



Hanno Loewy (Hg.)

Gerüchte über die Juden.
Antisemitismus,
Philosemitismus
und aktuelle
Verschwörungstheorien

Klartext

Gerüchte über die Juden.
Antisemitismus,
Philosemitismus
und aktuelle
Verschwörungstheorien

Klartext

Nach 1945 glaubten viele, die antijüdischen Traditionen Europas seien ein für allemal diskreditiert. Doch das Gegenteil scheint der Fall zu sein. Im Zeichen von Globalisierung, Einwanderung und der Suche nach festen, unverrückbaren Identitäten – ob in Europa oder im so genannten »Orient«, in der christlichen wie in der islamischen Welt – erleben populäre Bilder des Jüdischen und wilde Verschwörungstheorien eine überraschende Renaissance, auch dort, wo keine Juden leben.

Anlass dafür scheint immer wieder der Konflikt um Israel und Palästina zu sein. Doch vielleicht ist es umgekehrt: Negative wie positive Phantasien über »die Juden« laden den Konflikt im Nahen Osten auf, als ginge es um das Schicksal der Welt. Die Beiträge des vorliegenden Bandes unterziehen diese Phantasien einer Prüfung.

Hanno Loewy (Hg.)

Gerüchte über die Juden.
Antisemitismus,
Philosemitismus
und aktuelle
Verschwörungstheorien

Der Essayband erscheint anlässlich der Ausstellung *Antijüdischer Nippes, populäre Judenbilder und aktuelle Verschwörungstheorien. Die Sammlung Finkelstein im Kontext*, Jüdisches Museum Hohenems, 16. Oktober 2005 bis 26. Februar 2006, zusammen mit dem Katalog von Falk Wiesemann: *Antijüdischer Nippes und populäre Judenbilder. Die Sammlung Finkelstein*.

Ausstellungskonzept: Falk Wiesemann, Emily Schrijver, Hanno Loewy
und Johannes Inama
Gestaltung: Stecher id, Götzis
Koordination: Birgit Sohler
Vermittlungsarbeit: Helmut Schlatter

Das Jüdische Museum Hohenems dankt den Förderern, ohne deren großzügige Unterstützung dieses Projekt nicht hätte realisiert werden können:
Nationalfonds der Republik Österreich für Opfer des Nationalsozialismus, Wien
Hanadiv Charitable Foundation, London
Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur, Wien
Collini GmbH, Hohenems
Grüne Bildungswerkstatt Vorarlberg, Bregenz
Dornbirner Sparkasse Bank AG, Dornbirn
Ventilator – Altwaren Restaurierungen-Verkauf-Verleih, Dornbirn

Abbildungsnachweise:

S. 8, 172, 180, 208, 234, 256, 270, 286, 300, 326, 344: Sarah Schlatter;
S. 46: Hanno Loewy; S. 68: indymedia Schweiz; S. 148: Radio Islam, Schweden;
S. 26, 100, 122: Fotograf unbekannt.

Titelmotiv: »Tanz ums goldene Kalb« bei der Protestdemonstration gegen das World Economic Forum in Davos am 25. Januar 2003 (Fotograf unbekannt).

Herausgeber: Hanno Loewy
Lektorat: Kurt Greussing
Satz und Gestaltung: Klartext Medienwerkstatt GmbH, Essen
nach einer Idee von Stecher id, Götzis
Druck und Bindung: Verlagsdruckerei Prisma GmbH, Saarbrücken
© Jüdisches Museum Hohenems und Klartext Verlag, Essen 2005
© für den Beitrag von Dan Diner: Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
ISBN 3-89861-501-4
Alle Rechte vorbehalten
www.klartext-verlag.de

Inhalt

- Hanno Loewy*
9 **Der Tanz ums »goldene Kalb«**
Einleitung
- Juliane Wetzel*
27 **Antisemitismus in Europa**
Zwischen Tradition und Einwanderung –
neue Tendenzen und alte Diskussionen
- Hanno Loewy*
47 **Der ewige »Dritte« in allen Konflikten?**
Die Diaspora, Israel und der ubiquitäre »Kampf der Kulturen«
- Thomas Haury*
69 **»... ziehen die Fäden im Hintergrund«**
No-Globals, Antisemitismus und Antiamerikanismus
- Monique Eckmann*
101 **Antisemitismus im Namen der Menschenrechte?**
Migration, europäische Identitäten und
die französische Diskussion
- Astrid Messerschmidt*
123 **Antiglobal oder postkolonial?**
Globalisierungskritik, antisemitische Welterklärungen
und der Versuch, sich in Widersprüchen zu bewegen
- Kurt Greussing*
149 **»Esel mit Büchern«, Agenten und Verschwörer**
Von den Judenbildern des Koran zum
modernen islamischen Antisemitismus
- Zafer Şenocak*
173 **Türken und Juden**
Aufbruch nach Westen – Ausbruch des Antisemitismus?

- 181 *Bernd Fechner*
Antisemitismus im globalisierten Klassenzimmer
Identitätspolitik, Opferkonkurrenzen und
das Dilemma pädagogischer Intervention
- 209 *Werner Dreier*
»**Die Tirolerin, die ich bin, und die Antizionistin,
die ich wurde ...**«
Antisemitismus, Schule und Öffentlichkeit
- 235 *Richard Bartholomew*
»**Eine seltsam kalte Zuneigung**«
Christlicher Zionismus, Philosemitismus und »die Juden«
- 257 *Frank Stern*
**Visuelle Passionen und das virtuelle Imperium
des 21. Jahrhunderts**
Von Mel Gibsons Jesus-Film zur Pax Christiana
- 271 *Yves Kugelmann*
Mit freundlichem Schalom in die Hölle
Schweizer und andere Phantasien über die Juden
- 287 *Ruth Ellen Gruber*
Kitsch-Juden
Erinnerungsbilder im Angebot –
ein Marktbericht nach dem Holocaust
- 301 *Holger Gehle*
Jüdischer Gott und deutscher Hiob
Über Martin Walsers Roman »Tod eines Kritikers«
- 327 *Moshe Zuckermann*
Zwischen Israelkritik und Antisemitismus
Versuch einer jüdischen Positionsbestimmung
- 345 *Dan Diner*
Der Sarkophag zeigt Risse
Über Israel, Palästina und
die Frage eines »neuen Antisemitismus«
- 364 **Autorinnen und Autoren**



»Tanz ums goldene Kalb« – um 1910

Abschluss des Bildprogramms auf einem antisemitischen Bierkrug des
»Deutsch-Völkischen Studentenverbandes« (Sammlung Finkelstein).

Der Tanz ums »goldene Kalb«

Einleitung

Am 25. Januar 2003 machten Demonstranten gegen das Weltwirtschaftsforum in Davos mit einem Happening auf sich aufmerksam. Eine große Pappmaché-Figur stellte ein goldenes Kalb dar, mit Dollarnoten an den Hörnern und getragen von »Kapitalistenschweinen«, wie man auf der Schweizer Website von *Indymedia* in einem Beitrag der Aktionisten selbst nachlesen konnte. Um diese Figur herum tanzten maskierte Affen, die verschiedene westliche Politiker, aber auch »Saddam Hussein« und »Bin Laden« darstellten und mit Knüppeln auf eine große Erdkugel einprügelten. Auch »Ariel Sharon« war unter ihnen, genauso wie »Donald Rumsfeld«, der amerikanische Verteidigungsminister. Und eben dieser »oberste Kriegsherr« hatte einen unübersehbaren gelben, sechszackigen Stern auf die Brust geheftet, auf dem, nicht besonders gut lesbar, das Wort »Sheriff« stand. Was in Davos noch kaum jemand bemerkte, wurde im Nachhinein auf einigen Websites heftig diskutiert und verlor sich dann in der Flüchtigkeit des Mediums: Die Aktion hatte die Spur eines Foto hinterlassen, das »Sharon«, »Rumsfeld« und das goldene Kalb zeigt, und eben jenen Stern, der so aussieht, wie ein »Judenstern« eben aussieht, und wenig bis gar keine Ähnlichkeit hat mit dem, was er zu sein vorgab, ein Sheriffstern.¹

Die Beteiligten und ihre Sympathisanten, die sich in den Internetforen äußerten, markierten vollständige Ahnungslosigkeit. Und man ist fast geneigt, ihnen zu glauben. Was, wenn sich die Beteiligten dabei wirklich »nichts gedacht haben«, alles im Grunde noch viel Schlimmer macht. Denn: eine derart vollständige Inszenierung klassischer antisemitischer Bilder hat es lange nicht gegeben: Das Bild der »Kapitalistenschweine« hat seinen Ursprung in den mittelalterlichen und seitdem immer weiter popularisierten Darstellungen der »Judensau« – die es im 19. Jahrhundert, mit den Kapitalistenattributen Zigarre, Weste und Zylinder ausgestattet, auch als Nippesobjekt für das gutbürgerliche Wohnzimmer gab. Doch dieser Aufmarsch der Schweine (zu denen auch »Schweinepriester und Kampfsäue« zählten) ist

eher ein Detail am Rande. Denn vor allem das Bild vom goldenen Kalb hat eine lange antisemitische Tradition – von der immer wieder nachgedruckten, fast schon ikonischen Karikatur Rothschilds, der die Erdkugel umklammert hält und dessen »Krone« ein goldenes Kalb ziert,¹ bis zum Bierkrug des antisemitischen »Deutsch-Völkischen Studentenverbandes« von 1910, dessen Bildprogramm im Relief mit der Vertreibung der Juden nach Palästina endet, wo sie um ein goldenes Kalb tanzen.

Als die biblischen Israeliten Ägypten verlassen hatten und durch die Wüste marschierten, bestieg Moses in der biblischen Erzählung den Berg Sinai, um die Gesetze zu empfangen. Die Erzählung ist bekannt: Sein Volk verlor die Hoffnung, ihn wieder zu sehen, und das Vertrauen in den einen Gott. Sie fertigten ein goldenes Kalb, einen Götzen, den sie anzubeten begannen, ein Rückfall in die »Vielgötterei«. Dass die Wahl des Materials auf Gold fiel, ist nicht weiter verwunderlich: Ob heidnische »Götzen« oder christliche Ikonen und Reliquiare, für den Gegenstand der Anbetung wählte man immer das kostbarste Material, das zur Hand war.

In der Tradition der Judenfeindschaft freilich verwandelte sich das selbstkritisch gemeinte jüdische Bild des »Götzendiensts« von der *Vergoldung des Angebeteten* in das Urbild des Antisemitismus: die *Anbetung des Goldes*, die »jüdische Verfallenheit« gegenüber Gold und Reichtum. Und irgendwann wird aus diesem goldenen Kalb eine Metapher, die man jedem anheften kann, genauso wie man in der frühen Neuzeit eine »jüdische« Schandmaske (mit Judenhut und Schläfenlocken) jenen Menschen anhängte, die sich »jüdischer« Vergehen (wie »Wucher«) schuldig gemacht hatten und die man nun »als Juden« an den Pranger stellte.

In diesem Kontext wird Rumsfelds Judenstern zu einer unwillkürlichen Wiedereinsetzung einer universalisierten Metapher in ihr ursprüngliches Recht: ein Zeichen des (fast schon offen artikulierten) Judenhasses. Dass dieser Judenstern die Aufschrift »Sheriff« trägt, macht in diesem Zusammenhang durchaus noch überschüssigen Sinn: die (Rück-)Verwandlung des Juden als Opfers in den Juden als Täter, in den »Weltpolizisten«, der die Weltkugel schändet.

Dies alles geschieht, nimmt man die »Dementis« der Beteiligten ernst, durchaus unwillkürlich, gar nicht »gewollt«. Den Judenstern haben die Akteure gar nicht gesehen. Die Aufrufung antisemitischer Bilder ist wirkungsvoller kaum möglich – angesichts des »Tabus«, das über sie seit 1945 verhängt worden ist und einen paradoxen Effekt hatte: Bilder und Assoziationen so auf-

zubewahren, dass sie förmlich in der Luft liegen, zum Greifen nahe sind. Und während die antisemitischen Bilder von einst in der Gegenwart *nach* dem Holocaust nun auf jeden gemünzt werden können – mithin so »unschuldig« verwendbar sind, als gäbe es gar keine Juden, keine Menschen mehr, die tatsächlich nicht nur *als* Juden, sondern als *Juden* gemeint sein könnten –, während also die antisemitischen Metaphern gleichsam von ihrem konkreten Bezug »befreit« zu sein scheinen, werden sie mit den territorialisierten Juden von heute, dem Staat Israel, wieder kurzgeschlossen. Es gibt keine Juden mehr, nur noch Israel – und Israel wird zum Juden der Gegenwart.

Zwei Tage vor dieser Demonstration in Davos hielt Oskar Lafontaine auf der Konferenz »The Public Eye on Davos« eine flammende Rede gegen das Finanzkapital und die USA, gegen das Treiben der »Wall Street«. Seine durchaus legitime Kritik an Machtkonzentration und Ungerechtigkeit auf den Weltmärkten gipfelt ausgerechnet in Sätzen wie diesen: »Der Tanz ums goldene Kalb geht immer weiter, aber die Konquistadoren unserer Zeit haben die Geschwindigkeit und die Reichweite der Raubzüge gesteigert« – um am Ende bei George Bush *und* Ariel Sharon stehen zu bleiben, deren Politik den Terror befördere, solange sie nicht eine gerechte Weltwirtschaftsordnung schaffen würden. Woher insbesondere Ariel Sharon *dazu* die Macht haben soll, bleibt Oskar Lafontaines Geheimnis.

Der Mechanismus, der hier zu beobachten ist, ist nicht leicht zu beschreiben: eine Mischung von unwillkürlichem Sprechen, fahrlässigem Umgang mit Bildern, deren Herkunft man »eigentlich« kennt, aber gerade »vergessen« hat, und bewussten Anspielungen auf etwas, das explizit zu äußern man sich selbst gerade noch verbietet.

Die Botschaft teilt sich eher in der Assoziation mit, so auch, wenn eine kostenlose Vorarlberger Zeitung einen Meinungsartikel gegen die amerikanische Besatzungspolitik im Irak (»Das verlorene Gesicht des Weltpolizisten«) mit einer Karikatur bebildert, die dem Weltpolizisten sein Gesicht wiedergibt: links ein deutscher Wehrmachtssoldat, der seine Waffe gegen ein jüdisches Kind mit Judenstern richtet (im Hintergrund sind Ghettoruinen zu sehen) – rechts ein israelischer Soldat mit Davidstern auf der Armbinde, der ein palästinensisches Kind bedroht (und im Hintergrund sind erneut Ruinen zu sehen). Zwar kommen im Text des Beitrags weder Israel noch Juden vor, doch offenkundig wollte ihn die Redaktion noch etwas lesbarer machen.

Wo in Deutschland seit 1945 ein Brandkreis um das offene Bekenntnis zum Antisemitismus gezogen worden ist, da ist im übrigen Europa, Österreich

nicht zuletzt mit eingeschlossen, die Grauzone, in der sich judenfeindliches Ressentiment äußert, immer ziemlich breit geblieben – sie reicht oft bis in den Mainstream hinein. Doch nicht nur in Deutschland hat sich zugleich auch ein philosemitischer Diskurs etabliert, der häufig Unbehagen auslöst, aber kaum je systematisch betrachtet worden ist. Dieser Diskurs ist im Wesentlichen in zwei sehr unterschiedlichen Milieus anzutreffen: dort, wo eine judenfreundliche und pro-israelische Haltung der Schuldverarbeitung und der (auch international geforderten) »Wiedergutmachung« von »Auschwitz« dienen soll; und, ganz anders, bei christlichen Fundamentalisten mit ihrer Vision eines Zionismus, in der die Juden lediglich das Mittel zum Zweck endzeitlicher – notabene: christlicher – Erlösung darstellen. Eine dritte und vierte Gruppe von Philosemiten sollte man aber deswegen nicht außer Acht lassen: jene, die eine projüdische und pro-israelische Haltung als ernst gemeintes Zeichen gegen den Nationalsozialismus in Vergangenheit und Gegenwart für unerlässlich erachten; und schließlich – eher ein Relikt vergangener Tage – jene linksstehenden Sozialdemokraten und Gewerkschafter, die sich zu den besonderen »utopischen« Elementen der israelischen Gesellschaft, vor allem zur Kibbuz-Bewegung, hingezogen fühlten.

Antisemitische Stereotype auf Wanderschaft

Eine private Sammlung von judenfeindlichen Objekten aus vier Jahrhunderten, von Nippes zumeist von zweifelhaftem, aber durchaus beabsichtigtem ästhetischen Wert, hat das Jüdische Museum Hohenems in Vorarlberg zum Anlass genommen, mit dem Medium einer Ausstellung die Hartnäckigkeit und anhaltende Wirkung antisemitischer Bilder in der Gegenwart zu befragen; eine Wirkung, die heute in aller Regel unterhalb der Schwelle offener Äußerungen verbleibt, in einer Grauzone von Anspielungen, Freud'schen Fehlleistungen, tatsächlichen Fahrlässigkeiten und blanker Absicht. Wie kann man sonst auch jene paranoiden Phantasien und Verschwörungstheorien beschreiben, die sich beispielsweise um die Ereignisse des 11. September 2001 ranken. Autoren wie Andreas von Bülow, immerhin ein ehemaliger deutscher Bundesminister, ergehen sich nicht nur in Mutmaßungen, ob die Flugzeuge, die in das World Trade Center einschlugen, nicht vielleicht vom CIA ferngesteuert waren. Auch der israelische Geheimdienst muss bei diesem gigantischen Massenmordkomplott irgendwie dabei gewesen sein. Und von Bülow ist sich, genauso wie viele islamistische Propagandisten, nicht zu schade dafür,

auch Mutmaßungen und Andeutungen über die »geringe« Zahl der Israelis (oder der Juden) anzustellen, die bei dem Anschlag im Gebäude waren, oder über die mögliche Mitwisserschaft einiger Bankhäuser und Firmen, deren Mitarbeiter von der kommenden Katastrophe »vielleicht« etwas gewusst haben, weil sie an diesem Tag nicht im Gebäude waren. Ausgangspunkt all dieser Theorien ist die kaum verwunderliche Tatsache, dass Gemeindienste offenbar laufend Fehler machen, und große Geheimdienste große Fehler. Wieso sie dann freilich in der Lage seien, gigantische Komplotte mit Tausenden von Mitwissern vollkommen perfekt und geheim zu organisieren, bleibt das Geheimnis von Verschwörungstheoretikern wie Mathias Bröckers oder von Bülow, deren Bücher zu ebenso populären Bestsellern wurden wie die entsprechenden Endzeitphantasien christlicher Fundamentalisten. Auch wenn für sie, die einen wie die anderen, zutreffen mag, dass sie Sektierer sind, ihre Phantasien stoßen offenbar auf ein marktrelevantes Massenbedürfnis.

Der vorliegende Essayband wie auch der parallel dazu erscheinende Katalog von Falk Wiesemann, *Antijüdischer Nippes und populäre Judenbilder. Die Sammlung Finkelstein*, gehen dabei über die Betrachtung klassischer antisemitischer Topoi hinaus. Sie öffnen die Diskussion für bislang vernachlässigte Aspekte des »neuen« oder »alten« Antisemitismus, nämlich für die heute immer häufigeren *zweideutigen* Bezugnahmen auf Bilder des »Jüdischen«.

Schon der Blick auf die antijüdischen Objekte, die der Sammler in 15 Jahren zusammengetragen hat, und auf die populären Judenbilder von einst zeigt, dass neben verachtungsvollen, judenfeindlichen Einstellungen von jeher auch die Faszination des »Jüdischen« bestanden hat. Auch nicht immer lässt sich unterscheiden zwischen antisemitischen Darstellungen und folklorisierenden Stereotypen, und erst recht fällt es heute mitunter schwer zu trennen zwischen einem uneigennütigen Interesse an jüdischer Kultur und Geschichte und einem lediglich vereinnahmenden Blick auf deren Spuren und Symbole, in dem das »Jüdische« nur eine Projektionsfläche eigener Interessen darstellt. In Zeiten, da christliche Fundamentalisten den »Endkampf« in Jerusalem beschwören und Verteidiger eines christlichen Abendlandes die jüdische Geschichte gegen muslimische Migranten und die Aufnahme der Türkei in die EU in Stellung bringen, ist eine Kritik des Philosemitismus nicht länger mit dem durchaus zutreffenden Argument zu übergehen, es seien doch bislang in der Regel nicht Philosemiten gewesen, die den Juden ans Leben wollten.

Im Zeichen von Globalisierung, Einwanderung und der Suche nach festen, unverrückbaren Identitäten, ob in Europa oder im so genannten »Orient«, in

der christlichen wie in der islamischen Welt, erleben populäre Bilder des Jüdischen und wilde Verschwörungstheorien zugleich eine überraschende Renaissance. Sie erweisen sich immer mehr als zwei Seiten einer Medaille. Anlass für diese Renaissance scheint in erster Linie der Konflikt zwischen Israel und Palästina zu sein. Doch vielleicht ist es umgekehrt: Negative wie positive Phantasien über »die Juden«, islamische und christliche Fundamentalismen, aber auch jüdische Identitätsbedürfnisse in der Diaspora laden den Konflikt im Nahen Osten auf, als ginge es um das Schicksal der Welt, und machen die Menschen dort zu Geiseln der jeweils eigenen Interessen.

So wandern Stereotype in der Wahrnehmung des »Jüdischen« heute in andere kulturelle, politische und geografische Zusammenhänge ein und dienen in den unterschiedlichsten politischen Konflikten als Munition und »Orientierung«. Gleichzeitig lebt die Kultur des Mainstreams in Europa die ursprüngliche Faszination durch das »jüdische Erbe« nun scheinbar positiv aus – in Museen und Folklorisierungen, Klezmerkonzerten und Sammlungen jüdischer Souvenirs. Das alte Ressentiment scheint zu verblassen – weil es sich nun in den Chiffren »Israel« und »Wallstreet« gleichsam aus Europa hinausprojizieren lässt.

Über Jahrhunderte war die Stigmatisierung von Juden von der Bemühung geprägt, die jüdische Gemeinschaft – im Kontext einer europäischen Auseinandersetzung mit dem »Orient« und dem verdrängten eigenen orientalischen Erbe – aus Europa auszugrenzen *und* sie zugleich als Vorgeschichte zu vereinnahmen. Heute treffen wir in einer postkolonialen Welt auf das umgekehrte Phänomen: Waren die Juden einstmals das erste Opfer der Kreuzzüge zur »Befreiung« Jerusalems von Westen aus, werden sie nun auch aus der Perspektive des »Orients«, nämlich von vielen Moslems, verschwörungstheoretisch als Bedrohung der angeblich »eigenen« unteilbaren Kultur stigmatisiert.

Die Bilder, in denen diese Wanderung antisemitischer Traditionen stattfindet, sind freilich verblüffend interkulturell. So wurde eine Fernsehspielfassung der »Protokolle der Weisen von Zion« zum großen Erfolg des ägyptischen Staatsfernsehens, und so konnte eine syrische Dramatisierung christlicher Ritualmordlegenden im libanesischen Hisbollah-Satellitenkanal ausgestrahlt werden, ohne dass es angesichts solchen Imports westlicher Phantasien zu einem nennenswerten Kulturschock gekommen wäre.

Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien – die Beiträge des Bandes

Im *Essay des Herausgebers* wird ein Phänomen behandelt, das die Juden als Minderheit in der Diaspora ebenso wie den Staat Israel über all die Zeit begleitet hat: bei vielen großen Konflikten von den Parteien als »Dritte« aufgerufen zu werden, die die eigentlichen Verursacher dieser Konflikte oder die heimlichen und mächtigen Förderer der jeweiligen Gegner seien. Damit werden Juden zum bevorzugten Ziel aller denkbaren, heute zum Teil auch von konkurrierenden Fundamentalisten propagierten Vorurteile. Diese Vorurteile beginnen auch in Gemeinschaften von Migranten, die in europäischen Industrieländern eine neue Identität finden müssen, Wurzeln zu schlagen. Der Beitrag diskutiert zugleich mögliche Perspektiven einer Reaktualisierung der Diaspora als jüdischer Existenzform und die Perspektiven eines säkular-jüdischen Staates Israel, der die staatsbürgerliche Selbstbestimmung von Juden wie von arabischen Moslems und Christen gleichermaßen respektiert und garantiert.

Einen Überblick über Antisemitismus in europäischen Ländern gibt *Juliane Wetzel*. Internationale Untersuchungen konstatieren ein Ansteigen antisemitischer Haltungen und Aktionen seit dem Jahre 2002 auf der Folie der Verschärfung des israelisch-palästinensischen Konfliktes. Eine Folge dieser Entwicklung in zahlreichen europäischen Ländern, aber auch eine Folge der antisemitischen und anti-israelischen Ausfälle auf der Antirassismus-Weltkonferenz im südafrikanischen Durban im September 2001, war ein Beschluss der OSZE-Staaten, Antisemitismus gezielter zu bekämpfen. Die Frage freilich, ob Antisemitismus lediglich eine besondere Ausprägung von Rassismus sei oder doch speziellerer Gegenmaßnahmen bedürfe, ist keineswegs geklärt. Die Entwicklung in Frankreich macht deutlich, so zeigt Wetzel, dass Antisemitismus nicht einfach eine Spielart des Rassismus ist, sondern paradoxerweise gerade von den Tätern häufig als antirassistisches Handeln verstanden wird – Juden und jüdische Einrichtungen werden stellvertretend für Israel angegriffen. Offenbar ist es für radikal islamistische Gruppierungen nicht schwierig, antisemitische Inhalte zu transportieren, die eng mit dem Nahostkonflikt zusammenhängen. Ähnliches ist unter Jugendlichen migranischer Herkunft in Deutschland festzustellen. Schließlich verweist Juliane Wetzel auf klar antisemitische Tendenzen in der Globalisierungs- und Friedensbewegung, die sich in einer agitatorischen Kritik des »Finanzkapitals«

und in Stellungnahmen zum Palästina-Konflikt und zum Irakkrieg ausdrücken.

Diesen Tendenzen in der Globalisierungsbewegung geht *Thomas Haury* im Detail nach. Er analysiert die bedenkliche Nähe, oft auch den Gleichklang, von Begriffen und Metaphern zur Darstellung der Rolle von Finanzkapital und US-Weltherrschaft einerseits und von klassischen antisemitischen Stereotypen andererseits. Dabei werden Strukturen und Erscheinungen der weltweiten Verbreitung kapitalistischer Produktions-, Tausch- und Arbeitsbeziehungen auf das Handeln einzelner Personen oder Regierungen zurückgeführt. Das endet oft mit dem Befund, die Vereinigten Staaten seien die Schuldigen an einer alles umfassenden Kommerzialisierung und »Entseelung« von Kultur und sozialem Leben. Dass Israel, zumal beim friedensbewegten Flügel der Globalisierungsbewegung, einen prominenten Rang als Agent des Kolonialismus und der Unterdrückung von Befreiungsbewegungen, ja als Störenfried Nummer eins in der islamischen Welt oder gar als Gefahr für den Weltfrieden einnimmt, ist ein weiterer Aspekt, für den Haury eine Fülle von Belegen präsentiert. Kritische Stimmen gegen diese Tendenzen sind in der (deutschsprachigen) Globalisierungsbewegung bisher unkoordiniert und schwach geblieben. Dennoch ist eine breite Debatte dringend erforderlich, soll nicht ein völkischer Antikapitalismus für die Globalisierungskritiker charakteristisch werden – ein Antikapitalismus nach jenem Muster, das beim Aufstieg des Faschismus in Europa sichtbar wurde, mit seinem unvermeidbaren Zwilling des Antisemitismus.

Monique Eckmann reflektiert die französische Diskussion zum Thema eines neuen, sowohl im herkömmlichen Mainstream als auch zunehmend in der migrantischen Jugendkultur verortbaren Antisemitismus. Hier geht es um latenten Antisemitismus im alltäglichen Umgang, in Schulen zumal, ebenso wie um die Instrumentalisierung der Shoah in der Identitätspolitik von migrantischen Gemeinschaften. Dabei erfolgt ein Kampf um den Opferstatus, aus dem sich dann Ansprüche auf soziale Anerkennung ableiten lassen, durch die Überbewertung des eigenen Leidensschicksals ebenso wie durch die Banalisierung des Leidens anderer. Eine daraus folgende manichäische Weltsicht ist freilich nicht das Privileg allein der Akteure in diesen Konflikten, sondern auch das vieler Beobachter, sei es jener, die die sozialen Konflikte in und mit migrantischen Gemeinschaften lediglich in Zahlen der Kriminalitätsstatistik wahrnehmen, oder solcher, die rassistisch motivierte Gewalt, die von Mitgliedern solcher Gemeinschaften ausgeht, schlicht ignorie-

ren oder zur unabwendbaren Folge der sozialen Lage erklären. Hier zeichnet sich allerdings ein Wandel zu einer weniger ideologischen und zu einer realitätsgerechteren Wahrnehmung ab. Die jüdische Seite – so Monique Eckmann – muss sich in diese Debatte ebenfalls einbringen, ohne auf ihre Kritikfähigkeit zu verzichten, aber auch ohne die Dynamik und die tieferen Ursachen solcher Identitätsprozesse und die berechtigten Ansprüche der Anderen (auch im Israel-Palästina-Konflikt) zu negieren.

Jegliche Positionierung in dieser Auseinandersetzung über Kolonialismus und Globalisierung, über herrschende Mächte und deren Opfer greift zu kurz, wenn sie die Ambivalenz der historischen wie der aktuellen Entwicklungen ausblendet: Genauso, wie der Kolonialismus eine Dialektik der Befreiung kannte, indem er (unfreiwillig) auch Mittel der Emanzipation bereitstellte (Missionschulen, antikoloniale Ideologien, Vorstellungen von Menschenrechten und so weiter), verhalten sich die neuen Herrschaftseliten in den ehemaligen Kolonien oder Protektoraten selbst wieder ambivalent – sie verfolgen nach der Befreiung vielfach genau jenes Projekt der wirtschaftlichen Beherrschung der Gesellschaft und der politisch-kulturellen Dominanz, zu dem ursprünglich die Kolonialmächte angetreten sind, oder sie treten das Erbe von Herrschaftseliten an, die schon vor dem Auftritt des europäischen Kolonialismus gewaltförmige Expansion, Sklaverei und Ausbeutung betrieben haben. *Astrid Messerschmidt* geht auf diese Problematik unter dem Stichwort »Postkolonialität« ein. Das bedeutet nicht nur eine Reflexion der wechselseitigen Beeinflussung, oft auch ein kulturelles Ähnlichwerden, von Herrschenden und Unterworfenen, sondern auch ein kritisches Nachdenken über die Interessen jener, die sich zu Sprechern der Anderen machen – also auch die Interessen der Globalisierungskritiker in ihrem Verhältnis zu denen, die als Opfer der Globalisierung gesehen werden. Solche Eigeninteressen haben mit sozialer Lage und mit Identitätspolitik zu tun: nämlich Stellvertreterkämpfe als die eigenen zu imaginieren und dadurch Positionen in gesellschaftlichen Diskursfeldern zu besetzen. Auch bei diesen Prozessen der Identitätsbildung ist Israelfeindlichkeit bis hin zum manifesten Antisemitismus ein wohlfeiles Vehikel. Astrid Messerschmidt hat, wie auch ihr Begriff von Postkolonialität nahe legt, keine einfache Lösung parat, sondern nur: den Mut aufzubringen, sich der Verstrickungen bewusst zu werden, und sich in den Widersprüchen ohne die Hoffnung zu bewegen, man komme aus ihnen mit Schwarz-Weiß-Lösungen heraus.

Das gilt auch für den Umgang mit dem Islam, der von kapitalismuskritisch gestimmten Menschen heute oft als kulturelle und ethische Alternative zum

Bestehenden gesehen wird – auch wenn man im Zweifelsfall unter einer islamischen Regierung denn doch lieber nicht leben möchte. In der Tat sind positive Vorurteile über den Islam ebenso billig zu haben wie negative. Doch das Diskursfeld, in welchem sich heute die Bestimmung dessen vollzieht, was viele unterschiedliche Menschen, vor allem auch Gläubige selbst, unter Islam verstehen, erlaubt keine eindeutigen und generellen Identifizierungen. Wie *Kurt Greussing* zeigt, sind auch im Islam Feindbilder angelegt, die als Rechtfertigung für Diskriminierung, Unterdrückung und Gewalt herhalten können, wenn sie nur in einem entsprechenden Diskurs oder durch die jeweils herrschende Staatsmacht breitenwirksam aktualisiert werden. Das gilt zumal für das im Koran angelegte Judenbild, das die Angehörigen dieser Vorgängerreligion als »Esel mit Büchern« charakterisiert, weil sie sich zwar im Besitz einer Offenbarungsschrift befinden, diese aber verfälscht haben und nicht mehr verstehen. Das wechselhafte Schicksal der Juden unter islamischen Herrschaften hat sich im 19. und 20. Jahrhundert insofern verändert, als sie nun als »Agenten der Kolonialmächte« identifiziert werden konnten. Mit der Gründung Israels, aber schon vorbereitet durch Propaganda ab den dreißiger Jahren, wurden die Juden nun als reale Eroberer islamischen Territoriums gesehen, das nach traditioneller Lehre den Ungläubigen nicht kampflos preisgegeben werden darf. Das hat zu einer Aufladung traditioneller islamischer Judengegnerschaft mit Elementen geführt, die die Juden schließlich nicht mehr als bloße Agenten, sondern als Verschwörer, als die tatsächlichen Herren der früheren Kolonialmächte und der jetzigen Weltmacht Nummer eins, der USA, erscheinen lassen.

