierung den <i>Krieg</i> erklärt hat«	»Kriegserklärung [der Juden an die Deutschen]«
der »Hauptverantwortliche für die <i>unerträgliche Hetze</i> gegen unser Land«	» <i>verlogene Hetze</i> «, » <i>wühlende Hetze</i> des Judentums«
der als Zeuge in » <i>Hassbriefen</i> des World Jewish Congress zitiert wird«	»feindseliger <i>Hass</i> «, » <i>Hass und Hetze</i> «
der es auf den Applaus der » <i>Österreich-Feinde</i> « abgesehen hat, der eine » <i>österreichfeindliche Gesinnung</i> « demonstriert hat	»geheime Verbindungen zum <i>feindlichen Ausland</i> «, » <i>Sendboten des Feindes</i> «, » <i>Denunziation beim Feind</i> «

Quelle: Alexander Pollak/Nina Eger: »Antisemitismus mit Anspielungscharakter«, in: Anton Pelinka/Ruth Wodak (Hrsg.), »Dreck am Stecken«. Politik der Ausgrenzung, Wien 2003, S. 206

Antisemitismus definieren

Die oben geschilderte Fallstudie soll uns in weiterer Folge bei der Entwicklung einer gültigen Definition von Antisemitismus helfen. Schaut man sich in der neueren Literatur um, so finden sich sehr unterschiedliche Definitionsansätze, allerdings fallen zwei wiederkehrende definitionsübergreifende Aspekte auf:⁸

⁸ Vgl. Alexander Pollak/Alexander Joskowicz: »Evaluation of national EUMC-RAXEN data on antisemitism«, in: EUMC (Hrsg.): Manifestations of Antisemitism in the EU 2002-2003, Wien 2004, S. 236.

- fast alle Antisemitismusdefinitionen beziehen sich auf feindliche Einstellungen und/oder Handlungen gegen Juden;
- eine signifikante Anzahl an Definitionen beinhaltet die zusätzliche Anmerkung, dass diese Feindlichkeit sich gegen Juden »als Juden« oder gegen Juden, »weil sie Juden sind«, oder gegen Juden »aufgrund deren tatsächlicher oder angenommener religiösen Überzeugung oder deren Herkunftshintergrund« richtet.

Es ist insbesondere der zweite genannte Aspekt, nämlich das Hinzufügen des Hinweises »als Jude«, der den Schlüssel zu einer gültigen Definition und Identifikation von Antisemitismus darstellt. Erst durch diesen Zusatz öffnet sich der Zugang zur zentralen Schlussfolgerung, dass man nur dann von Antisemitismus sprechen kann, wenn Juden (oder Nicht-Juden) als wahrgenommene »Juden« (mit welchen Inhalten dieser Begriff für die handelnde Person auch immer ausgestattet ist) attackiert oder diskriminiert werden.

Ich möchte in der Folge noch näher auf die Bedeutung dieser Grundbedingung eingehen, aber zwei Folgerungen sind schon jetzt offensichtlich: Erstens, dass nicht jede feindliche Handlung gegenüber einem Juden/einer Jüdin als antisemitisch klassifiziert werden kann, und zweitens, dass auch Nichtjuden und -jüdinnen zu Zielsubjekten von Antisemitismus werden können (wenn sie als Juden oder »JüdInnenfreundInnen« wahrgenommen werden).

Um an den bisherigen Schlussfolgerungen anzuknüpfen und diese weiterzuentwickeln und um zu einer Definition von Antisemitismus zu kommen, die bei der Erfassung und Analyse von antijüdischen Handlungen anwendbar ist, seien einige Anmerkungen von Brian Klug, der sich mit der Begriffsbestimmung von Antisemitismus befasst hat, herangezogen.⁹ Klug bietet folgende Arbeitsdefinition an: »Antisemitismus ist eine Form von Feindseligkeit gegenüber Juden als Juden, in der Juden als etwas anderes wahrgenommen werden als sie tatsächlich sind.«¹⁰

Diese Definition beinhaltet eine wichtige Ergänzung zu unserer ursprünglichen Definition von Antisemitismus als »Feindseligkeit ge-

⁹ Vgl. ebd., S. 237.

¹⁰ Brian Klug: The collective Jew: Israel and the new antisemitism, in: Patterns of Prejudice Vol. 37, No. 2, June 2003, Routledge, S. 122f.

gen Juden als Juden«. Klug betont nämlich, dass Antisemitismus keine Feindseligkeit gegen Juden, wie sie real existieren, ist, sondern gegen das Bild von »Juden«, wie es über Jahrhunderte durch antisemitische Ideologie konstruiert wurde. Mit anderen Worten: Wir haben es mit einer Feindseligkeit gegenüber Juden als »der Jude« zu tun, wobei »der Jude« keine reale Person ist, sondern eine erfundene, mit imaginären Eigenschaften versehene.

Im Laufe der Geschichte haben sich einige Merkmale, die Juden immer wieder von antisemitischer Seite zugeschrieben wurden, zu konstitutiven Bestandteilen des von AntisemitInnen imaginierten »Juden« entwickelt. Ich erwähnte bereits die von Nina Eger und mir durchgeführte Untersuchung deutscher antisemitischer Literatur der 1920er und 1930er Jahre, durch die wir sechs Kategorien rassistisch antisemitischer Stereotypisierung der imaginierten Figur »des Juden« herausgefiltert haben.

Zu diesen sechs Kategorien rassistisch antisemitischer Glaubensgrundsätze könnte man noch eine siebte Kategorie hinzufügen, nämlich den christlichen antijüdischen Mythos von »dem Juden« als Mörder von Jesus. Letzterer Mythos war zwar nicht ausdrücklich in den nationalsozialistischen Antisemitismus integriert worden, dennoch gründete sich die im Nationalsozialismus gängige Definition »des Juden« als »schädlichem Fremdling« unter anderem auf vom christlichen Antijudaismus geprägte Ansichten und Mythen.

Für Antisemiten ist die imaginäre Figur »des Juden« die einzig gültige Realität. Laut Brian Klug lässt sich Antisemitismus am besten nicht »als Haltung gegenüber Juden als reale Personen definieren, sondern durch die Definition »des Juden««. Der Grund dafür liegt für Klug auf der Hand. Antisemitismus drückt sich nicht nur durch eine bestimmte Einstellung, etwa Feindseligkeit, aus, sondern kann auch in anderen Gewändern, etwa jenen des Philosemitismus, auftreten.

Die Essenz von Antisemitismus ist daher der Prozess, durch den eine reale Person in die imaginäre Figur »des Juden« umgewandelt wird. Auf diesem Schluss basierend können wir zu folgender Kerndefinition von Antisemitismus kommen:

Antisemitisch sind alle Einstellungen oder Handlungen, die auf der Wahrnehmung von sozialen Subjekten (Individuen, Gruppen oder auch

Institutionen oder Staaten) als die Figur »des (betrügerischen, hinterlistigen, korrupten, konspirativen, etc.) Juden« gründen.¹¹

An dieser Stelle sollte betont werden, dass es sich bei Antisemitismus nicht um eine simple Form alltäglicher Stereotypisierung handelt, sondern um etwas, das weit über die Kategorisierungen und Generalisierungen hinausgeht, die wir alle immer wieder im Alltag vornehmen. Die Wahrnehmung sozialer Subjekte als »den Juden« und der feste Glaube an dieses Konstrukt bedeuten in ihrer Extremform, dass man sich ein geschlossenes Glaubenssystem aneignet, das festlegt, wie »der Jude« ist und wie diese Figur die Welt manipuliert. Dieses Glaubenssystem hat keine Ausgangstüre, denn es sieht vor, dass alle Argumente gegen Antisemitismus eben als das Resultat der »jüdischen Macht« und als Teil der »jüdischen Weltverschwörung« interpretiert und damit verworfen werden.

Probleme bei der Klassifizierung von feindseligen und aggressiven Handlungen gegen Juden (und Nichtjuden)

Eine theoretische Definition von Antisemitismus zu finden war der einfachere Teil der bisherigen Unternehmung. Wesentlich schwieriger ist es, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie die zuvor entwickelte theoretische Definition zur Klassifizierung konkreter Handlungen angewendet werden kann.

Sobald wir uns dieser Frage annähern, wird klar, dass es einige Hindernisse gibt, die es schwierig machen, eine klare und unumstrittene Antwort zu finden. Ich möchte drei Problemfelder anführen:

- Probleme, die davon herrühren, dass Antisemitismus ein emotionalisiertes und von unterschiedlichen politischen Interessen mitgetragenes Thema ist;
- Probleme, die in Zusammenhang mit der Kontextabhängigkeit jeglicher gültiger Klassifizierung von feindseligen Akten gegen Juden (oder Nichtjuden) stehen;
- Probleme die auf der Subtilität und des Anspielungscharakters vieler Formen des Nachkriegsantisemitismus beruhen.
-

¹¹ Vgl. Pollak/Joskowicz, a.a.O., S. 238.

Antisemitismus als emotionalisiertes und von politischen Interessen getragenes Thema

Wenn es um Antisemitismus geht, dann steht ohne Zweifel sowohl politisch als auch hinsichtlich individueller Identitätskonstruktionen viel auf dem Spiel. Mehrere Aspekte sollten in diesem Zusammenhang beachtet werden:

- Antisemitismus ist in der Wahrnehmung nach 1945 eng mit dem Nationalsozialismus und der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik verknüpft. In den NS-Nachfolgestaaten, aber nicht nur in diesen, ist die Frage der Involvierung der Gesellschaften in den Nationalsozialismus mit Emotionen verbunden, aber auch mit individuellen und politischen Interessenlagen, die teilweise zu einer vehementen Abwehr von Schuld, Verantwortung und der Verweigerung einer tiefer gehenden historischen Auseinandersetzung geführt haben. Diese Abwehr hatte teilweise die Herausbildung von abgewandelten Formen bestehender antijüdischer Ressentiments zur Folge – es entstand der so genannte sekundäre Antisemitismus, auf den wir noch näher eingehen werden.
- Als weiteres, ebenfalls stark von Emotionen getragenes Bezugsfeld hat sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts der Nahostkonflikt entwickelt. In Umgang mit dem Nahostkonflikt suchen die involvierten Parteien nach historischen und gegenwärtigen gesellschaftlichen Aspekten, die ihre je spezifischen politischen Sichtweisen, Ziele und Identitätskonstruktion unterstützen. Das Thema Antisemitismus spielt hier eine wichtige Rolle.
- Sowohl in Bezug auf die Debatte rund um die NS-Geschichte als auch hinsichtlich des Nahostkonflikts besteht das Problem der potenziellen Instrumentalisierung von sowohl Antisemitismus als auch Antisemitismusvorwürfen als auch Antisemitismusinstrumentalisierungsvorwürfen (Vorwurf der Nutzung der »Antisemitismuskeule«) zur Stärkung der eigenen politischen Position.
- Darüber hinaus ist es ein integraler Bestandteil der meisten politischen Kulturen, dass versucht wird, die eigenen politischen Interessen so überzeugend wie möglich zu vertreten – und nicht so ausgegogen und differenziert wie möglich. Daher kommt es immer wieder zu unausgewogenen, verzerrenden politischen Statements, die aber

nicht automatisch als antisemitisch klassifiziert werden können, sondern einer genaueren Analyse bedürfen. Allerdings muss festgehalten werden, dass es gerade im Gefolge des Nahostkonflikts zu einer zunehmenden Verbreitung und Nutzung antisemitischer Stereotype im arabischen Raum sowie auch unter MigrantInnen aus dem arabischen Raum gekommen ist.

Kontextabhängigkeit

Verbale oder physische Angriffe auf JüdInnen, jüdische Institutionen oder israelische Einrichtungen sind in vielen Fällen nicht selbsterklärend, was deren Klassifizierung als antisemitisch oder nicht-antisemitisch betrifft. Solche Akte können vielfach nur vor dem Hintergrund des historischen, politischen und situationalen Kontextes, in dem sie lanciert werden, und unter Berücksichtigung der Frage, wer sie lanciert, beurteilt werden. Die Entscheidung, einen verbalen oder physischen Akt als antisemitisch – das heißt, auf der Wahrnehmung von Menschen oder Institutionen als RepräsentantInnen »des Juden« beruhend – einzuschätzen, ist daher immer eine kontextabhängige.

Anspielungen und Andeutungen

Ein konkreter Grund für die Schwierigkeit, eine Aussage als antisemitisch oder nicht-antisemitisch zu qualifizieren, ist, dass offener, ungeschminkter Antisemitismus nach 1945 in den meisten Ländern Europas zu einer Ausnahmeerscheinung geworden ist. Wie ich bereits anhand des einleitenden Falles der Äußerungen von Jörg Haider gezeigt habe, sind wir oft mit Anspielungen konfrontiert, die als antisemitisch verstanden werden können oder eben auch nicht; wir sind mit Angriffen auf Israels Politik und Existenzberechtigung konfrontiert, die auf Antisemitismus basieren können oder nicht. Die Intention von Menschen zu durchschauen, Subtexte von Reden, Schriften oder Handlungen zu demaskieren und Anspielungen unzweifelhaft zu deuten, ist nicht immer eine einfach zu lösende Aufgabe, und wir sollten so ehrlich sein zuzugeben, dass es Fälle gibt, in denen es nicht möglich ist, zu eindeutigen Schlussfolgerungen zu kommen.

Wir haben also nun eine theoretische Definition von Antisemitismus und eine ganze Reihe an Problemen bei der praktischen Handhabung

des Antisemitismusthemas. Wie kommen wir aber zu einem konstruktiven und produktiven Umgang in Sachen Erfassung von antijüdischen Manifestationen?

Verschiedene Phänomene

Ein erster Schritt wäre die Anerkennung der Tatsache, dass antijüdischen Manifestationen unterschiedliche Phänomene zugrunde liegen können, Phänomene, die einige Gemeinsamkeiten aufweisen, aber auch einige wichtige Unterschiede.

- Ein wichtiges Phänomen in Europa ist das des christlichen, das heißt vom christlichen Glauben (und Glaubenskampf) motivierten Antisemitismus. Christlicher Antisemitismus ist heute nicht verschwunden, aber scheint derzeit in weiten Teilen Europas ein vergleichsweise geringeres Problem darzustellen als andere Formen des Antisemitismus. Der Grund dafür könnte zum einen in einer zunehmenden Säkularisierung der europäischen Gesellschaften liegen, zum andern aber auch mit dem Fortschritt zusammenhängen, den sowohl die katholische als auch die protestantische Kirche im Umgang mit und der Ablehnung von Antisemitismus gemacht haben.¹²
- Ein anderes Phänomen, das sich aus dem christlichen Antisemitismus speist, aber nicht notwendigerweise auf ihn beruft, ist der rassistische Antisemitismus – ein Antisemitismus, der auf einer rassistischen und biologischen Ideologie basiert und, wie wir bereits diskutiert haben, auf der Konstruktion der imaginären Figur »des Juden« aufbaut. Rassistischer Antisemitismus diente als Grundlage und Legitimation für die Vertreibungs-, Verfolgungs- und Ermordungspolitik des Naziregimes und ist nach 1945 keineswegs von der Bildfläche verschwunden, sondern hat vielmehr sein Gesicht verändert. Offener rassistischer Antisemitismus ist vergleichsweise rar geworden und wurde längere Zeit hauptsächlich der extremen Rechten zugeordnet.
- Ein drittes Phänomen ist das des sekundären Antisemitismus. Der Begriff »sekundärer Antisemitismus« wird meist dazu verwendet, um Formen des Nachkriegsantisemitismus in Deutschland und Ös-

¹² Vgl. Pollak/Joskowicz, a.a.O., S. 223.

terreich zu beschreiben, wobei sekundärer Antisemitismus als etwas betrachtet wird, das als Reaktion auf die Debatten über den Nationalsozialismus und nationale Identität entstanden ist. Zurückgreifend auf ältere Stereotype über jüdische Macht und Einfluss auf die Medien ist eine typische sekundär antisemitische Behauptung, dass »die Juden« Deutsche und ÖsterreicherInnen manipulieren und im großen Stile ihre Schuldgefühle ausbeuten würden. Charakteristisch für alle Formen des sekundären Antisemitismus ist, dass alternative Ausdrucksfelder benutzt werden, wie beispielsweise der Israelisch-Palästinensische Konflikt. Damit wird Antisemitismus neu kodiert bzw. neu verpackt, sodass er geäußert werden kann, ohne als antisemitisch zu erscheinen. Sekundärer Antisemitismus hat auch eine psychologische Komponente, denn er stellt keine Form des Antisemitismus dar, der trotz des Nationalsozialismus existiert, sondern eine, die gerade wegen der NS-Zeit und der damit verbundenen Debatten und Schuldkomplexe Gewicht hat.¹³ In Zusammenhang mit den Debatten der 1980er Jahre hat der Journalist Henryk M. Broder den provokativen Satz formuliert: »Die Deutschen werden den Juden Auschwitz nie verzeihen.«¹⁴ Das Konzept des sekundären Antisemitismus ist darüber hinaus auch mit dem Phänomen des Philosemitismus verbunden, der ebenfalls eine Reaktion auf den Holocaust darstellt.¹⁵

Zu guter Letzt sind wir heute mit einem Phänomen konfrontiert, das umstritten ist und zwar sowohl was dessen Benennung als auch was dessen politische Einordnung betrifft. Einige nennen dieses Phänomen »Neuer Antisemitismus«, andere nennen es »Judeophobie«. Die Wendung vom »Neuen Antisemitismus« reicht bereits zurück in die Debatten der 1970er und vor allem 1980er Jahre über einen Antisemitismus, der den Nahostkonflikt als Legitimations- und Argumentationsbasis benutzt und vor allem im Bereich der politischen Linken angesiedelt ist. Heute findet die Rede vom »Neuen Antisemitismus« sowohl in Bezug auf die extreme Linke als auch bezogen auf antijüdische Manifestationen von arabischen und/oder muslimischen Gruppen oder Indivi-

¹³ Vgl. Pollak/Joskowicz, a.a.O., S. 218.

¹⁴ Henryk M. Broder: Der ewige Antisemit: Über Sinn und Funktion eines beständigen Gefühls, Frankfurt am Main 1986, S. 125.

¹⁵ Vgl. Pollak/Joskowicz, a.a.O., S. 218.

duen Gebrauch. Die Hauptcharakteristik des gegenwärtig als »Neuer Antisemitismus« bezeichneten Phänomens ist, dass alle Juden und Jüdinnen als RepräsentantInnen und UnterstützerInnen Israels und seiner Politik generalisiert und auf Basis dieser Generalisierung zum Ziel verbaler und physischer Attacken werden. Die Schwierigkeit bezüglich der klaren Benennung und Klassifizierung des Phänomens gründet sich vor allem darin, dass es sich in vielen Fällen als eine Mischung aus einerseits einer Reaktion auf einen realen politischen Konflikt und andererseits als gespeist durch radikalen Nationalismus, aber auch Bezügen zu antisemitischen Stereotypen manifestiert. Wir sind also mit einer sich gegenseitig bedingenden Beziehung des Imaginären und des Realen konfrontiert. Der reale Nahostkonflikt speist die ideologische Aneignung der imaginären Konstruktion »des Juden« und die Aneignung des Glaubens an die Existenz »des Juden« beeinflusst die Wahrnehmung des Nahostkonflikts. Offen bleibt die Frage, ob die Stereotypisierung von Juden ein primäres und allgegenwärtiges Element des »Neuen Antisemitismus« ist oder ob es sich um einen Begleitfaktor handelt, der auftreten kann, aber nicht notwendigerweise auftreten muss.

Schlussfolgerungen

Ich möchte mit ein paar praktischen Anmerkungen, wie mit antijüdischen Handlungen umzugehen ist, abschließen.

- Dort, wo wir mit klaren Fällen von Antisemitismus konfrontiert sind, sollte es außer Frage stehen, dass die Fälle auch als solche benannt und verurteilt werden.
- Auf der anderen Seite müssen wir anerkennen, dass es keine Definition gibt, die uns unabhängig vom jeweiligen Kontext sagt, wo ein Fall von Antisemitismus vorliegt und wo nicht. Die Grenze zwischen beispielsweise Kritik an Israel und antisemitischer Rhetorik ist oft eine fließende und wir müssen uns bewusst sein, dass es Fälle gibt, in denen eine eindeutige Klassifizierung nicht möglich ist.
- Dennoch sollten wir, so weit es nur geht, nach einer stringenten, gleichförmigen Nutzung des Begriffes »Antisemitismus« trachten. Denn wenn wir unsere Beurteilungen nicht auf einer klaren Defi-

nition und einen soweit als möglich einheitlichen Gebrauch des Begriffs stützen, dann riskieren wir, dass Antisemitismuskritik unglaubwürdig und damit irrelevant werden.

- Um das Phänomen der Aggression gegen Juden und Jüdinnen, unabhängig davon, ob diese Aggression jetzt auf Antisemitismus oder anderen zu problematisierenden Phänomenen beruht, effektiv bekämpfen zu können, sollten diese Phänomene nicht nur ausnahmslos verurteilt werden, sondern es sollte darüber hinaus auch eine Auseinandersetzung mit und über deren Ursachen und Wurzeln stattfinden. Wir sollten beispielsweise soweit als möglich zwischen antijüdischen Manifestationen, die ihre Wurzeln in radikalem Nationalismus haben, und antijüdischen Manifestationen, die auf rassistisch antisemitischer Ideologie basieren, unterscheiden. Wir brauchen systematische Analysen der Überlappung unterschiedlicher Phänomene, wir müssen die TäterInnen und deren ideologischen Hintergrund analysieren, dann werden wir unserem gemeinsamen Ziel näher kommen, solche Akte in der Zukunft einzudämmen.

Elisabeth Kübler

»Des Juden laue Verteidiger«

Antisemitismus, Philosemitismus und Pluralismus
im demokratischen Europa

»Aus seiner Mäßigung einen Beruf machen«

In einem Beitrag zum 100. Geburtstag von Jean-Paul Sartre stellt Alfred Schobert in der in Deutschland erscheinenden Zeitschrift *Konkret* folgende Frage, die gleichsam als Appell zu verstehen ist: »Wird man von seinen ›Überlegungen zur Judenfrage‹ reden, wenn der Kulturbetrieb Jean-Paul Sartres 100. Geburtstag feiert?« (Schobert 2005)

Ich möchte meine Ausführungen¹ mit Jean-Paul Sartre beginnen, da mir seine im Dezember 1945 in Paris veröffentlichten *Réflexions sur la question juive* – 1948 unter dem Titel *Betrachtungen zur Judenfrage. Psychoanalyse des Antisemitismus* in der deutschsprachigen Übersetzung in Zürich erschienen – als impulsgebend für die Diskussion um gesamteuropäische Antisemitismusbekämpfungsmaßnahmen erscheinen. Sartre behandelt in seiner Schrift den Antisemiten, den Demokraten und den Juden. Nicht wenige der von Sartre aufgeworfenen Ideenstränge wirken aus heutiger Betrachtung überholt, manche seiner Einsichten sind hingegen von beklemmender Aktualität. Das, was Sartre jedoch so zentral für meine Überlegungen zu gesamteuropäischen Strategien gegen den Judenhass macht, ist seine knappe Beschreibung des Demokraten oder – wie Hanno Loewy in einem 2005 publizierten Essay meint – »ganz allgemein ein[es] aufgeklärten, links-liberalen

¹ Der Beitrag basiert auf den Vorträgen »The fight against antisemitism in the context of European integration« (gehalten am 29. Mai 2005 beim Workshop »Perceptions of the Middle East between Antisemitism and Islamophobia« an der Hebräischen Universität Jerusalem) und »Pluralismus oder Philosemitismus – Antisemitismusbekämpfung in Europa« (gehalten am 5. Dezember 2006 im Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes, Wien).

Standpunkt[es], der letztlich keine kollektiven Identitäten gelten lässt, sondern nur eine Gesellschaft der Individuen und ihren ›Sozialvertrag‹ anerkennt.« (Loewy 2005: 47)

Jean-Paul Sartre schreibt: »Trotz alledem haben die Juden einen Freund – den Demokraten. Aber er ist ein armseliger Verteidiger. Wohl verkündet er, daß alle Menschen die gleichen Rechte haben, ja er hat die Liga der Menschenrechte geschaffen, jedoch seine eigenen Erklärungen verraten die Schwäche seiner Position.« (Sartre 1948: 48) Bevor ich diesen Gedankengang Sartres auf die rezenten Debatten über Antisemitismus in Europa anwenden möchte, gilt es herauszufinden, woran Sartre die Unzulänglichkeit des Demokraten, des armseligen Verteidigers der Juden festmacht. Sartre führt weiter aus: »Für einen selbstbewußten und aufrechten Juden, der auf seine Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft besteht, ohne deshalb die Bande zu verkennen, die ihn mit einer nationalen Gemeinschaft verknüpfen, ist zwischen einem Antisemiten und einem Demokraten kein so großer Unterschied. [...] Dieser will ihn als Menschen vernichten, um nur den Juden, den Paria, den Unberührbaren bestehen zu lassen, jener will ihn als Juden vernichten, um ihn als Menschen zu erhalten, als allgemeines abstraktes Subjekt der Menschen- und Bürgerrechte.« (ebd. 50) Sartre überzeichnet in seiner Gegenüberstellung von Antisemit und Demokrat; sein Einwand, dass der Demokrat sich stets gegen jüdische Eigendefinitionen, selbst wenn diese frei gewählt sind, und gegen jüdische Kollektivität sträubt, wird sich aber als roter Faden durch diesen Aufsatz ziehen.

Die zweite Schwäche der Position des Demokraten liest sich schließlich so: »Er [der Jude; Anm. E.K.] hat fanatische Feinde und laue Verteidiger. Der Demokrat macht aus seiner Mäßigung einen Beruf, er tadelt und ermahnt, während man die Tempel anzündet. Er ist tolerant aus Überzeugung, bis zum Snobismus, und erstreckt seine Toleranz sogar auf die Feinde der Demokratie.« (ebd. 64) Und weiter: »Er hat ein gewisses Verständnis für den Antisemiten, denn er ist von allem wie fasziniert, was auf seinen Untergang sinnt. Und vielleicht sehnt er sich im Grund nach der Gewalt, die er sich versagt.« (ebd. 65) Ich werde auf den Gedanken zur heimlichen Faszination des Demokraten von antisemitischer Gewalt bei der Besprechung gegenwärtiger antisemitischer Phänomene zurückkommen.

Warum aber interessiert uns von dieser Trias Antisemit – Demokrat – Jude ausgerechnet der Demokrat? Es gäbe genug Material über Judenhass unterschiedlichster Provenienz und seine TäterInnen. Genau so könnte sich der Blick auf jüdische Opfer richten oder solche, die in der kruden Vorstellungswelt von AntisemitInnen als jüdisch imaginiert werden. Ich möchte mich in den folgenden Ausführungen jedoch mit in den letzten Jahren von Seiten europäischer Institutionen und Organisationen entwickelten und propagierten Antisemitismusbekämpfungsmaßnahmen auseinandersetzen und halte Sartres Bild des Demokraten beziehungsweise die eingangs zitierte Kritik am Demokraten für geradezu idealtypisch für das politische Setting und seine ideologischen Rahmenbedingungen, Untermauerungen und Engführungen, in denen sich die *Europäische Stelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit* (EUMC),² die *Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa* (OSZE) und die im Rahmen des Europarates angesiedelte *European Commission against Racism and Intolerance* (ECRI) vergleichsweise medienwirksam mit der Bekämpfung des ab dem Jahre 2002 alarmierend zunehmenden Antisemitismus in europäischen Staaten und Gesellschaften beschäftigten.

Antisemitismusbekämpfung im demokratischen Europa

An dieser Stelle können nicht alle Strategien gegen die Judenfeindschaft, die von der EUMC, der OSZE und von ECRI vorgeschlagen wurden, nachgezeichnet werden, sondern es sollen vielmehr einige charakteristische Schlaglichter herausgegriffen werden. Für einen Überblick zur Kontroverse um die EUMC-Berichte, aber auch für Überlegungen zu theoretischen Modellen, begrifflichen Bestimmungen, historischen Entwicklungen und gegenwärtigen Phänomenen muss auf die einschlägige

² Mit dem 1. März 2007 wurde die EUMC in die European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) umbenannt. Da sich dieser Beitrag jedoch nur mit Dokumenten beschäftigt, die vor dem 1. März 2007 veröffentlicht wurden, wird die alte Bezeichnung »EUMC« beibehalten.

Literatur verwiesen werden.³ Dort werden außerdem die unterschiedlichen Gegenmaßnahmen – von Datensammlungen über polizeiliches Einschreiten bis hin zu pädagogischen Präventionsprogrammen – und auch essenzielle Rahmenbedingungen wie die Förderung transnationaler Forschung, die Aufbringung ausreichender Ressourcen und laufende Monitoring- und Evaluierungsmaßnahmen kritisch diskutiert.

Im Folgenden wird eine grundsätzlichere Kritik gesamteuropäischer Strategien zur Bekämpfung des Antisemitismus vor der Folie europäischer Einigungsbestrebungen vorgetragen, wobei sich der Fokus auf philosemitische Bekenntnismotivik im Post-Shoah-Zeitalter, die diskursive Konstitution europäischer *Zivilisation* und kulturalistische Festschreibungen im Rahmen konkreter Gegenmaßnahmen richten wird.

Exkursorisch soll auf die Arbeitsdefinition der EUMC zum Antisemitismus hingewiesen werden, die im Zusammenwirken von EUMC mit der OSZE, mit wissenschaftlichen Einrichtungen und mit (vor allem jüdischen) zivilgesellschaftlichen AkteurInnen erstellt wurde und ausdrücklich ein »work in progress« darstellt (vgl. EUMC 2006). Neben den traditionellen Elementen wie verbale und physische Gewalt gegen jüdische (oder als solche gedachte) Individuen und Einrichtungen beinhaltet diese auch die Relativierung und Leugnung des Holocausts sowie den Vorwurf, JüdInnen würden diesen aus niedrigen Motiven ausbeuten. In Bezug auf jüdische Staatlichkeit in Israel wird festgehalten, dass Nazi-Vergleiche, das Anlegen doppelter Standards bei der Bewertung israelischer Politik und das verantwortlich Machen jüdischer Individuen für das Handeln der israelischen Regierung oder die Unterstellung fehlender Loyalität zum Wohnsitzland, gleichfalls antisemitisch seien (vgl. EUMC o.J.).

³ Arbeiten, die sich unter verschiedenen Gesichtspunkten mit den Antisemitismusbekämpfungsmaßnahmen der EUMC und der OSZE beschäftigen: Jäger 2005, Kübler 2005, Lerman 2004, Weisskirchen 2006, Wetzel 2005 und 2007.

»Von der Rindfleischgemeinschaft zur Weltmacht« – Anmerkungen zum europäischen Integrationsprojekt

Vorauszuschicken ist dabei jener Begriff von europäischer Integration, der den Bemühungen zur Eindämmung des Judenhasses in Europa zu Grunde liegt. Europäische Integration war und ist immer ein politisches Projekt – egal ob wir in das Mittelalter zu Karl dem Großen, zu den Humanisten der Renaissance oder zur im monarchistischen Umfeld entstandenen Paneuropa-Idee der Zwischenkriegszeit zurückblicken. Der 1949 gegründete Europarat wacht über die Europäische Menschenrechtskonvention, die 1975 als Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa ins Leben gerufene OSZE versteht sich als Instrumentarium zur Überbrückung der Ost-West-Teilung Europas und später auch zum Konfliktmanagement, und selbst die 1952 in Kraft getretene Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl – die Vorgängerorganisation der EG beziehungsweise der EU – beabsichtigte durch wirtschaftliche Kooperation im Bereich der Schwerindustrie nicht nur das deutsch-französische Verhältnis zu verbessern, sondern neuerliches deutsches Großmachtstreben einzudämmen.

Die politische Dimension des europäischen Einigungsprojektes verstärkt sich zweifelsohne seit dem Vertrag von Maastricht und der Umwandlung der Europäischen Gemeinschaft in die Europäische Union, die sich explizit als eine wirtschaftliche, politische und – wenn auch noch im Aufbau befindliche – militärische Gemeinschaft versteht.

Allerdings halte ich jene Analyse für unvollständig, die die Entwicklung der europäischen Integration als eine eindimensionale von »der Rindfleischgemeinschaft zur Weltmacht« (Schröder 2005: 7) beschreibt, um Ilka Schröder zu zitieren, die sich im von ihr edierten Band *Weltmacht Europa – Hauptstadt Berlin?* sehr profoundly mit imperialistischen Tendenzen im wiedervereinigten Deutschland und in der EU auseinandersetzt. Von Europa zu sprechen ist nicht nur eine geografische Benennung, sondern beinhaltet per se Ein- und Ausschlussmechanismen. Dabei geht es um Abgrenzungen gegenüber der als nicht-europäisch konstruierten Umwelt. Die aktuelle Debatte um die »Europareife« oder viel grundsätzlicher um den »europäischen Charakter« der Türkei hat historische Vorläufer bei den *europäischen* Griechen der Antike, die sich

von den *asiatischen* Persern abgrenzten, wobei Europa selbstredend für *Zivilisation* und Asien im Gegensatz dazu für *Barbarei* stand. Exklusion fand aber stets auch nach innen statt. Im vorliegenden Kontext ist natürlich in erster Linie die Ausgrenzung von jüdischen Menschen zu nennen, die in Kollektivvorstellungen von einem *christlichen Europa*, später von einem rassistisch gedachten *reinen Europa* keinen Platz haben durften. Im Zuge der europäischen Einigungsbestrebungen wirkende Ausschlussmechanismen können antisemitisch oder rassistisch sein, sind aber genauso auch dann am Werk, wenn Menschen, deren »Humanressource« sich im kapitalistischen Verwertungsprozess nicht ausschlichten lässt, an die gesellschaftlichen Ränder des *neoliberalen Europa* gedrängt werden.

Genauso wie ich europäische Integration, ja überhaupt das Sprechen über Europa als einen Prozess politischer Deutungskämpfe und Herrschaftsdurchsetzung betrachte, sind gesamteuropäische Strategien zur Bekämpfung des Judenhasses nicht bloß ein politisch korrektes Kosmetikprogramm nach den Wunden und Narben des Holocaust und nach dem unmittelbaren Schock durch den Anstieg antisemitischer Gewalt in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart. Meine These lautet, dass sich gerade in den europapolitisch scheinbar nachrangigen oder zumindest für den Integrations- und Erweiterungsprozess nebensächlichen Maßnahmen zur Antisemitismusbekämpfung ganz grundsätzliche Charakteristika eines gesamteuropäischen Selbstverständnisses verdichten. Dieses Selbstverständnis ist nota bene ein von europäischen Eliten propagiertes; von den nationalstaatlichen MachthaberInnen meist lauwarm unterstützt oder scharf kritisiert und von der breiten Öffentlichkeit kaum wahrgenommen beziehungsweise von geringer unmittelbarer Relevanz.

»Hoch geschätzte und respektierte Mitglieder unserer europäischen Gesellschaften« – Philosemitismus im Post-Holocaust-Zeitalter

Bevor geklärt werden kann, ob die von der EUMC, der OSZE und ECRI vorgeschlagenen Antisemitismusbekämpfungsmaßnahmen tatsächlich einem Bekenntnis zu Pluralismus in Europa entspringen oder

nicht doch hauptsächlich einer philosemitischen Attitüde geschuldet sind, die ein nicht ganz unwesentliches Element jenes oben angedeuteten gesamteuropäischen Elitenselbstverständnisses darstellt, möchte ich gleichsam unseren Ausgangsgegenstand skizzieren: nämlich Antisemitismus in Europa ab der Jahrtausendwende.

Das ideologische Hauptargument des im Herbst 2003 entbrannten und teilweise in der Öffentlichkeit ausgetragenen Disputes zwischen dem Berliner Zentrum für Antisemitismusforschung und der EUMC über eine nicht publizierte Antisemitismusstudie war, dass die Berliner ForscherInnen explizit muslimische Jugendliche mit Migrationshintergrund als TäterInnen identifizierten, während im später von der EUMC vorgelegten Bericht herkunftseuropäische RechtsextremistInnen als größte TäterInnengruppe im Bereich antisemitischer Gewaltakte benannt werden.

In der Tat stellt sich der Sachverhalt wesentlich komplexer dar. Rezipienter Antisemitismus in Europa beschränkt sich weder auf marginalisierte Neonazis und auf islamistische Kreise noch können wir eindimensionale Zuschreibungen bezüglich judenfeindlicher Einstellungen und Handlungen im gesellschaftlichen Mainstream vornehmen. Viele linke friedensbewegte GlobalisierungskritikerInnen verwehren sich vehement gegen den Vorwurf, »etwas gegen Juden zu haben«, betreiben aber mehr oder weniger verdeckt eine lediglich auf die Zirkulationssphäre abzielende Kapitalismus- und Weltmarktkritik, der klassische antisemitische Anspielungen inhärent sind, was in weiterer Folge in einer Blut-und-Boden-Solidarität mit dem palästinensischen *Volk* mündet, während gleichzeitig nationale Selbstbestimmung und Staatlichkeit von JüdInnen in Israel als *künstliches zionistisches Gebilde* delegitimiert werden. Ganz anders sieht die Situation in rechtskonservativen und rechtsextremen Kreisen aus, die zwar JüdInnen und MuslimInnen innerhalb Europas als störend empfinden, sehr wohl aber eine – oft aus Entlastungsbedürfnissen resultierende – Begeisterung für das militärische Vorgehen der israelischen Armee artikulieren und nicht selten auch despotischen Regimen in der muslimischen Welt applaudieren.

Dazu gesellt sich ein antiamerikanisches Ressentiment, das nicht zuletzt unter europäischen Eliten vor allem linker, aber auch rechter Provenienz schleichend seit den US-Interventionen am Balkan und mas-

siv seit den Anschlägen vom 11. September 2001 und im Vorfeld des Irak-Krieges 2003 äußerst salonfähig wurde. Die Dichotomisierung vom *friedliebenden und sozial gerechten Europa* versus dem *kapitalistischen und kriegstreiberischen Amerika* dient nicht ausschließlich dem Selbstfindungsprozess, sondern befördert auch elegant verpackt antisemitische Einstellungsmuster, wie Andrei S. Markovits in zahlreichen Untersuchungen belegt. Abgesehen von persistenten verschwörungstheoretischen Ostküstenfantasien benennt Markovits weitere Topoi, die traditionell sowohl gegen JüdInnen als auch gegen Amerika gerichtet wurden und werden: »Käuflichkeit, Vulgarität, Mittelmäßigkeit, fehlende Authentizität, verbunden mit einem Gefühl der Bedrohung, die in Amerikas so undefinierbarer wie unübersehbarer Anziehungskraft liegt, [...] Muster der Modernität: von Geld motiviert, profithungrig, großstädtisch, universalistisch, individualistisch, mobil und ohne Wurzeln, zudem etablierten Traditionen und Wertvorstellungen gegenüber feindselig und somit zutiefst unauthentisch und künstlich.« (Markovits 2004: 215, 216). Dabei muss hinzugefügt werden, dass diese vormalige Elitemeinung via Massenmedien, Internet und Stammtisch mittlerweile in breite Bevölkerungskreise diffundiert ist, wobei innereuropäische Nuancierungen vor allem mit Rücksicht auf ehemals realsozialistische Gesellschaften in Mittel-, Ost- und Südosteuropa zu beachten sind.

In diese Gemengelage mischt sich ein Philosemitismus, der nun sämtliche antisemitische Klischees mit einem positiven Vorzeichen versieht. Für gelernte PhilosemitInnen ist es bewundernswert und nur mehr verdeckt verdächtig, dass es viele jüdische NobelpreisträgerInnen gibt. JüdInnen werden im philosemitischen Sprechen nicht mehr als *zersetzende Elemente*, sondern als *wichtige Beiträge* für *unsere* österreichische, deutsche oder europäische Kultur begriffen. Frank Stern spricht nicht umsonst so treffend davon, dass »[a]uch die vermeintlich positive Umkehrung des Antisemitismus [...] die Juden zu Fremden [macht]; nur daß der Gelbe Fleck jetzt geschönt ist, freundlich glänzt.« (Stern 1995: 402) Weniger freundlich wird der Philosemit/die Philosemitin dann, wenn sich JüdInnen nicht pauschal in diese Vorstellungswelten pressen lassen und wenn sie schlicht dagegen sind, dass ihnen die stark christlich konnotierte Rolle des *leidenden Volkes der Heilsgeschichte* übergestülpt wird, das den Nachfolgesellschaften Großdeutschlands auch noch die

Nazi-Verbrechen wohlwollend verzeihen soll. Zudem ist die gewichtige Bedeutung des Post-Holocaust-Philosemitismus als vergangenheitspolitische Strategie zu konstatieren: in Westdeutschland bzw. später in der wiedervereinigten Bundesrepublik, das seine Schuld am und Verantwortung für den Nationalsozialismus und die Shoah internalisierte (vgl. Lepsius 1993), aber auch in Österreich mit den verzögert einsetzenden vergangenheitspolitischen Eruptionen ab den 1980er Jahren und seit dem Zusammenbruch des Realsozialismus unter differenten Rahmenbedingungen beispielsweise auch in Polen.

Besonders prekär wird die Lage, wenn JüdInnen auf jüdische Kollektivität und Staatlichkeit bestehen, die im scheinbar postnationalen Europa überholt, ja rückständig erscheinen, womit wir wiederum ganz nah bei Jean-Paul Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* sind. Ich möchte diesen Block über die Komplexität und Vielschichtigkeit judenfeindlicher Einstellungen und Praktiken im gegenwärtigen Europa mit einem Zitat von Alain Finkielkraut schließen, das gleichzeitig höchst provokant und problematisch ist. Der französisch-jüdische Philosoph Finkielkraut behandelt in seinem 2003 erstmalig publizierten Essay *Au nom de l'autre. Réflexions sur l'antisémitisme qui vient* (in der deutschen Übersetzung *Im Namen des Anderen. Reflexionen über den kommenden Antisemitismus*) eine sich als Schambewusstsein und Antirassismus gerierende Ablehnung jüdischer Kollektivität.

»Vielleicht sind die bußfertigen Richter [...] unfähig, den wissenschaftlichen Glauben an den Kampf der Rassen und das Überleben der Tüchtigsten anders zu verdammen, als daß sie den heiligen Paulus aktualisieren oder wiederverwerten, das heißt, indem sie den Nachkommen Abrahams erneut den Vorwurf machen, sich krampfhaft an ihren dynastischen Vorrechten festzuklammern und an den Blutsbanden festzuhalten, während man ihnen die Vereinigung der Herzen vorschlägt.« (Finkielkraut 2004: 132)

Ein konkretes Beispiel für diesen philosemitischen Habitus liefern die Vorworte zum 2004 veröffentlichten EUMC-Antisemitismusbericht über die Jahre 2002 und 2003 und zur 2006 publizierten Zusammenfassung über Antisemitismus in der Europäischen Union im Zeitraum 2001 bis 2005. Die frühere EUMC-Direktorin Beate Winkler und – im Falle des ersten Dokumentes – der damalige Vorsitzende des EUMC

Management Board Robert Purkiss beschließen es mit folgendem Satz: »Für uns alle muss klar sein: JüdInnen und jüdische Gemeinden sind hoch geschätzte und respektierte Mitglieder unserer europäischen Gesellschaften und wir müssen sicherstellen, dass sie sich als solche fühlen können.« (EUMC 2004: 4; EUMC 2006: 2; Übersetzung E.K.) Bei derartigen Stehsätzen drängt sich die Frage förmlich auf, wer dann die weniger »hoch geschätzten und respektierten Mitglieder unserer europäischen Gesellschaften« seien. Die Lebenssituation von JüdInnen in Europa und in der muslimischen Welt war historisch immer eine prekäre, wenn ihnen zwar die nichtjüdischen Herrschenden eingeschränkten und fragilen Schutz gewährten, der aber nicht mit einem generellen gesellschaftlichen Pluralismus korrespondierte.

Umso verstörender wirkt es, wenn in offiziellen EUMC-Dokumenten wiederum JüdInnen als Schutzbedürftige generöser nichtjüdischer Eliten gedacht werden. Doch auch die OSZE-Beschreibung von Antisemitismus als Phänomen der Intoleranz (vgl. auch die Dokumente zu den entsprechenden OSZE-Konferenzen in Córdoba 2005 und Bukarest 2007) geht begrifflich ins Leere, geht es denn bei Antisemitismusbekämpfung nicht darum, JüdInnen zu dulden, sondern ihnen als Individuen und Gruppe die gleichen Selbstdefinitionsrechte einzuräumen wie allen anderen Einzelpersonen und Kollektiven auch.

Zivilisationsshopping im vereinten Europa

Ich möchte anhand eines Dokumentes, das besonders in den Jahren 2004 und 2005 die wissenschaftliche und populäre europapolitische Debatte nachhaltig bestimmte, cursorisch aufzeigen, woran sich dieses gesamteuropäische Selbstverständnis festmachen lässt. Dem sogenannten *Vertrag über eine Verfassung für Europa*⁴ wurde eine Präambel vorangestellt. Präambeln sind nachgerade nicht nur schmuckes Beiwerk für die im eigentlichen Verfassungsvertrag zu regelnden »harten« Materien, sondern widerspiegeln offiziöse Diskurse europäischer RepräsentantInnen.

⁴ Auch im 2007 verabschiedeten Reformvertrag von Lissabon findet sich mit geringfügigen Änderungen die gleiche Rhetorik wieder.

Ich erlaube mir die ersten drei Absätze dieser Präambel zu zitieren, um sie im Folgenden vor der Folie europäischer Antisemitismusbekämpfungsmaßnahmen entsprechend zu kritisieren.

»SCHÖPFEND aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben,

IN DER ÜBERZEUGUNG, dass ein nach schmerzlichen Erfahrungen nunmehr geeintes Europa auf dem Weg der Zivilisation, des Fortschritts und des Wohlstands zum Wohl aller seiner Bewohner, auch der Schwächsten und der Ärmsten, weiter voranschreiten will, dass es ein Kontinent bleiben will, der offen ist für Kultur, Wissen und sozialen Fortschritt, dass es Demokratie und Transparenz als Grundlage seines öffentlichen Lebens stärken und auf Frieden, Gerechtigkeit und Solidarität in der Welt hinwirken will,

IN DER GEWISSHEIT, dass die Völker Europas, stolz auf ihre nationale Identität und Geschichte, entschlossen sind, die alten Gegensätze zu überwinden und immer enger vereint ihr Schicksal gemeinsam zu gestalten.« (Vertrag über eine Verfassung für Europa 2005: 9; Großschreibung im Orig., E.K.)

Da haben wir nun den Demokraten – um Sartres Konzept nochmals in Erinnerung zu rufen – der sich nach nicht näher definierten »schmerzlichen Erfahrungen« nun endlich zum Hort von Frieden, Pluralismus und sozial verträglichem Fortschritt gewandelt hat, was selbstredend auf das eigene, ähnlich vage formulierte »kulturelle, religiöse und humanistische Erbe« zurückzuführen ist. Dieser »Erfolgsstory« diametral entgegengesetzt sind ganz andere europäische Realitäten: völlig entkräftete afrikanische Flüchtlinge beispielsweise, die in den Tourismushochburgen des Mittelmeeres im wahrsten Sinne des Wortes stranden oder Roma und Sinti, die besonders in den mittel-, ost- und südosteuropäischen Mitglieds- und Beitrittsländern unter extremer sozialer Ausgrenzung leiden, aber auch brennende Synagogen und zerstörte jüdische Schulen und Gemeindeeinrichtungen inmitten europäischer Großstädte.

In Verbindung damit steht meine nächste Kritik. Das Bild, dass europäische Einigungsbestrebungen nach den »Schrecken des Zweiten Weltkrieges« und der »Katastrophe des Holocausts« erstmals reale Ge-

stalt annahmen, ist im Sinne einer chronologischen Beschreibung richtig, gleichzeitig verleitet diese Naturmetaphorik aber zu einer Ausblendung von ideengeschichtlichen Strömungen sowie von konkreten Handlungen und Handelnden, die in Europa ihren Ausgang gehabt beziehungsweise stattgefunden haben. Die Massenvertreibung und Massenvernichtung der europäischen JüdInnen war keine Naturkatastrophe, die über Europa hereinbrach und als deren unschuldige Gegenreaktion das europäische Integrationsprojekt eingeläutet wurde. Ich möchte in diesem Kontext auf die vielzitierte Rede des damaligen EU-Kommissionspräsidenten Romano Prodi verweisen, der im Februar 2004 am Höhepunkt der öffentlichen Debatten um den unter Verschluss gehaltenen EUMC-Antisemitismusbericht in Brüssel ein Seminar mit dem Titel *Gegen Antisemitismus, für eine Union der Vielfalt* eröffnete. Prodi verwies unter anderem auf die Shoah, die er als »das schrecklichste Verbrechen, das jemals auf europäischem Boden begangen wurde«, bezeichnet. Weiter folgerte er: »Es hat auch die Europäer tief geprägt, die den vollen Umfang dieses Verbrechens erfasst haben. Die Schrecken der Shoah und die Millionen Toten des Zweiten Weltkrieges haben auch die Gründungsväter Europas tief geprägt. Es war ihr Ziel, dafür zu sorgen, dass sich die Ereignisse der 30er und 40er Jahre in Europa niemals mehr wiederholen.« (Prodi 2004)

Abgesehen davon, dass Prodi den Holocaust, den Zweiten Weltkrieg und sämtliche andere Ereignisse der 1930er und 1940er Jahre als scheinbar gleichwertig in eine Reihe stellt, bedient er genau das Bild von der europäischen Einigung als Antithese zum Nationalsozialismus. Dabei wird ausgeblendet, welche personellen und teilweise auch inhaltlichen Kontinuitäten der Eliten in Westdeutschland und in Österreich bestanden, die bald zu respektablen Mitgliedern Westeuropas erhoben wurden. Die Verwurzelung der sogenannten Gründungsväter der Europäischen Gemeinschaft im politischen Katholizismus, auf die Prodi in seiner Rede stolz verweist, war trotz ihrer antifaschistischen Grundhaltung einer ungeschminkten Auseinandersetzung mit dem Jahrtausende alten christlichen Antijudaismus in Europa ebenso kaum zuträglich.

Der in der Präambel zum Verfassungsentwurf bediente Zivilisationsbegriff muss auch auf einer übergeordneten Ebene kritisch bewertet werden. Gerade dann, wenn *Zivilisation* nicht ähnlich der angel-

sächsischen Verwendung des Wortes *Kultur* als dynamische Gesamtheit sozialer Handlungen betrachtet wird, sondern im Sinne des deutschsprachigen Kulturbegriffes als Gegenüberstellung und Hierarchisierung von *uns zivilisierten Europäern* und *den unzivilisierten Anderen* gebraucht wird, mischt sich eine rassistische Sichtweise imaginierter europäischer Superiorität in die vorgeblich antirassistische Vorstellung des gemeinsamen Europa.

Doch selbst die nicht hierarchisierende Komponente des Zivilisationsbegriffes stellt sich zumal im Kontext der Diskussion des Erbes des Holocausts und daraus zu ziehender Lehren als äußerst problematisch dar, wenn wir auf Zygmunt Baumans Diktum, wonach der millionenfache Massenmord an den europäischen JüdInnen ein Produkt der Dialektik der modernen Zivilisation war, rekurren (vgl. Bauman 1992).

Al-Andalus und andere Nostalgien

Das »Zivilisationsshopping« im demokratischen Europa findet auch an jenen Orten statt, wo die Metapher vom *jüdisch-christlichen Erbe* des Kontinents bedient wird. Dabei werden nicht nur die Geschichte des Islam in Europa ausgeblendet und die des Jahrhunderte langen christliche Antijudaismus gleichsam als christlich-jüdische Koexistenz beschönigt, sondern auch die demokratie- und menschenrechtspolitisch grundlegenden Errungenschaften der säkularisierten Aufklärung ausgeblendet. Mein dritter Kritikstrang kann daher als *Kulturalisierung der Antisemitismusbekämpfung* zusammengefasst werden. Offenbar noch immer stark unter dem Eindruck der Lektüre von Huntingtons *Kampf der Kulturen* stehend existiert die Tendenz, Maßnahmen gegen den Judenhass mit einem Dialog der Kulturen und Religionen zu verwechseln, wo es dann weniger um die bedingungslose Einforderung demokratischer und rechtsstaatlicher Standards, sondern vielmehr um die Zementierung kulturalistischer Zuschreibungen geht. Ein beredtes Beispiel dafür liefern sogenannte *Abrahamitische Projekte*, die einen durchaus prominenten Platz in den Überlegungen der untersuchten Institutionen einnehmen. Im Newsletter der Delegation der Europäischen Kommission in Israel vom April 2005 steht unter der Rubrik europäischer Bemühungen

zur Antisemitismusbekämpfung, dass der nunmehrige EU-Kommissionspräsident José Emmanuel Barroso die Intensivierung des Dialoges zwischen den abrahamitischen Religionen, besonders zwischen MuslimInnen und JüdInnen unterstützen würde (Delegation of the European Commission 2005: 6). Dieser Auffassung zufolge ist Judenhass ein Antagonismus zwischen JüdInnen und MuslimInnen, in den das *christliche Europa* als scheinbar neutraler und unbeteiligter Mediator eingreift.

Nicht nur dass die in den letzten Jahrzehnten trotz mancher Ausnahmen unaufhaltsam zunehmende Säkularisierung in Europa solche Ideen als einigermaßen realitätsfremd erscheinen lässt; es werden darüber hinaus auch grundlegende historische und strukturelle Differenzen zwischen antijüdischen und antimuslimischen Ressentiments und Handlungen negiert.⁵

Ein weiterer Beleg für die Verwischung von Antisemitismus und Islamophobie – die zweifelsfrei beide in einem demokratischen Europa unzweideutiger Bekämpfung bedürfen – ist die von der OSZE im Jahre 2005 in Córdoba abgehaltene Konferenz zu *Antisemitismus und anderen Formen der Intoleranz*, die viele zumindest verbale Errungenschaften der OSZE-Antisemitismuskonferenzen in Wien 2003 und in Berlin 2004 geradezu ad absurdum führte. Die nostalgisch verklärten Reminiszenzen an die friedliche Koexistenz von Islam, Judentum und Christentum im mittelalterlichen Andalusien müssen bei der Konferenz von Córdoba offenbar so präsent gewesen sein, dass selbst ein Panel über die *Bekämpfung von Intoleranz und Diskriminierung gegen ChristInnen* in den OSZE-Staaten abgehalten wurde (vgl. OSZE 2005: 9-10).

Liberaler Pluralismus und kollektive Rechte – Widersprüchlichkeiten thematisieren

Kritische Sozialwissenschaft krankt oft daran, dass sie zwar bestehende Zustände dekonstruiert, selten aber Alternativen aufzeigt. Auch für europäische Initiativen zur Antisemitismusbekämpfung gibt es kei-

⁵ Vgl. auch den pointierten Text von Matti Bunzl: Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe, 2007 bzw. in diesem Sammelband.

ne Patentrezepte, und natürlich sind Maßnahmen im Bereich der Bildungsarbeit und der öffentlichen Bewusstseinschaffung ebenso zu unterstützen wie entsprechendes legislatives, polizeiliches und justizielles Vorgehen.

Ich vertrete hier allerdings die Ansicht, dass ein prinzipieller Paradigmenwechsel notwendig ist, und möchte nun abschließend das Konzept des *liberalen Pluralismus* einbringen. Der kanadische Philosoph Will Kymlicka gilt als einer der herausragenden Vertreter dieser Denkrichtung. Kymlicka argumentiert äußerst differenziert und kann an dieser Stelle nur sehr verkürzt wiedergegeben werden. Liberale Demokratien würden laut Kymlicka zwar eine gemeinsame staatsbürgerliche Kultur mit einer einheitlichen Sprache für staatliche Institutionen aufweisen, seien aber automatisch pluralistisch, indem sie Lebensstile »sowohl von ChristInnen als auch MuslimInnen, JüdInnen und AtheistInnen, sowohl von Heterosexuellen als auch von gleichgeschlechtlich Liebenden, sowohl von berufstätigen Frauen als auch von traditionellen Hausfrauen, sowohl von Konservativen als auch von SozialistInnen« (Kymlicka 2001, 56; Übersetzung E.K.) zulassen und fördern würden.

Kymlicka grenzt sich also klar von einer essenzialistischen Zuschreibung religiöser Zwangsvergemeinschaftungen ab, lässt aber religiöse Identitäten durchaus zu. Die vielfach artikulierte Kritik am europäischen Liberalismus in Bezug auf die Integration von MuslimInnen, dass sich dieser einerseits aufgrund der Säkularisierung schwer mit Religion und Religiosität täte, andererseits aber in Europa christliche Normen und Hegemonialvorstellungen noch immer als Selbstverständlichkeit gälten (z.B. freie Sonntage und Feiertage), ist nichtsdestotrotz ernst zu nehmen (vgl. dazu z.B. Parekh 2006: 188ff.). In Bezug auf eine nachhaltige Antisemitismusbekämpfung bedeutet dies, dass beispielsweise orthodox lebende jüdische Menschen gleichen gesellschaftlichen Respekt und Anerkennung erfahren sollen wie am anderen Ende des Spektrums JüdInnen, die religiöse und nationale Gruppenzuschreibungen entschieden von sich weisen. Will Kymlicka vergegenwärtigt aber auch – vor allem mit Blick auf den Islam – die Risiken, die die Gewährung individueller und kollektiver kultureller Rechte nolens volens mit sich zieht. »Sehr viel bedenklicher ist hingegen die Gefahr der gruppeninternen Unterdrückung. Denn genau diese Gefahr besteht, wenn man ›Kul-

tur« als Ausrede für häusliche Gewalt akzeptiert, wenn man die Genitalverstümmelung von Frauen und Mädchen hinnimmt oder das muslimische Familienrecht anerkennt. Ein solches politisches Handeln ist schlicht unvereinbar mit der Freiheit des Individuums, der Gleichheit der Bürger und den Menschenrechten als Wert liberaler Verfassungen.« (Kymlicka 1999: 63)

Es muss nicht speziell an die jüngsten europäischen Kopftuchdebatten erinnert werden, um zu zeigen, wie entscheidend es ist, das Spannungsfeld von einerseits auf die individuelle Würde und Integrität und andererseits auf kollektive Zugehörigkeiten abzielende Rechte zu thematisieren, und wie vieler gesellschaftlicher Verhandlungsprozesse das Modell des liberalen Pluralismus im Konkreten bedarf.

Gleichzeitig müssen aber auch ganz andere Schwachstellen liberaler Konzeptionen diskutiert werden. Denn obgleich vielfältige jüdische Identitäten und Lebensentwürfe auf diesem Weg endlich nicht mehr Produkt philosemitischer Zugeständnisse, sondern Ergebnis gesellschaftlicher Pluralisierung wären, bietet dieser Zugang keine entschlossene Antwort gegen präsenste Formen des Judenhasses, der sich zu einem nicht zu vernachlässigenden Teil aus islamistisch-totalitaristischen Quellen speist und sich darüber hinaus oft nicht gegen das Minderheitendasein jüdischer Individuen in Europa, aber gegen den Staat Israel in seiner Selbstdefinition als jüdischen Staat richtet (wobei in Europa lebende JüdInnen dann perfiderweise oft für Politiken der israelische Regierungen von AntisemitInnen in Geiselhaft genommen werden). Liberaler Pluralismus kann also nur dann gelebt werden, wenn gegen Extremismen, gegen Angriffe auf Demokratie, Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit, deren permanente Verteidigung und Vertiefung einen zentralen europäischen Wert darstellen sollen, klar und entschlossen vorgegangen wird.

Resümee: Selbstgerechte Mäßigung oder Einforderung von Positionen

In diesem Zusammenhang soll nochmals Jean-Paul Sartre angeführt werden. »Er [der Jude; Anm. E.K.] hat fanatische Feinde und laue Verteidiger. Der Demokrat macht aus seiner Mäßigung einen Beruf, er ta-

delt und ermahnt, während man die Tempel anzündet. Er ist tolerant aus Überzeugung, bis zum Snobismus, und erstreckt seine Toleranz sogar auf die Feinde der Demokratie.« (Sartre 1948: 64) Diese Kritik lässt sich in zumindest drei Postulate übersetzen.

Erstens gilt es, einerseits das politische Sprechen über Europa von schaler und selbstgerechter Zivilisations- und Werterhetorik zu befreien, andererseits aber Menschenrechte, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und gesellschaftlichen Pluralismus vehementer als bisher einzufordern und auch selbst zu leben. Integrationskriterien sowohl auf der Ebene der Aufnahme neuer Staaten⁶ in europäische Organisationen als auch im Bereich der gesellschaftlichen Eingliederung migrierender Individuen und dadurch entstehender Kollektive können in einem pluralistischen Entwurf von Europa nicht kulturalistische und oft auch rassistische Grenzbeziehungen zwischen *echten Europäern* und *den Anderen* sein, sondern ausschließlich klare Verpflichtungen zu Menschenrechten, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und einer liberalen Gesellschaftsordnung.

Auf den hier diskutierten Bereich der gegenwärtigen Antisemitismusbekämpfung heruntergebrochen bedeutet dies zweitens, dass gerade auch kontroverse Themen wie Judenfeindschaft in einer sich als progressiv verstehenden Linken und in muslimischen Migrationscommunities deutlich benannt werden und auf entschlosseneren Widerstand stoßen müssen, der jedoch nicht selbst in falsche Pauschalisierungen verfällt. Wer die uneingeschränkte Ablehnung von Juden Hass konsequent betreibt, wird die im Rahmen der realen kriegerischen Auseinandersetzungen von Israel begangenen Ungerechtigkeiten nicht als Vorwand für antisemitische Wahnvorstellungen gelten lassen.

Damit in Verbindung steht drittens die Notwendigkeit, zwischen den legitimen Rechten des palästinensischen Kollektivs auf einen eigenen Nationalstaat und dem exterminatorischen Antisemitismus islamistischer Gruppierungen und Regimen zu unterscheiden. Will das demokratische Europa jenseits des beständig betonten Existenzrechtes Israels – was bei souveränen UNO-Mitgliedern eigentlich eine Selbst-

⁶ Im Rahmen künftiger EU-Erweiterungsrunden stellt die Türkei das prominenteste Beispiel dar, jedoch könnten sich ähnliche Debatten mit antimuslimischer Stoßrichtung auch bei potenziellen Beitrittsländern auf dem Westbalkan ergeben.

verständlichkeit sein sollte – seinen eigenen, hochgesteckten Ansprüchen gerecht werden, so wird es sich überlegen müssen, ob die gegen Israel und seine jüdischen und nichtjüdischen BürgerInnen gerichteten Vernichtungspläne des Präsidenten einer künftigen Atommacht noch länger aus wirtschaftsstrategischen Gründen, aus Gleichgültigkeit oder aus Feigheit zu beschwichtigen sind.

Literatur

- Bauman, Zygmunt (1992): *Dialektik der Ordnung. Moderne und Holocaust*, Hamburg
- Bunzl, Matti (2007): *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*, Chicago
- Delegation of the European Commission to the State of Israel (2005): *Europe in Israel. Newsletter of the Delegation of the European Commission to the State of Israel*, Nr. 76, April 2005, Tel Aviv
- EUMC (o.J.): *Working Definition of Antisemitism*, Vienna, <http://eumc.europa.eu/eumc/material/pub/AS/AS-WorkingDefinitions-draft.pdf> (1.7.2007)
- EUMC (2004): *Manifestations of Antisemitism in the EU 2002-2003: Based on information by the National Focal Points of the RAXEN Information Network*, Vienna
- EUMC (2006): *Antisemitism. Summary overview of the situation in the European Union 2001-2005, Updated version December 2006*, Vienna, http://fra.europa.eu/fra/material/pub/AS/Antisemitism_Overview_December_2006_en.pdf (1.7.2007)
- Finkielkraut, Alain (2004): *Im Namen des Anderen. Reflexionen über den kommenden Antisemitismus*, in: Doron Rabinovici/Ulrich Speck/Natan Sznaider (Hrsg.): *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*, Frankfurt/Main, 119-132
- Jäger, Siegfried (2005): *Zur diskursiven Dynamik des Redens über Antisemitismus – Überlegungen zu den EUMC-Berichten 2003 und 2004 zum Thema »Antisemitismus«*, in: Moshe Zuckermann (Hrsg.): *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 2005. Antisemitismus – Antizionismus – Israelkritik*, Göttingen, 110-139
- Kübler, Elisabeth (2005): *Antisemitismusbekämpfung als gesamteuropäische Herausforderung. Eine vergleichende Analyse der Maßnahmen der OSZE und der EUMC*, Wien
- Kymlicka, Will (1999): *Multikulturalismus und Demokratie. Über Minder-*

- heiten in Staaten und Nationen, Hamburg
- Kymlicka, Will (2001): Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe, in: Will Kymlicka/Magda Opalski (Hrsg.): Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe, Oxford, 13-105
- Lepsius, Rainer M. (1993): Das Erbe des Nationalsozialismus und die politische Kultur der Nachfolgestaaten des »Großdeutschen Reiches«, in: Rainer M. Lepsius (Hrsg.): Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen, 229-245
- Lerman, Antony (2004): Antisemitismus in Europa, in: Doron Rabinovici/Ulrich Speck/Natan Sznaider (Hrsg.): Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte, Frankfurt a.M., 101-118
- Loewy, Hanno (2005): Der ewige »Dritte« in allen Konflikten? Die Diaspora, Israel und der ubiquitäre »Kampf der Kulturen«, in: Hanno Loewy (Hrsg.): Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien, Essen, 47-66
- Markovits, Andrei S. (2004): Antiamerikanismus und Antisemitismus in Europa, in: Doron Rabinovici/Ulrich Speck/Natan Sznaider (Hrsg.): Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte, Frankfurt/Main, 211-233
- OSZE (2005): OSCE Conference on Anti-Semitism and on Other Forms of Intolerance, Córdoba, June 8-9, 2005, Consolidated Summary, http://www.osce.org/documents/cio/2005/06/16402_en.pdf (3.12.2006)
- OSZE (2007): High-Level Conference on Combating Discrimination and Promoting Mutual Respect and Understanding, Bukarest, June 7-8, 2007, http://www.osce.org/conferences/tnd_2007.html (28.1.2008)
- Parekh, Bhiku (2006): Europe, liberalism and the »Muslim question«, in: Tariq Modood/Anna Triandafyllidou/Ricard Zapata-Barrero (Hrsg.): Multiculturalism, Muslims and Citizenship. A European Approach, London/New York, 179-203
- Prodi, Romano (2004): Eine Union der Minderheiten. Eröffnungsrede zum Europa-Seminar: Gegen Antisemitismus, für eine Union der Vielfalt, Brüssel, 19. Februar 2004, in: <http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=SPEECH/04/85&format=HTML&aged=0&language=DE&guiLanguage=en> (3.12.2006)
- Reformvertrag von Lissabon (2007)
- Sartre, Jean-Paul (1948): Betrachtungen zur Judenfrage. Zur Psychoanalyse des Antisemitismus, Zürich
- Schobert, Alfred (2005): »Erwähnt man die Juden?«, in: Konkret, Nr. 6, <http://www.konkret-verlage.de/kvv/txt.php?text=erwaehntmandiejuden&jahr=2005&mon=06> (26.11.2006)
- Schröder, Ilka (2005): Europa: Von der Rindfleischgemeinschaft zur Welt-

- macht? EU-Imperialismus – gibt es den?, in: Ilka Schröder (Hrsg.): Weltmacht Europa – Hauptstadt Berlin? Ein EU-Handbuch, Hamburg, 7-20
- Stern, Frank (1995): Der geschönte Judenfleck. Antisemitismus als Philosemitismus, in: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hrsg.): Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen, Wien, 398-402
- Vertrag über eine Verfassung für Europa (2005), Luxemburg
- Weisskirchen, Gert (2006): OSZE und Kampf gegen Antisemitismus, in: Klaus Faber/Julius H. Schoeps/Sacha Stawski (Hrsg.): Neu-alter Judenhass. Antisemitismus, arabisch-israelischer Konflikt und europäische Politik, Berlin, 301-311
- Wetzel, Juliane (2005): Der schwierige Umgang mit einem Phänomen – Die EU und der Antisemitismus, in: Moshe Zuckermann (Hrsg.): Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 2005. Antisemitismus – Antizionismus – Israelkritik, Göttingen, 90-109
- Wetzel, Juliane (2007): Politische Reaktionen gegen Antisemitismus. Aktivitäten der OSZE und der EU, in: Wolfgang Benz/Juliane Wetzel (Hrsg.): Antisemitismus und radikaler Islamismus, Essen, 185-200

Weblinks

ECRI: www.coe.int/ecri/

EUMC: www.eumc.europa.eu

FRA: www.fra.europa.eu

ODIHR: www.osce.org/odihr/

OSZE: www.osce.org

Zentrum für Antisemitismusforschung: www.tu-berlin.de/~zfa/

Matti Bunzl

Zwischen Antisemitismus und Islamophobie

Überlegungen zum neuen Europa

Antisemitismus ist im neuen Jahrtausend häufig Thema der Nachrichten. Vor einigen Jahren schien er eine verblasende Erinnerung aus längst vergangenen Zeiten zu sein. Nun jedoch scheint Europa, die Wiege des Antisemitismus, wieder betroffen zu sein. Zeitungen bringen schockierende Nachrichten über Gewalt von Frankreich bis Deutschland, während Kommentatoren über die Natur und die Ursachen der wiedererwachten Plage spekulieren.

In diesem Prozess hat sich so etwas wie eine Debatte über den neuen Antisemitismus entwickelt. Auf der einen Seite gibt es die von manchen so genannten »Alarmisten«.¹ Sie neigen dazu, die zunehmende antisemitische Gewalt als unmittelbare und massive Bedrohung nicht nur der Juden Europas, sondern weltweit zu betrachten. Das ist nicht wirklich überraschend, denn Antisemitismus erscheint ihnen als eine Art historische Konstante: Holocaust-Schuld hat sie möglicherweise in den vergangenen Jahrzehnten irgendwie unterdrückt. Nun jedoch gibt Israels Politik in der Auseinandersetzung mit den Palästinensern Europa erneut den Freibrief, Juden offen zu verachten. Für Alarmisten sind Antisemitismus und Antizionismus so gut wie nicht zu unterscheiden, jede Kritik am Staat Israel trägt potenzielle Überreste des ältesten Hasses. Was früher im Gewand rechtsextremen Nationalismus daherkam, ist aus ihrer Sicht nun häufig als linksextremer Antikolonialismus, Antikapitalismus, Antiglobalismus verkleidet. Verachtet und als Zielscheibe von Gewalt gelten Europas Juden als Stellvertreter für Israel, die USA und

¹ Siehe z.B. Abraham Foxman, Never Again? The Threat of the New Anti-Semitism, San Francisco 2003; Pyllis Chesler, The New Anti-Semitism: The Current Crisis and What We Must Do About It, San Francisco 2003; Gabriel Schoenfeld, The Return of Anti-Semitism, San Francisco 2004.

alle Kräfte der Globalisierung. Sie sind Opfer militanter Linker und islamistischer Radikaler.

Der Neue Antisemitismus ist für die meisten Alarmisten ein islamistisches Phänomen, angeheizt durch antisemitische Exzesse in der arabischen Welt und nach Europa getragen durch die wachsende muslimische Bevölkerung. Die Beschwichtigung dieser Bevölkerungsgruppe zählt dann auch zu dem, was Alarmisten generell als schleppende Antwort auf die antisemitische Krise betrachten. Europas Regierungen, argumentieren sie, sind bereit, ihre jüdische Bevölkerung im Stich zu lassen, um einen unbeständigen Frieden zu bewahren. Es überrascht wenig, dass die meisten Alarmisten auf der politischen Rechten zu finden sind und dazu neigen, die Politik der Bush-Administration zu unterstützen. Ihr Engagement für Israel drückt sich darin aus, dass sie die Regierungen von Sharon und Olmert unterstützen.