Wie fließend diese Auseinandersetzung verläuft, zeigt *Zafer Şenocak*. In der Türkei hatten Juden in der Vergangenheit traditionell eine sichere Heimat gefunden. Ihre Vorfahren waren zumeist vor der Verfolgung nach Abschluss der Reconquista 1492 aus dem christlichen Spanien geflohen. Viele sind auch während des langsamen Rückzugs der osmanischen Herrschaft aus den selbständig gewordenen christlichen Staaten in die Kerngebiete des Reichs emigriert. Der im 19. Jahrhundert sich vollziehende Aufbruch der Türkei nach dem Westen, zusammen mit einer nach europäischen Maßstäben schon sehr frühen Emanzipation und rechtlichen Gleichstellung nicht-islamischer Minderheiten, setzte die Juden paradoxerweise aber auch dem importierten europäischen Antisemitismus aus. Heute befinden sich Juden in der Türkei in einer schwierigen Situation: Sie sind ein integraler Teil der türkischen Geschichte (und Moslems verweisen auf sie auch gerne als Beispiel, um die

Toleranz des Islam gegenüber Minderheiten zu belegen); andererseits hat der aktuelle islamistische Antisemitismus auch in der Türkei Fuß gefasst, wo er mit dem importierten Judenhass der »Protokolle der Weisen von Zion« oder des Henry Fordschen Machwerks »Der internationale Jude« eine unheilige Allianz eingeht. Dennoch: Der Antisemitismus, so Şenocak, ist in der Türkei in den letzten Jahren eher schwächer als stärker geworden, und die vielen Millionen heute im Ausland lebenden Türken und Türkinnen haben die Chance, aus ihrer eigenen Migrationserfahrung auch die Situation der Juden, nicht nur der türkischen, neu und besser zu verstehen.

Über einen besonderen Aspekt dieser Lernerfahrung in der Migration berichtet *Bernd Fechner*. Der »Antisemitismus im globalisierten Klassenzimmer«, also in Schulen mit hohem migrantischen Anteil an Lernenden, stellt Lehrerinnen und Lehrer vor besondere Herausforderungen. So geschieht es zum einen häufig, dass der Nahostkonflikt ebenso wie die in den islamischen Ländern grassierende Judenfeindlichkeit auf Gespräche zwischen und mit den Schülern einwirkt. Damit einhergehende Stereotype werden Teil identitätspolitischer Auseinandersetzungen, besonders in der Entwicklung von Opferhaltungen, die durch die soziale Lage vieler Schüler und ihrer Familien ja auch eine reale Grundlage haben. Für Lehrende wäre gefordert, zuerst einmal diese identitätspolitischen Strategien und Opferkonkurrenzen zu verstehen und darüber ein Gespräch zu eröffnen. Doch vielfach sind sie dazu nicht in der Lage, weil sie selbst ihre Sprecherposition nicht klären und in ihren eigenen generationsbedingten Fixierungen und Ängsten verharren. Denn sie können selbst Teil einer stillschweigenden antisemitischen Komplizengemeinschaft sein. Aber auch ihre Schuldgefühle im Hinblick auf die eigene Geschichte scheinen eine offensive Auseinandersetzung mit Antisemitismus in migrantischen Gemeinschaften zu blockieren.

Werner Dreier führt solche Dilemmata der Lehrenden an konkreten Beispielen vor. Er organisiert Fortbildungsveranstaltungen für österreichische Lehrerinnen und Lehrer in Israel und wirft einen Blick auf das, was – oft unausgesprochen – die österreichischen Gäste bei solchen Aufenthalten anzieht und umtreibt. Insgesamt offenbart sich eine Schwierigkeit, die den sozialen Ort Schule charakterisiert: Sie ist der Raum, in welchem zwei Öffentlichkeiten aufeinander treffen – eine gleichsam offizielle, »große« Öffentlichkeit, in der antisemitische Äußerungen tabuisiert sind und regelhaft sanktioniert werden, und andererseits eine private, »kleine« Öffentlichkeit des Diskurses in Familien und Gruppen von Gleichaltrigen, in welchen antisemi-

tische Stereotype völlig normal und gängig sind. In Werner Dreiers Überlegungen spielt die meistens verdrängte Seite des kulturellen Erbes der Lehrenden, nämlich der Fundus der unaufgearbeiteten eigenen Stereotype, eine ebenso zentrale Rolle wie die häufige Bereitschaft von Schülern, sich mittels antisemitischer Äußerungen Anerkennung im Widerstand gegen die Lehrenden zu verschaffen. Dass dabei viele Geschichtsbücher Lehrern in der Auseinandersetzung mit Antisemitismus nicht gerade eine Hilfe sind, lässt sich gut belegen: Sie verstehen Antisemitismus meist als lediglich andere Form eines ethnischen Vorurteils oder gar nur als »feindselige Einstellung gegen Menschen semitischer, vor allem israelischer Herkunft« – womit das antisemitische Klischee des »Semitischen« erfolgreich wieder ins Spiel gebracht wäre.

Die Frage nun, ob es sich bei Globalisierungskritikern, migrantischen Jugendlichen und israelfeindlichem Mainstream um einen »neuen Antisemitismus« handelt oder um einen alten, dessen Mechanismen und Dynamik sich nicht verändert haben, sondern der nur mit neuen Bildern aufgeladen wird, lässt sich vielleicht gar nicht beantworten. Fest steht aber, dass Antisemitismus aus vielerlei neuen Quellen schöpft, aus neuen gesellschaftlichen Erfahrungen und gruppenspezifischen Narrativen, aus bildmächtigen Vorstellungswelten, die die Medien oder das Internet ins Wohnzimmer liefern, ebenso wie paradoxerweise aus dem Weltverständnis einer besonderen und im Wachsen begriffenen Strömung christlicher Philosemiten.

Ihrem Denken ist *Richard Bartholomew* auf der Spur. Er zeigt, wie sich fundamentalistische, pro-zionistische Christen in den USA, aber auch in Europa, aus einem besonderen Verständnis der Schöpfungsordnung und aus der Interpretation biblischer Prophezeiungen über das Schicksal der Welt ein eigenes Juden-Bild erschaffen. Dieses steht in einer Tradition, die von den frühen protestantischen Reformatoren im 16. Jahrhundert begründet, durch angelsächsische Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts weiterentwickelt und durch auflagenstarke Apokalypse-Autoren in den USA (sowie durch Übersetzungen auch in Europa) nach dem Zweiten Weltkrieg gewaltig popularisiert worden ist. In dieser Vorstellungswelt hat »der Jude« eine prominente Rolle in einem apokalyptischen Drama, das sich angeblich vor unseren Augen entfaltet: im Endkampf mit dem Antichrist, ein Kampf, der sich auf dem Boden des biblischen Israel und unter Einbeziehung der Juden vollzieht. Dieser Philosemitismus respektiert die Juden in einer zentralen Hinsicht – als Protagonisten dieses Endkampfes, der mit ihrer völligen Bekehrung zum Christentum und mit der Wiederkunft Jesu enden wird. Damit würden die Juden als Volk

und religiöse Gemeinschaft ausgetilgt – keine erfreuliche Perspektive für die von einem derartigen Philosemitismus Beglückten.

Dass solche Phantasien wachsenden Einfluss auf Öffentlichkeit und Politik haben, belegt nicht nur ihre Attraktion für manche Berater des gegenwärtigen amerikanischen Präsidenten, sondern auch der Erfolg einer Dramatisierung von Aspekten dieses speziellen christlichen Judenverständnisses durch Mel Gibsons »The Passion«. Der Film ist, wie *Frank Stern* in seiner Analyse zeigt, nicht nur das Produkt einer besonderen christlichen Radikalisierung durch Mittel des Horror- und Splattergenres, sondern auch ein Tröstungsversuch für die amerikanische Nation. Durch die positive Darstellung der römischen Herrscher, an die Jesus seine Botschaft adressiert, wird der Film zur Parabel einer bedrohten Weltmacht im 21. Jahrhundert, die mit einer Verschwörung konfrontiert ist (im Film eine der verstockten Juden) und deren Bestand nur durch eine fundamentalistische, christlich-religiöse Renaissance gesichert werden kann. Das ist ein Rückgriff auf den mittelalterlichen Antijudaismus ebenso wie dessen moderne Erweiterung auf eine verschwörungstheoretische Sicht der Welt, die am Ende die Vision des reinen Imperiums bereithält, eine Vision, die zwischen antisemitischen Stereotypen und der Vereinnahmung der Juden als Vorläufer und Heilsboten hin- und herchangiert.

Yves Kugelmann macht hierzu die Probe aufs Schweizer Exempel. Er redet »tachles« (so auch der Name der von ihm herausgegebenen jüdischen Zeitschrift) über den Alltags-Antisemitismus in der Schweiz (und anderswo), der sich in populären, oft genug unbedachten, judenfeindlichen Redewendungen ebenso äußert wie in der gängigen Ineinssetzung von Juden mit »Macht«, »Geld« oder »Gier«. Oft will man die konkreten Juden lieber draußen haben, etwa aus Vereinen oder aus elitären Männerclubs, als Abstrakta hingegen erfreuen sie sich zunehmender Beliebtheit. Es ist eine ganze Nostalgie-Industrie um das Judentum herum entstanden, die die Sinnsucher und Selbstfinder in einer durch die Modernisierung angeblich sinnleer gewordenen Welt bedient. Eine besonders radikale Ausprägung erhält diese Sinnsuche durch die christlichen Zionisten, Fundamentalisten und Endzeit-Aficionados, die ihre zweifelhafte Zuneigung zu Israel und den Juden auch in der Schweiz entfalten. Kugelmann hält sie, soweit Juden auf ihre Annäherungsversuche tatsächlich eingehen, für eine ernsthafte Bedrohung jüdischer Tradition und jüdischen Selbstverständnisses. Im Übrigen wünscht er nur eines: dass jüdisches Leben selbstverständlicher werde, ohne die krachende Umarmung

durch Philosemiten und ohne die offene oder stillschweigende Ablehnung durch deren antisemitische Pendants.

Während in der Schweiz jüdische Gemeinden, wenn auch mit wechselhaftem Schicksal, ein untrennbarer Teil der nationalen Geschichte gewesen sind, haben die Länder Osteuropas ihr vom Holocaust vernichtetes Judentum meist erst nach dem Fall des Eisernen Vorhangs 1989 entdeckt – dies allerdings in einer höchst ambivalenten Weise. In einigen wenigen Städten haben sich wieder kleinere jüdische Gemeinden konstituiert. Doch das Hauptinteresse gilt den Orten *ehemaligen* Lebens der Juden und auch den Orten ihrer Vernichtung: Sie werden von einem bis heute boomenden Kitsch- und Andenkenmarkt regelrecht überschwemmt. *Ruth Ellen Gruber* liefert dazu gleichsam einen Marktbericht: Sie beleuchtet die gängigen Juden-Motive von Holzfiguren, Marionetten, aufklappbaren Ansichtskarten und all dem mehr oder weniger kunsthandwerklichen Ramsch, von dem Läden und Straßenstände zwischen Warschau, Prag und Budapest überquellen. Dabei, so stellt sie fest, entsteht Antisemitismus meist erst im Auge des Betrachters: Was für jüdische Touristen eine sentimentale Erinnerung an untergegangene, angebliche »Schtetl«-Heimeligkeit sein mag und in einem jüdischen Zuhause Platz auf dem Kaminsims findet, appelliert für einheimische und touristische Nicht-Juden oft genug an jene üblen Stereotype, die schon im 19. Jahrhundert Karriere gemacht haben: große Nasen, dunkle Gewänder und wallende Gebetschals mit Schaufäden. Eine besondere Renaissance erlebt eine solche Wiederinszenierung einer durch den Holocaust vernichteten Kultur in vorgeblich typisch jüdischen Cafés, zumal in Polen. Sie bieten alles zwischen geschmackvollem Interieur und aufdringlicher Kostüm-Inszenierung – also zwischen Edel- und Billigkitsch. Insgesamt: Unternehmensgeist, auf den man gerne verzichten könnte.

Ein Erfolg in der Herstellung von Juden-Bildern, wenngleich für die gebildeteren Stände, war auf einem anderen Terrain zu verzeichnen, dem der Schriftstellerei. Martin Walser hat mit seinem »Tod eines Kritikers« einen Roman geschrieben, der bis heute für Kontroversen sorgt. *Holger Gehle* unterzieht dieses Buch einer Kritik aus der zeitlichen Distanz, doch indem er jenem Spiegel-, Zerr- und Vexierbild nahe rückt, das Martin Walser in der Figur des Ehrl-König von dem Literaturkritiker Marcel Reich-Ranicki entworfen hat, gezielt einen öffentlichen Skandal provozierend, in dem er sich selbst als Opfer positionieren konnte. Die vielen Facetten dieses Bildes entschlüsseln sich und werden deutlicher, sobald sie zu jenen Judenbildern in Beziehung

treten, die in der deutschen Gesellschaft kursieren. Es ist dies sowohl der Fundus der traditionellen Vorurteile einerseits, aber auch – noch viel mächtiger – der Schatten von Auschwitz, der auf deutscher Geschichte und Gegenwart lastet. Aus ihm möchten die Vertreter eines neuen deutschen Nationalbewusstseins wie Martin Walser endlich heraustreten, den strafenden jüdischen Gott gleichermaßen imaginierend wie hinter sich lassend. Walsers Roman handelt nicht von Ehrl-König alias Reich-Ranicki, sondern von der Schwierigkeit oder gar von der Unfähigkeit, zum Verhältnis von Deutschen und Juden heute statt moralisch Unverbindlichem für beide Seiten Erhellendes zu sagen.

Wie könnte also eine Auseinandersetzung mit Antisemitismus in Österreich, Deutschland und der Schweiz heute aussehen? *Moshe Zuckermann* schlägt vor, die Kritik des Antisemitismus nicht weniger kritisch unter die Lupe zu nehmen als den Antisemitismus selbst. Denn der Anti-Antisemitismus ist vielfach in Formeln und Ritualen erstarrt, die ihn von seinem Gegenstand, dem Antisemitismus, geradezu gelöst zu haben scheinen und ganz anderen Zwecken dienen – vor allem Positionskämpfen in der Diskursarena des Feuilletons oder der deutschen Linken. Das hat dieser Anti-Antisemitismus mit dem Philosemitismus der christlichen Zionisten gemein: Die konkret lebenden Jüdinnen und Juden sind ihm völlig äußerlich und lediglich Mittel zum Zweck der Verwirklichung eigener Ziele – sei es religiöser Erwartungen oder säkularer Selbstfindung und -rechtfertigung. Dabei kommt der historisch gewachsenen Beziehung Deutschlands zu Israel eine besondere Bedeutung zu, zumal wenn sie mit dem Verhältnis von Deutschen und Juden gleichgesetzt wird: Es ist das Verhältnis einer Schuldverarbeitung, in welcher die Juden erfüllen sollen, was den Deutschen nicht gelungen ist – Gewaltherrschaft zu bekämpfen und aus eigenem abzuschaffen. Da passt der waffentragende Israeli für den Bellizisten genauso gut ins Bild wie auf der anderen Seite für den friedensbewegten Antizionisten, der denselben Israeli als Wiedergänger eines Nazisoldaten verurteilt. Beide möchten eben die »Lehren aus Auschwitz« ziehen. Aus diesen philo- und antisemitischen Abstraktionen, so Moshe Zuckermann, käme man nur mit einer produktiven Israelkritik heraus. Man müsste sich klar darüber werden, dass Israel ein Staat und eine Gesellschaft ist, die massive soziale und kulturelle Gegensätze aufweist. Damit sollte es als Projektionsfläche von Bedürfnissen, die sich allem anderen eher verdanken als den jeweils konkreten jüdischen Menschen, ausgedient haben.

Die Zukunft Israels unter der Prämisse einer pluralistischen Gesellschaft, aber auch der fortwährenden Aktualität des Antisemitismus, diskutiert im

abschließenden Beitrag des Buches *Dan Diner*. Er stellt die verschiedenen Ebenen der Legitimität vor, auf denen der israelische Staat basiert oder basieren könnte: jene auf Auschwitz beruhende, zu der sich Europa und die USA bekennen, auf die aber die Araber und Moslems nicht zu verpflichten sind; eine religiöse, aus biblischen Ansprüchen sich ableitende; und schließlich eine säkulare, die die Erfahrungen der Palästinenser im Zusammenhang eines nationalen Konflikts kolonialen Charakters ebenso ernst nimmt wie das Recht der Juden auf Selbstbestimmung – eine Selbstbestimmung, die sich sowohl im Recht auf Waffen zum Erhalt dieser Selbstbestimmung als auch in der Verantwortung für den Umgang mit diesen Waffen äußert. Das freilich widerspricht dem gängigen Bild vom Juden, wie ihn sowohl der Anti- als auch der Philosemit gerne hätten: entweder unwürdig und schwach, als bloßer »Schutzbefohlener«, oder als hochgerüsteter Kämpfer, doch in jemandes anderen Interesse.

Der vorliegende Essayband will erste Anstöße zu einer breiteren Diskussion liefern. Manche Fragen sind bewusst essayistisch und offen, ja paradox gestellt. Ihr Zusammenhang mit der Hohenemser Ausstellung erlaubt, sich ihnen auch assoziierend am Objekt zu nähern. Dass dieses Projekt realisiert werden konnte, hat mit dem außergewöhnlichen Engagement einiger Menschen zu tun, denen der Herausgeber an dieser Stelle besonders danken möchte: dem Sammler, Herrn Finkelstein, Falk Wiesemann für seine minutiösen Recherchen zur Geschichte der Objekte dieser Sammlung, Emile Schrijver für sein Talent, in schwierigen Situationen zu vermitteln, Johannes Inama und Arno Gisinger für wertvolle Vorarbeiten am Ausstellungskonzept, und nicht zuletzt Kurt Greussing, der diesen Essayband weit mehr als bloß lektoriert hat. Ohne seine Diskussionsbeiträge und seine unzähligen Anregungen wäre dieses Buch in der vorliegenden Form nicht zustande gekommen.

Anmerkungen

- 1 Auf die Demonstration in Davos und die Diskussion darüber im Internet machten mich zuerst Fabian Kettner in Köln und Murat Ateş in Bregenz aufmerksam. Für diese Hinweise sei ihnen an dieser Stelle gedankt.
- 2 Die Karikatur »Rothschild« von C. Léandre aus dem Jahr 1898 ist auch abgedruckt in: Eduard Fuchs: *Die Juden in der Karikatur*. München 1921.



»Tanz ums goldene Kalb« – 2003

Protestdemonstration gegen das World Economic Forum
in Davos am 25. Januar 2003.

Antisemitismus in Europa

Zwischen Tradition und Einwanderung –
neue Tendenzen und alte Diskussionen

Blenden wir zurück ins Jahr 2002: Infolge der in der internationalen Presse fälschlicherweise als »Massaker« titulierten Übergriffe auf das palästinensische Flüchtlingslager in Dschenin sowie der israelischen Belagerung der Geburtskirche Anfang April 2002, in der sich bewaffnete Palästinenser verschanzt hatten, war es in einer Reihe von europäischen Ländern zu einem signifikanten Anstieg antisemitischer Übergriffe und Straftaten gekommen; latent vorhandene Vorurteile gegen Juden kamen an die Oberfläche. Obwohl diese Welle nach einigen weiteren Spitzen, wie jenen nach dem Ausbruch des Irak-Kriegs, wieder auf ein niedrigeres Niveau zurückgefallen ist, lässt sich in etlichen Ländern, wie etwa in Großbritannien, Frankreich, Schweden, aber auch in Deutschland, noch immer ein deutlich höheres Maß an manifestem Antisemitismus konstatieren als in den neunziger Jahren.

Allerdings korreliert das Niveau antisemitischer Einstellungen, das bei Umfragen wie jener der Anti-Defamation-League (ADL) 2002 in zehn europäischen Ländern oder jener von IPSO im Auftrag der italienischen Tageszeitung »Corriere della Sera« im Januar 2004 in neun europäischen Ländern (Österreich, Italien, Belgien, Frankreich, Deutschland, Luxemburg, den Niederlanden, Großbritannien und Spanien)¹ ermittelt wurde, nicht mit dem Niveau antisemitischer Übergriffe in den jeweiligen Ländern. Nach der Erhebung im Januar 2004 kann man von einer durchschnittlichen antisemitischen Latenz in diesen Ländern von 15 % ausgehen. Belgien, die Niederlande, Frankreich, Großbritannien und Luxemburg erwiesen sich als moderat. Dies hatte bereits die ADL-Umfrage 2002² deutlich gemacht; die antisemitische Disposition in den Niederlanden etwa lag damals nur bei 7 %. In Spanien hingegen war in beiden Umfragen ein hohes Niveau festgestellt worden. Dort liegt die Zahl antisemitischer Übergriffe jedoch eher niedrig, in den Niederlanden dagegen wurde 2002 ein hohe Zahl von Ereignissen mit antisemitischem Hintergrund registriert.

Einstellungserhebungen in Deutschland in den neunziger Jahren ergaben eine latente antisemitische Haltung bei 15 bis 20 % der Bevölkerung. Obgleich im Frühjahr 2002 die Zahl der antisemitischen Straftaten zunahm, schlug sich dies nicht bei den Umfragen nieder. Erst eine Erhebung von FORSA im November 2003, kurz nach dem Skandal um die antisemitische Rede des damaligen CDU-Bundestagsabgeordneten Martin Hohmann, machte deutlich, dass solche Ereignisse durchaus Einstellungen beeinflussen: Eine latent antisemitische Haltung wurde bei 23 % der Befragten festgestellt.³ Die Umfrage der ADL im März/April 2004 ergab im Vergleich zu der Erhebung im Jahr 2002 außer in den Niederlanden (von 7 % auf 9 %) und in Großbritannien (von 18 % auf 24 %) eine Abnahme antisemitischer Haltungen.⁴ Seit Beginn der Zweiten Intifada im Oktober 2000 hat sich gezeigt, dass der Nahost-Konflikt und seine Medienpräsenz in vielen europäischen Ländern einen Mobilisierungseffekt auf latent vorhandene antisemitische Einstellungen ausüben und eng mit einer Debatte um die Frage »Wie viel Israelkritik ist erlaubt?« verbunden sind. Deshalb sind heute auch Länder wie Schweden, Dänemark und die Niederlande, die bis in die neunziger Jahre kaum solche Ereignisse kannten und in denen laut Umfragen antisemitische Einstellungen auch aktuell noch wenig verbreitet sind,⁵ von antisemitischen Manifestationen betroffen. Der Rückgriff auf traditionelle antisemitische Äußerungen und Vorurteile zeigt, dass solche Stereotype europaweit durchaus nur eines äußeren Anlasses bedürfen, um, oft in einen neuen Kontext gestellt, wieder aufzuleben. Deshalb handelt es sich nicht um einen neuen Antisemitismus, den wir derzeit erleben, sondern um den alten, der sich neuer Inhalte bedient.

Die Antisemitismusstudie und ihre Folgen

Die antisemitische Welle des Jahres 2002 führte bei der Europäischen Beobachtungsstelle für Rassismus und Xenophobie (*EUMC – European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia*) in Wien zu der Erkenntnis, dass eine Bestandsaufnahme der entsprechenden Vorkommnisse in den damals noch 15 EU-Mitgliedsstaaten dringend erforderlich sei. Sie beauftragte das Zentrum für Antisemitismusforschung in Berlin mit der Erstellung eines solchen Berichts.⁶ Allerdings wurde diese von den Berliner Wissenschaftlern verfasste Studie – wohl letztlich aus politischen Gründen – vom EUMC nie offiziell veröffentlicht. Nachdem die *Financial Times*⁷ ihre Unterdrückung im November 2003 öffentlich gemacht und die internationale Presse das Thema aufgegrif-

fen hatte, stellten einige EU-Politiker, jüdische Organisationen und Printmedien die Ergebnisse ins Internet und machten sie so einem breiten Publikum bekannt. Das konnte sich nun selbst eine Meinung bilden, ob der Vorwurf des EUMC, der Studie mangle es an Wissenschaftlichkeit und einer soliden Datenbasis und sie bediene sich unlauterer Generalisierungen und falscher Vergleiche, tatsächlich zutrif. ⁸

Über die wirklichen Gründe der Nichtveröffentlichung kann letztlich nur gemutmaßt werden. Zum Teil ist sie wohl den Ergebnissen der Studie geschuldet, die in den Ländern Frankreich, Belgien, den Niederlanden und Großbritannien vor allem jugendliche Moslems aus arabischen beziehungsweise nordafrikanischen Migrantenvierteln als Täter bei antisemitischen Übergriffen benennt, gleichzeitig jedoch feststellt, dass diese Gruppen selbst unter massiven Diskriminierungen leiden, am Rande der Gesellschaft leben und einen Sündenbock für ihre schlechte Lebenssituation suchen. Da das EUMC sich mit Recht seit Jahren darum bemüht, diese Missstände aufzuzeigen, und einen wesentlichen Teil seiner Arbeit der Entwicklung von Strategien gegen die Islamophobie widmet, sah es seine Initiativen wohl gefährdet. Unbequem schien auch die Benennung von antisemitischen Tendenzen in einigen linken Gruppierungen beziehungsweise im Umfeld der Globalisierungsgegner zu sein, die die Grenze zwischen einer durchaus legitimen Kritik an der israelischen Politik hin zu einer Instrumentalisierung von antisemitischen Stereotypen im Kampf gegen eine »imperialistische, kapitalistische Besatzungsmacht« überschreiten. Ziel einer wissenschaftlichen Studie kann es jedoch nicht sein, auf solche politischen Intentionen Rücksicht zu nehmen, im Gegenteil, Wissenschaftler sind dazu angehalten, Fakten zu erforschen und zu präsentieren, die der Politik als Basis dienen.

Die öffentliche Debatte um die Studie, der das EUMC dann im Frühjahr 2004 eine eigene mit ähnlichen Ergebnissen folgen ließ, ⁹ hat dazu geführt, dass europaweit das Problembewusstsein für antisemitische Tendenzen generell, aber auch für jene in den Zuwanderergesellschaften geschärft wurde. Seit August 2004 ist beim Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR), der Menschenrechtsabteilung der OSZE, ein »Special Adviser on Antisemitism Issues« tätig; in Frankreich wurde ein eigener Regierungsvertreter im Range eines Botschafters für die Themen Holocaust und Antisemitismus eingesetzt und ein Bericht in Auftrag gegeben, der sich mit den Zusammenhängen von Antisemitismus und Rassismus beschäftigt. Der Schriftsteller und Mitbegründer von »Ärzte ohne Grenzen«, Jean-Christophe

Rufin, Verfasser dieses »Chantier sur la lutte contre le racisme et l'antisemitisme«¹⁰, konstatiert, dass der überwiegende Teil antisemitischer Übergriffe von Tätern verübt werde, »die in keinerlei Verbindung mit der israelisch-arabischen Frage stünden, was deren mögliche Identifikation mit den Palästinensern als weitaus weniger »natürlich« erscheinen lässt«¹¹. Was die Täter allerdings verbinde, sei ein ähnliches Milieu, dessen Merkmale Entwurzelung, soziales Versagen, Orientierungsverlust und Identitätsprobleme seien, alles Indikatoren, die eine »Armutskultur« bezeichnen. Besonders anfällig für Antisemitismus seien sie aufgrund einer Mischung aus Radikalität, Gewalt und Megalomanie, die sich in dieser »Armutskultur« entwickeln konnte und führerische Muster bereitstelle, um sich eine eigene Identität zu verschaffen. Sowohl der radikale Islamismus wie neonazistische Ideologien, die sich beide des Antisemitismus als Grundlage bedienen, fänden hier einen fruchtbaren Boden. Einen Ausweg sieht Rufin darin, Diskriminierungen und soziale Marginalisierung einzelner Bevölkerungsgruppen zu beseitigen, aber auch polizeiliche Repressionen und disziplinarische Sanktionen in den Schulen zu verstärken. Zudem sei es unerlässlich, dass intensiver als bisher über Nazismus und Schoah aufgeklärt werde.

Letzteres allerdings kann auch in die Irre führen. Holocaust-Erziehung ist kein Präventivmittel gegen Antisemitismus. Vielmehr geht es darum, neue Handlungsmuster zu entwickeln, die Jugendliche mit migrantischem Hintergrund einen Zugang zur Geschichte des Nationalsozialismus und zur Schoah finden lässt. Dieser Zugang muss den historischen Kontext in den Mittelpunkt stellen und darf nicht automatisch zu unlauteren Vergleichen mit dem Vorgehen des israelischen Militärs oder der Regierung Israels in den besetzten Gebieten führen. Eine den heutigen Ansprüchen und Problemlagen gerecht werdende Vermittlung der nationalen Geschichte des Einwanderungslandes mit all ihren Brüchen kann für Jugendliche mit migrantischem Hintergrund durchaus auch ein integratives Moment beinhalten. Aber nicht nur die Auseinandersetzung mit der Geschichte des Zuwanderungslandes und dessen Akzeptanz sind Teil eines gelungenen Integrationsprozesses, sondern auch die Öffnung hin zu einer Vermittlung von Geschichte, die über die nationale oder europäische Sicht hinausgeht und die Historie der Herkunftsländer einbezieht.

Neben dem Rufin-Bericht liegt nun auch das Ergebnis einer wissenschaftlichen Studie des Forschungsdirektors an der École des Hautes Études en Sciences sociales (EHESS) in Paris und Direktors des Centre d'Analyse et

Intervention Sociologiques, Michel Wieviorka. vor. Unter seiner Leitung hat ein Dutzend Soziologen zwei Jahre lang insbesondere in den migrantischen Communities Feldforschung betrieben und die Ergebnisse in dem Band »La tentation antisémite. Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui« (Die antisemitische Versuchung. Judenhass in Frankreich heute) veröffentlicht.¹²

Die Untersuchung zeigt, dass sich Antisemitismus aus der Ausgrenzung und Nichtanerkennung sowohl der Erinnerungskulturen als auch der Herkunft nährt. Außerdem stellten die Forscher fest, dass entgegen einer verbreiteten Meinung die Moslems in Frankreich nicht mehrheitlich antisemitisch seien und auch der radikale Islamismus eher schwach vertreten sei. Als eine der Ursachen für eine antisemitische Haltung unter den Migranten konnte die Forschergruppe allerdings ein Gefühl von Neid feststellen. So wurden etwa moslemische Insassen in Gefängnissen befragt, die angaben, schlechter als ihre jüdischen Mithäftlinge behandelt zu werden. Tatsächlich scheinen jüdische Häftlinge ihren rituellen Gepflogenheiten – Genuss von koscherem Fleisch, Besuch von Rabbinern – nachkommen zu können, moslemische hingegen nicht. Sie erhalten solche »Vergünstigungen« nur in Ausnahmefällen.¹³ Es muss freilich dahingestellt bleiben, ob diese Erfahrungen moslemischer Gefängnisinsassen für die große Zahl »draußen« lebender Moslems repräsentativ sind und weshalb in diesem Zusammenhang ausgerechnet Juden als Vergleichsgröße herangezogen wurden und nicht ebenso Angehörige anderer Konfessionen.

Die Reaktion der internationalen Staatengemeinschaft

Die antisemitische Welle des Jahres 2002 war nur die Spitze einer Entwicklung, die sich bereits mit Beginn der zweiten Intifada, aber auch in der Folge der World Conference on Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance im südafrikanischen Durban Ende August/Anfang September 2001 abzeichnete.¹⁴ Dort war es vor allem auf den Treffen der Nichtregierungsorganisationen (NGO) zu heftigen antisemitischen Ausbrüchen gekommen. Das alles hat die internationale Staatengemeinschaft auf den Plan gerufen. Im Juni 2003 trafen sich in Wien Vertreter der 55 Mitgliedsstaaten der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE) zum ersten Mal zu einer Konferenz ausschließlich zum Thema Antisemitismus.

Allerdings wurde rasch deutlich, dass es an einem Bewusstsein für die Besonderheiten des Antisemitismus fehlte. Der Terminus Antisemitismus

wurde in Statements und Handouts – wenn überhaupt – immer erst am Ende einer Aufzählung von Rassismus, Antidiskriminierung und Xenophobie platziert. Zweifellos sind dem Antisemitismus Teile dieser ausgrenzenden Verhaltensmuster eigen, aber Weltverschwörungstheorien, instrumentalisierte Holocaustleugnung, Antizionismus und Ausgrenzung von Juden als vermeintlich Verantwortliche für die israelische Politik sind Elemente eines Stereotypenkatalogs, die nicht mit der Diskriminierung von Minderheiten im Allgemeinen gleichgesetzt werden können.

Die zweite OSZE-Antisemitismus-Konferenz am 28./29. April 2004 in Berlin zeigte, dass sich in der EU durchaus ein Wandel im Bewusstsein für die Brisanz des Themas Antisemitismus, aber auch die Erkenntnis, es mit einem eher spezifischen Phänomen zu tun zu haben, durchzusetzen begann. Dies wurde nicht zuletzt durch die hohe Präsenz führender Politiker der gesamten OSZE-Region zum Ausdruck gebracht. Allerdings war dies noch keine Garantie dafür, dass die »Berliner Erklärung«¹⁵, wie das Abschlusskommuniqué lautete, auch praktische Folgen haben würde. Die OSZE ist ein Konsens-Gremium, das heißt, Beschlüsse basieren in der Regel auf Minimalforderungen, deren Umsetzung und Auslegung den einzelnen Ländern überlassen bleiben.

Wie weit dieser Minimalkonsens bereits wieder aufzuweichen droht, lässt sich an der im Juni 2005 stattgefundenen Folgekonferenz in Córdoba erkennen. Die spanische Regierung hatte bereits in Berlin die OSZE-Mitgliedsstaaten eingeladen, die Berliner Beschlüsse 2005 noch einmal ausführlich zu diskutieren. Allerdings wurde das Programm letztlich stark von holistischen, also ganzheitlichen Überlegungen bestimmt, und nur noch ein Tag der zweitägigen Konferenz war dem Thema Antisemitismus gewidmet. Die Eröffnungskommunikés der Regierungsvertreter der 55 Mitgliedsstaaten zogen sich zudem bis in den späten Nachmittag hin, so dass die geladenen Experten die eigentlichen Inhalte auf kurze Statements beschränken mussten. Der zweite Tag schließlich war »allen anderen Formen der Intoleranz« gewidmet. Rückbezüge auf den Vortrag erfolgten allenfalls mit Bemerkungen wie jener, dass die Islamophobie der Antisemitismus des 21. Jahrhunderts sei.¹⁶ Zwar wurden am Ende jedweder »Rassismus, Fremdenhass, Antisemitismus und andere Formen von Intoleranz und Diskriminierung, darunter auch gegen Moslems und Christen«, verurteilt, aber damit auch der Antisemitismus erneut zu einem Teilbereich des Generalthemas Diskriminierungen aus rassistischen oder religiösen Gründen zurückgedrängt. Es besteht also die Gefahr, dass das

Spezifikum antijüdischer Vorurteile wieder aus dem Bewusstsein rückt und die Debatte auf den Stand vor der Berliner Konferenz zurückfällt.

Antisemitismus und Rassismus

Am Beispiel jüngster Entwicklungen in Frankreich lässt sich zeigen, dass die Vorstellung falsch ist, der Antisemitismus sei als ein Teil des Rassismus zu bekämpfen. Der französische Minister für Jugend, Bildung und Wissenschaft Luc Ferry wies im März 2004 darauf hin, dass zum ersten Mal seit dem Zweiten Weltkrieg in Frankreich Antisemitismus weiter verbreitet sei als Rassismus, der sich nicht gegen Juden richte. Er führt den Anstieg des Antisemitismus unter Jugendlichen direkt auf den Nahostkonflikt zurück, weil sich »einige Kinder mit den Palästinensern identifizieren und andere mit Israel«¹⁷. Juden würden nicht mehr von Rassisten angegriffen, sondern von Anti-Rassisten, weil sie für Rassisten gehalten werden, so der Präsident des Dachverbandes der französischen Juden Roger Cukierman.¹⁸

Im August 2003 hatte der damalige EU-Kommissionspräsident Romano Prodi die Position vertreten, die EU stehe einem Rassismus, der sich aus der Religion begründe, nicht gleichgültig gegenüber (*»there is no complacency toward racism on the grounds of religion«*).¹⁹ Hier wurde einmal mehr deutlich, dass die höchsten Vertreter Europas – ganz im Sinne eines Großteils der Bevölkerung, die sie vertreten – den Antisemitismus als Teil des Rassismus und der Diskriminierung religiöser Minderheiten betrachten.

Obleich die religiös bedingte Judenfeindschaft keineswegs aus dem Repertoire antisemitischer Stereotypen gestrichen ist und Rechtsextreme in ihrem Hass gegen die Juden rassistische Vorbilder benutzen, richten sich gewalttätige Übergriffe auf Juden und jüdische Einrichtungen in Europa heute häufig gegen die jüdische Minderheit stellvertretend für Israel. Juden werden heute, ausgenommen im rechtsextremen politischen Spektrum, nicht mehr als »Rasse« oder wegen ihrer Religion diskriminiert, sondern weil sie antisemitischen Weltverschwörungstheorien gemäß als Bedrohung angesehen und als Ausgeburt des Satans, als Anti-Christ, der die Welt beherrscht, wahrgenommen werden.

Durch den Vorwurf, der zionistische Staat sei nur mit Hilfe des Druckmittels Holocaust entstanden, spielt in die Austauschbarkeit von Antisemitismus und Antizionismus auch die Holocaust-Leugnung, also der so genannte »sekundäre Antisemitismus«, hinein. Die Verharmlosung der Schoah durch

Vergleiche mit anderen Verbrechen, der Zweifel am Ausmaß des nationalsozialistischen Genozids an den Juden bis hin zur Leugnung des Holocaust dienen nicht nur politischen Extremisten dazu, das Existenzrecht des Staates Israel in Frage zu stellen, wenn nicht gar zu negieren. Der rechtsextremen Szene bieten sich mit dem Vehikel des Antizionismus und der Diffamierung Israels Agitationsfelder, die zum einen die Gefahr einer strafrechtlichen Verfolgung aufgrund eines offen geäußerten Antisemitismus mindern und zum anderen Anbindungen an die latenten oder manifesten antisemitischen Vorurteile der »Einheimischen«, aber auch an radikal islamistische Kreise, möglich machen.

Antisemitismus in den Zuwanderergesellschaften

Aus Europa importiertes »revisionistisches«, also die Gräueltaten der nationalsozialistischen Judenverfolgung leugnendes Gedankengut wurde und wird in der arabischen Welt rezipiert und hält in einer Art Rückkoppelungseffekt von dort aus wieder Einzug in die moslemischen Zuwanderergesellschaften der europäischen Länder. Allerdings war diesem sekundären Antisemitismus in den arabischen Ländern längst der Boden bereitet, so dass es sich keineswegs ausschließlich um eine europäische Importware handelt. Der amerikanische Islamwissenschaftler Bernard Lewis zeigt in seinem bereits in den achtziger Jahren erschienenen Buch »Semites and Anti-semites« eindrücklich, welche antisemitischen Traditionen in den arabischen Ländern virulent sind. Auch Vergleiche Israels mit dem nationalsozialistischen Deutschland sind dort nicht neu. Sie waren schon während des Libanonkrieges virulent, als Begriffe wie »Blitzkrieg«, »Lebensraum« und »Endlösung« Verwendung fanden, um Israel zu diskreditieren.

Bereits seit Ende des Zweiten Weltkriegs findet auch das nunmehr hundert Jahre alte antisemitische Machwerk des zaristischen Geheimdienstes – die »Protokolle der Weisen von Zion« – in diesen Ländern starke Verbreitung. Welche Aktualität die »Protokolle« gerade in der arabischen Welt auch heute besitzen, beweist die ab dem 5. November 2002 während des Fastenmonats Ramadan über verschiedene arabische Fernsehanstalten ausgestrahlte 41-teilige ägyptische Serie »Reiter ohne Pferd«, die diese zaristische Fälschung in den Mittelpunkt stellte, ein Millionenpublikum erreichte und über Sat-TV in Europa übertragen wurde, allerdings in arabischen Kreisen auch auf Kritik stieß. Während des Ramadan 2003 folgte die 29-teilige syrische TV-Produk-

tion »Al-Schatat« (Diaspora), die die angeblich kriminelle Geschichte des Zionismus, Ritualmordbeschuldigungen und abermals die »Protokolle« zum Inhalt hatte und im Hisbollah-eigenen Sender »Al-Manar« ausgestrahlt wurde. Dieser Sender konnte bis zu seinem Ausstrahlungsverbot in Frankreich im Dezember 2004 über Satellit empfangen werden. Solche Inhalte, wie etwa auch die wüstesten Verschwörungstheorien in der ägyptischen Populärkultur, werden instrumentalisiert und richten sich nicht nur gegen Israel, sondern zielen auf alle Juden, die sich angeblich zu einem Komplott gegen die Welt, insbesondere gegen die arabische Gemeinschaft verschworen haben. Hier wird der Boden bereitet – unterstützt auch von Liedern wie »Ich hasse Israel« des populären ägyptischen Liedermachers Schaaban Abd al-Rahim, das 2001 in Ägypten zum Sommerhit wurde –, den radikal islamistische Gruppen nutzen, um die antisemitische Stimmung in tätlichen Hass gegen Juden umzumünzen. Immer wieder zeigt sich, dass der moderne islamistische Antisemitismus, der seine Ursprünge in Ägypten mit der 1928 gegründeten Moslembruderschaft und ihrem bereits in den fünfziger Jahren verbreiteten Vorwurf gegen die Juden als Avantgarde des Westens und als Feinde des Islams hat, bis heute, vor allem durch eine Wiederbelebung des Islamismus in den letzten Jahren, wirksam geblieben ist.

Vor allem bei einem Teil der Jugendlichen migrantischer Herkunft finden solche Inhalte einen fruchtbaren Boden. Diese Jugendlichen sind von radikal islamistischen Gruppierungen oder ideologisierten Imamen beeinflusst, die ihnen soziale Einrichtungen und Treffpunkte bereitstellen, ihnen also eine Art Parallelgesellschaft anbieten und sie gleichzeitig politisch und ideologisch indoktrinieren – gerade auch um antisemitische Inhalte zu transportieren, die in enger Verbindung zum Nahostkonflikt stehen. Deshalb müssen wir uns fragen, ob die Integrationspolitik in vielen europäischen Ländern versagt hat, wenn solche Parallelgesellschaften entstanden sind, die eine Basis für radikale islamistische Kräfte bieten.

Auch in türkischen Communities in Deutschland – insbesondere unter Jugendlichen – sind antisemitische Tendenzen inzwischen keine Einzelercheinungen mehr. Nicht zuletzt deshalb entschlossen sich in Berlin junge Leute mit zum Teil migrantischem Hintergrund 2003, eine Kreuzberger Initiative gegen Antisemitismus (KIGA) zu gründen. Sie verweisen auf eine »Zunahme des Einflusses des Islamismus und Akzeptanz des Dschihadismus«:

»Dies zeigt sich zum einen in der Präsenz fundamentalistischer Gruppen, in den Aussagen von Jugendlichen und deren Eltern, in denen offen Sympathie mit den Terroristen der Anschläge des elften Septembers, den Selbstmordattentätern in Israel und dem so genannten Widerstand im Irak geübt wird. [...] Palästinaketten und Symbole der Hamas oder Hisbollah sind unter Jugendlichen weit verbreitet. Antisemitische Graffiti wie ›Tötet alle Juden‹ sind an den Wänden von Kreuzberger Wohnhäusern so oft zu sehen wie die ›Freiheit für Palästina‹. [...] Die traditionell linksalternative antiimperialistische Subkultur in Kreuzberg ist offen für antisemitische Argumentationsmuster und unterstützt antizionistische Bewegungen, in Kreuzberg präsent durch Plakate, Diskussionsveranstaltungen, Demonstrationen, etc. Immer öfter ist das T-Shirt mit dem Aufdruck ›Antizionistische Aktion‹ zu sehen. Dieses Emblem, von dem Neonazi-Kader Michael Kühnen erfunden, lehnt sich ästhetisch an das Logo der ›Antifaschistischen Aktion‹ an und zeigt eine rote und eine palästinensische Fahne.«²⁰

In Deutschland äußern sich solche antisemitischen Ressentiments, die nicht selten auch nur Ausdruck einer diskriminierten Minderheit ohne eine manifeste antisemitische Haltung sind, zumeist in verbalen Entgleisungen auf Schulhöfen. Dabei beschränkt sich das Schimpfwort »Jude« im schulischen Bereich keineswegs auf Schüler mit migrantischem Hintergrund, sondern gehört vielerorts fast schon zum Allgemeingut. Allerdings besteht die Gefahr der Radikalisierung durch politische Indoktrination. Ein aktuelles Beispiel für eine solche mögliche Instrumentalisierung war die türkische Buchmesse im April 2005 in Berlin-Kreuzberg. Dort konnten Interessierte ungehindert eine ganze Reihe türkischer oder ins Türkische übersetzter antisemitischer Schriften erwerben wie etwa Henry Fords »Der internationale Jude« oder die »Protokolle der Weisen von Zion«. Offen verkauft wurde ebenso eine Reihe von Büchern des bekannten Holocaustleugners Adnan Oktar alias Harun Yahya.²¹

In Frankreich etwa, aber auch in Großbritannien zeigt sich, dass die mangelnde Integration der Zuwanderer aus den Kolonien bei der bereits im Land geborenen jungen Generation ein Aggressionspotential freigesetzt hat, das sich, angeheizt durch anti-israelische Positionen in der Linken und vor allem eine unausgewogene Presseberichterstattung über die Ereignisse im Nahen Osten, gegenüber den im Land lebenden Juden entlädt.

Nicht nur in den Ländern, in denen überwiegend moslemische Zuwanderergesellschaften aus arabischen Ländern oder aus der Türkei leben, liegen – im Hinblick auf das jugendliche Alter der Täter – die Gefahren antisemitischer Indoktrination, neben der Rezeption antisemitischer Stereotype via Satellitenfernsehen und Printmedien, vor allem im weltweiten elektronischen Datenaustausch politisch unterschiedlicher Gruppierungen, die den Antisemitismus als einigendes Thema entdeckt haben. Teile der rechtsextremen Szene und radikal islamistische Gruppen nutzen das World Wide Web als Propaganda- und Agitationsmedium. Gemeinsames Thema ist der Antisemitismus, der sich der Weltverschwörungstheorie als des dominierenden Motivs, aber auch tradierter Vorurteile aus der religiösen Judenfeindschaft bedient. Insbesondere jedoch werden solche antisemitischen Topoi instrumentalisiert, die sich aus der Geschichtsklitterung der Holocaust-Leugnung und dem Vorwurf an die Juden, sie würden sich zu Unrecht als Opfer stilisieren und damit Macht ausüben, speisen. Genau an diesem Punkt wird diese zuerst von rechtsextremer Seite kolportierte Propaganda für radikal islamistische Gruppen in ihrem Kampf gegen Israel ideologisch verwendbar: Der Opferstatus der Juden und das Existenzrecht Israels werden negiert. In seiner schlimmsten Ausformung zielt dies nicht nur auf die Tilgung des Staates, sondern darauf, die Juden in der Welt auszulöschen.²²

Antisemitismus in globalisierungskritischen Bewegungen und im Mainstream

Die Gleichsetzung von Israel und den USA, beziehungsweise die Mär von der jüdischen Macht über die US-amerikanische Regierung, sowie die Ablehnung der westlichen Welt, allen voran der USA, bieten Antisemiten die Möglichkeit, sich Teilen der globalisierungskritischen Bewegung oder der extremen Linken anzuschließen. Deren Antiamerikanismus kann durchaus antisemitische Züge tragen. Aber auch traditionelle Rechtsextreme orientieren sich zunehmend an modernen Themen. Einst waren es die »raffgierigen« Juden, denen die Allmacht des Kapitals und die Auswirkungen des Kapitalismus zugeschrieben wurden, nun ist an ihre Stelle eine imaginierte zionistische Lobby getreten, die auf den Staat Israel projiziert wird.

Am Rande der Tagung des World Economic Forum in Davos im Januar 2003 umtanzten Globalisierungskritiker in den Masken von US-Verteidigungsminister Rumsfeld und Israels Ministerpräsident Ariel Sharon ein gol-

denes Kalb, als ob Israel zu den großen kapitalistischen Nationen gehöre. Die Maskenträger hatten der Rumsfeld-Figur außerdem einen gelben Stern angeheftet – das sei ein Sheriff-Stern, hieß es, und sie wurden von einer Gruppe begleitet, die sich als »Kapitalistenschweine« und »Schweinepriester« gekennzeichnet hatte.²³ Der antisemitische Gehalt dieser Darstellung ist offenkundig: Der Tanz der Juden um das goldene Kalb gehört als immer wieder variiertes Motiv seit dem 19. Jahrhundert zum Standardrepertoire des Antisemitismus.²⁴ Auch die Diffamierung von Juden als Schweine schöpft aus dem traditionellen antisemitischen Stereotypenkatalog.²⁵ Diese Tierassoziationen werden noch erhärtet durch die Verwendung des »Judensterns«, der gleichzeitig Rückbezüge zum nationalsozialistischen Völkermord transportiert. Die Botschaft ist eindeutig und verbindet antiamerikanische mit antisemitischen Stereotypen: Vermeintlich jüdische Amerikaner oder amerikanische Juden werden als die Hüter des Geldes und des internationalen Finanzmarktes impliziert.

Auf einer Antifa-Demonstration gegen den Irak-Krieg in Magdeburg im März 2003, unter die sich auch Neonazis mischten, wurde in Sprechchören »Massenmord in Palästina – Holocaust durch die Rabbiner!« intoniert.²⁶ Solche Sprüche dienen nicht nur der Verharmlosung des Genozids an den Juden, sondern sie benutzen, nach der Strategie einer Täter-Opfer-Umkehr, den Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern, um unter dem Deckmantel einer Kritik an Israel antizionistische Ressentiments zu schüren, die eindeutig die Grenze zum Antisemitismus überschreiten.

Europaweit konnte man bei vielen Anti-Bush-Demonstrationen beobachten, dass Davidstern und Hakenkreuz gleichgesetzt wurden oder sogar als kongruente Symbole übereinander gelegt waren, wie das virtuell schon lange auf zahlreichen rechtsextremen Internetseiten der Fall ist. Israel übernimmt dabei eine Stellvertreterfunktion für ein imaginiertes Weltjudentum, dem neben Amerika die Position als Weltfeind Nr. 1 zugeschrieben wird. In einer Rückkoppelung richten sich die Aversionen gegen die Juden in Europa, die nun in doppelter Weise zu Zielen verbaler, aber auch tätlicher Angriffe werden – als Juden und als angebliche Repräsentanten Israels. Vertreter solcher einseitigen Positionen im Nahostkonflikt berufen sich immer wieder auf die Freiheit einer kritischen Reflexion der Ereignisse im Nahen Osten. Sie verkennen dabei, dass sie nicht selten die Grenze zwischen legitimer Kritik an der israelischen Regierung und der Instrumentalisierung antisemitischer Stereotype überschreiten.

Wie selten etwa in Deutschland eine kritische Haltung gegenüber Israel frei ist von antisemitischen Untertönen, lässt sich anhand der Ergebnisse der Studie von Wilhelm Heitmeyer und seinen Kollegen aus Bielefeld zeigen: In ihrer Umfrage zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit 2004 wurde deutlich, dass eine Kritik an Israel mit einer Reflexion auf mögliche antisemitische Inhalte eher rar ist. Der Zahl der Befragten, die Israel heftig kritisieren, ohne sich antisemitischer Stereotype zu bedienen, lag bei nur 8 %. Andreas Zick und Beate Küpper aus dem Forscherteam kommen zu folgendem Ergebnis:

»In einigen Fällen kritisieren sie ebenso die palästinensischen Angriffe auf Israel, drücken also Kritik an aggressiven, kriegerischen Auseinandersetzungen zumindest in Bezug auf den Nah-Ost-Konflikt aus. Allerdings äußern 90 % derjenigen, die reine Israelkritik äußern, Zustimmung zu mindestens einer Facette des Antisemitismus.«²⁷

Debatten in Deutschland um die Frage, »wie viel Israelkritik denn erlaubt sei«, gipfeln häufig in der Aussage, es gebe ein Tabu in Bezug auf solche kritischen Äußerungen über die israelische Politik. Dieser Tabuverdacht funktioniert wie jener des Kollektivschuldvorwurfs, den wir aus der bundesrepublikanischen Geschichte seit 1945 kennen – er dient der Abwehr und der Übertragung der Verantwortung auf andere. In beiden Fällen werden Juden als Schuldige für die angebliche Einschränkung der freien Meinungsäußerung ausgemacht. Juden sind Opfer dieser Vorurteile, nicht agierende Protagonisten.

Damit ist ein grundlegendes Vorurteil genannt, das es auszuräumen gilt: die Vorstellung, Juden seien durch ihr Verhalten selbst schuld an antisemitischen Stereotypen. Dies trifft gleichermaßen auf den Vorwurf zu, die israelische Politik sei schuld am Antisemitismus in Europa. Der Antisemitismus ist kein Problem der jüdischen Minderheit, sondern eines, dem sich die nicht-jüdische Mehrheitsgesellschaft stellen muss.

Antisemitische Übergriffe

Obwohl sich die antisemitische Welle des Jahres 2002 nicht wiederholte, war in den letzten Jahren auch weiterhin ein hohes Niveau antisemitischer Übergriffe zu konstatieren. Im Zusammenhang mit dem Irak-Krieg 2003 stiegen die antisemitischen Taten erneut an (in einer Korrelation von Antisemitismus

und Antiamerikanismus). Es kam zwar nicht mehr zu einer solch drastischen Häufung wie im Jahr zuvor, dennoch lag das Niveau antisemitischer Vorfälle in einigen Ländern immer noch höher als vor Beginn der zweiten Intifada. Frankreich, Belgien und Großbritannien, aber auch Schweden und Deutschland zählen weiterhin zu jenen Ländern, in denen antisemitische Vorfälle ein hohes Niveau erreichen. Die Zahl antisemitischer Vorfälle in Großbritannien überstieg 2003 jene des Jahres 2002. Der Community Security Trust in London (CST)²⁸ verzeichnete für 2003 609 Fälle gegenüber 463 im Jahr 2002, wobei eine Zunahme von Übergriffen seitens »Moslems oder Palästina-Sympathisanten, gleich ob Letztere Moslems waren oder nicht«, konstatiert wurde.²⁹

Im Jahr 2004 musste Großbritannien erneut einen Höchststand melden. Es wurde vom CST gegenüber 2003 ein Anstieg von 375 auf 532 antisemitische Vorfälle – die überwiegende Mehrheit im Großraum London (311) – registriert (die höchste Jahresrate seit Beginn der Aufzeichnungen 1984).³⁰ Dies bedeutet eine Steigerung um 42 % gegenüber dem Vorjahr. Nachdem im Jahr 2000 mit 405 Fällen zum ersten Mal ein Rekord erreicht worden war, wurde dieser 2004 nochmals übertroffen. 124 Vorfälle hatten einen klaren antizionistischen Hintergrund, waren also eng mit der Instrumentalisierung des Nahost-Konflikts verbunden, 84 Fälle hingegen hatten einen rechtsextremen Hintergrund. Dass die höchste Monatsrate (mit 100 Vorfällen) im März 2004 erreicht wurde, macht einmal mehr deutlich, welchen starken Einfluss der Nahost-Konflikt auf das Verhalten gegenüber Juden im Land hat: Allein in den 48 Stunden unmittelbar nach der Tötung von Scheich Ahmed Yassin durch israelische Spezialkräfte am 22. März 2004 registrierte die CST 54 antisemitische Übergriffe.³¹

In Deutschland, wo seit den neunziger Jahren jährlich eine große Zahl antisemitischer Straftaten zu verzeichnen ist, manifestierte sich der Antisemitismus seit 2000 weniger in tätlichen Übergriffen als vielmehr in Propagandadelikten und in einer Flut antisemitischer Briefe an die Jüdischen Gemeinden und prominente Juden. Diese Briefe stammen keinesfalls nur aus dem rechts-extremen Spektrum. Dies wurde 2002 im Fall Jürgen Möllemann und 2003 in weit größerem Maße in der Hohmann-Affäre nur allzu deutlich. Die antisemitische Rede des CDU-Bundestagsabgeordneten Martin Hohmann vom Oktober 2003, in der er die Juden als »Tätervolk« im Zusammenhang mit der bolschewistischen Herrschaft in Russland bezeichnete, passte in das Muster jener, die ihre antisemitischen Vorurteile mit dem Versuch einer Entschuldung der deutschen Vergangenheit verbinden.

Rechtsextreme Gruppen schänden aus dem gleichen Grund jüdische Friedhöfe oder verüben Übergriffe auf andere Zeugnisse jüdischen Kulturerbes. Damit wollen die Täter die Erinnerung zerstören und die symbolische Präsenz jüdischen Lebens tilgen. Anschläge auf Gedenkstätten haben neben dem Ziel, das Andenken der verfolgten Gruppen und insbesondere der Juden zu schädigen, auch und zu allererst die Funktion, das Gedächtnis an den nationalsozialistischen Völkermord auszulöschen.

In Frankreich waren im Oktober 2000 – zu Beginn der zweiten Intifada, als die erste antisemitische Welle das Land erfasste – von den insgesamt 600 antisemitischen Taten 40 Übergriffe gegen Personen und 43 gegen jüdisches Eigentum, Gebäude und Einrichtungen gerichtet.³² Für das Jahr 2002 wurden 516 antisemitische Übergriffe gezählt. 2003 stieg die Zahl auf 601 an, wobei auch eine deutliche Zunahme gewalttätiger Übergriffe zu verzeichnen war. 50 Prozent aller antisemitischen Vorfälle 2003 zielten auf jüdische Jugendliche unter 18 Jahren. Hinzu kommen in Schulen die zahlreichen Fälle von Beschimpfungen jüdischer Mitschüler, die nicht nur für den schulischen Alltag in den Problemvierteln typisch sind, sondern auch aus Mittelklasse-Wohngebieten und selbst aus guten Wohnbezirken um den Jardin du Luxembourg berichtet werden. Mit 970 verbalen und tätlichen Delikten im Jahr 2004 wurden diese Werte noch einmal übertroffen; dies entspricht einer Zunahme um 61 Prozent.

Vor allem eine Welle von Friedhofsschändungen führte zu diesem deutlichen Anstieg. Auslöser war die Schändung des jüdischen Friedhofs von Herrlisheim (bei Colmar) in der Nacht des 30. April 2004, die – soweit bisher ermittelt – von rechtsextremen Tätern begangen wurde. Die zahlreichen Nachfolgetaten sind nicht nur dem rechtsextremen Milieu zuzurechnen (163 antisemitisch motivierte Straftaten), sondern wurden oft als bloße »Mutprobe« verübt. In Frankreich ist die starke rechtsextreme Urheberschaft gegenüber den Vorjahren als neue Entwicklung auszumachen; sie war besonders im Elsass virulent.

Die gegen Personen gerichteten Übergriffe ereigneten sich vor allem im schulischen Bereich und richteten sich gegen Kinder, wurden aber auch von Jugendbanden beziehungsweise von Jugendlichen mit migrantischem Hintergrund verübt. Rund die Hälfte der ermittelten Tatverdächtigen – 104 von 209 – stammt aus diesem Milieu. Die nationale französische Menschenrechtsorganisation (Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme – CNCDCH) stellte in ihrem Bericht vom März 2005 fest, dass sich die Bedro-

hung der jüdischen Bevölkerung als eigenes Phänomen verselbständigt habe und eine Gefahr »dauerhafter Verankerung auf hohem statistischem Niveau« bestehe.³³

Zum Schluss – keine Lösungen im Schnellverfahren

Diese Zahlen sprechen für sich und machen deutlich, dass es noch ein weiter Weg ist, bis die »Berliner Erklärung« vom April 2004 praktische Folgen haben wird. Die in einigen europäischen Ländern begonnene Debatte über antisemitische Tendenzen in der Gesellschaft muss fortgeführt werden. Sie hat bereits insofern positive Reaktionen ausgelöst, als in politischen Gruppierungen, die sich dem Verdacht ausgesetzt sahen, antisemitische Vorurteile zu kolportieren, eine Auseinandersetzung mit antisemitischen Vorurteilen in den eigenen Reihen geführt wird. Bürgerinitiativen und Schulprojekte bemühen sich, dem Thema mehr Raum zu geben und von der irrigen Auffassung wegzukommen, eine Thematisierung des Holocaust im Unterricht sei gleichzeitig eine Maßnahme, die präventiv gegen antisemitische Ressentiments wirke. Aufgabe der Politik wird es sein, solche Initiativen finanziell stärker zu unterstützen, damit auch längerfristige Projekte eine gesicherte Basis haben. Das Ergebnis darf kein politischer Aktionismus sein, sondern die Erkenntnis, dass Antisemitismus nicht durch Programme im Schnelldurchlauf bekämpft werden kann.

Bibliographie

Bergmann, Werner; Juliane Wetzel:

Manifestations of Antisemitism in the European Union – First Semester 2002. Wien-Berlin 2003. Nur online verfügbar; siehe <http://www.antisemitismus.net/europa/antisemitismus-studie.htm>; <http://www.antisemitismus.net/europa/eu-studie.htm>; http://eumc.eu.int/eumc/material/pub/FT/Draft_antisemitism_report-web.pdf.

Community Security Trust:

Antisemitic Incidents Report 2004. London 2005

Iganski, Paul; Barry Kosmin (Hg.):

The New Antisemitism? Debating Judeophobia in the 21st Century. London 2003.

Shachar, Isaiah:

The Judensau: a Medieval anti-Jewish Motif and its History. London 1974

Strauss, Mark:

Antiglobalism's Jewish Problem, in: *Foreign Policy*, Nov./Dez. 2003, online-Version <http://www.foreignpolicy.com/>

Wieviorka, Michel (Hg.):

La tentation antisémite. Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui. Paris 2005

Wieviorka, Michel: Antisemitismus in Frankreich, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 14 (2005) (in Druck)

Zick, Andreas; Beate Küpper:

Transformed anti-Semitism – A report on anti-Semitism in Germany, in: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 1 (2005), S. 50–92

Anmerkungen

- 1 Erhebung des Umfrageinstituts ISPO im Auftrag des »Corriere della Sera«; siehe den Kommentar von Roberto Mannheimer: Europei e l'antisemitismo: 15 % è ostile agli ebrei, in: *Corriere della Sera*, 26.1.2004.
- 2 »European Attitudes towards Jews, Israel and the Palestinian-Israeli Conflict«, durchgeführt vom 16. Mai bis 4. Juni 2002 beziehungsweise vom 9. bis 21. September 2002 (siehe www.adl.org/PresRele/ASInt_13/4118_13.asp und den vollen Text unter www.adl.org/Anti_semitism/European_Attitudes.pdf; www.adl.org/anti_semitism/EuropeanAttitudesPoll-10-02.pdf).
- 3 DPA, *Signs of »latent« German anti-Semitism*, 19.11.2003; Jeder 5. Deutsche denkt antisemitisch [Umfrage zu Antisemitismus in Deutschland], *Stern*, 20.11.2003 (Die Umfrage wurde im Auftrag des »Stern« durchgeführt).
- 4 *Attitudes toward Jews, Israel and the Palestinian-Israeli Conflict in Ten European Countries*, New York, April 2004 (siehe www.adl.org/anti_semitism/european_attitudes_april_2004.pdf).
- 5 Vgl. die Umfragen der ADL aus den Jahren 2002, 2004 und 2005: ADL-Umfrage Juni 2002 www.adl.org/Anti_semitism/European_Attitudes.pdf; Oktober 2002, www.adl.org/anti_semitism/EuropeanAttitudesPoll-10-02.pdf; 2004 www.adl.org/anti_semitism/european_attitudes_april_2004.pdf; 2005 www.adl.org/anti_semitism/EuropeanAttitudesPoll-10-02.pdf.
- 6 Werner Bergmann; Juliane Wetzel: *Manifestations of Antisemitism in the European Union – First Semester 2002*. Wien/Berlin 2003; nur online verfügbar – siehe www.antisemitismus.net/europa/antisemitismus-studie.htm; www.antisemitismus.net/europa/eu-studie.htm; eumc.eu.int/eumc/material/pub/FT/Draft_anti-Semitism_report-web.pdf.
- 7 *Financial Times*, 16. November 2003.
- 8 *Newsletter – Zentrum für Antisemitismusforschung*, Nr. 26, Dezember 2003 (zfa.kgw.tu-berlin.de/newsletter/pdf/news-03-12.pdf).

- 9 *Manifestations of Antisemitism in the EU 2002–2003*
(<http://eumc.eu.int/eumc/material/pub/AS/AS-Main-report.pdf>).
- 10 Jean-Christophe Rufin: *Chantier sur la lutte contre le racisme et l'antisemitisme*, 19.10.2004 (Manuskript im Besitz der Autorin).
- 11 Übersetzung nach *Süddeutsche Zeitung*, 1. Dezember 2004.
- 12 Paris 2005.
- 13 Siehe die Zusammenfassung der Ergebnisse bei Michel Wieviorka: Antisemitismus in Frankreich, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 14 (2005).
- 14 Siehe dazu auch Mark Strauss: Antiglobalism's Jewish Problem, in: *Foreign Policy*, Nov./Dez. 2003; online-Version www.foreignpolicy.com/.
- 15 Berliner Erklärung in deutscher Übersetzung www.auswaertiges-amt.de/www/de/infoservice/download/pdf/friedenspolitik/berlin.pdf.
- 16 Abduljalil Sajid, Berater der Kommission für Moslems in Großbritannien, erklärte: »Islamophobie hat den Antisemitismus als neue, scharfe Spitze des Rassismus überall in der Welt ersetzt.« *Tachles. Das jüdische Wochenmagazin*, 30. Juli 2005.
- 17 Bigotry Monitor (online), 12. März 2004.
- 18 Jewish Telegraph Agency (JTA), 3. Februar 2004.
- 19 Brief von Robert Wexler an Romano Prodi (25. November 2003) als Reaktion auf den Bombenanschlag auf eine jüdische Schule in Paris im November 2003 (Büro Wexler an Autorin).
- 20 Online-Präsentation von KIGA, www.kiga-berlin.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=3.
- 21 Kritische Pressemitteilung vom 20.4.2005 von Aycan Demirel (Kreuzberger Initiative gegen Antisemitismus – KIGA) und Dr. Jochen Müller (Middle East Media Research Institute – MEMRI), www.adf-berlin.de/wbb2/thread.php?threadid=217.
- 22 Yehuda Bauer spricht hier sogar von einem »genozidalen Antisemitismus« (*Die Zeit*, 31.7.2003); eine ähnliche Wertung nimmt auch der kanadische Justizminister Irvin Cotler vor, wenn er die »suicide bombers« als »genocidal bombers« bezeichnet. Irwin Cotler: Human Rights and the New Anti-Jewishness, in: *Jerusalem Post*, 5. Februar 2004 (www.freeman.org/m_online/mar04/cotler.htm); dieser Artikel wurde zuerst im November 2002 vom Jewish People Policy Planning Institute veröffentlicht.
- 23 Webseite der globalisierungskritischen Organisation »Indymedia« Schweiz: switzerland.indymedia.org/demix/2003/01/3771.shtml; deutsche Webseite von »Indymedia«: de.indymedia.org/2003/01/39878.shtml (beide Seiten eingesehen am 11.4.2005)
- 24 Vgl. etwa Flugblatt 1930/219 der Albertina in Wien, Herkunft: Regensburg, Abbildung in: »Stadt und Mutter in Israel«. *Jüdische Geschichte und Kultur in Regensburg, Ausstellungskatalog*. Regensburg 1989. S. 61.
- 25 Isaiah Shachar: *The Judensau: a Medieval anti-Jewish Motif and its History*. London 1974.