Ihre Gegner in der Debatte sind meist Kritiker der israelischen und amerikanischen Regierungen und sind im Allgemeinen dem linken politischen Spektrum zuzurechnen.² Im Verlauf der Debatte sind sie »Leugner«, *Deniers* (franz.) genannt worden, obwohl dieser Begriff nicht besonders zutreffend ist, da niemand unter ihnen tatsächlich die Realität des Antisemitismus bestreitet. Was sie jedoch bestreiten, ist seine derzeitig hervorstechende Bedeutung. Indem sie die Vorstellung, Kritik an Israel sei grundsätzlich antisemitisch, zurückweisen, ignorieren sie eine ganze Reihe von Phänomenen – propalästinensische Demonstrationen, wütende Angriffe auf die israelische Regierung etc. –, die Alarmisten regelmäßig anführen, um ihre Interpretation des europäischen Antisemitismus zu stützen. Stattdessen verweisen die Leugner auf die relativ geringe Zahl tatsächlicher Fälle physischer Gewalt und heben hervor, dass Juden in Europa gut aufgehoben seien. Sie erkennen an, dass Juden und jüdische Einrichtungen in zunehmendem Maß Opfer von Gewalttätigkeiten sind. Sie sehen diese Fälle jedoch in einem größeren Zusammenhang von Gewalttaten, die von der extremen Rechten gegen Minderheiten in Europa verübt werden. In manchen Fällen mö-

² Siehe z.B. Barry Lando, »Jewish Fear and the French Republic«, in: Tikkun, Nov./Dez. 2003; Adam Sutcliffe, »Old Europe and American Jewry«, in: Tikkun, Juli/Aug. 2004.

gen Juden von jungen Muslimen angegriffen worden sein; in der Regel jedoch sind es Juden und Muslime gemeinsam, die als die »anderen« ins Visier genommen werden.

Beide Seiten liegen falsch. Weder ist Europa ein Hort für neu aufkommenden und unkontrollierten Antisemitismus, der irgendwie in der sozialen DNA des Kontinents eingeschrieben ist; noch können alle antisemitischen Vorfälle unter der Rubrik genereller rechtsextremer Gewalt subsumiert werden. Beide Erklärungsansätze haben letztlich ihre Schwächen, da sie auf einer statischen Sicht auf die Geschichte beruhen. Für Alarmisten ist Antisemitismus ein unveränderlicher Zwang der Geschichte, während Leugner die Politik des rechten Flügels in unveränderlichen Begriffen sehen. Bislang hat uns die Art, in der die Debatte geführt wird, davon abgelenkt, hinter die Begriffe zu schauen, uns blind gemacht für beispielsweise die wahre Rolle junger muslimischer Immigranten im neuen Antisemitismus. Eine klare Analyse ist jedoch nötig, nicht zuletzt weil die politischen Auswirkungen des neuen Antisemitismus und der Islamophobie weit reichen.

1.

Nichts veranschaulicht die Debatte zwischen Alarmisten und Leugnern besser als die Kontroverse um das European Monitoring Centre (EUMC), Forschungsinstitut und Think-Tank der EU zu Rassismus und Fremdenfeindlichkeit.³ Für Alarmisten wurde das EUMC zum paradigmatischen Leugner, als es 2003 einen Bericht über Manifestationen des Antisemitismus in der Europäischen Union zurückhielt, den es beim Zentrum für Antisemitismusforschung an der Technischen Universität Berlin in Auftrag gegeben hatte. Der Bericht, der nachträglich durch amerikanische jüdische Organisationen zugänglich gemacht wurde, konzentrierte sich auf die erste Hälfte des Jahres 2002, als eine Welle von Angriffen in Frankreich und Belgien stattfand. Die Berliner Wissenschaftler betrachteten diese Angriffe als »neue Entwicklung«, in der »antisemitische Täter in manchen Fällen muslimischen Minderheiten in Europa entstamm[t]en – sowohl radikalislamischen Gruppierungen

³ Im Jahr 2007 wurde das EUMC unbenannt in European Union Agency for Fundamental Rights (FRA).

... als auch junge Männer nordafrikanischer Abstammung«. ⁴ Weiterhin hob der Bericht eine vorgebliche Beziehung zwischen Antisemitismus und Antizionismus hervor und verwies dabei auf die »Verwendung antisemitischer Stereotype bei der Kritik an Israel« in den Medien und das regelmäßige Auftauchen antisemitischer Agitationsmuster »in der extremen linken Szene« (ebd. 7-8). Mit Beispielen wie der Verbindung von Hakenkreuzen mit Davidsternen auf Demonstrationen der extremen Linken legten die Autoren nahe, dass Antisemitismus nicht länger und in erster Linie von Europas Rechtsextremen ausgeht, sondern von einer aufkommenden Allianz propalästinensischer Linker, Globalisierungsgegnern und Islamisten.

Das EUMC, das seinen Sitz in Wien hat, betrachtete den Bericht als unverantwortliche Anklage ganzer Bevölkerungsgruppen, insbesondere durch die Identifikation der Muslime Europas als eine Hauptquelle des neuen Antisemitismus. Indem es anmerkte, dass es »nicht die Sache der Organisation ist, ganze Gemeinschaften auf der Basis von Handlungen einzelner Radikaler zu stigmatisieren«, und mit dem Hinweis auf die »mangelnde Qualität des Berichts« sowie die »fehlende empirische Evidenz« wies das EUMC die Ergebnisse im November 2003 zurück. ⁵ Gleichzeitig erklärte es, weiter zum Antisemitismus zu forschen, und versprach die Publikation eines umfassenden Berichts für 2004.

»Manifestations of Antisemitism in the EU 2002-2003« wurde im März 2004 vom EUMC veröffentlicht. Der Bericht begann mit einer sorgsam Einleitung, in der die Klassifikation aller feindseligen Angriffe gegen Juden als antisemitisch abgelehnt wurde. Nur wenn Juden »als Juden« angegriffen würden, könne man von Antisemitismus sprechen. Folglich seien antizionistische Haltungen nur dann antisemitisch, wenn »Israel als Repräsentant ›der Juden‹ gesehen« würde. Was daher nicht als antisemitisch angesehen wurde, war »Feindseligkeit gegen Israel als ›Israel‹, also als Staat, der aufgrund seiner konkreten Politik kritisiert wird«. ⁶ Dies im Hinterkopf fand das EUMC, dass in den unter-

⁴ Werner Bergmann/Juliane Wetzel, Manifestations of Anti-Semitism in the European Union – First Semester 2002 – Synthesis Report, S. 21.

⁵ The Washington Post, 29.11.2003.

⁶ European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), Manifestations of Antisemitism in the EU 2002-2003 – Executive Summary, S. 5-7.

suchten Jahren antisemitische Zwischenfälle in etlichen europäischen Staaten zugenommen hätten und die »größte Gruppe der Täter ... junge, unzufriedene weiße Europäer zu sein scheinen«. In einigen Ländern »geht Antisemitismus darüber hinaus von jungen Muslimen nordafrikanischer oder asiatischer Herkunft« aus. Diese Feststellung wurde jedoch sofort relativiert: Nicht nur spielten »alt bekannte antisemitische Gruppierungen der Rechten« eine Rolle bei der »Meinungsmache«, auch machten unterschiedliche Methoden der Datenerhebung die präzise Identifikation der Täter zweifelhaft.⁷ In manchen Ländern stammten »viele der Hinweise und Belege von Opfern«. Diese seien »schwer zu verifizieren« und nährten daher Zweifel an der wiederkehrenden Einstufung der Täter durch die Opfer als »junge Muslime, Menschen nordafrikanischer Herkunft oder ›Immigranten‹«.⁸

Wie vorauszusehen war, nahmen die Alarmisten den Bericht mit Argwohn auf. Der World Jewish Congress zum Beispiel schmähte die Ergebnisse als »krasse Schönfärberei zur Aufrechterhaltung der political correctness«.⁹ Europa, so unterstellten sie, sei ein Sklave seiner wachsenden muslimischen Bevölkerung, deren zunehmende Radikalisierung es toleriere, ja sogar begünstige. »Würde die EU die Wahrheit erkennen, wäre sie gezwungen zuzugeben, dass ihre eigenen Aussagen und ihre eigene Politik in nicht geringem Maß zu dem antisemitischen Virus, das Europa infiziert hat, beigetragen haben.« (ebd. 3) Was in solchen Kommentaren immer wieder aufschien, ist, dass Europa indifferent gegenüber dem Antisemitismus, wenn nicht gar mitschuldig an dessen Wiederaufleben sei. Und das EUMC, der Inbegriff des neuen Europa, schien sein perfekter Repräsentant zu sein.

Es ist jedoch falsch, die Handlungen des EUMC in dieser Hinsicht zu interpretieren. Wie die breite Masse in Europa ist auch das EUMC entsetzt über das Gespenst Antisemitismus. Es sieht ihn als das dunkelste Erbe Europas und betrachtet seine Überwindung als gleichbedeutend mit einem Erfolg des Projekts Europa. In der Tat wird das Projekt EU von vielen seiner Verfechter als nichts weniger als Antithese zum

⁷ EUMC, Pressemitteilung, 31.3.2004.

⁸ EUMC, »Press Summary«, March 2004.

⁹ World Jewish Congress, »Policy Dispatch«, No. 99, S. 1

Nationalsozialismus und zum Holocaust gesehen. Sie betrachten ein pluralistisches, supranationales Europa als das wirksamste Korrektiv zum genozidalen Nationalismus des Kontinents. Wenn aber der Holocaust im Zentrum des neuen Europa steht, werden die aus ihm resultierenden Lehren als über das spezifisch jüdische Leiden hinausgehend und für alle Formen von Ausgrenzung und Intoleranz geltend betrachtet. In dieser Hinsicht ist es nicht unbedeutend, dass das EUMC in seiner vollen Bezeichnung European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (Europäische Stelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit) heißt. Antisemitismus wird immer als eine absolute Priorität genannt. Aber er tritt selten allein auf. Daher verteidigte das EUMC seine Zurückhaltung des Antisemitismus-Reports des Forschungszentrums der TU Berlin mit Verweis darauf, dass »sich das EUMC voll und ganz der laufenden Forschung zu Antisemitismus und allen Formen von Rassismus und Intoleranz verpflichtet sieht«.¹⁰

Antisemitismus in einer Linie mit anderen Formen von Rassismus und Intoleranz zu sehen, ist nicht dasselbe, wie ihn zu verkennen, auch wenn einige Alarmisten dies so konstruieren wollen. Diese Sichtweise hat jedoch entscheidende Auswirkungen auf die Herangehensweise an das Problem. Zum einen legt sie ein Bezugssystem nahe, das unterschiedliche Gruppen aufgrund ihrer Erfahrung mit Ausgrenzung gleichsetzt. Zum anderen lenkt es die Aufmerksamkeit auf einen gemeinsamen Ursprung rassistischer Feindseligkeit.

Das EUMC folgte diesen Grundsätzen in einem seiner charakteristischsten Projekte. »The Fight against Antisemitism and Islamophobia: Bringing Communities together« war ein ambitioniertes Unterfangen, das 2002/03 mit Unterstützung der Europäischen Kommission unternommen wurde. Der Titel des Projekts war programmatisch. In drei aufeinanderfolgenden Begegnungen analysierten Sozialwissenschaftler und Gemeindevorsitzende die Situation von Juden und Muslimen in Europa und diskutierten gemeinsame Strategien für den Kampf gegen Rassismus und Fremdenfeindlichkeit. Das explizite Ziel der Initiative bestand darin, »über die einseitige Sichtweise, die sich auf den Schutz der Rechte einer spezifischen Gruppe konzentriert, hinauszugehen«.

¹⁰ The Washington Post, 29.11.2003

gehen«. Um gegen die Aufteilung von »Menschen in einzelne Gruppe, die jeweils für sich kämpft«, anzutreten, schlug Robert Purkiss, Vorstandsvorsitzender des EUMC, vor, »Brücken zwischen unseren verschiedenen Gemeinschaften zu bauen, insbesondere denen, die feindseligen Angriffen und diskriminierenden Strukturen ausgesetzt sind.«¹¹ Diese Angriffe, so Purkiss, könnten auf das europäische Christentum zurückgeführt werden:

»Unsere Konzeptionen europäischer Identität sind wichtige Triebkräfte von Antisemitismus und Islamophobie. Eine der Gemeinsamkeiten von Antisemitismus und Islamophobie ist ihre historische Beziehung zu einem Europa, wahrgenommen als exklusiv christlich. Juden sind natürlich Opfer der unaussprechlichsten Verbrechen geworden, begangen durch europäische Christen. Aber es ist auch wahr, dass *alle* anderen Religionen, darunter das Judentum und der Islam, vom vorherrschenden Verständnis Europas als christlich und weiß ausgenommen waren. Sowohl Judentum wie Islam haben lange Zeit als Europas »Andere« fungiert, als Symbol einer andersartigen Kultur, Religion und Ethnizität.« (ebd. 103, Hervorhebung im Original)

Dies ist nun die reinste Artikulation der Vision des EUMC. Im Kern eines Europa, das alles »andere« ausschließt, existiert Antisemitismus. Aber ebenso Islamophobie. Während Muslime nicht das Trauma des Genozids erlitten haben, ist ihre Position als »Andere« in Europa letztlich analog zu der der Juden. Juden und Muslime haben daher im christlichen, rechten Fundamentalismus einen gemeinsamen Feind.

2

Politisch ist der Plan des EUMC, Europas jüdische und muslimische Gemeinschaften zusammenzubringen, ausdrücklich lobenswert. Intellektuell jedoch hat er schwerwiegende Mängel. Es ist natürlich richtig, dass vom Blickwinkel des Christentums aus betrachtet sowohl Judentum wie Islam eine bestimmte Form des »Anderen« darstellen. Aus theologischer und historischer Sicht besetzen sie jedoch völlig unterschiedliche Positionen.

¹¹ EUMC/Europäische Kommission, *The fight against Anti-Semitism and Islamophobia: Bringing Communities together*, S. 102.

Die Rolle des Judentums in der Entstehungsgeschichte des Christentums spielt in der christlichen Vorstellung eine herausragende Rolle, nicht zu reden von den Jahrtausenden aktiver Verfolgung. Aber selbst diese kritische Einschätzung geht noch konform mit der Sichtweise des EUMC von Religion als wichtigem, sogar tonangebendem Faktor beim zeitgenössischen Phänomen von Antisemitismus und Islamophobie. Dies jedoch ist sehr zweifelhaft. Letztendlich wurde Europas Geschichte im Anschluss an die Aufklärung überwiegend durch säkulare Faktoren geprägt – Liberalismus, Nationalismus, Sozialismus, Faschismus – und der Säkularismus wird, wenn überhaupt, mehr, nicht weniger dominant. Die Homologie von Antisemitismus und Islamophobie an einem zeitlosen Christentum festzumachen, heißt, dessen abnehmende Bedeutung zu leugnen.

Antisemitismus und Islamophobie müssen daher aus einer säkularen Sichtweise verstanden werden und das entlarvt sie als zeit- und ortsspezifische Phänomene. Antisemitismus hat seinen Ursprung im späten 19. Jahrhundert. Sowohl der Begriff wie auch die dazugehörige Ideologie waren das Geistesprodukt deutscher Intellektueller, die die Ausgrenzung der Juden zum Eckpfeiler einer politischen und kulturellen Bewegung machten. Hass auf Juden ist dieser Bewegung selbstverständlich lange vorausgegangen. Er operierte jedoch auf religiösem Boden. Verfolgung war häufig grausam, aber Juden konnten – zumindest in der Theorie – ihr Stigma durch Konversion überwinden. Neu am Juden Hass des späten 19. Jahrhunderts war seine Verankerung im Rassegedanken. Das säkulare Konzept, das sich auf das Streben der Moderne nach Rationalität gründete, schrieb den Juden mit dem Rassegedanken ein unveränderliches biologisches Schicksal zu. All das hing mit dem Projekt des Nationalismus zusammen, mit den Verfechtern des Antisemitismus, die sich zunächst und vor allem als Bewahrer eines ethnisch reinen Nationalstaats betrachteten. Angesichts ihrer rassistischen Andersartigkeit konnten Juden niemals zu dieser nationalen Gemeinschaft gehören, ungeachtet ihrer Bemühungen um kulturelle Assimilation. Juden, mit anderen Worten, konnten niemals Deutsche werden (oder Franzosen oder Engländer etc.).

Im Gegensatz dazu kam Islamophobie erst vor relativ kurzer Zeit auf. Es ist ein Phänomen des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts, ange-

feuert durch Geopolitik und vorher nie da gewesene Bevölkerungsbewegungen, durch die Millionen Muslime nach Europa kamen. Natürlich lässt sich auf der Basis theologischer Unterschiede eine lange währende religiöse Untermauerung der Islamophobie konstruieren. In der aktuellen Debatte spielen religiöse Fragen jedoch keine bedeutende Rolle. Dasselbe gilt für den Rassegedanken. Was tatsächlich im Zentrum des islamophoben Diskurses steht, ist die Frage der Zivilisation, der Gedanke, dass der Islam eine Weltsicht mit sich bringt, die grundsätzlich inkompatibel mit der westlichen Kultur und ihr unterlegen ist. Daraus resultiert, dass sich islamophobe Behauptungen deutlich von modernen antisemitischen unterscheiden. Während Antisemiten die Fähigkeit der Juden zur Eingliederung in die nationale Gemeinschaft infrage stellen, sorgen sich Islamophobe nicht im Besonderen darum, ob Muslime gute Deutsche, Italiener oder Dänen sein können. Eher stellen sie infrage, ob Muslime gute Europäer sein können. In anderen Worten: Islamophobie funktioniert weniger im Interesse nationaler Reinheit, denn als Instrument der Befestigung Europas.

Organisationen wie das EUMC verstehen ihren Kampf gegen Rassismus und Fremdenfeindlichkeit als Teil eines breiteren Bündnisses gegen Intoleranz. Eine solche Sichtweise vernebelt jedoch die Unterschiede zwischen verschiedenen Formen der Feindseligkeit. Im Sinne einer grundlegenden Gleichartigkeit von Antisemitismus und Islamophobie zu argumentieren ist irreführend, nicht nur historisch, sondern auch hinsichtlich derzeitiger Artikulationen. Was wir wahrnehmen müssen sind die Besonderheiten, die – im Gegensatz zum EUMC und ganz zu schweigen von den Alarmisten – die derzeitige Bedeutungslosigkeit der modernen Variante des Antisemitismus aufzeigen.

Es mag schockieren zu behaupten, der Antisemitismus sei irrelevant. Aber bedenken wir die Realitäten in Europa vor dem Hintergrund des politischen Vorhabens der Antisemiten: Sie wollten die Reinheit des ethnischen Nationalstaats bewahren, ein Unternehmen, das im supranationalen Europa obsolet geworden ist. Hier fungieren Juden nicht länger als die »Anderen«, sondern als die Verkörperung der postnationalen Ordnung schlechthin. In eben diesen Begriffen hat Romano Prodi als Präsident der Europäischen Kommission Europas Juden beschrieben: »Ich denke, wir können eine Menge aus der Geschichte der Juden Eu-

ropas lernen. In vielerlei Hinsicht sind sie die ersten, die ältesten Europäer. Wir, die neuen Europäer, beginnen gerade erst, die komplexe Kunst des Lebens mit vielen Zugehörigkeiten zu lernen – Zugehörigkeit zu unserer Heimatstadt, zu unserem Heimatland und nun zur Europäischen Union. Seit dem Altertum sind die Juden gezwungen gewesen, Meister dieser Kunst zu sein. Sie waren beides, jüdisch *und* italienisch, jüdisch *und* französisch, jüdisch *und* spanisch, jüdisch *und* polnisch, jüdisch *und* deutsch. Stolz auf ihre Bindungen zu den jüdischen Gemeinschaften überall auf dem Kontinent, aber ebenso stolz auf ihre Bindungen zu ihrem Heimatland.«¹²

Aussagen wie diese – und es gibt viele im neuen Europa – könnten und werden manchmal als symbolische Augenauswischerei zurückgewiesen. Ihre Allgegenwart legt jedoch die Normalisierung der jüdischen Präsenz in Europa nahe. Letztlich können Prodi und andere europäische Politiker derart vollmundige Aussagen treffen, weil der Gedanke so wenig kontrovers ist. Tatsächlich gibt es keine politische Partei oder Bewegung von Bedeutung auf dem Kontinent, die derzeit für ein spezifisch antisemitisches Programm eintritt.

Richten wir den Fokus für einen Moment auf Österreich, das Land, über das ich wissenschaftlich am meisten gearbeitet habe und dessen Geschichte des Antisemitismus so grausam und beschämend ist wie nur möglich.¹³ Ein kurzer Vergleich der Zwischenkriegszeit mit der derzeitigen Situation zeigt das Ausmaß auf, in dem man sich vom politischen Antisemitismus entfernt hat. In der Periode vor dem Zweiten Weltkrieg war jede größere politische Fraktion unverhohlen und programmatisch antisemitisch. Die deutschnationalen Parteien wollten die Ausgrenzung der Juden aus rassistischen Gründen, während die christlich-sozialen Fraktionen die Juden aus einer Mischung aus religiös motiviertem Antijudaismus und reaktionärem Antimodernismus heraus bekämpften. Selbst Sozialisten (und Kommunisten) nutzten Antisemitismus regel-

¹² Romano Prodi, »A Union of Minorities«. Eröffnungsrede (as published) auf dem »Seminar on Europe – Against Anti-Semitism, For a Union of Diversity«, Brüssel, 19.2.2004, S. 2.

¹³ Siehe Bruce Pauley, Vom Vorurteil zur Vernichtung. Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus, Wien 1993.

mäßig für ihre Kritik am Kapitalismus, ungeachtet der Tatsache, dass viele ihrer Führungspersonen Juden waren.

Bis zum heutigen Tag wird Österreich von diesen drei politischen Fraktionen beherrscht. Antisemitismus ist jedoch aus ihrem politischen Arsenal gestrichen. Diese Entwicklung ist in der Tat noch relativ neu. Noch in den 1970er Jahren befehdete sich Österreichs sozialistischer Kanzler Bruno Kreisky mit Simon Wiesenthal über die Anstrengungen des letzteren, Österreichs Naziverbrecher der Justiz zuzuführen, und in den 1980er Jahren bediente sich die christlich-soziale Volkspartei sorglos des Antisemitismus im Wahlkampf für Kurt Waldheim. Wichtiger noch: Österreichs rechte Freiheitliche Partei (FPÖ) – gegründet als Nachfolgerin des Verbandes der Unabhängigen (VdU), der als Zufluchtsort für ehemalige österreichische Nazis geschaffen worden war – baute bei ihren Bemühungen, den germanischen Charakter des Landes zu bewahren, auf Antisemitismus.

In den frühen 1990er Jahren jedoch änderte sich der politische Trend. Als Österreichs große Koalition aus Sozialdemokraten und Volkspartei das Land als potenziellen Beitrittskandidaten zur Europäischen Union positionierte, nahmen sie nicht nur den Antisemitismus aus ihrem politischen Repertoire, sondern begannen auch eine weitreichende Verständigung mit der jüdischen Gemeinschaft in Österreich.¹⁴ Dieser Prozess, der mit Österreichs Anerkennung einer Mitschuld am Holocaust begann, brachte zahlreiche politische und kulturelle Initiativen mit sich, darunter die Einrichtung von Institutionen wie das Jüdische Museum in Wien.

Unter der Führung von Jörg Haider behielt die Freiheitliche Partei ihre Distanz zu diesen Entwicklungen zunächst bei. Die Partei war aus nationalistischen Gründen gegen die Mitgliedschaft Österreichs in der Europäischen Union. Haider selbst trat mit etlichen antisemitischen Äußerungen an die Öffentlichkeit. Im Zuge von Österreichs Aufnahme in die EU 1995 änderte sich jedoch die Politik der FPÖ. Sie gab ihren traditionellen Nationalismus auf und begann sogar, Juden als potenzielle Funktionäre zu umwerben. Tatsächlich erklomm eine Zeit

¹⁴ Siehe Matti Bunzl, *Symptome der Moderne. Juden und Queers im Wien des späten 20. Jahrhunderts*, Freiburg 2004.

lang Peter Sichrovsky, Sohn Holocaustüberlebender und prominentes Mitglied der Wiener jüdischen Gemeinde, die Ränge der Partei (wenn auch nicht ohne Kontroversen). Im Jahr 2000, als die freiheitliche Partei in Koalition mit der Volkspartei die Regierung stellte, war Haider so weit, eine »Präambel« zu unterzeichnen, in der Österreichs Mitschuld an den »grauenvollen Verbrechen des nationalsozialistischen Regimes« eingestanden wurde.¹⁵ Anschließend stimmte die FPÖ einer Vereinbarung über Ausgleichszahlungen an Zwangsarbeiter zu, und Haider selbst beteiligte sich an den Verhandlungen über Entschädigungszahlungen an die Juden Österreichs.

Es wurde argumentiert, dass nichts davon echt gewesen und die Freiheitliche Partei noch immer ein Sammelbecken der Antisemiten sei. In mancher Hinsicht könnte dies wahr gewesen sein und andauernde Streitigkeiten zwischen Haider und Ariel Muzicant, Präsident der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, legten diese Möglichkeit nahe. Eine derartige Interpretation verkennt jedoch die enorme Wandlung einer Partei, in deren Geschichte viele der übelsten Antisemiten zu finden sind. Für eine solche Partei sind jüdische Funktionäre keine unbedeutende Sache. (Im Jahr 2005 spaltete sich das nationale Lager überraschend. Haider verließ die FPÖ und gründete das Bündnis Zukunft Österreich [BZÖ]. Es ist noch nicht möglich, die langfristigen Auswirkungen dieses Schrittes zu beurteilen.)

Die Freiheitliche Partei Österreichs war unter den extrem rechten Bewegungen Europas nicht allein. Während viele von ihnen in nationalistischen Traditionen wurzeln, bedient sich keine der üblichen Formen des Antisemitismus. Während der Zwischenkriegszeit waren Rufe nach Ausgrenzung der Juden in der europäischen Politik vorherrschend. Heute sind sie in keiner politischen Agenda von Bedeutung wahrnehmbar. Der moderne Antisemitismus hat sich ausgelebt.

3.

Das bedeutet nicht, dass wir gegen die Gefahr, die vom neuen Antisemitismus ausgeht, blind sein dürfen. Während das Ausmaß des Phänomens sozialwissenschaftlich nicht vollkommen erfasst werden kann,

¹⁵ International Herald Tribune, 8.2.2000.

bestehen kaum Zweifel, dass seit 2002 eine Zunahme antisemitischer Übergriffe zu verzeichnen ist, von denen viele – als Abweichung von traditionellen Mustern – von jungen Muslimen verübt werden.¹⁶ Leugner haben Schwierigkeiten gehabt, die Besonderheiten der derzeitigen Situation zu begreifen, da sie Antisemitismus weiterhin als Phänomen des rechten Flügels betrachten. Alarmisten hingegen haben die islamistische Dimension des neuen Antisemitismus betont, ihre Erklärung, er stelle die Kontinuität älterer Formen des Judenhasses dar, ist indes kaum plausibel.

Denn der alte und der neue Antisemitismus sind zwei vollkommen verschiedene Phänomene. Aus der Sicht der Opfer sieht das allerdings wahrscheinlich anders aus: Gewalt ist letztlich Gewalt; und die Sorgen jüdischer Gemeinschaften in Europa sollten uns zu denken geben, ungeachtet des Ursprungs der Bedrohung.¹⁷ Solche Überlegungen sollten jedoch sorgfältige politische und historische Analysen nicht ausschließen, vor allem wenn man die Mängel der angebotenen Erklärungsansätze zum neuen Antisemitismus bedenkt.

Was den neuen vom alten Antisemitismus unterscheidet ist das übergeordnete Projekt. Die traditionelle moderne Form des Antisemitismus war darauf ausgerichtet, die Juden aus dem Nationalstaat auszugrenzen. Dies konnte verschiedene Formen annehmen, von der polemischen Behauptung der Inkompatibilität der Juden mit der Nation bis zum Genozid. In all diesen Varianten dieses alten Antisemitismus wurden Juden als Außenseiter in den europäischen Nationalstaaten hingestellt, als Eindringlinge in einer Fantasie von ethnischer Reinheit.

Sofern der neue Antisemitismus von Rechtsextremen propagiert wird, ist diese Logik immer noch am Werk. Wenn wir uns jedoch dem Phänomen von seiner islamischen Komponente her nähern, sehen wir einen gänzlich anderen Plan. Wenn junge, ausgegrenzte Muslime französische Juden angreifen, dann nicht aus dem Interesse heraus, ein ethnisch reines Frankreich zu schaffen. Auch behaupten sie nicht, dass Frank-

¹⁶ Siehe die Statistiken des »Stephen Roth Institute for the Study of Contemporary Anti-Semitism and Racism« an der Universität von Tel Aviv, wie auch die EUMC-Reports.

¹⁷ Siehe EUMC, *Perceptions of Antisemitism in the European Union: Voices from Members of the European Jewish Communities*.

reichs Juden nicht zu Europa gehören. Im Gegenteil, sie greifen Juden eben deshalb an, weil sie sie als Teil einer europäischen Hegemonie begreifen, die sie nicht nur in Frankreich marginalisiert, sondern die aus ihrer Sicht auch für das Leiden der Palästinenser verantwortlich ist. In der arabischen Welt wird Israel letztlich vor allem als europäische Kolonie begriffen. Die Gewalt von Muslimen gegen Juden in Europa als Ausdruck antikolonialen Kampfes zu bezeichnen, heißt nicht, sie zu verteidigen. Es macht jedoch klar, wie sehr sich alter und neuer Antisemitismus unterscheiden. Während ersterer darauf angelegt war, Juden aus den Nationalstaaten Europas auszugrenzen, greift letzterer Juden eben deshalb an, weil sie Teil Europas sind.

Hier haben wir eine furchtbare historische Ironie. In der Konzeption von Herzl und anderen zionistischen Führern sollte der jüdische Staat die Spannungen zwischen Europa und den Juden lösen. Der zionistische Staat selbst sollte natürlich ein durch und durch europäisches Gebilde sein. Aber die Juden, die in Europa blieben, würden ebenfalls eine Veränderung durchmachen. Nicht länger die staatenlosen verachteten Parasiten, die sie unter dem alten Antisemitismus waren, würde ihnen neuer Respekt als Mitglieder einer funktionierenden nationalen Gemeinschaft entgegengebracht werden. In anderen Worten: Die Existenz der Juden in Europa wäre aufgewertet durch ihre Verbindung zu einem quasi-europäischen Nationalstaat. Über die Jahrzehnte haben jüdische Gemeinschaften in Europa tatsächlich häufig wie Satelliten Israels gewirkt und das könnte, wie von Herzl vorausgesagt, althergebrachte antisemitische Ressentiments gemildert haben. Nun jedoch ist es zu einer Belastung geworden, weil das zionistische Versprechen, die Juden zu europäisieren, von seinem eigenen Erfolg heimgesucht wird. Wenn junge Muslime Juden als Angehörige eines kolonisierenden Staates angreifen, bestätigen sie die Errungenschaft des Zionismus: Europas Juden sind wahrlich Europäer geworden.

Diese Analyse betrifft auch die Frage des Antizionismus, auf den Alarmisten sich in ihren Warnungen vor der antisemitischen Bedrohung häufig beziehen. Aber ihre Behauptung, dass Antizionismus nichts anderes sei als eine Permutation des alten Antisemitismus, ist falsch. Tatsächlich kombinieren bestimmte Ideologien, die auch islamistischer Gewalt gegen Juden in Europa zugrunde liegen, Widerspruch gegen den Staat Is-

rael mit systematischer Feindseligkeit gegen alle Juden. Aber nur tatsächlich verrückte und absolut unbedeutende Randgruppen des rechten politischen Spektrums in Europa teilen diese speziellen Antipathien.

Sehr viel verbreiteter ist eine Reihe von Mischformen. Zum Beispiel waren und sind bestimmte Elemente der europäischen Linken nachweislich antizionistisch. Typischerweise beinhaltet deren Position, die durch eine Mischung aus Antikolonialismus, Antinationalismus und Antikapitalismus zum Ausdruck kommt, gleichzeitig die strikte Opposition zum alten Antisemitismus. Der Kommunismus sowjetischer Prägung beispielsweise verband, zumindest in seiner frühen Theorie, die Zurückweisung jüdischer Andersartigkeit mit dem absoluten Insistieren auf Assimilation. Gegenwärtig treibt eine ähnliche Verschmelzung von Ansichten und Einstellungen Teile der europäischen Antiglobalisierungsbewegung an, deren offizielle Sprecher aber nicht müde werden, Antisemitismus zu verurteilen, ungeachtet ihrer Kritik an Israels Politik.

Auf der anderen Seite gibt es eine lange Tradition, in der auch der Zionismus selbst steht, die die Unterstützung eines jüdischen Staates mit der Sichtweise von der grundsätzlichen Unvereinbarkeit der Juden mit Europa vereint. Dieser antisemitische Zionismus konnte häufig unter den europäischen christlich-sozialen Rechten gefunden werden, wo er die Form der symbolischen Ausgrenzung von Juden aus religiösen Gründen annahm. Für diejenigen, die meinten, Juden würden und sollten in einer christlichen Nation Fremde bleiben, war die Existenz des Staates Israel Trost, vor allem nach dem Holocaust. Diese Haltung gilt ebenfalls für Amerikas religiöse Rechte, glühende Unterstützer Israels, die gleichzeitig daran arbeiten, die USA in einen christlich-fundamentalistischen Staat zu verwandeln.

In einigen Varianten existieren diese Positionen noch immer im heutigen Europa. Allerdings sind sie vollkommen marginal. Die vorherrschende Meinung, zum Ausdruck gebracht von allen politischen Parteien, die irgendeinen Einfluss besitzen, basiert weder auf Antisemitismus, noch auf Antizionismus, sondern auf ihrer Ablehnung. Im Gegensatz zur Zwischenkriegszeit, als viele europäische Parteien offen ihre Vorhaben, den jüdischen Einfluss zu minimieren (oder Schlimmeres), kundtaten, treten heutige politische Führer für die Erhaltung sowohl

der jüdischen Gemeinschaften Europas wie des Staates Israel ein. Die steigende Zahl von Konferenzen zum Thema neuer Antisemitismus legt dasselbe nahe. Bis Anfang 2004 gab es große Konferenzen, organisiert von der Anti-Defamation League, der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa OSZE und der Europäischen Union; und auf jeder von ihnen verscrieben sich Europas Regierungen dem bedingungslosen Kampf gegen den Antisemitismus und für Israels Existenzrecht.¹⁸ Warum auch nicht? Keines von beidem steht im Gegensatz zur Sichtweise des neuen Europa.

4.

Vergleichen wir diesen Konsens mit den Dynamiken um das Phänomen der Islamophobie. Hier spricht der Mainstream in Europa ganz und gar nicht mit einer Stimme. Selbstverständlich wurden die antimuslimischen Angriffe in der Folge der Ereignisse vom 11. September 2001 umgehend verurteilt und führten zu einer verschärften Überwachung islamophober Aktivitäten.¹⁹ Die Politik im Allgemeinen war aber weniger eindeutig, vor allem in der Frage der Immigration. Hier kombinierte die Europäische Union ein nominelles Engagement zur Integration mit Bemühungen zur Zentralisierung, die darauf angelegt waren, Einwanderungsbewegungen zu bremsen, vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, aus der arabischen und islamischen Welt.

Die bei weitem wichtigsten Aspekte der Islamophobie betreffen jedoch die mögliche Mitgliedschaft der Türkei in der Europäischen Union. Bereits 1963 schloss die damalige Europäische Gemeinschaft ein Abkommen mit der Türkei über Handels- und Wirtschaftsbeziehungen sowie eine mögliche künftige Zollunion. Nach zahlreichen Verzögerungen wurde eine solche Union 1995 geschaffen. Zu diesem Zeitpunkt hatte die Türkei die formelle Mitgliedschaft in der EU beantragt, was nach einem ungewöhnlich langen Zeitraum von zwölf Jahren 1999 in der Anerken-

¹⁸ Die Konferenz der Anti-Defamation League fand in New York im Oktober und November 2002 statt; die Events im Juni 2003 und April 2004 der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit fanden in Wien bzw. Berlin statt; die EU-Konferenz wurde im Februar 2004 in Brüssels abgehalten.

¹⁹ EUMC, Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001.

nung der Türkei als Beitrittskandidaten resultierte. Der nächste Schritt war die Aufnahme formeller Beitrittsgespräche im Oktober 2005.

Über die Jahrzehnte hat eine Reihe wiederkehrender Bedenken die Bestrebungen der Türkei nach stärkerer Einbindung in das europäische Projekt gestört. Im Zentrum standen hier die Wirtschaft des Landes und seine politische Situation. Es herrscht weitgehende Übereinstimmung, dass die Anerkennung der Türkei als EU-Beitrittskandidat zu enormen Fortschritten auf diesen Gebieten geführt hat. Die Inflation wurde gedrosselt, die Wirtschaft wächst und modernisiert sich rapide. Gleichzeitig wurde die Rolle, die das Militär spielt, begrenzt, während zum ersten Mal in der Geschichte des türkischen Nationalstaats Minderheiten ein gewisses Maß an Respekt entgegengebracht und ihnen grundlegende Rechte zugestanden werden. Die türkische Führung erwartet, für diese Reformen mit der EU-Mitgliedschaft belohnt zu werden; und während eine Reihe Bedenken weiterhin bestehen bleiben, haben etliche Schlüsselfiguren in der Europäischen Union ihre Unterstützung signalisiert.

Es gibt jedoch auch zahllose Gegner. Für diese sehr lautstarke Gruppe ist kein Punkt besorgniserregender als der muslimische Charakter der Türkei, ungeachtet der langen säkularen Tradition des Landes. Valéry Giscard d'Estaing – früherer französischer Präsident und Vorsitzender der Kommission, die am Entwurf der letztlich gescheiterten europäischen Verfassung arbeitete – verglich den möglichen Beitritt der Türkei zur EU mit dem Ende Europas. Die Türkei, behauptete er im November 2002, habe »eine andere Kultur, einen anderen Zugang, eine andere Lebensart«.²⁰ Diese Aussage war kontrovers. Sie erfasste jedoch die nicht nur unter Europas Rechten weitverbreitete Auffassung, dass Europas Zukunft durch die Aufnahme eines muslimischen Landes in Gefahr sei.

Wieder ist das Beispiel Österreich aufschlussreich. Seit geraumer Zeit ist nun die mögliche Mitgliedschaft der Türkei in der EU ein politisches Thema. Während Antisemitismus über ein Jahrzehnt lang keine Rolle in Wahlkämpfen gespielt hat, hat die Frage des Islam mit jeder Wahl an Bedeutung gewonnen. Mit der Aufnahme von Beitrittsgesprächen

²⁰ Le Monde, 9.11.2002.

vor Augen war die Türkei auch das dominierende Thema bei der Wahl zum Europaparlament im Juni 2004.

Wie vorauszusehen war, rückte Jörg Haiders Freiheitliche Partei das Thema in den Mittelpunkt. »EU-Mitglied Türkei? Nicht mit uns!« lautete der Slogan des Spitzenkandidaten der Partei, mit dem tausende Plakatwände im ganzen Land gepflastert waren. Und so legte die Partei ihre Position in einem Wahlkampf-Flyer dar:²¹

»Nur weil 3% der Türkei zufällig geographisch in Europa liegen, ist die Türkei noch lang kein europäischer Staat...

Faktum ist, dass es in der Türkei keine Aufklärung und keine Renaissance gegeben hat, also jene Grundlagen der europäischen Kultur, die heute in allen Mitgliedsländern der EU maßgebend sind. Hinzu kommt, dass einer der wichtigsten Werte der Europäer, die Toleranz, in der Türkei nicht gilt: Hier werden Christen in jeder erdenklichen Weise schikaniert...

Das Staatliche Institut für Statistik der Türkei prognostiziert für das Jahr 2050 eine Einwohnerzahl von 95 Millionen. Das bevölkerungsreichste Land der EU wäre dann ein islamisches...

Nicht zu Unrecht meint der libysche Staatschef Muammar Gaddafi, dass Europa ein islamisch-trojanisches Pferd aufnehmen würde, wenn die Türkei Mitglied der EU wird. Dieses trojanische Pferd wird nicht nur soziale Spannungen nie geahnten Ausmaßes mit sich bringen – auch die Frage der Islamisierung Europas wird bei den Beitrittsfanatikern verschwiegen. Schon heute leben schätzungsweise 15 Millionen Muslime in den Mitgliedsstaaten der EU. Europa kann sich viel ersparen, wenn wir diesen Kelch vorüberziehen lassen. Ein EU-Beitritt der Türkei wäre mit Sicherheit das Ende dieser Gemeinschaft und würde auch die Grundidee eines europäischen Einigungsprozesses konterkarieren...

Dass die Türkei Teil der Nato ist, auch wirtschaftlich eng mit Europa verbunden ist, das alles kann kein Grund sein, der Türkei die Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft zu ermöglichen, die ihre Identität aus einer historischen Tradition heraus definiert.«

Die Schärfe dieser Aussagen mag überraschen, sie steht jedoch im Einklang mit der Agenda und der Rhetorik der FPÖ.

²¹ »EU-Mitglied Türkei? Nicht mit uns!«, in: FPÖ Wien, Werbebroschüre.

Als die Freiheitliche Partei ihren traditionellen Nationalismus Mitte der 1990er Jahre aufgab, fasste sie ein neues Projekt ins Auge. Statt zur Hüterin der ethnischen Gemeinschaft stilisiert sie sich nun zur Bewahrerin Europas. Dieser Umschwung richtet den Fokus auf eine neue Reihe »Anderer«. Juden hatten die Reinheit des Nationalstaats beeinträchtigt; aus der Sichtweise eines supranationalen Europa waren sie nicht länger Außenseiter. Eher sah man Europa durch Gruppen wie Afrikaner und Asiaten unterwandert, die schnell zu Zielen von Ausgrenzung und Kontrolle wurden. Wichtiger noch: Muslime galten nun als potenzielle Bedrohung.

Das 1997 revidierte Parteiprogramm der Freiheitlichen Partei machte diese Transformation unmissverständlich klar. Statt Huldigung der (germanischen) Nation sprach man von einer generellen Verpflichtung gegenüber der deutschen und europäischen Geschichte. Es wurde viel über Europas Werte und Erbe gesprochen und die Beiträge des Judentums zu beidem ausdrücklich anerkannt. Diese europäischen »Grundlagen« seien jedoch »durch vielfältige Strömungen ... gefährdet«. Der »radikale Islam« wurde als größte Bedrohung identifiziert. Er war nach Europa vorgedrungen und musste sowohl auf nationaler wie auf europäischer Ebene gestoppt werden.²²

Im politischen Alltagsleben bedeutete dies eine radikale Konzentration auf die Frage der Immigration. Mit Slogans wie »Stopp der Überfremdung« erzeugte die FPÖ Angst vor Islamisierung und bot sich als ihr Bekämpfer an. Juden wurden, wenn überhaupt, als Verbündete im Kampf um Europas Zukunft interpretiert. »Aus dem Bereich meiner jüdischen Freunde«, erklärte ein prominenter Politiker der FPÖ im November 1999, »erlebe ich, dass die entsetzt sind, entsetzt über das hohe Maß an muslimischer Präsenz.«²³ Die Agitation der FPÖ war enorm erfolgreich. Selbst vor ihrer Beteiligung an der Regierung zwangen ihre zunehmenden Wahlerfolge Sozialdemokraten und Volkspartei, die Einwanderungsgesetze zu verschärfen. Die Situation änderte

²² Website der Freiheitlichen Partei Österreichs (www.fpoe.at/). Zitate: <http://www.fpoe.at/index.php?id=464>.

²³ Dieses Zitat stammt von Harald Ofner, der diese Aussage am 14. November 1999 während einer Diskussion im österreichischen Fernsehen machte. Ofners Statement wird zitiert in: Die Gemeinde, 12/1999, S. 8.

sich während ihrer Regierungszeit (die als FPÖ bis 2005 und als BZÖ bis 2006 dauerte) nicht wesentlich. Während interne Auseinandersetzungen zu einer Reihe von Wahlniederlagen führten, gab die FPÖ weiterhin das politische Programm vor, vor allem hinsichtlich Zuwanderung und Zukunft Europas.

Die Europawahlen 2004 waren ein typisches Beispiel. Indem sie die Mitgliedschaft der Türkei zum zentralen Thema machte, provozierte die FPÖ nicht nur eine offen islamophobe Diskussion, sie zwang ihre Mitstreiter auch, Position zu diesem politisch unbequemen Thema zu beziehen. In der Tat, bis zum Zeitpunkt der Wahl hatten sich alle Spitzenkandidaten auf ein »Nein« zum EU-Beitritt der Türkei verständigt. Niemand drückte seinen Widerstand so drastisch aus wie die FPÖ, und die Kandidaten der Sozialdemokraten und Grünen waren besonders bemüht, den Eindruck von Islamophobie zu vermeiden. Trotzdem konnte sich Ursula Haubner, Vorsitzende der FPÖ und Schwester Haiders, damit brüsten, dass Österreichs politisches Establishment auf die Position der FPÖ umschwenkte. »Ich darf daran erinnern, dass alle anderen einem EU-Beitritt der Türkei zumindest ›aufgeschlossen‹ gegenübergestanden sind.«²⁴

5.

Die Situation in Österreich ist natürlich nicht einmalig. Überall in Europa sind Zuwanderung, der Status des Islam und die mögliche EU-Mitgliedschaft der Türkei zentrale Themen der politischen Debatte. Wie in Österreich werden die Bedingungen häufig von der extremen Rechten vorgegeben. Und das Ergebnis, bei der Aufnahme der Türkei zum Beispiel, ist alles andere als gewiss. Islamophobie ist in diesem Sinne ein politisches Thema, Teil einer breit geführten Debatte über die Zukunft der Muslime in Europa.

Antisemitismus ist es im Gegensatz dazu nicht. Das bedeutet nicht, die Gefahren des neuen Antisemitismus herunterzuspielen, sondern zu erkennen, dass er auf einer vollkommen anderen Ebene operiert. Es gibt keine Debatte über die Legitimität der Juden in Europa, es sei denn, wir zählen Ariel Sharons Appell vom Juli 2004, Frankreichs Juden sollten

²⁴ Austria Presse Agentur, 3.6.2004.

das Land umgehend in Richtung Israel verlassen, dazu. Alle politischen Fraktionen in Europa eint ihr Einsehen für die Zukunft des europäischen Judentums.

Selbstverständlich spricht einiges für die vom EUMC behauptete Analogie zwischen Antisemitismus und Islamophobie. Beide sind letztlich ausgrenzende Ideologien im Interesse der Schaffung von Kollektiven. Aber damit enden die Gemeinsamkeiten. Während Antisemitismus im späten 19. Jahrhundert aufkam und seinen größten Einfluss im frühen 20. Jahrhundert besaß, ist Islamophobie ein Phänomen der jüngsten Zeit. Und während Antisemitismus dazu diente, die Reinheit des ethnischen Nationalstaats zu bewahren, ist Islamophobie darauf angelegt, die Zukunft der europäischen Zivilisation zu schützen. Die Tatsache, dass der extrem rechte Rand beide Ideologien gleichzeitig vertritt, kann nicht über diese fundamentalen Unterschiede hinwegtäuschen.

Europa muss sich dem Problem des Antisemitismus stellen, und zwar unter Anerkennung seiner besonderen Geschichte. Dringlicher jedoch ist die Frage der Islamophobie, sowohl hinsichtlich der Zukunft Europas wie auch hinsichtlich der geopolitischen Gesamtlage. Im expandierenden Europa gibt es eine Reihe von möglichen Zugängen zum Islam. Einer davon ist das amerikanische Modell mit einer Verfassung, die über religiösen und ethnischen Prinzipien steht und bürgerliches Engagement für und Respekt vor Multikulturalität vertritt. Ein anderer Zugang ist das französische Konzept der *Laïcité*, die zumindest die Fähigkeit der Muslime, vollwertige Franzosen (und damit Europäer) zu werden, bejaht.

Es gibt jedoch auch dunklere Vorstellungen, die mit Figuren des rechten Flügels von Jean-Marie LePen bis Pim Fortuyn verbunden sind. Für sie sind Muslime Träger einer grundlegend anderen Kultur und daher in keiner Weise anpassungsfähig. Um seinen Charakter und seine Größe zu bewahren, muss Europa ihrer Ansicht nach eine Barriere errichten, sei es gegen die Mitgliedschaft der Türkei in der EU oder den weiteren Zustrom von Immigranten aus Nordafrika und dem Nahen Osten. Die Unterstützung für diese islamophoben Positionen wächst, und wenn sie Oberhand gewinnen sollte, hätte dies enorme geopolitische Konsequenzen. Nicht nur würde es die vielversprechenden Reformen in der Türkei zum Stillstand bringen, es würde auch zu einer neuen Radikali-

sierung führen, sowohl in Europa wie in der islamischen Welt, wo mehr und mehr junge Muslime »heilige Krieger« in einem endlosen Kampf der Zivilisationen werden würden. Eine weitere Zunahme des Antisemitismus wäre dann unser geringstes Problem.

Brian Klug

Die Sicht auf Israel als »Jude der Welt«¹

Warum Israel?

Im *Jewish Chronicle* vom 20. Mai 2005 fragte Großbritanniens oberster Rabbiner Dr. Jonathan Sacks: »Warum?«

»Warum?« scheint mir eine gute Frage für einen Rabbiner; der gesamte Talmud ist im Wesentlichen ein Hinterfragen des Textes der Torah. Die Fragen des Rabbi bezogen sich jedoch nicht auf die Torah, sie bezogen sich darauf, dass »Israel dämonisiert und zum Sündenbock gemacht«² wird. Zudem handelte es sich eher um eine Reihe von Seufzern als um Fragen. Hier sind die ersten sieben (von acht oder neun) Fragen:

- »Warum – nach mehr als 57 Jahren der Suche nach Frieden – wird Israel noch immer als Aggressor gesehen?
- Warum – nach mehr als zehn Jahren Verhandlungen, in denen den Palästinensern ihr eigener Staat im Gazastreifen und der Westbank mit der Hauptstadt Ost-Jerusalem angeboten wurde – gilt Israel noch immer als alleiniges Friedenshindernis?
- Warum wird in einer Welt, in der es 57 islamische und etwa 100 christliche Staaten gibt, der Wunsch des jüdischen Volkes nach einem eigenen Staat als – Gott bewahre – rassistisch, ausgrenzend, rückschrittlich betrachtet?
- Warum wird es für eine Situation ›David gegen Goliath‹ gehalten, wenn Israel ein Viertel von einem Prozent der Landmasse der arabischen Welt einnimmt?

¹ Dieser Beitrag nimmt Bezug auf vorangegangene Arbeiten, die ich auf diesem Gebiet veröffentlicht habe, darunter ein Paper, das ich auf dem Middle East Forum im Center for Middle Eastern Studies der Harvard University am 18.10.2004 präsentiert habe, sowie zwei kürzlich veröffentlichte Essays: »Marks of a Mindset – Seeing a Global War against Jews«, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte, XX-XIII, Göttingen 2005 und »Is Europe a lost Cause? The European Debate on Antisemitism and the Middle East Conflict«, in: Pattern of Prejudice, März 2005.

² Jonathan Sacks: »Why?«, in: *Jewish Chronicle*, 20. Mai 2005, S. 24.

- Warum wird unter den beinahe 200 Staaten, die die Vereinten Nationen bilden, als einzigem Israels Existenzrecht immer noch infragegestellt?
- Warum wird der israelisch-palästinensische Konflikt von der Öffentlichkeit in vielen europäischen Ländern als größte Bedrohung des Weltfriedens angesehen?³
- Und schließlich: »Warum wird Israel für so gut wie jedes Problem des 21. Jahrhunderts verantwortlich gemacht?«

Vor allem bei der letzten Frage klingelt etwas. Sie erinnert an einen Witz – mittlerweile ein Klischee – über die Juden und die Fahrradfahrer. Es gibt verschiedene Versionen. Nach Hannah Arendts Version wurde der Witz in den 1920er Jahren häufig wie folgt erzählt: »Ein Antisemit behauptet, die Juden seien am Krieg schuld. Die Antwort lautet: Ja, die Juden und die Radfahrer. Warum die Radfahrer? fragt der eine – Warum die Juden? der andere.«³ Der springende Punkt bei der Frage – bei dem Witz – ist, zu implizieren, dass es keinen Grund, geschweige denn einen guten oder rationalen Grund, gibt, die Juden zu beschuldigen. Warum also die Juden? Mit einem Wort: Antisemitismus; Hass auf Juden, weil sie Juden sind und weil Juden a priori als mächtig, hinterhältig und subversiv angesehen werden, als heimliche Strippenzieher bei allen Problemen, denen sich der Rest der Welt ausgesetzt sieht. Und der Punkt, um den es dem Rabbi geht? Sofern ich ihn nicht falsch verstehe, ist es derselbe. Wenn er fragt: »Warum wird Israel für so gut wie jedes Problem des 21. Jahrhunderts verantwortlich gemacht?«, fragt er implizit: »Warum nicht die Radfahrer?« Also, warum Israel? Mit einem Wort: Antisemitismus.

Rabbi Sacks trifft die Schlussfolgerung nicht explizit. Am nächsten kommt er einer Antwort auf seine Serie von Fragen, wenn er das Wort »Hass« gebraucht: Hass erklärt, warum Israel die Schuld gegeben wird. Das führt jedoch zu einer weiteren Frage: Warum wird Israel gehasst? Es steht einem frei zu argumentieren, dass Israel aufgrund seiner Institutionen, seiner Politik, vor allem in den besetzten Gebieten, gehasst wird. Doch dieser Weg wird von Rabbi Sacks verbaut. Er beschreibt die

³ Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München 1986, S. 34.

»fünf vorrangigen Aufgaben, denen sich die Menschheit im 21. Jahrhundert gegenübersehen« wird, er nennt die Umwelt, Asylsuchende, Terror, ökonomische Ungleichheit und demokratischer Frieden und meint, dass Israel sich an allen fünf Fronten hervortut. Was gibt es da zu has-sen? »Gäbe es Gerechtigkeit in der Welt«, schlussfolgert er, »würde Is-rael, ein kleines Land mit unerschütterlichem Mut, als Vorbild und nicht als Paria unter den Nationen betrachtet.« Warum also wird der jüdische Staat gehasst? Wenn nicht der Staat qua Staat, dann muss es der Staat als jüdischer Staat sein. Warum sonst?

Ich habe diesen Artikel von Rabbi Sacks nicht ausgesucht, weil er so außergewöhnlich wäre, sondern im Gegenteil, weil er so typisch ist. Er repräsentiert eine Sicht auf Israel (und auf die Feindseligkeit gegenüber Israel), die tendenziell die Berichterstattung über den Mittleren Osten in der britischen jüdischen Presse dominiert. Dies wiederum reflektiert (und bedingt) die Art und Weise, in der Israel von den britischen Juden im Allgemeinen, zumindest jedoch vom Mainstream der organisierten jüdischen Gemeinschaft wahrgenommen wird. Es ist mehr noch das A und O, die zentrale oder Kernidee des so genannten »neuen Antisemitismus«. In einem Artikel, der 2002 im *Guardian* erschien, schrieb Rabbi Sacks Folgendes: »Antisemitismus ist unleugbar die erfolgreichste Ideologie der Gegenwart.« Warum? »Sein Erfolg«, erklärt er, »ist der Tatsache geschuldet, dass er mutiert wie ein Virus. Es gab Zeiten, da richtete er sich gegen Juden als Individuen. Heutzutage richtet er sich gegen die Juden als souveränes Volk.«⁴ In der *Jerusalem Post* gab Melanie Phillips, Kolumnistin bei der *Daily Mail* und dem *Jewish Chronicle*, diese Ideen unter »Der ›älteste Hass‹ überlebt in Großbritannien« wieder, eine Headline, die derjenigen von Sacks Artikel nachempfunden war. »Der ›älteste Hass‹«, schrieb sie, »mutierte von dem Wunsch, die Welt von den Juden zu bereinigen, in den Wunsch, die Welt vom Staat der Ju-den zu bereinigen.«⁵ Per Ahlmark, ehemaliger stellvertretender schwe-discher Premierminister, unterstrich diesen Punkt in einer Rede beim American Jewish Committee Annual Meeting mit Bezug auf das Voka-

⁴ Jonathan Sacks: »The hatred that won't die«, in: *Guardian*, 28. Februar 2002, <http://www.guardian.co.uk/print/0,3858,4364620-103677,00.html>.

⁵ Melanie Phillips: »The ›oldest hatred‹ survives in Britain«, in: *Jerusalem Post*, 21. April 2005.

bular der Nazis: »Wir können mit Gewissheit sagen, dass in der Vergangenheit die gefährlichsten Antisemiten diejenigen waren, die die Welt *judenrein* machen wollten. Heutzutage sind die gefährlichsten Antisemiten möglicherweise diejenigen, die die Welt *judenstaatrein* machen wollen.«⁶ Ein pfiffiges Wortspiel, der Begriff selbst ist mutiert und unterstreicht dabei die grundlegende Idee, dass der Staat Israel die Verkörperung des verfolgten Juden vergangener Zeiten ist.

Diesen Gedanken möchte ich hier untersuchen. So wie ich es sehe, ist er Bestandteil einer Denkweise, die in der Neigung besteht (oder resultiert), die Feindseligkeit gegenüber Israel und den Juden zu übertreiben oder anzunehmen, dass diese Feindseligkeit antisemitisch ist oder beides. Zwei Punkte möchte ich von vornherein klären.

Erstens: Wenn ich von Denkweise spreche, will ich damit weder sagen, dass es sich um das Produkt einer kollektiven Einbildung handelt, noch dass das schon alles ist. Juden haben sich in der Vergangenheit ihre Marginalisierung und Verfolgung so wenig eingebildet wie den Holocaust. Und niemand mit einem Gespür für Geschichte wird bezweifeln, dass der Antisemitismus in Europa tief sitzt. Ich zitiere Beate Winkler, Direktorin der Europäischen Stelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit (EUMC): »Wir wissen – und Meinungsumfragen belegen –, dass Antisemitismus in Europa in mehr oder weniger versteckter Form permanent präsent ist ... «⁷ Darüber hinaus wird niemand, der die Ereignisse der letzten Jahre verfolgt hat, davon ausgehen, dass Juden irgendwo in der Welt es sich leisten können, hinsichtlich ihrer Sicherheit sorglos zu sein. Selbst der EUMC-Bericht merkt an: »Es besteht Einigkeit unter allen an der derzeitigen Debatte über den ›neuen Antisemitismus‹ Beteiligten, dass eine signifikante Zunahme verbaler und physischer Angriffe auf Juden oder jüdische Einrichtungen seit dem Jahr 2000 zu verzeichnen ist.«⁸ Das war natürlich das Jahr, in

⁶ Per Ahlmark: »Anti-Semitism, Anti-Americanism, Anti-Zionism: Is There a Connection«, Rede auf dem American Jewish Committee Annual Meeting, Washington D.C., 5. Mai 2004.

⁷ EUMC, Manifestations of Antisemitism in the European Union (Wien, März 2003). Der Bericht wurde nicht veröffentlicht. Er wurde der Öffentlichkeit durch die EUMC als Entwurf lediglich Ende 2003/Anfang 2004 zugänglich gemacht.

⁸ EUMC, Manifestations of Antisemitism in the EU 2002-2003, Wien, März 2004, S 24.

dem die Friedensgespräche von Camp David scheiterten und die Zweite Intifada begann. Was Israel betrifft, so ist die Zunahme an Feindseligkeit auf der ganzen Welt in diesem Zeitraum greifbar. (Die Idee eines akademischen Boykotts Israels zum Beispiel wurde erst vor drei Jahren in Großbritannien ernsthaft diskutiert.)⁹ Die Frage lautet jedoch: Warum? Warum all diese Feindseligkeit gegenüber Juden und Israel? Und im Gegensatz zu Rabbi Sacks ist dies bei mir keine rhetorische, sondern eine *wirkliche* Frage. Tatsächlich meine ich, dass es eine *Vielzahl* von Fragen gibt, da die Umstände in verschiedenen Ländern unterschiedlich sind. Solange die Untersuchung solche Unterschiede nicht berücksichtigt, kann man den Bezug zur Realität verlieren, spekulativ werden oder zu voreiligen Schlussfolgerungen gelangen. Die Denkweise, die ich hier diskutiere, führt zu letzterem. Sie betrachtet alles mit demselben Blick und wo immer sie hinschaut, sieht sie eins: Antisemitismus. Antisemitismus ist jedoch nur *ein* erklärender Faktor unter anderen. Und wir sollten seine Rolle nicht übertreiben.

Zweitens: Es gibt eine weitere Form der Übertreibung, die so, wie es ist, aus dem anderen Lager kommt. Anhänger der Palästinenser beschuldigen gelegentlich Unterstützer Israels, die Bezeichnung »Antisemit« zu benutzen, um sie zu diskreditieren. Es ist einiges Wahre an diesem Vorwurf, ich habe selbst darauf hingewiesen. Er ist jedoch weit davon entfernt, die *ganze* Wahrheit zu sein. Er behandelt die Frage des Antisemitismus, als wäre dieser immer nur eine zynische Strategie. Der Gegenschlag ist jedoch selbst zynisch. Wenn ich von einer Denkweise spreche, meine ich implizit, dass viele Juden ernsthaft und aus eigenem Antrieb glauben, dass wenn man an der Oberfläche eines Antizionisten kratzt, ein Antisemit zum Vorschein kommt. Und manchmal stimmt das auch.

⁹ Die Initiative scheint von Steven Rose, Biologieprofessor an der Open University, ausgegangen zu sein. Vgl. Polly Curtis/Matthew Taylor: »Second opinion«, in: Guardian, Education supplement, 24. Mai 2005, S. 4.

Eine Sichtweise auf Israel

Ein hervorstechendes Bild taucht in der Literatur zum Antisemitismus immer wieder auf: der Staat Israel als »Jude der Welt«. Der Begriff stammt aus dem Buch von Phyllis Chesler *The New Antisemitism*, das auf seine Weise repräsentativ für das Genre ist. Sie schreibt: »Israel ist schnell zum Juden der Welt geworden – verachtet, dämonisiert, zum Sündenbock gemacht und angegriffen.«¹⁰ Ich erinnere mich an einen Fernsehwerbespot mit Andre Agassi Anfang der 1990er Jahre. Geworben wurde für eine Kamera und das Motto lautete: »Image ist alles«. Nun, das Motto passt auch hier: Das Image Israels als »Jude der Welt« sagt alles. Es erfasst die Sichtweise, die das »Neu« im »neuen Antisemitismus« ausmacht.

Dieses Image ist mittlerweile ein Gemeinplatz. Jossi Klein Halevi zufolge war es jedoch der israelische Historiker Jacob Talmon, der sich als erster auf Israel als »den Juden der Nationen« bezog.¹¹ Das war 1976, im Zuge der UN-Resolution, die Zionismus mit Rassismus gleichsetzte. Talmon wird von Gabriel Schoenfeld in *The Return of Anti-Semitism* zustimmend zitiert.¹² Alan Dershowitz spricht in *The Case for Israel* von »der Jude unter den Staaten der Welt« und »der Jude unter den Nationen«.¹³ Sowohl Irvin Cotler als auch Mortimer Zuckerman erweitern den Begriff in ihren Texten zu »der kollektive Jude unter den Nationen«.¹⁴ In seinem Essay *On hating the Jews* schreibt Natan Sharansky, sein Land sei zum »Weltjuden« geworden.¹⁵ Aber stimmt das?

¹⁰ Phyllis Chesler: *The New Anti-Semitism: The Current Crisis and What We Must Do About It*, San Francisco, 2003, S. 4.

¹¹ Yossi Klein Halevi: »The Wall«, in: *The New Republic*, 7. Juli 2002, <http://www.tnr.com/docprint.mhtml?i=20020708&s=halevi070802>.

¹² Gabriel Schoenfeld: *The Return of Anti-Semitism*, San Francisco, 2004, S. 147.

¹³ Alan Dershowitz: *The Case for Israel*, Hoboken/NJ, 2003, S. 11, 222, 229.

¹⁴ Irwin Cotler: *New Anti-Jewishness*, Jerusalem: The Jewish People Policy Planning Institute, 2002; Mortimer Zuckerman: »Graffiti on History's Walls«, in: *U.S. News & World Report*, 3. November 2003, S. 44.

¹⁵ Natan Sharansky: »On Hating the Jews«, in: *Commentary*, November 2003, http://www.geocities.com/munichseptember1972/on_hating_jews.htm; erneut erschienen in: *The Wall Street Journal*, 17. November 2003.

Nun, was bedeutet es zu sagen, es stimmt? Es bedeutet, dass das »Virus« Antisemitismus »mutierte«. Aber was bedeutet das? Es scheint mir, dass diese Metapher der Mutation nicht ganz passend ist, denn sie erlaubt, so ziemlich alles unter dem Begriff »Mutation« zu subsumieren. In der Natur jedoch kann ein Virus nur begrenzt mutieren, bevor er aufhört zu sein, was er einmal war und sozusagen ein anderes Wesen wird. In unserem Fall gibt es ebenfalls Grenzen – eher semantische als biologische –, die den sauberen Gebrauch des Begriffs einschränken. Laut Helen Fein ist Antisemitismus ein »fortdauerndes, latentes Konstrukt feindseliger Annahmen...«¹⁶ Die Autoren des EUMC-Berichts nennen ihn eine »stereotype Konstruktion«.¹⁷ Man kann ihn auch als Ideologie bezeichnen, als »die erfolgreichste Ideologie der Gegenwart« (Rabbi Sacks). Um jedoch ein Stereotyp, eine Ideologie zu sein, muss der Antisemitismus eine Reihe von Ideen und Vorstellungen vereinigen.

Das Konzept des Antisemitismus hat einen Inhalt, auch wenn er flexibel, variabel und mutationsfähig ist. Um das zu durchschauen, muss man kein Gelehrter sein. Auf der Straße bedeutet das Wort eine Form der Bigotterie, in der Juden als fremd, mächtig, listig, materialistisch, parasitär, verschworen, gesetzestreu und so weiter betrachtet werden. Nicht jeder dieser Punkte trifft immer und überall auf Zustimmung. Ganz gleich jedoch, ob jüdische Identität als rassistisch, religiös, kulturell oder national angesehen wird, egal, ob der Antisemitismus dem rechten oder dem linken Lager entstammt, mehr oder weniger so sieht die antisemitische Figur des »Juden« über die Jahrhunderte aus.

Nimmt man diese Figur als Maßstab, lassen sich etliche Kriterien für Antisemitismus ableiten, darunter die folgenden. Wenn ein Text (eine Rede, ein Artikel, eine Grafik) diese Figur auf Israel oder seine Regierung projiziert, weil Israel ein jüdischer Staat ist, dann ist der Inhalt dieses Texts antisemitisch. In so einem Fall kann man sagen, Israel ist in diesem Text »der Jude der Welt«. So verwendet ist es eine legitime Redensart. Es ist jedoch eine Sache, das über *einen Text* zu sagen, aber eine ganz andere, es über *die Welt* zu sagen. Wenn Sharansky und ande-

¹⁶ Helen Fein: »Dimensions of Antisemitism: Attitudes, Collective Accusations and Actions«, zitiert in: EUMC, a.a.O., S. 307.

¹⁷ EUMC, a.a.O., S 13.

re Israel »den Juden der Welt« nennen, dann meinen sie, dass »die Welt« den Staat Israel so sieht; so als hätte die Welt einen *Text* (oder wäre ein Text) mit einem hakennisigen Israel darin. Ich dagegen behauptete, das Skript ist in ihren Köpfen, nicht in dem »der Welt«.

Was ist nötig, um ihren Anspruch, die Welt selbst sehe Israel sozusagen als ihren Juden, aufrechtzuerhalten? Zunächst einmal, wer oder was ist »die Welt«? Manchmal klingt »die Welt« nach einer Art Überperson, so als wäre sie jemand wie du und ich, nur größer. Dann wieder scheint der Begriff kurzerhand die Menschen im Allgemeinen zu bezeichnen. In jedem Fall deutet es auf eine mystische Angelegenheit hin, bei der »die Welt« für »die Juden« das ist, was (in einer antisemitischen Fantasie) »die Juden« für »die Welt« sind; so ist es, wenn Chesler behauptet, dass »die Fakten bestätigen, dass die Welt tatsächlich seit annähernd dreitausend Jahren gegen die Juden als Gruppe war«. ¹⁸ Was sehen wir, wenn wir diese Behauptung vor einen logischen Spiegel halten? »Die Fakten bestätigen, dass die Juden als Gruppe tatsächlich seit annähernd dreitausend Jahren gegen die Welt waren.« Mit anderen Worten: Cheslers Behauptung ist ein Spiegelbild des Antisemitismus.

Aber ist es nicht denkbar, dass hier und jetzt eine derart weit verbreitete Feindseligkeit gegenüber Israel besteht, dass man – lax ausgedrückt – sagen könnte, »die Welt« ist gegen den jüdischen Staat? Es ist denkbar. Aber selbst wenn es wahr wäre, würde es Israel noch nicht zum *Juden* der Welt machen. Diese Beschreibung passt dann, und nur dann, wenn die antisemitische Figur des »Juden« routinemäßig und universell auf Israel projiziert wird. Es liegt bei Sharansky u.a. nachzuweisen, dass dem so ist. Die Schwierigkeit besteht für sie darin, dass dies im Großen und Ganzen *nicht* der Fall ist, oder zumindest nicht explizit. In der Praxis müssen sie daher zeigen, dass die antisemitische Figur des »Juden« typischerweise und ausnahmslos zwischen den Zeilen steckt. Daher behaupten sie wieder und wieder, dass Antizionismus eine Maske des Antisemitismus sei. Mit Cheslers Worten: »Unter dem Vorwand antiisraelischer Leidenschaft ... verbirgt sich vertrauter Hass auf die Juden, die ›Anderen‹, die Christismörder, die Weisen von Zion: den

¹⁸ Chesler, a.a.O., S. 225.

mächtigen, geheimen internationalen Konspirator, den Paria und Sündenbock der Welt.«¹⁹

Nun ist es wahr, dass Antisemitismus nicht immer an der Oberfläche eines Textes liegt und mit dem bloßen Auge zu erkennen ist. Oftmals ist er so versteckt, dass keine noch so großen Bemühungen bei der Textanalyse ihn aufdecken. Sicher, »Zionist« ist gelegentlich ein Code für »Jude«. Und manche Menschen äußern Empörung über Israel, wenn ihre tatsächliche Empfindung Hass auf Juden ist. Kurz gesagt, Antizionismus *kann* eine Maske für Antisemitismus sein. Wenn er jedoch als Maske fungieren kann, dann bedeutet das an und für sich, dass er nicht antisemitisch ist; eine Maske, die aussieht wie das, was sie ist, ist keine Maske. (Das wäre wie ein Wolf in einem Wolfspelz.) Wenn auf der anderen Seite, das, was verborgen wird, Antisemitismus ist, dann ist die Fiktion des »Juden« dem Text immer noch inhärent, wenn sie auch zwischen den Zeilen steht.

Mit anderen Worten, es wäre ein Subtext; und es gibt Wege, Subtexte ans Licht zu bringen, indem man Belege aus anderen Quellen beibringt. Das bedeutet den langen, harten Weg von Analyse und Beweisführung. Was wir jedoch in der Literatur zum »Neuen Antisemitismus« sehen, ist die Verkürzung der Polemik: eine Mischung aus Verallgemeinerungen, emotionaler Sprache, tendenziösen Beschreibungen und rhetorischen Fragen von der Sorte, wie Rabbi Sacks sie benutzt, um seine Reihe von »Warums« zu konstruieren.

Warum? Warum kehren so viele gebildete, intelligente und informierte Menschen – Menschen guten Charakters und guten Willens – rationalen Argumenten den Rücken, wenn es um Israel und den israelisch-palästinensischen Konflikt geht? Was geschieht mit ihrer Fähigkeit zur Kritik? Warum präsentiert der oberste Rabbi nackte Propaganda, als würde es sich um eine Reihe von Fragen handeln? Der Grund, so nehme ich an, liegt darin, dass er aus einer Überzeugung *a priori* handelt; was ich »Propaganda« nenne, *erscheint* ihm möglicherweise gar nicht als eine solche. Er ist überzeugt, dass Israel *a priori* als Macht für die Guten, zwar Fehlbaren, aber Unschuldigen steht, die Personifizierung des verfolgten Juden vergangener Zeiten ist. In dieser Hinsicht gleicht Über-

¹⁹ Ebd. S. 4.

zeugung, wie ernsthaft auch immer, der Verlogenheit: Beide halten mit der Wahrheit hinter dem Berg.

Warum nicht Israel?

In einer Hinsicht könnte sich der moderne israelische Staat kaum mehr vom verfolgten Juden vergangener Zeiten unterscheiden: Die Macht des einen steht gegen die Ohnmacht des anderen. Die Vorstellung von der jüdischen Macht zieht sich natürlich wie ein roter Faden durch den antisemitischen Diskurs. Das mag für meine Großeltern wie ein jüdischer Witz geklungen haben, bevor sie ihr Stetl in Osteuropa verließen. So wie der Witz über Moische den Hausierer:

Moische zog mit seinem Karren durch Vitebsk und kümmerte sich um seine eigenen Angelegenheiten, als er von einem Antisemiten angehalten wurde. »Hey Jude«, rief der Antisemit, »wer hat dir das Recht gegeben, die Welt zu kontrollieren?« Moische war verwirrt. »Meinen Sie mich, persönlich?«, fragte er. »Stell' dich nicht dumm«, erwiderte der Antisemit, »ich meine euch, die Juden.« Moische war erstaunt. »Wissen Sie etwas, das ich nicht weiß?« »Du weißt sehr gut, was ich meine«, knurrte der Antisemit, »ich spreche von deinen Verwandten, den Rothschilds.« Plötzlich leuchtete Moishes Gesicht auf. »Die Rothschilds!«, rief er, »ich wusste nicht, dass sie zur Mischpoke (verwandtschaftlich erweiterte Familie) gehören.«

Moische steht für die Juden im Allgemeinen, die durch die Jahrhunderte keine wirkliche Macht besaßen; die Macht, die sie hatten, war begrenzt. Sie reichte sicher nicht, um die Katastrophen, die ihre Gemeinschaften eine nach der anderen befielen, abzuwenden – geschweige denn den Holocaust. Der Zionismus sah sich selbst als eine politische Bewegung, die den Machtlosen zu Macht verhalf.

Nach seinen eigenen Maßstäben war er erfolgreich. In jedem Fall ist der israelische Staat heute die vorrangige Militärmacht der Region und einer der Hauptakteure auf der Weltbühne. Mehrere aufeinanderfolgende Regierungen sind stolz auf ihre Fähigkeit, angesichts gegnerischer Truppen »Fakten zu schaffen«. Mit anderen Worten: Israel ist nicht Moische.

Macht bringt Parteien gegeneinander auf, vor allem, wenn sie missbraucht oder als missbräuchlich empfunden wird, so wie es bei Israels Besetzung der Westbank und des Gaza-Streifens und seiner Behandlung der Palästinenser der Fall ist. In *Tikkun* fasst Jerome Slater prägnant zusammen: »Nicht Israels ›Machtlosigkeit‹ stellte ein Problem dar«, sagt er, »sondern genau das Gegenteil.«²⁰ Israels Problem ist – kurz gesagt – das Gegenteil von Moishes Problem.

Die Denkart, die ich hier diskutiert habe, ist unfähig, Moische von Israel zu trennen; was ungefähr so ist, wie keinen Unterschied zwischen Schwarz und Weiß zu erkennen. Warum scheinen so viele Juden unter dieser »Farbenblindheit« zu leiden? Grundsätzlich deshalb, weil die beiden Geschichten – Moishes und Israels – miteinander verflochten sind. Der Holocaust, als der Höhepunkt der Verfolgung der Juden über Jahrhunderte, ist in die offizielle Geschichte des Staates Israel eingeschrieben. Der israelische Historiker Tom Segev hat gesagt, der Holocaust habe die »kollektive Identität« Israels geformt, »nicht nur für die Überlebenden, die nach dem Krieg kamen, sondern für alle Israelis, damals wie heute.«²¹ Das ist an und für sich nicht nachteilig. Wie Segev sagt, »folgt aus den Risiken, die Bestandteil der Erinnerungskultur Israels sind, nicht, dass Israelis gut daran täten, den Holocaust zu vergessen. Tatsächlich können und sollen sie nicht vergessen.«²² Dasselbe lässt sich über jüdische Erinnerungskultur im Allgemeinen sagen. Aber Erinnerungen können täuschen; damit meine ich nicht die Genauigkeit, mit der wir uns an die Vergangenheit erinnern, sondern unsere Wahrnehmung der Gegenwart. Den Staat Israel heutzutage als »Juden der Welt« zu sehen ist ein Beispiel dafür, wie die Erinnerung täuschen kann.

²⁰ Jerome Slater: »Israel, Anti-Semitism and the Palestinian Problem«, in: *Tikkun*, Vol. 16, No. 3, 2001.

²¹ Tom Segev: *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*, New York 1993, S. 11. »Der Holocaust«, schreibt Segev im Schlusswort, »nimmt im israelischen Selbstverständnis heute die gleiche Stellung ein bei denen mit europäischer Abstammung und jenen, deren Ursprünge in der arabischen Welt liegen. Er ist tatsächlich ein so bestimmender Teil der israelischen Identität geworden, dass ein Druse, der Knessetabgeordnete Zeidan Atshi, einmal für sich reklamierte, diese Identität ebenfalls zu teilen.« (S. 516).

²² Ebd. S. 517.

Es gibt andere Arten der Erinnerung. In ihrem Essay *Living with the Holocaust* beschreibt Sara Roy eine Szene, deren Augenzeugin sie vor mehr als 20 Jahren, 1985, auf einer Straße irgendwo in der Westbank wurde. Es war ihr erster Besuch in den besetzten Gebieten. Das Bild ist lebendig und verstörend: Ein israelischer Soldat zwingt einen alten palästinensischen Mann, das Hinterteil seines Esels zu küssen, demütigt ihn vor seinem Enkelsohn und einer Gruppe weiterer Palästinenser, während andere israelische Soldaten zusehen und lachen.²³ Was bedeutet dieses Bild? Welchen Sinn sollen wir ihm geben? So sah Roy es zu der damaligen Zeit: »Ich dachte sofort an die Geschichten, die meine Eltern mir über die Behandlung von Juden durch die Nazis in den 1930er Jahren, bevor es Ghettos und Todeslager gab, erzählt hatten, darüber, wie Juden gezwungen wurden, Bürgersteige mit der Zahnbürste zu reinigen und wie ihre Bärte in aller Öffentlichkeit abgeschnitten wurden.«²⁴ Statt ihre Wahrnehmung zu vernebeln, befähigte die Erinnerung sie zu erkennen, was sich vor ihren Augen abspielte. Sie schreibt: »In diesem Punkt war meine erste Begegnung mit der Besetzung dieselbe wie meine erste Begegnung mit dem Holocaust, mit der Nummer auf dem Arm meines Vaters. Es war dieselbe Botschaft: das Absprechen jeglicher Menschenwürde des anderen.«²⁵ Sie fährt fort: »Es ist wichtig, die Unterschiede hinsichtlich des Ausmaßes und des Schreckens zwischen dem Holocaust und der Besatzung zu verstehen und vorsichtig mit einem Vergleich zu sein, aber es ist ebenso wichtig, Parallelen zu erkennen, wo sie vorhanden sind.«

Zweifelsohne ist das die Botschaft, die Primo Levi im Sinn hatte, als er im Anschluss an die Invasion im Libanon im Juni 1982 davon sprach, dass Israel Parallelen zwischen den Palästinensern und den verfolgten Juden vergangener Zeiten schaffe. »Jeder ist irgendjemandes Jude«, sagte

²³ Sara Roy, »Living with the Holocaust: the Journey of a Child of Holocaust Survivors«, in: Adam Shatz (Hrsg.), *Prophets Outcast: A Century of Dissident Jewish Writing about Zionism and Israel*, New York 2004, S. 348-349. »Während des Sommers 1985«, schreibt sie, »sah ich ähnliche Vorfälle: junge Palästinenser, die von israelischen Soldaten gezwungen wurden, auf Händen und Knien wie Hunde zu bellen oder auf der Straße zu tanzen« (S. 349). Roy forscht am Center for Middle Eastern Studies der Harvard University.

²⁴ Ebd. S. 349

²⁵ Ebd.

er, »und heute sind die Palästinenser die Juden der Israelis.«²⁶ Dies ist eine treffende Art, der Szene, die Sara Roy in der Westbank beobachtet hat, Sinn zu geben. Ich kann mir keine eloquentere Erwiderung auf das Bild von Israel als »Jude der Welt« vorstellen. Und auch keine stärkere Stimme, um Rabbi Sacks »Warums« zum Verstummen zu bringen.

²⁶ Ebd. Ich danke Judith Butler für diese Referenz. Die Bemerkung wurde Levi in der italienischen Zeitung *Il Manifesto* kurz vor den Massakern in Sabra und Schatila in der Region von Beirut im libanesischen Bürgerkrieg im September 1982 zugeschrieben.

Paul A. Silverstein

Der Zusammenhang von Antisemitismus und Islamophobie in Frankreich

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von Antisemitismus und Islamophobie in Frankreich und untersucht, wie im Verlauf einer Geschichte der Gewalt – und letztlich auch bedingt durch eben diese Geschichte – Kategorien von ethnisch-religiösen Unterscheidungen in Frankreich entstanden sind.¹ Indem ich mich dieser Thematik durch das Heranziehen einer historisch angelegten Betrachtungsweise annehme, versuche ich, die grundsätzliche Polemik zu vermeiden, die in Frankreich viele Beiträge in die Debatte einbringen. Erwähnt seien hierzu unter anderem die hinlänglich bekannten Arbeiten von Emmanuel Brenner (2002), Raphaël Draï (2001), Alain Finkielkraut (2004), Pierre-André Taguieff (2004) und Shmuel Trigano (2003). Einerseits behandeln diese Autoren das, was im Allgemeinen als »neuer Antisemitismus« oder »neue Judeophobie« bekannt ist, als eine radikale Abspaltung von einer zurückliegenden Geschichte des Antisemitismus; Verbindungen zu rechtsgerichteten Äußerungen französischer Nationalisten wurden unter anderem von Zeev Sternhell (1986) sorgfältig herausgearbeitet. Sie ziehen eine Verbindung zwischen dem gegenwärtigen Antisemitismus und dem politischen Erwachsenwerden der zweiten Generation nordafrikanischer Einwanderer, das seit den frühen 1980er Jahren zu beobachten ist; diese Identitätspolitik und fortschreitende Hinwendung zum Islam, so wird teilweise vermutet, könne von einer multikulturellen und propalästinensischen politischen Linken vorangetrieben worden sein (vgl. Taguieff 2004: 40-61; Trigano 2003: 37-43).

Mit dieser Ausrichtung wischen sie die kolonialen Ursprünge der gegenwärtigen Erscheinungsformen eines ethnischen und religiösen

¹ Eine frühere englischsprachige Fassung dieses Beitrages erschien in der Zeitschrift: *Patterns of Prejudice*, Vol. 42, No. 1, 2008: 1-26.

Konflikts weg; sie wischen darüber hinaus sogar die aktuellen Erscheinungsformungen rassistischer Gewalt einfach weg, obwohl ausländische Mitbürger sich immer wieder damit konfrontiert sehen und letztlich in einer eigenen Identitätspolitik eine Antwort formulieren.

Andererseits lassen Autoren wie Brenner (2002: 14) und Taguieff (2004: 14-15), die durchaus sorgsam darauf bedacht sind, Islamismus und Islam voneinander zu trennen, den Einfluss der Geschichte außer acht, wenn sie die antisemitische Haltung der französischen Muslime als eine Fortführung eines weiter zurückreichenden muslimischen Antizionismus und Antisemitismus wahrnehmen. Dieser sei von den Einwanderern aus Nordafrika mitgebracht worden, würde von den Eltern auf die Kinder überliefert und schwele in einem Staat, der sich davor fürchtet, die in ihm lebenden Minderheiten und die diplomatischen Partner der arabischen Welt zu beleidigen. Diese Einschätzung führt für Trigano (2003: 91) zu einer pauschalen »Verdammung« der arabisch-muslimischen Gesellschaft, so als bedürfe diese einer kompletten Reform, um überhaupt in eine moderne säkulare Welt zu passen (vgl. Draï 2001: 191). Mit ihren Aussagen folgen diese Autoren den Theorien von Bat Ye'or (2002; 2005), wenn sie den französischen Muslimen einen politischen Willen zur Wiedererrichtung eines grenzübergreifenden Kalifats, eines »Eurabien« zuschreiben, und prophezeien, Minderheiten wie Juden wären dann in der Position der »Dhimmi« (nach islamischer Rechts tradition Monotheisten mit eingeschränktem Rechtsstatus) der Willkür der Obrigkeiten ausgesetzt. Trigano (2003: 106-118) spricht hier von einer »Osmanisierung Europas«. Tatsächlich betrachteten einige Autoren dieses wieder aufgehende osmanische Reich in den französischen Vorstädten bereits als real; sie bezeichnen diese post-industriellen französischen Vorstädte (*les banlieues*) als »verlorene Gebiete der Republik« (Brenner 2002) und beschreiben sie als »wilde Landstriche« (*lieux féroces*) (Finkielkraut 2004: 10), in denen die politischen Normen der Demokratie ebenso wie der Laizismus schlichtweg nicht existieren.

Um dieser ahistorischen Sichtweise entgegenzutreten, betrachte ich Muslime und Juden in Frankreich im selben analytischen Feld. Hierbei behandle ich die durch Antisemitismus und Islamophobie motivierten Gewalttaten als Teile von strukturellen Spannungen in der späten französischen Moderne. Diese Spannungen entstehen z.B. zwischen Parti-

kularismus und Universalismus oder auch zwischen individuellen und kollektiven Rechten, wobei ich in der Hauptsache darstellen möchte, dass diese Spannungen mit dem französischen Postkolonialismus verwoben sind.² Es geht um ungelöste, anhaltende Kämpfe um französische nationale Zugehörigkeit, die sich aus der Kolonisierung Nordafrikas entwickelte, genauer gesagt, aus dem bitteren Krieg um die Entkolonisierung, der die französische Republik förmlich zerrissen hat. Die Einwanderung von nordafrikanischen Arbeitskräften und ihren Familien trug die Geschichte der Gewalt nach Frankreich hinein. Das andauernde Erleben von Rassismus und Ausgrenzung im Alltag vieler französischer Maghrebener zeigt, dass das manichäische Weltbild, wie es Frantz Fanon im späten kolonialen Algerien gesehen hatte (1963: 41f.), auch eine zutreffende Beschreibung der gegenwärtigen Realität ist. Die gesellschaftliche Ausgrenzung hatte sich in den zurückliegenden Jahren noch verschlimmert, als Frankreich durch den »Krieg gegen den Terror« den Ereignissen des 11. Septembers vorgriff. Dieser »Krieg gegen den Terror« ist meiner Ansicht nach zurückzuverfolgen bis in die frühen 1990er Jahre. Damals hatte auch in Frankreich die Angst vor den Auswirkungen des Bürgerkriegs in Algerien um sich gegriffen und zu einer umfangreichen Militarisierung in den Sozialbausiedlungen (*cités*) geführt; hier lebte die Mehrheit der besagten jungen Nordafrikaner. Als Resultat der Entwicklung kam es vermehrt zu gewaltsamen Zusammenstößen von Polizei und Jugendlichen aus den *cités*. Mehr noch resultierte aus diesem »Krieg gegen den Terror« die Interpellation (gemäß Althusser) der französischen Maghrebener als »Muslime«, ein Ruf, der zusätzlich Nahrung erhielt durch das öffentliche Schauspiel um die Verbannung des »hijab« (Kopftuch) aus den öffentlichen Schulen (vgl. Silverstein 2004a). Während die sozialen und politischen Unruhestifter aus den Reihen der früheren Generation französischer Maghrebener – nämlich jene aus der »Beur-Bewegung«³ der 1980er Jahre – mit ihren Kämpfen darauf abzielten, ihr eigenes Leben als französische Bürger und Anwohner heruntergekommener Vorstädte zu verbessern, und dabei im

² Für eine weitere Analyse und eine Kritik an der Diskussion um den »Neuen Antisemitismus« als eine Form der Islamophobie vgl. Geisser (2003: 77-93).

³ Politische Bewegung von Jugendlichen in den ausgegrenzten Stadtquartieren aus der zweiten Generation mit Migrationshintergrund.

Bezug auf internationale Politik weitgehend unwissend und interesselos vorgehen, schaut die jüngere Generation – sich selbst als »Muslime« betrachtend – über die Grenzen hinweg. Sie sehen die Besetzung des Irak oder den israelisch-palästinensischen Konflikt und werten sie als Parallelen zu ihrem eigenen Kampf in Frankreich. So gesehen kann ihre Haltung zum französischen Staat, den sie als eine beständig kolonisierende Macht begreifen, durchaus in die Ausprägung eines generellen Antizionismus und gelegentlichen Antisemitismus münden. Die Juden werden hier allerdings ironischerweise (durch die unrichtige Assoziation mit israelischen Soldaten) als Sinnbilder der französischen Bourgeoisie und islamophober Praxis hochgehalten.

Im Weiteren verfolge ich die Geschichte der gewaltsamen Klassifizierung der nordafrikanischen Einwanderer und ihrer Kinder als »Muslime«. Ebenso will ich aufzeigen, wie die Gewalt, die durch den französischen Staat auf diese Menschen wirkt, von ihrer Seite aus dahingehend beantwortet werden kann, dass sie die Gewalt auf den Staat und jene (auch Juden), die ihn repräsentieren, zurückrichten.⁴ Nachdem ich diesen Zusammenhang hergestellt habe, werde ich versuchen, einige der aktuelleren, von den Medien hochgradig aufgeblähten Vorfälle antisemitischer Gewalt aufzuschlüsseln, um das Ausmaß der gegenwärtigen Problematik zu bestimmen. Zudem werde ich versuchen, einigen der alarmistischen Tendenzen in der Literatur entgegenzutreten. Obwohl wir keinesfalls die Ernsthaftigkeit der auftretenden Gewalt ignorieren dürfen, so denke ich doch, dass wir mit den vorliegenden Statistiken nichtsdestoweniger sehr vorsichtig umgehen müssen und sie nicht ein-

⁴ Es ist zu beachten, dass trotz der Annahme gewisser islamophobischer Kritiker nicht jeder Vorfall öffentlicher Gewalt, ausgeübt durch Kinder von nordafrikanischen Einwanderern, der Logik einer religiösen Intervention und Beschwörung folgt; vgl. hierzu das Interview mit Alain Finkielkraut bei Mishani/Smotriez (2005). In der Gewaltwelle des Oktober/November 2005 in den französischen Sozialbausiedlungen waren die Jugendlichen auf den Straßen vordringlich durch die gemeinsame soziale und ökonomische Ausgrenzung und ihren Wohnort miteinander verbunden; Faktoren, die hier ethnische und religiöse Unterschiede überwinden. Aufrufe durch örtliche muslimische Vereinigungen, die Gewalt zu beenden, und sogar eine »Fatwa« (islamisches Rechtsgutachten) der vermeintlich fundamentalistischen Gruppierung »Union des organisations islamiques de France« (Vereinigung der Islamischen Organisationen Frankreichs UOIF) fanden kein Gehör (vgl. Silverstein/Tetreault 2006).

fach als die glasklare Darstellung eines »Problems« lesen dürfen. Abschließend möchte ich den Begriff des »französischen Muslims« aufbrechen und anhand meiner eigenen ethnografischen Daten den Blick darauf richten, wie einzelne muslimische Bevölkerungsgruppen in Frankreich eine philosemitische, pro-israelische Haltung entwickelt haben, die jeden Versuch im Keim ersticken sollte, alle französischen Maghrebiner in eine Schublade stecken zu wollen.

Indem ich ausführe, dass der gegenwärtige Antisemitismus der jungen sozial ausgegrenzten, häufig überwachten und verdächtigten Magrebener praktisch eine Form von Gewalt gegen den Staat darstellt, da für sie das neo-imperiale Frankreich und die USA die Hauptquelle ihrer Unzufriedenheit sind, bewege ich mich in hohem Maße neben dem Erklärungsversuch, der antisemitische Gewalt als Teil einer besonderen Dynamik zwischen jüdischen und muslimischen Gemeinden betrachtet. Ich behaupte nicht, dass diese Art der Dynamik völlig irrelevant ist; tatsächlich ergänzten sich die Beziehungen zwischen jüdischen und muslimischen Nordafrikanern in Frankreich seit dem Beginn der algerischen Unabhängigkeitsbemühungen in den 1920er Jahren durchaus und waren bisweilen auch widersprüchlich (Bahloul 1996; Benbassa 1999: 185-189; Hyman 1998: 193-214). Während nordafrikanische Juden und Muslime, gerade die Angehörigen der ersten Generation, in derselben Weise als »Einwanderer« klassifiziert worden waren (vgl. Silverstein 2005) und sich gemeinsam an ein und demselben Ort, nämlich in den Vorstädten, wiederfanden und dort die gleichen Ressourcen nutzten (z.B. Läden, die halal oder koschere Waren anbieten), erhielten doch die ihnen innewohnenden unterschiedlichen Erinnerungen an die Zeit von Kolonialismus und Krieg in Algerien ihre emotionale Distanz zueinander aufrecht (vgl. Stora 1991). Ihre Beziehungen verschlechterten sich von Zeit zu Zeit, zumeist infolge von Begebenheiten in Israel oder Palästina; gerade durch diese Ereignisse erstarkte innerhalb der algerisch-jüdischen Gemeinschaft die Stellung Israels als Bezugspunkt politischer Identifikation (Hyman 1998: 202-205).

Die Charakterisierung der Akteure der al-Aqsa Intifada wie auch die im Fahrwasser des algerischen Bürgerkriegs und des französischen »Kriegs gegen den Terror« aufkommende Beschreibung der nordafrikanischen Araber und Berber einzig als Muslime haben einen Keil zwi-

schen die Völker getrieben, was die nordafrikanischen Juden im Hinblick auf antisemitische Reden und Gewalt besonders wachsam werden und ihre Reaktionen ähnlich ausfallen ließ.⁵

Dennoch, wie ich es auch in diesem Beitrag aufzeigen möchte, ist diese spezielle Betrachtung der sozialen Beziehungen für die jüngeren französischen Maghrebener deutlich weniger wichtig, da sie nach dem algerischen Unabhängigkeitskrieg in Frankreich geboren wurden und hier aufwuchsen. Ihre Beziehung zu Algerien, der algerischen Geschichte und besonders zu dort herrschender kolonialer oder anderer Gewalt ist bestenfalls marginal und zeugt von einem sehr beschränkten historischen Bewusstsein (Stora 2005).

Aus diesem Grund wäre es falsch, die Jugendgewalt als eine bloße Fortführung der Kämpfe ihrer Eltern zu verstehen. Es ist jedoch im Bezug auf Kolonialismus und Krieg in Algerien ein wesentlicher Zusammenhang zwischen der Entwicklung und Ausdifferenzierung von nordafrikanischen Muslimen und Juden in unterscheidbare, definierte Gruppen erkennbar; und von daher beginnt meine Erörterung auch mit dieser Kolonialzeit.

Koloniale Ursprünge der Islamophobie

Die französische Kolonisierung von Nordafrika, die im Grunde auch eine militärische Expedition gewesen ist, war von vielen ihrer Verfechter als Teil einer größeren Pflicht, quasi als eine »zivilisierende Mission« verstanden worden (vgl. Colonna 1975; Cooper/Stoler 1997; Guilhaume 1992; Lucas/Vatin 1975; Rosenblum 1988, wie auch Bullard 2000). Ungeachtet der Tatsache, dass diese umstrittene und hochgradig zwiespältige Mission in den Grundzügen auf der revolutionären politischen Idee einer weltweit gleichen Staatsangehörigkeit basierte, entwickelte

⁵ Tatsächlich ist seit 2002 ein signifikanter Anstieg bei den antiarabischen und antimuslimischen Angriffen durch nordafrikanische Juden zu verzeichnen, wobei diese Angriffe in der Öffentlichkeit bei pro-israelischen Kundgebungen ebenso stattfanden wie »absichtslos« bei Straßenkämpfen oder Brandanschlägen auf Moscheen (Shatz 2005). Zu den allgemeinen antimuslimischen Übergriffen seit den späten 1990er Jahren vgl. Geisser (2003: 10-13).

sich das Ganze deutlich mehr – wie es Jean-Loup Amselle (2003: x) unter Bezug auf Foucault (1997) formulierte – in Richtung eines »Kriegs der Rassen«. Französische Kolonialetnologen definierten anhand von kulturellen und sprachlichen Merkmalen Kategorien, in die sie die einheimische Bevölkerung einordneten.

Im Hinblick auf die jeweilige Integrationsfähigkeit in ein Zivilisationsprojekt machten sie dabei klare Unterscheidungen (Lorcin 1995; Silverstein 2004b: 35-75). In Nordafrika stereotypisierten Militärwissenschaftler, die sich auf die Argumente solcher Vordenker wie Alexis de Tocqueville (1837-1847) stützen, die arabische Gesellschaft als primär islamisch und nahmen eine Unvereinbarkeit von islamischer Zivilisation und französischer (christlich-weltlich ausgerichteter) Moderne an. Derartige Kategorien und Gedanken entsprachen einer Furcht vor dem Islam als einigende Kraft in den antikolonialen Revolten des 19. Jahrhunderts; im 20. Jahrhundert lebte diese Angst wieder auf, als durch arabische nationalistische Bewegungen in Tunesien und Ägypten auch ein möglicher Kampf um die algerische Unabhängigkeit entstand.

Im kolonialen Diskurs bediente man sich des Islam als primärem Topos, um die gegensätzlich erscheinenden Wesenszüge zu erklären, die man in der arabischen Mentalität beobachtet hatte: einerseits die kriegerische feindselige Haltung der Araber, die ihrem religiösen Fanatismus zugeschrieben wurde, und andererseits ihre unverbesserliche Faulheit, die angeblich einem unterwürfigen Fatalismus entsprang. Im ersten Schritt legten französische Wissenschaftler dar, dass der Absolutismus den Araber in einen »permanenten Kriegszustand mit den Ungläubigen« versetzte, er »nimmt ihn unausweichlich in Pflicht zum ewigen Krieg« (Servier 1923: 345-346). Der Islam diente als Hauptargument in Versuchen, die Gräueltaten des Krieges (Enthauptungen, Folter, Verstümmelungen) zu erklären, denen französische Expeditionstruppen im Zuge ihrer Eroberungen in Algerien begegneten; Gräueltaten, die somit dem »böartigen und grausamen Wesen« der Araber zugeschrieben werden konnten, da diese doch »kein anderes Recht als das des Stärkeren kennen« (Hamelin 1833: 7). In ihren Studien ließen Militär-ethnografen gerade auch religiösen algerischen Vereinigungen wie den Marabouts und den Sufi (Khouan) besondere Aufmerksamkeit zukommen, da diese eine mystische Herrschaft ausübten und in der Lage wa-

ren, ihre Anhänger für mögliche Gewalttaten zu organisieren (vgl. Neveu 1846; Rinn 1884).

Im zweiten Schritt konzentrierten sich die Wissenschaftler auf einen widersprüchlichen Aspekt des Islam: Fatalismus als das absolute Vertrauen auf Allah, um das eigene Schicksal zu lenken. Die Forscher sahen hierin die Ursachen für eine Vielzahl von Lastern: »Faulheit, Heuchelei, Unehrllichkeit, Misstrauen, Unberechenbarkeit, die Freude an Wollust, Luxus und Schlemmerei« (Vollenhoven 1903: 169) und verunglimpften die Araber auf diese Weise letztlich als professionelle »Sonnenanbeter« (Docteur X: 1891: 55). Dieser ergebene Faulheit wurde dabei gleichzeitig auch unterstellt, den muslimischen Geist dergestalt zu schwächen, dass dadurch eine soziale Entwicklung in Richtung Moderne einfach am arabischen Volk vorbeigehen müsse.

Die französische Obrigkeit nahm diese grundlegende Religiosität sogar als einen angeborenen Hemmschuh auf dem Weg in die verwaltungstechnische oder rechtliche Eingliederung der Araber in das französische Volk wahr. »Religion und Gesetz sind in der mohammedanischen Kultur zu eng miteinander verwoben, als dass die rechtlichen Gegebenheiten der Muslime mit denen der Franzosen oder Europäer identisch sein könnten.« (Larcher 1903: 16) Eine derartige Annahme führte in Algerien zur effektiven Aussetzung des Laizismus, ungeachtet der Tatsache, dass die Kolonie offiziell als Überseedepartement geführt wurde und daher derselben rechtlichen und konstitutionellen Ordnung hätte unterliegen müssen wie der des übergeordneten Mutterlandes. Der Imperiale Akt vom 14. Juli 1865 in der Assimilationspolitik wie auch später das »Crémieux Dekret« versagten muslimischen Algeriern die französische Staatsbürgerschaft, solange sie sich nicht von ihrem religiösen Status lossagten. Als 1891 die Dritte Republik vermeinte, dieses letzte Hindernis aus dem Weg geräumt zu haben, um nun alle Algerier einbürgern zu können, brach ein heftiger Schlagabtausch im Parlament aus. Senator Sabatier hielt am 27. Juni 1891 eine Rede vor dem Senat, in der er die Reform heftig kritisierte; konkret warf er in seiner Rede vor, die gesellschaftlichen wie familiären Praktiken des Koran würden stillschweigend geduldet, sei es nun die feudale Landordnung oder auch die Polygamie, was sowohl »den französischen Gesetzen widerspräche, ganz zu schweigen von der französischen Moral« (vgl. Borgé/Viasnoff 1995:

18). Die Berücksichtigung der Religion bei der Gewährung der Staatsbürgerschaft wurde erst nach dem Zweiten Weltkrieg abgeschafft – am Vorabend der algerischen Unabhängigkeit. Französische Kolonialforscher betrachteten – im Gegensatz zu ihrer Definition der arabischen Muslime als »nicht integrierbar« – bestimmte Minderheiten in der Bevölkerung, namentlich Juden und Berber, als der französischen Kultur in vielen Belangen ebenbürtiger, da sie bei ihnen nicht das sonst vorherrschende Bild einer Zentralität der Religion in Kultur und Gesellschaft wahrnahmen. Obwohl den nordafrikanischen Juden ebenso wie den Muslimen die französische Staatsbürgerschaft ursprünglich verweigert worden war, erlangten die Juden 1870 die Emanzipation und wurden als eigenständige Gruppe neben der Masse der kolonisierten Völker betrachtet. Mit den Berbern wurde ähnlich verfahren, auch wenn sie nicht in dem Maße eine Gleichstellung erfuhren: man wählte sie jedoch wiederholt im Rahmen von Integrationsbemühungen aus (hierin fällt die Errichtung französischer Schulen und Missionen vor Ort [Colonna 1975]), gestattete ihnen die Anwendung eines Gewohnheitsrechtes ähnlich dem islamischen im Bezug auf zivile Angelegenheiten und gab ihnen den Vorzug bei der Verpflichtung von Gastarbeitern, sei es auf den kolonialen Ländereien, in den Minen und sogar – über die kolonialen Grenzen hinaus – in Frankreich.

Diese deutliche Unterscheidung von Arabern, Berbern und Juden brachte diese im Verlauf der Auseinandersetzungen um die Entkolonisierung schließlich auch gegeneinander auf. Als französische Staatsbürger strebten die Juden im Großen und Ganzen – auch wenn sie teilweise durchaus Verständnis für die Bestrebungen der algerischen Nationalisten hegten – danach, eine Art französisches Algerien zu bewahren, weshalb man sie bei Kriegsende nahezu alle nach Frankreich »zurückführte« (um hier den staatlich-französischen Sprachgebrauch zu übernehmen). Obwohl Araber und Berber Seite an Seite gegen Frankreich kämpften, entwickelten sich im Verlauf des Krieges die Interessen der beiden Völker weit voneinander weg; während die Anführer der Berber das unabhängige Algerien als einen nicht an Konfessionen gebundenen Vielvölkerstaat propagierten, wollten die arabischen Befehlshaber der Nationalen Befreiungsfront (Front de Libération Nationale, FLN) Algerien als eine arabisch-islamische Nation (Stora 1991; 2005) errichten.

Die Vision der FLN setzte sich schließlich durch. Die Führer der Berber, als »koloniale Speichellecker« betrachtet, die weiterhin auf die kulturelle Vielfaltigkeit einer algerischen Nation pochten, fielen Attentaten zum Opfer, gingen ins Exil oder fanden sich aufgrund ihrer separatistischen Tendenzen am Rande der Gesellschaft wieder (Lacheraf 1953; Sahli 1953; vgl. Chaker 1990).

Der Krieg in Algerien hatte auch Auswirkungen auf Frankreich, wo mehrere hunderttausend Algerier (darunter viele Berber) arbeiteten und lebten, ob nun in Werkswohnungen oder, nach dem Ausufern der Gewalt in Algerien, mit Frauen und Kindern in Elendsvierteln. Während des Krieges waren diese Einwanderer das Ziel übermäßiger Überwachung, ihre Einrichtungen und ihre Vereinigungen wurden kriminalisiert. Auch die Polizei setzte die Einwanderer immer wieder Repressalien aus; als Beispiel sei ein Vorfall in Paris im Zuge einer Protestversammlung der FLN angeführt. Die Pariser Polizei eröffnete am 17. Oktober 1961 unter dem Befehl von Maurice Papon, ein früherer Innenminister des Vichy-Régimes, das Feuer auf eine Menge von algerischen Demonstranten; hunderte starben und ihre toten Körper wurden in die Seine geworfen (Einaudi 2001; Haroun 1986).

Postkoloniale Gewalt

Bei Ende des Krieges lebten mehr als 400.000 Nordafrikaner in Frankreich. In den frühen 1980er Jahren war ihre Zahl auf geschätzte 1,5 Millionen angewachsen, da die Zuwanderung von Gastarbeitern bis 1974 stetig voranschritt und die folgenden Lockerungen in den Bestimmungen der Familienzusammenführung ein Nachholen von Frauen und Kindern vereinfachte.⁶ Die Zuwanderung war von der französischen Bevölkerung größtenteils mit Misstrauen und Aggression wahrgenommen worden. Diese negative Haltung fand einen Ausdruck in der wiederholten Verwendung von Metaphern wie »Invasion«, um die Anwesenheit der

⁶ Für Geschichten und Analysen zur algerischen Einwanderung nach Frankreich vgl. Gillette/Sayad (1976), Liauzu (1996), Sayad (2004), Talha (1989) und Zehraoui (1994).

nordafrikanischen Einwanderer zu beschreiben, was sich gerade auch in Zeiten des wirtschaftlichen Niedergangs (schon in den 1930er Jahren) deutlich zeigte (Wihtol de Wenden 1991). Wenn Karl Martell wirklich, so wie es die französischen Geschichtsbücher verkündeten, die Sarazenen in der Schlacht bei Poitiers im Jahre 732 n.Chr. zurückgeschlagen hatte, dann ist die Zuwanderung aus Nordafrika heute, nach Ansicht einiger apokalyptischer Schreiber, die Rache der Sarazenen, ob nun als »friedliche Invasion« oder bewaffnet mit Kalaschnikows (Raspail 1973; Figueras 1983). Tatsächlich warnen extrem rechts gerichtete Forscher, dass die »islamische Zersetzung [vielleicht] den neuen Hundertjährigen Krieg gewinnt und uns dem Islam ausliefert« (Hollender 1988).

Diese äußerst islamophobe Haltung der Öffentlichkeit und solche martialischen Ansichten äußerten sich durchaus auch in realen Gewalttätigkeiten, die in ritualisiert anmutender Manier den Gedanken verfolgten, die »Einwanderer-Heere« zurückzuschlagen.

Periodisch auftretende »mörderische Sommer« (étés meurtriers) forderten in den Jahren zwischen 1973 und 1983 unter nordafrikanischen Einwanderern und ihren Familien nahezu 50 Menschenleben (Aïchoune 1985). Allein im Sommer des Jahres 1973 wurden in und um Marseilles 50 algerische Arbeiter angegriffen; 15 Menschen starben bei diesen organisierten Übergriffen, die dort als »ratonnade« (»Rattenjagd«) bezeichnet wurden. In sportlich anmutender Manier (vielleicht am ehesten ähnlich der aristokratischen Tradition der Fuchsjagd zu sehen) geht hierbei eine Gruppe weißer »beaufs« (Kurzform für beaux-frère, wörtlich: »Schwager«, bezeichnet eine gesellschaftliche Gruppe, welche am ehesten mit Proleten, »Prolls«, zu deuten ist) auf die »Ratte« (raton) los, schlägt denjenigen zusammen, vernichtet seine Personal- oder Arbeitspapiere (was ihn in Frankreich zu einem illegalen Einwanderer macht) und überlässt ihn seinem Schicksal. In den frühen 1980er Jahren hatte sich dieses Angriffsritual ein wenig verändert. Nicht mehr der männliche Gastarbeiter markierte die Hauptbeute, sondern »Einwandererkinder«, völlig ungeachtet der Tatsache, wo diese tatsächlich geboren worden waren. Anstatt von einer Meute gehetzt zu werden, wurden diese Kinder, wenn sie auf den Spielplätzen in den Sozialbausiedlungen spielten, nach Heckenschützenmanier beschossen; zumeist waren es Anwohner (überwiegend ältere weiße Männer), die aus dem Fenster heraus auf Kinder

22er-Gewehre anlegten, wie man sie normalerweise zur Jagd benutzen würde (Aïchoune 1985: 141-143).

Es ist wichtig, die Verbindung von Rassismus, Nationalismus und Sport zu bemerken, der sich in den beschriebenen Angriffen zeigt. Männliches Vergnügen scheint ein zentrales Element der rassistisch motivierten Gewalt in Frankreich zu sein, und tatsächlich ist dieser Faktor in verschiedenen Zusammenhängen auch als ein zentrales Element in der Entwicklung einer weißen männlichen Arbeiterklasse zu sehen. Mehr noch scheinen die vorangehend beschriebenen Angriffe innerhalb des französischen Volkes ein elitäres Gefühl hervorzubringen (Stolcke 1995). Während sich die Absichten einzelner Angreifer nur schwerlich nachzuvollziehen lassen, sind jedoch die Übergriffe an sich als ein Teil einer komplexen Geschichte und Struktur zu sehen. Das Zerreißen von Personalausweisen nimmt die richterliche Ausweisung wieder auf; Kinder zu attackieren (in Deutschland zudem auch Häuser) signalisiert eine Form der Ablehnung der nationalen Familie und erscheint als ein legitimes Mittel in der sozialen Reproduktion. Wie Terence Turner beschreibt, sind rassistisch motivierte Übergriffe ebenso auch ein Akt des Zusammenhaltens wie des Ausgrenzens (1995). Gesellschaftlich ausgegrenzte (vielfach arbeitslose) »weiße Franzosen« verbreiten Gewalt, um sich auf diese Weise ihren Weg zurück in die Gesellschaft zu verschaffen; sie geben sich als ideologische Verteidiger der hier rassistisch gemeinten »Nation«, agieren dabei scheinbar in ihrem Namen und berufen sich auf sie. Eine elitäre männliche Staatsangehörigkeit manifestiert sich folglich gewaltsam durch die rassistisch motivierten Übergriffe.

Dieses Auftreten männlicher, nationalistisch ausgerichteter, organisierter »beauf« stützt sich, um mit Allen Feldmann zu sprechen, auf »neue staatsbürgerliche Positionen, die geschaffen und erklärt wurden aus Gewalttaten« des postkolonialen Frankreich (1991: 20). Dennoch ist es nicht nur dieser männliche weiße »beauf«, der sich durch Gewalt ausdrückt. Die Subjektivität französischer Maghrebiner (auch »Beur«) ist tatsächlich im Zuge derselben rassistisch motivierten Übergriffe erzeugt worden, wie sich in den Auseinandersetzungen mit dem französischen Staat und seinen Repräsentanten zeigte. Neben den 22er-Angriffen bildete sich in den frühen 1980er Jahren an anderer Stelle noch eine weitere Form der ritualisierten Gewalt aus: die übertriebene Gewalt

tanwendung gegen junge Einwanderer durch Polizei und Sicherheitskräfte in den banlieus. Unter den brutal vorgehenden Angreifern befanden sich private männliche Sicherheitsleute ebenso wie Angehörige von Sicherheitsdiensten, die zum Schutze von Supermärkten, Bahnhöfen oder ähnlichen staatsbezogenen Örtlichkeiten innerhalb der Sozialbausiedlungen abgestellt wurden. Ebenso wie den 22er-Schützen gelang es den Tätern auch in diesen Fällen häufig, durch ein Geständnis ein niedrigeres Strafmaß, wenn nicht sogar einen Freispruch zu erreichen (Aïchoune 1985).

Seit 1980 formierte sich zunehmend ein Widerstand junger »Beur« gegen die Polizei, was größtenteils auch eine Antwort auf diese straffreie »legale« Gewalt der Obrigkeit war. Die erste Unabhängigkeitsbewegung der »Beur« bediente sich des englischen Namens »Rock against Police« (RAP) und organisierte Konzerte, um die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf die von der Polizei verübten Morde an drei nordafrikanischen Teenagern in den vorangegangenen vier Monaten zu richten. Das zweite Konzert fand am 15. Mai 1981 in Couzy, einem der Wohnblöcke des Pariser Vorortes Vitry, statt; an genau diesem Ort war eines der Opfer, Kader Lareiche, von einem Wachmann drei Monate zuvor getötet worden (Aïchoune 1985: 127f.; Jazouli 1992: 28). Das Attentat auf Abdenbi Guemah, einen erst 19-jährigen Studenten, führte im November 1982 ebenso zur Gründung einer Vereinigung; der »Verein Guttenberg« wurde nach der Sozialbausiedlung in Nanterre benannt, wo man ihn ins Leben gerufen hatte (Boubeker/Abdallah 1993: 65).

Die erste französische Kulturorganisation nordafrikanischer Frauen entstand unter ähnlichen Umständen im März 1981 in Busserine, einem Vorort von Marseille. Die Schwester von Zahir Boudjellal, einem Anhänger Lahouari Ben Mohammeds, gründete die Organisation, nachdem ihr Bruder nur wenige Monate zuvor getötet worden war. Obwohl die vordringlichste Zielsetzung der Gruppe die Dokumentation rassistisch motivierter Attentate war, war die erste Aktion der Mitglieder jedoch ein Protest gegen die Abschiebung von Djamila; die junge Frau aus Busserine war im Zuge der Kundgebungen nach dem Attentat auf Lahouari verhaftet worden. Mit anderen Worten: Die Schaffung einer weiblichen politischen Subjektivität innerhalb der »Beur« (die »Beurette«) war an sich begründet in männlichen Gewaltakten und deren Ab-

wehr. Die »Beuretten« beschützten in Umkehrung der tatsächlichen Rollenverteilung in den Vorstädten ihre »Brüder« – einerlei, ob nun die wirklichen Familienangehörigen oder die Brüder im Geiste – vor dem französischen Staat. In einer Idealisierung des nordafrikanischen Familienlebens und muslimischer Sitten nahmen die männlichen »Beur« normalerweise die Rolle der Beschützer der Frauen ein; anders gesagt, sie beschützten ihre eigene Ehre, indem sie die Sexualität ihrer Schwestern (oder anderer weiblicher Angehöriger) überwachten. Genau betrachtet widersprechen »Beuretten« als Beschützerinnen der Männer der politischen Subjektivität des männlichen »Beur« als gewalttätigem Rächer seiner gefallenen »Brüder«.

Diese Positionen eines neuen Subjekts stützten auch 1983 den »Marsch für Gleichheit und gegen Rassismus« (besser bekannt als »Marche des Beurs«), der als historischer Prüfstein ein wesentliches Ereignis für die Einigung der »Beur-Bewegung« markierte. Dieser Fußmarsch von Marseille bis Paris mobilisierte mehr als 100.000 Demonstranten, was sicher auch zum größten Teil als Antwort auf den »mörderischen Sommer« der zurückliegenden Monate zu deuten war. In den Augen von Ahmed Ghayet, einem der Teilnehmer, führte der Marsch die »Beur« zu einer eigenen politischen und vor allem generationsspezifischen Wahrnehmung: »Die Geschichte der Jugend, die heute als die ›banlieue Jugend‹ getauft wurde, die als ›Beur‹ getauft worden waren, würde ich von diesem Marsch im Jahre 1983 an schreiben.« (vgl. Bouamama u.a. 1994: 40) Diese Demonstration war von der Vereinigung SOS Avenir Minguettes organisiert worden; deren Präsident, der 22-jährige Toumi Djaidja, war einige Monate zuvor schwer verletzt worden. Er hatte eingreifen wollen, als Polizisten ihre Hunde auf eine Gruppe junger Menschen in Les Minguettes (Lyon) losgelassen hatten. Männliche wie weibliche Demonstranten präsentierten mahnend Banner, um jene jungen Männer zu würdigen, die während des Sommers getötet worden waren; ihr Weg führte vorbei an Mahnmalen in Vaulx-en-Velin (Lyon) und Nanterre (Paris), Orten, an denen im zurückliegenden Jahr ebenfalls Menschen Attentaten zum Opfer gefallen waren (Jazouli 1992:60). So gesehen gehört die Verschmelzung der »Beur« zu einer städteübergreifenden politischen Generation auch zusammen mit der Ermordung der jungen Männer aus den Vorstädten, denn sie waren in den Augen der Gemein-

de »Brüder« – ein wirklicher Bruder, wie im Falle von Zahir Boudjlal, oder einfach Brüder im Geiste (Bouamama u.a. 1994: 50).

Aber auch wenn viele »Beur« sich an gewaltfreien Aktionen wie diesem Marsch beteiligten, empfanden andere die so gezeigte passive Solidarität als ineffektiv und verlangten einen »Blutzoll« (prix de sang) (Bouamama u.a. 1994:51). Konnten die männlichen Angehörigen eines Opfers einen tatsächlichen Angreifer nicht selbst bestrafen, sei es, weil der von der Polizei geschützt wurde, oder auch vielleicht selbst ein Polizist war, reagierte die Gemeinschaft als Ganzes, richtete ihre »Wut« auf die Polizeikräfte gleichermaßen als Ganzes, ebenso wie auf die Symbole ihrer ökonomischen Ausgrenzung in den Sozialbausiedlungen. Junge Anwohner warfen im Sommer des Jahres 1981 Brandsätze auf Einkaufszentren und Polizeistationen der Cité de la Cayolle in Marseille; zuvor waren hier bei einem polizeilichen Gewaltakt Frauen, Kinder und ältere Anwohner verletzt worden, was diese Welle der Gewalt auslöste.

Zur gleichen Zeit eskalierte in Lyon gleichermaßen die Gewalt, als ein Hungerstreik die verantwortlichen Politiker nicht davon überzeugen konnte, von der Ausweisung junger Nordafrikaner abzusehen. Kurz nach dem Scheitern der Protestaktion war eine junge Frau aus Saint-Dizier an Algerien ausgeliefert worden, was in Les Minguettes eine Serie von gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen der Polizei und jungen Männern nach sich gezogen hatte. Es gab zudem rund 250 dokumentierte Vorfälle von Autodiebstählen mit anschließenden Verfolgungsjagden; Gruppen von jungen Männern aus den banlieus (zumeist »Beur«) stahlen Autos und verwickelten die Polizei in wilde Verfolgungsjagden, um schließlich die Fahrzeuge vorsätzlich in Brand zu setzen.

Dabei haben diese »Rodeos«, wie diese Aktionen gerne betitelt wurden, einen eindeutig unterhaltenden, wenn nicht sogar sportlichen Hintergrund. Häufig (natürlich nicht immer) verstanden die Teilnehmer diese Rennen sogar mehr noch als eine Art Aufwärmübung für weitere Taten; Taten, die durch die Gewalt in den Vorstädten für sie notwendig geworden waren. Der Gemeindeaktivist Djamel, selbst ein Bewohner einer Sozialbausiedlung, drückte es so aus: »Es geschah von dem Moment an, als die Polizisten ihre Provokationen begannen, dass die Jugend aggressiv wurde, denn sie verstanden die Aggressionen der Polizei ihnen gegenüber nicht. Die Rodeos waren eine Antwort auf alles,

was sie erduldet hatten, sie und ihre Eltern ... Die Wut, die sie in sich trugen, wurde an den Fahrzeugen ausgelassen« (vgl. Jazouli 1992: 21f.). Zwei Jahre später kam es zu ähnliche Konfrontationen bei Venissieux (Lyon), was zu einer zweiwöchigen Belagerung der Sozialbausiedlung durch rund 4.000 Polizisten führte. Im gleichen Jahr verwickelten Jugendliche aus der Siedlung Monmousseau im Vorort Les Minguettes die Polizei in gewalttätige Auseinandersetzungen, nachdem Polizisten eine Wohnung aufgebrochen hatten, in der gestohlene Waren vermutet worden waren. In jenen Auseinandersetzungen mit der Polizei und auch mit dem französischen Staat an sich wurde die Subjektivität der »Beur« nun nicht mehr nur auf ihre Position als Ziel der Gewalt gestützt, sondern auch auf ihre Rolle als Gewalt ausübende Kraft; sie waren die Rächer ihrer »Brüder« und die Verteidiger ihrer »Eltern«.

Diese Form aktiver Subjektivität haben die jüngeren Brüder von jenen »Beur« übernommen, die sich in den 1990er Jahren weiter als je zuvor ausgegrenzt fanden, sich weiter als je zuvor entfernt sahen von den Früchten der Arbeit ihrer Eltern und desillusioniert waren durch das Scheitern einer multikulturellen Identitätspolitik auf Seiten der »Beur-Bewegung«. In die wiederholt gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den Siedlungsjugendlichen und der Polizei waren im Verlauf der 1990er Jahre immer wieder jene beschriebenen Gruppen verwickelt, die auf diese Weise die Ermordung einer ihrer »Brüder« durch staatliche Kräfte mit Gewaltausbrüchen beantworteten.

Als Beispiele seien angeführt: die Zusammenstöße zwischen Jugendlichen und Spezialeinheiten (CRS), die im November 1990 in der Mas-du-Taureau-Siedlung in Vaulx-en-Velin (Lyon) ausbrachen, nachdem der 22-jährigen Thomas Claudio bei einer Verfolgungsjagd mit dem Motorrad ums Leben gekommen war; Unruhen im März 1991 in Sartrouville (Paris), nachdem der 18-jährige Djamel Chettouh von einem Euromarché Sicherheitsmann erschossen worden war; sowie Gewaltausbrüche im Mai 1991 in Val-Fourré nach dem Tod des 18-jährigen Aïssa Ihich, der in Polizeigewahrsam erstickte, weil die Beamten ihm seine Asthma-Medikamente verweigerten. Wie schon nach den Aufständen von 1981 beinhaltete die Antwort der Regierung auf diese Auseinandersetzungen auch einen direkten Eingriff in das alltägliche Leben in den cités; dies geschah in Form von vermehrter Polizeipräsenz, Jugendpro-

grammen und wirtschaftlichen Maßnahmen, die in ihrer Anlage an den Marshallplan erinnerten.

Durch diese Art von Gegenmaßnahmen verfestigte die französische Staatsmacht das Bild einer Vorstadtjugend, die in hohem Maße als »gesetzlos« anzusehen ist; Medien und konservative politische Kräfte griffen das Bild auf und verbreiteten es weiter. Viele französische Soziologen, unter ihnen auch ehemalige »Beur-Aktivisten«, beschrieben die Jugend der banlieus als Teil einer »Kultur des Aufstands« (*culture de l'émeute*), geprägt von einer allgemeinen historischen Amnesie und erfüllt mit »Hass« (*haine*) auf alle Symbole des französischen Staates (Aïchoune 1991: 13). Wenn also die »Beur« durch ihre gemischte politische Subjektivität die Utopie eines zukünftigen »pluralistischen Frankreich« repräsentieren, wie es von sozialistischen Kräften angepriesen wird (Boubeker/Abdallah 1993: 43), so ist die Jugend der 1990er Jahre dazu das dystopische Spiegelbild einer gefährlichen »sozialen Anomie«. In dieser Darstellung der Siedlungen (*cités*) wurden die dort Lebenden als »Gemeinschaft« betrachtet, die nur als »ethnische und territoriale Banden« in »endemische, alltägliche Gewalt« verstrickt waren, welche sich im äußersten Fall als »Aufstand« gegen die Polizei organisiert (Jazouli 1992: 141f.). In zunehmendem Maße wurden die *cités* durch Polizei und Medien als »gesetzlose Zonen dargestellt, in denen die Gesetze der Republik völlig versagten« (*Le Monde*, 7.9.1995). Bis hin zu der Gewaltwelle des Spätherbstes 2005 (Oktober/November) und auch noch als Antwort darauf hielten sich diese Darstellungen der *cités* und die damit verbundenen staatlichen Militarisierungsmaßnahmen am Ort (vgl. Silverstein/Tetreault 2006).

Es geht hier weder darum, eine islamophob geprägte Darstellung der französischen Maghrebener als abnorm und kulturell gewalttätig zu erhärten, noch zu behaupten, dass alle Gewalttaten hintergründig politisch wahrzunehmen sind; vielmehr geht es darum, festzustellen, dass die Rollen von Männern und Frauen in den banlieus (»Beur«, »beauf« und präziser gesprochen, alle Einwohner der Vorstädte) sich über diese vermännlichte Gewalt definieren, und dass diese Gewalt sich als organisierende Kraft in den vorstädtischen, sozial ausgegrenzten Gebieten herausbildet. Mehr noch gilt es zu betonen, dass dieser Kampf in seiner Ausformung außerordentlich ortsbezogen ist, angelehnt an die speziellen

Gegebenheiten der Ausgrenzung, die die Jugendlichen durch den Staat und dessen sozialökonomische Repräsentanten und Symbole erfahren haben; die besagten Jugendlichen aus den banlieus waren im Großen und Ganzen nicht von globalen Ideologien wie Marxismus, Islamismus oder ähnlichem beeinflusst. Von daher ist es keineswegs verwunderlich, dass die gegen die Polizei gerichteten Krawalle nicht nur Polizeireviere trafen, sondern ebenso Sporthallen, Einkaufszentren, Schulen und andere öffentliche Einrichtungen, die mit der ökonomischen, politischen und kulturellen Dominanz des Staates verbunden wurden. Ebenso, wie sie Akte der Zerstörung sind, markieren diese Angriffe gleichermaßen Besitzansprüche, sodass es eine Form von Aneignung bedeutet, wenn die Jugendlichen diese Einrichtungen mit Graffiti und Namenszeichen als ihr Eigentum kennzeichnen. Oder die Anwohner ersetzen die staatlichen Einrichtungen durch ihre eigenen, wie das parallele Wachsen einer sozialen Grundversorgung im Schatten dieser unbrauchbar gewordenen Institutionen zeigt. Um zu Fanons räumlichem Verständnis von Kolonisierung und Entkolonisierung zurückzukehren: »Was die Eingeborenen verlangen, ist nicht der Status des Siedlers, sondern seinen Platz. Die überwiegende Mehrheit der Eingeborenen will die Farm des Siedlers. Für sie steht es außer Frage, mit dem Siedler in einen Wettstreit zu treten. Sie wollen seinen Platz einnehmen« (1963: 60f.).

Krieg gegen den Terror

Wie Vincent Geisser (2003) in seiner jüngsten Abhandlung »La nouvelle Islamophobie« diskutiert hat, ist das augenscheinliche soziale Chaos der siedlungsjugendlichen (Un-)Ordnung eine weitere Quelle der Beunruhigung, scheint es doch ein Vakuum für das Aufkommen »kommunitaristischer« Organisationen, namentlich islamisch-fundamentalistischer Gruppen, zu bieten. Mit der Verschärfung des algerischen Bürgerkrieges und dessen Übergreifen auf den Mittelmeerraum in Form von Gewalt und politischer Organisation wurde die bislang eher allgemein definierte Furcht vor einer »Generation-in-Aufbruch« in den banlieus auf die sehr bestimmte Befürchtung übertragen, die nordafrikanischen Jugendlichen könnten den »Verführungen des Jihad« erliegen (vgl. Puja-

das/Salam 1995). Besonders zwei Lebenswege versinnbildlichen diese Angst; zum einen ist es der von Toumi Djaidja, Organisator und Ikone des »Marche des Beurs« von 1983, der zu einer konservativen Form des Islam übertrat, während er eine kurze Gefängnisstrafe absitzen musste. Als zweites Beispiel sei die Beteiligung von Khaled Kelkal an einem versuchten Bombenanschlag auf eine Bahnstrecke bei Lyon angeführt; dieser Anschlag war der GIA (Groupe Islamique Armé) zugeschrieben worden. Für französische Regierungsbeamte und Medienverantwortliche kennzeichnen diese beiden Lebenswege die Geburt einer dritten Generation von Einwanderern; eine Generation, die in den 1990er Jahren entstanden ist durch die Verbindung der Jugend zu Hause in den banlieus mit jenen militanten Islamisten und Berbern, die dem algerischen Bürgerkrieg entflohen waren, um in Frankreich zu leben (Silverstein 2004b: 174-183).

Befürchtungen, diese Sozialbausiedlungen würden als Knotenpunkte (vgl. *Le Figaro*, 16.8.1995) in einem internationalen Terrorismusnetzwerk dienen und deshalb Algier mit Köln, Sarajevo, Kabul und dem Irak verbinden, nahmen nur noch zu, als bereits vor den Anschlägen des 11. September 2001 Zacarias Moussaoui (ein Franzose marokkanischer Herkunft) als ein möglicher Attentäter verhaftet wurde und mehrere französische Staatsbürger nordafrikanischer Abstammung unter den Taliban in Afghanistan und unter den »Legionären« bei Unruhen im Irak in Erscheinung traten. Als Reaktion darauf setzte Frankreichs »Krieg gegen den Terror« an, die Kontrolle über die Siedlungsgrenzen zurückzugewinnen, um somit auch diese Stadtteile zurück in die staatliche Einheit von Ökonomie und Recht zu führen. Dieser Krieg fand in zwei Schritten statt und in beiden wurden die französischen Maghrebiner vor allem als Muslime aufgefasst. Diese Subjektivität wurde pauschal als gegenläufig zu einer französischen sozialen oder politischen Zugehörigkeit definiert. Um der Gewalt wieder Herr zu werden, hatte die französische Regierung im ersten Schritt zunächst die polizeilichen Zugriffe und Kontrollen in den Vorstädten verstärkt. Im Rahmen diverser Fahndungsaktionen stürmten Sicherheitskräfte und Kriminalpolizei in den cités unter anderem Gebetsräume und Gemeindezentren, um dort als »Terroristen« verdächtige Personen festzunehmen. Als Reaktion auf die Bombenanschläge des Sommers rief die französische Regierung

1995 den so genannten »Plan Vigipirat« (abgeleitet aus den französischen Worten »vigilance« = Wachsamkeit und »pirate« = Pirat) ins Leben; die Bevölkerung sollte auf diesem Wege für terroristische Aktivitäten (hier versinnbildlicht als »politische Piraterie«) sensibilisiert werden.

Der Plan, bereits 1978 erdacht und erstmalig während des Golfkriegs 1991 vorgestellt, funktioniert über die Logik der bewaffneten Abschreckung; militärische Kräfte werden abgestellt, um Schulen, Verkehrsknotenpunkte, Regierungsgebäude und touristische Zentren zu bewachen. Bis zu den Anschlägen des 11. September blieb der Plan Vigipirat in Kraft; erst zu diesem Zeitpunkt wurde zwecks »erhöhter Überwachung« öffentlicher Einrichtungen eine »verschärfte« Stufe ausgerufen. Wie schon der Patriot Act in den USA legte die Verschärfung des Plan Vigipirat die Messlatte für Verdächtigungen deutlich niedriger an und rechtfertigte somit umfangreiche Personen- und Taschenkontrollen an öffentlichen Plätzen. Nordafrikanische Jugendliche waren dabei speziell das Ziel solcher »Zufallsüberprüfungen« (contrôles à faciès), die in unzähligen richterlichen Anordnungen, Festnahmen und, so es sich um Einwanderer ohne die notwendigen Papiere handelte, Ausweisungen mündeten. Diese Personenkontrollen »begrüßten« (im Sinne von Althusser gesprochen) die französischen Maghrebiner als potenzielle islamistische Terroristen.

Diese Sicherheitsmaßnahmen zielten auch deswegen auf die cités ab, weil man diese als potenzielle Orte des Terrors wahrnahm. 1995 ergänzte die Regierung im Rahmen des Plan Vigipirat die bereits aufgestockten Sicherheitskräfte in den Vorstädten noch um zusätzliche 200 Zivilfahnder, um »die kriminellen Milieus zu durchdringen« (L'Express, 9.11.1995). Der sozialistische Premierminister Lionel Jospin baute 1999 diese Maßnahmen weiter aus, indem er 13.000 weitere Bereitschaftspolizisten und 17.000 Militärpolizisten für zusätzliche Patrouillengänge in den »sensiblen Ballungsräumen« zusammenzog. 2003 schließlich erhöhte der damalige Innenminister Nicolas Sarkozy im Zeichen seiner »Recht-und-Ordnungs-Politik« die Truppenstärke der Sicherheitskräfte in den cités nochmals und versah diese Kräfte zusätzlich mit neuen Befugnissen für Haus- und Fahrzeugkontrollen. Auf diese Weise eliminierte er vormalige »Schutzzonen«, was letzten Endes die Militarisierung der Vorstädte abschloss. Um versteckte Moscheen und isla-

mische Vereinigungen zu zerschlagen, kriminalisierte er gleichermaßen Versammlungen in Eingängen, Garagen oder Eingangsbereichen in den Sozialbausiedlungen.

Im zweiten Schritt des »Kriegs gegen den Terror« wurde die offizielle Anerkennung als ein Mittel für die Eindämmung des Islam in Frankreich herangezogen. Die französische Regierung hatte sich insbesondere bemüht, die Rahmenbedingungen für die Ausübung des Islam in Frankreich festzulegen; darin enthalten war ein offizielles Kopftuchverbot in öffentlichen Schulen, wie auch die Schaffung von offiziellen islamischen Kommissionen, die zwischen französischen Muslimen und der Regierung vermitteln sollten (Silverstein 2004a). Mittels dieser Strategien werden durch die Regierung Institutionen und gültige Normen geschaffen, die die islamische Praxis mit dem französischen Laizismus gleichschalten können. Bereits seit 1989 hatte es Versuche gegeben, derartige Regierungsbehörden zu etablieren; neuerliche Impulse erhielten diese Bemühungen nach dem 11. September, da Sarkozy sich entschlossen zeigte, den »Islam der Keller und Garagen« durch einen kontrollierbaren »Islam der Moscheen« zu ersetzen. Als eine beträchtliche Anzahl von Angehörigen der »Vereinigung der Islamischen Organisationen in Frankreich« (Union des Organisations Islamiques de France, UOIF), der man weit reichende Verbindungen zu der »Ägyptische Muslimbruderschaft« nachsagt, bei den Wahlen im April 2003 Sitze im Parlament errang, drohte Sarkozy deutlich, jeden Imam auszuweisen, dessen Ansichten nicht mit denen der französischen Rechtsprechung konform gingen, und dessen Moschee zu schließen.

Diese Bemühungen, einen offiziellen Islam Frankreichs (als Gegenstück zum Islam in Frankreich) zu schaffen, verwischen, so Mayanthi Fernando (2005), die Unterschiede zwischen einer muslimischen Gemeinschaft, die sich durch ihre Ausübung (z.B. durch den Besuch der Moschee) oder ihre Herkunft definiert. In beiden Fällen ist das Ergebnis die Bestimmung der französischen Maghrebener als verdächtige Muslime, deren Zugehörigkeit zum französischen Volk wie auch Loyalität dem französischen Staat gegenüber implizit in Frage gestellt wird. In den 1980er und auch noch zu Beginn der 1990er Jahre beruhten die herrschenden Formen jugendlicher Identitätsfindung und Organisation mehr auf dem Vorhandensein gemeinsamer Unterschiede bezogen auf

gesellschaftliche Zugehörigkeit und Örtlichkeit – anders gesagt, in der Entstehung einer Gemeinschaft von sozial schwachen, ausgegrenzten Anwohnern der Sozialbausiedlungen. Die staatliche Politik der Intervention hat eine neue Rassifizierung und die Bildung religiöser Kategorien begünstigt. Das soll nicht heißen, dass einzelne rassifizierende Kategorien wie »rabeu« (oder auch »beur«, für arabisch), »renoir« (schwarz) und »feuj« (jüdisch) nicht auch schon vor dem algerischen Bürgerkrieg Eingang in den Sprachgebrauch gefunden hatten, doch eigentlich waren das weitgehend flexible Begriffe, wenn es um Sprache oder Herkunft ging, und markierten somit gleichermaßen persönliche Eigenarten wie auch ethnisch-religiöse Ursprünge. Auch ging der Zusammenhalt der Jugendlichen durch die Bildung von Banden über diese rassifizierenden Grenzen hinaus; Zugehörigkeitskriterium war hierbei häufig der Wohnort.⁷ Die neuen Formen religiöser Identifikation schaffen jedoch in zunehmendem Maße enger gefasste Formen von Sozialität. Zwar schließen sie das Überschreiten rassischer oder religiöser Grenzen nicht aus, stellen aber die lokalen sozialen Unruhen als Ausdruck eines umfangreicheren »Konfliktes der Kulturen« dar. Letztlich droht dieser Konflikt zu einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung zu werden.

Anders gesagt, wenn französische Maghrebener als Muslime die Ereignisse des 11. September wahrnehmen, die amerikanische Besetzung von Afghanistan oder des Irak oder auch die Zweite Intifada, sehen sie zunehmend auch ein Abbild des Kampfes, den sie in ihrem täglichen Leben führen. Trotz der offensichtlichen diplomatischen und politischen Unterschiede zwischen Frankreich und den USA ziehen junge französische Muslime implizit eine Parallele zwischen den amerikanischen Streitkräften, den israelischen IDF und der französischen Bereitschaftspolizei. Sie deuten sozusagen ihre Kämpfe mit den französischen Ordnungshütern als ihre persönliche Intifada, als einen Widerstand gegen die Mächte des Imperialismus. Wo ihren älteren Brüder und Schwe-

⁷ Als ein gutes Fallbeispiel hierzu ist der Freundeskreis zu sehen, der 1995 in dem Film »Der Hass« porträtiert worden ist, obwohl man argumentieren könnte, der Film markiere einen Moment des Übergangs, als ältere Allianzen begannen sich aufzulösen. Tatsächlich zeigte die Reaktion vieler meiner Freunde aus den cités auf den Film, dass die Anwesenheit des jüdischen Charakters (Vinz) in der Gruppe schon unnorm war.

stern ihren Kampf noch auf ihre eigene Umgebung richteten und als Teil eines großen Kampfes für ihre Bürgerrechte in Frankreich ansahen, betrachten sich viele nordafrikanische Jugendliche heute selbst zusätzlich (wenn nicht sogar primär) als transnationale muslimische Individuen und als solidarisch mit den unterdrückten Palästinensern, Afghanen und Irakern.

Diese Entstehung einer Allianz, für die das Merkmal der Religion über den sozialen Status gestellt wird, signalisiert eine abweichende Haltung gegenüber anderen rassifizierten Gruppen. Falls durch die vorangegangenen Kämpfe »beaufs« oder bürgerliche Pariser als Handlanger des französischen Staates ausgemacht worden waren, so galten beim Kampf der neuen Jugend nun gerade die jüdischen Anwohner der cités als Handlanger des internationalen Imperialismus und eines anti-muslimischen Frankreichs. Ironischerweise wurden hierbei deren eigenen Erfahrungen und die Geschichte der antisemitischen Gewalt in Frankreich komplett ignoriert. So gesehen verbündeten sich die jungen französischen Muslime mit dem Lager der antisemitischen extremen Rechten, die, wiederum ironisch, ihre politische Identität aus ausländerfeindlichen und islamophobischen Aussagen zieht. Die an Juden und deren Eigentum verübten Gewalttaten jugendlicher Muslime sind nicht nur als ein Versagen der staatlichen Integrationspolitik zu deuten, was Beobachter wie Brenner (2002) und Trigano (2003) gewiss tun würden. Vielmehr kann man hierin, auf der Basis der Verleugnung aller kulturellen Grenzen, auch ein deutliches Anzeichen für eine ganz persönliche Form der Integration in das französische Volk sehen. Tatsächlich ist es eine altergebrachte soziologische Weisheit (und in der Natur der Sache nicht falsch), in den innerhalb einer Gruppe von Einwanderern entstehenden rassistischen Vorbehalten gegenüber anderen, später angekommenen Gruppen einen Hinweis auf ihre Anpassung zu sehen. Bei Lichte betrachtet, ist somit der Zeitpunkt beachtenswert, an dem Gelehrte wie Brenner (2002), Trigano (2003), Taguieff (2004) und Finkielkraut (2004) zu den Fanfarenstößen anhoben, die seit dem Jahre 2002 aus ihrer Richtung kamen. Diese Arbeiten sind dicht angelehnt an den nach den Ereignissen des 11. September verschärften »Krieg gegen den Terror«, und die Autoren rufen darin nach einer stärkeren Kontrolle des Islamismus in Frankreich. Diese Schriften können auch als Reaktion auf die Integra-

tion der französischen Muslime durch die staatlichen islamischen Kommissionen gelesen werden, da es doch gerade diese Kommissionen sind, die eindeutig versuchen, um mit den Worten des früheren Innenministers Nicolas Sarkozy zu sprechen, den »Islam auf den Tisch der Republik zu legen«. Trigano (2003: 15-17) lehnt tatsächlich sogar eindeutig jene Gegenüberstellungen ab, in denen die französischen Muslime und die jüdischen »Gemeinden« als vergleichbare, im Konflikt miteinander befindliche Gruppen dargestellt werden. Es wäre nicht unangemessen, diese pessimistischen Schriften als feindselige, wenn nicht sogar islamophobe Reaktion auf die Eingliederung der Muslime als vollwertige Staatsbürger in den französischen Staat zu beschreiben.