- 26 Autonome Demo-Beobachterin, 18.3.2003: Nazis in Magdeburg (www.daslinkeforum.de/forum.php?fnr=266&wert=0&grp=100033935).
- 27 Kurzbericht aus dem GMF-Survey, 2005/1, Andreas Zick; Beate Küpper: *Antisemitismus in Deutschland*. Bergische Universität Wuppertal Institut für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung, Universität Bielefeld. Siehe auch dies.: Transformed anti-Semitism – A report on anti-Semitism in Germany, in: *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 1 (2005) S. 50–92.
- 28 Das CST ist eine Nichtregierungsorganisation, die für die Polizei antisemitische Übergriffe erfasst und gleichzeitig als Meldestelle für solche Übergriffe fungiert. Sie berät außerdem die jüdischen Gemeinden Großbritanniens in Sicherheitsfragen und liefert statistisches Material über antisemitische Übergriffe.
- 29 British Community Security Trust, siehe www.thecst.org.uk/incidents_statistics.htm; vgl. auch Michael Whine: Anti-Semitism on the streets, in: *Is there a new anti-Semitism in Britain?*, online www.jpr.org.uk/Reports/CS%20Reports/new_antisemitism/main.htm; Paul Iganski; Barry Kosmin (Hg.): *The New Antisemitism? Debating Judeophobia in the 21st Century*. London 2003.
- 30 Community Security Trust: *Antisemitic Incidents Report 2004*. London 2005.
- 31 Ebenda, S. 10.
- 32 *Antisemitism 2002 in France. »Intifada« – import or domestic malaise?*, hrsg. vom Simon Wiesenthal Center Europa, Januar 2002 (www.wiesenthal.com/social/pdf/index.cfm?ItemID=4991); The Stephen Roth Institute: *Antisemitism Worldwide 2002/3, France* (www.tau.ac.il/Anti-Semitism/asw2002-3/france.htm).
- 33 Informationsdienst gegen Rechtsextremismus, online, 26. März 2005: »Menschenrechtskommission legt Jahresbericht vor«.



Deutsche Identitätsstiftung

Das Denkmal für die ermordeten Juden Europas in Berlin.

Der ewige »Dritte« in allen Konflikten?

Die Diaspora, Israel
und der ubiquitäre »Kampf der Kulturen«

1945 veröffentlichte Jean-Paul Sartre seinen legendären Essay über die »Judenfrage«. Bis heute verbindet man mit diesem Text vor allem Sartres These über die Wirkung des Antisemitismus auf die jüdische Existenz: Es sei der Antisemit, der »den Juden« überhaupt erst schafft.¹

Sartres Argument, dass es die Wahrnehmung des Juden durch die Anderen sei, die seine »jüdische Situation« erst herstellt und sie für ihn als Individuum unausweichlich macht, soll freilich nicht im Mittelpunkt *dieser* Betrachtung stehen, die den Stellenwert »jüdischer Situation« in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen um europäische Identität, um Globalisierung und Migration debattiert.

»Trotz alledem haben die Juden einen Freund – den Demokraten«, so schreibt Sartre. »Aber er ist ein armseliger Verteidiger.«²

Was Sartre mit dem Begriff »Demokrat« bezeichnete, meinte ganz allgemein einen aufgeklärten, links-liberalen Standpunkt, der letztlich keine kollektiven Identitäten gelten lässt, sondern nur eine Gesellschaft der Individuen und ihren »Sozialvertrag« anerkennt.

So sehr Sartre dieser Haltung im Grunde nahe steht und mythologische, dem angeblichen »Wesen« eines Volkes entspringende Identitäten (sei es eine »jüdische« oder seien es andere) ablehnt, so sehr bleibt er gegenüber dem »demokratischen«, dem »analytischen Geist« skeptisch:

»Er ist blind für die synthetischen Gebilde der Geschichte. Er kennt weder den Juden noch den Araber noch den Neger noch den Bourgeois oder den Arbeiter. Er kennt nur den Menschen, der sich immer und überall gleich bleibt.«³

Zwischen dem Antisemiten und dem Demokraten, so scheint es Sartre, sind die Juden in einer Falle gefangen. Der Antisemit »will ihn als Menschen vernichten, um nur den Juden, den Paria, den Unberührbaren bestehen zu lassen«, während der Demokrat »ihn als Juden vernichten (will), um ihn als Menschen zu erhalten, als allgemeines abstraktes Subjekt der Menschen- und Bürgerrechte«⁴.

Sartres Argument hebt hervor, dass die Konfrontation zwischen Antisemit und Demokrat sich in einem Zirkel bewegt, denn am Ende wird der Demokrat in dem Moment zum Antisemiten, in dem der Jude auf seinem Anderssein beharrt.

»Auch der liberalste Demokrat ist nicht frei von Antisemitismus. Er ist dem Juden insoweit feindlich gesinnt, als dieser es wagt, sich als Jude zu fühlen – wozu er doch in Wahrheit eine Alternative gar nicht besitzt: erinnert ihn doch gerade der Antisemitismus unentwegt genau an dieses ›Jude-Sein‹, aus dem der Einzelne, auch wenn es ihn zur Assimilation drängt, nicht entfliehen kann.«

Als der Aufsatz 1945 geschrieben wurde, stand die »Wiedergeburt einer selbständigen jüdischen Nation auf eigener Erde«, so Sartre, unmittelbar bevor, getragen von der Sartre durchaus verständlichen »Überzeugung, daß das aufrechte Judentum durch einen jüdischen Staat gestützt werden muß«⁵. Es ist diese Wendung Sartres, die ihn heute in den Augen mancher Kritiker als Apologeten des Zionismus und dessen Landnahme in Palästina erscheinen lässt.

Sartre hat freilich darauf beharrt, dass die Existenz eines jüdischen Staates nicht das Ende der Diaspora bedeutet, sondern er hat im Gegenteil die Hoffnung geäußert, dass diese beiden Auffassungen sich miteinander als Kundgebungen aufrechten Judentums vereinen und einander ergänzen könnten.

Es ist diese Perspektive in Sartres Argumentation, vor deren Hintergrund der vorliegende Essay die paradoxen Bedingungen einer jüdischen Zukunft in der europäischen und amerikanischen Diaspora und in Israel betrachten will – und die Zumutungen, denen Juden heute nicht mehr nur von Seiten der Antisemiten und »Demokraten«, sondern auch durch die Identitätsbedürfnisse europäischer Eliten und migrantischer Bevölkerungsgruppen ausgesetzt sind.

Das Weiterexistenz jüdischen Lebens in Europa nach der Schoah bedeutet für das Konzept einer nach-zionistischen Diaspora die vielleicht entschei-

dende Herausforderung; es ist eine Diaspora, die, wie Sartre es vorausgesehen hatte, auch nach der Gründung des jüdischen Staates fortbesteht.

Und zugleich stellt dieses Fortbestehen entscheidende Fragen an die Vorstellungen von Europa und europäischer Identität.

Deutschland, das Zentrum der Schrecken des 20. Jahrhunderts, wurde an seinem Ende auf paradoxe Weise zum vorrangigen Ziel jüdischer Einwanderung, die die jüdischen Gemeinden auf mehr als 100.000 Mitglieder anwachsen ließ, Tendenz weiterhin steigend, bei einer ebenso hohen Zahl von nicht-jüdischen Familienmitgliedern der Eingewanderten.

Während die Gesellschaften Europas zögernd die Wirkung der postkolonialen und arbeitsmarktpolitischen Migration auf ihren politischen und kulturellen Zusammenhalt entdecken und nun vor allem als Problem wahrnehmen, bekommen »die Juden« einen verstörend zweideutigen Status zugewiesen. Sie werden von »Europa« als zentraler Bestandteil des »eigenen« kulturellen Erbes umarmt und vereinnahmt – doch zugleich mit Israel und folglich mit der Bedrohung durch weltpolitische Konflikte identifiziert und so mit neu aufgeladenem Ressentiment zurückgewiesen.

Populäre Bilder des »Jüdischen« in Europa kreisen um zwei gegensätzliche, miteinander kaum zu vereinbarende Figuren: um »Einstein«, den genialen westlichen Aufklärer, Emigranten und humanistischen Zivilisten, und um den gewalttätigen, orientalischen (semitischen?) »israelischen Besatzer« in Uniform. Dazwischen stehen die Juden als Opfer, steht der Holocaust, von dem zwar in manchen Sonntagsreden behauptet wird, er sei einzigartig, dessen Ikonographie aber inzwischen nicht nur in polemischen Karikaturen, sondern offenbar auch im Bewusstsein der Mehrheit der europäischen Bevölkerung anscheinend bruchlos als gleichmacherische Brücke zwischen der organisierten Massenvernichtung von einst und den Bedingungen gewaltsamer Besatzungspolitik von heute (wohlweislich: in Palästina und nicht anderswo) benutzt wird.

Während die Zahl der Juden in Europa inzwischen im Grunde unbeträchtlich ist, verglichen mit der Zahl moslemischer Einwanderer und deren Nachkommen, spielt der Holocaust, und damit: »tote Juden«, eine zentrale und wachsende Rolle in öffentlichen Ritualen und politischen Sprachregelungen, die nationale und europäische Identitäten definieren sollen. Das geht bis zu einer recht zweifelhaften Rolle in touristischen Retro-Inszenierungen in Städten wie Berlin, Krakau oder Prag. Und der Nah-Ost-Konflikt, damit auch: »lebende Juden«, wird zur gleichen Zeit als Kontrastfolie für das, was Europa genau nicht sein will, in den Medien allgegenwärtig.

Seit dem Holocaust sind Juden *in* Deutschland (und in Österreich) ein selbst-bewusst exotisches Phänomen. Für sie selbst hat das überkommene (und vom Nationalsozialismus dementierte) Selbstbild der »deutschen Juden« eher einen peinlichen Geschmack – tatsächlich war die Mehrzahl der seit 1945 in Deutschland und Österreich lebenden Juden osteuropäischer Herkunft, und sie trugen an den Erfahrungen des Überlebens und der Flucht. Ihre Selbstrepräsentation hört bis heute in Deutschland auf den distanzierenden Namen »Zentralrat der Juden *in* Deutschland« und reflektiert damit einen Status der für viele Jahre durchaus auch selbst gewählten Isolation in einer Gesellschaft, die man zu Recht als bedrohlich und feindlich empfand, auch und gerade wenn sie einem so betont schmeichlerisch gegenübertrat.

Zu gleicher Zeit stand man unter dem Druck der Rechtfertigung für den Umstand, dass man »da« war und blieb – und sich dem Exodus nach Israel nicht anschloss. So wurden die Juden in Deutschland zum doppelten, widersprüchlichen Symbol: zum Symbol für die Existenz und den Fortbestand der Diaspora schlechthin – und zum immer wieder instrumentalisierten Argument für die Notwendigkeit des zionistischen Traums eines jüdischen Staates »für alle Juden«.

Was aus dem viel beschworenen »neuen Judentum« in Deutschland werden wird, ist völlig offen. Niemand weiß, wie viele dieser zumeist in ihren Bekenntnissen und Orientierungen gemischten russisch-jüdischen (... und agnostischen und orthodox-christlichen) Familien und Individuen an einer Revitalisierung jüdischen Lebens tatsächlich ein langfristiges (und mehr als ein bloß einwanderungstechnisches und soziales) Interesse entwickeln werden. Viele von ihnen hängen an ihrer russischen Identität mehr als an ihrer jüdischen Vergangenheit, organisieren sich in Zusammenhängen wie den Veteranenverbänden der Roten Armee, Clubs russischer Erfinder oder Kulturkreisen mit Interesse an Puschkin und anderen russischen Schriftstellern. Wie viel also von der aktuellen jüdischen Renaissance die nächsten Jahre überdauert, wird sich noch zeigen müssen. Doch eine Pluralisierung jüdischen Lebens, eine Ausdifferenzierung verschiedener religiöser *und* weltlicher Orientierungen inner- und außerhalb der jüdischen Einheitsgemeinde (in der sich bis heute jüdisches Leben in Deutschland und Österreich unter einem staatlich alimentierten Dach noch weitgehend einheitlich organisiert) ist unverkennbar.

Sartres Hoffnung, dass die »verschämten« Juden der Vergangenheit, unter dem Eindruck des Antisemitismus einerseits und der demokratischen Assimilationsforderung andererseits stehend, endlich »selbstbewussten« Juden

Platz machen könnten, die sich gleichwohl vor allem als selbstbewusste Bürger der europäischen Nationen sehen würden, diese Hoffnung ist noch lange nicht Realität geworden. Für viele Juden, und wie soll dies im Grunde nach der Schoah anders sein, steht »jüdische Identität« ideologisch an erster Stelle. So äußern sich Identitätsbedürfnisse, indem die sich häufig auf den Staat Israel zentrieren, den Ausdruck der Verwandlung einer Gemeinschaft von Opfern in einen Souverän.

Eine solche Identitätspolitik besitzt in einer Einwanderungsgesellschaft einen besonderen Nachhall. In Deutschland, wo mit Zögern und Widerstand auf beiden Seiten der Prozess der Einbürgerung und Absorption von 3.300.000 Moslems meist türkischer oder kurdischer Herkunft begonnen hat (von anderen Migrantengruppen einmal abgesehen),⁶ stehen die jüdischen Gemeinden, auch die russisch-jüdischen Neubürger, in einem prekären Spannungsverhältnis zu den übrigen Migranten. Auch wenn Vertreter der jüdischen Gemeinden durchaus den Dialog mit Organisationen der türkischen Einwanderer suchen und sich öffentlich gegen anti-islamische Äußerungen wenden, fällt es den Mitgliedern der Gemeinden schwer, ihre eigenen Interessen im Zusammenhang der Einwanderungsgesellschaft zu verorten.

So geraten sie zunehmend in eine prekäre Situation: zwischen den Vereinbarungsanbietern einer Gesellschaft, die ihnen eine historische »Sonderrolle«, quasi ein »Privileg«, einräumt, ohne grundsätzlich ihr Verhältnis zu Fragen religiöser Pluralität, Einwanderung und gemeinsamen staatsbürgerlichen Werten zu klären, und den wachsenden Ressentiments deklassierter Einwanderer – oder ihrer selbsternannten ideologischen Führer –, die entweder keine realen Integrationsbedingungen vorfinden oder sich selbst gar nicht erst integrieren wollen. Und die gerade weil sie nur für Minderheiten innerhalb ihrer eigenen communities sprechen, sich umso lauter starker als Sprachrohr ihrer »wahren Interessen« darstellen.

Migration ist zwar ein durch und durch ökonomisch und politisch motivierter Prozess, doch gemeinsame Interessen stehen im Kontext der Einwanderungsgesellschaft konkurrierenden »Identitäten« gegenüber, die vor allem kulturelle Ressourcen ins Spiel bringen. Angesichts der Herausforderungen, vor denen Migranten stehen, die ihren Weg in der Gesellschaft »von unten« und von außerhalb antreten, ist es vor allem die Betonung kultureller oder religiöser Eigenständigkeit, von Gruppenzusammenhalt und Familienstrukturen, die vielfältige Benachteiligungen kompensieren sollen – und die zugleich »vorgesellschaftliche« Hierarchien, Herrschaftsstrukturen und Autoritäts-

verhältnisse (sei es zwischen den Geschlechtern, zwischen Generationen, Familien oder unterschiedlichen »ethnischen« Gruppen) reaktualisieren oder mit zusätzlicher Bedeutung aufladen. Kein Wunder, dass Fundamentalismen und Fundamentalisten dabei eine Rolle spielen.

In diesem Zusammenhang von der »Krise des Multikulturalismus« zu sprechen, liegt nahe. Freilich liegen Alternativen für eine Integration realer Vielfalt nicht auf der Hand.

Jüdische Existenz in einem derart von globaler Migration und von konkurrierenden Fundamentalismen und Endzeitvisionen, islamischer wie christlicher Observanz, geprägten Europa steht zugleich innerhalb wie außerhalb der gegebenen Oppositionen. Und sie dient, wie historisch schon so oft, als ideale Projektionsfläche für das, was in den jeweiligen Auseinandersetzungen auf dem Spiele steht: die Juden als »Dritte« in den Konflikten der Gegenwart – von beiden Seiten negativ wie positiv in Anspruch genommen, für eigene Identitätsbedürfnisse als Kontrastfolie missbraucht und selbst eigentlich nicht wahrgenommen.

Das war schon so, als im Mittelalter die Kreuzfahrer auf dem Wege nach Jerusalem über die Juden herfielen, und es war immer noch so, als in Zeiten von Reformation und Gegenreformation die Juden erst als Faszinosum einer urchristlichen Nähe, dann als »Verstockte«, schließlich als Objekt von Ritualmordlegenden herhalten mussten, mit denen mancherorts eine neue »Volksfrömmigkeit« herangezüchtet werden sollte. Und bei der Wende vom fortschrittsgläubigen Liberalismus zum Deutschnationalismus, am Ende des 19. Jahrhunderts, verwandelten sich die Juden aufs neue in einen beliebten Gegenstand politischer Projektionen, mit denen selbst in einer so beschaulichen Landschaft wie Vorarlberg der traditionelle Antijudaismus der Christlich-Sozialen von Deutschnationalen überboten werden konnte.

Diese Struktur, die für Äußerungen des Antisemitismus wie für solche des Philosemitismus gleichermaßen empfänglich ist, lässt sich auf den unterschiedlichsten Ebenen beobachten.

Nicht ganz leicht ist es inzwischen, christliche Sektierer, evangelikale Massenorganisationen (»Keine Teilung des Heiligen Landes«) und gutmeinende Propagandisten einer vorbehaltlosen Solidarität mit Israel voneinander zu unterscheiden. So wird eine Organisation wie »Christen für Israel«, deren Gründer Fritz May mit »Endzeit-Bestsellern« wie »Apokalypse über Jerusalem«⁷ den Endkampf um die heilige Stadt beschwört, den Islam verteufelt und zugleich Juden in Israel aggressiv missioniert, gleichermaßen arglos von deut-

schen wie israelischen Politikern hofiert. Und die zugleich in der Schweiz und in Deutschland erscheinenden »Nachrichten aus Israel« warnen nicht nur vor der islamischen »Überfremdung« Europas, sondern porträtieren Israel zugleich recht mehrdeutig: mit Bewunderung für jüdische Geheimwaffen und andere obskure Erfindungen, die eher an okkulte Fähigkeiten erinnern (durch Wände sehen und so weiter), oder als Schauplatz der kommenden Herrschaft des Antichrist, die die Apokalypse einleiten und der Rückkehr des christlichen Messias vorausgehen soll.⁸ Das mag abseitig klingen, doch der Einfluss solcher Prediger des Heils ist nicht nur in den USA offenkundig im Wachsen begriffen.

Nationale Gedenkkultur

Anders als den Predigern der *kommenden* Apokalypse, dient die *vergangene* Katastrophe als Spielfläche für *innerdeutschen* Streit wie für innerdeutsche Versöhnung, auch im Verhältnis zwischen Migranten und Einheimischen.

Die Diskussionen um den Holocaust und um die Zukunft deutscher und europäischer Identität scheinen in Deutschland seit 1989 mehr und mehr eins geworden zu sein. Dabei ist die Geschichte des deutsch-jüdischen Verhältnisses sozusagen das »Dritte«, der Einsatz in einer Auseinandersetzung um ein deutsch-deutsches Verhältnis.

Seit der Vereinigung ist der Streit um die »Vergangenheitsbewältigung«, der lange Jahre ein politischer Streit um unterschiedliche Vorstellungen von Demokratie war, vor allem ein Streit um nationale Identität geworden, eine Identität, die auf der Verantwortung für eine »tragische Katastrophe« aufbauen soll. Das nationale Holocaust-Denkmal in Berlin erhöht das Gesellschaftsverbrechen zu einem Initiationsmythos der eigenen staatlichen Wiedergeburt. Die realen Verbrechen in der Geschichte verwandeln sich im populären Diskurs allemal in eine kathartische »Katastrophe« (halb »Untergang«, halb »Götterdämmerung«), die in den gedenkpolitischen und medialen Inszenierungen eher nach dem Modell schicksalhafter Verstrickung als nach dem Vorbild der tatsächlichen Handlungen deutscher und österreichischer Akteure modelliert wird. Eine solche Katastrophe gibt deutscher Identität die Weihe einer »Schicksalsgemeinschaft«, an der die real »Anderen« der Gegenwart, auch die Migranten, die schon Teil der Gesellschaft geworden sind, nicht wirklich Anteil nehmen können. »Vergangenheitsbewältigung« als Ausschluss der Anderen – sie funktioniert über die Instrumentalisierung des

Dritten, des »Jüdischen«, indem sie ihm einen prekären symbolischen Status als moralischer Wächter zuweist. Der Holocaust, in Anspruch genommen für das Ideal der Toleranz und Integration, genauso wie für nationale Abwehrreaktionen, erfüllt so unwillkürlich eine Funktion in einem Klima der Nichtanerkennung von Erfahrungen und Geschichten.

Die Erweiterung einer solchen im Kern deutschen Schicksalsgemeinschaft zum Bild einer europäischen Nation, deren Zentrum die gemeinsame Erinnerung an Weltkrieg *und* Holocaust einerseits und das gemeinsame ideelle historische Erbe wäre, ändert daran wenig. Solche europäische Identitätspolitik ist heute vielfach bestimmt von der Idee eines judäo-christlichen Abendlandes. Diese Idee ist ausgerechnet im konservativen, aber genauso im linksdemokratischen und liberalen politischen Diskurs ein Ventil des Ressentiments gegenüber einer Integration der Türkei in die europäische Union geworden. Von Helmut Schmidt bis Edmund Stoiber, von Historikern wie Heinrich August Winkler oder Ulrich Wehler bis zu massenwirksamen, wenn auch in der öffentlichen Diskussion kaum wahrgenommenen, teils evangelikalen, christlichen Gruppen, sind es heute ausgerechnet die Juden, vor allem die Ermordeten, die sich als angeblicher Teil eines dominanten Konzeptes von Europa vereinnahmt sehen – eines Konzeptes, das merkwürdigerweise genug auch von konservativen und katholischen Politikern heute gerne als »Europa der Aufklärung« bezeichnet und als Bollwerk gegen eine islamische »Überfremdung« des Kontinents ins Spiel gebracht wird.⁹

In demonstrativer Abgrenzung zur Politik der USA wird dabei keineswegs einem kriegesischen Interventionismus gegen den radikalen Islam oder die arabische Welt das Wort geredet. Stattdessen ist viel von Dialog der Kulturen die Rede, aber wohlweislich auf der Basis der Annahme einer territorialen Homogenisierung und Entmischung, also eines Europas nach dem Modell der Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts – kurz: auf der Basis einer Fiktion, nämlich einer möglichen Welt ohne Massenmigration und ohne wachsende ökonomisch-kulturelle Verflechtung im Weltmarkt.

Letztlich treffen sich hier die konservativen Verfechter eines europäischen Nationalstaates mit den radikalen Gegnern der Globalisierung und ihren Feindbildern, nur dass den einen die Juden als historisches Erbe teuer sind, also die jüdische *Vergangenheit* als Projektionsfläche ihrer Utopie erhalten muss, während den anderen Israel und die jüdisch-amerikanische Weltverschwörung der *Gegenwart* als Projektionsfläche für ihre Ängste vor der unkontrollierbar scheinenden Dynamik des weltweiten Wandels dient.

Vor diese Wahl gestellt, erscheint vielen Juden die konservative Umarmung, ob in Europa oder in den USA, freilich verlockend. Konfrontiert mit einem sich immer offener artikulierenden Antisemitismus von »links«, in der Wahrnehmung des israelisch-palästinensischen Konfliktes, der längst zum Stellvertreterkonflikt für alle postkolonialen Konfliktlagen avanciert ist, erscheint der bürgerliche Philosemitismus vielen Juden als harmloses Missverständnis – eine Falle freilich, und eine höchst sonderbare Rochade: Während der traditionelle Antijudaismus von einst, in Form christlich-fundamentalistischer Philo-Zionisten Israel feiert, als Bastion gegenüber dem Islam, als Befreier Jerusalems (was die Kreuzfahrer dauerhaft nicht geschafft hatten) und als Boten zukünftigen Heils – eines Heils bei dem es dann freilich den Juden »als Juden« an den Kragen gehen wird, wenn die Apokalypse vor der Wiederkunft des Messias alle dahinraffen wird, die sich nicht zum »wahren Glauben« bekennen – während also die Antisemiten von einst den Juden nun eine Funktion in ihrem eigenen Heilsplan zugewiesen haben, stehen die »Demokraten« von einst unerbittlich im Lager des Antizionismus – und sprechen den Juden nicht nur das Recht ab, »jüdisch« zu sein, sondern vor allem das Recht darauf, als Mehrheit in einem Staat Souveränität zu beanspruchen.

Während die Juden für Jahrhunderte als der Prototyp des »Anderen« im Westen angesehen, umworben *und* verachtet wurden, in einem sich als christlich in Opposition zum Orient verstehenden Europa, so ist nun die Existenz des »jüdischen Staates« zum Prototyp des »Anderen«, nämlich des »Westens«, geworden, der in das autochthone »Idyll« des Orients eingedrungen sei. Wohlgemerkt, die Rolle, die den Juden in diesem »Spiel« zugewiesen wird, ist die des Prototyps des »Anderen«, des ewigen Dritten. Die jeweils *realen* Anderen – der Islam für das Christentum und das Christentum für den Islam – können sich dabei, trotz aller behaupteten kulturellen Verschiedenheit, über diese Figur des »Dritten« offenbar mühelos miteinander verständigen.

Wenn im ägyptischen Staatsfernsehen die »Protokolle der Weisen von Zion«, jene alte zaristische Fälschung, unter dem Titel »Reiter ohne Pferd« zum Fernsehspiel dramatisiert in Dutzenden von Episoden das Ramadan-Programm füllt, dann gibt es keinen anti-westlichen Kulturschock. Und wenn eine mit staatlicher Hilfe zustande gekommene syrische Fernsehproduktion – ebenfalls zum Ramadan – die Geschichte der Diaspora (»al-Schattat«) anhand der Legenden von bluttriefenden Ritualmorden und der Phantasien von jüdisch-zionistischen Weltverschwörungen erzählt (Zionismus und Juden-

tum sind hier ganz schlicht ein und dasselbe), dann gibt es beim christlich-islamischen Kulturtransfer wundersamerweise nicht die geringsten Übersetzungsprobleme. Auch wenn oder gerade weil beide Serien als quellengestützte, wissenschaftlich korrekte Geschichtslektion angepriesen wurden, gab es in den arabischen Medien, sowohl im Nahen Osten als auch in Europa, aber immerhin durchaus heftige Kontroversen über den antisemitischen Charakter dieser Produktionen.¹⁰

In einem postkolonialen Diskurs – sowohl in den europäischen wie amerikanischen Gesellschaften als auch in den entkolonisierten, zumeist islamisch geprägten Ländern zwischen Marokko, Pakistan oder Malaysia – werden »die Juden« heute als aktive Agenten der Verwestlichung und eines natürlich ebenso »westlichen« Imperialismus angesehen. Während der einst selbstbewusst als positives Bekenntnis zum modernen Judenhass in die Welt gebrachte Begriff des Anti-Semitismus die Projektion des Anti-Orientalischen (und der Islamophobie) auf den Juden zum rassistischen Programm machte, stellt die anti-westliche Verschwörungstheorie der Gegenwart den traditionellen Anti-Judaismus wieder auf die Füße, als wäre der moderne Rassismus eine belanglose Hülle, die ohne weiteres abgestreift werden kann – und verkleidet sich zugleich als Anti-Amerikanismus.

Auf beiden Seiten eines solchen »post-kolonialen« Diskurses regiert der »Kulturalismus«: der Glaube daran, es gehe nicht um politische Interessen, sondern um die identitäre Verteidigung des kollektiven »Eigenen«. Es ist dies der Aufstieg von »Kultur« als Erklärung für politische Konflikte und die Diskreditierung eines humanistischen Universalismus als Form des westlichen »Kulturimperialismus«.

Das macht neue, verstörende Allianzen möglich: Christliche Fundamentalisten finden in den USA erfolgreich gemeinsame Interessen mit konservativen jüdischen Intellektuellen, unterstützen zusammen radikale Siedler in den besetzten Gebieten und heizen den Konflikt um das Territorium und den demographischen Status quo an, einen Konflikt, von dem man augenscheinlich – fern von der gewalttätigen Realität des Konfliktes selbst – gut profitieren kann, wenn es darum geht, »Führungsqualitäten« zu erringen, Seelen zu organisieren, Loyalität zu binden, finanzielle Unterstützung zu generieren und Gefolgschaft anzusammeln. Der israelisch-palästinensische Konflikt wird zum Prototyp aller Identitätspolitik, zum Schaukampf von allen Seiten angefeuerter Akteure.

Deutsche Intellektuelle entdecken ihr Herz für die »westlichen« Werte, von denen sie so sprechen, als wäre die »westliche Kultur« so etwas wie eine

ontologische Grundtatsache, eine völkisch-eingeborene Kultur, der Kultur des Islam entgegengesetzt, und sie träumen davon, die sozialen Konflikte der eigenen Gesellschaft, die auf den konstanten Zustrom von Migranten angewiesen ist, in andere Regionen der Welt zu verbannen.

Französische säkular-nationalistische Fundamentalisten setzen sich in der öffentlichen Debatte um die gesellschaftliche Sanktionierung des Kopftuches durch und erhalten für das Verbot von Kopftüchern, jüdischen Kippot und christlichen Kreuzen an Schulen (freilich nur: großen Kreuzen, was auch immer das heißt) die Zustimmung von jüdischen Organisationen, die sich nun demonstrativ dem französischen Konzept der Assimilation verschreiben, und von jüdischen Intellektuellen wie Alain Finkelkraut, dessen Enttäuschung über die Ignoranz der europäischen Linken, also Sartres »Demokraten«, sich in Furor gegenüber der Idee des Multikulturalismus verwandelt hat. Konfrontiert mit dem wachsenden, offen gewalttätigen Antijudaismus maghrebinischer Immigranten in den modernen Ghettos der französischen Städte, erscheint ihnen das allemal das kleinere Übel zu sein. Und während für fromme jüdische Schüler der Weg in die Privatschule bleibt (also der Teilrückzug aus der Gesellschaft angetreten wird), wird der weibliche Körper zum Austragungsort des Kulturkampfes zwischen christlich geprägter Mehrheitskultur (mit kleinem Kreuz) und Islam (egal ob mit oder ohne Kopftuch).

Sartres Traum von 1945 klingt wie ein trotziger Kommentar zu den gegenwärtigen Verhältnissen:

»Wir empfehlen hier einen echten Liberalismus. Das heißt, dass alle, die durch ihre Mitarbeit zur Größe eines Landes beitragen, die vollen Bürgerrechte beanspruchen dürfen, und zwar nicht auf Grund einer abstrakten, problematischen ›menschlichen Natur‹, sondern auf Grund ihrer werktätigen Mitarbeit am Leben der Gemeinschaft. Das bedeutet, dass Juden sowohl als Araber oder Neger in dem Augenblick, da sie mit dem nationalen Unternehmen solidarisch sind, ein Einspruchsrecht in diesem Unternehmen haben. Dass sie Staatsbürger sind.

Aber sie genießen diese Rechte in ihrer Eigenschaft als Juden, Neger oder Araber, das heißt als Individuen.«¹¹

Sartres Anerkennung gilt einem Juden wie einem Moslem gleichermaßen nicht in dessen Eigenschaft als potentieller Christ. Sondern:

»Wir müssen ihn mit seinem Charakter, seinen Sitten, seinem Geschmack, seiner Religion, falls er religiös ist, seinem Namen und seinem Äußeren akzeptieren.«¹²

Was Sartre hier anmahnt, scheint heute seine Unschuld verloren zu haben, nämlich der Glaube daran, dass sich Loyalität zur Gesellschaft und zu ihren Werten mit individueller und kollektiver Zugehörigkeit zu differenten »Kulturen« vereinen lässt. Doch tatsächlich hat bloß die Gleichgültigkeit – ein Begriff von Toleranz, der nicht mit gemeinsamer Verantwortung verbunden ist – seinen Bankrott erlebt. Sartres Vorstellung von Nation kommt der amerikanischen Utopie näher, als er es selbst artikuliert: eine liberale Gesellschaft, die nicht nur das Individuum, sondern auch kulturelle Herkunftsgemeinschaften zu integrieren versucht, allerdings nicht, ohne an der Zumutung gemeinsamer Werte und Spielregeln festzuhalten.

In einer Welt, in der das Verhältnis von Individuen, Gesellschaft und Gemeinschaften so explosiv ist wie heute, ist Sartres »Demokrat« freilich noch viel schizophrener geworden, als Sartres Anspielungen auf den demokratischen Antisemitismus es nahe legen.