Beobachtungen und Statistiken

Nachdem ich bislang historische und strukturelle Hintergründe dargelegt habe, um die rassifizierte Gewalt und deren Verbindung zu Islamophobie und Antisemitismus in Frankreich verständlich zu machen, möchte ich nun kurz auf statistisch erfasste Beobachtungen kommen, um die gegenwärtige Panik im Hinblick auf das vermeintliche Anwachsen antisemitisch motivierter Gewalt im Frankreich des 21. Jahrhunderts zu verdeutlichen. In keiner Weise möchte ich die Existenz von Angriffen auf Juden in Frankreich abstreiten; dafür gab es zu viele von diesen zu beklagen. Die »Commission nationale consultative des droits de l'homme« (Nationale Beratungskommission für Menschenrechte, CNCDH) legt in ihrer Funktion als Dokumentationsstelle für Hassverbrechen entsprechende Zahlen vor. Trotz der Klagen, ein »neuer« Antisemitismus werde hauptsächlich von muslimischen Jugendlichen ausgeübt, muss man zunächst festhalten, dass diese nur in einem Drittel der aufgeführten Fälle in Erscheinung traten. Obwohl die CNCDH im Jahr 2003 einen minimalen Wandel, wenn nicht sogar einen leichten Rückgang bei den antisemitisch motivierten Vorfällen gegenüber dem Vorjahr feststellte, muss man im zweiten Schritt allerdings anführen, dass im Jahr 2004 ein beträchtlicher Anstieg (um rund 50%) bei den antisemitisch motivierten Vorfällen zu verzeichnen war; diese markierten somit die Mehrheit der von der CNCDH festgehaltenen Hassverbrechen.

Zusätzlich sei allerdings auch bemerkt, dass im gleichen Zeitraum andere Formen von Rassismus und Fremdenhass um 150% anstiegen, wobei die meisten Vorfälle gegen die muslimische Bevölkerung gerichtet waren (Le Monde 21.3.2005). Dieser Anstieg lässt mehrere Schlüsse zu. Erstens ist dieser Anstieg der antisemitisch motivierten Gewalt parallel zu dem Anstieg der islamophob motivierten Gewalt zu sehen und somit können diese Taten in beiden Fällen nicht als verschiedenartig verstanden werden. Zweitens bleibt der Fremdenhass der extremen Rechten, der ebenso auf Muslime wie auf Juden abzielt, weiterhin die größte Gefahr im bürgerlichen Leben Frankreichs. Drittens sei schließlich festgestellt, dass die neue französische Gesetzgebung im Hinblick auf Hassverbrechen, namentlich auf antisemitisch motivierte Taten, die Zahl der verzeichneten Vorfälle gesteigert hat, wenn nicht sogar die tatsächliche Zahl der begangenen Verbrechen.

Besonders augenfällig wird die letzte angeführte Beobachtung, wenn es um die Gewalt an Schulen geht, um die Gewalt an jenem geheiligten Hort der Reproduktion des französischen Volkes, welcher, glaubt man der gegenwärtigen Gesetzgebung, vor allen auffälligen Gesten religiöser Darstellung beschützt werden muss. Es gibt nicht wirklich etwas Neues über Schulkinder und deren Anwendung von rassifizierten Formen der Anrede zu sagen (z.B. dass sie sich gegenseitig Namen geben, die auf beobachteten Familienverhältnissen beruhen) oder über deren Gewohnheit, andere für ihre offensichtliche Andersartigkeit zu brandmarken (ich erinnere mich an »Tick die Tucke«, ein ausgesprochen homophobes Spiel, das wir in meiner Jugendzeit spielten) bzw. sie einfach zu verprügeln, sogar Freunde und Kameraden. In der Vergangenheit behandelten Schulleiter gewalttätige Vorfälle wie Prügeleien (mit oder ohne rassifizierten Unterton) intern und verhängten disziplinarische Maßnahmen, ohne notwendigerweise die Polizei zu unterrichten.

Durch die neuen Berichterstattungen und die gesetzlichen Rahmenempfehlungen scheint sich das jetzt geändert zu haben, was die Frage aufwirft, welche mannigfaltigen Vorgänge und Faktoren in den Statistiken des CNCDDH verborgen sind.

Ein Fall, den meine Kollegin Susan Terrio (2005) ethnografisch verfolgt hat, kann hier als typisches Beispiel dienen. Auch dieses Beispiel ziehe ich nicht heran, um die antisemitische Gewalt in Frankreich zu

bestreiten, sondern um zu hinterfragen, was das so selbstverständlich angebrachte Siegel »antisemitisch« hierbei überdecken mag. Dieses Beispiel bezieht sich auf einen Übergriff, der sich im Oktober 2003 an einer Schule des 19. Arrondissement in Paris ereignete und kurz die Aufmerksamkeit der Presse auf sich zog, als der Vorfall im Dezember des gleichen Jahres zur Verhandlung kam. Verwickelt waren hierin acht 14-jährige Kinder, sieben von ihnen Muslime (nordafrikanisch, westafrikanisch und türkisch), eines davon jüdisch; das jüdische Kind erlitt einen Bruch des Schulterblattes, als es gepackt wurde und mehrere Tritte erhielt; zudem wurde es mit den Worten »Stirb, dreckiger Jude!« bedacht. Während die Lehrerschaft den Vorfall intern klären wollte, verlangten die Eltern des verletzten Kindes eine strafrechtliche Verfolgung der Angelegenheit. Würde es zu einer Verurteilung der beschuldigten Kinder kommen, würden ihnen Geldstrafen in Höhe von 50.000 Euro und bis zu dreieinhalb Jahre Gefängnis drohen. Als die näheren Einzelheiten des Vorfalles offengelegt worden waren, wurde der Charakter dieses Angriffs noch undurchsichtiger. Der Vorfall ereignete sich während einer Sportstunde, in der die Schüler eine Kampfsportchoreographie probten. Zum Zeitpunkt der Verletzung hatte der Lehrer den Raum verlassen und Berichten zufolge lief diese Probe aus dem Ruder. Die Aussagen darüber, wer womit angefangen hat, gehen auseinander, doch der jüdische Junge (den Terrio mit dem Pseudonym »Joel« führt) ist schließlich auf einen der anderen Jungen losgesprungen, was beide zu Fall brachte und Joel den Schulterbruch erleiden ließ. Der Kampf dauerte an, bis die anderen realisierten, dass Joel sich wirklich verletzt hatte; an diesem Punkt holten sie den Lehrer hinzu, der dann den Notarzt rief. Als sich die Kinder zerstreuten, hörten Dritte, wie eines von ihnen im Flur die oben genannte Schmähung vor sich hin murmelte.

Was genau sagt dieser Vorfall nun für uns aus? In der folgenden Untersuchung der Angelegenheit bestritt der Lehrer in seiner Aussage jegliche Art einer bösen Absicht seiner Schüler in dieser Situation und betonte, das Ganze sei im Rahmen eines Spieles als ein »spielerischer Kampf« entstanden. Ebenso bestritten Joels Angreifer jegliche Abneigung aufgrund seiner jüdischen Herkunft und der Junge, der ihn einen »dreckigen Juden« genannt hatte, sagte hierzu aus, er hätte dies getan, weil Joel ihn vorher als »dreckigen Schwarzen« bezeichnet und »Fick

deine Mutter« (*nique ta mère*) gesagt hatte. Alle Beteiligten hatten sich schließlich gegenseitig entschuldigt, und hätte Joels Mutter nicht eingegriffen, wäre der Fall damit erledigt gewesen. Als Strafe hätten auf Anweisung des Direktors alle beteiligten Schüler dem verletzten Joel während seiner Rekonvaleszenz abwechselnd die Hausaufgaben bringen müssen. Der Richter wies die Klage letztlich ab, da er keine böse Absicht feststellen konnte, und (der Argumentation der Verteidigung folgend) beschloss, eine Schmähung wie »dreckiger Jude« sei Teil des alltäglichen Sprachgebrauches auf der Straße. Während wir der Interpretation des Richters vielleicht nicht zustimmen mögen und während wir es sicherlich als bedauerlich anerkennen, dass die französische Jugendkultur den Gebrauch von religiösen Schmähungen banalisiert hat, wäre es von meiner Seite aus unklug, darauf zu bestehen, einen Vorfall wie diesen als einen Beweis für das Aufkommen eines »Neuen Antisemitismus«, verübt durch französische Muslime, zu sehen. Dieser Vorfall kann sicherlich nicht stellvertretend für alle Angriffe auf Juden und ihren Besitz in Frankreich stehen und dennoch sollte er uns innehalten lassen, um uns zu fragen, wie viele dieser mehrdeutigen Situationen sich hinter den Statistiken verbergen.

Epilog: Philosemitismus auf Seiten der Berber

Im Sinne eines Epilogs und als einen letzten Versuch, die festgefühten Kategorien französischer Muslime und Juden aufzubrechen, möchte ich kurz noch meine eigene ethnografische Arbeit mit Aktivisten der Berber (*Amazigh*) in Frankreich und Nordafrika skizzieren; diese Menschen haben zu Islam, Säkularismus und Antisemitismus deutlich andere Haltungen als jene französischen Muslime, die in den Medien dargestellt werden. Wie bereits an früherer Stelle angesprochen betrachtete der koloniale Diskurs die Berber durch ihre minimale, eher oberflächliche Islamisierung für die französische Kultur als außerordentlich geeignet und passend. Die heutigen Aktivisten der Berber haben dieser Einschätzung zugestimmt und bestätigen und begrüßen die Heteropraxis als einen Baustein in der Ausübung des Islam unter den Berbern. Zudem haben sie als Hauptmerkmal ihrer Identitätsfindung den Islam

abgelehnt und versucht, sich auf ihre vorislamischen Wurzeln zu besinnen. Mehr noch haben sie die generalisierte antizionistische (und teilweise auch antisemitische) Politik der islamischen Welt abgelehnt und stattdessen eine einigermaßen philosemitische (wenn nicht sogar prozionistische) Stellung bezogen (vgl. Silverstein/Crawford 2004). Im allgemeinen werden Juden von den Aktivisten der Amazigh »für gut befunden«, da sie eine Volksgruppe repräsentieren, die unter dem Joch der arabisch-islamischen Hegemonie in Nordafrika und dem Mittleren Osten gleichermaßen ausgegrenzt wurde wie sie selbst. Zudem betrachteten die Aktivisten die zionistische Bewegung durchaus als ein Vorbild für den Kampf der Amazigh: die erfolgreiche Verschlüsselung und Bewahrung einer gefährdeten Sprache, die Erhaltung von politischer und territorialer Autonomie durch die Errichtung des Staates Israel. Während sie zwar keineswegs die Handlanger des israelischen Staates sind, wie das von Islamisten zuweilen behauptet wird, versuchten militante Kräfte der Amazigh, jüdische Bevölkerungsteile wie auch Berber zu versöhnen, und haben öffentlich eine Normalisierung der Beziehungen mit Israel befürwortet. Zu Beginn der 1990er Jahre besuchten Delegationen kabylicher Künstler und Intellektueller Israel und veröffentlichten Berichte von ihren Reisen anschließend in Newsletters und Blogs der Amazigh, wie sie überall in Frankreich und Nordafrika kursierten.

Militante Amazigh und deren Sympathisanten haben gleichermaßen auch versucht, die engen Beziehungen wieder herzustellen, die vormals zwischen Berbern und Juden in Nordafrika bestanden. Mit Stolz verweisen sie auf die vorislamischen jüdischen Ursprünge einiger ihrer Volksbräuche und auch auf historische Persönlichkeiten in ihren Reihen wie die überaus bedeutende Dihya Kahina, die im 7. Jahrhundert ihren östlich-nordafrikanischen Stamm in die Schlacht gegen die islamischen Armeen führte. Sie fragen sich, wieso die überwiegende Mehrheit der marokkanischen Juden 1967 nach Israel emigriert ist, beschuldigen den marokkanischen Staat, deren Ausreise aktiv gefördert zu haben und hoffen, dass diese Auswanderer eines Tages zurückkehren, um den randständigen Gebieten der Berber einen wirtschaftlichen Aufschwung zu verschaffen.

In der Zwischenzeit erzählen sie wieder und wieder die Geschichten von den engen Beziehungen ihrer Eltern mit den jüdischen Nachbarn,

erzählen davon, wie man sich Mahlzeiten teilte und sich gegenseitig half, und nehmen die vereinzelt aus Israel heimkehrenden Auswanderer freudig auf. Sie sind zudem besonders offen für jüdische Wissenschaftler, speziell Judaisten, die die Spuren jüdischer Kultur in Nordafrika untersuchen. Als ich schließlich einem meiner engen militanten kabyllischen Freunde gestanden habe, dass ich jüdisch bin, stieß er tatsächlich freudig aus: »Das wusste ich doch schon immer! Da war immer eine besondere Verbindung zwischen uns. Du siehst, wir sind Vettern!«

Die Ablehnung der Amazigh-Bewegung im Hinblick auf die Haltung der Islamisten tritt hierin deutlich zutage; sie geben einer weltlich orientierten, multikonfessionellen Identitätspolitik den Vorzug. Dass diese Form der Politik sich nahezu perfekt an die gegenwärtigen republikanischen Ideen von Laizismus und die Ergebnisse des »Krieges gegen den Terror« in Frankreich anfügt, liegt auch an dem besonderen historischen Zusammentreffen einer Übereinstimmung des französischen Antiislamismus mit dem der Amazigh. Dies könnte wirklich ein Indiz für die grenzüberschreitende Einheit der Kulturen sein, wie es schon die Kolonial-Ethnologen beschrieben haben. Nichtsdestotrotz zeigt die wachsende Ausbreitung der Amazigh-Bewegung gerade auch unter jungen französischen Maghrebiniern, die in Frankreich in der »Diaspora« leben, dass die Diskussion über den Stellenwert des Islam im Hinblick auf die Globalisierung nicht einfach auf eine Diskussion über einen »Konflikt der Kulturen« oder auf die mögliche Konfrontation eines demokratisch republikanischen Frankreichs mit seinen muslimischen Bürgern, die anfällig für Antisemitismus sind, reduziert werden kann. Die Position der Amazigh im Hinblick auf Islam und Semitismus verweist auf grundlegende Unterteilungen innerhalb der vermeintlichen »Umma« (Gemeinschaft der Muslime), die die Grenzen Europas überschreitet, auch die der einzelnen nordafrikanischen Staaten. Unsere Analyse von Antisemitismus und Islamophobie in der heutigen Welt muss diese Orte beachten, an denen unsere Kategorien der Betrachtung versagen.

Literatur

- Aïchoune, Farid (Hrsg.) (1985): *La Beur Génération*, Paris
- Amselle, Jean-Loup (2003): *Affirmative Exclusion: Cultural Pluralism and the Rule of Custom in France*, trans. Jane Marie Todd, Ithaca/NY
- Bahloul, Joëlle (1996): *The Architecture of Memory*, Cambridge
- Bat Ye'or (2002): *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*, Madison
- Bat Ye'or (2005): *Eurabia: The Euro-Arab Axis*, Madison
- Benbassa, Esther (1999): *The Jews of France*, übers. M.B. DeBevoise, Princeton
- Borgé, Jacques/Nicolas Viasnoff (1995): *Archives de l'Algérie*, Milan
- Bouamama, Saïd/Hadjila Sad-Saoud/Mokhtar Djerdoubi (1994): *Contribution à la mémoire des banlieues*, Paris
- Boubeker, Ahmed/Mogniss H. Abdallah (1993): *Douce France. La saga du mouvement Beur*, Paris
- Brenner, Emmanuel (Hrsg.) (2002): *Les Territoires perdus de la République: Antisemitisme, racisme, et sexisme au milieu scolaire*, Paris
- Bullard, Alice (2000): *Exile to Paradise: Savagery and Civilization in Paris and the South Pacific, 1790-1900*, Stanford
- Chaker, Salem (1990): *Imazighen ass-a (Berbères dans le Maghreb contemporain)*, Algiers
- Colonna, Fanny (1975): *Instituteurs algériens, 1883-1939*, Paris
- Cooper, Frederick/Ann Laura Stoler (1997): *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley
- Docteur X (1891): *Simple réflexions d'un colon algérien*, Paris
- Draï, Raphaël (2001): *Sous le signe de Sion. L'antisémitisme nouveau est arrivé*, Paris
- Einaudi, Jean-Luc (2001): *Octobre 1961: un massacre à Paris*, Paris
- Fanon, Frantz (1963): *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M.
- Feldman, Allen (1991): *Formations of Violence*, Chicago
- Fernando, Mayanthi (2005): *The Republic's »Second Religion«: Recognizing Islam in France*, in: *Middle East Report*, 35(2): 12-17
- Figueras, André (1983): *La France aux Français*, Paris
- Finkielkraut, Alain (2004): *Im Namen des Anderen, Reflexionen über den kommenden Antisemitismus*, in: *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*, hrsg. von Doron Rabinovici/Ulrich Speck/Natan Sznajder, Frankfurt a.M., 119-132.
- Foucault, Michel (1997): *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Geisser, Vincent (2003): *La Nouvelle Islamophobie*, Paris
- Gillette, Alain/Abdelmalek Sayad (1976): *L'immigration algérienne en France*, Paris

- Guillaume, Jean-François (1992): *Les mythes fondateurs de l'Algérie française*, Paris
- Hamelin, M. (1833): *Notice sur Alger*, Paris
- Haroun, Ali (1986): *Le Septième wilaya*, Paris
- Hollender, Jean-Pierre (1988): 2004, *Musulmans*, Montpellier
- Hyman, Paula E. (1998): *The Jews of Modern France*, Berkeley
- Jazouli, Adil (1992): *Les années banlieues*, Paris
- Lacheraf, Mostefa (1953): *La Colline oubliée ou les consciences anachroniques*, in: *Le Jeune Musulman*, 13. February
- Larcher, Emile (1903): *Traité élémentaire de législation algérienne*, Vol. 1, Paris
- Liauzu, Claude (1996): *Histoire des migrations en méditerranée occidentale*, Brussels
- Lorcin, Patricia M.E (1995): *Imperial Identities. Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria*, London
- Lucas, Philippe/Jean-Claude Vatin (1975): *L'Algérie des anthropologues*, Paris
- Mishani, Dror/Aurelia Smotriez (2005): *Was für eine Art Franzosen sind sie? Interview mit Alain Finkielkraut*, in: *Haaretz*, 25. November
- Neveu, Edouard de (1846): *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans d'Algérie*, Paris
- Pujadas, David/Ahmed Salam (1995): *La tentation du Jihad*, Paris
- Raspail, Jean (1973): *Das Heerlager der Heiligen*, Hohenrain
- Rinn, Louis (1884): *Marabouts et Khouan. Étude sur l'Islam en Algérie*, Algiers
- Rosenblum, Mort (1988): *Mission to Civilize: The French Way*, New York
- Servier, André (1923): *L'Islam et la psychologie du musulman*, Paris
- Sahli, Mohammed C. (1953): *La colline du reniement*, in: *Le Jeune Musulman*, 2. January
- Sayad, Abdelmalek (2004): *The Suffering of the Immigrant*, Cambridge
- Shatz, Adam (2005): *The Jewish Question*, in: *New York Review of Books*, 52 (14)
- Silverstein, Paul A. (2004a): *Headscarves and the French Tricolor*, in: *Middle East Report Online*, www.merip.org, 29 January.
- Silverstein, Paul A. (2004b): *Algeria in France: Transpolitics. Race, and Nation*, Bloomington
- Silverstein, Paul A. (2005): *Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe*, in: *Annual Review of Anthropology*, 34: 363-384
- Silverstein, Paul/David Crawford (2004): *Amazigh Activism and the Moroccan State*, in: *Middle East Report*, 34 (4): 44-48

- Silverstein, Paul/Chantal Tetreault (2006): Postcolonial Urban Apartheid, in: *Items and Issues*, 5 (4): 8-15
- Sternhell, Zeev (1986): *Neither Right Nor Left: Fascist Ideology in France*, Princeton
- Stolcke, Verena (1995): Europe: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion, in: *Current Anthropology*, 36 (1)
- Stora, Benjamin (1991): *La Gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris
- Stora, Benjamin (2005): The Algerian War in French Memory: Vengeful Memory's Violence, in: *Memory and Violence in the Middle East and North Africa*, hrsg. Ussama Makdisi/Paul A. Silverstein, Bloomington, 151-174
- Talha, Larbi (1989): *Le salariat immigré devant la crise*, Paris
- Taguieff, Pierre-André (2004): *Rising from the Muck: The New Anti-Semitism in Europe*, übers. Patrick Camiller, Chicago
- Terrio, Susan (2005): Judging Anti-Semitism at the Paris Palace of Justice. Paper anlässlich der Konferenz »The Republic is Dead, Long Live the Republic: Religion, Politics, and Citizenship in Crisis in Contemporary France«, French Department, Georgetown University, 15. April
- Tocqueville, Alexis de (1837-1847): *De la colonie en Algérie*, hrsg. Tzvetan Todorov, Brussels 1991
- Trigano, Shmuel (2003): *La démission de la République: Juifs et Musulmans en France*, Paris
- Turner, Terence (1995): Kommentar zu Verena Stolcke, »Europe: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion«, in: *Current Anthropology*, 36 (1)
- Vollenhoven, Joost van (1903): *Essai sur le fellah algérien*, Paris
- Wihtol de Wenden, Catherine (1991): North African immigration and the French political imaginary, in: *Race, Discourse and Power in France*, hrsg. Maxim Silverman, Brookfield/VT
- Zehraoui, Ahsène (1994): *L'immigration: de l'homme seul à la famille*, Paris

Sander L. Gilman

Exkurs über die Parallelen zwischen Judentum und Islam in der Diaspora

Betrachtet man das heutige säkulare Europa näher, stößt man auf althergebrachte christliche Haltungen und Annahmen gegenüber Juden und Muslimen, die mehr oder minder unterschwellig bestehen. So verlangten im Verlauf des EU-Verfassungsprozesses die deutsche, die italienische, die polnische und die slowakische Delegation, dass das »christliche Erbe« des neuen Europa in die europäische Verfassung aufgenommen werde. Lediglich die Angst, die seit dem 11. September in den meisten Staaten besteht, ermöglichte es Valéry Giscard d'Estaing, Präsident des EU-Verfassungskonvents, dieser Gruppe zu bescheiden, dass eine solche Referenz »unangebracht« sei. Die Forderung mündete schließlich in einen Hinweis auf das »kulturelle, religiöse und humanistische Erbe« in der Präambel. Jeder verstand, was gemeint war.

Was Europäer am Judentum und am Islam fortwährend beunruhigt, ist ihre enge Verbindung zum Christentum. Es ist die offensichtliche Ähnlichkeit der drei »abrahamitischen« Religionen, die das Augenmerk auf die tatsächlichen oder vermeintlichen Unterschiede lenkt – Sigmund Freud prägte dafür den Begriff des »Narzissmus der geringen Unterschiede«. Diese Unterschiede werden in einer säkularen Gesellschaft betont, die in der Mentalität (und oftmals den Haltungen, dem Glauben, den täglichen Gewohnheiten) der Religionsgemeinschaft wurzelt, der die Mehrzahl der Menschen entstammt – und das ist das Christentum.

Religiösen Minderheiten werden in einer säkularen Gesellschaft, in der es immer noch religiöse Untertöne gibt, weitgehende bürgerliche Rechte eingeräumt – darunter Religionsfreiheit –, solange ihre Mitglieder sich an die Normen und Gepflogenheiten dieser Gesellschaft halten. Folglich haben Muslime und Juden dasselbe Recht, öffentliche Schulen zu besuchen, solange sie nicht darauf bestehen, Kopftücher oder religiöse Kopfbedeckungen zu tragen. Jeder Unterscheid zwi-

schen der Mehrheiten- und der Minderheitenreligion scheint bedrohlich, da die Mehrheitenreligion bereits so viel Boden verloren hat. Wiederholt wurde die Integration der Juden im 18. und 19. Jahrhundert als Zwang, der mit der »Modernisierung« verbunden ist, beschrieben, anstatt als deren Resultat gewertet. Heutzutage wird der Islam als Bedrohung der europäischen Modernisierung bezeichnet, es wird aber auch der Verlust religiöser Identität herausgestrichen, der mit der Modernisierung einhergeht.

Der Westen muss die Dynamik dieser Veränderungen verstehen. Wenn wir annehmen, dass Veränderung nur die Gemeinschaften betrifft (oder nicht betrifft), die als anders angesehen werden, übersehen wir, dass die Dynamik von Veränderungen die gesamte Gesellschaft betrifft. Religion ist ein Aspekt aller Gesellschaften – auch derer, die sich selbst als antireligiös bezeichnen. Indem man verfolgt, wie sich religiöse Praktiken und Rituale wandeln und sich der Wert verändert, der ihnen beigemessen wird, wie Religionen transmutieren und zu einem Ort des Widerstands werden, lässt sich eine Aussage über die Gesellschaft, in der diese Religion gelebt wird, ebenso wie über die Religion selbst treffen.

Mein neues Projekt, das in Arbeit ist, betrachtet die Erfahrungen, die Juden zwischen dem späten 18. Jahrhundert (dem Beginn der bürgerlichen Emanzipation) und dem Beginn des 20. Jahrhunderts gemacht haben – und geht der Frage nach, welche Parallelen es zwischen diesen Erfahrungen und denen, die Muslime heutzutage im säkularisierten Europa machen, gibt. Die Ähnlichkeiten sind frappierend: eine religiöse Minderheit, die in eine säkulare (oder säkularisierende) Gesellschaft kommt, die in ihrer Rhetorik und ihren Grundsätzen christlich geprägt ist und eine »spezielle Beziehung« zu dieser Minderheit empfindet. (Diese spezielle Beziehung zeichnet sich für die Juden durch die Aneignung des Alten Testaments und der Messianischen Prophezeiungen durch das Christentum aus, für die Muslime durch die Aneignung des Alten und des Neuen Testaments als Teil der muslimischen Annahme einer letztgültigen Offenbarung.)

Die Minderheit spricht eine andere säkulare Sprache (Jiddisch und Ladino die Juden; die Muslime neben anderem Türkisch, Bengali und umgangssprachliches Arabisch) und pflegt darüber hinaus eine religiöse Sprache, die sich von derjenigen der Mehrheit unterscheidet (He-

bräisch und klassisches Arabisch). Thora- bzw. Koranschulen, die in der jeweiligen religiösen Sprache lehren, werden als Quellen der Korruption und der Krankheit betrachtet. Tatsächlich befürworteten kürzlich Behörden in den Niederlanden und Deutschland, dass in den Moscheen nur noch die Landessprache gesprochen werden solle, damit die Predigt für eine breite Öffentlichkeit verständlich wird. Das ist nicht weit entfernt von dem im 18. Jahrhundert geäußerten Wunsch, Juden sollten Deutsch lernen, um sich in die Gesellschaft zu integrieren. Minderheitenreligionen praktizieren religiöse Riten, die für die kulturelle Mehrheit Abscheulichkeiten darstellen. Im Gegensatz zur säkularen Mehrheit praktizieren die Minderheitenreligionen die Verstümmelung kindlicher Körper (die Beschneidung männlicher Babys und bei manchen muslimischen Gemeinschaften Genitalverstümmelung bei Frauen), die Unterdrückung von Frauen (mangelnde Schulbildung, arrangierte Ehen, untergeordnete Rolle bei der Ausübung der Religion), barbarische Tierquälerei (Tieren wird bei vollem Bewusstsein die Kehle durchgeschnitten, damit sie verbluten); neben weiteren anderen Dingen tragen sie demonstrativ Kleidung, die ihre religiöse Verhaftung signalisiert und rituelle Bedeutung hat.

Zentrales Element ist bei beiden Gruppen der Glaube an eine göttliche »Auserwähltheit«, die sie von allen anderen Gemeinschaften abhebt.

Die Dämonisierung einzelner Aspekte religiöser Praxis hat ihren Ursprung in der Frage, was eine bürgerliche Gesellschaft toleriert und was nicht. Warum sie etwas nicht toleriert, ist natürlich die zentrale Frage bei der Geschichte. So argumentierte Alan Dundes bereits vor einigen Jahrzehnten, die Angst vor der Implikation des Kannibalismus, die mit dem Verzehr von Fleisch und Blut Christi während der christlichen Messe verbunden ist, prägte die Vorstellung, Juden würden christliche Kinder um ihres Bluts willen schlachten. Es war das häufig uneingestandene Unbehagen mit den eigenen Praktiken, das Einfluss darauf hatte, wie eine christliche Gesellschaft auf Juden reagierte. Dieselbe Angst findet sich auch hinter der Wut über andere jüdische Rituale wieder, bei denen Blut fließt, etwa das rituelle Schlachten von Tieren. Die Art und Weise, in der eine Minderheit ihre Religion praktiziert, hebt eben die Dinge hervor, die die Mehrheit an ihrer eigenen Religion, die ihren kulturellen Hintergrund bildet, verwirrend und unangenehm empfindet.

So erinnern muslimische Frauen, die Kopftuch tragen, in westlichen Gesellschaften nicht nur an die Unterdrückung der Frau im Islam, sondern auch an die Unsicherheiten des Westens in Bezug auf die Rolle von Frauen im öffentlichen Umfeld. Eine der auffälligsten Ähnlichkeiten bei der Integration von Juden und Muslimen in westliche säkulare Gesellschaften ist die schrittweise Verschmelzung der nationalen Eigenheiten der einzelnen Gruppen. Muslime in Westeuropa entstammen zahlreichen unterschiedlichen Traditionen und Kulturen (dem südlichen Asien in Großbritannien, in Frankreich Nordafrika, in Deutschland der Türkei). Ebenso verhielt es sich mit den Juden in Westeuropa, die aus den Ghettos in Frankreich und dem Rheinland kamen, aus ländlichen Gebieten in Bayern und Ungarn oder aus Osteuropa – vornehmlich Polen – zuzogen. Hinzu kamen die sephardischen Juden der Iberischen Halbinsel, die sich in verschiedenen Gebieten zwischen Großbritannien und den Grenzen Österreichs niederließen. Die gängige Darstellung der Juden in der britischen Karikatur des 18. Jahrhunderts war das Bild eines Malteser Juden, der einen Turban trägt. Im 19. Jahrhundert war es das des Barons Rothschild in Gesellschaftskleidung auf der Hochzeit seiner Tochter, die den Prinzen von Wales in einer Synagoge ehelicht. In den dazwischenliegenden Jahren war die religiöse Identität der Juden in den Augen der Europäer wichtiger geworden als ihre nationale – wenige (ausgenommen Antisemiten) erinnerten sich, dass die Rothschilds eine Frankfurter Familie waren, die dem jiddisch-sprachigen Ghetto entkommen war. Die Juden waren überall und sie waren alle gleich; Muslime scheinen heute überall zu sein und »alle gleich« zu werden. Wie wirkt sich eine solche Identitätsverschiebung auf die religiösen Praktiken und den Glauben aus? Verschärfen sich Konflikte zwischen den religiösen Gruppierungen oder tritt eine nationale Identität an die Stelle der Konflikte?

Ich werde mich ebenfalls der Frage widmen, wie sich Juden und Muslime an die westlichen Gesellschaften angepasst haben und was dieser Vergleich uns wiederum sagt. Für Juden sah die Integration in Westeuropa unterschiedlich aus, denn sie trafen auf unterschiedliche Ausprägungen des Christentums, unterschiedliche Toleranzlevel und unterschiedliche Erwartungen; verschiedene Stufen der Säkularisierung, die alle Variationen der einen Frage aufbrachten: Was muss man aufge-

ben, um als Bürger anerkannt zu werden? Muss man seine Sprache aufgeben? Muss man von den augenfälligsten oder Anstoß erregendsten Praktiken lassen?

Ich hoffe zu verstehen, welche Veränderungen in ihren religiösen Praktiken Juden im 18. und 19. Jahrhundert für möglich hielten, was sie in den verschiedenen Staaten erreichten und warum sie manches nicht erreichten. Das heißt, was wurde gewonnen, was verloren – beides unter dem Aspekt der Möglichkeit, Religionen zu leben, um sie zu verändern.

Die Geschichte der Juden in der europäischen Diaspora brachte drei große Reformer hervor, die unterschiedliche Ansätze verfolgten: Moses Mendelssohn und die Anhänger der Aufklärung in Deutschland, die wie ihre Vorgänger in den Niederlanden für eine Anpassung an die bürgerliche Gesellschaft in einer säkularisierenden Welt eintraten; Rabbi Elijah Ben Salomon von Wilna, auch bekannt als Vilna Gaon, der danach strebte, das traditionell-orthodoxe Judentum so zu revolutionieren, dass es in einer jüdischen Welt, die sich von der säkularen Gesellschaft separierte, lebbar wäre; und die ersten modernen Mystiker, die Hasidim, verkörpert durch Rabbi Yisrael Baal Shem Tov im russischen Reich, die wie ihre Zeitgenossen in Berlin und Wilna gegen das ankämpften, was sie als lähmende Sichtweisen des damaligen Judentums betrachteten. Alle lebten ungefähr zur selben Zeit. Mit ihnen änderte sich die Sichtweise auf das, was es im Glauben und Handeln bedeutete, Jude zu sein, radikal.

Heute stehen wir am Anfang einer Massenintegration von Muslimen in die westeuropäische Kultur. Diese Kultur schätzt ihren säkularen Charakter hoch, doch die einzelnen Ausprägungen reichen von Großbritannien, wo die Queen Oberhaupt der Kirche ist, bis Deutschland, wo immer noch säkulare Formen sowohl des Katholizismus wie des Protestantismus existieren. Es gab einzelne Inseln der Integration von Muslimen, wie in Bosnien, die sich im Laufe des letzten Jahrzehnts unter Verfolgung und Druck von außen veränderten. Darüber hinaus gibt es muslimische Gemeinschaften, wie zum Beispiel in Frankreich, deren Existenz als unterprivilegierte Klasse sich zu festigen scheint. Wie der jeweilige Kampf um kulturelle Rechte einerseits und Integration andererseits ausgehen wird, ist unklar. Die jeweiligen Formen des Glaubens

und der Religionsausübung stehen auf dem Prüfstand. Vielleicht sind einige Varianten bereits – mit oder ohne Erfolg – unter europäischen Juden erprobt worden?

Nun weiß ich, dass zwischen den Juden des 18. und 19. Jahrhunderts und den Muslimen heutzutage gewaltige Unterschiede bestehen. Es leben heute schlicht wesentlich mehr Muslime in Westeuropa als früher Juden. Juden stellen historisch betrachtet nie mehr als ein Prozent der Bevölkerung irgendeiner westeuropäischen Nation dar; Muslime bilden heutzutage eine beachtliche Minderheit. Während es derzeit keine westeuropäische Stadt gibt, in der Muslime die Bevölkerungsmehrheit darstellen, sagen neuere Berichte voraus, dass Marseille oder Rotterdam die ersten werden könnten. In Frankreich leben aktuell 600.000 Juden, aber fünf bis sechs Millionen Muslime, was zehn Prozent der Bevölkerung entspricht. In Deutschland, wo weniger als 100.000 Juden leben, sind etwa vier Prozent der Bevölkerung Muslime (mehr als drei Millionen Menschen). In Großbritannien sind etwa 2,5 Prozent der Bevölkerung Muslime (1,48 Millionen Menschen).

Neben der Demografie (und Geburtenraten) gibt es weitere hervorstechende Unterschiede zwischen Juden damals und Muslimen heute. Die Juden hatten kein »Heimatland« – tatsächlich wurden sie als Nomaden oder Paria betrachtet. Sie lebten immer in der Diaspora und schienen sich von Natur aus von anderen Völkern Westeuropas zu unterscheiden. Die meisten Muslime entstammen Ländern mit langen Traditionen, die durch Kolonialherrschaft unterdrückt, aber nicht zerstört wurden. Und schließlich scheint der israelisch-palästinensische Konflikt – ebenso wie der Holocaust, der die Juden als Opfer schlechthin gegen andere Religionsgemeinschaften abgrenzt – die beiden Gruppen zumindest im Bewusstsein des Westens zwei gegensätzlichen Lagern zuzuordnen. Trotzdem gibt es deutliche Gemeinsamkeiten. Insbesondere die Religion stellte für die Juden vor der Aufklärung und für viele Muslime heutzutage ein »Erbe« dar, das in der säkularen Diaspora bewahrt werden muss. Was musste aufgegeben, was beibehalten werden, um sie zu bewahren? Eines der immer wieder auftretenden Themen im Zusammenhang mit religiösen Praktiken ist das rituelle Schlachten von Tieren, eine Praktik, die Juden und Muslime verbindet. Für Muslime wurde eine Alternative zum traditionellen Opfern eines Widders an Eid

al-Adha (Opferfest) in Form einer Website geschaffen, auf der man virtuelle Widder opfern kann. Sie ist die Antwort auf Vorwürfe, islamische religiöse Praktiken seien »inhuman«, die sowohl von Muslimen selbst als auch von außen erhoben wurden. Könnte es ein Zeichen sein, dass sich Alternativen im Islam entwickeln?

Ich werde untersuchen, welche Lösungen das Judentum für ähnliche Probleme fand, die im säkularen Westeuropa auftraten, wie die Juden reagierten und wie diese Reaktionen aufgenommen wurden und schließlich, wie sie in den Augen ihrer nichtjüdischen Zeitgenossen Bürger der jeweiligen Gesellschaft wurden. Solche Fragen treten in den aktuellen Debatten um islamische Gruppen wieder auf, sei es die Bedeutung des Jihad betreffend oder die rituelle Speisenzubereitung. Können gemeinsame Erfahrungen eine natürliche Allianz zwischen Juden und Muslimen schaffen?

Das zentrale kulturelle Problem des heutigen Europa besteht nicht darin, wie verschiedene Kulturen in die Europäische Gemeinschaft integriert werden können, sondern wie eine säkulare Gesellschaft mit europäischen Muslimen umgeht. Jeder, der sich mit Europa vor dem 11. September 2001 beschäftigt hat, weiß, dass das Schreckgespenst, dem sich Frankreich, Deutschland, Großbritannien und weniger drastisch Italien und Spanien gegenübersehen, das Vorhandensein einer »nicht-eingliederungsfähigen« Minderheit war. Der US-amerikanische Politikwissenschaftler Samuel P. Huntington hat mit seinen Aussagen über die Gefahr, dass hispanische Immigranten die amerikanischen Werte ablehnen, in letzter Zeit viel Aufmerksamkeit erfahren. Derartige Befürchtungen sind bereits in Europa in Bezug auf die Muslime formuliert worden. Und dasselbe wurde 200 Jahre zuvor über die Juden gesagt. Was sagt uns das? Ich beginne gerade erst, auf Antworten zu stoßen, aber ich hoffe, sie werden uns helfen, die Debatten zu verstehen, mit denen sich Europa konfrontiert sieht und denen sich schließlich auch die USA werden stellen müssen.

John Bunzl

Spiegelbilder – Wahrnehmung und Interesse im Israel-Palästina-Konflikt

Was ist Antisemitismus?

Die Häufung von verbalen und (in geringerem Ausmaß) physischen Attacken gegen Juden in Europa, die meist im Zusammenhang mit Entwicklungen im Nahen Osten stehen, verleitet Beobachter und Interessenten dazu, das Phänomen eines »Neuen Antisemitismus« zu diagnostizieren. Wie weit diese Sichtweise fortgeschritten ist, mag die Eintragung unter dem Stichwort »Antisemitism« dokumentieren, die im jüngsten Merriam Webster International Dictionary zu finden ist:

- 1) »Hostility toward Jews as a religious or racial minority group, often accompanied by social, political or economic discrimination«;
- 2) »Opposition to Zionism«;
- 3) »Sympathy for the opponents of Israel«.

Wenn wir dieser Logik folgen, d.h. wenn 2) und 3) den Tatbestand eines »Neuen Antisemitismus« erfüllen sollen, dann ist doch fraglich, ob wir es hier tatsächlich mit einem neuen Phänomen – oder vielmehr der neuen *Definition* eines altbewährten Begriffs zu tun haben.

Das Interesse an einer Perzeption der neuen Welle in Europa als *antisemitisch* ging denn auch – worauf Antony Lerman (2002) hingewiesen hat – hauptsächlich vom israelischen Establishment, den offiziellen jüdischen Gemeinden und amerikanisch-jüdischen Organisationen aus. Letztere stehen nicht nur in einer neuen Tradition von ethnischer Militanz und in einer Konkurrenz mit anderen Minderheiten um den legitimeren Opferstatus (»Victimology«), was den Eifer jüdischer pro-Israel Aktivitäten teilweise erklärt (Bunzl/Hirczy/Vansant 1995), sondern sehen sich auch – nach dem 11. September 2001 – verpflichtet, Israel (und die Juden) als Opfer von und Partner im Kampf gegen den internationalen (islamischen) Terrorismus zu präsentieren. Demgegenü-

ber müsste daran festgehalten werden, dass unter Antisemitismus jene Feindschaft zu verstehen ist, die sich gegen Juden *als* Juden richtet, gegen Juden, »weil« sie Juden sind, unabhängig davon, was sie tun oder denken. Brian Klug (2003) hat in einem wichtigen Beitrag darauf hingewiesen, dass darüber hinaus der Antisemitismus in der Definition, im Stereotyp »des« Juden besteht. Daraus ergibt sich ein Kriterium auch für die Beurteilung von Äußerungen über Israel, die erst *dann* als antisemitisch gedeutet werden könnten, wenn sie auf eben dieser Stereotypisierung basieren. Was aber, wenn Feindseligkeit gegen Israel (zumindest im Orient) weniger seinem »jüdischen« Selbstverständnis als vielmehr seiner Wahrnehmung als europäisch, westlich, fremd, nicht-arabisch, nicht-islamisch, vor allem aber als repressiv gegenüber den Palästinensern geschuldet ist? Natürlich sind diese verschiedenen Anteile nicht feinsäuberlich zu trennen. Aber sehen wir nicht gerade von Seiten des offiziellen Israel die Tendenz, *alle* Formen von Kritik, Ablehnung und Widerstand auf »Antisemitismus« zurückzuführen? Hören wir nicht ständig, dass sich selbst Angriffe von Palästinensern gegen Israelis richten, »nur weil sie Juden sind«? Es sei daran erinnert, dass schon Theodor Herzl die »Leere und Nutzlosigkeit der Bestrebungen ›zur Abwehr des Antisemitismus‹« (Tagebuch, Mai-Juni 1895) betonte und den modernen, europäisch-christlichen Antisemitismus als Begründung für sein zionistisches Projekt ansah. Die Übertragung von bzw. Identifikation mit traditioneller Judeophobie auf die heutigen Formen von Kritik an und Widerstand gegen Israel rationalisiert eine Unwillig- bzw. Unfähigkeit, sich mit deren Gründen auseinanderzusetzen. Was kann man gegen »Antisemitismus« schon tun?

Israelkritik und Antisemitismus

In einem weiteren Text konzediert Brian Klug (2004a), dass Formen des Antizionismus bzw. der Israelkritik sehr wohl antisemitischer Intention entspringen können. Er erinnert zurecht an die antisemitischen Exzesse unter Stalin, die unter dem Banner des »Antizionismus« abliefen, sowie an die Ernennung von Juden zu »Zionisten«, wenn etwa amerikanische Rechtsextreme vom ZOG (Zionist Occupied Government) in

Washington reden. Bei Israelkritik ist vor allem im christlichen Westen, besonders in Deutschland und Österreich, *Motivforschung* angebracht. Antisemitische Intentionen sind erkennbar, wenn:

- sie einem Wunsch entspringen, Juden zu beschuldigen, um die eigene kollektive Geschichte zu entlasten oder den eigenen Antisemitismus nachträglich zu rechtfertigen;
- die Anprangerung Israels auf eine Gleichsetzung mit bzw. Aufrechnung gegen Naziverbrechen hinausläuft.

Denn diese Gleichsetzung, die manchmal auch in entgegengesetzter Absicht von »dissidenten« Juden oder linken Intellektuellen vorgenommen wird (Hass 2003), ignoriert die *koloniale* Dimension des Konflikts. Im Diskurs mancher Kritiker müssen die Palästinenser als »Juden« phantasiert werden, damit die Gleichsetzung funktioniert. Daran wäre zu erkennen, dass die arabischen Opfer eines kolonialen Konflikts zur Sanierung eigener Befindlichkeiten instrumentalisiert werden. Mit Solidarität hätte das wenig zu tun.¹ Auch wenn ein Zusammenhang zwischen den Nazi-Verbrechen und der palästinensischen Tragödie bestünde, würde das keine Entlastung des Nationalsozialismus bedeuten; im Gegenteil.

Im Falle von Arabern und Muslimen in Europa sind die Verhältnisse jedoch komplexer, weil dort ein politischer Konflikt der Feindseligkeit vorausgeht. Diese entspringt daher weniger einer traditionellen (islamischen oder christlichen) judeophoben Bigotterie als einem auf Palästina bezogenen, identifikatorischen Zorn über die »verwandten« Opfer.

Der Konflikt als Einfallstor

Teilweise ist die Interpretation von Israel-Gegnerschaft als undifferenziertem (»neuem«) Antisemitismus dem Palästinakonflikt selbst geschuldet.² Denn es handelt sich dabei nicht nur um den Konflikt zwi-

¹ Als Beispiel sei auf eine Aussendung der »anti-imperialistischen« Vereinigung »Sedunia« in Wien (14. April 2004) verwiesen, wo in Bezug auf das Jahr 1948 wörtlich von der »Deportation und Ermordung der Palästinenser« geredet wird. Ein Kommentar zu dieser verräterischen Formulierung erübrigt sich wohl.

² Zum Folgenden vgl. Dan Diner, Ressentiment und Realität. Über Israel, Palästina und die Frage nach einem neuen Antisemitismus (Manuskript, 2004).

schen zwei nationalen Kollektiven um ein Land, sondern auch um den Prozess der Nationalstaatsgründung im Namen eines Volkes, das erst durch Ansiedlung ins Land gebracht werden musste, um die ursprünglichen Bewohner zu verdrängen. Dieser koloniale Prozess bedarf sowohl einer physischen als auch einer ideologischen Dimension; denn derjenige, der den demographischen und machtpolitischen Status quo zu seinen Gunsten verändert, braucht auch eine *Rechtfertigung* dafür. Daher finden wir seit den Anfängen der zionistischen Bewegung eine Interpretation des arabischen Widerstands als grundlose Gewalt – oft kulturalistisch essentialisiert –, während das eigene Vorgehen als *Gewalt* verstanden oder dargestellt wird.

Ist der Kern des Konflikts schon antagonistisch genug, so wird er durch seine lange Dauer und ideologische Überhöhung noch verschärft. In der arabisch-islamischen Welt verbindet sich die Feindschaft gegen Israel, das sich als Staat der Juden definiert, entweder mit judenfeindlichen Bildern aus koranischen Texten oder mit antisemitischen Stereotypen europäisch-christlicher Herkunft. Frustration über historische Niederlagen drängt zu verschwörungstheoretischem Denken, das in der Dämonisierung des Westens bzw. der USA – wiederum über reale Anlässe hinaus – seinen Ausdruck findet, während im Westen selbst Jahrhunderte christlichen Antisemitismus und die Katastrophe des Holocaust den Blick auf Israel/Palästina beeinflussen.

Die »antideutsche Linke« als Beispiel

Aus anderen Gründen als die Sprecher der israelischen »Hasbarah« (Propaganda) kommen Vertreter der so genannten antideutschen Linken zu ähnlichen Thesen. Nur ihr »kommunistisches« Selbstverständnis hindert sie an einer vollständigen Identifikation.

Wir betrachten dieses Phänomen, um uns den komplizierten Fragen, die im Zusammenhang mit Israel und Antisemitismus stehen, weiter zu nähern. Jene Fragen beschäftigen nämlich keineswegs nur anti-deutsche Sekten, sondern auch eine breitere Öffentlichkeit – besonders in den deutschsprachigen Ländern –, die um den »richtigen« Umgang mit diesen Themen bemüht ist. Der folgende Abschnitt bezieht sich auf das

Israel-Kapitel einer umfassenderen Studie von Robert Kurz (2003) über die »anti-deutsche Ideologie«.

Um es vorweg zu nehmen: Kurz kommt zu dem Schluss, dass die anti-deutsche Über-Identifikation mit Israel nichts über Israel, jedoch viel über die Anti-Deutschen aussagt. Letzteren gehe es nicht um den Nahostkonflikt als solchem, auch nicht um Israel, das nicht in seiner historischen Realität wahrgenommen, sondern als Gegenpol zum Deutschtum fungiert. Er nennt es eine falsche, neurotische Identifikation, die man mit (eingebildeter) Verliebtheit und/oder Idealisierung vergleichen könnte. Eine ähnliche Geisteshaltung liegt bei vielen Deutschen und Österreichern vor, die in den letzten Jahrzehnten zum Judentum übergetreten sind, weil sie die individuelle und kollektive Auseinandersetzung mit der fürchterlichen Last der NS-Vergangenheit überfordert hat. Dafür »dürfen« nun Palästinenser, Araber, Muslime und Linke als Träger des angeblich überwundenen Eigenen phantasiert und – mit dem Eifer des Neubekehrten – gehasst werden. Da Israel in der antideutschen Ideologie als real existierender Gegenpol zu »Deutschland« phantasiert wird, zieht es sich auch die Furien eines spezifisch »deutschen« Hasses zu. Wenn Israel das jüdische Trauma repräsentiert, müssen die Palästinenser den deutschen Wahn verkörpern. Die Kolonisierung, Entwurzelung, Enteignung und Unterdrückung der Palästinenser kommen im antideutschen Diskurs sicherheitshalber erst gar nicht vor. Hier liegt wohl der schwerwiegendste Konstruktionsfehler im Gedankengebäude der Antideutschen.

Theoretisch abgestützt wird dieser Fehler in Schriften von Autoren, die in diesem Kontext, aber auch im Zeichen des »Clash of Civilizations« letztlich eine Dämonisierung des Islam betreiben. Als Beispiel kann ein Buch von Mathias Kuntzel (2003) dienen, das Alexander Flores (2004a/b) analysiert hat. Darin werden alle Äußerungen von Antisemitismus in der arabischen und islamischen Welt auf einen Islamismus zurückgeführt, der mit Judenhass notwendig verknüpft sei und dessen Wurzeln auf den Mufti von Jerusalem und den Antisemitismus der deutschen Nazis zurückgingen. Dieser Antisemitismus, der analog zum NS-Vorbild als »eliminatorisch« definiert wird, soll auch kausal dafür verantwortlich sein, dass Palästinenser und andere Araber dem zionistischen Projekt feindlich gegenüber standen.

Die Weigerung, den realen Konflikt in seiner Komplexität und Tragik zu analysieren, resultiert wohl direkt aus der neurotischen Über-Identifikation mit Israel. Die Antideutschen instrumentalisieren Israelis und Palästinenser aus Gründen des eigenen psychischen Hauhalts, anstatt Verantwortung für beide – und sich selbst – zu übernehmen.

Um eventuelle Missverständnisse zu vermeiden: antisemitische Tendenzen im Westen bzw. in der islamischen Welt existieren und stellen eine ernst zu nehmende Gefahr dar. Es geht hier um eine nicht-projektive, nicht-instrumentelle und nicht-propagandistische Auseinandersetzung mit ihnen.

Denn wie Jörg Später (2003) ausführt, lässt sich der Nahostkonflikt eben nicht auf Antisemitismus reduzieren. Islamismus, palästinensischer und arabischer Nationalismus sind keine Wiedergänger des Nationalsozialismus und Israel ist nicht der Kristallisationspunkt eines weltweiten emanzipatorischen Kampfes. Identifikation ist für die antideutsche Linke und ähnliche Strömungen daher nur mittels Projektion möglich: Solidarität mit einem imaginierten, idealisierten Kollektiv. Im Grunde handelt es sich hier nicht um eine dialektische Aufhebung, sondern nur um eine Kehrseite der vulgär-antiimperialistischen Dämonisierung Israels, welche die Ursprünge des Zionismus in der jüdischen Leidensgeschichte leugnet. Das ändert jedoch nichts am Doppelcharakter dieses Staates selbst, der sowohl ein Staat der Opfer der antisemitischen Barbarei als auch ein Instrument der kolonialen Unterdrückung ist.

Islam und Antisemitismus

Wenn wir nun zu Formen arabischer und islamischer Israel- bzw. Judenfeindschaft übergehen, sei zunächst daran festgehalten, dass diesen Formen ein realer Konflikt vorausgeht, dass sie im Wesentlichen vom Konfliktverlauf beeinflusst werden und daher »im Prinzip« auch abgebaut werden könnten. Vergessen wir nicht, dass es, wie es einem realen Konflikt entspricht, auch Spiegelbildlichkeit (Bergmann 2003)³ insofern

³ Vgl. auch die von Alexander Pollak und Alexander Joskowicz verfassten theoretischen Teile des EUMC (European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia)

gibt, als der israelisch-jüdische Diskurs durchaus nicht frei ist von ethno-religiösen Fundamentalismen und anti-arabischem Rassismus. Diesen Formen geht jedoch ebenso ein kolonialer Konflikt voraus. Im Prinzip kämpfen weder Palästinenser gegen Israelis, »weil« diese Juden sind, noch Israelis gegen Palästinenser, »weil« diese Araber sind.

Feindbilder können sich vom realen Konflikt ablösen; sie entwickeln oft eine eigene Dynamik, besonders wenn der Konflikt lange andauert und Erklärungs- bzw. Rechtfertigungszwänge entstehen. Die eigene Position soll ideologisch überhöht werden, was häufig durch eine Projektion des Konflikts in eine weit zurückliegende Vergangenheit »gelingt«. So schöpfen islamistische Antizionisten etwa aus dem Repertoire europäisch-christlicher Antisemitismen oder auch aus koranischen Antijudaismen, deren Bedeutung maßlos übertrieben wird, weil es im Islam eben keine dem christlich-jüdischen Antagonismus vergleichbare Gegensätze gegeben hat (Bunzl 1989; 2004).

Esther Webman (1998), die judenfeindliche Elemente in den Ideologien von Hisbollah und Hamas wissenschaftlich untersucht hat, betont, dass Antisemitismus in der arabischen Welt eine relativ rezente Erscheinung ist. Sie führt sein Auftreten auf drei Faktoren zurück:

- 1) das Eindringen/Aufgreifen von europäisch-christlichen Antisemitismen;
- 2) der Zusammenbruch des traditionellen politischen (osmanischen) Systems und die Entstehung von »Nationalstaaten«;
- 3) der Konflikt um Palästina.

Am Beispiel von Hisbollah und Hamas kontextualisiert sie die Genese von judeophoben Amalgamen. Das Auftreten der schiitischen Hisbollah im Libanon steht im Zusammenhang sowohl mit der iranischen Revolution 1979 als auch der israelischen Invasion 1982. Von Khomeini beeinflusst beruht die Negation Israels einerseits auf der Negation des Westens, besonders der USA, andererseits auf islamischen Bildern von Juden und Judentum.

Daraus ergeben sich fließende Übergänge zwischen einer Entlegitimierung Israels und »der« Juden, etwa indem einerseits in die Geschichte ein kosmischer Kampf zwischen Islam und Judentum hineinprojiziert

wird, andererseits die Topoi eines abendländischen Antisemitismus aufgenommen werden: die Juden/Zionisten beherrschen die Welt, die Tora leitet Juden zum Töten an, sie dominieren die internationale – aber etwa auch ägyptische – Presse, und gemeinsam mit Freimaurern streben sie die Weltherrschaft an etc.; wobei letztlich der Westen bzw. die USA die Verantwortung tragen, denn sie hätten Israel im Orient installiert, um die Region zu beherrschen, auszubeuten und zu spalten. Dieses Bild scheint eine Konzession an die traditionelle (islamische) Vorstellung von der Schwäche und Feigheit der Juden, denen man all das eigentlich gar nicht zutrauen würde, darzustellen und steht im Widerspruch zu Allmachtsphantasien, die eher den »Protokollen der Weisen von Zion« entsprechen.

Die sunnitische Hamas-Bewegung ist aus den palästinensischen Muslimbrüdern hervorgegangen und am Beginn der 1. Intifada 1987 entstanden. Gegenüber dem Pragmatismus und der Kompromissbereitschaft der PLO (zwei Staaten, »Land für Frieden«) »erklärt« die »Ideologie« der Hamas den Konflikt nicht als national oder territorial, sondern als Gegensatz zwischen Juden und Muslimen, Judentum und Islam, Lüge und Wahrheit, Ungläubigen und Gläubigen. In Hamas-Texten kommen auch klassische europäisch-christliche Antisemitismen vor: Juden hätten die Weltkriege inszeniert, den Kommunismus erfunden, würden die Weltwirtschaft manipulieren oder den Drogenhandel kontrollieren etc. Auch hier werden Palästinenser, Araber und besonders Muslime als Opfer einer amerikanisch-zionistischen Verschwörung, die manchmal auch als »Kreuzzug« bezeichnet wird, angesehen. Spiegelbildlich zu Gush Emunim, der jüdisch-fundamentalistischen Siedlerbewegung, wird von Palästina als »Waqf« gesprochen, als einem Land, das allen Muslimen gehört und daher unter keinen Umständen und in keinem Ausmaß Ungläubigen überlassen werden darf.

So wie Gush Emunim verkündet, dass Eretz Israel nur dem jüdischen Volk gehöre, erklärt Hamas, dass nur Muslime einen legitimen Anspruch auf ganz Palästina hätten. Den Juden, die in einem islamischen Palästina verbleiben würden, würde der Status von Dhimmis (Schutzbefohlenen) – die traditionelle Stellung von Angehörigen der »Völker des Buches« (ahl al-kitab), also von Juden und Christen unter islamischer Vorherrschaft – »zugestanden«.

Damit soll jedoch nicht der Eindruck erweckt werden, dass judeophobe Klischees den Diskurs von Hisbollah oder Hamas *dominieren*. Durch politisch-taktische Notwendigkeiten oder im Gefolge von Erfahrungen in realen Konflikten können auch »antisemitische« Gewissheiten an Bedeutung verlieren, etwa wenn zwischen Judentum und Zionismus unterschieden werden muss oder wenn pragmatische Schritte wie ein Gefangenenaustausch, die Hudna (Waffenstillstand) mit Israel oder Schritte zur Beteiligung an der palästinensischen Behörde erforderlich werden (vgl. Gunning 2004).

Im palästinensischen Kontext existiert ein Judenbild, das sich vom europäisch-christlichen, aber auch vom traditionell islamischen schon dadurch unterscheidet, dass es ständig mit Begriffen wie »Soldat«, »Siedler«, »Zionist« oder »Israeli« vermischt wird. Eine Anekdote könnte dies erläutern: Arabische Kinder spielen auf einem Platz im Gazastreifen »Palästinenser gegen Juden«. Auf die Frage, welche Rolle es lieber spiele, antwortet ein Kind: Jude, denn die sind besser bewaffnet. – Es dürfte schwer fallen, diese vom Autor erlebte Begebenheit in das Schema eines traditionellen »Antisemitismus« zu pressen. Davon unterscheiden sich Verschwörungstheorien, die von politisierenden Muslimen aus größerer Distanz zum Konflikt verbreitet werden. Ich denke dabei nicht nur an die Geschichte von den vorgewarnten Juden, die das World Trade Center rechtzeitig verlassen haben sollen – sie stammt angeblich aus Pakistan –, sondern auch an antijüdische Statements wie jene des malaysischen Ex-Präsidenten Mahathir Mohammed, die als Beitrag zur »Welterklärung« gedacht waren. Freilich ist es aus der Sicht mancher islamischer Politiker schwierig zu verstehen, wie sich das Kräftemessen inner-amerikanischer Interessengruppen abspielt und welche Ziele die Bush-Regierung im Nahen Osten »eigentlich« verfolgt. Der antisemitische Kurzschluss, »die« Juden stünden hinter allem und jedem, »klingt« nach den »Protokollen« und soll analytischen Verstand ersetzen.⁴ Der umgekehrte Trugschluss, sich nun an einem anti-islamischen Kreuzzug christlicher Fundamentalisten beteiligen zu müssen – nach dem Motto: »der Feind meines Feindes ist mein Freund« –, führt jedoch

⁴ Vgl. World Jewish Congress, Antisemitism Watch, Report No. 2, 20. Oktober 2003 (New York).

in eine nicht minder gefährliche Sackgasse, wovor auch beachtenswerte israelische Kritiker warnen (vgl. Ravitzky 2004). So wird der »Clash of Civilizations« zur self-fulfilling prophecy. Demgegenüber gilt es, überall totalitären Versuchungen und Verallgemeinerungen entgegenzutreten sowie auch in der islamischen Welt »vernünftige« Tendenzen zu fördern und eine Dämonisierung »des« Islam abzulehnen.

Araber und der Holocaust

Traditionell betrachteten »die« Araber den Holocaust als ein europäisches Ereignis, das die Europäer zu verantworten haben. Nicht die Araber hätten den »Preis« dafür zu bezahlen. Unter dem »Preis« wurde üblicherweise die Entstehung und Existenz des Staates Israel auf Kosten der Palästinenser verstanden. Diese Haltung entsprang im Prinzip nicht antisemitischen Motiven, sondern der Absicht, den zionistischen Gegner zu delegitimieren. Arabische Haltungen zum Holocaust waren im Kontext dieser Zweck-Mittel-Beziehung zu sehen. Es gab keine genuine Beschäftigung mit oder Forschung über dieses Thema. Aus dem Angebot an Positionen, von Leugnung über Bagatellisierung bis hin zur Rechtfertigung, wurde je nach Bedarf und Kontext gewählt.

Mit dem »Friedensprozess« der 1990er Jahre und der gegenseitigen Anerkennung von Israel und PLO ergab sich für Teile der arabischen Intelligenz eine Gelegenheit, sich unbefangener mit den Narrativen der anderen Seite zu befassen. In diesem Kontext konnte der zentrale Stellenwert des Holocaust für das israelisch-jüdische Bewusstsein auch von palästinensischen und arabischen Intellektuellen anerkannt werden. Nicht um das gegnerische Kollektiv zu legitimieren, sondern um es in seinen komplexen Motiven und Auswirkungen besser zu verstehen, wurde der Holocaust schließlich auch im arabischen Diskurs zum Gegenstand von Auseinandersetzungen.⁵

⁵ Als Übersicht: Yigal Carmon, Harbringers of Change in the Antisemitic Discourse in the Arab World, Middle East Media Research Institute (MEMRI), 23. April 2003; vgl. auch die nützliche Textsammlung: Rainer Zimmer-Winkel (Hrsg.) und Götz Nordbruch (Redaktion), Die Araber und die Shoah. Über die Schwierigkeiten dieser Konjunktion, Trier 2000.

Es sei daran erinnert, dass der Friedensprozess nach Oslo 1993 auch am israelischen Bewusstsein nicht spurlos vorübergehen konnte. Die »neuen Historiker« und der Eingang des Begriffs *Nakba*⁶ in den israelischen politischen Sprachgebrauch signalisierten auch hier eine gewisse, verspätete Anerkennung des palästinensischen Narrativs. Die Traumata des Anderen blieben also nicht so tabuisiert wie bisher.

Die arabische Wahrnehmung, Anerkennung und Verurteilung des Holocaust konnten diese Tragödie jedoch nicht ganz vor utilitaristischer Verwertung bewahren, wenn etwa Holocaust und Nakba auf eine Ebene gestellt werden – was auf eine grobe Verkennung von Ursprung und Ausmaß des Genozids an den europäischen Juden hinausläuft – oder wenn die Anerkennung des Holocaust mit Forderungen nach Anerkennung der Nakba verknüpft wird.

Wie sehr die Geschichtsinterpretation beider Kollektive einem Rechtfertigungsdruck ausgesetzt war (und ist), kann etwa daran ersehen werden, dass im zionistischen Diskurs eine Dämonisierung des Mufti von Jerusalem, Hadj Amin al-Husseini, niemals fehlen darf; ebenso der pauschale Vorwurf palästinensischer und arabischer Sympathien für Hitler. Dieses Bild wurde erst in den letzten Jahren auch von israelischen Autoren wie Zvi Elpeleg (1993) und Israel Gershoni (1999) modifiziert. Umgekehrt gelang es auch palästinensischen Autoren wie Philip Mattar (1992) oder Azmi Bishara (1994) erst in letzter Zeit von einer trotzigem Verteidigung des Mufti abzugehen und ein realistischeres, bezüglich der Kollaboration mit den Nazis weniger beschönigendes Bild zu zeichnen.⁷ Da es im Konflikt letztlich um existentielle Legitimationsfragen geht, fürchtet jede Seite, sich durch das Abgehen von identitätsstiftenden Mythen das eigene Grab zu schaufeln.

So setzten sich neben aufrichtigen Aufarbeitungsbemühungen in der arabischen Welt auch »alte« Tendenzen fort. Als Beispiel sei das in arabischer Übersetzung erschienene Buch von Roger Garaudy über die »Gründungsmythen der israelischen Politik« genannt, in dem die Exi-

⁶ Nakba, arabisch für Katastrophe, Bezeichnung für das Jahr 1948.

⁷ Vgl. dazu auch Alexander Flores, *Judenfeindschaft im Kontext: der Konflikt unter dem britischen Mandat in Palästina*, Manuskript, Bremen 2004; eine gute Zusammenstellung von Texten zu diesem Thema findet sich in Rainer Zimmer-Winkel (Hrsg.), *Hadj Amin al-Husseini. Mufti von Jerusalem*, Trier 1999.

stenz von Gaskammern angezweifelt wird.⁸ Garaudy wurde in mehreren arabischen Hauptstädten gefeiert und in Damaskus von Vizepräsident Abd al-Halim Khaddam empfangen. Als er in Paris vor Gericht gestellt wurde, sprachen arabische Medien von einem neuen Dreyfus-Prozess (Nordbruch 2000).

Andererseits sollten seriöse Auseinandersetzungen arabischer Autoren mit dem Holocaust nicht übersehen werden. Beginnen wir mit dem Intellektuellen Azmi Bishara, seinerzeit palästinensischer Knesseth-Abgeordneter, der in einer 1994 veröffentlichten Studie die Notwendigkeit einer arabischen Beschäftigung mit dem Holocaust damit begründet, dass durch ihn die Palästinafrage zwangsläufig mit der jüdischen Frage verbunden und die Palästinenser letztlich zu dessen indirekten Opfern wurden. Eine Tabuisierung des Holocaust sei kontraproduktiv, man müsse, wenn man das Zusammenleben beider Völker befürworte, auch die Koexistenz zweier kollektiver Gedächtnisse im Auge haben. Arabische judenfeindliche Haltungen seien zwar nicht der Grund, sondern eine Folge des Konflikts, deshalb jedoch nicht weniger zu verurteilen.⁹

Ähnlich auch die Beiträge von Hazem Saghiyeh (1997; 1998/99), der das beiderseitige trotzige Bestehen auf der eigenen Opferrolle beklagt, was zur Unfähigkeit führe, die Leiden des Anderen zu verstehen. Dabei deckt er einen Widerspruch in arabischen Diskursen auf: die Juden werden um den »erfolgreichen« Ausgang einer Leidensgeschichte beneidet, die andernorts geleugnet wird. Der Holocaust jedoch habe *universelle* Bedeutung. Statt die weltweite Auseinandersetzung mit den nationalsozialistischen Massenverbrechen als »zionistische Verschwörung« zu denunzieren, gelte es die Erkenntnis zu verbreiten, dass nur eine ethnozentrische, narzisstische Instrumentalisierung und Monopolisierung die Anerkennung anderer, gar selbstverschuldeter Leiden unmöglich mache. Was Israelis und Palästinenser betreffe, bedeute die Anerkennung des Holocaust nicht, wie immer wieder beschwörend argumentiert werde, eine Sanktionierung des Zionismus. Erst ein universalistischer An-

⁸ Arabische Übersetzungen des 1996 in Paris erschienenen Buches sind u.a. bei Dar al-Ghad al-Arabi, Kairo (1996) und Dar al-Kitab, Damaskus (1996) erschienen.

⁹ In ähnlichem Sinn äußert sich Azmi Bishara in seinem Beitrag: Antisemitism: What's New?, in: al-Hayat (London), 20. November 2003.

satz könne die Verknüpfung beider Tragödien erkennen und deren Erinnerung in das Bewusstsein beider Kollektive integrieren. Schließlich muss in diesem Zusammenhang an Edward Said erinnert werden. Der 2003 verstorbene, wohl bedeutendste palästinensische Intellektuelle hat zu diesem Thema mehrmals klare Worte gefunden. Verwiesen sei hier etwa auf einen Beitrag in al-Ahram Weekly (Said 1997), wo er das Verhalten vieler arabischer Intellektueller, die einen Kontakt mit Israelis prinzipiell ablehnen, kritisiert.

Diese Verweigerungshaltung beruhe auf wishful thinking und einer Vogel-Strauss-Politik. Das israelische Kollektiv werde dadurch nicht verschwinden – und man beraube sich auf diese Weise jeglicher Einflussmöglichkeit. Wie könne man die Anerkennung eigener Traumata verlangen, wenn man sich weigere, die Traumata des Anderen zu berücksichtigen? Statt Nationalismus, Chauvinismus und fanatischen Islamismus zu propagieren, wären arabische Intellektuelle besser beraten, sich der multikulturellen Traditionen Andalusiens (al-Andalus) zu besinnen. Was die jüdischen Traumata betreffe, warnt Said seine arabischen Kollegen davor, »den Zusammenhang zwischen dem Holocaust und Israel nicht sehen zu wollen. Zu verlangen, dass der Holocaust als Tatsache anerkannt wird, bedeutet keineswegs zu entschuldigen, was der Zionismus den Palästinensern angetan hat. Im Gegenteil, nur wenn wir den Holocaust als das anerkennen, was er war – ein wahnsinniger Genozid am jüdischen Volk –, dürfen wir uns gegenüber Juden und Israelis das Recht nehmen, auch einen Zusammenhang zwischen dem Holocaust und dem Unrecht an den Palästinensern herzustellen.« (Ebd.)

Es ist wohl kein Zufall, dass die zitierten Äußerungen aus der Zeit vor der 2. Intifada und vor dem 11. September 2001 stammen. Haltungen und Einstellungen von Arabern und Muslimen, aber auch von Israelis und Juden, waren vor und nach »Oslo« verschieden (vgl. dazu Bunzl 2002). Sie werden sich auch in Zukunft – wenn kein irreversibler Schaden angerichtet wird – verändern, denn sie sind in einem beträchtlichen Ausmaß *kontingent*.

Fazit

Daraus ergeben sich einige offene Fragen an die Vorkämpfer gegen einen »neuen« und »islamischen« Antisemitismus. Gemeinsam ist ihnen nämlich die Ausklammerung der schwerwiegenden Auswirkungen eines lange andauernden Konflikts auf das Bewusstsein und Unterbewusstsein der Beteiligten und Betroffenen. Hätten die Zionisten beschlossen, etwa Argentinien zu kolonisieren, wäre es dann auch zum Ausbruch des »islamischen Antisemitismus« gekommen? Wäre, sagen wir, Palästina von römisch-katholischen Franzosen kolonisiert worden, hätte der Widerstand dagegen nicht auch anti-christliche Formen angenommen und z.B. aus Erinnerungen an die Kreuzzüge geschöpft?

Gemeinsam ist ihnen aber auch eine Unterschätzung der Auswirkungen des US-geführten Kampfes gegen den internationalen bzw. islami(sti)schen Terror. Kann man heute über Stimmungen in der arabisch-islamischen Welt sprechen, ohne Bushs Politik nach 9/11, die Kriege in Afghanistan und Irak etc. zu berücksichtigen? Waren jüdische, pro-israelische, pro-Likud-Politiker in den USA nicht wesentlich an der Formulierung des »Kriegs gegen den Terror« gegen die »Achse des Bösen« beteiligt? Zitiert man automatisch aus den »Protokollen der Weisen von Zion«, wenn man darauf hinweist? (Siehe stellvertretend Lind 2004.)

Gemeinsam ist ihnen schließlich eine Unterschätzung der Bedeutung israelischer Politik und des Verhältnisses zwischen Israel und den offiziellen jüdischen Gemeinden in der »Diaspora«. Führte Sharon etwa keinen kolonialen Krieg gegen die Palästinenser? Hatte derselbe Sharon vielleicht nicht erklärt, dass er jeden Juden für einen »Botschafter Israels« halte?¹⁰ Haben die offiziellen jüdischen Gemeinden etwa nicht Massenkundgebungen unter dem Motto »Solidarität mit Israel« in Paris, London und – in kleinerem Umfang – anderswo durchgeführt, während Sharons Panzer und Bulldozer durch das Flüchtlingslager von Je-

¹⁰ Associated Press (AP), 21. Februar 2003: »Sharon appealed to the US Jewish leaders (Conference of Major American Jewish Organizations, JB) to help explain Israel's cause in the world. ›Every Jew is an ambassador for Israel‹, he told them.«

nin rollten?¹¹ Es ist eben nicht nur das »neue *antisemitische* Paradoxon«, wie Avirama Golan (2004) meint, sondern auch ein *zionistisches* Paradoxon, »das jeden Juden, auch wenn er es nicht will, mit Israel und Israel, selbst wenn es das nicht will, mit jedem Juden verbindet«. Ist Brian Klug nicht zuzustimmen, der fragt: »Wenn entfremdete marokkanische und algerische Jugendliche aus den Banlieus von Paris, empört über die Bedingungen in den besetzten Gebieten, jüdische Personen und Institutionen angreifen«, handelt es sich dann um Antisemitismus pure et simple?, um dann zu antworten: »Im Grunde handelt es sich um einen ethno-religiösen Konflikt zwischen zwei Gemeinschaften mit entgegengesetzten Identifikationen: grob gesprochen – französische Muslime mit palästinensischen Arabern versus französische Juden mit israelischen Juden.«

Dies sei nicht zur Beruhigung gesagt; denn für die Opfer von Gewaltakten mag das Motiv der Täter gleichgültig sein. Für die Analyse und eventuelle Maßnahmen hat es dennoch erhebliche Bedeutung, ob wir es mit »Antisemitismus« oder einer Art von Kriegsrassismus zu tun haben: »Die semantische Frage wurde politisiert. Deshalb sind Definitionen wichtig. Es wird Zeit, das Wort ›Antisemitismus‹ vom politischen Missbrauch, dem es ausgesetzt wird, zu bewahren.« (Klug 2004b)

Und zuletzt: Wenn die Vorkämpfer gegen den »neuen« und »islamischen« Antisemitismus Recht hätten, was folgt daraus? Ein Krieg gegen den »Antisemitismus« im Stil des »Kriegs gegen den Terror«? Kämen sie nach einigem Nachdenken nicht selbst zu der Überzeugung, dass wir es hier eben nicht mit reinen Projektionen Hitlerschen Typs zu tun haben und uns deshalb doch mit den verdammten »root causes« aus-

¹¹ Laut Presseerklärung der Jewish Agency vom 8. April 2002 demonstrierten am Vortag über 100.000 Menschen in Paris ihre »Solidarität mit Israel« und protestierten gegen »antisemitische Gewalt«. Fast sämtliche jüdische Organisationen nahmen unter der Schirmherrschaft des Dachverbandes CRIF (Conseil Représentatif des Institutions juives de France) daran teil. Einen Monat später lauschten 40.000 am Trafalgar Square den Worten von Benjamin Netanyahu, der Arafat mit Hitler, Saddam und Osama bin Laden verglich. Die Demonstration war repräsentativ für die jüdische politische und religiöse Mehrheitsmeinung in Großbritannien (vgl. Chris Gray, 40.000 in Trafalgar Square for pro-Israel rally, in: The Independent, 7.5.2002).

einandersetzen müssen.¹² Ich fürchte, ein wichtiges Motiv für die Aufregung um den »Neuen Antisemitismus« ist es gerade, diese Schlussfolgerung zu vermeiden.

Literatur

Der Beitrag ist erschienen in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXIII, Göttingen 2005, 277-289. Ich möchte betonen, dass die folgenden Nachweise nicht als erschöpfend für die viel zu umfangreiche Literatur zu den angesprochenen Themen zu verstehen sind. Es handelt sich vielmehr um spezifische Erläuterungen und Belege, die mir für den vorliegenden Text angemessen schienen:

- Azmi Bishara, Azmi (1994): Die Araber und der Holocaust – über die Schwierigkeiten einer Konjunktion, in: Rolf Steininger (Hrsg.), *Der Umgang mit dem Holocaust – Europa, USA, Israel*, Wien, 407-429
- Azmi Bishara, Azmi (2003): *Antisemitism: What's New?*, in: *al-Hayat* (London), 20. November
- Bergmann, Werner (2003): Zur Entstehung von Feindbildern im Konflikt um Palästina, in: *Zentrum für Antisemitismus-Forschung* (Hrsg.), *Jahrbuch für Antisemitismus-Forschung*, Berlin, 15-21
- Bunzl, John (1989): *Juden im Orient. Jüdische Gemeinschaften in der islamischen Welt und Orientalische Juden in Israel*, Wien
- Bunzl, John (2002): *Looking Backward*, Vorwort zu John Bunzl/Benjamin Beit-Hallahmi (Hrsg.), *Psychoanalysis, Identity and Ideology. Critical Essays on the Israel/Palestine Case*, Boston/Dordrecht/New York/London, XI-XVII, und ders. ebenda, *Looking Forward*, Epilogue, 215-218
- Bunzl, John (Hrsg.) (2004): *Islam, Judaism and the Political Role of Religions in the Middle East*, Gainesville/Fl
- Bunzl, John/Hirczy, Wolfgang/Vansant, Jacqueline (1995): *The Sound of Austria. Österreichpolitik und öffentliche Meinung in den USA*, Wien
- Carmon, Yigal (2003): *Harbringers of Change in the Antisemitic Discourse in the Arab World*, Middle East Media Research Institute (MEMRI), 23. April
- Diner, Dan (2004): *Ressentiment und Realität. Über Israel, Palästina und*

¹² Gemeint sind regionale und soziale Formen von Ungleichheit und Unterdrückung, vor allem aber die koloniale und repressive Politik Israels gegenüber den Palästinensern sowie die Rolle der USA dabei.

- die Frage nach einem neuen Antisemitismus (Manuskript)
- Elpeleg, Zvi (1993): *The Grand Mufti. Hadj Amin al-Husseini: Founder of the Palestinian National Movement*, London
- Flores, Alexander (2004a): *Propaganda in Palästina*, in: *Frankfurter Rundschau*, 6. April
- Flores, Alexander (2004b): *Arabischer Antisemitismus zwischen Dämonisierung und Analyse*, in: *Inamo*, Frühjahr, 48-52
- Flores, Alexander (2004): *Judenfeindschaft im Kontext: Der Konflikt unter dem britischen Mandat in Palästina*, Manuskript, Bremen
- Gershoni, Israel (1999): *Rays of Light Piercing the Darkness: Egyptians Facing Fascism and Nazism* (hebr.), Tel Aviv
- Golan, Avirama (2004): *The Israel Connection*, in: *Haaretz*, 7. April, 4
- Gunning, Jeroen (2004): *Peace with Hamas? The transforming potential of political participation*, in: *International Affairs*, 2, 233-255
- Hass, Amira (2003): *Making Stupid Comparisons*, in: *Haaretz*, 7. Juli
- Klug, Brian (2003): *The Collective Jew. Israel and the New Antisemitism*, in: *Patterns of Prejudice*, Vol. 37, No. 2, Juni, 1-19
- Klug, Brian (2004a): *The Myth of the New Antisemitism*, in: *The Nation*, 2. Februar, 22
- Klug, Brian (2004b): *Antisemitism – New or Old?*, in: *The Nation*, 12. April
- Küntzel, Mathias (2003): *Djihad und Judenhass. Über den neuen antijüdischen Krieg*, Freiburg
- Kurz, Robert (2003): *Die antideutsche Ideologie*, Münster
- Lerman, Antony (2002): *Der Neue Antisemitismus*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Heft 10, 1245-1253
- Lind, Michael (2004): *»Es gibt keine Neocons«*. Die fingierte Selbstauflösung einer Ideologieschmiede, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Heft 4, 427-438
- Mattar, Philip (1992): *The Mufti of Jerusalem: al-Haj Amin al-Husseini and the Palestinian National Movement*, New York
- Nordbruch, Götz (2000): *Arab Reactions to Roger Garaudy's The Founding Myths of Israeli Politics*, Vidal Sasson Center for the Study of Antisemitism, Jerusalem
- Pollak, Alexander/Joskowicz, Alexander (2004): *Manifestations of Antisemitism in the EU 2002-2003*, Vienna
- Ravitzky, Aviezer (2004): *Clinging to the Middle Ground*, in: *Haaretz*, 11. April
- Saghiyeh, Hazem (1997): *Auch Satan war einst ein Engel* (hebr.), in: *Haaretz*, 21. März
- Saghiyeh, Hazem (1998/99): *Universalizing the Holocaust*, in: *Palestine-Israel-Journal*, Vol. V/3-4, 90-97 (auf arabisch: *al-Hayat*, 18. 12.1997)

- Said, Edward (1997): Bases for Co-Existence, in: al-Ahram Weekly, 6.-11. November
- Später, Jörg (2003): »Kein Friede um Israel«. Zur Rezeptionsgeschichte des Nahostkonflikts durch die deutsche Linke (Teil 2), in: Blätter des iz3w, September, 40-43
- Webman, Esther (1998): Antisemitic Motifs in the Ideology of Hizballah and Hamas, paper, Project for the Study of Antisemitism, Tel Aviv University
- World Jewish Congress (2003): Antisemitism Watch, Report No. 2, 20. Oktober, New York
- Zimmer-Winkel, Rainer (Hrsg.) (1999): Hadj Amin al-Husseini. Mufti von Jerusalem, Trier
- Zimmer-Winkel, Rainer/Nordbruch, Götz (Hrsg.) (2000): Die Araber und die Shoah. Über die Schwierigkeiten dieser Konjunktion, Trier

Alexander Flores

Arabischer Antisemitismus in westlicher Perspektive

Neuerdings ist viel von einem bei Arabern weitverbreiteten und massiven Antisemitismus die Rede. Dass es im modernen arabischen Diskurs antijüdische Stereotype gibt, wurde schon vor längerer Zeit festgestellt; ein »Klassiker« der diesbezüglichen Literatur, Y. Harkabis »Arab Attitudes to Israel«, der auch arabische Haltungen zu Juden ausführlich behandelt, erschien schon 1972.¹ Große Dringlichkeit bekam das Phänomen in der westlichen Wahrnehmung allerdings erst in den letzten Jahren, in der Regel im Zusammenhang mit Warnungen vor einem weltweit festzustellenden »Neuen Antisemitismus«, von dem der arabische nur eine Erscheinungsform sein soll. Oft wird auch generell von einem islamischen Antisemitismus gesprochen, von dem der arabische nicht genau unterschieden wird. In diesem Beitrag soll vornehmlich vom Antisemitismus bei Arabern oder genauer von seiner Wahrnehmung im Westen die Rede sein.

Ohne jeden Zweifel gibt es in der heutigen intellektuellen Szene der arabischen Länder weitverbreitet antisemitische Äußerungen, also solche, in denen Juden *als Juden* negative Eigenschaften und/oder verwerfliche Handlungen zugeschrieben werden.² Die Dokumentation ist

¹ Y. Harkabi, Arab Attitudes to Israel, Jerusalem 1972

² Der Begriff »Antisemitismus« ist aus mehreren Gründen problematisch. Er wurde um 1880 geprägt, um die Feindschaft gegen Juden als »rassische« Gruppe zu bezeichnen. Sein unkritischer Gebrauch beinhaltet die Akzeptierung der rassistischen Vorstellungen, die mit seiner Prägung verbunden waren. Überdies kann er zu Konfusion führen, wenn man ihn so versteht, als ziele er auf alle »Semiten« ab, also auch beispielsweise auf die Araber. Der Begriff meinte in aller Regel nur Juden; den Terminus »semitisch« sollte man, wenn man keinen Rassismus verbreiten will, nur für Sprachen benutzen, nicht für Menschen oder Menschengruppen. Der Begriff »Antisemitismus« wird auch oft gebraucht, um alle Arten und Grade von Judenfeindschaft ohne Rücksicht auf die Umstände zu bezeichnen. Das kann dazu führen, dass jeder Ausdruck von Judenfeindschaft die Schrecken des Holocaust heraufruft und

umfangreich; MEMRI, das »Middle East Media Research Institute«, betreibt diese Dokumentation als eine seiner zentralen Aufgaben; aber auch andere Stellen, so z.B. das »Stephen Roth Institute« der Universität Tel Aviv und das »Vidal Sassoon International Center for the Study of Anti-Semitism« der Hebräischen Universität Jerusalem widmen sich dieser Aufgabe; Robert S. Wistrich, der Direktor des letztgenannten Zentrums, hat mehrere Publikationen dazu vorgelegt.³

Das Bild, das ein großer Teil dieser Literatur vom Antisemitismus bei Arabern zeichnet, ist furchterregend. Es legt die Vorstellung nahe, die Araber seien die wahren Erben der Nazis. Während nach dem Bekanntwerden des Holocaust mit all seinen Schrecken in der übrigen Welt die Äußerung offen antisemitischer Haltungen unmöglich geworden sei, gebe es in der arabischen Welt kein solches Tabu; der Antisemitismus habe dort »überwintern« können und in den letzten Jahrzehnten immer weitere Verbreitung gefunden.

Die Araber als Nazis

In Deutschland finden solche Vorstellungen verhältnismäßig große Resonanz. Der Holocaust ist in der Erinnerung sehr präsent und mit ihm die Absicht, seine Wiederholung zu verhindern. Das hat oft zwei Folgen: besondere Sensibilität für Antisemitismus, und sei es vermeintlichen, und besondere Sorge um Israel als Zufluchtsort für verfolgte Juden. Alarmrufe über massiven und unverhohlenen Antisemitismus bei den Arabern, die ja erklärte Gegner Israels sind, finden da große Aufmerksamkeit. Einige Beiträge in diesem Geist sind in dem Sammelband »Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte« enthalten, der allerdings auch ganz andere Positionen dokumentiert.⁴ Typisch für die alarmistische Positi-

jede Differenzierung unterbleibt – ein Vorgehen, das der Erfassung des Phänomens nicht dient; vgl. Maxime Rodinson, *Antisémitisme éternel ou judéophobies multiples?*, in: ders., *Peuple juif ou problème juif?*, Paris 1981, 265-327

³ Die zentrale Publikation Wistrichs ist wohl: Robert S. Wistrich, *Muslim Anti-Semitism: A Clear and Present Danger*, publiziert auf der Website des American Jewish Committee (www.ajc.org/InTheMedia/PublicationsPrint.asp?did=503)

⁴ *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*, hrsg. von Doron Rabinovici/Ulrich Speck/Natan Sznaider, Frankfurt/M 2004

on in der Debatte ist der Beitrag von Jeffrey Herf »Die neue totalitäre Herausforderung«. Er sieht nach der ersten, die den deutschen und andere europäische Faschismen sowie den Stalinismus umfasste, eine neue Welle des Totalitarismus auf uns zukommen. Die erste Welle war durch den Sieg über Nazideutschland und den Zerfall der Sowjetunion überwunden worden; nun, so Herf, feierte der in Europa besiegte Totalitarismus in der arabischen und der weiteren islamischen Welt fröhliche Urständ. Herf sieht die Wurzeln und die Inspiration für diesen neuen Totalitarismus in Europa, nämlich in Faschismus und Stalinismus, seine heutige Ausprägung im arabischen Nationalismus in seiner saddamistischen Ausprägung⁵ und im islamischen Fundamentalismus, den er als ausschließlich verderbliches, antisemitisches und terroristisches Phänomen beschreibt. »Diese in der arabischen und islamischen Welt wurzelnde Welle besteht aus einer Mischung von säkularem arabischem Radikalismus und islamischem Fundamentalismus. Dazu kommen Einflüsse von französischem Faschismus, deutschem Nationalsozialismus und Sowjetkommunismus, die mit säkularem panarabischem Radikalismus und islamischem Fundamentalismus verbunden werden.«⁶

Herfs Hauptzielscheibe ist aber nicht dieser Totalitarismus, sondern die europäische Reaktion – oder vielleicht besser: ausbleibende Reaktion – auf ihn. Er argumentiert folgendermaßen: Die Welt hat die »erste Welle« des Totalitarismus durch Wachsamkeit und bewaffneten Antifaschismus überwunden. Diese Erfahrung hätte sich tief in das Gedächtnis europäischer Linker und Liberaler eingraben müssen. Und das war auch tatsächlich der Fall! Nur leider ging diese Erinnerung wieder verloren. Im Zuge ihrer Sympathie mit den antiimperialistischen Kämpfen der Dritten Welt entwickelte die Linke eine Feindschaft gegen die USA und Israel, die sich weitgehend aus kulturellem Antiamerikanismus und Antisemitismus speiste und sich als so wirksam erwies, dass sie ihre Träger für die Gefahren des neuen Totalitarismus blind machte. Statt diese Gefahr mit aller Kraft zu bekämpfen und sich bedingungslos hinter den von den USA und Israel angeführten Krieg gegen den

⁵ Dies ist offenbar vor dem letzten Irakkrieg geschrieben.

⁶ Jeffrey Herf, Die neue totalitäre Herausforderung, in: Neuer Antisemitismus?, a.a.O., 191-210, hier 195

Terror zu stellen, zögerten sie, den Krieg in Afghanistan zu begrüßen, hatten etwas an Israels Unterdrückung in den besetzten Gebieten auszusetzen und sprachen sich vehement gegen den Irakkrieg aus. Es versteht sich, dass Herf die genannte Unterdrückung (»Israels gerechtfertigte Vergeltung«, ebd. 206) und die genannten Kriege unterstützt. Er beruft sich dabei wiederum auf den Krieg gegen Hitler, der weniger kostspielig hätte sein und Millionen von Menschenleben hätte retten können, wenn er, wie der gegen den Irak, rechtzeitig als Präventivkrieg geführt worden wäre. Soweit Herf. Es ist in diesem und ähnlichen Beiträgen nicht immer explizit gesagt, wohl aber impliziert, dass die Unfähigkeit, arabisch-islamischen Totalitarismus als solchen zu erkennen, auf antijüdischer Voreingenommenheit und also auf Antisemitismus beruht – diesmal in Europa. Damit ist der große Bogen des »Neuen Antisemitismus« geschlagen: in seiner massiven und unverhohlenen Form in der arabischen und islamischen Welt angesiedelt, ist er in der ange deuteten Perspektive auch in Europa zu finden – und sei es auch nur in der Unterschätzung der »islamischen Gefahr«.

Oft kommen die Alarmrufe über einen massiven arabischen Antisemitismus von Autoren, die sich intensiv mit Nazideutschland und dem Holocaust beschäftigt haben (Jeffrey Herf ist Historiker des modernen Deutschland), aber wenig über die arabische bzw. islamische Welt wissen und daher den Kontext der Erscheinung, die sie so vehement beklagen, nicht kennen. Oft setzen sie einfach voraus, dass der »orientalische« Antisemitismus denselben Charakter, dieselbe Intensität, denselben Kontext und dieselben möglichen Folgen hat wie derjenige der Nazis. Auch Omer Bartov, dessen Beitrag als erster in dem genannten Band steht, ist Historiker Nazideutschlands. Sein Text erschien zuerst in der US-amerikanischen Zeitschrift »The New Republic«. ⁷ Er beginnt als Auseinandersetzung mit einem (seinerzeit nicht publizierten) Buch Hitlers, dessen Äußerungen von fanatischem Judenhass auf die Realität des Holocaust hätten vorverweisen können – wenn es denn publiziert und ernst genommen worden wäre.

⁷ Omer Bartov, He Meant What He Said. Did Hitlerism die with Hitler?, in: The New Republic, 2.2.2004, 25-33

Daraus zieht Bartov den Schluss, auch heute wieder müsse man die Anzeichen für eine neue Welle des Antisemitismus ernst nehmen. Diesen neuen Antisemitismus sieht Bartov sowohl im Westen wie auch in der islamischen Welt. Für den Westen führt er eine Reihe von Beispielen an, die allerdings als Indizien für tatsächlichen Antisemitismus in ihrer Mehrheit fehlinterpretiert scheinen. Für die islamische Welt nennt er genau vier Indizien: die antijüdischen Äußerungen des malaysischen Premiers Mahathir beim Gipfel der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) im November 2003, die Ermordung des amerikanisch-jüdischen Journalisten Daniel Pearl in Pakistan, einige massiv antijüdische Äußerungen der Attentäter vom 11. September und die »Charta« der palästinensischen islamistischen Organisation »Hamas« mit ihren ebenfalls rabiat antisemitischen Passagen.⁸

Diese Fälle sind erschreckend und abstoßend, sie belegen, dass es in islamischen Ländern in der Tat massive antijüdische Auffassungen und Vorfälle gibt. Sie können aber auch in ihrer Gesamtheit nicht der genaueren Erfassung, geschweige denn der Erklärung des Phänomens dienen. Gesellschaften mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit machen einen großen Teil der Erde aus; sie unterscheiden sich stark voneinander; sie machen unterschiedliche Entwicklungen durch; und es gibt dort allenthalben enorme Differenzen und Widersprüche. Um irgendeine Erscheinung in diesen Gesellschaften richtig zu erfassen, muss man sie genau beschreiben und das jeweilige politische und soziale Umfeld zur Kenntnis nehmen. Dies ist in aller Regel nationalstaatlich verfasst und muss demgemäß verstanden werden; nur in bestimmten Fällen wie dem international operierenden Terrorismus ist eine »globale« Annäherung angemessen. Dies berücksichtigt haben die Rede von Mahathir, der Mord an Daniel Pearl, die Ansichten der Täter des 11. September und die Charta von Hamas sehr unterschiedliche Hintergründe. Wenn man diese nicht in den Blick nimmt, lässt sich das Phänomen nicht verstehen.

Die Beiträge von der »alarmistischen« Seite, die sich mit dem Phänomen des Antisemitismus in der arabischen Welt etwas gründlicher aus-

⁸ Vgl. Omer Bartov, Der alte und der neue Antisemitismus, in: Neuer Antisemitismus?, a.a.O., 19-43

einandersetzen, tun dies meist, indem sie einige Beispiele für solchen Antisemitismus anführen und dann behaupten, sie seien Indizien für einen außerordentlich intensiven, massiven und weitverbreiteten Antisemitismus, der dem modernen europäischen gleicht, in eine totalitäre Ideologie eingebettet ist und genozidalen Charakter hat. In diesem Zusammenhang wird auch oft der Begriff des Islamfaschismus gebraucht. Alles das taucht prominent in dem Beitrag von Robert Wistrich in dem oben zitierten Buch auf.⁹

Nach der hier vorgestellten Auffassung ist ein besonderer Charakterzug des Antisemitismus bei Arabern (wie übrigens auch bei dem »neuen Antisemitismus« anderweitig), dass er sich nicht vornehmlich gegen individuelle Juden richtet, sondern gegen den »kollektiven« Juden – Israel.¹⁰ Jede arabische oder islamische Feindschaft gegenüber Israel wird auf Antisemitismus zurückgeführt, jeder Zusammenhang dieses Antisemitismus mit der Entstehungsgeschichte Israels, seinem »Sitz« in der Region, seinem Charakter und seiner Politik geleugnet.¹¹ Und dies, ohne den möglichen Zusammenhang zwischen dem israelischen Verhalten und der Feindschaft der Araber näher zu untersuchen.

Die Entstehung des arabischen Antisemitismus nach Matthias Küntzel

Ein beliebter Kronzeuge der »alarmistischen« Richtung der Debatte um arabischen Antisemitismus ist Matthias Küntzel. Sein Buch »Djihad und Judenhass«¹² erhebt den Anspruch, die Entstehung des Phänomens nachzuzeichnen und zu erklären. Er stellt richtig fest, dass es einen dem europäischen vergleichbaren Antisemitismus in der arabischen Welt vor dem 20. Jahrhundert nicht gab. Seine Entstehung, genauer: seinen Import aus Nazideutschland bringt er mit der Entstehung der isla-

⁹ Robert Wistrich, Der alte Antisemitismus in neuem Gewand, in: Neuer Antisemitismus?, a.a.O., 250-270

¹⁰ Vgl. ebd., 260

¹¹ Vgl. Matthias Küntzel, Von Zeesen bis Beirut. Nationalsozialismus und Antisemitismus in der arabischen Welt, in: Neuer Antisemitismus?, a.a.O., 271-293, hier 289

¹² Matthias Küntzel, Jihad und Judenhass. Über den neuen antijüdischen Krieg, Freiburg 2003

mistischen Bewegung in Verbindung. Er sieht zwei Akteure, die in engem Zusammenspiel diesen Transfer des nazistischen Antisemitismus in die arabische Welt betrieben: die ägyptischen Muslimbrüder und der seinerzeitige Mufti von Jerusalem, al-Haddsch Amin al-Husaini. Als die Erscheinung einmal verpflanzt war, explodierte sie gleichsam und breitete sich so weit aus, dass sie nicht nur den Nahen Osten, sondern die ganze islamische Welt überschwemmte. Nach Küntzel gehören Islamismus (den er Djihadismus nennt) und eliminatorischer Antisemitismus notwendig zusammen; er macht auch keine Unterscheidung innerhalb der islamistischen Bewegung. Er hält die beiden genannten Akteure für so wichtig, dass seiner Meinung nach die Weltgeschichte einen radikal anderen Lauf hätte nehmen können, wenn man sie frühzeitig gestoppt hätte, etwa durch eine Verurteilung des Mufti vor dem Nürnberger Gerichtshof.¹³

Dieses Bild ist außerordentlich verzerrt. Es stimmt, dass eine Judenfeindschaft, die dem modernen europäischen Rassenantisemitismus ähnelt, im Nahen Osten relativ neu ist. Sie wurde in der Tat aus Europa importiert. Dieser Vorgang begann aber lange vor dem Zeitpunkt, den Küntzel dafür annimmt (den 1930er Jahren). Sein Ausgangspunkt war nicht ausschließlich Nazideutschland. Die ägyptischen Muslimbrüder und der Jerusalemer Mufti waren keineswegs die einzigen Akteure in diesem Vorgang. Der Entstehungsprozess dieser Ideologie war erheblich länger und komplizierter, als Küntzel es darstellt, und sie war und ist für die Araber nicht so bedeutsam und zentral wie er behauptet. Der wichtigste Nachteil dieser Erklärung ist, dass sie den Kontext des Entstehungsprozesses fast völlig außer acht lässt.

So lässt sich das Phänomen nicht angemessen erfassen. Eine solche Erfassung scheint allerdings auch nicht Küntzels Hauptanliegen zu sein. Vielmehr dient die Beschäftigung mit dem Komplex bei ihm offenbar dem Versuch, Israel gegen jede grundsätzliche Kritik zu immunisieren und die Araber pauschal als Antisemiten zu verdächtigen.

¹³ Küntzel, Djihad und Judenhass, a.a.O., passim

Eine andere Sicht

Wenn Küntzels Beschreibung und Erklärung so wenig taugen, wie ist denn nun das Phänomen tatsächlich zu erklären? Die Entstehung eines modernen Antisemitismus in der arabischen Welt kann angemessen nur verstanden werden als der Transfer entsprechender Ideen aus Europa, und zwar im Kontext des Umbruchs der arabischen Welt zur Moderne unter europäischer Dominanz sowie unter dem Einfluss des Palästina-Konflikts. Im 19. Jahrhundert machte sich europäische Dominanz in der arabischen Welt immer deutlicher bemerkbar. Auch geistige Errungenschaften wurden aus Europa übernommen, nicht zuletzt der Nationalismus, der sich aber bei den Arabern um so schärfer gegen die europäische Dominanz richtete, je deutlichere Züge diese annahm. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte der europäische Nationalismus die Tendenz zur ethnischen Homogenität und nahm xenophobe und manchmal antisemitische Züge an. So kamen wohl die ersten antisemitischen Keime auch in den Nationalismus der arabischen Welt.¹⁴ Sie waren aber bis zum Ersten Weltkrieg ganz marginal und wären das sicher geblieben, wenn nicht das zionistische Projekt konzipiert und in Palästina, mitten in der arabischen Welt, verwirklicht worden wäre.

Der Zionismus, entstanden als jüdisch-nationalistische Defensivbewegung gegen verschärften Antisemitismus in Europa, wurde in Palästina zur Kolonisierungsbewegung und verband sich mit den imperialen Interessen europäischer Mächte, ohne deren Protektion die Realisierung seines Ziels undenkbar war. Dieses Ziel – Umwandlung Palästinas in einen jüdischen Staat – konnte nur auf Kosten der arabischen Palästinenser realisiert werden. Diese wandten sich daher von Anfang an gegen das Projekt. Sie konnten es allerdings nicht verhindern und entwickelten eine heftige Feindschaft gegen den Zionismus und nach der Gründung Israels gegen diesen Staat, seine Struktur und seine Politik. Diese Feindschaft lässt sich ohne weiteres aus dem Schaden erklären, der den Palästinensern aus der Realisierung des zionistischen Projekts

¹⁴ Dieser musste keineswegs immer arabischer Nationalismus sein. Es gab auch etwa ägyptischen oder libanesischen Nationalismus, eine zeitlang sogar so etwas wie einen osmanischen Nationalismus.

und später aus der israelischen Politik erwuchs. Sie ist nicht an sich antisemitisch. Sie wird es erst, wenn sie als Feindschaft gegen Juden *als Juden* artikuliert wird oder wenn Israel bzw. israelische Politiker, Institutionen oder Aktionen so dargestellt werden, dass sie dem Klischee »des« Juden entsprechen.¹⁵

Derartige Äußerungen gab es bei Palästinensern schon in der frühen Mandatszeit; im Laufe des Mandats wurden sie häufiger. Sie kamen aber nur von manchen Palästinensern; noch weniger betraf das die anderen Araber – bis auf wenige Ausnahmen blieb ihr Zusammenleben mit den dortigen Juden während der Mandatszeit ungestört. Erst im Gefolge der Staatsgründung Israels, des ersten arabisch-israelischen Kriegs und der damit einhergehenden Katastrophe für die Palästinenser verbreitete sich in der arabischen Welt eine scharf antiisraelische und oft auch antisemitische Haltung. Die antiisraelische Haltung ist mit dem Gesagten plausibel gemacht. Dass sie sich oft in antisemitischer Form äußerte und äußert, bedarf der weiteren Erklärung. Die wichtigsten Gründe sind wohl folgende: 1. Die Intensität der Schädigung durch den Zionismus und die Staatsgründung Israels, die deren Opfer zu schrillen Ton, Zuspitzungen und Verallgemeinerungen treibt; 2. Die Fortdauer des Denkens in kommunitären Kategorien (»die Juden«) bei der Beschreibung politischer Entwicklungen und die daraus folgende Vernachlässigung von Differenzierung innerhalb der Gemeinschaften; 3. Der vehement vortragene Anspruch der Zionisten bzw. der israelischen Führung, für alle Juden weltweit zu sprechen und zu handeln, und ihr weitgehender Erfolg bei der Marginalisierung aller nicht- oder antizionistischen jüdischen Stimmen. Das ließ den Unterschied zwischen Zionismus und Judentum in einem großen Teil der öffentlichen Wahrnehmung verschwimmen; 4. Die Art und Weise, auf die das zionistische Projekt bzw. Israel in die Weltpolitik eingebettet waren und sind. Die zionistische Bewegung hat es immer verstanden, sich als Vorposten der führenden Weltmächte in der Auseinandersetzung mit ihren Gegnern darzustellen, und hat damit deren Unterstützung gewonnen. Der Erfolg des Zionis-

¹⁵ Zur Frage der Definition und Erfassung von Antisemitismus vgl. Brian Klug, *Is Europe a lost cause? The European debate on antisemitism and the Middle East conflict*, in: *Patterns of Prejudice*, Vol. 39, No. 1, 2005, 46-59, hier 50-53.

mus – von einer kleinen, schwachen, kaum ernstgenommenen Gruppe wurden die Juden in Palästina zu einer starken, schlagkräftigen Gemeinschaft und gründeten ihren Staat, der die ganze Region in Furcht und Schrecken hält – gründet sich keineswegs ausschließlich auf diese Unterstützung der »Herren der Welt«, wäre aber ohne sie undenkbar gewesen. Und diese Unterstützung erscheint als sehr stabil: Noch die schreiendsten Kriegsverbrechen und Menschenrechtsverletzungen kann Israel sich leisten, ohne dass ihm jemand in den Arm fällt. Diese enorme Erfolgsstory können sich viele Palästinenser und Araber nur als Ergebnis einer großen Verschwörung vorstellen, in der überdies (siehe den eben genannten dritten Grund!) Juden in der ganzen Welt eine große Rolle spielen.

Alle diese Faktoren führen dazu, dass der Unterschied zwischen Zionismus und Judentum in den Augen vieler Araber verwischt wird und ihre heftige Feindschaft gegen Israel in Antisemitismus umschlägt. In diesem Prozess werden alle möglichen Quellen herangezogen, um die so entstandene Judenfeindschaft zu bebildern, vor allem eine ganze Reihe von Versatzstücken aus dem Antisemitismus europäischer Provenienz, wobei auffällt, dass weniger dessen rassistische Aspekte reproduziert werden als die Phantasien jüdischer Weltverschwörung, besonders prominent die »Protokolle der Weisen von Zion«, die immer noch verbreitet sind. Auch viele derjenigen, die wissen, dass die »Protokolle« eine Fälschung sind, halten sie für eine zutreffende Illustrierung des realen Ablaufs der Dinge. Auch die Vorstellung von den Juden als sprichwörtlichen Agenten der Modernisierung und Personifizierungen abstrakter Vorgänge, die bei den Verlierern dieser Modernisierung antijüdische Affekte hervortreibt und die zweifellos ein wichtiger Aspekt des europäischen Antisemitismus ist, spielt im Antisemitismus von Arabern eine Rolle, allerdings erst in den letzten Jahrzehnten, in der Ära der Globalisierung und des Postfordismus.¹⁶

Große Verbreitung fand das alles erst nach der palästinensischen »Katastrophe« von 1948; die arabischen Niederlagen von 1956 und 1967

¹⁶ Siehe hierzu die interessante Argumentation von Moïse Postone, *History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism*, in: *Public Culture*, 18 (1), 2006, 93-110, hier 99-103.

trugen zur noch weiteren Verbreitung dieser Haltungen bei. Zunächst koexistierten sie mit arabisch-nationalistischen Vorstellungen – der arabische Nationalismus war zu jener Zeit die beherrschende Ideologie der arabischen Länder.¹⁷ Erst seit den 1970er Jahren, als er in dieser Funktion vom Islamismus abgelöst wurde und sich überhaupt eine stärkere Akzentuierung des Islam durchsetzte, fand eine »Islamisierung« dieses Feindbildes statt. In deren Zug wurde es aber nur teilweise umformuliert; die wesentlichen Elemente blieben. Auch die jüdenfeindlichen Elemente der islamischen Tradition waren schon zur Hochzeit des arabischen Nationalismus in das Feindbild eingebaut worden – sie klangen allerdings aus dem Mund ferventer Islamisten glaubwürdiger und entsprachen deren Weltbild eher als dem von Nationalisten. Wohlverstanden: Es gab auch schon vorher, etwa in Gestalt der ägyptischen Muslimbrüder, Islamisten; auch zu ihrem Weltbild gehörten antisemitische Haltungen. Sie waren aber über weite Strecken nicht die ideologisch dominante Kraft der arabischen Welt und der Antisemitismus war für ihre Ideologie nicht so zentral, wie das heute oft behauptet wird.¹⁸

Was kam zuerst?

Ich habe die Entstehung und Entwicklung antisemitischer Haltungen bei Arabern als Begleiterscheinung des Palästina-Konflikts beschrieben und zu erklären versucht. Die Dynamik dieses Konflikts kann ganz unabhängig von etwaigem Antisemitismus bei Palästinensern oder anderen Arabern verstanden werden. Diese Position wird aber keineswegs allgemein akzeptiert. Küntzel und Wistrich beispielsweise argumentieren ganz anders und ihr Argument ist in der westlichen öffentlichen Meinung weit verbreitet. So schreibt Wistrich: »Y. Harkabi argumen-

¹⁷ Und dieser ging keineswegs notwendig mit Antisemitismus einher! Viele arabische Nationalisten vor allem der Frühphase schlossen die Juden ausdrücklich in die nationale Gemeinschaft ein.

¹⁸ Eine genauere Beschreibung der Entwicklung von Antisemitismus in den arabischen Gesellschaften gibt Michael Kiefer, Antisemitismus in den islamischen Gesellschaften: Der Palästina-Konflikt und der Transfer eines Feindbildes, Düsseldorf 2002.

tierte durchweg, arabischer Antisemitismus sei ›das Ergebnis politischer Umstände‹ gewesen, nicht ›eine Ursache des Konflikts, sondern eins seiner Ergebnisse‹ ... Ich finde mich hier in respektvollem Dissens mit Harkabi.«¹⁹

In der Sicht von Wistrich und anderen liegt die Verantwortung für den Palästinakonflikt und seine Schärfe nicht bei der Realisierung des zionistischen Projekts, auf welche die Palästinenser reagierten, sondern bei einem palästinensischen Antisemitismus als unabhängiger Variablen, der seine Träger dazu brachte, das zionistische Unternehmen bzw. Israel anzugreifen, wogegen sich dieses verteidigen musste – bis zum heutigen Tag. Dieses Bild wird in der westlichen Öffentlichkeit weithin akzeptiert. Der Zionismus wird hier vornehmlich in seiner Eigenschaft als Defensivbewegung gegen zunehmenden Antisemitismus in Europa gesehen. Der Hintergrund ist die Vergegenwärtigung des Holocaust und das Entsetzen über ihn. Daher gibt es eine grundsätzliche Sympathie für den Zionismus und sein Ergebnis, den Staat Israel.

Überdies gilt Israel vielen als Vorposten der westlichen Zivilisation in einer potenziell oder aktuell feindseligen islamischen Welt. Israel kehrt Europa ja auch in aller Regel sein zivilisiertes Gesicht zu. Die problematischen Seiten Israels, seine aggressive Politik in der Region und der enorme Schaden, den es den Palästinensern und anderen Arabern zugefügt hat, werden nicht in ihrer ganzen Dimension wahrgenommen. Die Vergegenwärtigung dieser Aspekte würde für die, die mit Israel aus den genannten Gründen sympathisieren, ein schmerzliches moralisches Dilemma mit sich bringen; die Alltagsrealitäten der israelischen Besatzung sind wenig bekannt und die spektakulären Übergriffe, die oft viel Aufmerksamkeit bekommen, werden als legitime Verteidigung gerechtfertigt.

Bei Arabern herrscht eine andere Sicht der Dinge vor. Hier wird die alltägliche Unterdrückung in den besetzten Gebieten sehr viel intensiver wahrgenommen als im Westen. Inzwischen haben viele arabische Fernsehsender Korrespondenten in Israel/Palästina. Man weiß auch im Allgemeinen, dass diese Unterdrückung nicht aus heiterem Himmel kommt oder bloße Defensive gegen Selbstmordattentäter ist, son-

¹⁹ Wistrich, *Muslim Anti-Semitism*, a.a.O., 34, Fn. 159

dern in Verteidigung der Besetzung geschieht. Andererseits nehmen die meisten Araber den ursprünglich defensiven Charakter des Zionismus in Europa nicht wahr, weil sie von seiner oppressiven Seite im Nahen Osten überwältigt werden. Sie sehen, dass der Holocaust oft herangezogen wird, um den Zionismus und die israelischen Handlungsweisen – und damit das Elend der Palästinenser – zu rechtfertigen, und versuchen dann, sein Ausmaß zu schmälern oder ihn gar ganz in Abrede zu stellen. Holocaust-Leugner finden bei vielen Arabern Gehör. Und was in seiner Substanz scharfe Kritik und Verurteilung des Zionismus und israelischer Aktionen ist – durchaus nachvollziehbar, wenn man die Realitäten an Ort und Stelle kennt –, nimmt allzu oft antisemitische Formen an, indem die Kritiker mit ihren Feindseligkeiten zwischen dem Staat Israel und den Juden nicht unterscheiden.

Gemengelagen – hier und dort

Es gibt also je unterschiedliche Gemengelagen in der westlichen und der arabischen Ideologie. Im Westen herrscht die Sorge über eine mögliche Wiederkehr des Antisemitismus und über den tatsächlichen oder vermeintlichen Antisemitismus in der arabischen Welt vor. Vor diesem Hintergrund tendiert man dazu, das israelische Vorgehen in den besetzten Gebieten als legitime Selbstverteidigung zu akzeptieren. Die israelische Propaganda benutzt die angedeutete Sorge und zeichnet die arabische Feindschaft als ausschließlich von einem tief sitzenden und intensiven Antisemitismus der Araber motiviert. Die Reaktion auf tatsächlichen oder potenziellen antijüdischen Rassismus kann die Form eines allgemeinen antiarabischen Vorurteils und damit eines neuen Rassismus annehmen. Und in der arabischen Welt werden Israel und sein Vorgehen scharf kritisiert, was zum großen Teil an diesen Aktionen selbst liegt. Die Kritik mischt sich jedoch mit einem Antisemitismus, der seine Inspiration aus mehreren Quellen bezieht: antijüdische Motive der islamischen Tradition, europäischer Antisemitismus, das Ressentiment der »Modernisierungsverlierer« und eine israelische Führung, die behauptet, noch ihre brutalsten Unterdrückungsakte seien im besten Interesse nicht nur Israels, sondern der Juden in aller Welt.

Je stärker diese Argumentationslinien verwoben bleiben, um so mehr werden sie sich gegenseitig verstärken und einen *circulus vitiosus* bilden. Um ihn aufzubrechen, muss man die Bestandteile der jeweiligen Gemenge trennen. Im Westen sollte die Ablehnung des arabischen Antisemitismus niemanden hindern, israelisches Unrecht als wichtigen Nährboden dieses Antisemitismus zu erkennen, und dieser sollte nicht zur Rechtfertigung jenes Unrechts herhalten. Omer Bartov hat ganz recht, wenn er schreibt: »Man muss jeden Versuch zurückweisen, eine anstößige israelische Politik mit dem Holocaust zu rechtfertigen.«²⁰ Und für die arabische Welt sollte man konfliktbegründete Feindschaft von Antisemitismus unterscheiden. In einem Beitrag zu dem anfangs genannten Band stellt Dan Diner fest, dass die Feindschaft von Palästinensern und anderen Arabern gegenüber Zionismus und Israel vornehmlich der Realität des Konflikts geschuldet ist, dass aber der Ursprung der antijüdischen Klischees und Bilder, mit denen diese Feindschaft ausgedrückt wird, anderswo zu suchen ist: in den jüdenfeindlichen Elementen der islamischen Tradition und, ganz überwiegend, im traditionellen christlichen Antijudaismus sowie im modernen »verschwörungstheoretischen« Antisemitismus. Dieser wurde von Europa entlehnt und umso bereitwilliger akzeptiert, je leichter er es den Arabern machte, ihre Randstellung in der heutigen Welt und ihre Niederlagen zu »begreifen« – die tatsächlichen sehr komplexen Ursachen zu erfassen wäre mühsamer gewesen.²¹ Diner behauptet weiter, konfliktbedingte Feindschaft und antisemitische Klischees hätten sich so gründlich durchdrungen, dass es beinahe unmöglich geworden sei, sie analytisch voneinander zu trennen. Darum schlägt er eine »gordische« Lösung vor: den Antisemitismus zu bekämpfen, als gebe es keinen Palästinakonflikt, und den Konflikt zu bearbeiten, als gebe es keinen Antisemitismus bei Arabern.²²

Diese Formulierung bezieht sich auf Ben-Gurions berühmtes Diktum vom Beginn des Zweiten Weltkriegs, man müsse das Weißbuch, also die für die Zionisten sehr ungünstige britische Regierungserklärung zu Palästina von 1939, bekämpfen, als gebe es keinen Krieg, und den Krieg an

²⁰ Bartov, *Der alte und der neue Antisemitismus*, a.a.O., 27

²¹ Dan Diner, *Der Sarkophag zeigt Risse. Über Israel, Palästina und die Frage eines »neuen Antisemitismus«*, in: *Neuer Antisemitismus?*, a.a.O., 310-329

²² Diner, *Der Sarkophag...*, a.a.O., 328f.

der Seite Großbritanniens führen, als gebe es kein Weißbuch. Die Formulierung impliziert in beiden Fällen einen Widerspruch zwischen den vorgeschlagenen Handlungsweisen. Genau besehen besteht ein solcher Widerspruch nicht. Weit verbreitete antisemitische Haltungen von Arabern und der Wunsch, sie zu bekämpfen, halten niemanden von dem Versuch ab, zur Lösung des Palästinakonflikts beizutragen. Eher sind sie ein zusätzlicher Impetus dafür, denn das Fortbestehen des Konflikts begünstigt sicherlich solche Haltungen. Seine Regelung mag sie nicht beenden, wohl aber ihnen einiges von ihrer Schärfe nehmen. Und der Versuch, den Konflikt zu regeln, ist mit der scharfen Wendung gegen Antisemitismus bei Arabern bestens vereinbar.²³ Man sollte beides gleichzeitig tun. Dazu muss man die oben angedeuteten Argumentationsgemenge analytisch trennen. Das ist schwierig, da hat Dan Diner ganz recht. Man sollte vielleicht mit einer gründlicheren Analyse und Darstellung des Antisemitismus bei Arabern beginnen, als sie bisher vorliegen.²⁴ MEMRI, Wistrich und andere haben ein verzerrtes Bild gezeichnet, sicherlich in Verfolgung ihrer eigenen Zwecke. Viele Araber und andere, die den verbreiteten Vorurteilen gegen Araber entgegenarbeiten wollen, haben das Thema gemieden, weil es ihnen unbequem erscheint. Damit haben sie ihren Gegnern ein wirksames Propagandainstrument überlassen. Das Problem besteht und es sollte angegangen werden, damit es keine Rechtfertigung für die Befürworter des »clash of civilizations« und kein zusätzliches Hindernis für die Versuche wird, den Palästinakonflikt auf einer rationalen und humanen Basis zu regeln.

²³ Auch der in Ben-Gurions Ausspruch implizierte Widerspruch ist scheinbar. Die wohlverstandenen Interessen der zionistischen Bewegung in Palästina legten es seinerzeit nahe, das Bündnis mit Großbritannien nicht grundsätzlich in Frage zu stellen, von dem übergeordneten Wunsch, Nazideutschland zu bekämpfen, einmal ganz abgesehen. Im Rahmen dieses Bündnisses konnte man sehr wohl gegen eine ungünstige britische Palästinapolitik Stellung beziehen.

²⁴ Zu Elementen einer solchen Analyse vgl. Götz Nordbruch, Antisemitismus als Gegenstand islamwissenschaftlicher und Nahost-bezogener Sozialforschung, in: Antisemitismusforschung in den Wissenschaften, hrsg. von Werner Bergmann/Mona Körte, Berlin 2004, 241-269; Alexander Flores, Arabischer Antisemitismus zwischen Dämonisierung und Analyse, in: Inamo 37 (Frühjahr 2004), 48-52; sowie die Beiträge in dem Themenheft »Anti-Semitism in the Arab World« (3/2006, Jg. 46) der »Welt des Islams«.

Omar Kamil

Die arabischen Intellektuellen und der Holocaust

Epistemologische Deutung einer defizitären Wahrnehmung

In einer live übertragenen Sendung des arabischen Fernsehsenders *al-Jazeera* wurde über das Verhältnis des Zionismus zum Nazismus diskutiert.¹ Der bekannte Moderator Faysal al-Qasim präsentierte in seinem Streitgespräch »Die entgegengesetzte Richtung« zwei arabische Intellektuelle: Hayat al-Huwayk 'Atiyya und Al-'Afif Al-'Akhdar. Die aus dem Libanon stammende und in Jordanien lebende Publizistin wurde dem Zuschauer als Forscherin zum Thema »Einfluss der jüdischen Lobby und ihr Treiben« vorgestellt. Frau 'Atiyya vertrat während der Sendung wiederholt die Position, dass es nicht einen Holocaust gegen die Juden gegeben habe, sondern einen Holocaust gegen die Palästinenser. Dagegen argumentierte der aus Tunis stammende und in Paris lebende Publizist Al-'Afif Al-'Akhdar: Die Araber sollten sich von vielen hässlichen Vorstellungen verabschieden, und dazu gehört, den Holocaust zu relativieren oder ihn zu leugnen. Nach mehr als einer Stunde ideologisch-polemischer Unterhaltung, angeheizt durch dramatische Äußerungen des Moderators, waren 84,6% der Zuschauer laut einer Blitzumfrage der Meinung, dass der Zionismus den Nazismus an Bösartigkeit übertrifft.

Sieht man von der Emotionalität und dem polemischen Charakter dieser Sendung einmal ab, so verdient sie Beachtung insofern, als sie die herrschenden Meinungen in den arabischen Gesellschaften widerspiegelt. Auch jenseits oberflächlicher Einschätzungen kann dort entlang tagespolitischer Befunde eine relativierende und eingeschränkte Wahrnehmung in Bezug auf den nationalsozialistischen Genozid an den Juden

¹Die Sendung wurde ausgestrahlt am 15.5.2001 unter dem Titel »as-Sahuyaniyya wal-Naziyya« (Zionismus und Nazismus). Die gesamte Sendung ist bei al-Jazeera abrufbar: <http://www.aljazeera.net/channel/archive/archive?ArchiveId=89641>

festgestellt werden. Diese existiert nicht nur auf dem Feld der Politik, sondern auch in den Tiefenschichten von Wissenschaft und politischer Kultur. In den arabischen Gesellschaften ist die Wahrnehmung des Holocausts durch dessen Leugnung geprägt. Die Gründe dafür, so behaupten zahlreiche Arbeiten, liegen in der Palästinafrage als der Kernfrage des arabisch-israelischen Konflikts.² Der vorliegende Beitrag strebt dagegen keine Analyse dieses Konflikts und der damit einhergehenden Instrumentalisierbarkeit des Holocausts an. Damit entfernt er sich von einer ideologisch-politischen Analyse, um einen Erklärungsansatz auf der Grundlage der Epistemologie zu formulieren. Im Mittelpunkt steht die Frage nach den Beweggründen des arabischen Leugnungsdiskurses, der als eine die gesamte arabische intellektuelle Sphäre prägende epistemologische Blockade fungiert. Im Sinne einer Entschlüsselung des Wahrnehmungsdefizits des Holocausts in der arabischsprachigen Welt sollen nun die europäische und die arabische Geschichte als zwei kulturell unterschiedlich geprägte historische Räume in den Blick genommen werden. In dem einen Raum fand der Holocaust statt und prägte sich auf Dauer in das Gedächtnis der an ihm beteiligten und der unter ihm leidenden nationalen und transnationalen Kollektive ein. Im anderen Raum wurde und wird er relativiert bzw. es ermangelt dort einer Ereignisgeschichte wie auch eines angemessenen Gedächtnisses, das sich seiner annehmen könnte. Hier läge das begründet, was im Folgenden in erinnerungs- und mentalitätshistorischer Absicht das »Wahrnehmungsdefizit« des Holocausts im arabischen Raum genannt werden soll.

Ausgehend von der Frage nach den Beweggründen für das Wahrnehmungsdefizit des Holocausts in der arabischen Welt soll die Antwort also weder in einem rein arabisch-islamischen Kontext noch vorrangig im arabisch-israelischen Konflikt gesucht werden, sondern dort, wo sich arabische, europäische und jüdische Geschichte und Geschichtsnarrative überschneiden haben. Diese Überschneidung findet sich in der kolonialen Erfahrung arabischer Gesellschaften. Der Diskurs der Holocaustwahrnehmung arabischer Intellektueller ist auf das engste mit dem he-

² Vgl. dazu Jehoschafat Harkabi, *Der arabische Antisemitismus*, Tel Aviv 1966 [Hebr.] und Stefan Wild, »Die arabische Rezeption der ›Protokolle der Weisen von Zion‹«, in: Rainer Brunner/Monika Gronke/Jens P. Laut (Hrsg.), *Islamstudien ohne Ende*, Würzburg 2002, 517-528.

gemonialen (anti-)kolonialen Diskurs verbunden. Es handelt sich beim Holocaust- und Antikolonialdiskurs um zwei antagonistische Narrative, deren gemeinsame Analyse Aufschlüsse über Wahrnehmungsblokkaden verspricht, oder anders formuliert: Die Rekonstruktion dieses Zusammenhangs führt zu einer wesentlich fundierteren Erkenntnis der unterschiedlichen Sichtweisen, wie sie in den mit ihnen verbundenen Holocaustdeutungen des westlichen und des arabischen Kulturraumes aufeinandertreffen. Die Gründe für die eingeschränkte Wahrnehmung des Holocausts durch arabische Intellektuelle, so die Ausgangshypothese, lassen sich dort aufzeigen, wo sich das Leiden der Araber unter dem Kolonialismus als Konkurrenz zum jüdischen Leid im Holocaust in die Geschichte eingeschrieben hat.

Die Araber und der Holocaust: Eine Diskursgeschichte

Zwar stand die Haltung der Araber zum Holocaust seit den frühen 1960er Jahren im Mittelpunkt einiger Studien, aber diese konzentrierten sich vornehmlich auf einen arabischen Antisemitismus. So schrieb der deutsche Islamwissenschaftler Stefan Wild im Jahre 1964 einen bemerkenswerten Aufsatz über die Rezeption von Hitlers »Mein Kampf« in der arabischen Welt,³ eine Arbeit, mit der er auf Jahre und Jahrzehnte hinaus das Forschungsfeld anzuregen vermochte. Zwei Jahre nach Wilds Pionierstudie veröffentlichte der israelische Politikwissenschaftler Jehoschafat Harkabi seine umfassende Arbeit über den »arabischen Antisemitismus«.⁴ Die Spiegelung der mit Akribie zusammengetragenen gesamten antisemitischen Literatur der arabischen Welt zum damaligen Zeitpunkt machte diese Arbeit zu einem Standardwerk und führte – allein der Breite der Quellenverarbeitung wegen – auch über Wilds Aufsatz hinaus. Heute haben beide Studien an Bedeutung verloren, wobei weniger der Zeitpunkt ihres Erscheinens entscheidend war, als vielmehr die auf das Phänomen des Antisemitismus fokussierte Fragestellung.

³ Stefan Wild, »Mein Kampf« in arabischer Übersetzung, in: *Die Welt des Islam* 9 (1964), 207-211.

⁴ Vgl. dazu: Harkabi, *Der arabische Antisemitismus*, a.a.O.

Aufgrund dieses, seinerzeit innovativen, Erkenntnisinteresses sind sie für den vorliegenden Beitrag nur von randständiger Bedeutung, denn der Holocaust wird in beiden Arbeiten nicht eigens behandelt. Hinzu kommt, dass in den 1970er Jahren an diese beiden Schlüsselarbeiten auffälligerweise nicht angeknüpft wurde – sie blieben solitär und regten keine vergleichbaren Untersuchungen an.

Die Beschäftigung mit dem Antisemitismus erlangte erst wieder mit der Studie des Orientalisten Bernard Lewis Mitte der 1980er Jahre neue Bedeutung. Galten Harkabi und Wild als die Klassiker der Antisemitismusforschung, so begann mit der Arbeit von Lewis über »Semites and Anti-Semites« eine neue Ära der Erforschung des Antisemitismus und der Holocaustrezeption in der arabischen Welt. Lewis analysierte den Antisemitismus als eine europäische Erscheinung, die erst in Folge des arabisch-israelischen Konflikts ihren Weg in die arabisch-islamischen Gesellschaften fand. Durch die Analyse antisemitischer Schriften einiger arabischer Intellektueller kam Lewis zu der Schlussfolgerung, dass der arabische Antisemitismus mit dem Antisemitismus in Nazideutschland durchaus vergleichbar sei:

»The volume of anti-Semitic books and articles published, the size and the number of editions and impressions, the eminence and the authority of those who write, publish, and sponsor them, their place in the school and college curricula, their role in the mass media, would all seem to suggest that classical anti-Semitism is an essential part of intellectual life at the present time – almost as much as happened in Nazi Germany.«⁵

Das Leugnen des Holocausts in der arabischen Welt führt Lewis nun interessanterweise nicht nur auf den Palästinakonflikt im engeren Sinn zurück, sondern er setzt es auch mit der Erfahrung der arabischen Völker während der europäischen Kolonialisierung in Verbindung (ebd. 266). Arabische Nationalisten, so seine These, seien mit nationalsozialistischem Gedankengut in Berührung gekommen und hätten sich dieses in ihrem Kampf gegen den Kolonialismus zu eigen gemacht (ebd. 256). Die Studie von Lewis verdient in dieser Hinsicht besondere Beachtung,

⁵ Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites. An Inquiry into Conflict and Prejudice*, New York 1986, 256.

weil sie die erste war, die das Verhalten arabischer Intellektueller zum Antisemitismus im Allgemeinen und zum Holocaust im Speziellen zu erklären versuchte. Doch auch Lewis entwickelte seine Argumente nicht in einem gedanklichen Raum zwischen der europäisch-christlichen und der arabisch-islamischen Welt. Letztendlich bleibt seine Erklärung »rein« europäisch, anstatt die Lösung im Hiatus zwischen einer europäischen und einer arabischen Perspektive zu suchen. Lewis wies zwar auf ein Defizit arabischer Intellektueller bei der Wahrnehmung des Holocausts hin, allerdings ohne dieses epistemologisch zu begründen. So war zwar auch seine Studie literaturkritisch, hatte allerdings durch ihren eurozentristischen Blickwinkel auf die Antisemitismus- und Holocaustwahrnehmung arabischer Intellektueller eine geringe Wirkung auf deren unterschiedliche Wahrnehmungs- und Deutungshorizonte.

Seit den 1990er Jahren erregte die arabische Wahrnehmung des Holocausts – nun eine Gedächtnisfigur in einer sich zunehmend globalisierenden Welt – wieder mehr Aufmerksamkeit.⁶ Vor allem jüngere Wissenschaftler wandten sich nun Themen zu wie die Leugnung des Holocausts in den arabischen Medien,⁷ die Araber und die Shoah⁸ und die antisemitischen Motive islamistisch-fundamentalistischer Gruppen.⁹ Diese Arbeiten standen allesamt noch stark in der Tradition von Harkabi. Nordbruch fasste vornehmlich die direkte Leugnung des Holocausts in den arabischen Medien zusammen. Webman wiederum wertete mit ähnlicher Intention ausgewählte Schriften von Hamas und Hisbollah aus, während Zimmer-Winkel in dem von ihm herausgegebenen Heft arabische und europäische Artikel zum Holocaust in deutscher Übersetzung wiedergab und somit eher dokumentierende Absichten vertrat.¹⁰ Bei allen drei Autoren fehlte indes durchgängig ein Interesse an der erkenntnistheoretischen Fragestellung, *warum* die Wahrnehmung

⁶ Vgl. Daniel Levy/Natan Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter*, Frankfurt a.M 2001.

⁷ Götz Nordbruch, *Leugnungen des Holocaust in arabischen Medien*, in: Wolfgang Benz (Hrsg.), *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 10 (2001), 184–203.

⁸ Rainer Zimmer-Winkel, *Die Araber und die Shoa: Über die Schwierigkeiten dieser Konjunktion*, Trier 2000.

⁹ Esther Webman, *Anti-Semitic Motifs in the Ideology of Hisbollah and Hamas*, Tel Aviv 1994.

¹⁰ Vgl. Zimmer-Winkel, *Die Araber und die Shoa*, a.a.O., 6.

des Holocausts in der arabischen Welt so stark deterministische Züge trug und immer noch trägt.

Dass in den letzten Jahren Arbeiten zum weiteren Umkreis der Thematik erschienen sind, ist zumindest ein deutliches Indiz für die beginnende wissenschaftliche Beschäftigung mit der Rezeption des Holocausts in der arabischen Welt, auch wenn diese wiederum keine historisch-erkenntnistheoretischen Erklärungen vorgeschlagen und nicht versucht haben, den problematischen Umgang der arabischen Welt mit dem Holocaust kultur- und mentalitätsgeschichtlich darzulegen. Wir verfügen nach wie vor über keine umfassende und systematisch fragende Studie, die die Holocaustrezeption in der arabischen Welt als Forschungsziel thematisiert hat. Der vorliegende Beitrag betritt demzufolge Neuland. Der Hauptgrund hierfür ist nicht zuletzt darin zu sehen, dass der Holocaust und seine Wahrnehmung durch die arabischen Intellektuellen bisher meistens im engen Zusammenhang mit einem arabischen Antisemitismus betrachtet wurde.¹¹ War also die arabische Rezeption des Holocausts Forschungsthema, so verblieben die vorgelegten Annäherungen primär in zwei Varianten befangen. Die eine besteht darin, den deskriptiven Nachweis eines positiven Verhältnisses »der« arabischen Welt zum Nationalsozialismus zu erbringen; die leugnende oder relativierende Haltung der Araber zum Holocaust nach 1945 schien damit gleichsam miterklärt. Die zweite Variante besteht in einer Engführung des historischen und des aktuellen arabisch-israelischen Konflikts, in der die eingeschränkte Holocaustwahrnehmung auf bloßes politisches Kalkül zurückgeführt und somit auch nur sehr oberflächlich erklärt wird.¹² Diese Leerstelle der Holocaustwahrnehmung durch arabische Intellektuelle ist indes erkannt und als der Erklärung bedürftig empfunden worden, nicht nur im europäisch-amerikanischen Kontext, sondern auch im Nahen Osten selbst.¹³ Aber die Erklärungen, die hierfür

¹¹ Vgl. Lewis, *Semites and Anti-Semites*, a.a.O.

¹² Vgl. Lukasz Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East*, London 1966; Harkabi, *Der arabische Antisemitismus*, a.a.O., sowie Webman, *Anti-Semitic Motifs...*, a.a.O.

¹³ Azmi Bishara, *Die Araber und der Holocaust. Die Problematisierung einer Konjunktion*, in: Rolf Steininger (Hrsg.), *Der Umgang mit dem Holocaust*, Wien 1994, 407-432.

bisher angesetzt werden, sind noch unbefriedigend – sie wechseln zwischen den Polen des parteilichen Werbens für Verständnis und einer allgemeinen moralischen Kritik an dieser Leerstelle, mitunter in ein und demselben Text.

Dafür ist der Beitrag des palästinensischen Israeli Azmi Bishara aus dem Jahre 1994 ein gutes Beispiel. Er stellt eine der ersten wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit dem Holocaust aus arabischer Feder dar, die sich explizit um eine Vermittlung des erkenntnistheoretischen Hiatus zwischen dem europäisch-westlichen und dem arabischen Kulturraum bemühen. Sein Artikel »Die Araber und der Holocaust. Die Problematisierung einer Konjunktion« versammelt eine Fülle von Hinweisen auf die Problematik des Themas. Doch auch seine Erklärungsversuche bleiben dem direkten politischen israelisch-palästinensischen Konflikt seit 1917 bzw. seit 1948 verhaftet. Bishara, der hier auch die Frage diskutiert, ob sich die Araber überhaupt mit dem Holocaust beschäftigen sollten, plädiert zwar für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem. Doch auch für ihn war das Thema »mysteriös«, »provokativ« und nicht zuletzt »verdächtig« (ebd. 407). Der Schauplatz der verheerenden Katastrophe des Holocausts sei Europa gewesen, sowohl in ideologischer als auch in historischer Hinsicht; die »Wiedergutmachung« hingegen habe vor allem im Nahen Osten zum Nachteil der Palästinenser stattgefunden: »Der jüdische Staat entstand nicht in Bayern oder Schleswig-Holstein.« (ebd.) Auch Bishara nimmt die Thematik »Die Araber und der Holocaust« letztendlich nicht anders als in einer Umkehrung des Täter-Opfer-Verhältnisses wahr: »Die palästinensischen Opfer wurden kriminalisiert. Keine Erwähnung des Holocausts im Zusammenhang mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt trägt der heutigen Rolle der Palästinenser Rechnung. Die Israelis hingegen bleiben Opfer, auch wenn sie Besatzer sind.« (ebd.) Sein Eintreten für eine Beschäftigung mit dem Holocaust erfolgt daher in einer universalgeschichtlichen Neutralisierung dieses Konflikts und er plädiert folgerichtig dafür, dem Staat Israel den Holocaust als »Eigentum« zu entziehen und der »ganzen Menschheit« anzuvertrauen (ebd. 409). Er formuliert darüber hinaus drei weitere Gründe für eine arabische Auseinandersetzung mit dem Holocaust, »die über ein normales, menschliches Interesse Intellektueller« hinausgehen: *Erstens* sei die Palästinafrage un-

mittelbar mit der jüdischen Frage verknüpft. Ohne diese Verwicklung wäre sie schon längst im Prozess der Dekolonialisierung gelöst worden (ebd.). Zum *zweiten* müsse jeder politische Kompromiss zwischen Israelis und Arabern den zwei verschiedenen »kollektiven Gedächtnissen« Rechnung tragen, weshalb seiner Meinung nach eine Verständigung nur »mit Rücksicht auf die Geschichte« erfolgen könne. Der *dritte* Grund schließlich, den Bishara anführte, liegt in der bisher nicht ausreichend geübten historischen Selbstkritik der palästinensischen Nationalisten, die in den 1930er Jahren mit dem nationalsozialistischen Deutschland gegen England und die Zionisten kooperierten. Bishara bewertete diese Kooperation als »gravierenden Fehler«, der gesehen werden müsse, »um der Geschichte und der Gegenwart willen«. (ebd.)

Insgesamt analysiert Bishara die Haltung der arabischen Intellektuellen zum Holocaust zwar scharfsinnig und kritisch – dennoch büßt seine Studie immer dort an argumentativer Stringenz ein, wo er den Leugnungsdiskurs arabischer Intellektueller isoliert im Rahmen des arabisch-israelischen Konfliktes interpretiert, sozusagen als »Verhandlungsmasse« für einen erwünschten politischen Ausgleich zwischen beiden politischen Parteien und beiden Völkern. Zudem ist seine Darstellung nicht frei von »schiefen« Wertungen, zumal dort, wo er die israelische Seite für den Leugnungsdiskurs arabischer Intellektueller verantwortlich zu machen sucht. Der Panarabismus, der wie kaum eine andere Ideologie den arabischen Diskurs um Israel im Allgemeinen und den Holocaust im Besonderen geprägt hat, wird von ihm dagegen nicht ausreichend kritisch gewichtet, die Ideologisierung des arabischen Diskurses wird deshalb im Rahmen seiner Arbeit nicht thematisiert.

Für die westliche Diskussion hat Bishara zwar einen ersten Anstoß gegeben, dagegen ist sein Einfluss auf den arabischen Diskurs selbst eher beschränkt geblieben, da er seinen Diskussionsbeitrag zwar auf Hebräisch und Deutsch, nicht aber auf Arabisch veröffentlicht hat. Interessant an seinem Beitrag ist darüber hinaus vor allem die klare Stellungnahme, dass der palästinensische Blick auf den Holocaust epistemologisch begrenzt sei: Er sei »der Herausforderung des Vergleichens und der Relativierung des eigenen Leidens« nicht gewachsen – »und könne es nicht sein« (ebd.). Es handele sich mithin bei dem Thema »Die Araber und der Holocaust« um eine »ausschließende Erinnerung« (ebd. 408), um

eine »Scheinfrage«, innerhalb derer »Worte« mitunter über geradezu »magische Kräfte« verfügten (ebd. 407); das Verhältnis der Araber zum Holocaust sei a priori »konstruiert« (ebd. 410); der »Holocaust selbst als historisches Ereignis« stehe im arabischen Kontext »nicht zur Debatte« (ebd.), vielmehr werde er zu einem Vehikel, um »die Problematik des Verhältnisses zu Europa« (ebd. 407-410) insgesamt zu thematisieren oder sich in Abgrenzung »zum Westen« zu begreifen.

Die Araber und der Holocaust – warum?

In dem oben genannten Artikel betont Bishara die Notwendigkeit, die Haltung der Araber zum Holocaust zu untersuchen. Damit geht er auf arabische Kritiker ein, die eine arabische Beschäftigung mit dem Holocaust als konstruiert und substanzlos ablehnen. Die Araber waren weder die »Täter« noch die »Opfer«. Solche Beschäftigung, so die Kritiker, kann der Palästinafrage nur Schaden zufügen, denn die Anerkennung des jüdischen Leidens würde mindernd auf das bis heute nicht anerkannte Leid der Palästinenser wirken.

Arabische Stimmen, die aus unterschiedlichen Gründen dafür plädieren, den Holocaust zum Gegenstand der Forschung zu machen, sind demnach im letzten Jahrzehnt nicht selten. Es handelt sich um sehr verschiedene Autoren aus unterschiedlichen Disziplinen und diversen wissenschaftlichen Forschungskontexten – häufig mittelbar der arabischen Sicht verbunden, nicht aber ständig im arabischen Raum lebend oder lehrend. Diese Ansätze vereint jedoch, dass sie sich durch ihre Konfrontation mit der unterschiedlichen Wahrnehmung des Holocausts im europäischen und amerikanischen Kontext, vor allem aber durch die zunehmenden internationalen Vorwürfe gegenüber der arabischen Welt, ihr Leugnen des Holocausts sei keine Erscheinung am Rande der Gesellschaft, sondern in deren Kern als prägendes Konstitutivum vorhanden, herausgefordert sahen, in der arabischen Öffentlichkeit für eine neue Wahrnehmung des Holocausts zu plädieren. Dies war nicht zuletzt der Raison jedes politischen Versuchs geschuldet, die Konfrontation zwischen Israel und Palästina ideologisch zu deeskalieren. So schrieb der verstorbene Literaturwissenschaftler Edward Said für die Tagungszei-

tung al-Hayat einen Artikel über das Verhältnis von Israelis und Arabern, der die Grundlagen der Koexistenz zwischen den Völkern auszuloten versuchte. Said diskutierte auch den Holocaust und wies darauf hin, was dieser für die Juden in der ganzen Welt bedeutet. Zugleich charakterisierte er die moderne Geschichte der arabischen Völker als ein »hässliches Bild«, das viele diskreditierte und überholte Vorstellungen beinhalte, allen voran diejenige, »der Holocaust und das Leiden der Juden seien nichts weiter als eine propagandistische Lüge«. Somit bekam der arabische Leser in einer klaren Form eine in dieser Deutlichkeit selten formulierte Kritik an der Wahrnehmung des Holocausts präsentiert – noch dazu in einer arabischen Zeitung. Said wandte sich scharf gegen die »Behauptung, der Holocaust sei nur eine Erfindung der Zionisten«, und er distanzierte sich von einem Diskurs, in welchem diese Auffassung »in unerträglicher Weise immer noch in Umlauf« sei.¹⁴ Schuld an der Unfähigkeit, den Holocaust zu erkennen und anzuerkennen, waren für Said nicht die unaufgeklärten Massen, sondern die Intellektuellen selbst. Er kritisierte diese für ihre Unterstützung des zum Islam konvertierten Franzosen Roger Garaudy, der mit seinen pseudowissenschaftlich vorgetragenen Zweifeln am Tod von sechs Millionen Juden in der arabischen Welt zum Helden wurde. Statt einen »Dekadenten« wie Garaudy zu verteidigen, so Said, und sich Sorgen über die Meinungsfreiheit in Frankreich zu machen, sollten sich die arabischen Intellektuellen intensiver für die Demokratisierung ihrer eigenen Gesellschaften einsetzen. Doch auch diese mutige Intervention Saids hatte – jenseits ihrer intellektuellen Redlichkeit und ihrer argumentativen Radikalität – politische Aufklärung im Sinn, und damit verbunden natürlich einen »Wandel durch Annäherung« zum Ziel. Eine historische oder gar erkenntnistheoretische Erklärung für den massiven Holocaustleugnungs-Diskurs der arabischen Welt vermochte auch Said nicht zu leisten.