Der gleiche liberale »Multi-Kulturalismus«, der sich, so scheint es, gegen den Rassismus in den Metropolen der Industrienationen wendet, erweist sich voller Faszination durch das »Selbstbestimmungsrecht der Völker«, was auch immer die »Völker« als »Rechtssubjekt« eigentlich sein mögen, ohne über einen kritischen Begriff von ethnischen Gemeinschaften zu verfügen, in denen es mit dem Selbstbestimmungsrecht von Individuen häufig nicht weit her ist.

Viele Verteidiger der nach-kolonialen Emanzipation gegenüber den »reichen Nationen« sind blind für die hausgemachten Gewaltverhältnisse in diesen Gesellschaften und für die Geschichte der Gewalt und Sklaverei in diesen Regionen, die nicht erst mit dem Kolonialismus begannen.

Und die gleichen anti-rassistischen Aktivisten, die den Kampf des palästinensischen Volkes für sein eigenes Territorium und seine eigene Souveränität so gut verstehen und die nicht im Traum einen Zweifel an der »arabischen« Natur dieser entstehenden palästinensischen Nation (wenn nicht gar ihrer islamischen Prägung) zulassen würden, bezeichnen den israelischen Anspruch auf Territorium und Souveränität eines eigenen »jüdischen« Staates schlankweg als »rassistisch«.

Große Teile der radikalen Linken, aber auch saturierte Liberale finden den islamischen Fundamentalismus im Grunde faszinierend, als Ausdruck einer

Unzufriedenheit mit der westlichen Zivilisation »irgendwie« verständlich, eine Projektionsfläche eigener Unzufriedenheit und eigener Ressentiments gegen eine angebliche Coca-Cola-Zivilisation, hinter der im Zweifelsfall am Ende wieder der »Dritte« der europäischen Geschichte auftaucht: in diesem Fall das amerikanisch-jüdische Kapital, dessen Wurzellosigkeit seiner heuschreckenhaften, oder wie eine IG-Metall-Zeitschrift es charakterisierte, eben blutsaugerhaften Gier entspricht.

Und wie steht es um die multiplen islamischen »Fundamentalismen« selbst, die miteinander in Konkurrenz um die Kontrolle der Massen, der Migranten in den Metropolen oder der postkolonialen »Peripherie« stehen, eine Konkurrenz, die wenig mit tatsächlichen Interessen,¹³ aber um so mehr mit dem Wettstreit um den radikalsten Ausdruck der Unzufriedenheit und mit dem kompensatorischen Mythos einer eigenen, substantiell unverwechselbaren und unteilbaren Kultur zu tun hat?

In den Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen politischen Richtungen des Islam, zwischen schiitischen und sunnitischen Gruppen, zwischen arabischen und nichtarabischen Staaten, zwischen Eliten an der Macht und solchen, die es gerne wären, in allen Auseinandersetzungen, in denen es tatsächlich um etwas geht, wenn auch keineswegs um das, was die Beteiligten auf ihre Fahnen schreiben, hat sich das Bild vom Juden als dem »Dritten«, dem prototypischen »Anderen«, fest etabliert. Denn das Vehikel der Konflikt austragung ist jedes Mal Palästina, und Jerusalem als dessen Symbol. Wer hier nicht – möglichst kompromisslos – Position bezieht, hat seine Eintrittskarte für die Diskursarena, sei es in Damaskus, Kairo, Paris oder Berlin, nicht gelöst. Opfer dieser Konflikte, und Opfer solcher antisemitischer Projektionen, sind freilich nicht in erster Linie die Juden, sondern die jeweils eigenen »Massen«. Auch der antisemitisch aufgeladene islamistische Terror fordert vor allem Opfer auf der jeweils »anderen« islamischen Seite.

Diese Fokussierung auf Palästina, das heißt auf »die Juden«, hat den großen Vorteil, im Kampf untereinander wie auch im Kampf mit dem »Westen«, dem großen Anderen, eine Figur des »Dritten« ins Feld führen zu können – die jüdische Verschwörung hinter der Fassade des Westens, den verborgenen »gemeinsamen Gegner«, den die »anderen« nicht erkennen. Schließlich hat man die Geschichte von den Protokollen der Weisen von Zion von eben diesem »Westen« selbst gelernt, der sie nur vergessen hat und darauf wartet, durch den »Islam«, oder was auch immer seine selbst ernannten Verteidiger dafür halten, von den Juden »befreit« zu werden.¹⁴

Wie sonst soll man den Erfolg jener Rede verstehen, mit der der damals scheidende malaysische Premierminister Mahathir Mohamad am 16. Oktober 2003 auf dem Weltgipfel der Islamischen Konferenz vor Hunderten von Delegierten ungebrochene Ovationen entgegennahm. Was Mahathir Mohamad predigte, mag man einen Aufruf zur Mäßigung nennen, denn er verurteilte Selbstmordattentate, mahnte Besonnenheit im Kampf gegen den Feind an, ja er forderte das Eingehen auf Friedensangebote und vorläufige Rückzüge. Doch am Ende seiner Rede setzte er gezielt auf eine Karte, von der er offenbar erwarten konnte, dass sie stach.

»Der Feind wird diese Vorschläge wohl begrüßen, und wir werden daraus schließen, dass ihre Befürworter für den Feind arbeiten. Aber denkt nach. Wir sind mit einem Volk konfrontiert, das denkt. Sie haben 2000 Jahre Pogrome nicht mittels Zurückschlagen überlebt, sondern mittels Denken. Sie erfanden und förderten erfolgreich Sozialismus, Kommunismus, Menschenrechte und Demokratie, damit es falsch erschiene, sie zu verfolgen, damit sie sich der gleichen Rechte erfreuen dürfen wie andere. Mit denen haben sie nun die Kontrolle über die mächtigsten Länder gewonnen, und sie, diese winzige Gemeinschaft, sind eine Weltmacht geworden. Wir können sie nicht allein mit den Muskeln bekämpfen. Wir müssen auch unsere Gehirne benutzen.«¹⁵

Bemerkenswert ist hier nicht nur die Nähe zu dem, was Adolf Hitler einst als »Antisemitismus der Vernunft« gegen die vorlaute Pogromhetze seiner eigenen Kumpane ins Feld führte. Ebenso bemerkenswert sind auch die Faszination durch den »Feind«, die aus solchen Worten spricht, und der zwischen den Zeilen ausgesprochene subtile, verschwörungstheoretische Appell an die realen Anderen, die europäischen und amerikanischen Mächte, die im Grunde den gleichen »Feind« besäßen wie man selbst.

Das Minenfeld des kulturellen Substantialismus auf allen Seiten, von der Kulturalisierung des Westens als »christlich-jüdisches Abendland« bis zur Denunzierung jedes humanistischen Universalismus als »kultureller Imperialismus« im Zeichen postmoderner Globalisierungskritik, lässt für jüdische Initiativen, für Versuche, selbst andere Bilder ins Spiel zu bringen, wenig Raum.

Und schon gar nicht, wenn man der vorbehaltlosen Identifikation mit Israel entgehen will und einen differenzierten Standpunkt in der Diaspora sucht – einen Standpunkt, der weder die jüdische »Situation« Israels und ihren Status quo als jüdisch gewordene »historische Körperschaft« (um in

Sartres Begriffen zu sprechen) in Frage stellt noch anders herum diese Tatsache als Perspektive für »das Judentum« mythologisch überhöht.

Zwischen Diaspora und Souveränität

Was Sartre über den Juden als Individuum schrieb, der zwischen »Demokraten« und Antisemiten in eine Falle gerät, das scheint auch für den israelischen Staat zu gelten. Und dennoch sollen abschließend einige paradoxe Beobachtungen stehen, die den Spielraum, den es möglicherweise auch angesichts dieser Falle gibt, anzudeuten versuchen.

Es ist zutreffend, dass Anti-Judaismus heute wie früher vor allem eine projektive Funktion innerhalb von islamischen und christlichen, europäischen und orientalischen Konflikten (oder Konflikten zwischen ihnen) erfüllt, auf die Juden wenig oder gar keinen Einfluss nehmen können. Und doch, auch wenn es, wie Mahathirs Rede vor dem Islamischen Weltkongress zeigt, Antisemitismus bekanntlich auch dort gibt, wo gar keine Juden leben – im Nahen Osten existiert ein realer Konflikt um ein reales Territorium, an dem jüdische Bürger eines souveränen jüdischen Staates beteiligt sind, die verantwortlich sind für das, was sie tun.

Es ist zutreffend, dass Israels Nachbarn und große Teile der europäischen und amerikanischen Gesellschaften bis heute das Existenzrecht Israels zwar vielleicht formal anerkannt haben, aber noch weit davon entfernt sind, Israel als das, was es ist, anzuerkennen: als einen von jüdischer Geschichte geprägten souveränen Staat.

Noch immer steht ein palästinensisches Rückkehrrecht auf der internationalen Agenda, das den bestehenden demographischen Status quo, die jüdische historische, kulturelle, sprachliche Prägung des Landes vollständig zur Disposition stellt. Niemand traut sich offen jenes palästinensische Tabu anzurühren, auf dessen Grundlage noch heute mit UN-Geldern ausgestattete Organisationen Pläne für die Neugestaltung israelischer Städte zur Aufnahme von einigen Millionen Palästinensern entwerfen. Sie veröffentlichen Friedenspläne, in denen in aller Offenheit erklärt wird, der jüdische Charakter Israels auf »arabischer Erde« (was auch immer das nach Tausenden von Jahren wechselnder Bevölkerung und Herrschaft bedeuten soll) werde keinen Bestand haben, sobald dieser Friede herrscht. Selbstverständlich könnten Juden dort weiterhin leben – als Dhimmis, als Schutzbefohlene unter islamischer Herrschaft.¹⁶

Und zugleich ist es wahr: Nur auf der Grundlage des Festhaltens an diesem Mythos der Rückkehr, und des Festhaltens der Flüchtlinge in der entwürdigenden Situation in den Lagern durch die arabischen Länder und die UN, ist aus den Menschen des ehemaligen Mandatsgebiets Palästina so etwas wie eine palästinensische Nation geworden. Ein gemeinsames Schicksal, eine »Situation« verbindet sie nun, und sie erheben Anspruch auf eigene Souveränität und eigenes Territorium.

Nun stehen beide Seiten, ohne es zu wollen, vor einem Kompromiss über das Territorium, doch stellen sie zugleich die Möglichkeit von Souveränität der jeweils anderen Seite so radikal wie möglich in Frage: durch den fortgesetzten Bau der Siedlungen in der Westbank, Schikanen und Erniedrigungen und schließlich die Einverleibung von Teilen des besetzten Territoriums durch den Verlauf des neuen Grenzzauns auf der einen Seite, und auf der anderen durch das kompromisslose Festhalten an der Forderung nach einer massenhaft zu verwirklichenden Rückkehr palästinensischer Flüchtlinge auf israelisches Territorium, also de facto nach Abschaffung des Staates Israel.

Den eklatanten Mangel politischer Wirksamkeit dieses geforderten Rechts auf Rückkehr – gegenüber dem realen und sehr gegenwärtigen Bau der Siedlungen – gleicht der ebenso gegenwärtige Terror aus, dem jede Bombe, die auf israelischem Territorium zündet, als realer Vorbote der Rückkehr gilt.

Während also beide Seiten dieses Konflikts mittlerweile zwar von Teilung des Territoriums sprechen, aber die Souveränität des Anderen weiterhin nicht anerkennen, schaut die europäische Öffentlichkeit auf Israel und erwartet von diesem Land im Kriegszustand eine multikulturelle, ethnisch neutrale zivile Demokratie – ein Maßstab, den an Israels Nachbarn anzulegen keiner auch nur einen Gedanken zu verschwenden scheint.

Aber genau diese zivile Gesellschaft, die sich von der absoluten Dominanz und Unteilbarkeit ethnischer und religiöser Gemeinschaft befreit, sie bleibt am Ende doch das, was es zu entwickeln gilt.

Der »jüdische Staat«, er ist nicht nur von außen umstritten, im Kontext des israelisch-palästinensischen Konfliktes, sondern auch von innen und in der »jüdischen Welt«, in Auseinandersetzungen zwischen europäischen und orientalischen Juden, zwischen Aschkenasen und Sepharden, zwischen einer weltlich orientierten Mehrheit und einer religiösen Minderheit. Und dieser »jüdische Staat« ist erst recht umstritten zwischen jenen Juden, die Israelis sein und in einem Land leben wollen, in dem es selbstverständlich (und vielleicht auch unwichtig) geworden ist, Jude zu sein, und solchen, die als Juden in

der Diaspora leben wollen, unter US-Amerikanern oder Franzosen, Deutschen oder Österreichern, vielleicht sogar unter Palästinensern, und die einen Reichtum von Identitäten ihr Eigen nennen.

Daran wird sich auch dann nichts ändern, wenn Israel einmal in sicheren Grenzen Seite an Seite mit einem palästinensischen Staat existieren könnte. Die Frage, was das denn ist: ein jüdischer Staat, wird dann allerdings nicht mehr damit beantwortet werden können: »der Staat aller Juden«.

Irgendwann einmal wird die Frage wichtiger sein, was *das* ist: ein »israelischer Staat«. Und an *dieser* Diskussion werden sich dann, wenn die Souveränität nicht mehr von außen in Frage gestellt wird (und eine solche Diskussion parallel dazu in Palästina mit gleicher Offenheit geführt werden kann), vermutlich moslemische Bürger von Haifa und christliche Bürger von Nazareth (und vielleicht auch jüdische Bürger von Hebron) mit mehr Recht und mehr Engagement beteiligen als Juden in Zürich oder New York.

Dan Diner hat in einem Essay¹⁷ drei unterschiedliche Konzepte der Legitimität der israelischen Nation historisch verglichen: zum einen das israelisch-zionistische Konzept, das seine Grundlage in der antisemitischen Verfolgung, mit ihrem Höhepunkt in Auschwitz, besitzt und das vor allem auf einem Territorium jüdischer Souveränität bestand, gleich wie groß es sei und welche heiligen Stätten sich auf ihm befinden mögen. (Selbst Theodor Herzl war weit davon entfernt, die »Rückkehr« aller Juden nach Palästina zu erträumen. In seiner Vorstellung sollte das jüdische Heimatland vor allem dazu dienen, die verarmten Massen Ost-Europas aufzunehmen, um das jüdische Leben in Europa sicherer zu machen.) Die Grenzen von 1948 nennt Dan Diner dann folgerichtig die Grenzen von Auschwitz: Grenzen eines sicheren Zufluchtsortes, der aus eigener Kraft verteidigt werden kann.

Das zweite Konzept von Legitimität, das Diner beschreibt, nimmt höhere Mächte als Moral oder Legalität in Anspruch und definiert den jüdischen Staat jenseits internationalen Rechts und internationaler Verhandlungen als Realisierung der jüdischen Nation als solcher, auf der Grundlage alter Mythen und unter Einschluss aller möglichen biblischen Territorien, auf denen Juden lebten, sei es als Minderheit oder als Mehrheit. Seit der Eroberung der heiligen Stätten 1967 und der religiösen Aufladung israelischer Politik durch eine fundamentalistische motivierte Siedlungspolitik bestimmt diese Rhetorik wesentlich das staatliche Handeln, und natürlich ist sie ihrem Wesen nach expansiv und exklusiv. Sie bedroht zugleich die Nachbarn wie auch die säkularen historischen Grundlagen der eigenen Staatlichkeit, deren Institutionen sie unter-

gräbt. Ein derart legitimierter Staat (und er wäre nicht der einzige in der Region) kann nur im Ausnahmezustand existieren und hebt sich selbst auf. Von der ursprünglichen zionistischen Perspektive bleibt nur eine Chimäre.

Der dritte Grund, auf dem die Legitimität eines jüdischen Staates ruhen kann, scheint, so Dan Diner, der schwächste zu sein. Doch es ist der einzige, der eine Chance auf Dauer hat und den universalistischen Standards des Völkerrechts entsprechen kann: der Status quo einer gewachsenen kulturellen, demographischen, sprachlichen, historischen Körperschaft. Dies freilich verlangt, was den Antisemiten und »Demokraten« von heute so unerträglich erscheint: jüdische Souveränität als Selbstverständlichkeit anzuerkennen, und zwar genau in einem Staat, der *nicht* per se nur ein »Staat der Juden«, schon gar nicht »aller Juden« ist, der nie so etwas wird sein können, solange es ein lebendiges Judentum, ob religiös oder säkular, in der Welt und deshalb auch in Israel geben wird.

Freilich, dies verlangt auch etwas, das schwer fallen mag: die Wiederentdeckung der Diaspora als die jüdische Existenzform – und die Aufgabe Israels als des zentralen Identifikationsmoments, das auch und gerade in innerjüdischen Debatten eingefordert wird, deren Teilnehmer in der Regel gar nicht die Absicht haben, dauerhaft in Israel zu leben. Das wäre ein jüdischer Staat, der die jüdischen Bürger anderer Staaten nicht als Geiseln nimmt, der nicht darauf zielt, die Juden der Welt in einer ethnisch exklusiven Theokratie zusammenzuführen; ein solcher Staat wird dann selbst Teil der Diaspora sein, so wie er als jüdisch geprägtes Land Teil des Nahen Ostens sein wird.

All das sind Träume: Worauf beide Seiten, die israelische wie die palästinensische, am Ende, nach einer Übergangszeit, würden verzichten müssen, ist der Mythos der Rückkehr. Beide Seiten würden eine zivile Gesellschaft darauf aufbauen müssen, dass souveräne Volksvertretungen über Einwanderung pragmatisch entscheiden,¹⁸ ohne den demographischen Status quo *und* die schrittweise Verwandlung von ethnischen Gebilden in offene Gesellschaften in Frage zu stellen – auf beiden Seiten des Zaunes.

Ob es zu einer solchen Lösung kommen wird? Ich kann es mir kaum vorstellen, zu sehr widerspricht sie den Bedürfnissen all jener, die von allen Seiten Öl ins Feuer des Konfliktes schütten, ob mit antisemitischen Bildern oder mit philozionistischer Begeisterung, mit verschwörungstheoretischem Furor oder mit fundamentalistischem Pathos. Der Konflikt wird gebraucht. Er ist der ideale »Dritte« für alle, die wirklich etwas gegeneinander haben – und davon um keinen Preis lassen wollen.

Bibliographie

Abu-Sitta, Salman H.:

The End of the Palestinian-Israeli Conflict. From Refugees to Citizens at Home.

Hrsg. von The Palestinian Return Centre. London 2002

Diner, Dan:

Sprachlos am Zaun. Israels Existenz hat drei Begründungen. Nur eine kann das Überleben des jüdischen Staates sichern, in: *Die Zeit*, 25. Juli 2002

Kotek, Joël und Dan: *Au nom de l'antisionisme. L'image des Juifs et d'Israël dans la caricature depuis la seconde Intifada.* Brüssel 2003/2005

May, Fritz:

Apokalypse über Jerusalem. Wetzlar 2001

Mohamad, Mahathier:

Zornige Menschen denken nicht richtig, in: *Frankfurter Rundschau*, 24. Oktober 2003, S. 9

Sartre, Jean-Paul:

Betrachtungen zur Judenfrage, in: ders., *Drei Essays. Ist der Existentialismus ein Humanismus? Materialismus und Revolution. Betrachtungen zur Judenfrage.* Frankfurt am Main – Berlin 1986, S. 108–190

Anmerkungen

- 1 Es ist dies nicht der Ort, um der Bedeutung dieses Exempels für Sartres Versuch nachzugehen, eine nicht-ontologische Theorie des Seins, sprich den Existentialismus, »marxistisch« zu begründen. Sein Interesse an der Judenfrage, so können wir vermuten, war jedenfalls nicht nur der historischen Zuspitzung des jüdischen Schicksals geschuldet, sondern mindestens ebenso der Herausforderung, die die Mehrdeutigkeit »jüdischer« Identität für Sartres grundlegende Annahmen über das Verhältnis von Sein und Bedingtheit (gefasst im Begriff der »Situation«) darstellte.
- 2 Jean-Paul Sartre: Betrachtungen zur Judenfrage, in: ders., *Drei Essays. Ist der Existentialismus ein Humanismus? Materialismus und Revolution. Betrachtungen zur Judenfrage.* Frankfurt am Main – Berlin 1986, S. 135.
- 3 Ebenda.
- 4 Ebenda, S. 136.
- 5 Ebenda, S. 183.
- 6 Davon über 730.000 mit deutschem Pass (2003); siehe REMID – Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst, Marburg – www.remid.de/remid_info_zahlen.htm.
- 7 Fritz May: *Apokalypse über Jerusalem.* Wetzlar 2001.
- 8 Siehe *Nachrichten aus Israel*, No. 8, August 2004, S. 18 (»Wände werden durchsichtig«), S. 17 (»Geheime Innovation aus Israel«) und S. 16 f. (»Der

Streit um das Schweinefleisch. »Revolution in Israel«). Im gleichen Heft wird auch vor der drohenden »Islamisierung Europas« gewarnt. »Politiker und Geistliche, Geschäfts-Tycoone und Medien werden zu Totengräbern der abendländischen Kultur« (S. 15).

- 9 Natürlich stehen solchen Vereinnahmungen des »jüdischen« für ein christliches Europa auch traditionelle, populäre Verschwörungsphantasien gegenüber. So konnte man in einem Leserbrief in den »Vorarlberger Nachrichten« zur Debatte über den türkischen EU-Beitritt gerade erst diesen originellen Einwand lesen: »Dies wird von dem Großkapital und von den Konzernen, von der »Geheimen Macht« und somit auch und speziell von den USA suggeriert.« *Vorarlberger Nachrichten*, 27. Juli 2005, S. C4.
- 10 »A Knight Without a Horse« wurde während des Ramadan im November-Dezember 2002 in 41 Folgen in Ägypten und vielen anderen arabischen Ländern ausgestrahlt. »Al-Schattat« wurde während des Ramadan im Oktober-November 2003 in 29 Folgen über den libanesischen, der Hisbollah nahe stehenden Satellitenkanal al-Manar ausgestrahlt. Ausschnitte und Transkriptionen wurden von MEMRI in zwei Special Reports mit CD-ROM veröffentlicht, die auch die kontroversen Debatten in arabischen Medien über die Filme dokumentieren. Die Dokumentationen sind erhältlich über www.memri.org.
- 11 Sartre, S. 185 f.
- 12 Ebenda, S. 186.
- 13 Etwa der türkisch-syrische Konflikt um Wasserrechte, der iranisch-irakische Krieg um das Erdöl in Südpersien, der pakistanisch-indische Konflikt oder die blutigen Auseinandersetzungen um Minderheitenrechte und Erdöl im Sudan und die dadurch provozierten Hungersnöte.
- 14 Mit der gleichen Strategie moralischer Entlastung wurde einst auch das Gesellschaftsspiel »Risiko« modernisiert: Statt Angriffsarmeen gibt es dort heute nur noch »Befreiungsarmeen«.
- 15 Übersetzung der Rede von Mahathir Mohamad (gekürzt) unter dem Titel »Zornige Menschen denken nicht richtig« in *Frankfurter Rundschau*, 24. Oktober 2003, S. 9.
Den bislang besten Überblick zur Wiederkehr klassischer antisemitischer Stereotype, sowohl in Zeitungen islamischer Länder als auch in »antizionistischen« Veröffentlichungen in West- und Osteuropa sowie den USA, bietet das reich bebilderte Buch von Joël und Dan Kotek: *Au nom de l'antisionisme. L'image des Juifs et d'Israël dans la caricature depuis la seconde Intifada*. Brüssel 2003/2005.
- 16 Siehe Salman H. Abu-Sitta: *The End of the Palestinian-Israeli Conflict. From Refugees to Citizens at Home*. Hg. von The Palestinian Return Centre. London 2002.
- 17 Dan Diner: Sprachlos am Zaun. Israels Existenz hat drei Begründungen. Nur eine kann das Überleben des jüdischen Staates sichern, in: *Die Zeit*, 25. Juli 2002.
- 18 Und nicht nach Religionszugehörigkeit, über die religiöse Autoritäten jenseits demokratischer Kontrolle entscheiden.



»I am Palestinian«

Motiv aus einer Serie, in der der brasilianische Karikaturist Carlos Latuff die Opfer verschiedenster Staatsverbrechen und Genozide mit den Palästinensern gleichsetzt und damit Israel zum mörderischsten Staat der Weltgeschichte macht. Andere Karikaturen von Latuff zeigen Auschwitz als israelisches Palästinenserlager oder machen Anspielungen auf Ritualmorde an Kindern durch jüdische Soldaten. Latuffs Zeichnungen finden sich auf globalisierungskritischen Websites wie »indymedia«.

»... ziehen die Fäden im Hintergrund«

No-Globals, Antisemitismus und Antiamerikanismus

Schon früh warnten erste kritische Stimmen aus der Linken, die Globalisierungsgegner müssten aufpassen, sich nicht in den »Fallstricken verkürzter Kapitalismuskritik« zu verheddern und dadurch einem völkischen Antikapitalismus von rechts Anschlussstellen zu bieten.¹ Doch derlei Warnungen verhallen ungehört bei der rasant anwachsenden globalisierungskritischen Bewegung.

Diese erhob vielmehr nach den Anschlägen vom 11. September 2001 den Widerstand gegen den von den USA geführten »War against Terror« zu einem ihrer zentralen Agitationsthemen. Auch die Kritik Israels nahm seit dem Beginn der so genannten Zweiten Intifada einen immer wichtigeren Stellenwert ein – zum Beispiel innerhalb von Attac, der prominentesten globalisierungskritischen Organisation. Die hierbei auftretende Häufung von bedenklichen Äußerungen und Vorfällen ließ die innerlinken Vorwürfe, in der Attac-Kritik an den USA und Israel seien antisemitische Motive virulent, immer lauter und zuweilen auch unsachlicher werden. Das Spektrum der »antideutschen Linken«, deren Merkmal die nachdrückliche Ablehnung des militärisch-politischen Wiedererstarkens Deutschlands nach der Wiedervereinigung und die Kritik des damit einhergehenden neuen Nationalismus und Antisemitismus ist, geißelte die »Pace-Meute« (gemeint ist die Friedensbewegung unter der bekannten Regenbogenflagge) gar als Hilfstruppe der weltweiten »antisemitischen Internationale«, würden sich doch die No-Globals »unter dem Schlachtruf ›Hoch die internationale Solidarität‹ mit dem Dihadismus ideologisch ... verbünden«². Allerorten kam es zu mitunter heftigen Auseinandersetzungen.

Doch erst als auch in Medien wie »die tageszeitung«, »Die Zeit« und »Der Standard« kritische Berichte über antisemitische Tendenzen bei den No-Globals erschienen,³ sah Attac sich gezwungen, sich eingehender mit den Vorwürfen zu befassen.⁴ Im Oktober 2003 diskutierte das höchste Entscheidungsgremium von Attac Deutschland, der »Ratschlag«, und verlautbarte in seiner

»Erklärung zu Antisemitismus und zum Nahostkonflikt«: »Die Positionen von Attac sind nicht antisemitisch«. Der »Ratschlag« bestand auf einer kritischen Position gegenüber der israelischen Politik und verwahrte sich gegen »Karikaturen einer Kritik, wie sie von einigen ›Antideutschen‹ kommt«. Gleichwohl aber bestehe, so der »Ratschlag«, noch »weiterer Diskussions- und Klärungsbedarf gegenüber Themen wie ›struktureller Antisemitismus‹ und ›Anschlussfähigkeit an Antisemitismus‹«⁵.

Doch diskutiert und geklärt wurde innerhalb von Attac seitdem nur wenig;⁶ entsprechend aktuell ist bis heute das Thema antisemitische Motive innerhalb der globalisierungskritischen Bewegung geblieben.

»Krieg heimatloser Finanzzentren gegen die Völker«

Analysiert man die Ökonomiekritik von Attac auf antisemitische Motive hin, so fällt zuerst die Konzentration auf die Kritik der Finanzmärkte ins Auge. Natürlich kommt den internationalen Finanzmärkten heute eine wichtige Rolle innerhalb der kapitalistischen Weltökonomie zu. Hier ist nicht der Ort, um auf den sachlichen Kern dieser Debatte einzugehen. Doch äußern manche No-Globals eine Geld- und Finanzkapitalkritik, die in ihrer Struktur wie in ihrer Sprache durchaus anschlussfähig an antisemitische Denkformen ist.

So findet sich immer wieder eine geradezu archaisch anmutende Kritik des Geldes und des »Wuchers« – allein schon die Vokabel »Wucher« aber ist zumindest im europäischen Geschichtsraum mit dem antisemitischen Bild des »Juden« verknüpft.

Im »Handbuch für Globalisierungskritiker«, herausgegeben von Attac- und »Linksruck«-Funktionären, propagiert ein Beitrag, bezogen auf die Verschuldung der armen Staaten, die »Ablehnung der Wucherei« und führt aus:

»In der Geschichte gab es immer wieder Gesetze gegen den Wucher ... Bis vor kurzem konnten Wucherer von der katholischen Kirche exkommuniziert werden, und die Wucherei ist nach den Regeln der islamischen Scharia noch immer ein Verbrechen ... Die Versuche über die Jahrhunderte hinweg, Gesetze gegen den Wucher zu verabschieden, spiegeln die ethischen Bedenken wider ... Die internationalen Kreditgeber, Investoren und Spekulanten hingegen werden von ... dem IWF vor dem Risiko und dem Zorn der Marktkräfte geschützt.«⁷

Ebenso klagte der Aufruf zum 1. Weltsozialforum in Porto Alegre, die Auslandsschulden »berauben Völker ihrer fundamentalen Rechte einzig und allein deswegen, um den internationalen Wucher noch mehr auszuweiten«. ⁸

Auch bei der Attac-Gewerkschaftsdemonstration in Köln im September 2002 berief sich ein Transparent auf die Ablehnung des Wuchers in der Bibel: »Wenn dein Bruder verarmt neben dir ..., so sollst du ihm Hilfe leisten ... Du sollst ihm dein Geld nicht auf Zins, noch deine Speise um Wucherpreise geben! (3. Mose 25)«.

Derlei Ökonomiekritik wird insbesondere von den Anhängern der Heilslehre des Kaufmanns Silvio Gesell (1862–1930), der in Geld und Geldverleih die Wurzel allen Übels und aller Ausbeutung sah, propagiert. Auch die vielerorts gegründeten »Tauschringe« mit Phantasiewährungen, die auf den europäischen Sozialforen in Florenz und Paris ihre Konzepte als Modelle alternativer Ökonomie vorstellten, sind Nachfolger Gesells; zwei Vereinigungen, die seine Lehre verfechten, die »Christen für gerechte Wirtschaftsordnung« und die »Initiative für Natürliche Wirtschaftsordnung«, sind Mitgliedsorganisationen von Attac Deutschland.

Allerdings sind derartige Vorstellungen keineswegs nur bei Gesellianern virulent. Beim »Ratschlag« von Attac Deutschland im Oktober 2003, auf dem erklärt wurde, »die Positionen von Attac sind nicht antisemitisch«, stand neben der Bühne ein Plakat, auf dem ein dicker Kapitalist mit Zigarre und Melone auf einem Geldsack fläzte. Vor ihm stand ein schlanker Arbeiter im Blauemann, der sich, erschöpft auf seine Schaufel gestützt, den Schweiß von der Stirn wischte. Auf dem Plakat stand: »Zinsen bedienen Kapital« ⁹

Außer dem Wucher-Motiv findet sich bei den Globalisierungskritikern häufig eine Anklage des Finanzkapitals als Hauptmotor und Hauptprofiteur der Globalisierung bis hin zu einer Entgegensetzung von gutem Industrie- und schädlichem Finanzkapital. Eine solche Entgegensetzung entspricht strukturell jener antisemitischen von »schaffendem« und »raffendem Kapital«.

Schon die Gründungserklärung von Attac Frankreich klagte 1998 über die »Milliarden Dollar auf den Kapitalmärkten auf der Suche nach einem schnellen Profit, ohne irgendwelchen Bezug zu Produktion und Handel von Gütern und Dienstleistungen«. ¹⁰ Ebenso kritisierte die Initiative gegen das Jahrestreffen von Weltbank und IWF im September 2000 in Prag speziell das »ausländische Spekulationskapital«, das »nicht zur Schaffung irgendwelcher Werte beiträgt«. ¹¹

Solche Ansichten finden sich keineswegs nur an der Basis, sondern mitunter auch bei intellektuellen Wortführern von Attac. So wird in dem Sammel-

band »Im Roulette der Finanzmärkte«, in dem sich auch eine Selbstdarstellung von Attac Austria findet, nicht nur zwischen »Realkapital« und »Finanzkapital« unterschieden, sondern postuliert: »Ökonomisch ist der Interessengegensatz zwischen Realkapital und Finanzkapital schärfer als zwischen Realkapital und Arbeit.« Und folgerichtig wird als »Strategie gegen den Neoliberalismus«, sprich gegen das Finanzkapital, empfohlen: »Was steht ... der Realisierung eines neuen Bündnisses zwischen Realkapital und Arbeit im Wege?«¹²

Auch bei der Kritik von Finanzgeschäften tauchen Vokabeln und Entgegensetzungen auf, die man bei Wissenschaftlern nicht unbedingt erwarten würde. Die Innsbrucker Soziologin Claudia von Werlhof zum Beispiel verkündete auf dem 1. Austrian Social Forum:

»Die Riesen-Vermögen sind in den letzten Jahrzehnten immer mehr auf parasitäre Weise zustande gekommen, also ohne eigene Arbeit und Produktion, sondern durch ... Geldverleihung gegen hohe Zinsen und Spekulation.«¹³

Der Bremer Wirtschaftswissenschaftler Jörg Huffschmid titulierte in seinem für Attac erstellten Gutachten über die Tobinsteuer die »Finanzspekulanten« kurzerhand als »Parasiten«.¹⁴

Die zweite Nähe der Ökonomiekritik der No-Globals zum Antisemitismus ist die immer wieder feststellbare Tendenz zur Personifizierung und verschwörungstheoretischen Deutung der ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Prozesse. Weltweite Konkurrenz, der Zwang zu Rationalisierung, Konzentrations- und Monopolisierungsprozesse, Krisenphänomene wie auch die veränderte Funktion und Position des Staates werden immer wieder als Folge des schändlichen Treibens und der »Gier« gewissenloser »Eliten«, »Spekulanten« und »Herrschender« interpretiert.