In ihrem Artikel »Die Universalisierung des Holocausts« kritisierten auch Hazim Sagyah und Salih Baschir, zwei in London lebende Publizisten, die bisherige arabisch-palästinensische wie auch die israelische Auseinandersetzung mit dem Holocaust und schlugen eine neue Grund-

¹⁴ Edward Said, Grundlagen der Koexistenz, in: al-Hayat, London, 5. November 1997, 17 [Arab.].

lage der Diskussion vor.¹⁵ Sagyah und Baschir verglichen die europäische Diskussion über den Holocaust mit der abwehrenden oder bestenfalls reservierten Haltung, die arabische Intellektuelle einzunehmen pflegen. Dass beispielsweise Frankreich von seiner bisherigen ausschließlichen Selbstwahrnehmung als Opfer und Gegner des Nationalsozialismus abrückte und eine Mitschuld an der Deportation französischer Juden einräumte, dass auch in so genannten neutralen Ländern wie Schweden oder der Schweiz ähnliche Debatten geführt wurden, sei keinesfalls – wie von arabischer Seite oft behauptet – ein weiterer Sieg der »weltweit agierenden zionistischen Lobby« (ebd.). Die Autoren konstatierten vielmehr ein sich in Europa entwickelndes neues Verständnis der eigenen geschichtlichen Verstrickung in die Vernichtung des europäischen Judentums. Obwohl der Titel des Artikels erwarten ließe, dass Sagyah und Baschir sich auf die neuesten deutsch-europäischen »Universaldiskurse« über die globalen Lehren des Holocausts beziehen, vermeiden sie jeden Querverweis auf diesen Zweig der aktuellen Debatten. Ihr Ansatz konzentriert sich allein auf den Nahen Osten, wo es ihrer Meinung nach weniger um Fragen der Landverteilung und Sicherheit gehe, als darum, »wie Araber und Palästinenser sich gegenüber dem Holocaust und wie die Juden sich gegenüber den palästinensischen Opfern verhalten« (ebd.). Erst eine konstruktive Beantwortung dieser Frage könne die Grundlage einer wirklichen Koexistenz in der Region sein.

Konkurrierende Erfahrungen: Holocaust und Kolonialismus

Eine größere Bedeutung erlangt der Holocaust in den Arbeiten von Abd Al-Wahab al-Missiri.¹⁶ Der ägyptische Literaturwissenschaftler versuchte, sich auf den Kontext des Ereignisses einzulassen und die Geschichte des Holocausts in diesem Ereignis- und Geschehenszusammenhang zu verstehen. Al-Missiri unterscheidet sehr wohl die zivilisatorischen Unterschiede zwischen der europäisch-christlichen und der

¹⁵ Hazim Sagyah/Salih Baschir, Die Universalisierung der Holocaust, in: al-Hayat, London, 18. Dezember 1997, 19 [Arab.].

¹⁶ Abd Al-Wahab al-Missiri, Der Zionismus, der Nazismus und das Ende der Geschichte, Kairo 1997 [Arab.].

arabisch-islamischen Kultur. Diese Unterschiede führt al-Missiri auf die unterschiedlichen religiösen Traditionen sowie auf die verschiedenen historischen Erfahrungen zurück. Al-Missiri geht aber über die Grenzen der Religion hinaus und präsentiert ein zivilisatorisches Projekt, das die gemeinsame Existenz von Menschen unterschiedlicher religiöser und ethnischer Herkunft ermöglicht (ebd. 17f.). Dabei geht es al-Missiri hier nicht um einen islamisch-missionarischen Ansatz, vielmehr geht es ihm darum, das islamische Modell – auch mit seinen »Makeln« – als eine Antwort auf die europäische Moderne zu präsentieren (ebd. 21f.).

Diese Moderne zeitigte nach al-Missiri sowohl positive als auch negative Wirkungen. Al-Missiri konzentriert sich jedoch auf die negativen Aspekte der europäischen Moderne. In den Vordergrund stellt er die europäische Säkularisierung und die Industrialisierung als den Beginn einer bis heute andauernden europäischen Hegemonie. Das religiöse Europa beanspruchte nichtchristliche Gebiete, das säkularisierte Europa brachte mit der Industrialisierung Ideologien hervor, deren Ziel die Vernichtung des Anderen war. Dazu gehörten der Kolonialismus und der Holocaust (ebd. 13f.). Al-Missiri nähert sich damit der von verschiedenen arabischen Intellektuellen angesprochenen Konstruktion einer Verbindung zwischen Holocaust und Kolonialismus. Letztendlich blieb auch seine Arbeit in kulturell-ideologischen Erklärungsmustern befangen und scheiterte aufgrund der Polemik, die er sowohl gegen die europäische Zivilisation als auch gegen die zionistische Ideologie führte. Schon der Titel »Der Zionismus, der Nazismus und das Ende der Geschichte« verdeutlicht dies, denn dass er den Zionismus mit dem Nazismus gleichsetzt – als zwei europäische Ideologien –, verweist geradezu exemplarisch auf das Defizit arabischer Intellektueller, den ereignisgeschichtlichen Kontext des Holocausts historisch wahrzunehmen bzw. die erkenntnistheoretische Differenz zwischen dem Ereignis und seinen kulturell spezifischen Deutungen kritisch zu reflektieren oder auch nur zu thematisieren. In einem Unterkapitel behandelte al-Missiri die Stellung des Nazismus in der europäischen Zivilisation (ebd. 21-66), wobei er weder den Begriff »Holocaust« noch den der »Shoah« verwendete; aber er sprach von »Vernichtung« (*Ibada*) (ebd. 24), wenn auch ohne Rückbezug auf die große Studie von Raul

Hilberg aus den frühen 1960er Jahren.¹⁷ Zudem war seine Argumentation eine grundlegend andere, wandte er sich doch gegen die These von der Einzigartigkeit der Vernichtung des europäischen Judentums. Der Nazismus wurde hier sozusagen verallgemeinernd europäisiert und als »ein fundamentaler Bestandteil der westlichen Zivilisation« interpretiert.¹⁸ Mit diesem Zugriff konnte al-Missiri den Nazismus explizit mit dem europäischen Kolonialismus gleichsetzen, denn beide Ideologien schöpften, so seine Sicht, aus dem Glauben an die Überlegenheit einer Rasse: »Diese Überlegenheit ist die Legitimation der Vernichtung der Unterlegenen« (ebd. 25). Diese Gleichsetzung von Kolonialismus und Nazismus führte al-Missiri zu der Schlussfolgerung, dass »die Naziverbrechen die logische Folge der modernen westlichen Zivilisation und nicht deren Ausnahme« seien (ebd. 14). Neben Nazismus und Kolonialismus stellte der Verfasser den Zionismus, der – so die Konsequenz dieser Reihung – die Vernichtung ebenfalls als Mittel zum Zweck benutze. Das wesentliche und somit verbindende Merkmal aller drei Erscheinungen war nach al-Missiri die »Rationalisierung der Maßnahmen und der Mittel«; die Ziele hingegen seien unterschiedlich (ebd.). Diese fundamentale Kritik der »westlichen« Rationalisierung war nun bei al-Missiri zum Interpretament geworden, Nazismus mit dem Kolonialismus zu erklären, beide wiederum als Kern des Zionismus ausfindig zu machen und somit Nazideutschland und das zionistische Israel als verwandte politische Erscheinungen zu deuten.

Gegen die Studie von al-Missiri gibt es vor dem Hintergrund dieser Deutung viele Einwände. Sie verdient sicher nicht wegen des Ergebnisses dieses komparativen Blicks Beachtung, sondern aus anderen, eher methodischen Gründen. Al-Missiri hatte nämlich die erste arabische Studie vorgelegt, die den Versuch wagte, die Vernichtung der Juden in einem europäischen Kontext zu erklären und somit den Holocaust in einem europäisch-kulturellen Raum zu betrachten, einem Raum, den er als »das Andere« zu entschlüsseln versuchte. Zwar führten ihn die Schlussfolgerungen der Engführung von Nazismus und Zionismus dann zu den oben referierten Ergebnissen, aber der Ansatz der Studie offen-

¹⁷ Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, London 1961.

¹⁸ Al-Missiri, *Der Zionismus...*, a.a.O., 24.

bart – unabhängig davon, wie unterschiedlich die europäischen und die arabischen Wahrnehmungsräume sind – eine Differenz, die allem Anschein nach zu einem konstitutiven Defizit bei der Wahrnehmung des jeweils anderen kulturellen Raumes zu führen scheint. Dieses Defizit, so das Fazit auch bei der Betrachtung dieses arabischen Beitrags zum Verständnis des Holocausts, manifestiert sich offensichtlich als eine grundlegende epistemische Blockade zwischen beiden Kulturräumen. Noch bedeutender ist die Tatsache, dass, wenn man den missirischen Diskurs von seinen ideologisch-polemischen Inhalten befreit, man den epistemologischen Gehalt seines Ansatzes aufdecken kann. Denn al-Missiri betrachtet den Holocaust als eine jüdische Erfahrung mit einer europäischen Vernichtungsideologie, die anderen Erfahrungen gleicht: der der Schwarzen mit der Sklaverei, der der Ausrottung der nordamerikanischen Indianer und der der Araber mit dem Kolonialismus. Eine Frage hebt al-Missiri besonders hervor: Warum erkennen die Europäer das Leiden der Juden an und verschweigen das »andauernde« Leiden der Araber unter dem Kolonialismus und dessen Wirkungen? Damit ist die Studie von al-Missiri ein »Aufschrei« gegenüber Europa; Europa soll das von Europäern verursachte Leid der Araber anerkennen. Die Arbeit von al-Missiri zeigt also, dass eine Annäherung an die Lücken der Holocaustwahrnehmung arabischer Intellektueller nicht über eine wohlmeinende aufklärende Empirie zu leisten ist, sondern nur in einer Methode, die die zugrundeliegenden Wahrnehmungsstrukturen und ihre Epistemata zu begreifen versucht.

Verfolgt man die Überschneidung jüdischer, europäischer und arabischer Geschichte in Schriften arabischer Intellektueller weiter, so begegnet man der Arbeit von Georges Corm.¹⁹ Auch er konstruiert die Verbindung zwischen Holocaust und Kolonialismus. Zuerst untersucht der libanesischer Publizist die Konstruktion einer imaginären Grenzziehung zwischen der europäischen und arabisch-islamischen Zivilisation. In einem von Edward Said geprägten Ansatz dekonstruiert Corm diese zivilisatorische Grenzziehung zwischen Orient und Okzident und ordnet sie als eine europäische Erfindung ein (ebd. 12f.). Neu ist in sei-

¹⁹ Georges Corm, *Orient und Okzident. Imaginäre Grenzen*, Beirut 2003 [Arab.].

nem Ansatz die »jüdische« Dimension. Nach Corm begreift das heutige Europa sich nicht kontinental, sondern eher zivilisatorisch (ebd. 89-92). Das Europa von heute steht für Zivilisation. Dabei ist es interessant, so Corm, die Entstehung des Zivilisationsprojekts Europa im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit anderen, als nichteuropäisch geltenden Völkern wie den Juden zu betrachten. Corm sieht den Holocaust und den Kolonialismus als zwei europäische Ideologien, die von der Überlegenheit des Europäischen gegenüber dem Anderen ausgehen (ebd. 53f.). Während der Holocaust auf das Jüdische als das Andere innerhalb Europas abzielte, richtete sich der Kolonialismus gegen das Andere außerhalb Europas, gegen die außereuropäischen Völker.

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg begann Europa »seine« jüdische Prägung zu entdecken. Die Anerkennung des Holocausts als Genozid bedeutete dabei eine Art »Wiedergutmachung«, in der Europa das Jüdische nicht mehr als das Andere, sondern als das Eigene betrachtete. So sieht sich das heutige Europa gern als eine auf der judeo-christlichen Tradition basierende Wertegemeinschaft (ebd. 140f.). Die Synonymie des Jüdischen zum Europäischen erfolgte, so die Argumentation von Corm, nicht als Folge des Holocausts, sondern am Ende der Europäisierung des Jüdischen. Somit sei die Anerkennung des nach innen gerichteten Holocaust eine Anerkennung des eigenen Leids. Dagegen sieht Corm den nach außen gerichteten Holocaust, den Kolonialismus, als eine offene Rechnung, die Europa noch begleichen sollte.

Die Überlegungen Corms verdienen Beachtung, zumal sie sich in der Überschneidungszone des europäischen, jüdischen und arabisch-islamischen historischen Erfahrungsraumes bewegen. Dennoch büßt die Studie dort an epistemologischem Gehalt ein, wo der Autor epistemologische Kategorien in ideologische Instrumente hinsichtlich des arabisch-israelischen Konflikts transformiert (ebd. 143f.). So reduziert er die Wirkung der Säkularisierung des Jüdischen im europäischen Kontext auf den Zionismus und verwechselt damit, bewusst oder unbewusst, Säkularisierung als epistemologische Kategorie und deren ideologische Instrumentalisierung.

Zusammenfassung

Das Wahrnehmungsdefizit des Holocausts ergibt sich aus dem Erfahrungsraum der arabischen Intellektuellen und des in den arabischen Gesellschaften herrschenden wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins. Das Affiziertwerden arabischer Intellektueller durch die Geschichte ist als das Korrelat ihrer Wirkung auf sie zu begreifen. Bei diesem Affiziertwerden handelt es sich letzten Endes um eine scheinbare Antinomie zwischen Diskontinuität und Kontinuität im Geschichtsbild arabischer Intellektueller.

Diese Antinomie ergibt sich daraus, dass einerseits bereits die bloße Rezeption der historischen Vergangenheit durch das präsente Bewusstsein die Kontinuität eines gemeinsamen arabischen Gedächtnisses vorauszusetzen scheint und andererseits die durch die »nouvelle histoire« vollzogene dokumentarische Revolution die Einschnitte, Brüche und Krisen, den plötzlichen Einbruch von Ereignissen im Denken – kurz: die Diskontinuität – zu bevorzugen scheint, wenn es darum geht, die historische Vergangenheit zu rekonstruieren. Die negative Einstellung arabischer Intellektueller zum Holocaust geht auf die Transformationserfahrung arabischer Völker im 19. Jahrhundert zurück, d.h. auf eine Zeit, in der der arabisch-islamische Kulturraum – bis dahin determiniert durch die religiös-islamische Tradition – dem europäischen Kulturraum begegnete, der den Paradigmenwechsel von einer religiösen zu einer säkularisierten Weltsicht gerade durchlaufen hatte. Genau in dieser Begegnung erfahren die arabischen Gesellschaften den Kolonialismus und nehmen das Judentum wahr – beides ist von grundlegender Bedeutung für ihr Verstehen heute. Die Begegnung arabischer Intellektueller mit der europäischen Moderne führte zu einem historischen Bruch bezüglich der Wahrnehmung der Juden: Bis dahin galten diese gemäß der religiösen Normen als marginalisierte Schwache und daher Schutzbefohlene – *Dhimmi* – innerhalb des arabisch-islamischen Kulturraums. Mit dem Kolonialismus erschien der mit Europa assoziierte Jude als Teil der Kolonialmächte. Diese Erfahrung führte zur Negativierung seiner Wahrnehmung. In dieser Transformationserfahrung der Araber liegen nicht nur die Gründe für die Holocaustleugnung im arabischen Raum, sondern auch für den arabischen Antisemitismus und

die ideologisierte Wahrnehmung des Zionismus als eine Fortsetzung des europäischen Kolonialismus.

Die beiden Arbeiten von al-Missiri und Corm zeigen jenes erwähnte Wahrnehmungsdefizit und die Rezeptionsblockaden im arabischen Raum. Das Wahrnehmungsdefizit ist Folge einer Dialektik, die im arabischen Erfahrungsraum vorherrscht. Diese Dialektik geht zurück auf die im Herzen des Erfahrungsraumes angesiedelte Spannung zwischen der Wirkung der kolonialen Vergangenheit, »die wir erleiden«, und der Rezeption des »europäischen« Holocaustereignisses, »das wir vollziehen«. Um dieses dialektische Verhältnis zu denken, helfen zwei ergänzende Begriffe – zum einen der Begriff der »Situation«, zum anderen der Begriff des »Horizonts«. Arabische Intellektuelle befinden sich in einer Situation; von diesem Punkt aus sehen sie alles im Gesichtskreis eines weiten, aber begrenzten Horizonts. Dieser weite arabische – aber mithin auch limitierte – Horizont ist beweglich, d.h. er umfasst all das, was das geschichtliche Bewusstsein in sich enthält. Dieser Gedanke eines beweglichen und singulären arabischen Horizonts richtet sich gegen Nietzsches Gedanken von einem Hiatus zwischen den wechselnden Horizonten, in die man sich zu versetzen habe. Was zur Rezeptionsblockade europäischer Erscheinungen bei arabischen Intellektuellen im Allgemeinen führt, ist die Tatsache, dass zwischen dem absoluten Wissen, das die Horizonte aufhebt, und dem Gedanken einer Vielheit inkommensurabler Horizonte ein Platz für den Gedanken einer Horizontverschmelzung fehlt, zu der es erst kommen könnte, wenn auf die Angleichung der Vergangenheit an die eigenen Sinnerwartungen zugunsten des Entwurfs eines eigenen historischen Horizonts verzichtet würde. Indem arabische Intellektuelle einen historischen Horizont entwerfen, verspüren sie in der Spannung zum Gegenwartshorizont die Wirkung der Geschichte.

Michael Rothberg

Der Holocaust, Kolonialfantasien und der Israel-Palästina-Konflikt

Multi-direktionale Erinnerung

1.

Im Juni 2003 reisten Oona King und Jenny Tonge, zwei britische Parlamentsmitglieder, mit der Organisation Christliche Hilfe nach Israel und in die besetzten Palästinensergebiete. Beide Frauen schrieben jeweils einen Bericht über ihre Erlebnisse, die im *Guardian* veröffentlicht wurden und eine kontroverse Diskussion auslösten. In Kings Artikel erregte besonders ein Satz die Gemüter. King ist Jüdin und vertritt den Stadtteil Bethnal Green in London für die Labour Party. Sie berichtete von ihrem ersten Tag im Gazastreifen, an dem ein israelischer Hubschrauberangriff, der gegen einen Anführer der Hamas gerichtet war, stattdessen eine Frau und ein Kind tötete und Dutzende weitere verletzte: »Die Gründer des Staates Israel können sich die Ironie in Bezug auf das heutige Israel nicht vorstellen: Mit ihrer Flucht aus dem Feuer des Holocausts haben sie ein anderes Volk in eine Hölle gesperrt, die in ihrer Art – wenn auch nicht in ihrem Ausmaß – an das Warschauer Ghetto erinnert.«¹

Kings Vergleich des Genozids der Nazis mit der israelischen Besetzung wurde sowohl in England als auch in Israel heftig zurückgewiesen. In einem Artikel zu der darauffolgenden Diskussion druckte der *Obser-*

¹ Oona King, »Israel Can Halt This Now«, in: *The Guardian*, 11.6.2003. Tonge verwendete eine etwas weniger genau umschreibende Rhetorik, die einen direkten Vergleich der Besetzung mit dem Holocaust nicht zuließ, sie aber dennoch in Verbindung damit brachte. Siehe Jenny Tonge, »Time to Get Tough«, in: *The Guardian*, 23.6.2003. Für eine Antwort auf Tonge siehe Barbara Grant, »Time to Get Real«, in: *The Guardian*, 30.6.2003. Für eine Kritik an King von einer israelischen Kritikerin der Besetzung siehe Amira Hass, »Making Stupid Comparisons«, in: *Ha'aretz*, 09.07.2003.

ver einen Kommentar des Vorsitzenden der Gedenkstätte Yad Vashem, Avner Shalev: »Auch wenn es legitim ist, die israelische Politik und die Handlungen der Regierung zu kritisieren, ist es aufs Größte unzulässig und böseartig, sie mit dem schlimmsten und größten Verbrechen der jüngeren Geschichte zu vergleichen, um seinen Standpunkt zu verdeutlichen.«² Wie unzulässig und unangemessen ein solcher Vergleich auch sein mag, hier sei daran erinnert, dass Bezüge auf das Warschauer Ghetto eine lange Tradition im Israel-Palästina-Konflikt haben. Der Kibbuzleiter Yitzhak Tabenkin beispielsweise »argumentiert, dass Israels Sechstage-Krieg von 1967 eine Fortführung der Ghettoaufstände« gewesen sei (Naor 2003: 130). Viel aktueller und bizarrer ist das Geständnis eines israelischen Generals, die israelische Armee habe im Blick auf die Eroberung palästinensischer Gebiete »Berichte von früheren Schlachten analysiert und verinnerlicht – selbst, so schockierend es klingen mag, selbst die Art und Weise, wie die deutsche Armee im Warschauer Ghetto gekämpft hat.«³ Während man vielleicht ein Moratorium zu all diesen Vergleichen erlassen möchte, fällt es doch schwer, sich eine politische Kritik vorzustellen, die sich nicht zu irgendeinem Zeitpunkt auf Vergleiche gestützt hätte – entweder um aufzuzeigen, dass das Betreffende schlimmer oder weniger schlimm sei, oder als Bezugnahme auf eine ähnliche Situation.

Wie dem auch sei, wenn der Disput zwischen den britischen Parlamentsmitgliedern und Yad Vashem sich um die Frage des historischen Vergleichs dreht – z.B. was es bedeutet zu behaupten, Gaza wäre in seiner Art, aber nicht in seinem Ausmaß vergleichbar mit dem Warschauer Ghetto –, so liegt mein Interesse an dieser Episode woanders, nämlich darin, dass wir dadurch etwas über die Mechanismen von Erinnerung im Allgemeinen und über Holocausterinnerungen im Besonderen erfahren. Die Existenz solch widersprüchlicher und nicht belegbarer Positionen über die Vergleichbarkeit des Holocausts legt nahe, dass die Kontroverse keine empirisch historische ist. Es scheint vielmehr, wie Frederic Jameson in Bezug auf das verwandte Thema der historischen

² Chris McGreal, »MP Attacked for Nazi Comparison«, in: The Observer, 22.6.2003.

³ Zitiert nach Amir Oren, in: Ha'aretz, 25.1.2002.

Einordnung vorschlägt, dass solche Kontroversen sich immer um Erzählweisen drehen und nicht um Fakten, die objektiv beurteilt werden können: »Die Entscheidung, ob es sich um einen Bruch oder um Kontinuität handelt – ob die Gegenwart historisch neu ist oder ob es sich nur um eine Fortführung des bereits Dagewesenen in neuem Gewand handelt –, ist weder empirisch zu belegen noch philosophisch zu erklären, da es der narrative Akt selbst ist, der den Grundstein für die Wahrnehmung und Interpretation der zu berichtenden Ereignisse legt.« (Jameson 1991: xii-xiii) Wenn der Platz und der Status des Holocaust in der Geschichte in Bezug auf andere Ereignisse nicht ausschließlich durch einen Rückgriff auf die historischen Archiven bestimmt werden kann, wie Jamesons These impliziert, dann bedarf es eines neuen Ansatzes zum Verständnis der Funktionsweisen von Erinnerung und Darstellung, um hinter die Blockaden solcher Debatten zu gelangen – Funktionsweisen, die die Arenen bilden, in denen Erzählakte Verständnis formen.

Dispute wie dieser verdeutlichen, wie eng miteinander verknüpft zwei der strittigsten Aspekte der Holocausterinnerung sind: die Debatte über die Einzigartigkeit des Holocausts auf der einen Seite, auf der anderen der Stellenwert der Holocausterinnerung im Israel-Palästina-Konflikt. In meiner Arbeit werde ich zunächst die Debatte über die Einzigartigkeit des Holocausts zum Anlass nehmen, ein neues Gedankenmodell einzuführen, das ich multi-direktionale Erinnerung nenne. Danach werde ich zum Israel-Palästina-Konflikt zurückkehren, um aufzuzeigen, wie das Modell der multi-direktionalen Erinnerung helfen kann, die sozialen und politischen Kräfte dieses Konflikts zu erhellten. In ausgewählten Diskursen von israelischen Politikern und Intellektuellen zeige ich Erinnerungen an den Holocaust auf, die vermischt sind mit verblendeten Resten von Kolonialismus und apokalyptischen Vorahnungen des Genozids.

Die meisten Diskussionen über Holocausterinnerung in Israel konzentrieren sich auf die nationalen Auswirkungen eines kollektiven Erinnerns. In seinem Buch *The Texture of Memory* (1993) hat James Young anschaulich den paradoxen Stellenwert des Holocausts in der israelischen Selbstdefinition dargestellt: »Auf der einen Seite sahen Staatsmänner wie David Ben-Gurion den Holocaust als ultimatives Ergebnis der Juden im Exil an; daher stellte dieses eine Diaspora dar, die es verdiente,

nicht nur zerstört, sondern auch vergessen zu werden. Auf der anderen Seite erkannte der Staat jedoch auch seine perverse Verpflichtung gegenüber dem Holocaust an: Schließlich war er praktisch der Beweis für das zionistische Diktum, dass die Juden ohne einen eigenen Staat und die Kraft, sich zu verteidigen, immer verwundbar und anfällig für genau diese Art der Vernichtung sein würden.« Das ironische Resultat dieses Paradoxons war, dass »Israel eine Nation sein [würde], die dazu verdammt ist, sich selbst in Opposition zu dem Ereignis zu definieren, das ihre Existenz nötig macht« (Young 1993: 211-212). Viele Jahre lang wurde dieses Problem durch einen radikalen Bruch zwischen Diaspora-Juden und »Neuen Juden« oder »Sabras« in Israel gelöst. Schließlich, in der Vorphase des Eichmannprozesses und der arabisch-israelischen Kriege von 1967 und 1973, wurde der Holocaust mehr und mehr in die israelische Gesellschaft und Identität integriert. Trotz dieses Wandels besteht nach Ansicht von Yael Zerubavel nach wie vor ein »Schwanken zwischen der Distanzierung von und der Akzeptanz der jüdischen Exilvergangenheit« (2002: 119). Auch wenn er wichtig und erhellend ist, birgt der Fokus auf die nationalen (hauptsächlich intra-jüdischen) Dimensionen israelischer Holocausterinnerung die Gefahr, die Bedeutung der Palästinafrage und die Auswirkungen des andauernden Konflikts zu unterminieren, selbst in den Texten, die wie in dem von Zerubavel sich auf den »dynamischen und pluralistischen Charakter der israelischen Gesellschaft« (Zerubavel 2002: 136)⁴ konzentrieren. Die

⁴ Die Situation scheint sich in Israel mit Idith Zertals 2002 erschienenen *Hauma wehamareth* (»Nation und Tod. Der Holocaust in der israelischen Öffentlichkeit«) zu verändern. Das Buch ist 2003 im Wallstein Verlag auf Deutsch erschienen. Siehe die Rezension von Yitzhak Laor, »The Living Dead«, in: *Ha'aretz*, 27.10.2002, der schreibt, dass Zertal am besten aufzeigt, wie »unsere Vergangenheit« aufgebaut ist und wie bestimmte Episoden dieser Vergangenheit glorifiziert wurden, um die Bedürfnisse der politischen Gegenwart zu befriedigen, besonders die Gleichung »Araber = Nazis«. In einem Essay in *The New York Review of Books* schreibt Amos Elon, dass Zertals Buch »eine bahnbrechende Analyse der Art und Weise ist, in der die Erinnerung an den Holocaust benutzt wird, um nicht nur die Palästinenser mit den Nazis zu vergleichen und die Besetzung der West Bank und die Errichtung von Siedlungen zu rechtfertigen, sondern auch, um einen Grund für das Atomwaffenprogramm zu liefern. Nach dem Sechs-Tage-Krieg, so Zertal, wurden Israels Sicherheitsprobleme nicht auf der Basis einer wahren Balance der Macht zwischen den Armeen des Mittleren Ostens »erfahren und entwickelt«, sondern im »Kontext des

Diskurse, die ich hier untersuche, belegen, dass die Holocausterinnerung in Israel deutlich multi-direktionaler und konflikträchtiger sein könnte, als die Kritik der nationalen Identität zugibt. Ich behaupte, dass die Existenz apokalyptischer Kolonialfantasien neben der Holocausterinnerung eine enge und beunruhigende Verbindung zwischen europäischen und israelischen Subjekten und Landschaften beweist.

2.

Die Debatten über die Einzigartigkeit des Holocausts beziehen sich häufig auf das Verständnis von Erinnerung als konkurrierender Erinnerung. Trotz ihrer offensichtlichen und politischen Unterschiede benutzen beide, die Vertreter der Einzigartigkeitstheorie und ihre Kritiker, das Modell der konkurrierenden Erinnerung, d.h. beide neigen dazu, die Erinnerung an den Holocaust in Wettbewerb mit den Erinnerungen an andere geschichtliche Ereignisse zu stellen. Daher sind die Befürworter ständig bemüht, alle Versuche, den Holocaust mit anderen Ereignissen zu vergleichen, aufzuspüren und zu widerlegen, um dadurch die Erinnerung an die Shoah vor Relativierung zu bewahren. Deborah Lipstadt, führende Expertin in der Untersuchung des Phänomens der Holocaustverleugnung, vermutet eine Verbindung zwischen jenen, die den Holocaust durch Vergleiche und Analogien zu relativieren versuchen, und denen, die seine pure Existenz leugnen; beide Gruppen verwischen die »Grenzen zwischen Fakt und Fiktion und zwischen Verfolgtem und Verfolger« (Lipstadt 1994: 215), behauptet sie. Das Verwischen beschäftigt auch den Literaturkritiker Richard Golsan. In einer Analyse des Prozesses gegen Maurice Papon, einen französischen Polizei-Generalsekretär während des Vichyregimes, äußert Golsan die Sorge, ein Vergleich der französischen Unterstützung bei der Deportation der Juden mit der Verfolgung der Algerier während der Dekolonialisierung, an der Papon ebenfalls beteiligt war, »könne nur dazu dienen, den Fokus von der Vichy-Vergangenheit abzulenken und, was viel

Holocausts während des Zweiten Weltkrieges.« Siehe Amos Elon, »A Very Special Relationship«, in: *The New York Review of Books*, 15.1.2004, 15-19.

wichtiger ist, die Besonderheit der Endlösung zu vertuschen« (Golsan 2000: 20-21). Andererseits argumentieren Kritiker der Einzigartigkeit oder der Politik der Holocausterinnerung häufig damit, dass das ständig steigende Interesse am Genozid der Nazis von der Erinnerung an andere historische Tragödien ablenkt. In einer extremeren Version dieser Argumentation stellt David Stannard fest, dass das Einzigartigkeitsargument »bewusst einen Schutzschild errichtet, hinter dem opportunistische Regierungen ihre eigene Vergangenheit und andauernde genozidale Aktionen zu verstecken versuchen« (Stannard 2001: 250).

Natürlich ist in beiden Ansichten etwas Wahres enthalten. Relativierung und Banalisierung des Holocaust finden statt, wenngleich vermutlich häufiger durch eine Kulturindustrie, die sein Potenzial ausnutzen will, als unter oppositionellen oder Randgruppenintellektuellen und -aktivisten. Andersherum gesagt, der Fokus auf die Einzigartigkeit des Holocaust auf Kosten seiner Ähnlichkeiten mit anderen Ereignissen kann ein Erkennen vergangener oder gegenwärtiger Genozide blockieren, wenn auch meistens nicht mit Absicht, wie Stannard unterstellt. Der Umstand einer solchen Blockade ist Untersuchungsgegenstand von Samantha Powers überzeugender Studie »*Ein Problem aus der Hölle*« (2003). In ihrer Zusammenfassung der amerikanischen Reaktion auf die Gefahr und Gegenwärtigkeit von Genoziden im 20. Jahrhundert schreibt Power: »Perverserweise scheint das amerikanische öffentliche Bewusstsein über den Holocaust die Messlatte so hoch zu legen, dass wir uns einreden konnten, dass heutige Genozide damit nicht mithalten können.« (Power 2003: 503)⁵ Der Erinnerungswettkampf existiert und manchmal macht er andere Möglichkeiten, eine Verbindung zwischen verschiedenen geschichtlichen Ereignissen herzustellen, zunichte. Gibt es einen Weg, diesen Teufelskreis zu durchbrechen, der eine Antriebskraft besitzt, die kontinuierlich einen Wettkampf zwischen den Erinnerungen erzeugt und so alle Arten tragischer Ereignisse banalisiert?

⁵ Wie A. Dirk Moses zeigt, ist Powers Studie ebenfalls symptomatisch für das Phänomen, das es beschreibt, insofern als es sich weigert, die Möglichkeit der USA als Täter eines Genozids und nicht nur als Beobachter anzuerkennen. Siehe A. Dirk Moses, »Conceptual Blockages and Definitional Dilemmas in the ›Racial Century‹: Genocides of Indigenous Peoples and the Holocaust«, in: *Patterns of Prejudice*, 36 (4), 2002, 7-35.

Funktioniert Erinnerung tatsächlich auf diese Weise, entsteht jede Erinnerung auf Kosten einer anderen?

Das konkurrierende Erinnerungsmodell funktioniert ähnlich wie Foucaults Repressionshypothese. Foucault argumentiert, »das Verbot des Sex« in der viktorianischen Zeit solle nicht »zu dem grundlegenden und konstitutiven Element« einer Geschichte der Sexualität gemacht werden, da »alle diese negativen Elemente ... nur Stücke (sind), die eine lokale und taktische Rolle in einer Diskursstrategie« über Sexualität zu spielen haben (Foucault 1977: 22). Gleichmaßen würde ich argumentieren, dass die negativen Elemente der Hypothese der konkurrierenden Erinnerung nur Teile einer Anreicherung und größeren Verbreitung von Erinnerungsdiskursen sind. Ein übertrieben rigider Fokus auf einen Wettkampf der Erinnerungen lenkt nur von den anderen Möglichkeiten ab, die Beziehungen zwischen historischen Ereignissen und ihren Vermächtnissen zu betrachten. Letztendlich ist Erinnerung kein Nullsummenspiel.⁶ Statt einer Konkurrenz der Erinnerungen schlage ich ein Konzept der multi-direktionalen Erinnerung vor, welches die dynamischen Übersetzungen, die zwischen verschiedenen Orten und Zeitspannen im Akt der Erinnerung stattfinden, einbezieht.

In Begriffen der multi-direktionalen Erinnerung zu denken hilft, die spiralförmigen Interaktionen zu erklären, die die Politik der Erinnerung charakterisieren – beispielsweise die Tatsache, dass die Verwendung des Holocaust als Metapher oder Analogie für andere Ereignisse genau aus dem Grund entstand, weil der Holocaust gemeinhin als einzigartig und als einzigartig grauenhafte Form politischer Gewalt angesehen wird. Aggressive Behauptungen der Einzigartigkeit des Holocausts erzeugen daher nur weitere metaphorische und analoge Aneignungen (die wiederum weitere Behauptungen der Einzigartigkeit nach sich ziehen). Erinnerung ist, wie Freud erkannte, hauptsächlich ein assoziativer Prozess, der durch Abstand und Substitution funktioniert. Sie ist fundamental multi-direktional, auch wenn starke Kräfte sie ständig nach mehr oder weniger rigiden ideologischen Parametern zu formen versu-

⁶ In einer nützlichen Diskussion über den Diskurs der Einzigartigkeit und Fragen des historischen Vergleichs vertritt A. Dirk Moses einen ähnlichen Standpunkt; sein Schwerpunkt liegt jedoch nicht direkt auf Fragen der Erinnerung.

chen. Anstatt weiterhin anzunehmen, dass die Existenz einer Geschichtsform im kollektiven Bewusstsein die Auslöschung oder Verwässerung aller anderen nach sich zieht, möchte ich vorschlagen, dass wir uns auf die multi-direktionale Verbreitung von geschichtlichen Erinnerungen konzentrieren, Erinnerungen, deren Interaktionen komplex und häufig überdeterminiert sind. Weit davon entfernt, sich auszustecken, sind Erinnerungen produktiv – sogar, würde ich behaupten, in solchen Kontexten, in denen sie, wie Freud sagt, als Deckerinnerungen funktionieren. Freuds Idee der Deckerinnerungen bezieht sich nicht nur auf das Verdecken anderer Erinnerungen, sondern auch auf die Anordnung von Erinnerungen durch die Herstellung multi-temporaler und multi-direktionaler Assoziationsketten (siehe Freud, »Über Deckerinnerungen« 1899; »Zur Psychopathologie des Alltagslebens« 1904).

3.

Zurückkommend auf das Thema der Holocaustfrage in Bezug auf den Israel-Palästina-Konflikt, sehe ich das Konzept der multi-direktionalen Erinnerung im Vorteil gegenüber der konkurrierenden Erinnerung sowohl im erklärenden Sinne als auch aus politischer Sicht. Es ist bekannt, dass Holocausterinnerungen auf beiden Seiten des Israel-Palästina-Konflikts verbreitet sind. Berühmt-berüchtigt ist die Art, in der der israelische Ministerpräsident Menachem Begin den Holocaust instrumentalisierte.

Tom Segev bemerkt: »Der Holocaust war, besonders während der Amtszeit von Menachem Begin, ein Eckpfeiler des Credo des Staates Israel und der Politik seiner Regierung.« Begin »verglich [häufig] Yassir Arafat mit Adolf Hitler« und »die Charta der PLO mit ›Mein Kampf‹« und benutzte diese Vergleiche als Basis oder nachträgliche Rechtfertigung für Aktionen wie den Bombenangriff auf ein irakisches Atomkraftwerk, den Krieg im Libanon und die Massaker von Sabra und Schatila 1982 in der Region von Beirut (Segev 1993: 399). Begins aggressive Instrumentalisierung des Holocausts provozierte den berühmten Ausspruch von Amos Oz: »Hitler ist schon tot, Herr Premierminister.« Dieser Ausspruch wiederum führte zu einer Antwort, die einen Ab-

satz enthält, den Segev als »einen der seltsameren Absätze, die jemals in der hebräischen Presse veröffentlicht wurden« (ebd. 400), bezeichnet. In diesem Absatz verteidigt der israelische Zeitungsherausgeber Herzl Rosenblum (von *Yediot Ahranot*) Begin und behauptet, »Arafat, hätte er nur genug Macht, würde uns Dinge antun, die selbst Hitler sich nicht hätte vorstellen können ... Tötete Hitler uns mit einer gewissen Zurückhaltung – käme Arafat jemals an die Macht, er würde in solchen Dingen nicht nur spielen. Er würde die Köpfe unserer Kinder mit einem Kampfschrei abschneiden, unsere Frauen öffentlich vergewaltigen und sie anschließend in Stücke reißen, er würde uns von den Dächern auf die Straße werfen und uns wie hungrige Tiger im Dschungel häuten, wo immer er uns fände, und das alles ohne deutsche ›Befehle‹ und ohne Eichmanns organisierte Transporte« (zitiert in Segev 1993: 400).

Von Begin über Oz zu Rosenblum sehen wir genau den Spiraleffekt, der die Konkurrenz der Erinnerungen innerhalb eines multi-direktionalen Rahmens markiert. Es ist nicht nur die immer größer werdende Absurdität – die Foucault als symptomatisch für »die Anreizung zu Diskursen« (Foucault 1977: 27-49) bezeichnen würde –, die diesen Fall als ein Beispiel für multi-direktionale Erinnerung auszeichnet, sondern auch die Verbreitung »fremder« Elemente, die einem Repertoire entnommen sind, das nichts mit dem Holocaust oder dem Israel-Palästina-Konflikt zu tun hat.

Rosenblums Text mobilisiert neben Holocausterinnerungen und politischer Aktualität auch koloniale Fantasien von Enthauptungen, wut-schreienden Wilden und von Tigern bevölkerten Dschungeln, die Regionen entnommen sind, die man weit entfernt von den tatsächlichen Problemen mittelöstlicher Politik einordnen würde. Auf einer Ebene kann der Holocaust hier insofern als eine Decke oder ein Schutzschild angesehen werden, als Rosenblum versucht, israelische Gewalt durch den Vergleich mit der tatsächlichen Gewalt des Nazigenozids und der vermuteten zukünftigen Gewalt Arafats zu verdrängen. Viel interessanter und letzten Endes verstörender ist jedoch die Art und Weise, wie der Holocaust quasi als Leinwand für die multi-direktionale Projektion unterschiedlicher Ängste und Sehnsüchte dient, die im orientalistischen Unbewussten durch europäische koloniale Diskurse geweckt wurden und die an Kipling und Conrad erinnern.

Auch wenn es verlockend ist, Rosenblums Äußerungen als veraltet oder als seine persönliche Eigenart anzusehen, erklärt dies nicht den neueren Fall des israelischen Historikers Benny Morris. Mit Büchern wie *Die Geburt des Problems der palästinensischen Flüchtlinge* (1987, Neuauflage 2004) hat er mehr als jeder andere dazu beigetragen, den Mythos der Unschuld neu zu schreiben, der die Erzählungen über die Gründung des Staates Israel begleitet. Während er früher als einer der bedeutendsten »post-zionistischen« Gelehrten galt, hat sich Morris in den letzten zwei Jahren extrem von diesem Weg abgewandt. Er veröffentlicht heute Verteidigungen israelischer Politik und Schmähreden gegen die Palästinenser. Gleichzeitig liefert er weiterhin neue Informationen zu Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit, die 1948 von der Haganah (zionistische, paramilitärische Organisation) verübt worden sind. In einem berüchtigten Interview mit *Ha'arets* am 9. Januar 2004 geht Morris auf diesen scheinbaren Widerspruch ein.⁷ Nach der Veröffentlichung seiner neuen Erkenntnisse in Bezug auf Dutzende bis dato unbekannte Massaker, Vergewaltigungen und Vertreibungen, die sich 1948 in palästinensischen Städten ereigneten, fährt Morris fort, indem er diese »Transfer«-Politik rechtfertigt, die seiner Ansicht nach auf Ben-Gurion zurückgeht: »Ben-Gurion hatte Recht. Hätte er nicht getan, was er tat, gäbe es keinen Staat ... Ohne eine Vertreibung der Palästinenser hätte ein jüdischer Staat hier nicht entstehen können ... Es gibt Situationen in der Geschichte, die eine ethnische Säuberung rechtfertigen. Mir ist bewusst, dass dieser Terminus im Diskurs des 21. Jahrhunderts eindeutig negativ konnotiert ist, aber wenn man zwischen ethnischer Säuberung und Genozid – der Vernichtung deines Volkes – wählen muss, ziehe ich die ethnische Säuberung vor« (Shavit 2004). Der *Ha'arets*-Journalist, der dieses Interview führte, war sichtlich schockiert von Morris' Aussagen und bat ihn mehrfach, sich klar von solchen »Säuberungen« (Morris bestätigt, dieses Wort in Zeitdokumenten gefunden zu haben) zu distanzieren. Doch Morris verweigerte dies. Auch wenn er »Mitleid mit dem palästinensischen Volk« habe,

⁷ Zu Morris' Interview im Kontext aktueller israelischer Politik siehe Henry Siegman, »Israel: The Threat from Within«, in *The New York Review of Books*, 26.2.2004, 15-17.

besteht er darauf, dass es »keine andere Wahl [gab]. Es ist unmöglich, eine große fünfte Kolonne im Land zu belassen. Von dem Moment, als der Yishuv von den Palästinensern und hinterher von den Arabern angegriffen wurde, gab es keine andere Wahl, als die palästinensische Bevölkerung zu vertreiben ... Selbst die große amerikanische Demokratie hätte nicht ohne die Vernichtung der Indianer entstehen können. Es gibt Fälle, in denen das große, gute Ganze die harten und grausamen Taten rechtfertigt, die im Laufe der Geschichte begangen werden.« Morris kehrt daraufhin zur aktuellen Politik zurück und schlägt vor, »ein Käfig solle gebaut werden für« die Palästinenser, denn »[e]s gibt dort ein wildes Tier, das eingesperrt werden muss« (Shavit 2004). In einer späteren Reaktion auf die Empörung, die diese Äußerungen auslösten, stellte Morris klar, dass die Erwähnung eines Käfigs und des Genozids der amerikanischen Ureinwohner »Ausrutscher« waren und dass er aktuell keine Vertreibung der Palästinenser aus Israel oder den besetzten Gebieten unterstütze. Trotzdem vermutete er in seiner etwas überlegteren Antwort, »sollten [Araber aus den besetzten Gebieten oder aus dem Staat Israel] in der Zukunft massive gewalttätige Aktionen gegen den Staat Israel in Kombination mit einem groß angelegten Angriff auf Israel durch seine Nachbarn starten und damit seine Existenz gefährden, wären Vertreibungen definitiv möglich« (Morris 2004).

Ich denke, es lohnt sich, Morris' Äußerungen – im Interview und in der Erwiderung – ernst zu nehmen. Wenn man Politik und Moral beiseite lässt, können wir aus diesen Texten tatsächlich viel über die Funktionsweise von Erinnerungen und über die Offenlegung von Geschichten der Gewalt lernen. Morris' Diskurs findet – ebenso wie der Rosenblums – in einer virtuellen Zeitlinie zwischen extremer historischer und gegenwärtiger Gewalt, primitiven Mythen und apokalyptischen Fantasien statt. Besonders in Morris' Diskurs gibt es rapide Veränderungen der Perspektive zwischen Opfer, Täter und Zuschauer. Der Hintergrund, vor dem diese Veränderungen stattfinden, ist jedoch eine bestehende Weltsicht: die des Kolonialismus. Morris lokalisiert die israelische Gesellschaft und »den Westen« in einer langen Tradition kolonialer Herrschaft und vergleicht sie mit den Ereignissen und Figuren, die koloniale Herrschaft in ihrem Untergang repräsentieren: »das Römische Imperium des vierten, fünften und sechsten Jahrhunderts«, als »sie die Barbaren

[hereinließen], die das Imperium von innen zum Einsturz brachten«; die Kreuzritter, die den »verletzlichen Zweig Europas« symbolisierten; und den pied noir Albert Camus in der Algerienfrage: »[E]r stellte seine Mutter über die Moralität. Mein Volk zu retten ist wichtiger als universale moralische Konzepte« (Shavit 2004). Indem er sich selbst und das Schicksal seines Landes an derartigen Angelpunkten aufhängt, ist es ihm möglich, seine ambivalente Position als korrigierender Historiker (im guten Sinne) und als Apologetiker für »ethnische Säuberungen« und politische Gewalt auszubalancieren. Funktioniert Morris' mehrschichtiges Repertoire an Fantasien kolonialer Auflösung und Gewalt als Deckerinnerung? Falls ja, was verdeckt es? Sicher, Morris spricht und schreibt aus einem Kontext heraus, der mit Gewalt durchwirkt ist – dem der Besetzung genauso wie dem der Selbstmordattentäter. Aber die Existenz aktueller Gewalt allein kann das unfassbare Ausmaß der Form seines Diskurses nicht erklären. Lassen sich solche Äußerungen am besten mit politischer Instrumentalisierung oder besser in psychoanalytischen Kategorien von Fantasie und Repression erklären? Das Modell der multi-direktionalen Erinnerung ermöglicht es, uns ihrer gleichzeitig politischen und psychischen Natur zu nähern.

In einem kürzlich erschienenen Artikel in *Israel Studies* liefert Arye Naor, Dozent an der Ben-Gurion Universität und früheres Kabinettsmitglied unter Begin, einen möglichen politischen Rahmen, in dem diese apokalyptischen Visionen auszumachen sind. Naor weist nach, dass Befürworter eines »Großisrael« seit 1967 regelmäßig Visionen eines »zweiten Holocausts« heraufbeschworen haben, als Teil einer Strategie, alle territorialen Zugeständnisse im Konflikt mit den Palästinensern zu unterbinden. Naor legte einen konstanten Diskurs offen, der auf den »Vergleich des Friedensprozesses mit dem Holocaust« (2003: 144) fußt, indem er prominente Figuren wie Yitzhak Tabenkin, den Kibbuzführer, zitiert, Eli'ezer Livneh, früheres Knessetmitglied und Begründer des »Greater Israel Movement«, sowie diverse Schriftsteller und Intellektuelle, die mit der Bewegung in Verbindung gebracht werden. Diese Personen »zögern nicht zu argumentieren, dass territoriale Zugeständnisse den Weg zu einem zweiten Holocaust ebnen, der so fürchterlich sein wird, dass er sogar den Holocaust der Nazis verblassen lässt« (ebd. 130).

Drei Jahre nach seinem berüchtigten Interview wiederholt Morris den Diskurs über den zweiten Holocaust mit den apokalyptischsten Begriffen. In einem Artikel, 2007 in der deutschen Tageszeitung »Die Welt« veröffentlicht, bemerkt Morris, dass die Nazis »den Massenmord industrialisiert« hatten: »Trotzdem standen sie ihren Opfern Auge in Auge gegenüber« (Morris 2007). Nachdem er Szenen heraufbeschwört, die Christopher Browning in seiner wichtigen Studie der Naziverbrechen (*Ordinary Men*) beschrieben hat, fährt Morris fort: »Der zweite Holocaust wird vollkommen anders sein. Eines schönen Morgens in fünf oder zehn Jahren – vielleicht während einer Krise in der Region, vielleicht aus heiterem Himmel –, einen Tag oder ein Jahr oder fünf Jahre, nachdem der Iran sich die Bombe beschafft hat, werden die Mullahs sich in Qom zu einer Geheimsitzung treffen, unter einem Porträt des stählernen dreinblickenden Ajatollah Khomeini, und sie werden Präsident Ahmadinedschad, der dann in seiner zweiten oder dritten Amtszeit sein wird, ihr Placet geben. Die nötigen Befehle werden erteilt werden, und die Shihab-III oder IV-Raketen werden abheben in Richtung Tel Aviv, Beer Scheva, Haifa und Jerusalem und womöglich einiger militärischer Ziele, eingeschlossen das halbe Dutzend Militärflughäfen und der bekannten nuklearen Abschussrampen ... Einige der Shihabs werden atomare Sprengköpfe tragen, vielleicht sogar Mehrfachsprengköpfe ... Bei einem Land von der Größe und Gestalt Israels (8.000 in die Länge gezogene Quadratmeilen) werden vermutlich vier oder fünf Treffer genügen: Kein Israel mehr. Eine Million Israelis in Tel Aviv, Haifa, Jerusalem und dem Umfeld dieser Städte ... wird auf der Stelle tot sein.« (ebd.)

Hier fehlt der Diskurs des Kolonialismus, der in Morris' früheren Äußerungen prominent war. Der Text ist jedoch voller apokalyptischer Fantasien und labt sich an graphischen Beschreibungen von Gewalt. So zum Beispiel im letzten Paragraph, in dem er schauerliche Beschreibungen von Kindsmord und Mord aus Daniel Mendelsohns »*The Lost: A Search for Six of Six Million*« zitiert, um dann mit Irans künftigem nuklearen Angriff zu schließen: »Es wird keine solch herzerreißenden Szenen geben ... Aber es wird trotzdem ein Holocaust sein.« (ebd.)

Naors Artikel liefert einen Kontext, in dem die Zerstörungsfantasien zu finden sind, denen wir hier nachgehen; Morris finden wir darin jedoch nicht wirklich, da er (auch heute noch) kein Befürworter eines

»Großisrael« und nach wie vor überzeugt ist, dass »Israel sich aus dem größten Teil der Westbank und aus dem Gazastreifen und Ostjerusalem zurückziehen [muss]« (Morris 2004). Sein Diskurs geht eindeutig weit über die politischen Positionen, mit denen er sich identifiziert, hinaus und bringt ihn in Verbindung mit politischen Positionen, die er gleichzeitig ablehnt und anerkennt.

Statt Morris in einem rein politisch motivierten Zwiespalt hinsichtlich der Zukunft Israels und Palästinas zu sehen – auch wenn er eindeutig ein Teil dessen ist –, bin ich eher der Ansicht, dass sein Diskurs an der Schnittstelle verschiedener Erinnerungen an Genozid und Massaker stattfindet – Erinnerungen, die sich der bewussten Kontrolle entziehen. In solchen Diskursen können psychoanalytische Kategorien politische Zusammenhänge ersetzen. Insbesondere möchte ich darauf hinweisen, dass die Form dieser Diskurse von der Koexistenz von Holocausterinnerungen auf der einen und Kolonialfantasien und Identifikation mit dem Kolonialismus auf der anderen Seite geprägt ist. Nach den von Freud entwickelten und von Laplanche und Pontalis verfeinerten Theorien basieren Phantasien nicht auf einem »vom Subjekt erstrebten Objekt«, sondern »es handelt sich ... um organisierte Szenen, die in einer meist visuellen Form dramatisch dargestellt werden können ... Das Subjekt ist in solchen Szenen immer gegenwärtig« und spielt »nicht nur als Beobachter, sondern als Beteiligter eine Rolle« in einer Szene, »zu der das Subjekt selbst gehört und in der Vertauschungen der Rollen, der Funktionen möglich sind«. In dieser psychoanalytischen Perspektive besteht »die Hauptfunktion der Phantasie« aus »der Wunschszenierung (Mise en scène) – ... einer Inszenierung (Mise en scène), bei der das *Verbotene* (l'interdit) in der Position des Wunsches immer gegenwärtig ist« (Laplanche/Pontalis 1972: 393). In dieser Perspektive lässt die Phantasie das Subjekt eine Reihe von Positionen einnehmen, um so Sehnsüchte darzustellen, die aufgrund ihrer verbotenen Natur auf andere Art nicht artikuliert werden können. Dieses mobile und mobilisierte Subjekt der Phantasie ist in Morris' Wechseln zwischen den Positionen von Opfer und Täter und der Tendenz seines Diskurses, diese Positionen zu verwirren oder zu vereinen, deutlich sichtbar. In der psychoanalytischen Theorie wird das Subjekt solcher Phantasien zu einem Produkt der Identifikation. Dies geschieht durch einen »(p)sychologische(n) Vorgang, durch

den ein Subjekt einen Aspekt, eine Eigenschaft, ein Attribut des anderen assimiliert und sich vollständig oder teilweise nach dem Vorbild des anderen umwandelt« (Laplanche/Pontalis 1972: 219). Letztendlich wird Identifikation bei Freud »mehr als nur ein psychischer Mechanismus unter anderen, nämlich der Vorgang, durch den das menschliche Subjekt sich konstituiert« (ebd. 219). Das andere, aus dem das Subjekt von Morris' und Rosenblums Diskursen besteht, ist nicht singulär, sondern vielmehr multi-dimensional; es ist gleichzeitig der Nazi, das Holocaustopfer, der europäische Kolonialist und der gefürchtete/gehasste Palästinenser. Die Koexistenz dieser Subjektpositionen und die Vermischung von Erinnerung, Fantasie und Identifikation erklärt, warum diese Texte nicht nur als reine Produkte einer instrumentalisierten politischen Strategie wahrgenommen werden können: Das Subjekt einer solchen Instrumentalisierung an sich steht auf dem Spiel und es wäre falsch zu behaupten, dass es bereits vor den Diskursen existiert hätte.

Wenn man die hier besprochenen Texte als Ausdruck von Erinnerungen, Fantasien und Identifikationen ansieht, die ein Subjekt darstellen, welche Art Subjekt wird dadurch kreiert und mobilisiert? Indem sie Holocausterinnerungen in Verbindung mit Kolonialfantasien und -identifikationen äußern, stützen sowohl Morris als auch Rosenblum letztendlich ein europäisches Subjekt. Sie erstellen eine Genealogie, die das Subjekt mitten in einem europäischen (fantastischen) Raum platziert. Der Holocaust nimmt einen Platz neben dem Römischen Imperium, den Kreuzzügen und dem modernen Kolonialismus ein, wenn auch nur durch eine bizarre Umkehr. Statt das Verbrechen des Genozids als Teil einer langen Geschichte von Eroberung und Gewalt gegen andere Nationen, Ethnien und Rassen zu verstehen, werden die Vertreter des Kolonialismus mit den Opfern des Holocausts verglichen und als potenzielle Opfer eines »zweiten Holocaust« dargestellt. Indem sie ihren Diskurs von einem Genozid, der in Europa von Europäern begangen wurde (in der Hauptsache Deutsche, aber mit Hilfe verschiedener Kollaborateure, die sich auf dem gesamten Kontinent fanden), auf ein Repertoire von Bildern verlagern, die sie aus der Geschichte des europäischen Kolonialismus ableiten, verdrängen Morris und Rosenblum unabsichtlich die europäische Schuld am Genozid, um eine »verletzliche« europäische Position einzunehmen. Das erklärt, warum in Ro-

senblums Diskurs »unsere Kinder« und »unsere Frauen« eingebildeten »Eingeborenen« zum Opfer fallen, die schrecklicher sind als die »ordentlichen« Deutschen. Es erklärt auch, warum sich Morris in seinem Interview so stark mit Camus und den Kreuzrittern identifiziert. Um es noch einmal zu sagen, dies sind keine schlichten idiosynkratischen Diskurse. Naor schreibt, der bekannte Dichter Uri Zvi Greenberg, »dessen Schriften über den Holocaust die Herzen vieler, einschließlich politischer Gegner, bewegte, gründete seinen Einspruch gegen die Abgabe auch nur eines Quadratzentimeters Land, selbst im Sinai, auf einen historischen Vergleich, der ihn zwischen Arabern und Europäern unterscheiden ließ« (Naor 2003: 141). Doch wenn diese Unterscheidung für Naor Teil einer bewusst eingesetzten politischen Strategie ist, behaupte ich, dass die Bedeutung eines »zweiten Holocaust« über die politische Instrumentalisierung, die sie seit der Besetzung der Westbank und des Gazastreifens im Sechs-Tage-Krieg von 1967 begleitet hat, hinausgeht. Sie sprengt auch die Grenzen eines psychoanalytischen Rahmens, der in Naors Unterscheidung die unbewusste Sehnsucht nach und die Angst vor der Apokalypse sehen will. Stattdessen sehen wir die Entstehung eines Subjekts und einer Geographie durch die Mobilisierung von Erinnerung, politischer Rhetorik, Fantasie und Identifikation. Auf dem Spiel steht mehr als eine Legitimation israelischer territorialer Ambitionen; dieser Diskurs scheint eher das gesamte Selbstverständnis der israelischen Gesellschaft zu beinhalten, die sich zum einen als Antwort auf eine lange Geschichte des europäischen Antisemitismus definiert und sich gleichzeitig mit der europäischen Abgrenzung von arabischen Kulturen identifiziert.

Diskurse wie die von Morris, Rosenblum und den britischen Parlamentsmitgliedern ernst zu nehmen, hilft uns, eines der offensichtlichsten Charakteristika der kollektiven Holocausterinnerung zu überdenken, nämlich seine Umkehrbarkeit oder seine Tendenz, von beiden Seiten irgendeines Konfliktes mobilisiert zu werden (ähnlich der Art und Weise, wie die Bibel häufig benutzt wird). Es wäre einfach, diese Diskussionen als Beispiele konkurrierender Erinnerung in einem Alles-oder-nichts-Wettkampf des Leidens zu sehen. In der Tat haben Wissenschaftler wie Peter Novick die große Expansion der öffentlichen Holocausterinnerung seit den 1970er Jahren unter anderem damit erklärt, dass sie einen

Versuch der jüdischen Gemeinschaft darstelle, an einem »Wettkampf um die Vormachtstellung« durch Anerkennung »größten Leidens« teilzunehmen (Novick 1999: 9). Auch wenn sie nicht irrelevant ist, verfehlt solch eine Erklärung doch die tieferen psychischen und emotionalen Anschuldigungen, die diese Diskurse häufig begleiten. Der Wettkampf der Erinnerungen entfesselt einen Exzess.

Wenn Erinnerungen umstritten sind, zieht das Konflikte und Kontakte zwischen verschiedenen historischen Ereignissen nach sich. Mitunter können diese den Interessen der Solidarität dienen und den Opfern verschiedener Fälle von Unterdrückung eine Stimme geben, wie ich an anderer Stelle in Bezug auf die Holocausterinnerung in Frankreich während des Algerienkrieges argumentiere (Rothberg 2004, 2006). In anderen Fällen jedoch, wie in dem hier behandelten, ebnet der multi-direktionale Fluss der Erinnerungen den Weg für ein scheußliches Spiel – und es ist kein Spiel, in dem es Gewinner oder Verlierer gibt. In manchen Spielen sind wir alle Verlierer. Doch was ist die Alternative? Bedeutet es, dass geschichtliche Ereignisse strikt voneinander getrennt betrachtet werden sollten, um die Spirale von Abscheu und diskursiver Gewalt, die ich in den Erinnerungsdiskursen ausgemacht habe, zu vermeiden? Selbst wenn es wünschenswert wäre – wie es mitunter scheint –, eine Mauer oder einen »cordon sanitaire« zwischen den verschiedenen Ereignissen zu errichten, glaube ich nicht, dass dies möglich ist. Erinnerungen sind beweglich und geschichtliche Ereignisse sind miteinander verknüpft. Der einzige Weg voran führt durch diese Verknüpfung.

Literatur

Foucault, Michel (1977): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Erster Band, Frankfurt a.M.

Freud, Sigmund (1899): Über Deckerinnerungen, in: Gesammelte Werke I, London 1952, 529-554.

Freud, Sigmund (1904): Zur Psychopathologie des Alltagslebens, Gesammelte Werke IV, London 1941.

Freud, Sigmund (1919): Das Unheimliche, in: Gesammelte Werke XII, London 1947, 227-268.

Golsan, Richard Joseph (2000): Vichy's Afterlife : History and Counterhi-

- story in Postwar France, Lincoln.
- Jameson, Fredric (1991): *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham.
- Laplanche, Jean/Pontalis, Jean-Bertrand (1972): *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M.
- Lipstadt, Deborah E. (1994): *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory*, New York.
- Morris, Benny (2004): »Right of Reply/I Do Not Support Expulsion«, in: *Ha'aretz*, 23.1.2004.
- Morris, Benny (2007): »Der Zweite Holocaust«, in: *Die Welt*, 6.1.2007.
- Naor, Arye (2003): »Lessons of the Holocaust versus Territories for Peace, 1967-2001«, in: *Israel Studies*, 8 (1), 130-52.
- Novick, Peter (1999): *The Holocaust in American Life*, Boston.
- Power, Samantha (2003): »A Problem from Hell«: *America and the Age of Genocide*, New York.
- Rothberg, Michael (2004): »The Work of Testimony in the Age of Decolonization: Chronicle of a Summer, Cinema Verité, and the Emergence of the Holocaust Survivor«, in: *PMLA*, 119 (5), 1231-1246.
- Rothberg, Michael (2006): »Between Auschwitz and Algeria: Multidirectional Memory and the Counterpublic Witness«, in: *Critical Inquiry*, 33 (1), 158-184.
- Segev, Tom (1993): *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*, New York.
- Shavit, Ari (2004): »Survival of the Fittest: An Interview with Benny Morris«, in: *Ha'aretz*, 9.1.2004.
- Stannard, David E (2001): »Uniqueness as Denial: The Politics of Genocide Scholarship«, in: *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, hrsg. Alan S. Rosenbaum, Boulder/CO, 245-290.
- Young, James E. (1993): *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven.
- Zertal, Idith (2003): *Nation und Tod. Der Holocaust in der israelischen Öffentlichkeit*, Göttingen.
- Zerubavel, Yael (2002): »The »Mythological Sabra« and Jewish Past: Trauma, Memory, and Contested Identities«, in: *Israel Studies*, 7 (2), 115-144.

Daniel Bar-Tal

Das Bild der Araber in der israelisch-jüdischen Gesellschaft

Gruppeninterne Vorstellungen spiegeln einerseits die Art der gruppeninternen Beziehungen wider, beeinflussen dabei aber andererseits auch gleichzeitig die internen Wertvorstellungen; von daher ist die Frage, wie im Gefüge einer einzelnen Gruppe andere Gruppen wahrgenommen werden, von besonderer Bedeutung. Die gemeinsamen Bilder, die die Gruppenmitglieder im Bezug auf andere Gruppen haben, lassen sich in der Sozialpsychologie in die Begrifflichkeiten Stereotype und Vorurteile fassen. *Stereotyp* ist hierbei definiert als fest verinnerlichtes Wissen über die Charakteristiken, die man den Mitgliedern einer anderen Gruppe zugewiesen hat (Hamilton/Sherman 1994), *Vorurteil* ist definiert als eine fest verinnerlichte Haltung gegenüber einer anderen Gruppe (Mackie/Smith 1998). Stereotype wie auch Vorurteile können durchaus als Teile des persönlichen Repertoires betrachtet werden, sind aber für die Analyse von gruppeninternen Beziehungen von entscheidender Bedeutung, sobald die Mitglieder diese miteinander teilen. Durch diesen Vorgang können diese Strukturen auch als Teile des gruppeninternen Repertoires in einer Gesellschaft angesehen werden. Die gemeinsamen stereotypen Ansichten und Vorurteile sind nicht nur im Denken des Einzelnen in einer Gesellschaft verankert, sondern schlagen sich gleichermaßen in Massenmedien, Büchern, Filmen und ähnlichen Produkten der gesellschaftlichen Kultur nieder.

Im Folgenden sollen die jüdischen Vorstellungen von den Arabern im Allgemeinen, namentlich von den Palästinensern, betrachtet werden. Die Beziehungen zwischen Arabern und Juden waren im Verlauf der Jahrhunderte unterschiedlich beschaffen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts entwickelte sich zwischen den in Palästina mit dem Ziel der Staatsgründung einwandernden Juden und der dort ansässigen arabischen Bevölkerung ein Konflikt. Dieser Konflikt um die gegensätz-

lichen nationalen Bestrebungen hatte zweifellos den größten Einfluss auf die gegenseitigen Beziehungen. Die starke Zuwanderung von Juden verschärfte ebenso wie die Gründung des Staates Israel 1948 den Konflikt zwischen Juden und Arabern und weitete ihn durch die Einbeziehung weiterer arabischer Nationen in der Region aus. Dieser Konflikt hat Kriege und Aufstände ausgelöst. Das stete Wiederaufflammen von Gewalt in Verbindung mit unablässigen Feindseligkeiten kennzeichnet die Langwierigkeit dieses Konflikts. In den Jahrzehnten ab 1940 erreichte der Konflikt seine Hochphase und flaute erst im Zuge der beginnenden Friedensverhandlungen mit Ägypten in den späten 1970er Jahren langsam ab. Doch auch trotz der sich anbahnenden Deeskalation prägt der Konflikt weiterhin das Leben der Menschen in dieser Region.

Die Gegenwart eines derartigen langwierigen Konflikts, der von ausgedehnten und gewaltsamen Begegnungen zweier in ihren grundlegenden und existentiellen Zielen gegensätzlich eingestellten Gruppen gekennzeichnet ist, übt einen gewaltiger Einfluss auf die Angehörigen einer darin verwickelten Gesellschaft aus, gerade was das gegenseitige Aufkommen von negativen Bildern angeht (Bar-Tal 2007a; Bar-Tal/Teichman 2005). Da die meisten Angehörigen der Gesellschaft von diesem Konflikt betroffen sind, sei es aktiv oder passiv, direkt oder indirekt, ist folglich das dementsprechende Repertoire weit verbreitet. Mehr noch, die gemeinschaftlichen negativen Vorstellungen drücken sich auf wesentlichen gesellschaftlichen Kommunikationswegen aus, durchsetzen schließlich kulturelle Errungenschaften wie Bücher, Theaterstücke oder Filme und könnten sogar Teil des gesellschaftlichen Ethos werden. Das Erwerben und Teilen dieser negativen Vorstellungen ist dann ein wesentlicher Indikator für die Zugehörigkeit zu und die Identifikation mit einer Gesellschaft. Die jüngere Generation erwirbt dieses Repertoire daher durch die Familie und Bildungseinrichtungen, wie auch durch gesellschaftliche Kommunikationswege und Massenmedien.

Es ist folglich nicht überraschend, dass die in der Region ansässigen Araber und Juden gleichermaßen negative Vorstellungen über den jeweils anderen entwickelten. Dieses Repertoire hat in dem Konflikt eine wesentliche Rolle gespielt, da es durch die Entstehung von Feindseligkeiten und Misstrauen dessen Fortführung vorantrieb. Es ist anzunehmen, dass die negativen Bilder von Arabern und Juden über den jeweils

Anderen sich in vielerlei Hinsicht gleichen, wie auch an anderer Stelle schon dargelegt wurde (Bar-Tal 1988; 2003; Heradstveit 1981; Kelman 1982; Oren/Bar-Tal 2007; White 1977). Hier sollen lediglich die Bilder untersucht werden, die Juden in Israel von Arabern im Allgemeinen und im Besonderen von Palästinensern haben, da diese Gruppen in dem Konflikt die zentralen Partner sind (vgl. Bar-Tal 2007b). Im ersten Teil wird zunächst das Bild des Arabers beschrieben, wie es sich vom Beginn der Zusammenstöße zwischen Juden und Arabern bis hin zu deren Höhepunkt in den 1970er Jahren entwickelt hat. Im zweiten Teil sollen die Einflüsse erläutert werden, die seit dem beginnenden 19. Jahrhundert den hauptsächlichlichen Einfluss auf die Entwicklung der jüdischen Vorstellungen von den Arabern ausgeübt haben. Der dritte Teil wird die Veränderungen betrachten, die sich in den letzten 35 Jahren in den jüdischen Vorstellungen vollzogen haben.

Das Bild der Araber und seine Entwicklung in den Jahren des Konflikts

Es gibt eine Vielzahl von Beweisen, dass die zionistischen Einwanderer in Palästina in der Hauptsache negative Vorstellungen über Araber ausprägten. Diese Sicht war zumeist undifferenziert und unpersönlich gehalten, war angeregt von einem Gefühl eigener Überlegenheit und dabei häufig ausgeformt bis in die Delegitimierung.¹ Man betrachtete Araber als primitiv, zurückgeblieben, arm, schmutzig, fanatisch, traditionsverhaftet, das Menschenleben verachtend, untätig, nicht vertrauenswürdig, heimtückisch, feige, kriminell (z.B. als Diebe oder Mörder), träge, nachlässig, doch auch als bodenständig, sorgsam und gastfreundlich.

Shapira (1992) legt dar: »*Araber wurden als Faulenzer angesehen. Ohne einen ›Aufseher‹ würden sie nicht arbeiten. Auf der anderen Seite*

¹ Delegitimierung, als extreme Ausprägung negativer Stereotype, ist definiert als Einstufung von Gruppen oder einer einzelnen Gruppe in extrem negative gesellschaftliche Kategorien, sodass diese aus dem Kreis der menschlichen Gruppen, die mit akzeptablen Werten und Normen agieren, ausgeschlossen werden. Die gruppenintern akzeptierten menschlichen Grundwerte werden der delegitimierten Gruppe nicht nur abgesprochen, sondern durch sie in Frage gestellt oder angegriffen, wodurch ihr das Menschsein entzogen wird (Bar-Tal 1989, 1990).

wären sie bereit, für ein Almosen bis zur Erschöpfung zu arbeiten. Die landläufige Meinung war, dass der Araber wohl Stärke und Mut respektiere, aber ein Feigling sei, der bei dem geringsten Anzeichen von Druck aufgäbe. Der Mangel an Respekt, mit dem die Fellachen oder Beduinen den Besitz anderer behandelten – namentlich das Stehlen von Feldern, aus Häusern oder von den Ländereien –, brachte die jüdischen Siedler auf. Araber sind allesamt Diebe, war eine Klage, die in einigen Variationen von den Siedlern ausgesprochen wurde.» (ebd. 58f.)

Es ist zudem wichtig zu bemerken, dass es in den ersten Jahrzehnten durchaus Juden gab, die neben den beschriebenen Vorurteilen auch eine romantische Verklärung arabischer Wesenszüge pflegten. Diese Sichtweise, die nur von einer Minderheit geteilt wurde, sah Araber als Nachfahren der alten Israeliten, daher gleichen Ursprungs wie das jüdische Volk (Ben-Ezer 1987; Even-Zohar 1980; Shapira 1992).

Es ist jedoch bemerkenswert, dass in den ersten Jahren der zionistischen Einwanderung die Araber im wesentlichen unbeachtet geblieben sind (vgl. z.B. Firer 1985; Gorny 1987). Erst mit Beginn der arabischen Proteste gegen die jüdische Einwanderung und Besiedlung hat man sie »entdeckt«, trat doch in diesem Moment der Konflikt zwischen Juden und Arabern offen zutage. Vor dem Hintergrund der gewalttätigen Ausschreitungen der 1920er und 1930er Jahre verdichtete sich das negative Bild des Arabers. Man nahm sie als Räuber wahr, als schnell aufbrausende und blutrünstige Gruppen von Aufrührern, die sich undankbar den Juden gegenüber zeigten, obwohl diese den Fortschritt und die Moderne in das Land gebracht hatten. Diese Wahrnehmung bestärkte zunehmend das negative Bild der Araber, wie auch deren Delegitimierung, und fand eine weite Verbreitung und Institutionalisierung in Bildung und Kultur. Die arabische Bevölkerung wurde zudem in Anspielung auf ihre Zurückgebliebenheit und ihre Primitivität als arabisches Bauernvolk (Fellachen) dargestellt, was zusätzlich auch ihre schnelle Bereitschaft zur Aufhetzung erklären sollte.

Bis auf einige wenige Ausnahmen war das hier beschriebene negative Repertoire bis in die 1970er Jahre unter den Juden weit verbreitet und auch in jüdischen Einrichtungen im Umlauf. Vor dem Hintergrund der beginnenden Friedensbemühungen mit Ägypten veränderte sich der Konflikt, und in der jüdischen Wahrnehmung der Araber setzte

ein Wandlungsprozess ein. Wir werden uns im Folgenden der Darstellung der Araber in verschiedenen Medien zuwenden.

Schulbücher

Die Studie von Bar-Gal (1993, 1994) vermittelt einen Eindruck von der Darstellung des Arabers in Schulbüchern. Die inhaltliche Auswertung von 192 Geographie-Büchern, erschienen zwischen 1894 und 1989, ist die aufwendigste Studie ihrer Art. Bar-Gal arbeitete als Ergebnis seiner Forschungen heraus, dass Araber im Verlaufe der Jahre durchweg mit folgenden Eigenschaften beschrieben wurden:

»unterbelichtet, minderwertig, fatalistisch, leistungsunfähig, teilnahmslos, einer starken Führung bedürftig. Zusätzlich wird betont, dass ihre Bräuche so anders geartet sind wie ihre Wohnstätten, Tätigkeiten und überhaupt ihre Lebenseinstellung. Sie sind zerstrittene, stammesbezogene, exotische Völker des zurückgebliebenen Ostens; arm, krank, schmutzig, laut, farbig. Araber sind keinesfalls fortschrittlich; sie vermehren sich rasch, sind undankbar, gehören nicht zu uns, sind Nicht-Juden. Sie begehen Brandstiftung und Morde, zerstören, sind aufbrausend und rachsüchtig.« (Bar-Gal 1993: 189)

Ähnliche Beschreibungen von Arabern fanden sich laut Bezalel (1989), Firer (1985), Podeh (2002) und Zohar (1972) auch in Geschichtsbüchern und hebräischen Lesebüchern, die in der Zeit von den 1930er Jahren bis in die 1970er Jahre verbreitet wurden. Trotz der obigen Aufzählung statteten die Schulbücher Araber ebenso mit positiven Merkmalen wie Gastfreundlichkeit, Kampflust und Stolz aus und beschrieben sie zudem auch als hart arbeitende Menschen. Alles in allem war die Darstellung der Araber davon abhängig, inwieweit sie sich den zionistischen Plänen fügten.

Kinderliteratur

Ein Einblick in die hebräische Kinderliteratur offenbart einen ähnlich gelagerten Trend. In zwei groß angelegten Studien fanden Cohen (1985) und El Asmar (1986) heraus, dass Araber bis in die 1970er Jahre hinein in vielen Büchern eine massive Delegitimierung erfuhren, da die Erzählungen oftmals Grauen, Hass und Feindseligkeit vermittelten und Urängste ansprachen. Demzufolge belegte Cohen (1985) in einer Stu-

die, dass in 380 von 520 ausgewerteten Büchern delegitimierende Bezeichnungen mit Gewaltdarstellungen einhergingen. Benutzt wurden hierbei Bezeichnungen wie Dieb, Mörder, Räuber, Spion, Brandstifter, gewalttätiger Pöbel, Terrorist, Kidnapper und »unbarmherziger Gegner«. Darüberhinaus fand er in weiteren 86 Büchern delegitimierende Bezeichnungen wie unmenschlich, blutrünstig, verschlagen, Kriegstreiber; Monster, Hunde, Raubtiere oder Vipern; zudem wurden Araber in den Büchern mit abwertenden Wesenszügen wie Brutalität, Gewalt, Bössartigkeit, Grausamkeit und Heimtücke in Verbindung gebracht. Neben den beschriebenen Formen der Delegitimierung belegte man Araber mit einer Vielzahl an negativen Charaktereigenschaften. Man bezeichnete sie als arglistig, feige, verlogen, gierig, heuchlerisch, übertreibend, schmeichelnd, suspekt, arrogant, geizig, dumm oder jähzornig (vgl. Cohen 1985; El Asmar 1986) und ebenfalls tauchten Attribute wie rückständig, primitiv, ungebildet, schmutzig, träge und faul auf.

Cohen (1985) fand allerdings auch heraus, dass in 23,8% der 520 untersuchten Bücher positive Wesenszüge gleichermaßen zum Tragen kommen. Freundlichkeit, Mut, Leidenschaft, Weisheit, Fleiß, Feingefühl und Ähnliches gehören zu den positiven Eigenschaften. Eine Gruppe derart positiv beschriebener Araber ist der so genannte »gute Araber«. Angehörige dieser Gruppe akzeptieren die Rückkehr der Juden in das Land, helfen ihnen, kooperieren mit ihnen und erkennen den großen Beitrag der Juden für die Entwicklung des Landes im Allgemeinen und gerade auch für die eigene Bevölkerung an (El Asmar 1986; Regev 1968). Letztlich gingen laut Cohens Studie nur 66 (12,6%) der herangezogenen Bücher die Problematik der arabisch-jüdischen Beziehungen ernsthaft an. Diese Bücher beschrieben realistisch den Konflikt und präsentierten die Araber nicht nur in eindimensionalen und stark vereinfachten Bildern, sondern versuchten sich an einer personalisierten, umfassenden und differenzierten Beschreibung.

Erwachsenenliteratur

Die hebräische Erwachsenenliteratur entwickelte in ihren Anfängen zwei Hauptrichtungen: Eine Ausrichtung betrachtete die Araber als Botschafter des exotischen Ostens und als Verkörperung der alten Israeliten – im Sinne des »edlen Wilden« (z.B. Moshe Smilansky, Yehu-

da Burla, Yaakov Rabinowitz, Nahum Yerushalmi, Zeev Yavetz, Henda Ben-Yehuda, Yitzhak Shemi und Natan Bistritzky-Agmon). Doch auch diese literarische Ausrichtung präsentierte eine überwiegend stereotyp gehaltene Darstellung der Araber, ohne die Komplexität ihrer Erfahrungen zu berücksichtigen. Erzählungen dieser literarischen Ausrichtung beschreiben Araber durchweg auf exotische und folkloristische Art und Weise. Sie gelten darin als abergläubische, traditionelle, fatalistische, gewalttätige und rachsüchtige Menschen, die eine innige Beziehung zu ihren Tieren haben. Die arabische Gesellschaft wird als patriarchalisch beschrieben, den islamischen Gesetzen unterworfen, was den Männern eine vollständige Kontrolle über die Frauen verleiht (Domb 1982; Shaked 1989). Die andere Ausrichtung hob die negativen Aspekte der arabischen Kultur hervor und beschrieb den Araber als den Feind des jüdischen Volkes (z.B. Yosef Chaim Brenner, Dvora Baron, Yakov Steinberg, Yehoshua Barzilay oder Levie Arieh Orloff-Arieli). Die Autoren vertraten in diesen Werken die Ansicht, die Erfahrungen der Juden in Palästina seien eine Fortführung des Lebens in Diaspora und Ghetto; in den Arabern sahen sie dabei im wesentlichen Ausläufer der europäischen Anti-Semiten (Ben-Ezer 1992, 1997; Govrin 1989; Perry 1986; Shaked 1989).

Nach der Gründung des Staates Israel entstand ein literarisches Klima, in dem das Gefühl der Belagerung, eine arabische Bedrohung und ein andauernder Kampf um die eigene Existenz vorrangige Themen waren. In dieser Periode präsentierte die Literatur auf vielfältige Weise arabische Bestrebungen, die jüdische Existenz auszulöschen. Araber wurden häufig delegitimiert und nicht mehr als Individuen betrachtet, sondern vielmehr als eine abstrakte, böse Macht in alptraumhaften Bildern dargestellt (Ben-Ezer 1978, 1992; Govrin 1989; Perry 1986; Shaked 1989).

In den ersten 20 Jahren der Existenz des Staates Israel, resümierte Ben-Ezer (1992) seine Untersuchungen, hätten die hebräischen Schriftsteller mit ihren Beschreibungen

»...die Araber in einen Alptraum verwandelt, in etwas existentiell Böses, in die dunkle Seite des Seins, worauf wir unsere eigenen Ängste, unser Grauen und unseren Schrecken projizieren können ... der Araber erscheint wiederum nicht als bestimmtes Individuum, oder als ein Re-

präsentant einer ideologischen oder moralischen Problemstellung, sondern als ein Teil des israelischen Alptraumes. Er ist nicht existent als er selbst, im Sinne einer sozialen, nationalen und alltäglichen Existenz, sondern als eine erschreckende Projektion, geboren aus der Seele des israelischen Helden. Und mehr noch ist der Araber nicht nur Angst einflößend, sondern er ist hier ein Ärgernis, welches es dem Israeli nicht erlaubt, sein eigenes Leben so zu führen, wie er es möchte, weg von den ständigen Sorgen um den Konflikt und die Kriege, die dieser ausgelöst hat.» (ebd. 36)

Eine ähnliche Schlussfolgerung äußerte Perry (1986); er behauptete, dass in dieser literarischen Periode der Araber lediglich als eine Metapher diene, um bestimmte Aspekte des jüdischen Charakters in der erzählten Geschichte hervorzuheben. Perry legte nahe, der Araber stehe für das instinktive, unbekannte, dunkle, böse, lüsterne, gefährliche, unkontrollierbare und unberechenbare Alter Ego des jüdischen Helden. Vergleichbar stereotype Darstellungen von Arabern zeigten sich in israelischen Filmen und Theaterstücken dieser Epoche (vgl. die Betrachtungen von Ben Shaul 2001; Ofrat 1979; Gertz 1991; Ne'eman 1995; Shohat 1989) Urian 1997).

In der Gesellschaft verbreitete Bilder

Es gibt nahezu keine Studien, die sich mit dem arabischen Bild beschäftigen, wie es vor 1980 unter den israelischen Juden verbreitet war. Die wenigen Studien, die es in diesem Zeitraum gegeben hat, untersuchten die Vorstellungen, die Juden von den arabischen Absichten hatten, und beleuchteten die israelisch-jüdischen Bilder von einzelnen Arabern – den arabischen Bürgern in Israel.

Oren (2005) führte im Hinblick auf die vermeintlichen arabischen Absichten aus, dass im Zeitraum von 1973 bis 1975, ausgehend vom Kriegsjahr 1973, zwischen 78% und 87% der Israelis angaben, es sei das höchste Ziel der Araber, Israel zu zerstören. Im Hinblick auf die Haltung gegenüber der arabisch-israelischen Bevölkerung untersuchte Jacob (1974) die Bereitschaft der israelischen Juden, gesellschaftlichen Kontakt mit arabisch-israelischen Bürgern aufzunehmen. Die Ergebnisse nationaler Befragungen zeigten, dass in den Jahren von 1967 bis 1971 zwischen 35% und 47% der jüdisch-israelischen Bürger unter keinen Umständen eine

freundschaftliche Beziehung zu einem israelischen Araber hätten unterhalten wollen, während zwischen 11% und 34% unter bestimmten Gegebenheiten einer solchen freundschaftlichen Haltung zugestimmt hätten. Die restlichen Befragten (zwischen 26% und 43%) wünschten sich ein freundschaftliches Verhältnis mit einem Araber.

Den bisher dargestellten, eher kleineren Studien folgte 1980 eine weitaus umfangreichere Untersuchung. Tzemah (1980) befragte landesweit eine Auswahl von 1.223 jüdisch-israelischen Erwachsenen mit dem Ziel, deren psychologisches Repertoire im Hinblick auf die arabischen Bürger in Israel zu untersuchen. In dem Teil der Befragung, der sich mit vorhandenen Stereotypen befasste, wurden die Teilnehmer gebeten, freie Assoziationen zum Begriff »israelischer Araber« abzugeben. Die Auswertung ergab, dass 43% der Befragten negative, zumeist emotional motivierte Assoziationen darlegten. Die spezifische Bewertung von sieben Charaktereigenschaften mittels einer bipolaren Skala zeigte auf, dass eine größere Zahl der Teilnehmer den israelischen Araber in vier dieser Wesenszüge eher positiv als negativ bewerteten (er sei fleißig, der Familie gegenüber loyal, respektiere Menschenleben und verrichte gute Arbeit), während er in drei Punkten von den Befragten vorwiegend negativ beurteilt wurde (er sei schmutzig, nicht fortschrittlich und gewalttätig).

Smootha (1987) dokumentierte zwei umfangreiche Befragungen, die mit Hilfe einer landesweiten Auswahl von israelischen Juden im Jahr 1980 (zunächst im Januar, die zweite Befragung erfolgte im Juli) durchgeführt wurden. Das Ziel war hierbei, deren Wahrnehmung und Haltung im Bezug auf die arabische Minderheit zu untersuchen. Im Hinblick auf die verbreiteten Stereotypen ergab die erste Befragung (Januar 1980), dass 43,8% der Juden die arabische Minderheit als primitiv wahrnahmen (22,1% betrachteten sie als entwickelt).

Des Weiteren bewerteten 38,7% sie als gewalttätig (21,7% nicht gewalttätig), 31,7% als schmutzig (18,7% sauber), 30,2% als leistungsschwach (34,5% leistungsstark) und 21,6% als faul (41,9% fleißig). Der Rest der Befragten gab »weder noch« als Antwort an. Nach der vorangegangenen Beschreibung der hauptsächlichen Ansichten der israelischen Juden über Araber werde ich mich nun den Ursprüngen dieser Stereotype und Vorurteile zuwenden.

Die Grundlagen der Bilder

Es gibt einige Faktoren, die das Entstehen dieser unter den israelischen Juden verbreiteten Bilder beeinflusst haben. Das vorliegende Kapitel soll die Faktoren näher ausführen, die von besonderer Wichtigkeit sind und somit eine wesentliche Rolle in der Entfaltung dieser israelisch-jüdischen Ansichten gespielt haben. Der vordringlichste ist der jüdisch-arabische Konflikt gewesen und soll von daher zunächst betrachtet werden.

Der fortwährende Konflikt zwischen Juden und Arabern

Sozialpsychologen haben in der Vergangenheit festgestellt, dass bestehende Konflikte das Gefühl einer Bedrohung hervorrufen. Dieses Gefühl führt dazu, der als bedrohlich empfundenen Seite negative Charakteristiken zuzuweisen, was im Umkehrschluss auch die erfahrene Bedrohung erklärt (Bar-Tal 1990; Bobo 1988; Bernard 1957; Campbell 1965). Das betrifft Konflikte rund um spärliche Ressourcen ebenso wie Konflikte um Territorien, Machtpositionen, Status, Werte oder Vormachtstellungen. Die maßgeblichen Feldversuche, die von Sherif und seinen Kollegen (Sherif 1967; Sherif u.a. 1961; Sherif/Sherif 1969) mit kleinen Versuchsgruppen durchgeführt wurden, verdeutlichten, dass bestehende Konflikte zu Feindseligkeiten, negativen Emotionen und der Ausbildung von Stereotypen führten. Dieses Ergebnis wurde in der Vergangenheit mehrfach durch Studien zu Stereotypen in internationalen Konflikten untermauert (z.B. Dudycha 1942; Meenes 1943; Seago 1947; Sinha/Upadhaya 1960).

Derartig fortwährende Konflikte spielen vor dem Hintergrund existentieller Ziele und haben von daher weit reichende Auswirkungen. Sie sind gekennzeichnet durch Gewalttätigkeiten, verschlingen Unsummen, sind lang anhaltend und allgegenwärtig und erscheinen dabei ebenso unlösbar wie ergebnislos. In dieser Art von Auseinandersetzung entwickeln die involvierten Parteien auf beiden Seiten negative Ansichten über den jeweiligen Gegner, die bis zu einer direkten, unverhohlenen Delegitimierung zugespitzt werden. Der israelisch-arabische Konflikt ist vornehmlich von den 1940er Jahren bis in die späten 1970er Jahre als ein Prototyp eines solchen fortwährenden Konfliktes anzusehen und bot beiden Seiten den Nährboden für eine vielfältige Ausprägung von

negativen Ansichten und Bildern. Während der Konflikt sich ausbreitete und andauerte, entwickelten die Juden einen starren Blick auf die brutale Realität und dabei gleichzeitig auch feste Bilder von den Arabern und den ihnen zugeschriebenen negativen Charakteristiken, Gesinnungen und Absichten. Dies alles dient dazu, die Gründe für den Ausbruch und den Verlauf des Konfliktes zu erfassen; gleichzeitig erklärt sich dadurch das vergangene und gegenwärtige Verhalten des Rivalen, sodass dessen zukünftige Handlungen verhindert werden können. Im Zusammenhang mit einem fortwährenden Konflikt werden die angehäuften Erfahrungswerte und die nachströmenden Negativinformationen über den Gegner beständig bestätigt und setzen sich in dem bereits bestehenden Repertoire fest. Dieses negative Repertoire verinnerlicht und verdichtet sich und ist unablässig abrufbar.

Jüdischer Ethnozentrismus

Die Sichtweise der israelischen Juden auf die Araber wurde durch den jüdischen Ethnozentrismus mitbeeinflusst. Ethnozentrismus, als Begrifflichkeit von Sumner (1906) erstmalig definiert, bezeichnet die Tendenz, die eigene Kultur und Gruppe anzuerkennen, wohingegen andere Kulturen und Gruppen abgelehnt werden. Er erklärte: »Ethnozentrismus ist die Bezeichnung für die Sichtweise von Gegebenheiten, in der die eigene Gruppe das Zentrum des Menschseins ist, so dass alle anderen daran bemessen und klassifiziert werden ... Jede Gruppe hegt ihren eigenen Stolz und ihre Eitelkeit, rühmt sich als überlegen, verherrlicht ihre eigenen Gottheiten und blickt verächtlich auf Außenstehende« (ebd. 13). Es ist bezeichnend, dass Gruppenmitglieder einerseits die Eigengruppe als positiv ansehen und mit positiven Merkmalen versehen, während sie andererseits eine Antipathie gegen Fremde (Gruppen) hegen und diesen negative Attribute zuweisen (Bar-Tal 1990; Brewer/Campbell 1976; Levinson in: Adorno/Frenkel-Brunswik/Levinson/Sanford 1950). Die Wahrnehmung von hervorstechenden Unterschieden zwischen der Eigengruppe und einer Fremdgruppe begünstigt die Ausprägung von negativen Haltungen und Reaktionen auf diese Fremdgruppe (Brewer 1979).

Der jüdische Ethnozentrismus wird zunächst genährt von dem grundsätzlichen Glauben, die Juden seien das von Gott auserwählte Volk.

Demzufolge sind die Juden Gott am nächsten und heben sich in ihrem Stellenwert von anderen Völkern ab, sodass die ihrigen als die höchsten religiösen Werte gelten. Dieser Glaube bekleidet eine Position *sui generis* (lat. »eigener Art«): er wurde eindeutig in der Bibel festgelegt ebenso wie in wesentlichen Gebeten der Liturgie (Katz 1961). Im modernen Israel tauchte dieser Glaube von Zeit zu Zeit im öffentlichen Diskurs auf; Obrigkeit und Medien sprechen von der überlegenen Moral der jüdischen Menschen, die »ein Licht sind für alle Nichtjuden«. Das »Andere« wird folglich in der jüdischen Kultur als minderwertig angesehen und man begegnet diesem mit Feindseligkeit, Drohungen und Misstrauen. Dieser Gedanke fußt auf dem biblischen Blick auf das »Andere« (vgl. Machinist 1994; Dothan/Cohn 1994) und wird vortrefflich getragen durch die Erfahrungen der Juden im Laufe ihres 2000-jährigen Exils (Liebman 1978). Araber wurden in Anwendung dieses Ethnozentrismus als »Andere« angesehen, als Goy (Nicht-Jude) und als fremd, was im Grunde nichts anderes heißt als minderwertig.

Die besonders im 19. Jahrhundert verbreitete zweite Erscheinungsform des Ethnozentrismus basiert auf dem althergebrachten Gefühl einer europäischen Überlegenheit gegenüber Nicht-Europäern und deren Kultur. Da Araber als solche Nicht-Europäer galten und der Orient, ihre Heimat, als rückständig und primitiv angesehen wurde, belegte man sie mit entsprechenden Stereotypen (Said 1995). Gertz' (1993) Auswertungen von israelisch-jüdischen Volkssagen zufolge dominierte dieser Typus des Ethnozentrismus die zionistischen Erzählungen der Periode des Unabhängigkeitskrieges von 1948. Der jüdische Held stand hier stellvertretend »für die europäischen Völker dem primitiven und grausamen Morgenland gegenüber« (ebd. 38), wo Araber, ein archaisch anmutendes Wüstenvolk ohne Kultur und Wurzeln, leben.

Auch die ersten jüdischen Einwanderer, die um die Jahrhundertwende herum Palästina erreichten, hatten diese Ansichten nachweislich verinnerlicht. Die überwiegende Mehrheit von ihnen entstammte europäischen Ländern, war demzufolge weltlich ausgerichtet und hatte vielfach die Bildung einer europäischen Universität erfahren. Diese ethnozentristisch geprägten Wahrnehmungen waren vor der Eskalation des Konfliktes vorherrschend. Mit den gewaltsamen Konfrontationen formte sich ein psychologisches Repertoire, dessen weitere Ent-

faltung auf diesen vorherrschenden Ansichten basierte. Nahezu alle europäischen Einwanderer nahmen die arabische Bevölkerung aus diesem von Paternalismus und Ethnozentrismus geprägten Blickwinkel wahr. Mit den Augen der »zivilisierten Europäer« gesehen erschienen Araber den jüdischen Einwanderern als primitiv, ungebildet, rückständig und unzivilisiert. Dieses Empfinden bestätigte sich in ihren Begegnungen mit Fellachen (arabische Bauern). Fellachen kamen aus armen Dörfern in die jüdischen Siedlungen, um dort Arbeit zu finden, und waren somit die allgemein sichtbaren Repräsentanten der arabischen Bevölkerung. Nur selten kam es dagegen zu persönlichen Kontakten mit Angehörigen gebildeter arabischer Familien, die gleichermaßen in den Städten lebten. Der durch die Fellachen so offensichtlich zu Tage tretende niedere Lebensstandard der arabischen Bevölkerung, die Unterschiede im Erscheinungsbild und in den Gepflogenheiten sowie der Mangel an Schulbildung bekräftigten das vorherrschende ethnozentristisch geprägte Bild, welches in dieser Zeit viele Europäer von Arabern hatten (Gorny 1987; Shapira 1992).

Belagerungsmentalität

Betrachtet man die im jüdischen Volk vorhandenen kollektiven Erinnerungen an negative Erfahrungen in der Vergangenheit, erhält man weitere Hintergründe zur Entwicklung des negativen arabischen Bildes in der jüdischen Gesellschaft. Nach Ansicht einiger Forscher ist der Blick in die Vergangenheit notwendig, will man diese negativen Bilder völlig verstehen (z.B. Bar-Tal 2007b; Elon 1971). Seit der Zerstörung des Zweiten Tempels (70 n.Chr.) und dem Beginn der gewaltsamen Vertreibung in der römischen Zeit, fortgesetzt über das Mittelalter, die Reformationszeit und die Industrielle Revolution, zeigt die jüdische Geschichte deutlich, dass Juden bis in die heutige Zeit an fast jedem Ort, an dem sie lebten, beständig und massiv dem heute so genannten Antisemitismus ausgesetzt waren. In dieser langen Geschichte erfuhren sie Verfolgung, Verleumdung, Ausgrenzung, Zwangsbekehrungen, Vertreibung, Sozialsteuern und Pogrome (z.B. Grosser/Halperin 1979; Poliakov 1974). Liebman strich in diesem Zusammenhang heraus: »Die jüdische Tradition empfindet den Antisemitismus als etwas Normales, als die natürliche Erwiderung der Nicht-Juden ... Die Definition »Esau hasst Jakob«

symbolisiert die Welt, die die Juden erfahren. Dies ist tief in der Tradition des jüdischen Volkes verankert« (1978: 45).

Den Höhepunkt dieser Erfahrungen markierte im 20. Jahrhundert die »Endlösung der Judenfrage«, jener systematische Genozid, der heute als Holocaust (vgl. Dawidowicz 1975) bezeichnet wird. Die Tatsache, dass sechs Millionen Juden umkamen, während »die Welt« gleichmütig blieb, verstärkte maßgeblich die kollektive Erinnerung an die Wunden, die dem jüdische Volk durch Nicht-Juden zugefügt worden waren, und setzte gleichermaßen Zeichen für zukünftige Generationen und deren Erfahrungen (Keren 1985; Segev 1991; Zafran/Bar-Tal 2003). In der jüdischen Betrachtung steht der Holocaust nicht für ein einzelnes, grausames Ereignis, sondern ist eine Metapher für die jüdische Geschichte an sich (Stein 1978).

Dieser Punkt ist entscheidend, will man den israelischen Blick auf die Gefahren und Bedrohungen im arabisch-israelischen Konflikt ebenso verstehen, wie ihre Ansichten über Araber an sich. Auch im Folgenden tritt diese Sichtweise deutlich hervor:

»Der Holocaust bleibt ein grundsätzliches Trauma der israelischen Gesellschaft. Es ist unmöglich, die Auswirkungen des Holocaust auf den Prozess der Staatenbildung zu übertreiben ... Es gibt eine unterschwellige Hysterie im israelischen Leben, die direkt dieser Quelle entstammt ... Das Trauma des Holocaust hinterlässt ein unauslöschliches Mal in der nationalen Psychologie, in der Grundhaltung des öffentlichen Lebens, in der Ausübung der außenpolitischen Angelegenheiten, in der Politik, Bildung, Literatur oder Kunst.« (Elon 1971: 198-199)

Als Resultat der beschriebenen Erfahrungswerte kann der israelischen Gesellschaft folglich eine Belagerungsmentalität zugeschrieben werden, die sich auf den hier allgemein vorherrschenden Gedanken stützt, die jüdische Gesellschaft stehe allein in einer feindlichen Welt (Bar-Tal/Antebi 1992). Diese Belagerungsmentalität, die sich in vielerlei Formen durch die Gesellschaft zieht und einen erheblichen Teil des israelischen Ethos ausmacht (vgl. Arian 1995; Gertz 1998; Liebman/Don-Yehiya 1983), beeinflusst im Zusammenhang mit dem arabisch-israelischen Konflikt die Wahrnehmung von Fremdgruppen, namentlich der Araber. Die Entfaltung eines negativen gruppeneigenen Repertoires unterliegt demnach mehreren bemerkenswerten Einflüssen, die in der gegenwärtigen Ana-

lyse der Darstellung des Arabers in der israelischen Gesellschaft beachtet werden müssen.

Der Aufbau eines neuen Staates

Die Sozialpsychologie hat umfassend bestätigt, dass Menschen sich selbst und andere Individuen in Gruppen einteilen. Dies ist ein umfassender und zentraler Prozess der menschlich-kognitiven Entwicklung, der das umfangreiche soziale Geschehen zu ordnen und mit Bedeutungen zu versehen ermöglicht (Tajfel 1969, 1981). Innerhalb dieses Prozesses verbinden Individuen Menschen, die gewisse Eigenschaften gemeinsam haben, miteinander in einer Kategorie und betrachten dieses Gefüge dann als ein eigenständiges Ganzes.

Im Gerüst der gruppeninternen Interaktion gibt die soziale Kategorisierung der einzelnen Person »das ursächliche Verständnis der sozialen Umgebung« als eine Anleitung für soziale Handlungen und bietet dieser Person einen Orientierungspunkt im Hinblick auf den eigenen Platz in der Gruppe (Tajfel 1978: 61). Psychologen haben festgestellt, dass gruppeninterne Beziehungen und Interaktionen von psychologischen Neigungen dominiert werden, die sich aus der Selbstkategorisierung herleiten. In der Grundstufe beobachtete man, dass Individuen, haben sie sich selbst erstmal als Gruppenmitglieder kategorisiert, dazu neigen, ihrer eigenen Gruppe den Vorzug zu geben und dabei auch die Unterschiede zwischen der eigenen und der Fremdgruppe hervorheben. Gruppenbevorzugung kommt zum Ausdruck durch Gefühle, Erkenntnisse und Handlungen. Gruppenmitglieder haben der eigenen Gruppe gegenüber mehr positive Empfindungen und Gemütsregungen als gegenüber Fremdgruppen, neigen dazu, die eigene Gruppe positiver wahrzunehmen und honorieren bevorzugt die eigenen Gruppenmitglieder (Brewer/Miller 1996; Tajfel 1970, 1978; Wilder 1981). Die Bestrebung, die durchaus real vorhandenen Unterschiede zu anderen Gruppen deutlich hervorzuheben, ist ein Indiz dafür, dass Gruppenmitglieder im Bezug auf den Grad der Unterscheidungen von Eigen- und Fremdgruppe zu Übertreibungen neigen (Krueger 1992; Tajfel 1969; Wilder 1986). Dieser Prozess ist besonders augenfällig, wenn eine Gesellschaft in der ersten Phase ihres Aufbaus ist. Dies ist der Zeitpunkt, an dem klar gezogene Grenzen notwendig werden, um sich von anderen Gesellschaften

und Gruppen zu unterscheiden. Ab diesem Zeitpunkt werden die Bestrebungen anwachsen, sich abzuheben von den Anderen, indem der eigenen Gesellschaft andere Merkmale zugewiesen werden als der benachbarten Gesellschaft. Die vordringlichste Aufgabe der jüdisch-zionistischen Einwanderer war die Schaffung einer neuen Gesellschaft in einem neuen Land. Dieses bedeutendste Unterfangen in der jüdischen Geschichte erforderte eine klare Abgrenzung von der lokalen arabischen Gesellschaft. Diese Abgrenzung war insbesondere notwendig wegen des Minderheitenstatus der neuen Gesellschaft im Vergleich zu der bestehenden arabischen Gesellschaft. Darüberhinaus verstärkte der aufkommende Konflikt dieses Bestreben nach Abgrenzung durch negative Stereotypisierung und Delegitimierung.

Die oben aufgeführten Wurzeln spielen eine konstante Rolle in der Aufrechterhaltung des negativen arabischen Bildes. Doch die Analyse muss berücksichtigen, dass sich seit dem Höhepunkt des Konfliktes, als massive Anfeindungen vorherrschend waren, die Situation verändert hat. Der Staatsbesuch des ägyptischen Präsidenten Anwar Sadat im November 1977 in Israel markierte in der Hauptsache den Wendepunkt in den jüdisch-arabischen Beziehungen, denn Sadat brachte die Friedensverhandlungen in Gang, die 1979 mit der Unterzeichnung des Friedensabkommens endeten. Dieses bedeutende Ereignis beeinflusste in hohem Maße die Ansichten der israelischen Juden, die bis zu diesem Zeitpunkt angenommen hatten, keinen Partner für den Frieden auf der arabischen Seite zu haben. Der nächste wesentliche Schritt war die Madrid-Konferenz im Jahr 1991, als eine israelische Delegation mit Abgesandten von verschiedenen arabischen Staaten zu Friedensverhandlungen zusammentraf. 1993 unterzeichneten Israel und die Palästinensische Befreiungsorganisation PLO ein Abkommen, in welchem die PLO das Recht Israels auf Frieden und Sicherheit anerkannte; im Gegenzug erkannte Israel die PLO als Repräsentant der Palästinenser in den Friedensverhandlungen an. Dieses Abkommen führte zum Friedensvertrag mit Jordanien und zu weiteren formellen wie informellen Beziehungen mit verschiedenen arabischen Nationen. Obwohl der Oslo-Prozess nicht zu einer Auflösung des Nahost-Konfliktes führte und die Gewalt im Herbst des Jahres 2000 erneut ausbrach, erreichten die Anfeindungen seit dieser Zeit bei weitem nicht mehr die Intensität der Jahre vor Oslo. Die hier be-

schriebenen Veränderungen beeinflussten in hohem Maße die jüdische Vorstellung von Arabern, da anzunehmen ist, dass der Konflikt ebenso bedeutend auf die israelisch-arabischen Beziehungen einwirkt wie auf die gegenseitigen Vorstellungen. Der nächste Abschnitt soll diese Wandlungen herausarbeiten.

Das Bild des Arabers im Wandel

Erste Anzeichen für einen Wandel im Bild des Arabers tauchten zunächst in hebräischen Theaterstücken und in der Erwachsenenliteratur auf. Dieser Wandel begann mit der Personalisierung der Araber und brachte die Bereitschaft zum Ausdruck, sich in deren Bedürfnisse, Ziele und Leiden einfühlen zu wollen. Auch wurde im Zuge dieses Wandels eine Differenzierung der verschiedenen arabischen Gruppen vorgenommen.

Theaterstücke

Bereits in den frühen 1970er Jahren begannen die israelischen Theaterautoren damit, in ihren Stücken arabische Charaktere einzuarbeiten, um unter anderem Probleme in Gebieten zu beleuchten, die Israel im Sechs-Tage-Krieg 1967 besetzt hatte. Probleme entstanden unter anderem dadurch, dass die tatsächlichen Gegebenheiten des Lebens die zionistischen Ideale untergruben, oder auch dadurch, dass sich die Diskriminierung der arabischen Bevölkerung im Staate Israel fortsetzte.

Zwei Satiren seien als Beispiele angeführt: In »Die Königin der Badewanne« (1970 Hanoah Levin) und in »One town« (1973 Ilan Ronen und Mike Alfred) stellten die Autoren die Araber in genau der extrem negativen Sichtweise dar, in der diese normalerweise auch von der jüdischen Gesellschaft wahrgenommen wurden. Dem Publikum sollte auf diese Weise ein Spiegel vorgehalten werden. Diese Stücke lösten heftige Kritik und scharfe Kontroversen aus, fielen der Zensur anheim und verschwanden nach nur wenigen Vorstellungen von den Bühnen.

Das israelische Theater übernahm gleichwohl eine aktive Führungsrolle in der Bewegung, die gegen die negativen Ausprägungen und Entwicklungen in der jüdisch-israelischen Gesellschaft, gerade auch, was deren institutionalisierte Diskriminierung der arabischen Minderheit

anging, Widerspruch einlegte (Ofrat 1979; Urian 1997). Hillel Mittelpunkt, Miriam Kaney und Danny Horowitz waren einige der ersten Dramatiker, die den niederen Status der Araber und ihre Diskriminierung als ein wichtiges soziales Problem der israelischen Gesellschaft heraus hoben.

Der Libanonkrieg 1982 initiierte weitreichende oppositionelle Aktivitäten, die in vielerlei Hinsicht auch durch das hebräische Theater getragen wurden. Hebräische Stücke zeigten Araber, im besonderen die Palästinenser in den besetzten Gebieten, als gewalttätig, feindselig und aufrührerisch. Dies verstärkte die herrschenden Ängste, veranschaulichte aber zugleich auch den Wunsch, die Auseinandersetzungen beizulegen, sogar wenn dieses schmerzhaftes Kompromisse mit sich bringen würde. Bis 1993 wurden in Israel auf zumeist kleinen, unabhängigen Bühnen etwa 100 Stücke aufgeführt, die sich mehr oder weniger deutlich mit den Problemen der arabischen Bevölkerung befassten, wobei etwa die Hälfte dieser Stücke von Palästinensern in den besetzten Gebieten handelte. Inhaltlich zeigten diese Stücke offen beide Seiten des Konfliktes und porträtierten Araber realistisch. Die so vorgeführten Diskriminierungen, Leiden und Demütigungen der Araber, aber auch ihre sichtbar werdenden Hoffnungen und Anstrengungen, die Darstellung ihrer Auseinandersetzung mit den Israelis und letztlich der Verweis auf die eigenen damit verbundenen Probleme und Enttäuschungen heizten die öffentliche Diskussion an. Als Beispiele für diese Gattung von Theaterstücken seien »Die Palästinenserin« (1985 Yehoshua Sobol), »Womb for rent« (1990 Shulamit Lapid) und »Imaging the other« (1982 Miriam Kaney) angeführt.

Urian (1999) merkt an, dass sich in allen arabischen Charakteren des hebräischen Dramas ein zentraler Gedankengang widerspiegelt. Oftmals werden diese Figuren genutzt, um ein ideologisches Statement abzugeben. Seiner Ansicht nach ist die Darstellung der Araber weiterhin geprägt von Stereotypen, seien diese Darstellungen auch inzwischen komplex angelegt, differenziert, menschlich und einfühlsam. Diese Stereotypen würden benutzt, um Probleme der jüdischen Gesellschaft zu diskutieren. Die Stücke hinterfragen das »arabische Problem«, mit dem die jüdische Gesellschaft sich konfrontiert sieht, weil Araber am gleichen Ort leben wie Juden und somit das Schicksal beider Gruppen miteinander

verwoben ist. Trotz des einschneidenden Wandels in der Darstellung, führt Urian weiterhin aus, fällt das Ergebnis der jüdisch-arabischen Beziehung in den erzählten Handlungen oftmals tragisch und negativ aus. Die Autoren drücken somit ihre pessimistische Sicht auf die zukünftigen Entwicklungen der Beziehungen dieser beiden Gruppen aus.

Erwachsenenliteratur

Ein Wandel kann außerdem in der hebräischen Erwachsenenliteratur festgestellt werden, denn in den 1970er Jahren wandten sich verschiedene Autoren in ihren Werken dem Leben der Araber zu. Der Fokus lag hier auf dem Leben der arabischen Einwohner des Staates Israel; dies hatte es in den ersten 20 Jahren nach der Staatengründung nahezu nicht gegeben (Ben-Ezer 1992, 1999). Perry (1986) legte nahe, dass diese neue Herangehensweise Araber und Palästinenser als ganzheitliche, individuelle Wesen mit einem eigenen Selbst darstellen sollte. Man zeigte sie als eingebunden in den Konflikt mit den Israelis und veranschaulichte diese Position durch Analogien zu zwischenmenschlichen Konflikten wirklicher Menschen. Diese realistischen Charaktere konnten in Richtung beider Konfliktparteien bedeutsame Fragen stellen, da sie ein Bewusstsein für ihre eigenen Wünsche und Sehnsüchte in sich trugen. Dadurch transportierten sie eine neue Sichtweise auf das Verhalten von Palästinensern und Israelis. Herausragende Beispiele dieser literarischen Ausformung sind die Erzählungen »Der Liebhaber« (1977 A.B. Yehoshua), »A locked room« (1980 Shimon Ballas) sowie »Refuge« (1977) und »Eine Trompete im Wadi« (1987 Sami Michael). Diese Bewegung erstarkte nach dem Libanonkrieg 1982, als in der hebräischen Literatur zunehmend Stimmen laut wurden, die Kritik an der Behandlung der Palästinenser äußerten.

Nach Ben-Ezer (1992, 1999) hat die Erwachsenenliteratur eine komplette Kehrtwendung gemacht und sich einer neuen Realität zugewandt. Als zentrales Thema erscheint die Auseinandersetzung zweier Völker, die in einem Land leben und dabei mit ihren gegenläufigen Zielen und Wünschen in einem erbitterten und anhaltenden Kampf gefangen sind. Die Autoren schaffen eine individualisierte Blickrichtung, indem sie Araber wie auch Juden als Individuen mit eigener Vergangenheit, eigenen Sehnsüchten und Problemen betrachten. Weiterhin erklärt Ben-Ezer

bezogen auf den israelisch-arabischen Konflikt, dass die israelische Literatur begonnen hat, die Wirklichkeit des Konfliktes zu verinnerlichen. Jüdische Helden nehmen einen Teil der Schuld auf sich und hinterfragen den Konflikt. Zwar wird der Araber nicht länger als Schreckensgestalt dargestellt, doch auch weiterhin erhalten die arabischen Figuren nur vor dem Hintergrund des Konflikts und in Zusammenhang mit einer jüdischen Bedrängnis ein Gesicht. Demnach ist dieser Versuch einer differenzierten Darstellung nur selbstdienlich und erlaubt keineswegs einen tieferen Blick von innen heraus auf das arabische Volk (Ben-Ezer 1997). Dennoch behandelt diese literarische Ausprägung alle Schwerpunkte der jüdisch-arabischen Koexistenz in Israel und erfasst die Komplexität des arabischen Lebens in einem Land, in dem Palästinenser und Araber als arabisches Volk die »Anderen« sind (Yudkin 1995).

Diese literarische Ausprägung erkennt an, dass die weitverbreiteten Stereotype die zwischenmenschlichen Beziehungen von Juden und Arabern beherrschen und dass die jüdische Einstellung den Arabern gegenüber durch die Erfahrungen in der Vergangenheit beeinflusst wurde. Ebenso wird anerkannt, dass die Erfahrungen der Araber unter der israelischen Herrschaft geprägt waren von Demütigungen, Entfremdung und Hoffnungslosigkeit und dass die Juden durch die Verfolgung ihrer eigenen nationalen Ziele die arabischen Wurzeln zerstört haben (Morahg 1986).

Filme

Die Entwicklung einer anderen Sichtweise schlug sich ebenfalls im israelischen Film nieder (Shohat 1989). Das neue Genre setzte an, Araber personalisiert und menschlich in einem positiven Licht darzustellen. Im besonderen fiel der Blick dabei auf einzelne Araber, namentlich Palästinenser, und deren menschliche Beschwerlichkeiten, Erniedrigungen, Bedürfnisse und Belange, sei es nun im Staate Israel oder in den besetzten Gebieten (z.B. »Hamsin – Der Wind der Wüste« 1982; »The silver platter« 1983; »A narrow bridge« 1985; »Beyond the walls« 1985; »Das Lämmchen des Lämmchens« 1986; »Night film« 1986; »Avanti-Popolo« 1986). Die israelischen Filmschaffenden bestätigten hier nicht nur die palästinensische Opferrolle, sondern brachten auch einfühlsam den berechtigten palästinensischen Volkszorn und Daseinskampf zum Ausdruck.

Shohat (1989) und Gertz (1993) legten dar, dass im Laufe der Zeit der Wandel in der arabischen Darstellung auch auf die Bedürfnisse der israelischen Kultur mit ihren Ängsten, Bestrebungen und Werten übertragen wurde. Obwohl Araber in den Filmen durchaus als Helden oder ebenbürtige Partner der israelischen Charaktere erschienen, stellte Gertz fest, dass die »Araber immer noch das jüdische Erbe in sich tragen, sich in Moral und Ursprung an den Juden anlehnen, wie Juden aussehen und in ihrer Geschichte das Leiden, die Träume und die Sehnsüchte der Juden darstellen« (1993: 221). Diese Darstellung verdeutlicht das Dilemma der Filmemacher, die sich an bestimmten Bildern orientierten, um Araber zu beschreiben. Der zionistische Traum, der wegen des palästinensisch-israelischen Konfliktes quasi in einem Schwebezustand verharrt, wird von ihnen auf die Araber projiziert, um letztlich nichts anderes zu finden als eine eigene, israelische Identität.

Kinderliteratur

Mit nur kurzer Verzögerung wandelte sich auch in der hebräischen Kinderliteratur das Bild des Arabers. Obwohl in den frühen 1980er Jahren Bücher entstanden, die auf den arabisch-israelischen Konflikt hinwiesen und dabei sogar das negative Verhalten der Araber (z.B. Terroranschläge) als Hintergrund ausnutzten, belegte Fradkin (1997) in einer Studie, dass gleichzeitig auch hier der Versuch sichtbar wurde, einzelne Araber als »gute Menschen« darzustellen. Eine generelle Tendenz, den einzelnen Araber zu personalisieren, um ihn zum Menschen zu machen, sei vorhanden, fand sie heraus; mehr noch erschienen in einigen Erzählungen Juden als diejenigen, die Untaten begingen, während die Araber als gute Menschen auftraten. In manchen Erzählungen behandeln Juden Araber lediglich schlecht aufgrund des generellen Verdachts, alle Araber seien in Terrorakte gegen Juden und den israelischen Staat verstrickt (z.B. »Nadia« von Galila Ron Feder, »The blast in the Ahalan street« und »Samir and Jonathan on Mars« von Daniela Karmy). Folglich übt der Konflikt mit all seinen Konsequenzen auch auf die Kinderliteratur einen gewaltigen Einfluss aus. Neuerdings versuchen die Autoren ihren jungen Lesern nahezubringen, dass negative Stereotype nicht pauschal auf jeden Araber passen, ebenso wie die Delegitimierung für einzelne Araber schwerwiegende Konsequenzen haben könnte. Diesen

Büchern kann ein didaktischer Ansatz bescheinigt werden, da sie ihren jungen Lesern vermitteln sollen, Araber nicht zu schnell mit negativen Stereotypen zu belegen.

Schulbücher

Die Wandlungen fanden letztlich auch in den Schulbüchern Berücksichtigung. Bereits in den frühen 1970er Jahren verschwanden die bis dahin vorherrschenden delegitimierenden Beschreibungen von Arabern aus den Geschichts- und Geografiebüchern. Die Darstellung des gewaltsamen arabischen Widerstandes gegen die jüdische Einwanderung und Besiedlung enthielt eine deutlich gemilderte Terminologie (Bar-Gal 1993; Firer 1985; Podeh 2002).

Die Verwendung von Stereotypen in den Lesebüchern der 1970er und 1980er Jahre bearbeiteten Bar-Tal und Zoltak (1989) in einer ausführlichen Studie. Im Rahmen dieser Studie werteten sie eine Auswahl von 20 Lesebüchern aus, die 1984 für den Gebrauch in Grund- und Mittelschulen vorgesehen waren. In 50,7% der Bücher fiel die Darstellung negativ aus; 29,1% erschienen neutral und in den verbliebenen 20,2% waren die Darstellungen positiv ausgerichtet. Dabei fiel auf, dass die positive Darstellung zumeist von einer personalisierten Sichtweise herrührte. Schilderungen des Verhaltens (60%) und die Ausführung von Charaktereigenschaften (46%) hingegen verwiesen zumeist auf Gewalt und Aggression. Delegitimierende Bezeichnungen wie »Wilde«, »blutrünstig«, »Mörderbanden«, »Spitzel und Terroristen« oder »Räuber« erschienen häufig. Bar-Tal (1998) wertete in einer weiteren Studie kürzlich die Inhalte der Schulbücher aus, die in den Klassen 1-12 in Geschichte, Geografie, Sozialkunde und hebräisch (hier die Lesebücher) genutzt wurden, einen Bezug zu Arabern oder dem arabisch-jüdischen Konflikt beinhalteten und zwischen 1994 und 1995 vom Bildungsministerium die Freigabe für den Gebrauch an Schulen erhalten hatten. Insgesamt 124 Schulbücher waren für die Studie herangezogen worden; das Datum ihrer Veröffentlichung lag zwischen 1979 und 1994, konzentrierte sich in der Hauptsache aber auf die 1980er Jahre und die frühen 1990er Jahre. Im Allgemeinen fanden sich in der Auswertung vereinzelt delegitimierende Beschreibungen. Derartige Begrifflichkeiten tauchten nur noch in rund 30% der untersuchten Grundschul-Lesebücher auf, weiterhin in

20% der Mittelstufen-Lesebücher, in 20% der Oberstufen-Geschichtsbücher, dazu in einigen wenigen Geografie-Büchern und in einem Sozialkunde-Buch. Dabei muss festgehalten werden, dass diese Ergebnisse sich ausschließlich auf eine direkte Delegitimierung von Arabern beziehen, nicht auf eventuell eingesetzte Stereotype. Die große Mehrzahl der Bücher bedient sich weiterhin negativer Stereotype; die positive Anwendung ist sehr selten.

Aktuelle Auswertungen (Podeh 2002) der in den höheren Jahrgängen im Umlauf befindlichen Geschichtsbücher belegten, dass sich zum Ende der 1990er Jahre ein wesentlicher und auffälliger Wandel vollzogen hat. In den letzten Jahren ist die dritte Generation von Büchern in Israel veröffentlicht worden, die Podeh als »Bücher des Erwachsenseins« bezeichnet. Einige dieser Bücher stützten sich auf bislang nicht veröffentlichte Archivmaterialien und orientierten sich in ihren Aussagen an der aktuellen kritischen Geschichtsforschung, die den arabisch-jüdischen Konflikt in ein differenzierteres Licht taucht. Der neue Zeitgeist in der Gesellschaft, der eine größere Offenheit, Pluralismus und Selbstkritik erlaubt, ist hierin spürbar. In diesen Büchern erschienen Araber nicht »mehr nur als bloßes Beiwerk oder als Aggressoren«, sondern auch als Opfer des Konfliktes. Zum ersten Mal zeigte sich ein deutlicher Versuch, eine narrative Position zu finden, die nicht nur die zionistische Geschichte glorifizierte, sondern die gleichermaßen auch die dunklen Flecken in dieser Geschichte beleuchtete. Im Allgemeinen verbreiten die Bücher eine neue Perspektive des arabisch-jüdischen Konfliktes und zeichneten ein deutlich komplexeres und differenzierteres Bild der Araber, namentlich der Palästinenser.

In der Gesellschaft verbreitete Bilder

Bezogen auf die ihr zugrunde liegenden Umfragen ist die Studie von Yaar, Hermann und Nadler (1995) eine der umfangreichsten Untersuchungen zum Bild des Arabers in der jüdischen Bevölkerung. Im Rahmen dieser Studie wurden verbreitete Stereotype wie auch die allgemeine Haltung gegenüber Arabern und eine Zuordnung arabischer Ziele thematisiert. Um die vorhandenen Stereotype zu untersuchen, bat man die Teilnehmer, eine landesweit ausgewählte Gruppe israelischer Juden, Araber anhand von sechs Charaktereigenschaften auf einer bipolaren

Skala einzustufen. Nimmt man an dieser Stelle nur die Extremwerte der Auswahl, bewerteten 23% der Befragten Araber als gewalttätig, wohingegen nur 4% sie als nicht gewalttätig einstufen. 12,8% bewerteten sie als fleißig und 4,8% als faul; 9,7% bewerteten sie als mutig und 7,5% als feige; 38,1% der Befragten bewerteten Araber als rachsüchtig und nur 2% als verzeihend; 2,9% bewerteten die Araber als ehrlich, wohingegen 20,1% sie als unehrlich bewerteten; 2,2% der Teilnehmer bewerteten Araber als intelligent und 4,1% als dumm. Zudem stimmten 41,6% der Befragten der Aussage zu: »Die meisten Araber haben sich nicht mit der Existenz des Staates Israel arrangiert und würden den Staat zerstören, wenn sie die Möglichkeit dazu hätten«. Nur 2,5% der Befragten widersprachen an dieser Stelle.

Im gleichen Zeitraum führten Levinson, Katz und Al Haj (1995) eine weitere Studie zu den in Israel verbreiteten Bildern von Arabern und Juden durch und befragten hierzu zwischen November 1993 und März 1994 eine landesweit ausgewählte Gruppe von Juden und Arabern. Um hier die vorherrschenden Stereotype zu untersuchen, baten die Forscher Juden wie Araber, sich selbst und den jeweils anderen in 8 Kategorien mit insgesamt 31 Eigenschaften zu bewerten. Die Ergebnisse zeigten, dass Juden Araber in Punkten wie Fortschrittlichkeit, Toleranz, Vertrauenswürdigkeit und Achtung vor dem Leben eher gering einstufen, während die Bewertung in Punkten wie Gastlichkeit, Familienorientierung, Fleiß, religiöser Fanatismus und Konservatismus durchweg hohe Prozentzahlen ergab. Weiterhin wurden die Araber als manipulativ und als nur bedingt sozial- oder leistungsorientiert bewertet. Smoha (2001) stellte anhand einer Umfrage aus dem Jahr 1995 fest, dass sich in den verbreiteten Stereotypen und auch in der Haltung gegenüber den Arabern unter den israelischen Juden im Laufe der Jahre ein positiver Trend abzeichnete. Diese Entwicklung fiel vor allem durch spezifische, den israelischen Arabern zugeschriebene Wesenszüge ins Auge, wie auch durch die durchaus signalisierte jüdische Bereitschaft einer sozialen Annäherung. Eine aktuelle, im April 2005 durchgeführte Studie ergab, dass die befragten israelischen Juden Palästinenser als nicht intelligent (37,8%), unehrlich (44,6%), schwach (32,3%), schlecht (36,35%), gewalttätig (63%), grausam (50,6%) und feige (23,6%) bewerteten (Yaar, in persönlichen Gesprächen).

Immer noch werden Araber als bedrohlich angesehen. Zwischen 1986 und 2002 glaubten zumindest 50% der Juden in Israel, zeitweise sogar mehr als 60% oder 70%, dass das vordringlichste Ziel der Araber die Zerstörung des Staates Israel sei. Mehr als die Hälfte von ihnen glaubte zudem, dass Araber danach streben, die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung in Israel (vgl. Arian 1995, 2002) zu vernichten. Sogar im Frühling des Jahres 2000, als der Friedensprozess seinen Höhepunkt erreicht hatte, glaubten nur 37,2% der israelischen Juden, dass die laufenden Friedensbemühungen letztlich zu einem wirklichen Frieden mit der arabischen Welt führen würden, während 69% weiterhin glaubten, die Mehrheit der Araber habe sich keineswegs mit der Existenz des Staates Israel abgefunden und würde diesen zerstören, so sich die Möglichkeit dazu böte.

Schlussfolgerungen

Zusammenfassend kann man sagen, dass Juden über die Jahrzehnte hinweg ein ausgesprochen negatives Bild der Araber verinnerlicht hatten. Zunächst muss festgehalten werden, dass Juden in der Vergangenheit die allzu verallgemeinernde Bezeichnung »Araber« benutzten, ohne hier die verschiedenen arabischen Nationen und Gruppen zu unterscheiden. Zudem nahmen sie eine ethnozentristisch geleitete, überlegene und patriarchalische Position gegenüber den Arabern ein und betrachteten sie pauschal als primitiv, rückständig, fanatisch, menschenverachtend, unehrlich und heimtückisch, dabei aber auch durchaus als gastfreundlich und gesellig. Den nachhaltigsten Einfluss auf diese Sichtweise hatte der jüdisch-arabische Konflikt, der zu einer Delegitimierung der Araber führte und ihre Darstellung als unpersönliche, allgemein gehaltene, bedrohliche und Gewalt ausübende Einheit unterstützte. Aus dem jüdisch-israelischen Blickwinkel gesehen sind in den Jahren des Nah-Ost-Konfliktes viele Tausend Juden durch Gewaltakte der Araber getötet worden, viele Tausend wurden verwundet und verstümmelt, Besitz wurde zerstört. In den Jahren des Konfliktes haben Araber eine Vielzahl an anti-israelischen Aktionen durchgeführt, angefangen von umfangreichen militärischen Übergriffen auf den Staat über das Verhän-

gen wirtschaftlicher Embargos bis hin zu terroristischen Anschlägen auf jüdische Ziele, sei es in Israel oder im Ausland. Verbale Attacken, verbunden mit Aufrufen zur Zerstörung des Staates Israel und zur Vernichtung der Juden, begleiteten die realen Gewaltakte. Diese Terrorakte setzten sich sogar noch in den Jahren des Friedensprozesses ebenso fort wie weitere anti-israelischen Aktivitäten. Erwähnt seien an dieser Stelle z.B. von den arabischen Medien verbreitete Hetzkampagnen gegen Israel und die Juden. Diese Art einer kollektiven Erfahrung bildete die Basis für die Ausprägung der negativen Sicht auf die Araber. Die Entstehung dieser negativen Bilder, so nimmt die psychologische Betrachtung hier an, liegt begründet in den Erfahrungen der israelischen Juden und spiegelt dabei auch ihr Wissen über den Konflikt und den Rivalen wider. Aus der jüdisch-israelischen Perspektive heraus sind die Araber verantwortlich für den Ausbruch des Konfliktes, für seine Natur und auch seine Fortdauer. Diese Auffassung hat das Aufkommen negativer Bilder notwendig gemacht, erklären diese Bilder doch den Araber für den Konflikt und die Gewalt verantwortlich. Diese negative Sichtweise war weit verbreitet und fand ihren Niederschlag auf der politischen Ebene ebenso wie in Gesellschaft, Kultur und Bildung.

Bis in die frühen 1970er Jahre war die Sicht auf die Araber einheitlich und keineswegs individualisiert, was sich nicht nur als Teil des sozialen Repertoires aufdecken lässt, sondern sich auch in der hebräischen Literatur, in Theaterstücken, Filmen und Schulbüchern ausdrückte. Diesen Medien kam somit gleichzeitig eine wesentlich Rolle in der steten Weiterverbreitung dieser Bilder innerhalb der jüdischen Bevölkerung wie auch in der Verankerung dieser Ansichten in der Gesellschaft zu. Dennoch sind diese Bilder nicht unveränderlich. Bereits in den 1970er Jahren boten Literatur und Theater ein neues Bild des Arabers dar, welches durch Einfühlung, Interesse und Verständnis geprägt war. Diese Richtung verstärkte sich, bedingt durch den Wandel im Nahost-Konflikt, in den 1980er Jahren zusehends und spiegelte auch die zunehmende Polarisierung in der israelischen Gesellschaft im Hinblick auf die bevorzugte Lösung in den Auseinandersetzungen wider.

Der Besuch des ägyptischen Präsidenten Anwar Sadat in Jerusalem war ein eindeutiges, bahnbrechendes Signal dafür, dass es in der arabischen Welt einen Verhandlungspartner für ein Friedensabkommen

gab. Dies setzte in der jüdischen Gesellschaft einen Wandlungsprozess in der bis dahin strikt negativen Wahrnehmung der Araber in Gang. So wurden zunächst die Ägypter aus der homogenen Masse der Araber herausgehoben; in der Folge begannen die israelischen Juden, auch Palästinenser und weitere arabische Völker individualisiert zu betrachten. In der israelischen Öffentlichkeit kam Bewegung in die Haltung den Arabern gegenüber; eine positive Tendenz hielt Einzug, gerade was bestimmte Gruppen anging, die auch in den Friedensprozess einbezogen waren oder ihn entsprechend unterstützten. Die diese Gruppen betreffenden Stereotype wurden zunehmend positiver, man vertraute diesen Gruppen mehr, beschrieb sie menschlicher und zeigte Mitgefühl mit ihnen. Zunächst zeigte sich dies speziell auf der kulturellen Ebene und betraf die Haltung gegenüber den Palästinensern. Doch auch in Schulbüchern ließ sich diese Wandlung feststellen; langsam übernahm man auch an dieser Stelle die neue Wahrnehmung der Araber im Allgemeinen, namentlich der Palästinenser.

Trotz der im Vorangegangenen aufgezeigten Wandlungen werden die Araber immer noch ausgesprochen negativ wahrgenommen – der israelisch-palästinensische Konflikt ist keineswegs gelöst und heizt weiterhin die Feindseligkeiten auf beiden Seiten an. Auch ist man im israelisch-syrischen Konflikt von einer Lösung weit entfernt. Weiterhin stellt die arabische Bevölkerung eine konstante Bedrohung der jüdischen Ausrichtung des Staates Israel dar. Alle diese Faktoren geben den negativen Ansichten neue Nahrung. Man muss weiterhin berücksichtigen, dass Generationen von israelischen Juden mit dem negativen, entwürdigenden und oft menschlich herabsetzenden Bild des Arabers aufgewachsen sind, weil eben dieses Bild auf kultureller Ebene transportiert wurde und immer noch im Bildungswesen, in der Medienlandschaft und in der öffentlichen Meinung präsent ist. Von besonderer Bedeutung ist die Tatsache, dass die öffentliche Meinung immer noch anti-arabisch eingestellt ist, obwohl die kulturelle Ebene bereits eine ausgeglichene Darstellung des Arabers transportiert. Es gibt keine Normen, die Toleranz oder political correctness gewährleisten.² Alle die vorge-

² Einige Beispiele zeugen von diesem Klima: »Es gibt einen gewaltigen Graben zwischen uns und unseren Feinden. Nicht nur in den Fähigkeiten, sondern in der

nannten Faktoren spielen eine Rolle in den jüdisch-arabischen Beziehungen und beeinflussen die Haltungen auf beiden Seiten. Sie heizen den Konflikt an und sind gleichzeitig auch dessen Resultat. Es ist offensichtlich, dass beide Seiten in ihren Ansichten einen grundlegenden Wandel vollziehen müssen, um den Weg für eine Verbesserung der jüdisch-arabischen Beziehungen zu ebnen.

Literatur

- Adorno, Th.W./Frenkel-Brunswik, E./Levinson, D.J./Sanford, R.N. (1950): The authoritarian personality, New York
- Arian, A. (1995): Security threatened: Surveying Israeli opinion on peace and war, Cambridge
- Arian, A. (2002): Israeli public opinion on national security 2002, Memorandum Nr. 61, July 2002, Tel Aviv
- Bar-Gal, Y. (1993): Moledet and geography in hundred years of Zionist education, Tel Aviv (in hebräisch)
- Bar-Gal, Y. (1994): The image of the »Palestinian« in geography textbooks in Israel, in: Journal of Geography, 93, 224-232
- Bar-Tal, D. (1988): Delegitimizing relations between Israeli Jews and Palestinians: A social psychological analysis, in: J. Hofman (Hrsg.), Arab-Jewish relations in Israel: A quest in human understanding, Bristol/Indiana, 217-248
- Bar-Tal, D. (1989): Delegitimization: The extreme case of stereo-typing and prejudice, in: D. Bar-Tal/C. Graumann/A.W. Kruglanski/W. Stroebe (Hrsg.), Stereotyping and prejudice: Changing conceptions, New York, 169-188
- Bar-Tal, D. (1990): Causes and consequences of delegitimization: Models of conflict and ethnocentrism, in: Journal of Social Issues, 46 (1), 65-81

Moral, der Kultur, der Wertschätzung des Lebens und im Bewusstsein.« (Moshe Katzav, israelischer Staatspräsident, Maariv, 11.5.2001) »Der palästinensische Terror ist der Preis, den eine Gesellschaft zahlen muss, der der Wert des Lebens heilig ist, wenn sie neben einer Gesellschaft lebt, die nicht die kleinste Anstrengung unternimmt, das Morden und das Böse aus sich herauszuholen.« (Ariel Sharon, Premierminister, Ha'aretz, 30.1.2004) »Sie alle sind verfluchte, boshafte Gestalten. Sie alle hassen Israel. Es wird in der Gemera gesagt, dass Er, der Geheiligte, es bedauert, diese Ismaeliten erschaffen zu haben.« (Rabbi Yosef Ovadia, Ha'aretz, 7.8.2000) »Die arabische Welt von heute ist barbarisch.« (Prof. Benny Morris, Ben Gurion University, Musaf Ha'aretz, 9.1.2004)

- Bar-Tal, D. (1998): The rocky road toward peace: Societal beliefs functional to intractable conflict in Israeli school textbooks, in: *Journal of Peace Research*, 35, 723-742
- Bar-Tal, D. (2007a): Sociopsychological foundations of intractable conflicts, in: *American Behavioral Scientist*, 50, 1430-1453
- Bar-Tal, D. (2007b): Living with the conflict: Socio-psychological analysis of the Israeli-Jewish society, Jerusalem (in hebräisch)
- Bar-Tal, D./Antebi, D. (1992): Siege mentality in Israel, in: *International Journal of Intercultural Relations*, 16, 251-275
- Bar-Tal, D./Teichman Y. (2005): Stereotypes and prejudice in conflict: Representations of Arabs in Israeli Jewish society, Cambridge
- Bar-Tal, D./Zoltak, S. (1989): Images of an Arab and Jewish-Arab relations in school readers, in: *Megamot*, 32, 301-317 (in hebräisch)
- Ben-Ezer, E. (1978): War and siege in Hebrew literature after 1967, in: *The Jerusalem Quarterly*, Nr. 9, 20-37
- Ben-Ezer, E. (1987): Brenner and the »Arab question«, in: *Modern Hebrew Literature*, 12, 20-23
- Ben-Ezer, E. (1992): The Arab in Israeli fiction: An anthology, Tel Aviv (in hebräisch)
- Ben-Ezer, E. (1997): Orchards' shadow and volcano: Talks about a reflection of Arab question and Arab image in the Hebrew literature in Eretz Israel from the end of the previous century until today, Tel Aviv (in hebräisch)
- Ben-Ezer, E. (1999): Introduction, in: E. Ben-Ezer (Hrsg.), *Sleepwalkers and other stories: The Arab in Hebrew fiction*, Boulder/CO, 1-17
- Ben-Shaul, N. (2001): Three versions: Three periods in the history of representation of the Israeli-Palestinian conflict, in: *Zmanim*, Nr. 75, 68-75 (in hebräisch)
- Bernard, J. (1957): Parties and issues in conflict, in: *Journal of Conflict Resolution*, 1, 111-121
- Bezalel, Y. (1989): Changes in Zionist values as reflected in elementary school literature and language readers from the late fifties to the mid eighties, Thesis for the M.A. degree, Beer Sheva, Ben Gurion University of the Negev (in hebräisch)
- Bobo, L. (1988): Group conflict, prejudice, and the paradox of contemporary racial attitudes, in: P.A. Katz/D.A. Taylor (Hrsg.), *Eliminating racism: Profiles in controversy*, New York, 85-116
- Brewer, M.B. (1979): In-group bias in the minimal intergroup situation: A cognitive-motivational analysis, in: *Psychological Bulletin*, 86, 307-323
- Brewer, M.B./Campbell, D.T. (1976): *Ethnocentrism and intergroup attitudes: East African evidence*, New York
- Brewer, M.B./Miller, N. (1996): *Intergroup relations*, Buckingham

- Campbell, D.T. (1965): Ethnocentric and other altruistic motives, in: D. Levine (Hrsg.), *Symposium on motivation*, Lincoln/NE, 283-311
- Cohen, A. (1985): *An ugly face in the mirror: Reflection of the Jewish-Arab conflict in the Hebrew children literature*, Tel Aviv (in hebräisch)
- Dawidowicz, L.S. (1975): *The war against the Jews. 1933-1945*, New York
- Domb, R. (1982): *The Arab in Hebrew prose*, London
- Dothan, T./Cohn, R.L. (1994): The Philistine as other: Biblical rhetoric and archeological reality, in: L.J. Silberstein/R.L. Cohn (Hrsg.), *The other in Jewish thought and history: Constructions of Jewish culture and identity*, New York, 61-73
- Dudycha, G.Y. (1942): The attitudes of college students toward war and the Germans before and during the Second World War, in: *Journal of Social Psychology*, 15, 317-324
- El Asmar, F. (1986): *Through the Hebrew looking-glass: Arab stereotypes in children's literature*, London
- Elon, A. (1971): *The Israelis*, London
- Even-Zohar, I. (1980): The growth and consolidation of local and native Hebrew culture in Eretz Israel, 1882-1918, in: *Cathedra*, Nr.16, 165-189 (in hebräisch)
- Firer, R. (1985): The agents of Zionist education, Tel Aviv (in hebräisch)
- Fradkin, N. (1997): Israeli-Arab relations as reflected in children's literature in recent years, in: *Bamichlala, The College Voice: Research, Essays and Literary Works*, 9, 35-46 (in hebräisch)
- Gertz, N. (1991): The »others« in the Israeli film in the forties and fifties: Holocaust survivors, Arabs, women, in: N. Gertz/O. Lubin/J. Jeeman (Hrsg.), *Fictive books – On Israeli cinema*, Tel Aviv, 381-402 (in hebräisch)
- Gertz, N. (1993): *Motion fiction: Israeli fiction in films*, Tel Aviv (in hebräisch)
- Gertz, N. (1998): The security narrative in Israeli literature and cinema, in: D. Bar-Tal/D. Jacobson/A. Klieman (Hrsg.), *Security concerns: Insights from the Israeli experience*, Stamford/CT, 193-213
- Gorny, Y. (1987): *Zionism and the Arabs 1882-1948: A study of ideology*, Oxford
- Govrin, N. (1989): Enemies or cousins? ... Somewhere in between. The Arab problem and its reflection in Hebrew literature: Developments, trends, and examples, in: *Shofar*, 7, 13-23
- Grosser, P.E./Halperin, E.G. (1979): *Anti-Semitism: The causes and effect of a prejudice*, Secaucus/NY
- Hamilton, D.L./Sherman, J.W. (1994): Stereotypes, in: R.S. Wyer, Jr./T.K. Srull (Hrsg.), *Handbook of social cognition*, 2. Aufl., Vol. 2, Hillsdale/

- NJ, 1-68
- Heradstveit, D. (1981): *The Arab-Israeli conflict: Psychological obstacles to peace*, Oslo
- Jacob, A. (1974): Trends in Israeli public opinion on issues related to the Arab-Israeli conflict 1967-1972, in: *Jewish Journal of Sociology*, 16, 187-208
- Katz, J. (1961): *Exclusiveness and tolerance: Studies in Jewish-gentile relations in medieval and modern times*, London
- Kelman, H.C. (1982): Creating the conditions for the Israeli-Palestinian negotiations, in: *Journal of Conflict Resolution*, 26, 39-75
- Keren, N. (1985): *The impact of public opinion and the historical research on the development of Holocaust teaching in high schools and in informal education in Israel (1948-1981)*, Doctoral thesis submitted to the Hebrew University of Jerusalem (in hebräisch)
- Krueger, J. (1992): On the overestimation of between-group differences, in: W. Stroebe/M. Hewstone (Hrsg.), *European Review of Social Psychology*, Vol. 2, New York, 31-56
- Levinson, H./Katz, E./Al Haj, M. (1995): *Jews and Arabs in Israel – Common values and images*, Jerusalem (in hebräisch)
- Liebman, C.S. (1978): Myth, tradition and values in Israeli society, in: *Midstream*, 24, 44-53
- Liebman, C.S./Don-Yehiya, E. (1983): *Civil religion in Israel: Traditional Judaism and political culture in the Jewish state*, Berkeley/CA
- Machinist, P. (1994): Outsiders or insiders: The biblical view of emergent Israel and its context, in: L.J. Silberstein/R.L. Cohn (Hrsg.), *The other in Jewish thought and history: Constructions of Jewish culture and identity*, New York, 35-60
- Mackie, D.M./Smith, E.R. (1998): Intergroup relations: Insights from theoretically integrative approach, in: *Psychological Review*, 105, 499-529
- Meenes, M. (1943): A comparison of racial stereotypes of 1935 and 1942, in: *Journal of Social Psychology*, 17, 327-336
- Morahg, G. (1986): New image of Arabs in Israeli fiction, in: *Prooftexts*, 6, 147-162
- Morse, A.D. (1968): *While six millions died*, New York
- Ne'eman, J. (1995): The empty tomb in the modern pyramid: Israeli cinema in the 1980s and 1990s, in: C. Berlin (Hrsg.), *Documenting Israel*, Cambridge/MASS, 117-151
- Ofrat, G. (1979): The Arab in Israeli drama, in: *The Jerusalem Quarterly*, Nr. 11, 70-92
- Oren, N. (2005): *The impact of major events in the Arab-Israel conflict on the ethos of conflict of the Israeli Jewish society (1967-2000)*, Dissertation submitted to Tel Aviv University (in hebräisch)

- Oren, N./Bar-Tal, D. (2007): The detrimental dynamics of delegitimization in intractable conflicts: The Israeli-Palestinian case, in: *International Journal of Intercultural Relations*, 31, 111-126
- Perry, M. (1986): The Israeli-Palestinian conflict as a metaphor in recent Israeli fiction, in: *Poetics Today*, 7, 603-619
- Podeh, E. (2002): The Arab-Israeli conflict in Israeli history textbooks, 1948-2000, *Wesport/CT*
- Poliakov, L. (1974): The history of anti-Semitism, Bd. 1 and 2, London
- Regev, M. (1968): »The Arab problem« in the Israeli children books, in: *Achshav*, Nr. 21-24, 209-234 (in hebräisch)
- Said, E.W. (1995): *Orientalism*, London
- Seago, D.W. (1947): Stereotypes: Before Pearl Harbor and after, in: *Journal of Psychology*, 23, 55-63
- Segev, T. (1991): The seventh million – The Israelis and the Holocaust, Jerusalem (in hebräisch)
- Shaked, G. (1989): The Arab in Israeli fiction, in: *Modern Hebrew Literature*, Nr. 3, 17-20
- Shapira, A. (1992): *Land and power: The Zionist resort to force, 1881-1948*, Oxford
- Sherif, M. (1967): *Group conflict and cooperation*, London
- Sherif, M./Harvey, O.J./White, B.J./Hood, W.R./Sherif, C.W. (1961). *Intergroup cooperation and competition: The Robbers Cave experiment*, Norman/OK
- Sherif, M./Sherif, C.W. (1969): *Social psychology*, New York
- Shohat, E. (1989): *Israeli cinema: East/west and the politics of representation*, Austin/TX
- Sinha, A.K.P./Upadhyaya, V.P. (1960): Change and the persistence in the stereotype of university students toward different ethnic groups during Sino-Indian border dispute, in: *Journal of Social Psychology*, 52, 31-39.
- Smootha, S. (1987): Jewish and Arab ethnocentrism in Israel, in: *Ethnic and Racial Studies*, 10, 1-26
- Smootha, S. (2001): Arab-Jewish relations in Israel as a Jewish and democratic state, in: E. Yaar/Z. Shavit (Hrsg.), *Trends in the Israeli society*, Tel Aviv, 231-263 (in hebräisch)
- Stein, H.F. (1978): Judaism and the group-fantasy of martyrdom: The psychodynamic paradox of survival through persecution, in: *Journal of Psychohistory*, 6, 151-210
- Sumner, W.G. (1906): *Folkways*, New York
- Tajfel, H. (1969): Cognitive aspects of prejudice, in: *Journal of Social Issues*, 25, 79-97
- Tajfel, H. (1970): Experiments in intergroup discrimination, in: *Scientific*

- American, 223 (2), 96-102
- Tajfel, H. (1978): Social categorization, social identity and social comparison, in: H. Tajfel (Hrsg.), *Differentiation between social groups*, London, 61-76
- Tajfel, H. (1981) *Human groups and social categories*, Cambridge
- Tzemah, M. (1980): Attitudes of the Jewish majority in Israel towards the Arab minority, Jerusalem (in hebräisch)
- Urian, D. (1997): *The Arab in the Israeli drama and theatre*, Amsterdam
- Urian, D. (1999): Society in theatre: Arab presentation in the Hebrew-Israeli theatre, in: *Dvarim*, Nr. 2, 19-30 (in hebräisch)
- White, R.K. (1977): Misperception in the Arab-Israeli conflict, in: *Journal of Social Issues*, 33 (1), 190-221
- Wilder, D.A. (1981): Perceiving persons as a group: Categorization and intergroup relations, in: D. Hamilton (Hrsg.) *Cognitive processes in stereotyping and intergroup behavior*, Hillsdale/NJ, 213-257
- Wilder, D.A. (1986): Social categorization: Implications for creation and reduction of intergroup bias, in: L. Berkowitz (Hrsg.), *Advances in experimental social psychology*, Vol. 19, New York, 291-355
- Yaar, E./Hermann, T./Nadler, A. (1995): *The Israeli-Palestinian process: The view of the Israeli public*, Tel Aviv
- Yudkin, L.I. (1995): The Jewish-Arab conflict in the recent Israeli literature, in: *Israeli Affairs*, 1, 215-223
- Zafran, A./Bar-Tal, D. (2003): Holocaust memory and its implications for peace process: The influence of fear and self-image as a victim on the Israeli security beliefs, in: M. Al-Haj/U. Ben-Eliezer (Hrsg.), *In the name of security: The sociology of peace and war in Israel in changing times*, Haifa, 329-367 (in hebräisch)
- Zohar, N. (1972): Arab's image in a reader, Master thesis submitted to the Hebrew University, Jerusalem (in hebräisch)

Aviezer Ravitzky

Das jüdische Volk und der Kampf der Kulturen

*»Was hilft's dir, daß du nach Ägypten ziehst
Und willst vom Nil trinken?
Und was hilft's dir, daß du nach Assyrien ziehst
Und willst vom Euphrat trinken?«*

Jeremia 2: 18

Die neuerliche Konfrontation zwischen dem Westen und dem Islam, die ihren dramatischen Höhepunkt in den mörderischen Angriffen auf die Twin Towers in Manhattan fand, hat die führenden Vertreter des jüdischen Volkes in ein akutes Dilemma gebracht: Wo ist der Platz der Juden in diesem Kampf? Soll das jüdische Volk sich auf eine Seite stellen und sich rückhaltlos mit dieser Seite identifizieren, oder erfordern es seine Vergangenheit und seine Zukunft, zu beiden Kräften auf Distanz zu gehen und eine möglichst unabhängige Position einzunehmen?