Bildhaft vorgeführt wird dies durch die bei Attac-Demonstrationen häufig mitgeführte mehrere Meter hohe aufblasbare Puppe eines – natürlich dicken und Zigarre rauchenden – »Kapitalisten« im Anzug und mit Melone, dem die Geldscheine aus den Taschen quellen. Bei der Demonstration gegen den G8-Gipfel in Evian im Juni 2003 waren Tony Blair, Gerhard Schröder und die anderen führenden Politiker der G8-Staaten in Sträflingskleidung mit Stricken und Ketten wie Marionetten an diesen riesigen Kapitalisten gefesselt.

Bei der Demonstration gegen Sozialabbau im November 2003 in Berlin präsentierten fünf Demonstranten fünf Plakate: »Im Kongo raubt ihr unsere Bodenschätze – In Argentinien habt ihr uns unsere Ersparnisse genommen – In Deutschland treibt ihr uns in die Armut – In Irak habt ihr unser Land zerbombt – In Palästina habt ihr uns unsere Freiheit geraubt«: Zwar bleibt dunkel, wer mit »ihr« gemeint ist – Kapitalisten? Bankiers? Politiker? US-Militär? Juden? –, doch das Verlangen, alles Übel der Welt auf *einen* Schuldigen zurückzuführen, wird deutlich demonstriert.

Personifizierende und verschwörungstheoretische Tendenzen sind auch bei intellektuellen Vordenkern der Bewegung zu finden. So verkündet etwa der Schweizer Soziologe Jean Ziegler: »Wir leben in einer Welt des Schreckens, gemacht und beherrscht von einer Horde wild wütender Spekulanten.«¹⁵ Die »Weltherrschaft« liege »bei einer ganz kleinen Gruppe von Oligarchien, die das Finanzkapital beherrschen«¹⁶. Diese »Gebieten des Kapitals« würden den Weltmarkt »perfekt kontrollieren«¹⁷. Als entsprechend miserabel malt Ziegler die Charaktereigenschaften dieser »Horde wildwütender Börsenjäger«¹⁸ aus: »Was sie im Innersten antreibt ist Gier – die wilde Gier nach Erfolg, nach maximalem Profit, nach Macht.« Deswegen spricht Ziegler nur noch von Beutejägern:

»Der Beutejäger ist die zentrale Figur auf dem globalisierten kapitalistischen Markt, und seine Gier ist dessen Motor. Er akkumuliert das Geld, zerstört den Staat, verwüstet die Natur und die Menschen.«¹⁹

Der kanadische Ökonomie-Professor Michel Chossudovsky, Leiter des »Centre for Research on Globalization«, behauptet gar, sämtliche Konflikte in der Welt, wie etwa in Zentralasien, im Kaukasus, in Indonesien und im Kosovo, seien gezielt von den »westlichen Eliten« »künstlich erzeugt«: »Zur Zeit werden verschiedene Länder zermürbt mit regionalen Konflikten, die offen oder geheim von den westlichen Eliten finanziert werden.« Als »kleinen Überblick«, wen »die Eliten« hierzu alles einsetzten, zählt Chossudovsky die Vereinten Nationen, NATO, IWF, Weltbank und regionale Entwicklungsbanken sowie die CIA auf. Sie alle seien »Glieder einer Kette«²⁰.

Neben der auf die Finanzmärkte konzentrierten Ökonomiekritik und den personifizierenden und verschwörungstheoretischen Tendenzen lässt sich bei den No-Globals noch eine dritte »Abgleitfläche« zum Antisemitismus feststellen. Eines der Grundmerkmale des Antisemitismus ist seine dichotomisch-

manichäische Struktur, innerhalb derer die Juden als absolut »kulturwidriges« Anti-Volk konstruiert werden, das für alle anderen Völker eine existentielle, tödliche Bedrohung darstellt.

In vielen Schriften von Globalisierungsgegnern findet sich ein von der Struktur her ähnliches Motiv. Nicht nur wird das »Böse« in den »Herrschenden«, »Finanzspekulanten« oder »Beutejägern« personifiziert, sondern diesen werden in verschiedenen Varianten »organische« Kollektive beziehungsweise »natürliche« Gemeinschaften – wie »die Nationen«, »die Völker«, »die Menschheit« oder »die Kultur« – als das »Gute« entgegengesetzt, das durch die Untaten des Bösen existentiell bedroht sei.

Noam Chomsky schreibt, »um es einmal etwas zu vereinfachen, stehen auf der einen Seite dieses Konfliktes die konzentrierten Machtzentren ... Die andere Seite ist die allgemeine Bevölkerung der ganzen Welt.«²¹ Die konzentrierten Machtzentren, die Finanzmärkte beziehungsweise der globalisierte Kapitalismus zerstören in den Augen mancher Globalisierungskritiker sogar zielgerichtet und bewusst alles Natürliche, Gemeinschaftliche und Menschliche. Maria Mies etwa wendet sich mit Walden Bello gegen das »arrogante globalisierte System, das die Welt in ein künstliches Gebilde isolierter Atome verwandelt, die aller Kultur und Gemeinschaft entblößt ist.«²² Claudia von Werlhof assistiert:

»Der gesamte Alltag soll durchkommerzialisiert und monetarisiert und die Rationalität des profitorientierten Geldes auch noch in die intimsten Winkel der Privatsphäre katapultiert, die letzten Momente von Moral, Rücksichtnahme, Mitleid, Altruismus oder liebevoller Zuwendung ausgeмерzt werden.«²³

Jean Ziegler demonstriert am deutlichsten, zu welchem Urteil die Logik des Feindbildes der von »Unmoral«, »Gier« und »Zynismus« umgetriebenen »Beutejäger« führt:

»Durch ihr tägliches Verhalten verbannen sie sich selbst an den Rand der solidarischen Menschheit. Sie sind Verlorene.«²⁴

Ebenso dramatisch und dichotomisch teilt ein Flugblatt des deutschen Anti-MAI-Bündnisses – ein Zitat von Subcomandante Marcos, dem Führer der Zapatisten (EZLN) in Mexiko, paraphrasierend – die Welt in Gut und Böse:

»Ein neuer Weltkrieg wird heute erlitten ... Es ist ein Krieg, der von einer Handvoll heimatloser und schamloser Finanzzentren angeführt wird, ein internationaler Krieg des Geldes gegen die Menschheit.«²⁵

In der Entgegensetzung von »Menschheit« und »einer Handvoll heimatloser Finanzzentren« wird endgültig deutlich, wie nahe manche No-Globals mitunter der antisemitischen Entgegensetzung von »internationalem Geldjudentum« und allen bodenständigen »Völkern« kommen.

Die Tendenzen zur Konzentration auf das Finanzkapital, zur Verdammung von Geld, »Wucher« und Zinsen, zur Personifizierung und verschwörungstheoretischen Deutung von ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Prozessen, der antimoderne Reflex, sich nach einer »heilen«, fest gefügten harmonisch-solidarischen »nationalen« Gemeinschaft zu sehnen, bis hin zur manichäischen Entgegensetzung von »heimatlosen Finanzzentren« und »den Völkern« oder »der Menschheit« – all dies bietet Anchlüsse zu reaktionären Ideologien bis hin zum Antisemitismus. Solche Anchlüsse manifestieren sich durchaus auch praktisch.

So bewiesen zum Beispiel nicht nur deutsche Anhänger Gesells in den 1930er und 1940er Jahren große Affinitäten zum Nationalsozialismus, sondern umgekehrt kann heute die NPD problemlos unter der Parole »Macht die Völker frei – brecht die Zinssklaverei« die Gesellsche Lehre propagieren und dazu aufrufen, die Macht der »Geldkapitalisten der Wallstreet« – für die NPD eine Chiffre für die Weltherrschaft der Juden – zu brechen.²⁶ Der Slogan von der »Brechung der Zinsknechtschaft« hatte ja auch zu den ideologischen Grundfesten der NSDAP gehört.

Dass rechtsnationalistische Globalisierungsgegner bei Attac durchaus Anknüpfungspunkte finden, demonstriert der Fall Attac Polen. In dessen Vorstand sitzen nicht nur zwei Mitglieder mit ausgewiesenem rechtsextremen Organisationshintergrund, sondern die Gründungserklärung von Attac Polen postuliert auch unmissverständlich: »Das Konzept des Vaterlands, des Staates, der Nation und vor allem des Patriotismus ist bedroht.«

»Wir betonen, dass Attac eine polnische Vereinigung ist, die an erster Stelle polnische Interessen verteidigt sowie die Souveränität von Entscheidungen der polnischen Gesellschaft, die polnische Kultur und Tradition wie auch polnisches Eigentum.«²⁷

Ebenso konnte die NPD Hessen – auch wenn es vielleicht nur als Provokation gedacht war – im September 2002 zur gemeinsamen Demonstration von Gewerkschaften und Attac Deutschland gegen Sozialabbau und Globalisierung in Köln aufrufen. Umgekehrt wurde im November 2003 auf einer Studierenden-Demonstration in Düsseldorf aus dem Attac-Block skandiert:

»Wessen Straßen? – Unsere Straßen! Wessen Bildung? Unsere Bildung!
Wessen Deutschland? Unser Deutschland!«²⁸

Aber Attac aufgrund der geschilderten »Vorfälle« zum »Querfront-Projekt« zu erklären, wäre ebenso überzogen, wie den No-Globals aufgrund der aufgezeigten Argumentationsmuster umstandslos »Antisemitismus« vorzuwerfen. Denn zum ersten ist die globalisierungskritische Bewegung sozial wie ideologisch äußerst heterogen. In ihr finden sich Gruppen aus dem gewerkschaftlich-sozialdemokratischen, christlichen und einem breiten linken Spektrum bis hin zur trotzkistischen »Linksruck«-Sekte, wie auch die bereits erwähnten Gruppen der Gesellianer und Vertreter anderer obskurer Ideologien. Es gibt nicht das *eine* geschlossene Weltbild der No-Globals, sondern eine große Bandbreite von Analysen, Kritikweisen, Themen, Forderungen und Aktionsformen.

Zum zweiten finden sich die oben angeführten Zitate innerhalb von Argumentationen, die überwiegend keinerlei Anlass für den Vorwurf einer Nähe zum Antisemitismus bieten und mit einer Vielzahl von respektablen Einwänden den Verlauf und bestimmte Folgen der Globalisierung kritisieren. Auch haben viele No-Globals keineswegs nur die Finanzmärkte, sondern auch die Produktionssphäre im Blick. Und auch wenn personifizierende und verschwörungstheoretische Denkweisen vertreten werden, geschieht das keineswegs derart durchgängig und wahnhaft wie im Antisemitismus.

Hinzu kommt drittens, dass zahlreiche zentrale Punkte der No-Globals kaum vereinbar mit rechtsextremen und antisemitischen Positionen sind: der mehrheitlich vertretene Antirassismus, der internationale Charakter der Bewegung oder ihr basisdemokratischer Anspruch. Insbesondere darf nicht vergessen werden, dass ein zentraler Schritt zum Antisemitismus, nämlich die Ethnifizierung der »Eliten« und »Spekulanten« als »Juden«, bei den meisten No-Globals gerade nicht zu finden ist. Der pauschale Vorwurf einer antisemitischen Ökonomiekritik würde nicht nur die etwa bei Attac feststellbaren beunruhigenden Tendenzen verfälschend zum Wesen der gesamten Bewegung erklären, sondern auch den Begriff des Antisemitismus selbst verwässern, ja

entwerten. Nimmt man etwa eine antisemitische Hetzschrift aus dem deutschen Kaiserreich oder von gegenwärtigen fundamentalistischen Islamisten als Referenzfolie, so wird offensichtlich, dass die Ökonomiekritik von Attac einen anderen Charakter trägt.

Doch auch wenn man den Stellenwert solcher dem Antisemitismus strukturell ähnlichen Denkmuster in der Ökonomiekritik der No-Globals vor diesem Hintergrund in einem realistischen Licht beurteilt, besteht für eine Entwarnung keinerlei Anlass: Die Ökonomiekritik der No-Globals weist immer wieder deutliche Tendenzen zu Personifizierungen und Verschwörungstheorien, zur Unterscheidung von »wertschaffendem« und Finanzkapital, zu Nationalismus und sogar zur Entgegensetzung von »Völkern« und »Finanzkapital« auf – und hat damit bedenkliche strukturelle Nähe zum Antisemitismus.

Für eine Entwarnung besteht aber noch aus ganz anderen Gründen keinerlei Anlass. Denn auf zwei weiteren Feldern der Agitation und Politik der No-Globals manifestieren sich antisemitische Tendenzen wesentlich deutlicher und stärker als bei der Ökonomiekritik, so dass hier die Grenze zu manifestem Antisemitismus mitunter äußerst durchlässig wird: Das erste dieser Felder ist die Kritik der USA, die nach dem 11. September 2001 für die No-Globals zu einem zentralen Thema wurde. Der seitdem zu Tage getretene aggressive Antiamerikanismus lässt die gefährlichen Potenzen der dem Antisemitismus verwandten Strukturen der Globalisierungskritik in neuer Schärfe hervortreten. Das zweite Feld ist eine Kritik Israels, die diesen Staat immer wieder zum Wiedergänger Nazi-Deutschlands erklärt, von Antisemitismus und Judenvernichtung nichts hören will und sich gar mit militanten antisemitischen arabischen Bewegungen solidarisiert.

Im Kampf gegen die »Verkörperung von Imperium, Blut, Terror und Habgier«

Immer wieder zeigt sich bei No-Globals das klassische Muster des Antiamerikanismus: Die USA werden zum Haupt- oder gar Alleinschuldigen von Globalisierung, Neoliberalismus, Kapitalismus und Imperialismus phantasiert. So war im Attac-Flugblatt gegen den Deutschlandbesuch des US-Präsidenten George W. Bush im Mai 2002 zu lesen:

»Ob nun ... die Aufrechterhaltung und Verstärkung des ungerechten Weltwirtschaftssystems oder die Vernichtung unserer ökologischen

Lebensgrundlagen: Es ist die Politik, die vor allem dem Erhalt und Ausbau amerikanischer Machtinteressen und Einflussnahme weltweit dient.«

Hierzu versuchten die USA auch, die »Prämissen neoliberaler Wirtschaftsdoktrin über die ganze Welt zu verbreiten. Als willige Erfüllungsgehilfen amerikanischer Politik dienen der Internationale Währungsfond (IWF), die Weltbank und die Welthandelsorganisation (WTO).«²⁹ Zwar wurden anschließend auch die G7 erwähnt, aber allein schon das Titelbild eines mit der Weltkugel Jojo spielenden Uncle Sam illustriert eindeutig, wo das Böse zu verorten sei. Und auch für Jean Ziegler wäre ohne die USA die Macht des Kapitals schon längst zusammengebrochen:

»Ohne dieses Imperium und seine militärische ... Schlagkraft könnte das Kartell der Gebieter der Welt nicht überleben.«³⁰

Geht es um die Verdammung der USA, treiben Personifizierungen und Verschwörungstheorien völlig ungeniert ihre Blüten und stoßen auf weite Zustimmung. US-Präsident Bush wurde, mit möglichst unvoreilhaftesten Fotografien, als schießwütiger Cowboy oder als Dämon abgebildet, oder er tauchte in diesen Gestalten als Maske und Puppe auf. Auch die rituelle Verbrennung von Bildern von Bush durfte auf der Abschlussdemonstration des Europäischen Sozialforums in Florenz 2002 nicht fehlen. Der Attac-Redner auf dem Ostermarsch im gleichen Jahr in Berlin brachte es auf den Punkt: »Bush symbolisiert alles, was wir an diesem System hassen: Profitgier, Kriegspolitik und Unterdrückung der ›Dritten Welt.«³¹ Dies ist allerdings noch geradezu moderat im Vergleich mit Jean Ziegler, der seine friedensbewegte Zuhörerschaft mit Bush-Beschimpfungen wie »stumpfsinniger Weltherrscher-Aspirant in Washington« und »Cowboy-Häuptling im Weißen Haus« begeisterte.³²

Kommen verschwörungstheoretische Vorstellungen ins Spiel, dann wird Bush doch wieder zu einer bloßen »Marionette« – natürlich der Wallstreet. Michel Chossudovsky verkündet, in Wahrheit »ziehen die großen texanischen Ölkonzerne, die Rüstungsindustrie, die Wall Street und die großen Medienkonzerne die Fäden im Hintergrund. Wenn die Politiker nicht mehr funktionieren, wie sie sollten, können sie von den Medien zu Fall gebracht und durch eine neue Marionettenregierung ersetzt werden.«³³ Für die Politik von Weltbank und IWF gelte:

»Die einfache Wahrheit ist: Die Wallstreet steckt hinter beiden Institutionen.«³⁴

Insbesondere nach den Anschlägen vom 11. September 2001 schossen Verschwörungstheorien ins Kraut. Auf »indymedia«-Webseiten wie auf Attac-Mailinglisten wurde ausgiebig spekuliert, ob wirklich »nur« islamistische Terroristen oder nicht doch lieber die CIA hinter den Anschlägen stecken könnten.³⁵ Und derlei gibt es keineswegs nur in den Niederungen des World Wide Web. So lautet auch für Michel Chossudovsky, Professor für Ökonomie an der Universität von Ottawa und Autor des auch von Attac empfohlenen Bestsellers »Global brutal«, seit den Anschlägen die »entscheidende Frage«: »Wer steckt hinter ihnen?« Und Chossudovsky wird nicht müde, seine Antwort zu verbreiten: Alle Fakten »legen nahe, dass es sich beim 11. September eher um eine sorgfältig geplante Geheimdienstoperation als um die Tat einer terroristischen Vereinigung handelte«.

»Der 11. September ist eine Ente. Er ist die größte Lüge der US-amerikanischen Geschichte.«³⁶

Hiervon überaus angetan, verbreitete auch Claudia von Werlhof auf dem Austrian Social Forum 2003 in Hallein:

»Eins ist noch zu sagen zum 11. September 2001: ... Michel Chossudovsky ... zeigt ... auf, dass alle Daten im Zusammenhang mit dem 11. September darauf hinweisen, dass der Terrorismus gerade von denen begangen wurde, die heute den Krieg gegen ihn predigen. Das heißt, die US-amerikanische Regierung hat aller Wahrscheinlichkeit nach diesen Terrorakt selbst organisiert, um eine öffentliche Akzeptanz für den Krieg nach außen und im Inneren zu schaffen.«³⁷

Dem globalen Kapitalismus made in USA wird gerne auch immer wieder ein kulturloser Kulturimperialismus unterstellt, der das Urwüchsig-Eigene, sei dies die »Kultur« oder das »Volk«, bedrohe. Die Attac-Gruppe Buchholz etwa demonstrierte gegen die Eröffnung einer McDonalds-Filiale in der Ortschaft Dibbersen mit dem Transparent »Bürger gegen Burger-Terror. Kein McDonalds hier und anderswo.«³⁸ Was als erste Reaktion ein Schmunzeln hervorrufen mag, hat es trotzdem in sich. Die erstaunliche Assoziation von Fast-Food

mit Terror zeugt von einem doch recht eigentümlichen Bedrohungsgefühl, und da die Eröffnung einer Filiale von Nordsee wohl keinerlei Attac-Attacke hervorgerufen hätte, darf auch ein Schuss Nationalismus im Antiamerikanismus vermutet werden.

Häufig verengt sich die Kritik der Globalisierung nicht nur auf die Kritik der US-Konzerne, sondern mutiert zur Vorstellung eines gezielten Zerstörungsangriffs des seelenlosen US-Massenkulturimperialismus auf alles alt-hergebrachte Eigene, Schöne und Wahre. So beklagen etwa Maria Mies und Vandana Shiva die »Zerstörung der kulturellen ... Vielfalt« und die »Homogenisierung der Kulturen nach dem nordamerikanischen Coca-Cola- und Fast-Food-Modell«³⁹ Und José Bové, der vor allem durch seine Demolierung einer McDonalds-Filiale weit über die Grenzen Frankreichs hinaus zur Galionsfigur der No-Globals avancierte, bekannte nicht nur offenherzig: »Es macht Spaß, McDonalds zu zertrümmern«, sondern will darin eine Aktion zur Rettung des französischen Volkes sehen:

»Jedes Volk hat seine eigene Art, sich zu ernähren. Wenn man aber diese Vielfalt zerstört, greift man etwas Grundlegendes an. Man kann die Ernährung nicht vereinheitlichen, das wäre ein direkter Angriff auf das Leben der Menschen.«⁴⁰

Wie die Projektion der negativ empfundenen Seiten des Kapitalismus auf die USA dem Aufbau nationaler Identität – »europäischer« oder auch »deutscher« – dient, lässt sich genauso bei Oskar Lafontaine studieren, der in der Mitgliederliste auf der Attac-Homepage stolz unter der Rubrik »bekannte Persönlichkeiten« aufgelistet wird. Auch für ihn ist klar: »Der amerikanische Präsident heißt nicht Bush, sondern Wall Street.«⁴¹ Lafontaine sieht die neue Weltkonfrontation »zwischen dem angelsächsischen Kapitalismus und der europäischen Marktwirtschaft« verlaufen. Es gelte, die »europäische Kultur« gegen die »angelsächsische Dominanzkultur« zu verteidigen und so zur »Herausbildung eines europäischen Nationalgefühls« beizutragen.⁴² Auch der Schutz der scheinbar nicht kapitalistisch kontaminierten deutschen Sprache liegt Lafontaine am Herzen:

»Unsere Sprache soll wieder deutscher werden. Warum hören wir im Radio fast nur englische Lieder? Das Managergequatsche vom ›Shareholder-Value‹ und ›Global Player‹ geht auf die Nerven.«⁴³

Am erschreckendsten äußert sich der Antiamerikanismus, wenn es um die Anschläge vom 11. September und den »Krieg gegen den Terror« der USA geht. Die Terroranschläge wurden seitens der No-Globals nahezu unisono ursächlich als Reaktion auf die Militär-, Außen- und Wirtschaftspolitik der USA zurückgeführt nach dem Motto: Kein Wunder, das haben sie nun davon. So schrieb etwa die »Ikone der Globalisierungskritiker«,⁴⁴ die indische Schriftstellerin Arundhati Roy:

»Usama Bin Ladin ... ist aus der Rippe einer Welt gemacht, die durch die amerikanische Außenpolitik verwüstet wurde, durch ... ihre unbekümmerte Politik der unumschränkten Vorherrschaft, ... ihre barbarischen Militärinterventionen, ihre Unterstützung für despotische und diktatorische Regimes, ihre wirtschaftlichen Bestrebungen, die sich gnadenlos wie ein Heuschreckenschwarm durch die Wirtschaft armer Länder gefressen haben.«⁴⁵

Ohne die Motive der Täter, die Verlautbarungen von al-Qaida oder den islamischen Fundamentalismus zu analysieren, war Roy sofort klar: Die USA seien an allen Übeln der Welt schuld, und im »nichtstaatlichen Terrorismus« komme lediglich »eine unkontrollierte Wut zum Ausdruck ..., die der Staatsapparat ausgelöst hat.«⁴⁶

Insbesondere die aus dem Antisemitismus bekannte manichäische Konstruktion »Völker« versus »Finanzzentren« wird auf die USA bezogen und damit das Bild eines absoluten Feindes konstruiert. So beschuldigte etwa das 4. Weltsozialforum in Mumbai 2004 die USA, sie würden »eine gegen die Völker gerichtete Ordnung« aufrecht erhalten und durch ihr Militärpotential »eine Bedrohung der Menschheit und des Lebens auf der Erde darstellen«.⁴⁷ Nicht anders malt Arundhati Roy das Bedrohungsszenario aus: »Wir, die Völker der Welt, stehen einem Imperium gegenüber«, das die Völker mit »Ausrottung« bedrohe.⁴⁸

Angesichts eines derart radikal bösen Feindes wird die Opposition gegen die »globale Kriegsmaschinerie« der USA zum »Hauptziel unserer Mobilisierung rund um die Welt« erklärt.⁴⁹ Dabei ist vielen No-Globals nahezu jeder Kampfgefährte willkommen, sobald er nur ein ausgewiesener Feind der USA ist – ein weiterer Beleg, wie massiv der Antiamerikanismus in der Bewegung verankert ist.

Im Vorfeld des angekündigten Irak-Krieges veranstaltete Attac nicht nur zusammen mit der immer wieder durch antisemitische Äußerungen auffallenden Deutsch-Arabischen Gesellschaft von Jürgen Möllemann einen Kongress gegen den Krieg, sondern lud dazu den irakischen Botschafter aus London sowie den Vorsitzenden der regimetreuen Deutsch-Irakischen Gesellschaft ein,⁵⁰ die bis dahin nicht durch Kritik an den massiven Menschenrechtsverletzungen des Saddam-Husseini-Regimes aufgefallen war.

Arundhati Roy war im April 2003 voll des Lobes über die irakische Armee:

»Schock und Schrecken, den die amerikanischen Militärs vor dem Krieg ankündigten, flößt ihnen doch jetzt dieser erstaunliche Kampfgeist vieler Iraker ein. Es ist phantastisch, wie sie Widerstand leisten.«⁵¹

Seitdem forderte jedes Weltsozialforum und auch das Austrian Social Forum den »sofortigen Rückzug aller Besatzungstruppen«, ohne auch nur eine Idee zu äußern, wie es danach im Irak weitergehen sollte.⁵² Auf dem 5. Weltsozialforum in Porto Alegre wurde darüber hinaus ausdrücklich dazu aufgerufen, »mehr Kontakte zu den Anti-Besatzungskräften im Irak und im Nahen Osten aufzubauen«⁵³ und »die ganze Breite des zivilen, politischen und bewaffneten Widerstands im Irak zu verstehen«.⁵⁴ Und der Vertreter der linken Fraktion der No-Globals, Walden Bello, Professur für Soziologie auf den Philippinen und geschäftsführender Direktor der Forschungsorganisation »Focus on Global South« in Bangkok, für den die USA »die zeitgenössische Verkörperung von Imperium, Blut, Terror und Habgier« darstellen, ruft dazu auf: »Wir müssen die USA aus Irak und Afghanistan vertreiben.« »Kampf für die nationale Befreiung im Irak«.⁵⁵

Überschneidungen von No-Globals mit der extremen Rechten finden sich, wenig überraschend, in Bezug auf diesen Antiamerikanismus häufig. Die NPD beispielsweise rief zur Teilnahme an den Kundgebungen gegen den Präsidenten Bush auf und nahm an auch einigen Demonstrationen der Antikriegsbewegung teil.⁵⁶ Die rechtsnationalistische Zeitschrift »Junge Freiheit« nahm amerikafeindliche Zitate von Roy in ihre Homepage auf und führte auch ein »Exklusivinterview«, in dem die »USA-Kritikerin Arundhati Roy« kundgab:

»Amerika ist schon ein seltsamer Ort. Dort leben wunderliche Menschen wie auf einer einsamen Insel, regiert von einer krankhaft unmo-

ralischen Regierung, die sich in die Angelegenheiten aller anderen einmischte.«⁵⁷

Das immer wieder vorgebrachte Entlastungsargument, man sei nicht antiamerikanisch, da man ja nur die US-Regierung und insbesondere deren »Hintermänner« kritisiere, aber keinerlei Aversionen gegen die US-Bevölkerung hege, verfängt nicht. Denn schon die aggressive Aufladung bezeugt die zentrale Bedeutung von Projektions- und Identifikationsprozessen: Die Amerikafeindschaft großer Teile der No-Globals macht die USA zu den Schuldigen an allen Weltübeln; sie ist emotional aufgeladen und geprägt durch Personifizierungen und Verschwörungstheorien sowie von der manichäischen (euro-)nationalistischen Entgegensetzung »die Völker« versus die Feindbilder US-Empire, Neoliberalismus und Wallstreet. Die Kritik der USA kann zwar mit vielen anscheinend realitätshaltigen Fakten aufwarten und richtet sich nicht gegen einen Schwächeren – wohl aber sind die Strukturen, in denen diese Fakten verortet werden, jenen des Antisemitismus überaus ähnlich. Dass die Schuldigen in aller Regel nicht ethnifiziert und als »Volk« identifiziert werden, vermag an der Diagnose eines weit verbreiteten Antiamerikanismus, der in seinen Strukturen wie in zahlreichen seiner Zuschreibungen dem Antisemitismus überaus ähnlich ist, nichts zu ändern.

Die strukturellen und inhaltlichen Nähen des Antiamerikanismus zu antisemitischen Bildern führt die Charakterisierung des US-Kapitalismus als »König Rumpel« durch Arundhati Roy deutlich vor Augen:

König Rumpel sei »ein Komplott, ein bösesartiges, transnationales Etwas ... etwas Abstraktes ... der König all dessen, worauf es ankommt (Geld) ... mächtig, mitleidlos und bis an die Zähne bewaffnet. ... Sein Reich ist das Kapital, seine Eroberungen sind die aufstrebenden Märkte, ... seine Gebete sind Profitraten und Grenzen kennt er nicht Sein Herz ist ein Bankkonto. Seine Augen sind Fernsehbildschirme und seine Nase ist die Presse, in der nur das steht, was er die Leute lesen lassen möchte. ... dabei flüstert König Rumpel ... mit nordamerikanischem Akzent.«⁵⁸

Gegen das »völkermordende Nazisrael«

Beim Nahost-Engagement der No-Globals verwundert allein schon die überproportionale Aufmerksamkeit, die diesem Konflikt gewidmet wird. Es scheint auch hier, dass das Feindbild, in diesem Fall Israel, das zudem noch eng mit den USA verbunden ist, die besondere Attraktivität des Konfliktes und einer eindeutigen Parteinahme ausmacht. Denn obwohl es zahlreiche weitere und häufig auch weitaus mehr Opfer fordernde kriegerische Konflikte auf der Welt gibt, wird in jedem Abschlusspapier eines jeden Sozialforums die besondere Solidarität mit der palästinensischen Sache erklärt: »Angesichts der brutalen Besatzung Israels besteht eine dringliche Aufgabe unserer Bewegung darin, zur Solidarität mit dem palästinensischen Volk zu mobilisieren ... Das ist lebenswichtig für die kollektive Sicherheit aller Völker dieser Region«⁵⁹, so das 2. Sozialforum in Porto Alegre 2002.