Sicher, derzeitige politische Realitäten erlauben es dem jüdischen Volk nicht, einen neutralen Standpunkt einzunehmen: Die Menschen und der Staat müssen pragmatische Allianzen eingehen und sich mit stärkeren Kräften verbünden, um aktuellen Erfordernissen zu begegnen. Trotzdem, ist es Sache der Juden, sich auf eine Seite zu schlagen und sich mit ihr in jeder Hinsicht und auf jeder moralischen Ebene zu identifizieren? Jede Handlung und jede Entscheidung in diesem Zusammenhang könnte entscheidende Auswirkungen auf die Zukunft der Juden überall haben, in Israel wie in der Diaspora. Welche Position auch immer eingenommen wird, wird direkte Auswirkungen auf das Wohlergehen und die Sicherheit der Juden haben und tiefe Spuren in ihrer Kultur und Identität hinterlassen. Konsequenterweise sollte das Thema daher oben auf der nationalen Agenda stehen. Erstaunlicherweise erfährt es jedoch weder öffentliche noch politische Aufmerksamkeit und noch weniger ist es Gegenstand kritischer kultureller oder religiöser Diskussionen.

Dieses Versäumnis hält offizielle jüdische Sprecher jedoch nicht davon ab, Erklärungen zu diesem Thema abzugeben oder entschiedene Positionen zum Ausdruck zu bringen. Tatsächlich tun sie dies regelmäßig, sowohl in Israel als auch in den Vereinigten Staaten. Ich glaube, dass diese Erklärungen eine irrige Politik reflektieren; auf kurze Sicht schaden sie den nationalen Interessen, auf lange Sicht bedrohen sie die jüdische Zukunft.

Von Beginn ihrer Geschichte an lebten Juden unter großen Zivilisationen, unter dominanten Religionen und imperialen Kräften, die einander bekämpften. Sie schufen sich einen Platz zwischen Euphrat und Nil, zwischen Persien und Griechenland, zwischen Christentum und Islam – aber in keinem Fall identifizierten sie sich vollkommen mit einer der Seiten. In manchen Fällen standen die Juden zwischen den beiden Kräften, dann wieder waren sie zerrissen und zwischen ihnen aufgeteilt, aber in keinem Fall fixierten sie sich vollständig auf eine der wiederstreitenden Kräfte. »Was hilft's dir, daß du nach Ägypten ziehst und willst vom Nil trinken? Und was hilft's dir, daß du nach Assyrien ziehst und willst vom Euphrat trinken?« (Jeremia 2:18).

In den Fällen, in denen Juden Allianzen eingegangen sind und mit anderen kooperierten, handelte es sich zum größten Teil um nichts anderes als politische Zusammenarbeit, die auf beiderseitigen Interessen basierte, nicht um die Identifikation mit der Lebensweise oder dem Wesen des anderen. Wenn einige Juden nationale Bewegungen in ihrem Umfeld unterstützen, unterstützen andere Juden konkurrierende Bewegungen; wenn sich Gruppen von Juden mit bestimmten Ideologien und Strömungen identifizierten, unterstützen andere Gruppen andere Strömungen. Selbstverständlich wurde diese Regel im Zweiten Weltkrieg verletzt, doch zu der Zeit wurden alle Regeln verletzt und die Grundfesten der Erde schienen zu wackeln, daher kann dies nicht als Beweis dienen.

Auf der anderen Seite haben sich Juden in den »normalen« Kriegen, die die Nationen untereinander führten, nie auf eine der Kriegsseiten geschlagen und sich nie kollektiv mit einer der Kräfte oder speziellen Ansichten identifiziert. Heutzutage jedoch ist dieser traditionellen Sichtweise der Boden entzogen: Das jüdische Volk wird nun universell als an einem klar definierten Pol in diesem »Kampf der Kulturen« stehend

wahrgenommen, mit dem es sich in jeder Hinsicht identifiziert – militärisch und politisch, sozial und kulturell, moralisch und religiös.

Wie man sich erinnern wird, wurde in den ersten Jahren der Existenz Israels eine scharfe Debatte darüber geführt, welche Position der Staat im Kalten Krieg zwischen dem kapitalistischen Westen und dem kommunistischen Osten einnehmen sollte. Moshe Sneh, Führer der Maki, der kommunistischen Partei Israels, drängte darauf, dass der jüdische Staat Abstand davon nehmen sollte, sich mit den Mächten des Westens zu identifizieren, und führte dafür sowohl ideologische wie pragmatische Gründe an – für den Fall, dass die Kommunisten in Zukunft die Oberhand gewinnen sollten. David Ben-Gurion, damaliger Premierminister, war anderer Meinung und entschied zugunsten einer Kooperation mit dem Westen. Jedoch beschränkte selbst Ben-Gurion die Kooperation auf die praktisch-politische Ebene, während er ideologisch und kulturell eine sozialistische Haltung unterstützte. Einmal mehr wurde die vollständige Anpassung an oder Eingliederung in eines der Lager vermieden.

Nun jedoch sehen wir eine andere Situation entstehen, in der erwartet wird, dass Juden/Israelis sich einer Kultur, einer Macht und einem speziellen Ethos verschreiben. Nach dem neuen Wortschatz, den israelische/jüdische Sprecher eifrig zu kultivieren helfen, dreht sich die derzeitige Konfrontation des Westens mit einem militanten Islam angeblich um ein religiöses Erbe, das »jüdisch-christliche Erbe«, und wird begleitet von einem blutigen Pakt in Form einer amerikanisch-israelischen Allianz. Jeder muss daher eine eindeutige Entscheidung treffen: »Bist du für uns oder gegen uns?«

Ich glaube, dass dies eine gefährliche Entwicklung ist, die unsere Zukunft bedroht, denn sie betont die religiöse Dimension der Auseinandersetzung zwischen uns und unseren Nachbarn und erweckt den Eindruck, es handle sich um einen ultimativen Konflikt. Gleichzeitig verleiht es der Auseinandersetzung eine globale Dimension und stellt sie als weltweiten Konflikt dar.

Viele von uns haben bereits vor Jahren vor einer Verschärfung des religiösen Aspekts im israelisch-arabischen oder israelisch-palästinensischen Konflikt gewarnt. Diese Warnungen basierten auf dem Wissen, dass eine politische Auseinandersetzung nicht dasselbe ist wie ein his-

torischer Streit und ein historischer Streit nicht dasselbe wie ein religiöser Konflikt. Eine politische Auseinandersetzung lässt sich durch Verhandlungen und Kompromisse lösen; ein historischer Streit zwischen Nationen ist schwerer beizulegen, aber nicht unmöglich zu lösen. Es ist jedoch sehr zu bezweifeln, dass ein direkter Konflikt zwischen zwei monotheistischen Religionen etwas anderes als unlösbar ist, vor allem wenn viele ihrer Anhänger ihre Religion mit einer betont exklusiven Auslegung aufladen. Ein Konflikt in diesem Bereich geht immer ins Absolute, Totalitäre und muss sich daher immerfort selbst am Leben erhalten, von Tag zu Tag, bis zum Tod.

Katastrophalerweise hat der Konflikt im Mittleren Osten in den vergangenen Jahren einen zunehmend religiösen Charakter angenommen, in dem die territoriale Auseinandersetzung immer mehr theologische Untertöne annimmt und die Frage politischer Souveränität ein metaphysisches Level erreicht. Schließlich bemerkte der Darshan, die Auslegung der Bibel im Zusammenhang mit der Geschichte von Kain und Abel: »Es begab sich, da Kain und Abel auf dem Felde waren, erhob sich Kain wider seinen Bruder Abel und schlug ihn tot: Und was war der Grund ihres Streites? Der eine sagte: Der Tempel soll auf meinem Felde erbaut werden, und der andere sagte: Der Tempel soll auf meinem Felde erbaut werden.« (Bereschit Rabba, 22; rabbinischer Genesis-Kommentar). Der Midrasch schrieb den ersten Mord in der Geschichte der Menschheit religiösen Motiven zu, einem Krieg um das heilige Zentrum, und das haben wir seit dieser Zeit mit unseren eigenen Augen beobachtet und mit unseren eigenen Ohren gehört, bis heute.

Heutzutage bedrängen uns Feinde wie »Freunde«, indem sie versuchen, den religiösen Aspekt des Konflikts mit einer globalen Dimension aufzuladen. Als erstes kam die »Verabsolutierung« der Auseinandersetzung; nun zieht seine »Globalisierung« drohend herauf. Das Resultat ist, dass Israel (oder die Juden als solche) als politisches Zentrum und metaphysischer Vollstrecker der westlichen Kultur dargestellt wird, als der biblische »Sauerteig« des »jüdisch-christlichen Erbes«, das gegen den Islam um sein Leben kämpft. Ist es nötig, darauf hinzuweisen, dass die Kombination dieser beiden Elemente, des religiösen und des globalen, eine Bedrohung darstellt? Ist es nötig zu wiederholen, dass wir damit Gefahr laufen, 1,25 Milliarden potenzielle Feinde (Muslime) gegen

uns aufzubringen? Vor Jahrzehnten beschrieb Sayyid Qutb (1906-1966, ein Muslimbruder in Ägypten) Israel als die Speerspitze der westlichen Kultur, die als erstes beseitigt werden müsse. Es brauchte jedoch eine weitere Generation, damit Israel darüber hinaus weithin als Speerspitze eines modernen Kreuzzugs wahrgenommen wird – westlich, amerikanisch, christlich und »demokratisch«.

Sollen wir diese Entwicklungen als schicksalsgegeben betrachten? Ist es tatsächlich unmöglich, sie durch eine anständige nationale Politik zu beeinflussen? Selbstverständlich leiten sich viele dieser Entwicklungen aus objektiven Fakten ab und hängen nicht von unserem Tun und Lassen ab: seiner Natur nach teilt Israel Symbole und Inhalte mit dem Westen, von der biblischen Tradition bis zur wissenschaftlichen Kultur und einem bestimmten politischen und juristischen System. Demografisch betrachtet lebt die absolute Mehrheit des jüdischen Volks heute in Israel und den USA; und eine Menge angenommener und tatsächlicher Eigenschaften helfen, eine existentielle und geistige Partnerschaft zu schaffen. Diese Phänomene sind jedoch nicht das ganze Bild. Sie werden begleitet von zahlreichen weiteren Prozessen, dynamisch und mit offenem Ausgang, die uns zugänglich sind und eine umsichtige Annäherung und achtsames Handeln möglich machen. Zuerst einmal müssen wir, im Gegensatz zu der von vielen unserer leitenden Politiker praktizierten Rhetorik, jede Anstrengung unternehmen, den Konflikt im Mittleren Osten, in den wir bis zum Hals verstrickt sind, vom globalen Konflikt zu trennen, der uns nur indirekt betrifft. Die jüdischen und israelischen Interessen verpflichten uns, die derzeitigen Auseinandersetzungen mit den Palästinensern als lokal und regional, national und politisch zu betrachten, nicht als Öl in das Feuer eines allumfassenden, überregionalen, metanationalen Konflikts. Wenn wir jedoch Yassir Arafat mit Osama bin Laden vergleichen (wie es unser Premierminister Ariel Sharon tat), tun wir das genaue Gegenteil. Wir betreiben mit unseren eigenen Händen eine gefährliche Verschiebung der Schwerpunkte vom Politischen hin zum Religiösen und von einem regionalen zu einem globalen Fokus.

Wenn ferner gilt: »Arafat ist bin Laden«, dann folgt daraus, dass bin Laden auch Arafat ist – das heißt, dass er den Krieg der Palästinenser kämpft, dass er in ihrem Namen und ihnen zuliebe angreift – und wenn

das so ist, dann folgt daraus unweigerlich, dass der Preis, den der Westen in Blut gezahlt hat, nicht seine Schuld ist: Schuld ist Israel mit seinen Kriegen. In anderen Worten, so wie die Globalisierung des Konflikts unter Umständen die gesamte muslimische Welt gegen uns aufbringt, könnte sie ebenso verschiedene Teile des Westens gegen uns aufbringen wie auch jene, die Ruhe haben und sich aus all den »Stammeskonflikten« im Mittleren Osten raushalten wollen.

Dementsprechend müssen wir aufhören, die Vereinigten Staaten wieder und wieder zu drängen, einen arabischen Staat anzugreifen (so wie der damalige Außenminister Shimon Peres es am Vorabend des zweiten Irakkriegs getan hat). Auch wenn Angriffe auf arabische Nationen mit den kurzfristigen Interessen Israels überein zu stimmen scheinen, sollten wir unser destruktives Image eines Brandstifters nicht wieder aufleben lassen. Soll Amerika seine Kriege führen, wir haben genug an unseren zu tragen.

Zweitens ist es an der Zeit, den Enthusiasmus zu dämpfen, der neuerdings israelische Politiker erfasst hat, die »politisch-theologische Allianzen« mit der amerikanischen christlichen Rechten eingehen wollen. Sowohl das Wohl des Staates Israel als auch die Zukunft des Judentums verbieten es uns, unser Schicksal und unser Image mit fundamentalistischen Führern und evangelikalen Predigern zu verknüpfen, die die Rückkehr der Juden nach Zion beschleunigen wollen, um der Wiederkehr Jesu näher zu rücken.

Sicher, diese glühenden Redner rufen ihre Anhänger dazu auf, sich mit uns zu verbünden und uns zu unterstützen und drängen uns, Stärke zu beweisen und unsere Grenzen auszuweiten. Jedoch unternehmen die meisten keine Anstrengung, ihre Motive und Erwartungen zu verbergen: Einige streben offen und unverhohlen danach, die Juden zu ermutigen, sich dort zu versammeln, wo manche Christen meinen, die Juden hätten ihre kollektive Sünde am christlichen Messias begangen, ihre Sünde zu bereuen und unter seine Fittiche zu kommen und so seine Wiederkehr zu beschleunigen. In ihrer Sicht ist das jüdische Volk mit Scheuklappen in sein Land zurückgekehrt: Die Juden sind blind für ihre Mission und die innere Bedeutung ihrer Handlungen und daher ist es an den Evangelikalen, ihnen das Licht und ihre wahren Ziele zu zeigen. Dies ist dann eine erdrückende, verschlingende Liebe, eine Lie-

be, die den »Geliebten« seiner Identität beraubt und ihm keinen Raum für eine eigene Existenz lässt. Sie erlaubt ihm nicht, an seinem Glauben festzuhalten, nicht für die historische und noch weniger für die eschatologische Zukunft.

Muss es sein, überzogene Erwartungen anzusprechen, die wir in den Herzen dieser glühenden Gläubigen wecken, wenn Israels Führer öffentlich enge Bindungen mit ihnen eingehen und in farbenprächtigen Zeremonien ihre Solidarität bekunden? Muss die Gefahr betont werden, die auf uns lauert, sollten diese Gläubigen eines Tages zu dem Schluss kommen, dass die Juden wieder einmal ihre Hoffnungen enttäuscht und sie obendrein beleidigt haben, indem sie den christlichen Messias abermals »verrieten«?

Das neue Bündnis, das nun mit messianischen Christen geschlossen wird, ist mit weiteren Übeln belastet, sowohl politischen wie religiösen. Von Israels Standpunkt aus betrachtet platziert uns die immer engere Identifizierung mit der christlichen Rechten auf einer klar definierten Seite in dem globalen Konflikt: einer aggressiven, militanten Seite, deren ganze Lebensweise darin besteht, Feindseligkeit gegenüber dem Islam als solchem und allem, was nach »Levante« aussieht, zu äußern. Das Ergebnis ist, dass Israels schädliches Image als Speerspitze im derzeitigen »Krieg der Kulturen« (ob nun real oder eingebildet) verstärkt wird. Und das gilt erst recht vom religiösen Standpunkt aus betrachtet. Nach meinem Dafürhalten ist es schwer, sich eine größere Blasphemie vorzustellen als die, dass Minister des israelischen Kabinetts bei »Jerusalem Assemblies« (messianische Gemeinden in Jerusalem) Offizielle des radikalen messianischen Christentums feiern und ihnen applaudieren und denjenigen Anerkennung zollen, die glauben, dass universelle Erlösung von der Bekehrung der Juden abhängt und das »Ende der Zeiten« mit dem Ende des Judentums assoziieren.

Drittens müssen wir gegen den Versuch protestieren, der ganzen Welt ein System aufzuzwingen, wie es im Westen (oder in den Vereinigten Staaten) existiert, sowie eine Lebensart und kulturelle Normen, die dort vorherrschen. Es macht keinen Unterschied, ob der Zwang durch Waffengewalt oder durch die Macht des Geldes ausgeübt wird, ob er uns etwas aufbürdet, das unserer Denkweise fremd ist oder uns am Herzen liegt. Nicht nur die unmittelbaren Interessen Israels, sondern auch

das historische jüdische Andenken verlangen, dass wir uns gegen eine gleichmacherische Haltung stellen, die spezielle Traditionen und kommunitaristische Auffassungen auflösen und sie durch ein einziges ein-dimensionales »universales« Konzept ersetzen würde.

Wenn ich dies sage, meine ich nicht, dass wir die universelle Gültigkeit moralischer Verbote, wie sie für Mord, Vergewaltigung und Folter gelten, anfechten sollen. Auch liegt es mir fern, sie in einen Kontext kulturellen Relativismus zu stellen. Was ich meine ist, Einspruch zu erheben gegen den neuen internationalen Anspruch, militärische Mittel zu nutzen, um Werte wie individuelle Rechte, Freiheit und Gleichheit durchzusetzen. Tatsächlich birgt jeder Versuch, diesen Anspruch durchzusetzen, die Gefahr, der Welt größeres Leid und größeren Schmerz zuzufügen als die Soldaten verhindern sollen.

Ich wage es, dies sogar über die Universalität des demokratischen Systems zu sagen! Nicht jede kulturelle Situation und nicht alle historischen Umstände laden dazu ein, eine einzige Form der Regierung zu etablieren, die allein in der Lage ist, die soziale Ordnung sicherzustellen. Dieser paternalistische Ansatz, der lediglich einem einzigen System Legitimität zugesteht, schafft quasi ein inneres Paradox mit der demokratischen Idee: Er strebt danach, jedem Volk die Idee des »Willens des Volkes« aufzuzwingen, darunter Völkern, die nicht auf diese Form der Regierung vorbereitet sind und sie nicht für sich gewählt haben. An diesem Punkt sollten wir der Stimme der jüdischen Tradition Beachtung schenken. Der Talmud unterscheidet klar zwischen universellen Obliegenheiten aller Menschen und besonderen jüdischen. Auf der einen Seite legte das jüdische Gesetz ein Minimum genereller Forderungen fest (die sieben Gesetze Noahs), die für alle Menschen bindend sind; auf der anderen Seite formulierte es eine Reihe individueller Forderungen (die 613 Gebote), die nur für Juden gelten.

Auch wenn jede menschliche Gemeinschaft durch die Gesetze Noahs aufgefordert ist, eine soziale Ordnung zu etablieren und ein Rechtssystem zu begründen, bleibt beides doch der individuellen Gemeinschaft überlassen. Daher wird die natürliche Tendenz jeder Kultur, ob religiös oder säkular, sich über die ganze Welt auszubreiten und ihre Lebensart und ihre Normen und Werte zu »globalisieren«, durch die Halacha (das jüdische Recht, der gesetzliche Teil jüdischer Überlieferung)

verwehrt. Das Gleiche gilt auch für heute. Wie ich gezeigt habe, lehren das Interesse Israels – seine geschichtlichen Erfahrungen und die Halacha-Tradition, für sich wie zusammengenommen – die Juden, sich nicht am arroganten Siegeszug eines einzigen Gesellschaftssystems zu beteiligen; aus jedem Blickwinkel betrachtet entsteht die Gefahr überzogener Ambitionen, die ganze Welt nach unserem Bild auszurichten: *safah abat* – »eine Sprache« (Englisch) und *devarim ahadim* – »uniformierte Worte« (westliche).

Der vierte ist vielleicht der schwierigste und mühsamste Auftrag. Es sind gerade die Juden, die gegen den erneuten Versuch, die islamische Religion zu dämonisieren und Muslime zu entmenschlichen und dabei die Welt zweizuteilen in die »Söhne des Lichts« und die »Söhne der Finsternis«, in die Bresche springen müssen. Es sind gerade die Juden, die in der Lage sind, eine Position gegen den kulturellen Determinismus einzunehmen, der von sich aus die Anhänger einer bestimmten Religion mit Gewalttaten und Blutvergießen gleichsetzt. Wer könnte besser als die Juden den Nationen Europas ihre blutige Vergangenheit aufzeigen und sie konsequent mit der Geschichte vieler muslimischer Nationen vergleichen? Wer könnte besser als die Juden die tiefgehenden Veränderungen, die Religionen im Laufe von Generationen erfahren, sowie die internen Schwankungen nachempfinden, die ihre Anhänger in einem immerwährenden Kreislauf zwischen Modernisierung und Fanatismus, zwischen Fundamentalismus und Offenheit vor- und zurückpendeln lassen?

Ist es nötig, an die Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Islam (als Abkömmlinge des Christentums!) in den wesentlichen Punkten der Religionen zu erinnern: das Buch, die Gesetze, Prophezeiungen, Individuum und Gemeinschaft, Religion und Staat, nicht zu reden vom strikten Monotheismus? Wer kann besser als die Juden die Kraft einer schöpferischen Exegese und die Offenheit bezeugen, die sie schaffen kann, insbesondere für eine Religion, die auf einem Buch basiert: wie sie eine Idee an den Rand drängen und eine andere ins Zentrum rücken kann; wie sie eine überraschende Renaissance vergessener Ideen bewirken und andere in Vergessenheit geraten lassen kann? Es ist niemand anderer als die Juden, die aufgrund ihrer Tradition bezeugen können, dass Begriffe wie »heiliger Krieg« oder »bewaffneter Jihad« zu einer bestimmten Zeit

und an einem bestimmten Ort relevant, zu anderen Zeiten und an anderen Orten aber spiritualisiert und neutraler gemeint sein können.

Es ist ebenfalls wahr, dass wir uns in dieser internationalen Situation nicht zurückziehen und eine neutrale Position beziehen können. Umso mehr, wenn die heikle regionale Situation von uns verlangt, uns mit befreundeten politischen Kräften zu verbünden und auf der Basis aktueller Erfordernisse zu kooperieren. Das jedoch ist ausreichend. Wir müssen klar differenzieren zwischen pragmatischer Kooperation und kultureller Selbsterwerfung, zwischen kurzfristigen Erwägungen und langfristigen Betrachtungen, zwischen politischen ad-hoc-Erwägungen des Staates Israel und der Perspektive des historischen Judentums; in anderen Worten: zwischen dem regionalen Konflikt und dem »Kampf der Kulturen« (ob nun real oder eingebildet). Nach meinem Verständnis gibt es keinen Zweifel daran, was das historische Judentum zu diesem »Kampf« sagen würde: Um sich selbst zu bewahren und zu schützen, wird es sich so davon fernhalten wie der Osten vom Westen.

Herbert C. Kelman

Antisemitismus und Zionismus in der Debatte der Palästinafrage

Persönliche Reflexionen

Dieser Beitrag deckt einen Teil desselben Feldes ab, mit dem sich auch andere Autoren in dem vorliegenden Band befassen (z.B. Brian Klug und Alexander Pollak). Er legt jedoch einen speziellen Fokus auf Antisemitismus und Zionismus in der Debatte der Palästinafrage. Darüber hinaus sind Ausgangspunkt dieses Beitrages meine persönlichen Reflexionen als jemand, der über viele Jahre an Bemühungen mitgearbeitet hat, den israelisch-palästinensischen Konflikt zu lösen.

Die hitzige Debatte über die Palästinafrage und Israels Aktionen in den besetzten Gebieten, die an Universitäten und anderen Orten in Europa und Nordamerika geführt wird, stellt mich häufig vor ein Dilemma. Zunächst einmal habe ich Schwierigkeiten mit allen Versuchen, einen klaren Trennungsstrich zwischen Unterstützern Israels und Unterstützern der palästinensischen Sache zu ziehen. Ich halte mich selbst sowohl für pro-israelisch als auch für pro-palästinensisch. Mehr noch: Ich gehe davon aus, dass viele der an dieser Debatte Beteiligten – welche Seite sie auch immer zu unterstützen meinen – gegen die Interessen beider Seiten in diesem tragischen Konflikt arbeiten. Zutiefst befremdet bin ich speziell von der Rhetorik, die gelegentlich auf beiden Seiten benutzt wird: sowohl von denen, die ihre absolut legitime Kritik an der Politik Israels und seinem Vorgehen als Freifahrtschein für antisemitische Äußerungen nutzen, als auch von denen, die die völlig gerechtfertigte Zurückweisung von Antisemitismus und anderen Formen des Rassismus als Waffe nutzen, um Kritik an Israels Politik und seinem Vorgehen zu delegitimieren.

Mit Bezug auf meine Ankündigung, persönliche Reflexionen darzulegen, beginne ich mit einer kurzen Zusammenfassung meiner Erfahrungen, die meine Sichtweise in dieser Frage beeinflussen. Geboren

und aufgewachsen bin ich vor dem Zweiten Weltkrieg in Wien, in einer jüdischen Familie osteuropäischer Herkunft. Antisemitismus war mir in Österreich nicht fremd, selbst vor der Nazizeit. Beim »Anschluss« 1938 war ich elf Jahre alt. Ein Jahr lang lebte ich unter der Herrschaft der Nazis, ein Jahr, in das neben anderen Schrecken die »Reichspogromnacht« fiel. 1939 konnte meine Familie nach Belgien fliehen, wo wir als Flüchtlinge lebten, bis wir Visa für die Vereinigten Staaten bekamen. Der Krieg hatte bereits begonnen und wir verließen Europa nur wenige Wochen vor der Invasion in Belgien. Ich wuchs mit der zionistischen Jugendbewegung in Wien, Antwerpen und New York auf – insbesondere mit der religiösen Kibbuz-Bewegung (Brit Hanoar Hadati in Wien, Bnei Akiva in Antwerpen, Hashomer Hadati in New York). Schon damals entwickelte ich Bedenken hinsichtlich der Auswirkungen, die das zionistische Projekt auf die arabische Bevölkerung haben würde. 1945, vor der Gründung des Staates Israel, wurde ich zu einem Unterstützer eines binationalen Staates, wie ihn der Ichud (die 1942 gegründete Organisation »Einheit«) unter Martin Buber und Judah Magnes vorschlug (allerdings unterstütze ich das Konzept eines binationalen oder unitaristischen Staates heute nicht).

In den Nachkriegsjahren war ich in den Bürgerrechts- und Antikriegsbewegungen der USA aktiv. Mein Interesse an Fragen des Friedens, der sozialen Gerechtigkeit und sozialen Veränderungen führte mich zu sozialpsychologischen Studien. Von Beginn meiner akademischen Laufbahn an galt mein spezielles Interesse internationalen Konflikten und Konfliktlösungen, und seit mehr als 30 Jahren liegt der Schwerpunkt meiner Arbeit zu diesen Themen auf dem israelisch-palästinensischen Konflikt.

Vielleicht kann ich den Ansatz, mit dem ich mich *als Jude* der palästinensischen Frage nähere, mit einigen Anmerkungen, die ich anlässlich des jüdischen Neujahrsfestes Rosh ha Shana 1988 machte, verdeutlichen. Diese entspringen der zentralen Dialektik von Partikularismus und Universalismus der jüdischen Religion:

Es ist eine große historische Tragödie, dass das jüdische Volk ein anderes Volk verdrängte und zu seinem Leid beitrug, indem wir uns als Volk erklärten und unsere nationale Identität durch einen eigenen Staat

in unserer angestammten Heimat zum Ausdruck brachten. Der daraus resultierende Bruch kann nur durch einen historischen Kompromiss geheilt werden, bei dem die beiden Völker das Land, dem sie so tief verbunden sind, teilen.

Um einen solchen Kompromiss voranzubringen, müssen wir jede politische Rhetorik vermeiden, die Begriffe wie »demografische Bedrohung« verwendet und Aussagen wie »die Notwendigkeit, die großen palästinensischen Bevölkerungsgruppen in der Westbank und im Gazastreifen loszuwerden«, tätigt. Eine solche Sprache ist auf gefährliche Weise entmenschlichend. Darüber hinaus ignoriert sie, dass Israel die Palästinenser nicht loswerden kann – zumindest nicht mit Mitteln, die mit fundamentalen jüdischen und menschlichen Werten vereinbar sind. Selbst ein kleineres Israel würde eine große palästinensische Minderheit beherbergen, deren Rechte respektiert werden und die in die israelische Identität eingehen müssten. Selbst ein geteiltes *Eretz Yisrael* benötigte enge Verbindungen zwischen den beiden Gemeinschaften, die in ihm lebten. Beide Seiten sind auf vielerlei Weise eng mit dem ganzen Land sowie miteinander verbunden, so dass es unmöglich wäre, zwei feindselige Lager hermetisch voneinander zu trennen. Beide Völker müssen einen Weg finden, miteinander zu leben, wenn jedes sich entwickeln und gedeihen oder auch nur überleben soll.

Was wir daher brauchen, ist der Mut, in einer neuen politischen Sprache zu sprechen, in der es heißt: Ja, wir unterstützen tatsächlich einen historischen Kompromiss, weil er in Israels Interesse ist – weil er der einzige Weg ist, den jüdischen und demokratischen Charakter des Staates zu bewahren und Israels Sicherheit, Frieden und Respekt unter den Nationen aufrechtzuerhalten. Aber wir unterstützen einen historischen Kompromiss auch, weil er eine gerechte Lösung in diesem tragischen Konflikt darstellt – weil wir anerkennen, dass es hier ein weiteres Volk gibt, dem Wiedergutmachung gebührt und dessen Rechte verwirklicht werden müssen. Wir reagieren auf das Leid der Palästinenser und wir kümmern uns um ihre Rechte – aus dem einfachen Grund, weil das Wohlergehen aller Menschen uns alle direkt angeht. Irgendeine Gruppe davon auszuschließen, heißt, unsere eigene Menschlichkeit zu schmälern. Darüber hinaus geht uns *als Juden* das Wohlergehen der Palästinenser aus mindestens drei Gründen besonders an:

Erstens haben wir Juden eine besondere Verantwortung gegenüber den Palästinensern, denn sie wurden und werden durch unser Volk unterdrückt.

Zweitens können wir Juden uns mit der Erfahrung der Palästinenser, Flüchtlinge, diskriminiert und der Willkür anderer ausgesetzt, obdach- und heimatlos zu sein, identifizieren – dies alles ist für die jüdischen Erfahrungen von zentraler Bedeutung.

Und drittens – auch wenn es paradox klingen mag – bringt unsere Liebe zu Israel eine spezielle Bindung zu den Palästinensern hervor. Sie sind ein integraler Bestandteil des Landes, das wir lieben, und ihr Schicksal ist untrennbar mit dem unserer Brüder und Schwestern verbunden. Obwohl die Geschichte unserer beiden Völker durch tödliche Konflikte gekennzeichnet ist, dürfen wir die Bemühungen um zukünftige Beziehungen, die auf gegenseitigem Respekt, friedlicher Koexistenz und beiderseitiger Verpflichtung gegenüber unserem gemeinsamen Heimatland beruhen, nicht aufgeben.

Ich hoffe, dass diese Aussagen zusammen mit der kurzen Zusammenfassung meines persönlichen Hintergrunds die Perspektive verdeutlicht haben, aus der ich mich den Themen Antisemitismus und Zionismus in der Debatte um die Palästinafrage annähere. Im Folgenden widme ich mich nun dem Thema, indem ich drei Vorbehalte darlege, unter denen die Debatte über Israels Politik und Vorgehen gegenüber den Palästinensern geführt werden sollte: Vorbehalte hinsichtlich der Gefahr, Antisemitismus wieder zu legitimieren; Vorbehalte hinsichtlich der Gefahr, Kritik an Israels Politik und seinem Vorgehen zu delegitimieren; und Vorbehalte hinsichtlich der Gefahr des Abgleitens zwischen Antizionismus und Antisemitismus.

Die Gefahr, Antisemitismus wieder zu legitimieren

Wir müssen uns der Gefahr bewusst sein, dass legitime Kritik an der Politik und dem Vorgehen Israels als Entschuldigung und Gelegenheit genutzt werden kann, Antisemitismus ungestraft zum Ausdruck zu bringen – mit anderen Worten, dass sie Antisemitismus unter dem

Deckmantel politischer Kritik legitimieren könnte (in einer Zeit, in der er unter aufgeklärten Menschen inakzeptabel geworden ist). John Bunzl hat sehr einsichtsvoll über die Motive geschrieben, die der Ausnutzung der politischen Diskussion für antisemitische Zwecke zugrunde liegen.¹ Brian Klug hat in zahlreichen Stellungnahmen und Artikeln dringend benötigte konzeptuelle Klarheit hinsichtlich präziser Kriterien geschaffen, anhand derer Kritik an Israel als antisemitisch bezeichnet werden darf.² Meine Ausführungen zu diesem Thema sind sowohl von Bunzls als auch von Klugs Analysen beeinflusst.

Die Diskussion über die Politik Israels liefert häufig eine scheinbar gute Gelegenheit, den latenten Antisemitismus zum Ausdruck zu bringen, der in christlich geprägten Gesellschaften, in denen die Vorstellung von Juden als Christusmördern weiterhin präsent ist, immer noch tief sitzt. Ferner könnte die hyperkritische, antisemitisch gefärbte Haltung gegenüber Israel unter Europäern, sowohl am linken als auch am rechten Rand des politischen Spektrums, durch die Schuldgefühle aufgrund Europas langer Geschichte des Antisemitismus, die im Holocaust gipfelte, motiviert sein.

Wenn Israel, der jüdische Staat, der Unterdrückung eines anderen Volks angeklagt werden kann und wenn seine Handlungen mit denen der Nazis gleichgesetzt werden können (was einige Kritiker gern tun), dann könnte das Schuldgefühl aufgrund dessen, was den europäischen Juden angetan wurde, irgendwie gemildert werden. Mehr noch, es könnte im Nachhinein rechtfertigen, was den Juden angetan wurde, denn sie zeigen ja, dass sie es verdient haben. Alexander Pollak bezeichnet dieses Phänomen als »sekundären Antisemitismus«.³

Hinsichtlich antisemitischer Aussagen durch Araber und Muslime kann man annehmen (wie John Bunzl hervorhebt), dass diese eher durch die Wut über die Behandlung ihrer Brüder und Schwestern durch

¹ Vgl. seinen Beitrag in diesem Band.

² Vgl. Brian Klug: »Marks of a Mindset – Seeing a Global War against the Jews«, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXIII, Göttingen 2005.

³ Sowohl Alexander Pollak als auch Elisabeth Kübler weisen in ihren Beiträgen in diesem Band darauf hin, dass Philosemitismus – auf seine Art – ebenfalls durch das Verlangen motiviert sein kann, Schuld am Holocaust zu mildern. Vgl. auch Elisabeth Kübler: Antisemitismusbekämpfung als gesamteuropäische Herausforderung, Wien 2005, S. 114–118.

den jüdischen Staat motiviert sind. Auch wenn die Motive für antisemitischen Sprachgebrauch im derzeitigen politischen Kontext zu suchen sind – die Sprache und die Darstellung selbst verwenden oft Mythen und Stereotypen islamischen Ursprungs über Juden und eignen sich Mythen und Stereotypen europäisch-christlicher Quellen im Kampf gegen Israels Politik an.

Anhand welcher Kriterien können wir entscheiden, ob Kritik an Israels Politik und Vorgehen gegenüber den Palästinensern als antisemitisch bezeichnet werden kann? Die Grenze mag schwer zu ziehen sein, doch wie Brian Klug und andere hervorgehoben haben, wird Kritik antisemitisch und damit illegitim, wenn sie sich gegen »die Juden« statt gegen israelische Behörden und die Politik richtet, die diese Behörden verfolgen und dulden. Ferner ist der Vorwurf des Antisemitismus besonders gerechtfertigt, wenn Kritik an Israel (oder auch der US-Politik im Mittleren Osten) explizit oder implizit jahrhundertealte Stereotype von Juden, ganz gleich ob christlichen oder islamischen Ursprungs, hervorruft.

Ein Beispiel eines althergebrachten Stereotyps mit historischen Wurzeln und antisemitischer Färbung – auch wenn diejenigen, die es benutzen, meinen, sie stellen lediglich die Fakten fest – ist die Zuschreibung enormer Macht an Juden, z.B. in der Behauptung, die Juden würden die Medien oder die internationalen Finanzmärkte oder die US-Außenpolitik kontrollieren.

Dieses Stereotyp zeigt sich auch in der oft wiederholten Behauptung, US-Politik im Mittleren Osten sei die Verlängerung der Politik Israels: Israel wird als der Schwanz dargestellt, der mit dem Hund wedelt. Der »Kern der Wahrheit« bei dieser Behauptung liegt in der Tatsache, dass einige zweit- und drittrangige US-Offizielle, die die jüngste US-Politik ideologisch unterstützt haben, jüdische Neokonservative sind, die ebenfalls die Falken unter den israelischen Politikern unterstützen. Die Politik der USA wurde selbstverständlich von Leuten wie Bush jr., Cheney und Rumsfeld gemacht, die weit mehr durch andere Interessengruppen – von der Ölindustrie bis zur christlichen Rechten – beeinflusst sind als durch jüdische Neokonservative, die in ihrem Dienst stehen, oder durch eine israelische Lobby oder jüdische Wählerstimmen. Ferner ist die Unterstellung, die US-amerikanische Füh-

rung würde die Interessen Israels (definiert von der israelischen Rechten) über diejenigen stellen, die sie für die amerikanischen Interessen hält, eine Absurdität, welche die klassischen Stereotype der angeblich alles durchdringenden jüdischen Kontrolle widerspiegelt. Und was die Neokonservativen selbst betrifft, so erinnert die Behauptung, ihre politischen Empfehlungen würden vom Likud-Programm gesteuert, an die altbekannte Falschmeldung über die doppelte Loyalität jüdischer Bürger in den USA und andernorts.

Ich habe keine Zweifel daran, dass ihre Empfehlungen ihrer Sicht der Welt und der Rolle, die die USA darin spielen, entstammen (Sichtweisen, denen ich in keiner Weise zustimme). Es überrascht nicht, dass sie die Haltung der israelischen Rechten als mit ihrer Weltsicht übereinstimmend betrachten – so wie Präsident Bush jr. selbst es tut.

Man muss kein Antisemit sein, um der Anziehungskraft der Stereotypen von der Macht der Juden zu erliegen, wenn man in die Polemik des israelisch-palästinensischen Konflikts verwickelt ist. Ein palästinensischer Freund von mir, der definitiv kein Antisemit ist, beklagte sich in einem Statement, dass die Nahostpolitik der USA von Juden dominiert werde, und unterstrich seinen Standpunkt mit einer Liste von Namen von Paul Wolfowitz bis Dennis Ross. Wenn ich ihn das nächste Mal sehe, möchte ich ihm eine ebenso lange Liste mit Juden von Noam Chomsky bis Mark Ellis präsentieren, von denen er sicher froh wäre, wenn sie die Position der US-Politik im Mittleren Osten beeinflussen würden. Er hat jedes Recht, die Politik der USA und die Art, in der diese von den von ihm genannten Personen beeinflusst oder ausgeführt wurde, zu kritisieren; aber die Tatsache, dass sie Juden sind, ist für seine Kritik vollkommen irrelevant. Ich würde sagen, er ist in seinem rhetorischen Eifer unabsichtlich – da bin ich sicher – auf ein antisemitisches Stereotyp hereingefallen.

Ein weiterer Indikator, der häufig benutzt wird, um Kritik an Israel als antisemitisch zu benennen, ist die Tatsache, dass Israel herausgegriffen und kritisiert wird, während schwerwiegendere Menschenrechtsverletzungen in anderen Teilen der Welt ignoriert werden. Ein treffendes Beispiel ist der akademische Boykott der British Association of University Teachers gegen zwei israelische Universitäten (der mittlerweile aufgehoben wurde).

Ich neige dazu, Yossi Alpher zuzustimmen, wenn er schreibt, dass »dieser Boykott uns in eine Grauzone zwischen Antizionismus und Antisemitismus bringt«. ⁴ Ich habe keinen Zweifel, dass einige der Befürworter des Boykotts antisemitisch motiviert waren, möglicherweise durch den Wunsch, Schuld zu lindern, indem sie betonen, dass Juden nicht besser sind als die Europäer, die sie aktiv oder passiv verfolgt haben – oder, schlimmer noch, dass die Juden ihr Schicksal verdient haben. Aber es *ist* eine Grauzone. Der Umstand, dass Israel gezielt für Kritik oder Boykott ausgewählt wird, beweist nicht ipso facto, dass Antisemitismus am Werk ist – was mich zu meinem zweiten Punkt bringt.

Die Gefahr, Kritik an Israels Politik und Vorgehen zu delegitimieren

Wir müssen sehr vorsichtig sein, Kritik an Israels Politik und Vorgehen nicht dadurch zu delegitimieren, dass wir sie automatisch mit Antisemitismus (oder jüdischem Selbsthass) gleichsetzen. Jeder – ob Christ, Muslim oder Jude – hat das Recht, Politik oder Vorgehen Israels, die er als Menschenrechtsverletzung oder als Hindernis für den Frieden oder als Bedrohung der Zukunft Israels wahrnimmt, zu kritisieren, ohne als Antisemit oder sich selbst hassender Jude bezeichnet zu werden. Und legitime Kritik beinhaltet nicht nur Kritik an der Besatzung, sondern auch Kritik an institutionalisierten Standards, wie zum Beispiel Gesetze und Praktiken, durch die den palästinensischen Bürgern Israels dieselben Rechte, die Juden besitzen, verweigert werden (vgl. den Beitrag von Bar-Tal in diesem Band).

Auch ist es nicht angemessen, Kritik an Israels Politik als antiisraelisch zu bezeichnen. Tatsächlich ist derartige Kritik häufig pro-israelisch und hilfreich – indem sie die Aufmerksamkeit auf »wunde« Punkte lenkt wie das Siedlungsprojekt und die Vereinnahmung großer Teile der Westbank durch Israel, was seine Zukunft als demokratischer jüdischer Staat ernsthaft bedroht.

⁴ »Palestinian-Israeli crossfire and the academic boycott of Israel«, in: Bitter Lemons, www.bitterlemons.org, 16.5.2005, Edition 16.

Die Taktik, Kritik an Israels Politik und Vorgehen als antisemitisch zu bezeichnen, ist ein unangemessener Versuch, solche Kritik zu delegitimieren und die Debatte zu beenden. Sie wurde zum Beispiel als Antwort auf den oben erwähnten Boykott, den die British Association of University Teachers ausgerufen hatte, benutzt. Ich war aus vielerlei Gründen sehr gegen diesen Boykott (und auch schon gegen ähnliche in der Vergangenheit). Ich hielt ihn für ungerechtfertigt, unklug, sogar unfair und kontraproduktiv. Aber ist so ein Boykott antisemitisch und beweist die Tatsache, dass Israel dafür ausgesucht wurde, obwohl ähnliche und schlimmere Vergehen andernorts ignoriert werden, dass er es ist? Ich denke nicht. Und obwohl ich, wie bereits erwähnt, vermute, dass einige der Befürworter dieses und anderer Boykotte antisemitisch motiviert sind, fehlt die Basis zu behaupten, dass dies notwendigerweise der Fall ist.

Die Leute setzen sich üblicherweise nicht hin und erstellen eine Rangliste der Übeltäter dieser Welt und beginnen dann oben auf der Liste damit, einen Boykott oder andere Formen des Protests zu organisieren. Es gibt viele Gründe, warum Menschen sich in einem Fall engagieren und in einem anderen nicht. Vielleicht tun sie es, weil sie ein spezielles Interesse an diesem Teil der Welt haben oder weil sie sich mit der unterdrückten Bevölkerung identifizieren oder der spezielle Fall groß in den Nachrichten behandelt wird; vielleicht bietet sich ihnen eine Gelegenheit zu handeln; vielleicht ist es wahrscheinlicher, dass ein Engagement in diesem Fall etwas bewirkt; vielleicht fühlen sie sich auch mitverantwortlich für das Übel. Von daher können wir nicht davon ausgehen, dass aus antisemitischen Beweggründen Israel für Kritik oder Protest ausgewählt wird, solange wir keinen Beweis haben, dass es so ist – wie zum Beispiel die Verwendung antisemitischer Stereotype. Im Allgemeinen – möchte ich hinzufügen – ist das Argument, dass es unfair ist, gegen ein Übel vorzugehen, während man gegen ein anderes, möglicherweise größeres, nicht vorgeht, wenig überzeugend.

Ich habe mich bisher gegen die Delegitimierung der Kritik an Israels Politik und Vorgehen durch die Etikettierung als antisemitisch ausgesprochen. Das Bild wird wesentlich unklarer, wenn die Kritik die Form eines generellen Antizionismus annimmt und nahe daran ist, Israel die bloße Legitimation abzuspochen. Selbst Kritik auf diesem Niveau kann

nicht automatisch mit Antisemitismus gleichgesetzt werden, aber hier kommt die Gefahr des Abgleitens von Antizionismus zu Antisemitismus ins Spiel, was mich zu meinem dritten Punkt führt.

Die Gefahr des Abgleitens zwischen Antizionismus und Antisemitismus

Kritik am Zionismus – als Ideologie und historisches Projekt – ist nicht zwangsläufig antisemitisch. Meiner Ansicht nach ist es legitim, die Formen zu kritisieren, in denen sich zionistische Ideologie in der Praxis darstellte. Ich bin jedoch der Meinung, dass spezielle Kritik am Zionismus *als solchem* die Grenze der Legitimität überschreitet. Ich denke dabei im Speziellen an die Gleichsetzung von Zionismus mit Rassismus, wie sie in der UN-Resolution von 1975 vorgenommen wurde (die erst nach dem Oslo-Abkommen aufgehoben wurde), in der Zionismus als »eine Form des Rassismus oder rassistischer Diskriminierung« bezeichnet wurde.

Ich stimme darin zu, dass manche Formen des Zionismus mit Fug und Recht als rassistisch bezeichnet werden können, dass der Zionismus in seiner Umsetzung rassistische Konsequenzen mit sich brachte und dass die Politik des Staates Israel (und der Jewish Agency) in manchen Fällen rassistisch genannt werden kann. Aber Zionismus als solcher ist jüdischer Nationalismus – die nationale Befreiungsbewegung des jüdischen Volks. In der Tat besitzen alle Arten des Nationalismus rassistisches Potenzial und es gibt gute historische Gründe, sie misstrauisch zu betrachten. Aber unter allen nationalen Befreiungsbewegungen die jüdische nationale Bewegung als von Natur aus rassistisch zu bezeichnen, erscheint mir illegitim und tatsächlich selbst rassistisch – oder, in anderen Worten, antisemitisch.

Von Anfang an hatte der Zionismus viele Gesichter. Autoren und Denker wie Ahad Ha'am und diejenigen, die in seine Fußstapfen getreten sind, wie Martin Buber, Judah Magnes, Ernst Simon und ihre Kollegen in der Brit Shalom (eine 1925 in Israel gegründete Friedensbewegung) und später dem Ichud (s.o.), können beim besten Willen nicht des Rassismus bezichtigt werden. Dennoch waren sie eindeutig Zio-

nisten, selbst wenn sich ihre Ideen des Zionismus nicht durchsetzten. Sie und ihre geistigen und ideologischen Erben sind das beste Argument gegen die Haltung, Zionismus sei seiner Natur nach rassistisch. Es ist klar, dass Zionismus nicht notwendigerweise Hand in Hand mit Rassismus geht. Die Gleichsetzung von Zionismus und Rassismus – eine Doktrin, die per Definition illegitim ist – besagt, dass die Juden nicht das schlichte Recht haben, sich mit ihrer Nation zu identifizieren und nationale Selbstbestimmung anzustreben wie andere Völker. Ich glaube, dass die Ausübung nationaler Selbstbestimmung sowohl für Juden wie für andere Völker Grenzen hat. Ich habe dahingehend argumentiert, dass die nationale Selbstbestimmung ausgehandelt werden muss, denn sie betrifft immer auch die Rechte und das Wohlergehen anderer Gruppen.⁵ Aber Zionismus als solchen mit Rassismus gleichzusetzen, bedeutet zu sagen, dass das Recht des jüdischen Volkes auf Selbstbestimmung – egal wie sie implementiert wird – der Sache nach illegitim sei. Und das ist eine Sichtweise, die ich für implizit antisemitisch und von daher inakzeptabel halte.

Indem ich die Gleichsetzung von Zionismus und Rassismus zurückweise, nehme ich keine unkritische Haltung gegenüber dem Zionismus ein. Tatsächlich denke ich, dass wir uns nach der Etablierung des Staates Israel und seiner Anerkennung seit nunmehr 60 Jahren in einer post-zionistischen Ära befinden.⁶ (Ich verwende den Begriff Post-Zionismus mit Bezug auf die neue Realität, nicht in dem Sinn, in dem israelische revisionistische Historiker und kritische Soziologen ihn verstehen.) Die neue Situation verlangt die Entwicklung einer anderen Art von Nationalbewusstsein, das einem etablierten Staat und nicht einer Befreiungsbewegung entspricht. Dieser Prozess findet statt, auch wenn er dadurch verlangsamt wird, dass der israelische Staat unvollständig bleibt, solange der israelisch-palästinensische Konflikt nicht gelöst ist, die Grenzen nicht letztgültig festgeschrieben sind und die Legitimität des Staates Is-

⁵ »Negotiating national identity and self-determination in ethnic conflicts: The choice between pluralism and ethnic cleansing«, in: *Negotiation Journal*, 13 (4), 1997, S. 327-340.

⁶ Vgl. meinen Artikel »Israel in transition from Zionism to post-Zionism«, in: *Israel in Transition*, hrsg. Gabriel Ben-Dor, *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, Vol. 555, Thousand Oaks/CA 1998, S. 46-61.

rael nicht allgemein anerkannt ist. Ich sehe jedoch die Notwendigkeit für eine schrittweise Veränderung der politischen Ideologie des Staates, vor allem in zweierlei Hinsicht: Postzionismus könnte auf eine Anhebung des Status nichtjüdischer Bürger Israels und eine Herabsetzung des Status nichtisraelischer Juden hinauslaufen.⁷ Mit anderen Worten: Es wird notwendig sein, Israels Konzept als Staat des jüdischen Volkes aufzubrechen, um zuzulassen, dass der Staat allen Bürgern gehört und allen Bürgern dient und nicht für sich beanspruchen kann, Gruppen zu repräsentieren und für Gruppen zu sprechen, die nicht im Land leben.

Schlussfolgerung

Die Art der Debatte der Palästinafrage widerspiegelt die Natur des Konflikts selbst. Es ist meiner Ansicht nach ein tragischer Konflikt zwischen zwei Völkern, die beide historische Wurzeln und tiefgreifende emotionale Bindungen zu dem Land haben, das sie als ihre Heimat betrachten. Sie sind an einem Punkt, an dem sie den Konflikt als Nullsummenspiel betrachten, nicht nur hinsichtlich des Territoriums, sondern auch hinsichtlich nationaler Identität: Jede Seite betrachtet die nationale Identität des anderen als Bedrohung der eigenen nationalen Identität. Daher ist der Konflikt von Anfang an durch systematische Bemühungen gekennzeichnet gewesen, die nationale Identität des jeweils anderen zu leugnen und sich in der Folge gegenseitig das Recht abzusprechen, auf dem umstrittenen Land einen Nationalstaat zu etablieren.

In diesem Sinne greifen Unterstützer beider Seiten unter Umständen auf verschiedene Formen der Delegitimierung des jeweils anderen zurück – seiner Ideologien und Bewegungen, seiner Politik und seines Vorgehens. Daher bringt die Debatte zwischen beiden Lagern häufig Beschuldigungen hervor, die dazu dienen sollen, den jeweils anderen zu delegitimieren, wie in diesem Beitrag beschrieben. Palästinenser und ihre Fürsprecher mögen dann Israel Rassismus vorwerfen und bei ihrer Kritik an Israel – absichtlich oder aus Gedankenlosigkeit – klassische antisemitische Stereotype verwenden. Im Gegenzug mögen Israel und

⁷ Vgl. ebd., S. 49.

seine Fürsprecher Palästinenser des Antisemitismus beschuldigen und das Stereotyp des palästinensischen Terroristen heraufbeschwören.

Auf kurze Sicht müssen diejenigen unter uns, denen an einer Lösung des israelisch-palästinensischen Konflikts gelegen ist, Aufmerksamkeit auf solche Versuche, die andere Seite zu delegitimieren, lenken und klarmachen, dass ein solches Vorgehen selbst illegitim ist. Auf lange Sicht müssen wir beide Seiten ermutigen, die jeweilige nationale Identität des anderen und seine authentische Bindung an das Land anzuerkennen. Indem der Identität des jeweils anderen Rechnung getragen wird, werden sie in der Lage sein, eine Zwei-Staaten-Lösung als historischen Kompromiss willkommen zu heißen, mit der beide Völker übereinkommen, dass sie das Land teilen, das ihnen beiden gehört, und ihre jeweiligen nationalen Bestrebungen darin erfüllen.

Die Autorinnen und Autoren

Daniel Bar-Tal, Professor für Sozialpsychologie an der Fakultät für Bildung und Erziehung an der Tel Aviv Universität. Schwerpunkt seiner Forschung sind politische und Sozialpsychologie und die Untersuchung der sozio-psychologischen Grundlagen für langwierige Konflikte und Friedensstiftung. Er hat mehr als 15 Bücher und mehr als 150 Artikel und Beiträge in maßgeblichen politisch-soziologischen Zeitschriften für Psychologie und in Büchern veröffentlicht; ehemaliger Präsident der Internationalen Gesellschaft für Politische Psychologie (1999-2000); zahlreiche Auszeichnungen seiner Arbeit; jüngste Publikationen: *Group Beliefs*, Springer 1990; *Shared Beliefs in a Society*, Sage 2000; *Stereotypes and Prejudice in Conflict: Representations of Arabs in Israeli Jewish Society*, Cambridge University Press 2005; daniel@post.tau.ac.il

John Bunzl, Professor für Politikwissenschaft an der Universität Wien, Nahost-Experte des Österreichischen Instituts für Internationale Politik (OIIP), Wien; jüngste Publikationen: Mit-Herausgeber (mit Benjamin Beit-Hallahmi): *Psychoanalysis, Identity and Ideology. Critical Essays on the Israel/Palestine Case*, Kluwer 2002; Herausgeber: *Islam, Judaism and the Political Role of Religions in the Middle East*, University Press of Florida 2004; jbunzl@oiip.at

Matti Bunzl, Professor für Anthropologie an der Universität von Illinois, Urbana-Champaign mit den Schwerpunkten: moderne europäische Geschichte, jüdische Kultur, Gender und Sexualität, Nationalismus, Ethnizität und Erinnerung; jüngste Publikationen: *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*, Prickly Paradigm Press 2007; *Symptome der Moderne. Juden und Queers im Wien des späten 20. Jahrhunderts*, Freiburg 2004; bunzl@uiuc.edu

Alexander Flores, Professor für Wirtschaft, Gesellschaft und Sprache der arabischen Welt, Hochschule Bremen; ausgewählte Publikationen: *Nationalismus und Sozialismus im arabischen Osten. Kommunistische Partei und arabische Nationalbewegung in Palästina, 1918-1948*, Münster

1980; *The Palestinians in the Israeli-Arab Conflict. Social Conditions and Political Attitudes of Palestinians in Israel, the Occupied Territories and the Diaspora*, Bonn 1980; *Intifada. Aufstand der Palästinenser*, Berlin 1988; *Die arabische Welt. Ein kleines Sachlexikon*, Stuttgart 2003; flores@fbw.hs-bremen.de

Sander Gilman, Amerikanischer Kultur- und Literaturhistoriker mit Schwerpunkt jüdische Studien und Geschichte der Medizin; seit 2005 Professor für Liberal Arts and Sciences an der Emory University, Autor von mehr als 70 Büchern; ausgewählte Publikationen: *Multiculturalism and the Jews*, Routledge 2006; *Race in Contemporary Medicine: Biological Facts and Fictions*, Routledge 2006; *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Johns Hopkins University Press 1986; *The Jew's Body*, Routledge 1991; *Freud, Race, and Gender*, Princeton University Press 1993; sander34@aol.com

Omar Kamil, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Simon Dubnow Institut für Jüdische Geschichte und Kultur der Universität Leipzig; Master, Islamische Studien, Universität Bayreuth 1998; BA Mathematik, Ain Shams Universität, Kairo 1983; Schwerpunkte: Orientalische Juden, Jüdische Beiträge zur arabisch-islamischen Zivilisation, Ideengeschichte arabischer Gesellschaften; Publikationen: *Von Ben Gurion zu Ovadia Yosef: Der aschkenasische Staat und die Funktion der arabischen Juden – eine ideologiekritische Studie zur Hegemonie der Ashkenasim in Israel*, Phd. (erscheint 2008 bei Ergon-Verlag); *The »Other« in the Arab Journey Literature*, Adab ar-Rihlat, MA-Thesis, 1998; kamil@uni-leipzig.de

Herbert Kelman, Professor Emeritus für Sozialethik, Harvard Universität; Co-Vorsitzender des Nahost Seminars, Harvard; ehemaliger Direktor des Programms für Internationale Konfliktanalyse und -lösung, Harvard Universität; er entwickelte eine Methode der »interaktiven Problemlösung«, eine inoffizielle Vermittlungsstrategie, die von einer »dritten« Seite initiiert wird und viele Jahre in Form von Workshops auf den israelisch-palästinensischen Konflikt angewendet wurde; wichtigste Publikationen: Herausgeber und Co-Autor: *International Beha-*

viator: A Social-Psychological Analysis, Holt 1965; A Time to Speak: On Human Values and Social Research, Jossey-Bass 1968; mit V. Lee Hamilton: Crimes of Obedience: Toward a Social Psychology of Authority and Responsibility, Yale University Press 1989; weit über 250 Artikel u.a. zu politischer Psychologie und zum israelisch-palästinensischen Konflikt; hck@wjh.harvard.edu

Brian Klug, Senior Research Fellow in Philosophy, St. Benet's Hall, Oxford University; Mitglied der Faculty of Philosophy, University of Oxford; Hon. Fellow, Parkes Institute for the Study of Jewish/non-Jewish Relations, University of Southampton; jüngste Publikationen: »The State of Zionism«, in: The Nation, 18. Juni 2007; »A Contradiction in ›The New Europe‹«, in: Matti Bunzl, Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2007; »A Plea for Distinctions: Disentangling Anti-Americanism from Anti-Semitism«, in: Ivan Krastev/Alan McPherson (Hrsg.), The Anti-American Century, Budapest: Central European University Press, 2007; »Tricks of Memory: Auschwitz and the Question of Palestinian Terrorism«, in: Stephen Law (Hrsg.), Israel, Palestine and Terror, London: Continuum, erscheint Juli 2008; »A Time to Move On«, in: Anne Karpf/Brian Klug/Jacqueline Rose/Barbara Rosenbaum (Hrsg.), A Time To Speak Out: On Israel, Zionism and Jewish Identity, London, erscheint September 2008; brian.klug@stb.ox.ac.uk

Elisabeth Kübler, Jg. 1981, studierte Politikwissenschaften und Jüdischkeit an den Universitäten Wien und Tel Aviv; Lehrbeauftragte am Institut für Staatswissenschaft der Universität Wien und an der Lauder Business School, Wien; derzeit arbeitet sie an ihrer politikwissenschaftlichen Dissertation über die Beziehungen zwischen der Europäischen Union und Israel; Interessenschwerpunkte: Politische Theorie, Antisemitismus, Rassismus, Nationalismus, Fragen der europäischen Integration und Identität sowie Soziolinguistik; Veröffentlichung: Antisemitismusbekämpfung als gesamteuropäische Herausforderung. Eine vergleichende Analyse der Maßnahmen der OSZE und der EUMC, Wien 2005; außerdem publizierte sie eine Reihe von Fachartikeln im Bereich der oben genannten Schwerpunkte; elisabeth.kuebler@univie.ac.at

Alexander Pollak, Sprach- und Sozialwissenschaftler, Lehrbeauftragter an der Universität Wien am Institut für Politikwissenschaft; Herausgeber und Autor von zahlreichen Publikationen zu Diskursanalyse, Vergangenheitspolitik sowie zu Rassismus und Antisemitismus; jüngste Publikationen: *The Discursive Construction of History*, Palgrave 2008 (gemeinsam mit Hannes Heer, Walter Manoschek und Ruth Wodak); *Evaluation of National EUMC Raxen Data in Antisemitism*, in: EUMC (Hrsg.), *Manifestations of Antisemitism in the EU 2002-2003*, Wien 2004 (gemeinsam mit Alexander Joskowicz); *Die Wehrmachtslegende in Österreich. Das Bild der Wehrmacht im Spiegel der österreichischen Presse nach 1945*, 2002; alexander.pollak@chello.at

Aviezer Ravitzky, war an der Hebräischen Universität Jerusalem Professor für jüdische Philosophie und bis 2004 Leiter der Abteilung für »Jewish Thought« und bis 1992 Leiter des Instituts für Jüdische Studien; Publikationen: *Al Daat Ha-Makom: Essays in Jewish Philosophy*, Keter 1991 (hebräisch); *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, University of Chicago Press 1996; *History and Faith: Studies in Jewish Philosophy*, JC Gieben 1997; *Religion and State in Jewish Philosophy*, Israel Democracy Institute 2002; ravitsky@mscc.huji.ac.il

Michael Rothberg, Professor für Anglistik, Leiter des Programms Kritik und interpretative Theorie, Mitarbeiter am Programm für vergleichende Weltliteratur sowie jüdische Kultur und Gesellschaft an der Universität von Illinois in Urbana-Champaign; Schwerpunkte: u.a. Holocaust und Post-koloniale Studien; Publikationen: *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*, University of Minnesota Press 2000; Mit-Herausgeber: *The Holocaust: Theoretical Readings*, Rutgers University Press 2003; Gegenwärtiges Projekt: *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*; mpr@uiuc.edu

Alexandra Senfft, Islamwissenschaftlerin, war 1988 Nahostreferentin der Grünen-Fraktion im Bundestag, dann UN-Beobachterin in der Westbank und bis 1991 UN-Pressesprecherin im Gazastreifen; seit 1994 schreibt sie für DIE ZEIT, Süddeutsche Zeitung, TAZ u.v.a. Pu-

blikationen; Mitarbeiterin von Prof. Dan Bar-On im dreijährigen Trainingsprogramm »Storytelling in Conflict« (Körper-Stiftung Hamburg); sie war viele Jahre Vorstandsmitglied des Deutsch-Israelischen Arbeitskreises für Frieden im Nahen Osten e.V. (DIAK); letzte Buchveröffentlichung: »Schweigen tut weh. Eine deutsche Familiengeschichte«, Berlin 2007; damoulimou@yahoo.com

Paul A. Silverstein, Anthropologe am Reed College in Portland, Oregon; Mitherausgeber der Zeitschrift *Middle East Report*; Publikationen: *Algeria in France: Transpolitics, Race and Taion*, Indiana University Press 2004; Herausgeber zusammen mit Ussana Makdisi: *Memory and Violence in the Middle East and in North Africa*, Indiana University Press 2006; Herausgeber zusammen mit Jane Goodman: *Bourdieu in Algeria: Colonial Politics, Ethnographic Practices, Theoretical Developments*, University of Nebraska Press; paul.silverstein@directory.reed.edu

Die Beiträge von Daniel Bar-Tal, Matti Bunzl, Sander Gilman, Herbert Kelman, Brian Klug, Aviezer Ravitzky, Michael Rothberg und Paul Silverstein wurden von *Sonja Hinte*, Bremen, aus dem Englischen übersetzt.

VSA: Bücher gegen rechts



Josef Held/Seddik Bibouche/Gerhard Dinger/
Gudrun Merkle/Carolin Schork/Laura Wilms

Rechtsextremismus und sein Umfeld

Eine Regionalstudie und
die Folgen für die Praxis

192 Seiten; € 14.80
ISBN 978-3-89965-279-6

Die Regionalstudie zu einem der ökonomisch stärksten Landkreise im Südwesten Deutschlands zeigt, dass lokalistische Orientierungen für die Entstehung von Rechtsextremismus mit verantwortlich sind.

Rolf Gutte/Freerk Huisken

Alles bewältigt, nichts begriffen!

Nationalsozialismus im Unterricht
344 Seiten; € 15.80
ISBN 978-3-89965-217-8



Heinz-Hermann Krüger/
Udo Schmode (Hrsg.)

Fremd im eigenen Land?

Erkundungen in den Zonen der Verwundbarkeit
Xenos – Berichte aus der Praxis

208 Seiten; € 12.80
ISBN 978-3-89965-218-5

In diesem Buch geht es um Politische Bildung gegen Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Diskriminierung an der Schnittstelle von Schule, Ausbildung und Arbeitswelt.

Rolf Gloel/Kathrin Gützlaff

Gegen Rechts argumentieren lernen

160 Seiten; € 12.80
ISBN 978-3-89965-146-1

Ulrich Duchrow/Reinhold Bianchi/
René Krüger/Vincenzo Petracca

Solidarisch Mensch werden

Psychische und soziale Destruktion
im Neoliberalismus –
Wege zu ihrer Überwindung
Gemeinsam verlegt mit Publik-Forum
512 Seiten, Hardcover, € 19.80
ISBN 978-3-89965-167-6

www.vsa-verlag.de

Prospekte anfordern!

VSA-Verlag

St. Georgs Kirchhof 6

20099 Hamburg

Tel. 040/28 09 52 77-0

Fax 040/28 09 52 77-50

mail: info@vsa-verlag.de

VSA