Die nicht abreißende Kette von entsprechenden »Vorfällen« erweist, dass sich bei den No-Globals eine völlige Ahnungslosigkeit und Indifferenz gegenüber dem Antisemitismus, der »linke« Hang zur pauschalen Identifikation mit »Opfern«, vor allem mit den gegen »den Imperialismus« kämpfenden »Völkern«, sowie eigene antisemitische Tendenzen untrennbar amalgamieren und zu den immer gleichen Mustern der israelfeindlichen Agitation führen: eine bedingungslose Verherrlichung des »palästinensischen Widerstands« bei Vermeidung jeglicher ernsthafter Kritik der palästinensischen Seite; gleichzeitig eine Dämonisierung Israels, nicht selten bis hin zu einer verdeckten oder offenen Negierung der Existenzberechtigung des jüdischen Staates, gepaart mit verschwörungstheoretischen Vorstellungen über die Macht der zionistischen Lobby und Presse; die penetrante Gleichsetzung der Politik Israels mit dem Massenmorden des Nationalsozialismus, die gerade in den Nachfolgestaaten des Nationalsozialismus immer auch von der eigenen »nationalen« Vergangenheit entlasten soll; eine unglaubliche Ignoranz gegenüber noch den deutlichsten Formen von Antisemitismus, gepaart mit der Behauptung, Israel beziehungsweise die Juden seien selbst schuld am Antisemitismus; schließlich die wohlwollende Tolerierung von offen antisemitischen und terroristischen Organisationen bis hin zum Schulterchluss mit diesen. Aus der Vielzahl von entsprechenden Vorfällen bei den No-Globals in den letzten Jahren (von bestimmten Teilen der übrigen »Linken« ganz zu schweigen)⁶⁰ seien hier nur die wichtigsten skizziert:

Im Januar/Februar 2003 organisierte die »AG Globalisierung und Krieg« von Attac Deutschland (diese AG tat sich im Herbst des gleichen Jahres auch noch mit einem Aufruf zum Boykott israelischer Waren hervor)⁶¹ eine so genannte »Attac-Friedenstour« mit mehreren Rednern aus den USA, Italien und England durch 16 deutsche Städte, um so auf die große Demonstration in Berlin am 15. Februar 2003 gegen den drohenden Irakkrieg zu mobilisieren. Auf jeder Veranstaltung agitierten die Redner massiv gegen Israel. Schon bei ihrem ersten Auftritt auf dem Attac-Ratschlag in Göttingen begann die britische Journalistin Yvonne Ridley mit einem Gruß an die »heroischen Kämpfer der Intifada« und ließ keine Gelegenheit aus, Israels Besatzungspolitik anzuprangern. In den weiteren Veranstaltungen war mehrfach von der »faschistischen israelischen Regierung« und »Israel als kolonialem Konstrukt« die Rede; Israel wurden »Rassismus« und »Völkermord« vorgeworfen, der italienische No-Global-Aktivist Alfonso de Vito setzte das Massaker in Sabra und Schatila 1982 unter der Verantwortung Sharons mit der Räumung des Warschauer Ghettos gleich.⁶²

Das Publikum reagierte meistens mit viel Zustimmung, nur vereinzelt stießen die israelfeindlichen Ausführungen der ReferentInnen auf Kritik: Drei ZuhörerInnen, die in Köln gegen die Gleichsetzung mit dem Warschauer Ghetto protestierten, wurden unter Beschimpfungen aus dem Saal gedrängt. Die Mehrheit von Attac Köln wollte sich von den Äußerungen nicht distanzieren und lehnte es ab, sie zumindest als Verharmlosung des Holocaust zu verurteilen. Vielmehr bekräftigte ein Führungsmitglied von Attac Köln: »Israel ist ein rassistischer Staat.«⁶³

Attac Bochum wollte anlässlich des Bush-Besuchs in Deutschland im Mai 2002 eine Demonstration »Gegen den Kriegstreiber aus Texas« veranstalten und lud hierzu den Landtagsabgeordneten Jamal Karsli als Redner ein.⁶⁴ Karsli hatte im März 2002 in einer Presseerklärung mit dem Titel »Israels Armee wendet Nazi-Methoden an« behauptet, der jüdische Staat würde »Trinkwasser vergiften« und es gebe eine »Konzentration Tausender gefangener Palästinenser in großen Lagern, wo diesen Nummern in die Hand tätowiert werden«; er hatte nach massiver parteiinterner Kritik an diesen Äußerungen seine Partei Die Grünen verlassen.⁶⁵

Äußerst massiv waren die Gleichsetzungen von Israel und dem Nationalsozialismus auf der Palästina-Solidaritätsdemonstration in Berlin am 13. April 2002. Rund 15.000 Menschen – palästinensische Familien, Islamisten, deutsche Linke bis hin zur PDS sowie auch einige Neonazis – waren dem Aufruf

von verschiedenen palästinensischen Organisationen, zahlreichen linken Gruppierungen, Linksruck, Antiimperialistische Koordination (Wien), Friedensgruppen und Berliner Attac-Gruppen gefolgt. In Redebeiträgen wurde die israelische »Vernichtungspolitik« angeprangert und von »systematischer Vertreibung und Völkermord« gesprochen, auf zahlreichen Plakaten waren Parolen zu lesen wie: »Der Geist von Auschwitz schwebt über Palästina«, »Stopt Scharons Endlösung«, »Der Tod ist ein Meister aus Israel«. ⁶⁶

Reichhaltig findet sich antisemitisch grundierte Israelfeindschaft auf »indymedia«, dem 1999 während der Proteste gegen die WTO in Seattle gegründeten globalisierungskritischen Internetforum. Weltweit über 80 »independent media centers« dienen mittlerweile Globalisierungsgegnern und Linken als offene Diskussionsforen, wo jeder Artikel und Texte posten kann. Entsprechend offen äußern sich hier weltweit Antisemitismus und Aggressivität gegenüber Israel.

Auf indymedia Germany ist ein Bild Sharons mit aufgemaltem Seitenscheitel und Hitler-Bärtchen zu sehen. Auf der Homepage von indymedia Bristol (Großbritannien) verbrennt im Drei-Sekunden-Takt die israelische Flagge. Penetrant ist dort die Rede von »Zionazis« oder »Nazionists«; auf einer Karikatur steht ein Sensenmann auf lauter Totenschädeln, auf dem Kopf einen Zylinder mit Stars and Stripes, darauf einen Davidstern, in dessen Mitte sich wiederum ein Hakenkreuz befindet. Forderungen nach Löschung antisemitischer Beiträge wurde in der Regel nicht entsprochen: Dies widerspreche dem Prinzip des *open publishing*. In Frankreich verließen einige Moderatoren das indymedia-Team wegen des dort mehrheitlich tolerierten Geschichtsrevisio-nismus, also der Leugnung des nationalsozialistischen Massenmordes an den Juden. Indymedia Schweiz musste Mitte Februar 2002 wegen massivem Antisemitismus auf seiner Homepage vom Netz gehen. Nachdem indymedia Schweiz trotz anhaltender Proteste nicht bereit gewesen war, antisemitische Beiträge (insbesondere ging es um Karikaturen des brasilianischen Zeichners Latuff, der in seiner »Plakatkunst« selbst Selbstmordattentate auf Busse propagiert) zu löschen, hatte die »Aktion Kinder des Holocaust« Anzeige wegen Verstoß gegen das Antirassismugesetz erstattet. ⁶⁷

Auch europäische und Weltsozialforen sind regelmäßig Arenen für Äußerungen eines antisemitischen Antizionismus. Auf der Demonstration des Europäischen Sozialforums im November 2002 in Florenz trugen Tausende palästinensische Fahnen und riefen in Sprechchören »Intifada, Inshallah«. ⁶⁸ Auf dem dritten Weltsozialforum in Porto Alegre im Januar 2003 gab es Plakate mit

der Aufschrift »Nazis, Yankees and Jews – No more chosen peoples«; T-Shirts mit einem zum Hakenkreuz verformten Davidstern wurden zum Kauf angeboten. Jüdische Delegierte, die ein Transparent mit der Losung »Zwei Völker – Zwei Staaten: Frieden im nahen Osten« zeigten, wurden tätlich angegriffen. Ein Mitglied einer palästinensischen Organisation prangerte die Juden an als »the true fundamentalists who control United States capitalism«. ⁶⁹ Auf dem Europäischen Sozialforum im November 2004 in Paris-St. Denis war der gemäßigte Islamist Tariq Ramadan einer der prominentesten Referenten, obwohl er gerade in einem Artikel einer Reihe von französischen Intellektuellen eine einseitige Parteinahme für Israel vorgeworfen und dies – in einem Fall auch noch fälschlicherweise – darauf zurückgeführt hatte, dass sie »jüdische Intellektuelle« seien. Auf dem gleichen Sozialforum wurden Mitarbeiter der Aktion 3. Welt Saar, die ein Flugblatt verteilten, in dem sie die Israelfeindschaft von Teilen der Globalisierungsgegner moderat kritisierten, nicht nur ständig als Rassisten, Faschisten und Zionisten beschimpft, sondern Ordner des ESF sprachen Platzverweise aus und zerrissen eine Akkreditierungskarte. ⁷⁰

Trotzdem ist Antisemitismus für Attac so gut wie kein Thema. Im Rundbrief »Sand im Getriebe« von Attac Deutschland und Österreich ist, abgesehen vom Abdruck der eingangs zitierten Erklärung des »Ratschlags«, kein Artikel zu finden, der sich mit dem Antisemitismus beschäftigt. ⁷¹ Wohl aber finden sich ständig Beiträge, die die israelische Politik vehement kritisieren. Für einzelne Ausgaben ist die Kritik Israels gar der alleinige Schwerpunkt; ⁷² sämtliche Solidaritätserklärungen der verschiedenen Foren und Kongresse für den »Kampf der PalästinenserInnen« werden dokumentiert. Einen Beitrag, der sich kritisch mit der arabisch-palästinensischen Seite oder gar mit dem Antisemitismus der islamistischen Fundamentalisten beschäftigen würde, ist dagegen in keiner einzigen der Ausgaben von »Sand im Getriebe« zu finden.

Eher wird von manchen No-Globals versucht, den arabischen Antisemitismus zu negieren oder kleinzureden. So behauptet etwa Alain Gresh, der Chefredakteur von »Le Monde diplomatique«, in einem Interview mit der »tageszeitung«, »dass die jungen Maghrebener nicht antisemitischer sind als die Mehrheit der Leute«. Darüber hinaus zeigt er sich trotz aller Gewaltakte gegen Juden in Frankreich geradezu begeistert über »das neue Gefühl der Solidarität mit den Palästinensern«, das keineswegs »nur junge Muslime, sondern die ganze Jugend« ergreife: »Das ist, in Frankreich, die massivste Solidaritätsbewegung seit Vietnam.« ⁷³ Bei José Bové war das Bedürfnis nach einer Entlastung der maghrebischen Jugendlichen vom Verdacht des Antisemitismus

so groß, dass er eine – natürlich israelische – Verschwörung am Werk sah: Dem französischen TV Canal Plus erklärte er im Frühjahr 2002, »dass die Angriffe auf französische Synagogen entweder vom Mossad arrangiert oder vom Mossad ausgeführt worden sind«⁷⁴.

Wie im Fall Irak/USA zeigen sich die No-Globals auch hier wenig wählerisch, mit welchen Feinden Israels sie sich gemein machen. So hat etwa das Austrian Social Forum keinerlei Probleme damit, »Aktionstage gegen Krieg und Besatzung« zusammen mit Organisationen wie »Linkswende«, dem »ArbeiterInnenstandpunkt« und der Palästinensischen Gemeinde Österreichs zu veranstalten. »Linkswende« ist die Schwesterorganisation des deutschen »Linksruck«, der die »Zerstörung des Apartheidregimes« Israel fordert und die Hamas als antiimperialistischen Bündnispartner begrüßt:

»Der militante Islam liegt richtig, wenn er den westlichen Imperialismus und sein Werkzeug im Mittleren Osten, den Zionismus, als Feind benennt. Er liegt richtig, wenn er einen ausgeweitete Kampf gegen diesen Feind fordert.«⁷⁵

Der »ArbeiterInnenstandpunkt« sieht schon seit Jahren nur ein Mittel gegen den von ihm behaupteten »Vernichtungskrieg« Israels gegen die Palästinenser: »Für die Zerschlagung des zionistischen Staates Israel!«⁷⁶ Und der stellvertretende Vorsitzende der Palästinensischen Gemeinde Österreichs, George Nicola, fragte: »Wo waren denn die 5.000 Juden, als das World Trade Center einstürzte?« und befürchtet folgerichtig, dass »der zionistische Machtapparat in der Welt schon so weit« sei, »dass er alles beherrscht«⁷⁷.

Attac-Gruppen waren Mitveranstalter von Palästina-Solidaritätsdemonstrationen, Palästinenser und Palästinasolidaritätsgruppen nahmen an Anti-Irak-Kriegsdemonstrationen teil, Rufe wie »Intifada – Inshallah« oder »Intifada bis zum Sieg« waren europaweit zu hören. Einträchtig marschierte man unter den Flaggen des Irak eines Saddam Hussein wie auch der Hamas und der Hisbollah – beides Organisationen, die Selbstmordattentate verüben und verherrlichen, offen Antisemitismus unter Berufung auf die »Protokolle der Weisen von Zion« propagieren und Israel erklärtermaßen vernichten wollen.⁷⁸ So fanden sich auch in der bereits erwähnten Palästina-Solidaritätsdemonstration 2002 in Berlin im gesamten Umzug Fahnen und Symbole von Hisbollah, Hamas, Islamischem Dschihad und Al-Aqsa-Brigaden. Mit Fotos, Sprengstoffgürtel-Attrappen, Sprechchören und unzähligen »Märtyrer«-Stirn-

bändern wurden Selbstmordattentäter gefeiert. Auf Transparenten reichte der Staat Palästina vom Jordan bis zum Mittelmeer, Israel war verschwunden. Wiederholt wurden Israel-Flaggen verbrannt, teilweise unter den Rufen: »Wir wollen keine – Judenschweine!«⁷⁹

Immer weiter auf der abschüssigen Bahn?

Antiamerikanismus und Israelfeindschaft sind bis heute weithin akzeptierte Positionen bei den No-Globalen. Sie können sich mitunter mit der Finanzmarktkritik zu Manifestationen wie der in Davos 2003 verbinden und sich dabei völlig ungeniert antisemitischer Bildersymbolik bedienen (siehe das Titelbild dieses Buches): Israels Premierminister Sharon und US-Verteidigungsminister Rumsfeld tanzen knüppelschwingend um das Goldene Kalb.

Die bislang erfolgte Attac-interne Auseinandersetzung über Antisemitismus, Antiamerikanismus und Antizionismus muss angesichts der Verbreitung und Verankerung dieser Ideologien bei vielen No-Globalen als höchst oberflächlich und ungenügend bezeichnet werden. Bei weiten Teilen der Attac-Basis gibt es nicht nur wenig Interesse und Bereitschaft, sondern teilweise auch erhebliche Widerstände und Aggressionen gegen das Ansinnen, sich mit Antisemitismus, Antiamerikanismus und Antizionismus auseinander zu setzen.

Vielmehr scheinen die bisherigen Diskussionen und Papiere eher folgenlos geblieben zu sein. Dies belegt augenfällig das »International Strategy Meeting« der Antikriegs- und Antiglobalisierungsbewegung im September 2004 in Beirut. Über 300 Vertreter von 262 sozialen Bewegungen, Organisationen, Netzwerken und Parteien aus 54 Ländern nahmen teil, darunter Repräsentanten palästinensischer und irakischer »Widerstandsgruppen« wie auch von Attac Japan, Schweiz und Norwegen, Delegierte der österreichischen entwicklungs-politischen Zeitschrift »Südwind« und des Austrian Social Forum. Offizielle libanesische Gastgeber waren unter anderem die libanesische KP, die »Progressive Socialist Party« des Drusenführer Walid Dschumblatt sowie die Hisbollah.⁸⁰

Maßgeblich mitorganisiert hatte das Treffen die No-Global-Organisation »Focus on the Global South«, deren Leiter Walden Bello, einer der führenden Köpfe des linken Flügels der No-Globalen, die programmatische Eröffnungsrede hielt. Einleitend pries Bello »diese historische Stadt mit ihrer ruhmreichen Geschichte des Widerstands gegen israelische Aggression und US-amerikanische Intervention«, um dann auf sein Hauptanliegen zu sprechen zu kommen:

»Wir müssen die USA aus Irak und Afghanistan vertreiben. Wir müssen die zunehmend völkermörderische Politik Israels gegen das palästinensische Volk stoppen.«

Hierzu sei jedes Mittel legitim und unterstützenswert, appellierte Bello an die Delegierten:

»Der Einsatz von Selbstmord als politische Waffe« und »die Tatsache, dass ein großer Teil des Widerstands im Irak und in Palästina islamisch statt säkular motiviert ist, stört immer noch viele westliche Friedensaktivisten. Aber noch nie hat es eine hübsch anzuschauende Bewegung der nationalen Befreiung oder Unabhängigkeit gegeben.«

Wenn Friedensaktivisten ihre Solidarität davon abhängig machen würden, »dass eine nach den von ihnen propagierten Werten und Diskursen maßgeschneiderte nationale Befreiungsbewegung an die Macht kommt«, dann würden sie in typisch eurozentrisch-paternalistischer Manier »anderen Völkern ihre Bedingungen auferlegen«.

Dagegen malte Bello den Delegierten den Nutzen einer Zusammenarbeit aus:

Es »hat doch der irakische Widerstand bereits dazu beigetragen, die globale Gleichung zu verändern. Die USA sind heute schwächer als am 1. Mai 2003 ... Die Lage in Afghanistan ist heute instabiler als voriges Jahr ... Der militante Islam ... breitet sich nunmehr viel kraftvoller in Südostasien und dem Mittleren Osten aus.«

Um »die USA in Irak und Israel in Palästina zu besiegen«, sei es nötig, »die politische und kulturelle Lücke zwischen der globalen Bewegung für Gerechtigkeit und Frieden und den ihr entsprechenden Kräften in der arabischen und islamischen Welt zu schließen« und mit »unseren arabischen und moslemischen Genossen« »feste, organische Bande der Solidarität (zu) knüpfen«⁸¹.

Am Ende der dreitägigen Konferenz verabschiedeten die Delegierten die »Erklärung von Beirut«, in der sie sich »zu fortgesetztem Kampf gegen die Besatzung im Irak und in Palästina, gegen konzerngesteuerte Globalisierung und Diktatur« verpflichteten. Die Erklärung unterstrich »das Recht der Völker des Irak und Palästinas, gegen Besatzung Widerstand zu leisten«, forderte den

»bedingungslosen Rückzug« der USA aus dem Irak, »das Ende der israelischen Besatzung Palästinas«, das »Recht auf Rückkehr« sowie die Freilassung aller palästinensischen und irakischen »politischen Gefangenen«. Ausdrücklich verurteilte die Erklärung auch »den rassistischen und kolonialistischen Charakter des Zionismus, der Staatsideologie Israels«⁸².

Nicht nur trafen sich namhafte Aktivisten der Antiglobalisierungs- und Antikriegsbewegung mit einer bewaffneten islamistisch-antisemitischen Kriegspartei, nämlich der Hisbollah, deren religiöse Führer Frauenfeindlichkeit, Scharia und die Steinigung von Schwulen und Ehebrechern propagieren, zu Selbstmordanschlägen aufrufen und über ihren Satellitenkanal offene antisemitische Hetze verbreiten (einschließlich einer Fernsehreihe über »Die Diaspora«, in der zum Beispiel die rituelle »Schächtung« eines Christenjungens blutigst in Szene gesetzt wurde) – die Rede Walden Bellos (die er in gleicher Form einen Monat später auch auf dem Europäischen Sozialforum in London hielt) und die Erklärung von Beirut stellen nichts anderes dar als den Versuch von Teilen der No-Globals, mit dem palästinensischen und irakischen »Widerstand« bis hin zur Hisbollah zu paktieren.

»Sand im Getriebe« druckte die Rede Bellos wie die »Erklärung von Beirut« kommentarlos ab. Auch in den folgenden Ausgaben des Attac-Rundbriefs findet sich keine Zeile der Kritik oder gar eine Distanzierung. Solange nicht namhafte Teile der Antiglobalisierungsbewegung sich öffentlich und eindeutig von solchen Bündnisversuchen distanzieren, muss davon ausgegangen werden, dass die »Grenzen der Offenheit« von Attac selbst noch die Hisbollah mit einschließen. Will Attac das eingangs zitierte Urteil der »Antideutschen«, die No-Globals seien die Hilfstruppe der »antisemitischen Internationale«, wahr machen?

Bibliographie (ohne Artikel in Tageszeitungen)

Achenbach, Marina:

Die Losung von einer anderen Welt, in: *Freitag*, Nr. 44 / 26.10.2001

Akrap, Doris; Deniz Yücel:

Baath in der Menge, in: *Jungle World*, Nr. 46 / 6.11.2002

Altvater, Elmar:

Eine andere Welt mit welchem Geld?, in: *Attac Deutschland: Reader Nr. 3: Globalisierungskritik und Antisemitismus*. Frankfurt 2004, S. 24–34.

Antifaschistische Aktion Berlin (AAB):

Falsche Freunde, in: *iz3w Sonderheft – Wo steht die Bewegung? Eine Zwischenbilanz der Globalisierungskritik*. Freiburg 2002, S. 60

Attac Deutschland:

Reader Nr. 3: Globalisierungskritik und Antisemitismus. (Frankfurt 2004)

Attac-Koordinierungskreis:

Grenzen der Offenheit. Eine Klarstellung. Diskussionspapier des Attac-Koordinierungskreises zu Antisemitismus, Rassismus und Nationalismus (www.attac.de/debatte/grenzen.php?print=yes&id=)

Bello, Walden:

Wie geht es weiter mit den Anti-Kriegs- und Anti-Globalisierungsbewegungen?, in: *Sand im Getriebe*, Nr. 38 / 27.10.2004, S. 17–20

Bergmann, Werner; Juliane Wetzel:

Manifestations of anti-Semitism in the European Union. Synthesis Report. Wien 2003

BGR Leipzig:

Der große Perspektiven-Schwindel, in: *Phase 2*, Nr. 10 / 2003.

Bierl, Peter:

Angriffe auf Rädern, in: *Jungle World*, Nr. 6 / 5.2.2003

Bierl, Peter:

Stress in der Bioregion, in: *Jungle World*, Nr. 22 / 21.5.2003.

Bierl, Peter:

Völkisches Empfinden, in: *Konkret*, Nr. 6 / 2005, S. 19

Chomsky, Noam:

Eine Welt ohne Krieg, in: Christine Buchholz; Anne Karrass; Oliver Nachtwey; Ingo Schmidt (Hg.): *Unsere Welt ist keine Ware. Handbuch für Globalisierungskritiker*. Köln 2002; S. 332–350

Chossudovsky, Michel (Interview):

IWF und Weltbank. Zwei Instrumente zur Zerstörung von Nationen, in: *trend online zeitung*, Nr. 9/2000 (www.trend.infopartisan.net/trd0900/t400900.html)

Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (DÖW):

Die Antiimperialistische Koordination (AIK): Antisemitismus im linken Gewand. (Wien 2003) (www.klick-nach-rechts.de/gegen-rechts/2003/01/aik.htm).

Günther, Stephan:

Fatale Nachbarschaften, in: *iz3w Sonderheft – Wo steht die Bewegung? Eine Zwischenbilanz der Globalisierungskritik*. Freiburg 2002, S. 58–59

Haury, Thomas:

Der neue Antisemitismusstreit der deutschen Linken, in: Doron Rabinovici; Ulrich Speck; Natan Sznaider (Hg.): *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*. Frankfurt 2004, S. 143-167

Huffschmid, Jörg:

Ist die Tobinsteuer im europäischen Alleingang machbar? (www.attac.de/tobin/tobineu.php?print=yes&id=)

Karmon, Ely:

Hizballah and the Antiglobalization Movement: A New Coalition?,
in: *Policy Watch*, Nr. 949, 27.1.2005 ([http://washingtoninstitute.org/
templateC05.php?CID=2244](http://washingtoninstitute.org/templateC05.php?CID=2244))

Kraus, Astrid (Interview):

»Antisemitismus gibt's nicht nur bei Attac«, in: *Jungle World*, Nr. 39/
17.9.2003

Küntzel, Matthias:

Djihad und Judenhaß. Freiburg 2002

Osten-Sacken, Thomas von der:

Antiglobalisierungskonferenz in Beirut, in: *die jüdische*, 15.9.2004.

Pettifor, Ann:

Schulden, in: Christine Buchholz; Anne Karrass; Oliver Nachtwey; Ingo
Schmidt (Hg.): *Unsere Welt ist keine Ware. Handbuch für Globalisierungskritiker*,
Köln 2002, S. 125–139

Rätz, Werner:

Ist zwei und zwei vier? Zum Streit um Antisemitismus in Attac, in:
analyse + kritik, Nr. 477 / 17.10.2003

Redaktion Bahamas:

Kommunismus statt Antikapitalismus (23.5.2003) ([www.redaktion-bahamas.
org/aktuell/Spog23-5-03.htm](http://www.redaktion-bahamas.org/aktuell/Spog23-5-03.htm)); Gegen die antisemitische Internationale, in:
Bahamas, Nr. 41/2003, S. 35-41; *Flagge zeigen!* ([www.redaktion-bahamas.
org/aktuell/HH-24-3-04.htm](http://www.redaktion-bahamas.org/aktuell/HH-24-3-04.htm))

Roy, Arundhati:

»Freiheit für die einen ist Sklaverei für die anderen« (Gespräch), in:
Junge Freiheit, Nr. 42 / 12.10.2001

Roy, Arundhati:

Die Politik der Macht. München 2002

Roy, Arundhati:

»Alles wird geschändet« (Interview), in: *Der Spiegel*, Nr. 15 / 7.4.2003

Roy, Arundhati:

Imperiale Demokratie im Sonderangebot, in: *Junge Freiheit*, Nr. 28 / 4.7.2003

Schmid, Bernhard:

Ein Forum für alle, in: *Jungle World*, Nr. 45 / 29.10.2003

Schröder, Ralf:

Knigge für das Kapital, in: *Jungle World*, Nr. 30 / 18.7.2001

Schulmeister, Stephan:

Strategien gegen den Neoliberalismus, in: Roland Widowitsch; Gerlinde
Breiner; Sepp Wall-Strasser (Hg.): *Im Roulette der Finanzmärkte*. Wien 2002,
S. 17–29

Schulz, Torsten:

Nachrichten von ganz tief unten, in: *Graswurzelrevolution*, Nr. 269 / Mai
2002

Staud, Toralf:

Attac reagiert hilflos auf den Antisemitismus von links, in: *Die Zeit*, Nr. 43 / 16.10.2003

Staud, Toralf:

Blondes Ächzen. Wenn Globalisierungskritiker gegen »Profithaie« wettern, ist der Antisemitismus nicht weit, in: *Die Zeit*, Nr.44 / 23.10.2003

Strauss, Mark:

Antiglobalism's Jewish Problem, in: *Foreign Policy*, November/Dezember 2003

Süselbeck, Jan:

Intifada in Mitte, in: *Jungle World*, Nr. 17 / 17.4.2002.

Werlhof, Claudia von:

Vom Wirtschaftskrieg zur Kriegswirtschaft
(<http://uuhome.de/global/deutsch/wto8a.html>)

Wolter, Udo:

Raubtierkapitalisten und andere Bösewichte, in: *iz3w*, Nr. 249 / November-Dezember 2000, S. 41–43

Ziegler, Jean:

Der Raubtierkapitalismus und seine Folgen – wo ist die Hoffnung?, in: Bernard Cassen u. a.: *Eine andere Welt ist möglich!* Hamburg 2002, S. 80–90 (hrsg. von Attac Deutschland)

Ziegler, Jean:

Die neuen Herrscher der Welt und ihre globalen Widersacher. München 2003

Anmerkungen

- 1 Udo Wolter: Raubtierkapitalisten und andere Bösewichte, in: *iz3w*, Nr. 249 / November-Dezember 2000, S. 41-43, hier S. 41, 43.
- 2 Redaktion Bahamas: *Kommunismus statt Antikapitalismus* (23.5.2003) (www.redaktion-bahamas.org/aktuell/Spog23-5-03.htm); Gegen die antisemitische Internationale, in: *Bahamas*, Nr. 41/2003, S. 35-41; *Flagge zeigen!* (www.redaktion-bahamas.org/aktuell/HH-24-3-04.htm).
- 3 Matthias Braun: Antisemitismus-Streit bei Attac, in: *die tageszeitung*, 5.9.2003; Toralf Staud: Attac reagiert hilflos auf den Antisemitismus von links, in: *Die Zeit*, Nr. 43 / 16.10.2003; ders.: Blondes Ächzen. Wenn Globalisierungskritiker gegen »Profithaie« wettern, ist der Antisemitismus nicht weit, in: *Die Zeit*, Nr.44 / 23.10.2003; Paul Lendvai: Gegen Beschwichtiger, in: *Der Standard*, 20.11.2003; ders.: Die Einäugigkeit linker Globalisierungskritiker, in: *Der Standard*, 9.12.2003. Auch die EUMC-Studie über Antisemitismus in Europa listet Fälle antisemitischer Israel-Kritik seitens der No-Globals auf (Werner Bergmann; Juliane Wetzel: *Manifestations of anti-Semitism in the European Union. Synthesis Report*, Wien 2003).

- 4 Der Koordinierungskreis von Attac Deutschland hatte bereits im Dezember 2002 das Diskussionspapier »Grenzen der Offenheit« zu den Antisemitismusvorwürfen verfasst, welches aber innerhalb von Attac schlichtweg ignoriert wurde; vgl. Grenzen der Offenheit. Eine Klarstellung. Diskussionspapier des Attac-Koordinierungskreises zu Antisemitismus, Rassismus und Nationalismus (www.attac.de/debatte/grenzen.php?print=yes&id=); Werner Rätz: Ist zwei und zwei vier? Zum Streit um Antisemitismus in Attac, in: *analyse + kritik*, Nr. 477 / 17.10.2003; Astrid Kraus (Interview): »Antisemitismus gibt's nicht nur bei Attac«, in: *Jungle World*, Nr. 39 / 17.9.2003.
- 5 Erklärung des »Ratschlag« zu Antisemitismus und zum Nahostkonflikt (www.attac.de/debatte/texte/erklaerung.php).
- 6 Der wissenschaftliche Beirat von Attac Deutschland veröffentlichte den *Reader Nr. 3: Globalisierungskritik und Antisemitismus* (Frankfurt 2004), der im Wesentlichen die Vorwürfe wegen einer falschen Kapitalismuskritik zu entschärfen versucht; auf Antiamerikanismus und Israelfeindschaft innerhalb von Attac wird nur am Rande eingegangen. Attac Austria organisierte im Juni 2004 den Kongress »Rechtsextreme Abgleitflächen der globalisierungskritischen Bewegung«, der aber nur ein geringes Echo fand. Im Attac-Rundbrief »Sand im Getriebe« sind seither keinerlei Beiträge zum Antisemitismusvorwurf, wohl aber zahlreiche israelkritische und USA-feindliche Artikel erschienen.
- 7 Ann Pettifor: Schulden, in: Christine Buchholz u. a. (Hg.): *Unsere Welt ist keine Ware. Handbuch für Globalisierungskritiker*. Köln 2002, S. 133 f.
- 8 Text des englischen Originals: www.movsoc.org/htm/call_2001_english.htm.
- 9 Das Plakat ist abgedruckt in: Attac Deutschland: *Globalisierungskritik und Antisemitismus*, S. 15.
- 10 www.attac.de/archiv/9806attacf.php.
- 11 »Grundposition der Initiative gegen Ökonomische Globalisierung – Prag 2000« (www.euromarches.org/deutsch/00/prag.htm).
- 12 Stephan Schulmeister: Strategien gegen den Neoliberalismus, in: Roland Widowitsch; Gerlinde Breiner; Sepp Wall-Strasser (Hg.): *Im Roulette der Finanzmärkte*. Wien 2002, S. 17–29, hier S. 17, 18, 21.
- 13 Claudia von Werlhof: *Vom Wirtschaftskrieg zur Kriegswirtschaft*. <http://uuhome.de/global/deutsch/wto8a.html>.
- 14 Jörg Huffschmid: *Ist die Tobinsteuer im europäischen Alleingang machbar?* (www.attac.de/tobin/tobineu.php?print=yes&id=).
- 15 Jean Ziegler: Der Raubtierkapitalismus und seine Folgen – wo ist die Hoffnung?, in: Bernard Cassen u. a.: *Eine andere Welt ist möglich!* Hamburg 2002, S. 83. Wertvolle Hinweise zu Jean Ziegler verdanke ich Eva Hildisch.
- 16 Jean Ziegler auf dem Attac-Kongress in Berlin, Oktober 2001; zit. n. Marina Achenbach: Die Losung von einer anderen Welt, in: *Freitag*, Nr. 44 / 26.10.2001.
- 17 Jean Ziegler: *Die neuen Herrscher der Welt und ihre globalen Widersacher*. München 2003, S. 34.

- 18 Ziegler: Attac-Kongress.
- 19 Ziegler: Herrscher, S. 79, 17 f.
- 20 Michel Chossudovsky (Interview): IWF und Weltbank. Zwei Instrumente zur Zerstörung von Nationen, in: *trend online zeitung*, Nr. 9/2000 (www.trend.infopartisan.net/trd0900/t400900.html).
- 21 Noam Chomsky: Eine Welt ohne Krieg, in: Christine Buchholz; Anne Karrass; Oliver Nachtwey; Ingo Schmidt (Hg.): *Unsere Welt ist keine Ware. Handbuch für Globalisierungskritiker*. Köln 2002, S. 332–350, hier S. 332.
- 22 Maria Mies: Globalisierung von unten, Hamburg 2001, zit. n.: Ralf Schröder: Knigge für das Kapital, in: *Jungle World*, Nr. 30 / 18.7.2001.
- 23 Werlhof: Wirtschaftskrieg.
- 24 Ziegler: Herrscher, S. 15 f., 95.
- 25 Zit. n. Wolter: Raubtierkapitalisten, S. 42.
- 26 Zit. n. Peter Bierl: Völkisches Empfinden, in: *Konkret*, Nr. 6/2005, S. 19; vgl. Elmar Altvater: Eine andere Welt mit welchem Geld?, in: *Globalisierungskritik* (2004), S. 24–34.
- 27 Zit. n. Staud: Attac.
- 28 Attac-Koordinierungskreis: Grenzen.
- 29 Attac Deutschland: Flugblatt »Bushtrommel«, Ausgabe 1, Frühjahr 2002.
- 30 Ziegler: Herrscher, S. 35.
- 31 www.trend.infopartisan.net/trd0402/t120402.html.
- 32 Jean Ziegler: Globalisierung ist tödlicher Terror. Rede auf der Abschlusskundgebung der Friedensbewegung in Berlin am 21.5.2002 (www.uni-kassel.de/fb5/frieden/bewegung/Bush-Besuch/ziegler-Rede.html).
- 33 Michel Chossudovsky: Neuordnung der Welt, in: *Junge Welt*, 15.12.2003.
- 34 Chossudovsky: IWF.
- 35 Rätz: Ist zwei und zwei vier?
- 36 Chossudovsky: Neuordnung.
- 37 Werlhof: Wirtschaftskrieg.
- 38 www.gruene-buchholz.de/attac/aktion.htm
- 39 Peter Bierl: Stress in der Bioregio, in: *Jungle World*, Nr. 22 / 21.5.2003.
- 40 Zit. n. Stephan Günther: Fatale Nachbarschaften, in: *iz3w Sonderheft – Wo steht die Bewegung? Eine Zwischenbilanz der Globalisierungskritik*. Freiburg 2002, S. 59.
- 41 Oskar Lafontaine (Interview): »Der US-Präsident heißt nicht Bush, sondern Wall Street«, in: *Frankfurter Rundschau*, 6.8.2001.
- 42 Zit. n. Thomas Ebermann: Attackiert Attac!, in: *konkret*, 12/2002, S. 15.
- 43 Oskar Lafontaine in *Bild.de News* 24.9.2001, zit. n. www.detlev?mahnert.de/politiker.htm.
- 44 Arundhati Roy (Interview): »Alles wird geschändet«, in: *Der Spiegel*, Nr. 15 / 7.4.2003.
- 45 Arundhati Roy: Wut ist der Schlüssel, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28.9.2001.

- 46 Arundhati Roy (Gespräch): »Freiheit für die einen ist Sklaverei für die anderen«, in: *Junge Freiheit*, Nr. 42 / 12.10.2001.
- 47 <http://weltsozialforum.org/2004.wsf.a/2004.wsf.erklaerung/print.html>.
- 48 Arundhati Roy: Imperiale Demokratie im Sonderangebot, in: *Junge Freiheit*, Nr. 28 / 4.7.2003.
- 49 So das 4. Weltsozialforum in Mumbai (<http://weltsozialforum.org/2004.wsf.a/2004.wsf.erklaerung/print.html>).
- 50 Doris Akrap; Deniz Yücel: Baath in der Menge, in: *Jungle World*, Nr. 46 / 6.11.2002.
- 51 Roy: »Alles wird geschändet«.
- 52 <http://weltsozialforum.org/2004.wsf.a/2004.wsf.erklaerung/print.html> wie auch <http://socialforum.at/sf/antikrieg/20040925/aufrufs25>.
- 53 »Aufruf der Sozialen Bewegungen zu Mobilisierung gegen Krieg, Neoliberalismus, Ausbeutung und Ausgrenzung – für eine andere mögliche Welt« vom 31.1.2005, in: *Sand im Getriebe*, Nr. 41 / 21.2.2005, S. 15.
- 54 Aktionsaufruf der Antikriegsversammlung, in: *Sand im Getriebe*, Nr. 41 / 21.5.2005, S. 18.
- 55 Walden Bello: Wie geht es weiter mit den Anti-Kriegs- und Anti-Globalisierungsbewegungen?, in: *Sand im Getriebe*, Nr. 38 / 27.10.2004, S. 17-20.
- 56 Antifaschistische Aktion Berlin (AAB): Falsche Freunde, in: *iz3w Sonderheft – Wo steht die Bewegung? Eine Zwischenbilanz der Globalisierungskritik*. Freiburg 2002, S. 60; Nick Brauns: Zusammen mit Neonazis gegen US-Krieg?, in: *Junge Welt*, 23.11.2003; Attac-Koordinierungskreis: Grenzen der Offenheit.
- 57 Roy: »Freiheit«.
- 58 Arundhati Roy: *Die Politik der Macht*. München 2002, S. 161 f.
- 59 <http://weltsozialforum.org/2002/abschlusserklaerung/print.html> (19.6.2005).
- 60 Vgl. hierzu: Thomas Haury: Der neue Antisemitismusstreit der deutschen Linken, in: Doron Rabinovici; Ulrich Speck; Natan Sznajder (Hg.): *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*. Frankfurt 2004, S. 143–167; Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (DÖW): *Die Antiimperialistische Koordination (AIK): Antisemitismus im linken Gewand* (Wien 2003) (www.klick-nach-rechts.de/gegen-rechts/2003/01/aik.htm).
- 61 Vgl. Braun: Antisemitismusstreit (wie Anm. 3); Staud: Attac; ders.: Blondes Ächzen; Rätz: Ist zwei und zwei vier?; Kraus: »Antisemitismus«.
- 62 Vgl. Yassin Musharbash: Gelbe Karte für Attac-Chefs, in: *die tageszeitung*, 20.1.2003; Rätz: Ist zwei und zwei vier?; Peter Bierl: Attacke auf Rädern, in: *Jungle World*, Nr. 6 / 5.2.2003; Jan Jikeli: Attac bietet Antisemiten ein Forum, 27.1.2003 (www.de.indymedia.org/2003/01/39823.shtml).
- 63 Rätz: Ist zwei und zwei vier?; Musharbash: Gelbe Karte; Jikeli: Attac; Kraus: »Antisemitismus«; Bierl: Attacke.
- 64 <http://de.indymedia.org//2002/05/22222.shtml>; Rätz: Ist zwei und zwei vier? Zum Streit um Antisemitismus in Attac.
- 65 <http://home.landtag.nrw.de/mdl/jamal.karsli/p20.htm>.

- 66 Vgl. www.gegeninformationsbüro.de/palaestina/pal_rede.htm; Jan Süselbeck: Intifada in Mitte, in: *Jungle World*, Nr. 17 / 17.4.2002.
- 67 Vgl. hierzu: Torsten Schulz: Nachrichten von ganz tief unten, in: *Graswurzelrevolution*, Nr. 269 / Mai 2002; <http://de.indymedia.org/2002/07/26761.shtml>; Caroline Jansen: Abgeschaltet, in: *Junge Welt*, 25.2.2002.
- 68 Zit. n. BGR Leipzig: Der große Perspektiven-Schwindel, in: *Phase 2*, Nr. 10/2003.
- 69 Auf ein Protestschreiben des Simon-Wiesenthal-Zentrums hin entschuldigte sich die Exekutivsekretärin des Forums, Alessandra Cergatti, in einem Antwortschreiben, verurteilte die antisemitischen Äußerungen und bekundete, Maßnahmen zu ergreifen, dass sie sich nicht wiederholten. Vgl. Mark Strauss: Antiglobalism's Jewish Problem, in: *Foreign Policy*, November/Dezember 2003 (<http://yaleglobal.yale.edu/article.print?id=2791>); Max Brym: Weltsozialforum antisemitisch? (<http://de.indymedia.org/2003/02/40442.shtml>).
- 70 Vgl. Bernhard Schmid: Ein Forum für alle, in: *Jungle World*, Nr. 45 / 29.10.2003; <http://de.indymedia.org/2003/11/66297.shtml>; <http://de.indymedia.org/2003/11/66364.shtml>; www.klausblees.de/ESF-und-Antisemiten.html.
- 71 Statt dessen wurde der Artikel »Antizionismus ist nicht Antisemitismus« von Michel Warschawski aus der trotzkistischen »Sozialistischen Zeitung« abgedruckt (*Sand im Getriebe*, Nr. 21 / 7.5.2003, S. 16–18), der derzeit überall als Persilschein für auch noch den wüstesten Antizionismus Verbreitung findet.
- 72 Vgl. *Sand im Getriebe*, Nr. 27 / 6.11.2003.
- 73 Alain Gresh (Interview): »Al-Qaida ist die neue Internationale«, in: *die tageszeitung*, 27.4.2004.
- 74 Später entschuldigte sich Bové, allerdings in diffuser Manier, für diese Äußerungen (vgl. Matthias Küntzel: *Djihad und Judenhaß*. Freiburg 2002, S. 144; www.no-racism.net/MUND/archiv/dezember3/aussendung051203.htm).
- 75 Linksruck Bundesleitung, zit. n. »Jüdische Apartheid«, in: *Jungle World*, Nr. 17 / 16.4.2003; »Die neue Intifada«, in: *Sozialismus von unten*, Nr. 5 / Winter 2000/2001.
- 76 www.arbeiterinnenstandpunkt.net/rn10palästina.html.
- 77 Zit. n.: Ines Aftenberger; Christoph Spitaler: »Darf man denn nichts mehr sagen ...«, in: *GewiOnline*, Herbst 2004 (http://oehuni.uni-graz.at/~fv-gewi/?Gewitter:Ausgabe_Herbst_2004).
- 78 Vgl. beispielsweise zum Europäischen Sozialforum in Florenz: BGR Leipzig: Perspektiven-Schwindel.
- 79 Vgl. www.gegeninformationsbüro.de/paltina/pal_rede.htm; Süselbeck: Intifada.
- 80 Ely Karmon: Hizballah and the Antiglobalization Movement: A New Coalition?, in: *Policy Watch*, Nr. 949, 27.1.2005, <http://washingtoninstitute.org/templateC05.php?CID=2244>; Thomas von der Osten-Sacken: Antiglobalisierungskonferenz in Beirut, in: *die jüdische*, 15.9.2004.

- 81 Alle Zitate: Walden Bello: Wie geht es weiter mit den Anti-Kriegs- und Anti-Globalisierungsbewegungen?, in: *Sand im Getriebe*, Nr. 38 / 27.10.2004, S. 17–20.
- 82 Erklärung von Beirut, in: *Sand im Getriebe*, Nr. 38 / 27.10.2004, S. 20.



Sharon als Vampir

Transparent auf einer Palästina-Demonstration in Berlin am 13. April 2002.

Monique Eckmann

Antisemitismus im Namen der Menschenrechte?

Migration, europäische Identitäten
und die französische Diskussion

Für eine Reihe von Kommentatoren war der »Fall Durban« klar: Dort fand, unter dem Deckmantel von antirassistischer Solidarität und antirassistischem Diskurs, antisemitische Hetze statt. Im Gegensatz zu früher handelt es sich dabei nicht um einen Antisemitismus, der *gegen* die Menschenrechte gerichtet ist, sondern um einen Antisemitismus *in deren Namen*, schreibt Alain Finkielkraut;¹ und die Zeitschrift »L'Arche« sprach sogar vom »Pogrom von Durban«.²

In der Tat, die Weltkonferenz gegen Rassismus im südafrikanischen Durban im September 2001³ war Schauplatz antisemitischer Rhetorik und antisemitischer Szenen, die sich in israelfeindlichen Parolen und sogar in Handgreiflichkeiten gegen Juden manifestierten.

Und dennoch war die Sache bei näherem Zusehen komplizierter, als sie dargestellt wird.

Neuer Antisemitismus unter dem Deckmantel des Antirassismus

Zunächst muss bei dieser Konferenz zwischen dem Forum der NGOs (Nicht-Regierungsorganisationen) und der UNO-Konferenz der Staaten unterschieden werden. Das NGO-Forum, wo Berichte von Minderheiten aus der ganzen Welt zusammengetragen wurden, war der eigentliche Schauplatz antisemitischer Vorfälle, von Parolen und Wortgefechten, persönlichen Angriffen und hasserfüllten Demonstrationen. Die Atmosphäre dieses ansonsten sehr produktiven Forums wurde wiederholt von einer »Konkurrenz der Opfer« beherrscht, nach dem treffenden Ausdruck von Jean-Michel Chaumont⁴. Zum Beispiel wurde die nicht neue Forderung erhoben, »Black and Jewish Holo-

causts« gleichzusetzen, also die Versklavung afrikanischer Frauen und Männer genauso als Holocaust zu werten wie das nationalsozialistische Programm der Ermordung der Juden. Dazu kam die Banalisierung des Wortes Holocaust, die Gleichsetzung der israelischen Politik gegenüber den Palästinensern mit Apartheid usw., so dass die eigentlichen Anliegen der vielen in Durban vertretenen Minderheiten in den Hintergrund gedrängt wurden. Das Forum endete im Zwist mit einer Erklärung, in der sich kein Wort zu Antisemitismus fand und in der die jüdischen Organisationen nicht zu Wort kamen, was diese verständlicherweise in Alarm- und Abwehrstimmung versetzte.

Auch auf der staatlichen Konferenz waren heftige verbale Angriffe, vor allem von arabischer und islamischer Seite, auf Israel zu verzeichnen. Dabei wurde versucht, die israelische Besetzung von Gebieten als Form von Rassismus zu deklarieren, den Begriff »holocausts« einzuführen (kleingeschrieben und im Plural) und Antisemitismus als Hass gegen Juden *und* Araber zu definieren – Vorschläge, die jedoch allesamt am Ende der Konferenz überstimmt wurden.

Obwohl die Weltkonferenz gegen Rassismus als ungeeigneter Ort zur Abhandlung eines derartigen politischen Konflikts gesehen werden kann, ist es verständlich, dass palästinensische Organisationen ihre Anliegen zum Thema Diskriminierung und Rassismus hier einbrachten. Und es ist zu bedauern, dass nicht vermehrt auch jüdische Stimmen für die Rechte der Palästinenser laut wurden. Aber andererseits ist es symptomatisch, dass die Vorwürfe gegen Israel die ganze Konferenz zu instrumentalisieren und zu dominieren drohten, deren Hauptthema eigentlich Sklaverei und Sklavenhandel sein sollte.

Zwei Komponenten von Antisemitismus trafen in Durban zusammen: eine postkoloniale Haltung, die den Juden vorwirft, die Opferposition zu monopolisieren, ihnen eine perfide Verbundenheit mit den westlichen Mächten vorhält und Israel zum Inbegriff des Bösen, sprich von Kapitalismus und Imperialismus, stilisiert; und eine sich ausbreitende Bewegung, die die Palästinenser als »Opfer der Opfer« betrachtet und somit die Tragik der Schoah relativiert. Trotzdem kann natürlich nicht jede Form von Solidarität mit Palästinensern als antisemitisch abgestempelt werden, und die Menschenrechtsverletzungen, die Palästinensern zugefügt werden, sollen und müssen mit aller Schärfe verurteilt werden. Es ist denn auch nicht die Kritik israelischer Politik, sondern eine radikale antizionistische Position mit heftigen antisemitischen Untertönen, welche diese beiden Komponenten, die einander sonst nicht unbedingst sehr nahe stehen, miteinander verband.

An und für sich ist diese Stimmung jedoch nicht neu. Sie spiegelt eine seit den siebziger Jahren existierende ideologische Strömung, in der Zionismus und Rassismus gleichgesetzt werden. Sie ist immer wieder in der UNO laut geworden. In genau diesem Punkt jedoch sollte die Regierungskonferenz in Durban eigentlich nicht als »Pogrom«, sondern als Sieg gegen Rassismus und Antisemitismus gefeiert werden: Es war dies nämlich die erste Konferenz der UNO, in der die besagte Gleichsetzung von Zionismus und Rassismus verworfen wurde. Sie verabschiedete eine gemeinsame Schlusserklärung und ein Aktionsprogramm, die alle Staaten dazu verpflichten, jede Form von Rassismus, also auch Antisemitismus, energisch zu bekämpfen. Nicht umsonst erklärte Shimon Peres, damals israelischer Außenminister, nach der Konferenz, sie sei, zwar nach heftigen Kontroversen, schließlich erfolgreich abgelaufen.

Ein Teil der antirassistischen Organisationen hat sich von den Geschehnissen auf dem NGO-Forum klar distanziert, andere haben sie bis heute verschwiegen oder verharmlost. Das Resultat ist eine gesplante Antirassismus-Bewegung und eine Schwächung der Zivilgesellschaft. Die Empfehlungen des NGO-Forums wurden denn auch nicht, wie sonst üblich, der Staaten-Konferenz übergeben, da Mary Robinson, Kommissarin für Menschenrechte, sich öffentlich weigerte, die einseitigen Empfehlungen der NGOs an die Regierungsdelegationen weiterzugeben.

Viele jüdische Stimmen und Organisationen kommen bis heute immer wieder auf diese Vorfälle in Durban zurück – jedoch ohne das relativ positive Ende der Konferenz zu erwähnen. Eine solche Unterlassung sollte uns ebenfalls nachdenklich stimmen, denn der Antisemitismusvorwurf wird bekannterweise auch immer wieder als Mittel missbraucht, um Kritik an der israelischen Politik zu delegitimieren.

Zudem wäre es wichtig, gerade aus einer solidarischen Haltung zur Bekämpfung aller Formen von Rassismus auch von jüdischer Seite zu betonen, dass die Konferenz zugleich in einer anderen Hinsicht ein Erfolg war, indem sie in der Schlusserklärung die Anerkennung von Sklaverei und Sklavenhandel als Verbrechen gegen die Menschlichkeit betonte – ein Sieg für alle, die für Menschenrechte eintreten. Eine breite Allianz zur Umsetzung des Aktionsprogramms wäre dringend erforderlich.

Die Vorfälle von Durban und deren Nachwirkungen zeigen, dass es vielleicht weniger um einen »neuen« Antisemitismus geht, als um neue, komplexere Formen einer doppelten Instrumentalisierung: um die Instrumentalisie-

rung des Anti-Rassismus für politische Zwecke und um die Instrumentalisierung des Antisemitismusvorwurfs. Beides geschieht im allgemeinen Kontext eines gegenseitigen Anerkennungsdefizits – dazu im Folgenden mehr.

Es gibt jedoch sicherlich seit 1945 zwei radikal neue Fakten, die das *Neue* am so genannten neuen Antisemitismus ausmachen: erstens die Tatsache der Schoah, deren Leugnung oder Verharmlosung zu einem Kernelement des Antisemitismus wurde; und zweitens die Gründung des Staates Israel, der eine neue Angriffsfläche für Antisemitismus bietet.

Rezeption dieser ideologischen Konstellation in Europa

Der heutige Antisemitismus in Europa bildet keine homogene Ideologie, sondern äußert sich in einer Vielfalt von Themen, die sich aus neu erwachenden rechtsextremen, die Schoah leugnenden Haltungen, altem religiösen Antijudaismus und populärem Antikapitalismus speisen. Solche Haltungen äußern sich bis in die Mitte der Gesellschaft in latenten Vorurteilen und Ressentiments. Dazu kommen islamistische Beiträge, die sich kleine Teile der Linken oder der Drittweltbewegungen zueigen machen.

Israel-Kritik und Recycling von altbekannten Bildern

Diese Formen von Antisemitismus bedienen sich alter, scheinbar ausgedienter Bilder, die aber auch in der Kritik an der israelischen Politik immer wieder reaktiviert werden: Assoziationen zu Gottesmord, Ritualmord, Blutgier, Ausbeutungs- und Geldgier sowie Macht- und Verschwörungstheorien finden sich in antisemitischen und israelfeindlichen Slogans und Karikaturen. Drei Typen sind besonders häufig anzutreffen: Karikaturen, in denen israelische Soldaten oder Politiker mit Ritualmord in Verbindung gebracht werden; Vorstellungen von der »weltweiten jüdischen Lobby«, die getreulich den Verschwörungstheorien und Stereotypen der »Protokolle der Weisen von Zion« entsprechen; und schließlich die Darstellung von Juden oder Israelis als Nazis, also die Gleichsetzung der Verfolgten mit ihren Verfolgern. Die Emotionen, die damit verbunden sind, übersteigen oft jedes Maß an politischer Kritik und sind sicher ungeeignet, gerechtfertigten palästinensischen Anliegen zu dienen.

Die immer noch gegenwärtige Vergangenheit

Die Schoah und der Nationalsozialismus stehen heute für das Grausame schlechthin – weshalb also die so oft auftauchende Versuchung, israelische Politik mit derjenigen der Nazis oder das Schicksal der Palästinenser mit dem der Juden unter dem Nationalsozialismus zu vergleichen? Diese Vergleiche werden ja nicht nur von radikalen Politikern vorgenommen, sondern finden sich gerade auch im alltäglichen Gespräch in der Mitte der Gesellschaft – und ohne jegliche antisemitische Intention: »Ja, wenn man sieht, was die dort heute tun, nach 60 Jahren ...«

Es ist nur zu leicht verständlich, dass uns alle in Europa, ob Juden oder Nichtjuden, die Vergangenheit der Schoah immer noch bedrängt. Vielleicht erklärt es sich so, dass über die Schoah gesprochen wird, wenn vom Nahostkonflikt die Rede ist, und umgekehrt. Dies ist auch in Israel der Fall, wo die Nähe zum Tod ein permanentes Element im Diskurs und in der Politik bildet, wie Idith Zertal aufzeigt.⁵ So sind auch im israelischen Diskurs Analogien mit der Schoah geläufig, bis hin zur »Nazifizierung des arabischen Feindbildes«⁶. Ebenso herrscht eine gewisse Spiegelung zwischen Juden und Palästinensern: Denn beide haben Tragödien erlebt – die Schoah und die Neqba –, was aber nicht nur eine Konkurrenz der Erinnerungen herstellt, sondern auch die Chance für einen Erinnerungsdiallog.⁷ Und es gibt historische Verbindungen zwischen den zwei Tragödien, so ungleich sie auch sind.

Aber diese Verbindungen legitimieren in keiner Weise Parallelen. Die Gleichsetzung von Flüchtlingslagern mit KZs, von Sharon mit Hitler oder von israelischen Soldaten mit Nazis sind unsachliche Analogien, die nicht nur zur Diabolisierung von Israel und Juden beitragen, sondern auch die Schoah banalisieren. Das sollte uns jedoch nicht daran hindern, zum Beispiel menschenverachtendes Verhalten der israelischen Armee, wie etwa die andauernde Taktik der Entwürdigung oder Erniedrigung palästinensischer Zivilisten, zu einem Thema der Auseinandersetzung mit israelischen Verantwortlichen zu machen..

Warum aber sind diese Analogien so weit verbreitet? Zum Teil haben sie schuldentlastende Funktion in einer europäischen Gesellschaft, die noch immer kein unbelastetes Verhältnis zu den Juden hat. Die Gleichsetzung der Taten »von damals mit denen heute« will die Opfer von damals zu Tätern machen, was die Vergangenheit relativiert oder sogar normalisiert. Für europäische Identitäten, die sich immer noch mit Schuld und Verantwortung

schwer tun, bietet dies eine Entlastung. Zugleich aber ist es eine gefährliche Banalisierung der Schoah, weil dadurch Erinnerungs- und Geschichtsarbeit als zunehmend überflüssig empfunden werden.

Alain Finkielkraut geht noch einen Schritt weiter: Er vertritt die These, dass sich neuerdings zahlreiche Menschenrechtsverteidiger nicht *gegen* die Erinnerung an die Schoah, sondern gerade *im Namen des »Nie wieder!«*, und somit *im Namen des Anderen*, wie der Titel seines Essays⁸ besagt, auf die Seite der Palästinenser stellen und sich hasserfüllt gegen Juden und Israel wenden. Man braucht Finkielkrauts Schlussfolgerungen zur israelischen Politik nicht zu teilen, um trotzdem die von ihm aufgeworfene Frage an Menschenrechtsorganisationen als berechtigt anzusehen: Wie kommt es, dass neuerdings Erinnerungen an die Schoah und Antisemitismus sehr wohl miteinander vereinbar geworden sind?

Latenter Antisemitismus im alltäglichen Umgang

Für viele Juden und Jüdinnen in Europa ist es (wieder?) schwierig geworden, im alltäglichen Leben über Judentum oder Israel zu sprechen. Verlegenheit, betretenes Schweigen, vielsagende Blicke, Druck zur Rechtfertigung – viele fühlen sich isoliert und vermeiden es sorgfältig, sich als Juden auszugeben oder über Israel zu sprechen. Viele wagen nicht, ihre Meinung offen zu sagen, oder fühlen sich verpflichtet, Israel zu kritisieren, da sie befürchten, sonst auf Ablehnung bei Kollegen oder Freunden zu stoßen.

Das löst an dieser Stelle die Frage noch nicht, ob es hier um Antisemitismus oder um Politik geht.

Vielleicht sollte man zwei Konflikte unterscheiden: den Konflikt »dort«, im Nahen Osten, und den »Konflikt über den Konflikt« hier, in Europa. Trotz einer offensichtlichen Interaktion zwischen beiden geht es in der Diskussion um Antisemitismus in erster Linie um den »Konflikt über den Konflikt« hier, und um die Rhetorik, die hier von beiden Seiten angewendet wird. Es geht ja im Allgemeinen nicht um Kontroversen zwischen den Protagonisten des Konflikts selbst, sondern um stellvertretende Positionen. Die Heftigkeit und Emotionalität, mit der, auch von Außenstehenden, Auseinandersetzungen über den Konflikt »dort« geführt werden, ist manchmal erstaunlich, auch wenn man jedem starken Engagement für Menschenrechte applaudieren soll. Im europäischen Kontext ist Kritik an der israelischen Politik freilich nur dann glaubwürdig, wenn die Kritiker gleichzeitig im eigenen nationalen, lokalen oder privaten

Umfeld dezidiert jede Form von Antisemitismus bekämpfen, um zu vermeiden, dass via Israel-Kritik Juden zum allgemeinen Feindbild werden.

Hinzu gesellen sich noch diffuse, aber weit verbreitete Schuldgefühle gegenüber den Juden nach der Schoah, gepaart mit Ressentiments gegen die »ewigen Opfer«. Der sogenannte *sekundäre* Antisemitismus ist, weit über Deutschland hinaus, ein europäisches Phänomen geworden. Gerade die Ressentiments gegenüber Juden als »privilegierten Opfern« sind zum Beispiel in Frankreich sehr stark, was aber ebenso mit der französischen Geschichte, sprich unaufgearbeitete Kolonialgeschichte und Zweiter Weltkrieg, wie mit Israelkritik oder Antisemitismus zusammenhängt.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass der Opferstatus begehrenswert geworden ist. Wie Jean-Michel Chaumont⁹ in seiner Geschichte der Opferfiguren aufzeigt, gibt es seit den 1970er Jahren einen Paradigmenwechsel: den Übergang vom »heroisierten Heros« zum »heroisierten Opfer«. Dieser Wandel, nämlich die Ablösung der sozial anerkannten Stellung der Sieger beziehungsweise Helden durch die Anerkennung der Opfer, hat ein neues Feld für Konflikte eröffnet: die Konkurrenz der Opfer und einen manchmal erbitterten Wettkampf um symbolische Anerkennung.

Antisemitismus in der Jugendszene am Beispiel Frankreich

Wie kommt es, dass sich in Frankreich viele Jugendliche, darunter auch jugendliche Einwanderer, neuerdings mit antisemitischen Weltbildern so sehr identifizieren, dass es häufig zu judenfeindlichen Ausschreitungen kommt?

Gerade in Frankreich, wo es auf dem Hintergrund des republikanischen Grundverständnisses keine eigene Politik für ethnische Minderheiten gibt, wird seit Ende der neunziger Jahre eine zunehmende Ethnisierung sozialer Konflikte konstatiert. Die jugendlichen Immigranten, die alltäglichen Diskriminierungen und Rassismus ausgesetzt sind, gehen mit diesen Problemen verschiedenartig um: Anpassung und Assimilation, sozialer Aufstieg, aber auch ein immer aggressiver werdender, defensiver Nationalismus, der sich symbolisch am Herkunftsland der Eltern orientiert. Dieser »Diaspora-Nationalismus«, wie Esther Benbassa¹⁰ ihn nennt, entsteht auf dem Hintergrund enttäuschter Integrationsbemühungen und basiert auf »imaginären Gemeinschaften«, also einer Herausbildung starker Identitäten durch gemeinsam geglaubte Merkmale wie Sprache, Religion, historische Mythen, angebliche

kollektive Persönlichkeitseigenschaften, interpretierte soziale Erfahrung und so weiter. Solche »imaginären Gemeinschaften« können sich auch transnational und über große Distanzen entwickeln.

Die Umkehr der begehrten sozialen Stellung des Helden zu der des Opfers genießt eine beachtliche Attraktion gerade auch bei Jugendlichen in europäischen Vorstädten – Jugendliche, die eher miserabel untergebracht und mangelhaft integriert sind. Diese Umkehr erlaubt ihnen eine Identifizierung und Solidarisierung mit Schwächeren und führt zu einer schematischen Konkurrenz der Opfer, insbesondere zwischen Juden einerseits und Arabern oder Moslems andererseits.

Die Teilung der Welt in Gut und Böse, Verfolger und Verfolgte, ist in diesem Prozess der Gemeinschaftsbildung und der Opferkonkurrenz allerdings kein Vorrecht dieser Jugendlichen. Seit Jahren findet in Frankreich zum Beispiel eine Polemik zwischen Sozialwissenschaft und Politik statt, wie die Delinquenz, darunter auch Rassismus und Antisemitismus, bei Jugendlichen mit migrantischem Hintergrund einzuschätzen sei. Linken und Sozialwissenschaftlern wird vorgehalten, nur die Diskriminierungen aufzuzeigen, denen Jugendliche aus Migrantenfamilien ausgesetzt sind, und nicht wahrzunehmen, dass diese Jugendlichen auch Urheber von Gewalt, durchaus rassistischer Art, sein können. Der Rechten wiederum wird vorgehalten, dass sie in ihrem Bemühen um eine unerbittliche Sicherheitspolitik einzig die Jugenddelinquenz, aber nicht deren Ursachen wahrnehmen will.

Aber seit kurzem wird die Situation in ihrer Komplexität thematisiert. So bezeichnet heute Didier Lapeyronnie Rassismus als »multilaterales« Phänomen, weil auch die Opfer von Rassismus die Welt in ethnisch-nationalen Kategorien konstruieren und entsprechend agieren.¹¹ Es handelt sich allerdings um unterschiedliche Formen von Rassismus: Migranten erfahren sowohl strukturelle Diskriminierungen als auch zwischenmenschliche Angriffe und Hass. Aber wenn sie ihrerseits aggressiv werden, haben sie nicht die Macht, andere Staatsbürger auf dem Arbeits- oder Wohnungsmarkt zu diskriminieren – hingegen können sie sehr wohl physische oder symbolische Gewalt ausüben.

Ähnlich wie mit dem Rassismus war es mit dem Antisemitismus. Auch da wollte jahrelang nicht wahrgenommen werden, dass Antisemitismus unter Jugendlichen in Frankreich wieder zum Thema geworden war: ein Tabubruch, der noch zehn Jahre zuvor undenkbar gewesen war, bis die öffentlich gemachten Tatsachen¹² nicht mehr zu übersehen waren. Die Banalisierung

von antisemitischen Beschimpfungen unter Schülern, die Leugnung der nationalsozialistischen Verbrechen im Klassenraum durch kleine, aber lautstarke Minderheiten von Schülern, eine wachsende Tendenz zur Trivialisierung der Schoah¹³ und die häufige relativierende Bezugnahme auf den Nahostkonflikt, wenn Nationalsozialismus und Schoah Unterrichtsstoff sind, dazu Verschwörungstheorien, wie zum Beispiel bei den Angriffen vom 11. September 2001 – das ist der Stoff, aus dem Antisemitismus unter diesen Jugendlichen gemacht ist.

Es handelt sich dabei um recht klassische Varianten von Antisemitismus. Wie Lapeyronnie zeigt, wäre es falsch, ihn einfach externen Ursachen zuzuschreiben, wie dem Nahostkonflikt, dem Islam oder nordafrikanischer Immigration, wo doch die Bilder, die hier auftauchen, in erster Linie europäische Wurzeln haben.¹⁴ Diese Wurzeln werden im Zusammenhang mit aktuellen politischen Ereignissen reaktiviert und gestalten eine regelrechte Weltanschauung, die eine Erklärung für alles Problematische und Bedrohliche zu liefern beansprucht. Wesentlich dabei ist die Produktion eines Feindbilds – das eines mächtigen und bedrohlichen Gegners, als dessen Opfer man sich selbst verstehen und identifizieren kann. Somit ist man legitimiert oder sogar verpflichtet, Widerstand zu leisten, und sei es mit Gewalt.

In seiner kürzlich erschienen Studie zur »Antisemitischen Versuchung« in Frankreich zeigt Michel Wieviorka¹⁵, wie sich in diesem Antisemitismus zwei Elemente miteinander verbinden: das geopolitisch-globale, in welchem der Nahostkonflikt eine wichtige Komponente bildet, und das lokale, wo Ausgrenzung und Rassismus zentral sind.

Antisemitismus = Rassismus gegen Juden und Araber?

Für die Situation der Immigranten in Europa spielt auch die wachsende anti-arabische beziehungsweise anti-islamische Stimmung eine wichtige Rolle. In diesem Zusammenhang werden Fragen der Definition von Rassismus und Antisemitismus wieder aufgeworfen, insbesondere, ob Antisemitismus nicht Hass gegen Juden *und* Araber sei. Oft wird den Juden vorgeworfen, sie würden diese *appellation contrôlée* für sich allein beanspruchen, obwohl der Begriff ja für alle Semiten gelte. Dieses semantische Argument ist natürlich falsch, da Semiten keine Rasse, sondern lediglich eine Sprachgruppe bilden, es somit auch keinen Semitismus gibt; vor allem aber haben die Erfinder dieser Bezeichnung damit ausschließlich Feindseligkeit gegen Juden gemeint. Das

Wort Antisemitismus hat also einen historischen Kontext, von dem nicht abstrahiert werden kann.

Dennoch ist die Frage nach strukturellen Ähnlichkeiten zwischen Hass gegen Juden und Hass gegen Araber nicht unnütz. Im Vergleich zum klassischen Rassismus tragen beide spezifische Züge. Wenn man sich an Pierre-André Taguieffs Unterscheidung von zwei Figuren des Rassismus orientiert,¹⁶ handelt es sich beim Rassismus gegen Schwarze, also beim klassischen Rassismus, primär um Dominanz-Rassismus und Ausbeutung, während es bei Antisemitismus und Anti-Arabismus überwiegend um einen Rassismus der Ausgrenzung und des sozialen Ausschlusses geht. Außerdem ist den beiden Letzteren gemeinsam, dass die Objekte des Vorurteils, also Juden beziehungsweise Araber, als übermächtig phantasiert werden, so Etienne Balibar¹⁷, wobei beide Rassismen sich mit einem theologischen und soziopolitischen Aspekt verbinden. Beide Gruppen werden als übermächtige und undurchsichtige Kräfte wahrgenommen. An ihnen entzünden sich Phantasien von Verschwörungen und Bedrohungen durch ihr Streben nach Weltherrschaft. Zudem sind es Gruppen, die zwar in die europäische Gesellschaften längst integriert sind, aber dennoch als unassimilierbar angesehen werden.¹⁸

Jedoch gibt es auch wichtige Unterschiede. Dort, wo Juden für Europa der Inbegriff des »Anderen im Innern« sind, gelten Araber als »alte Feinde von draußen«, die in jahrhundertelangen Kriegen bekämpft wurden. Heute jedoch befinden die Araber sich sowohl innerhalb als auch außerhalb der europäischen Gesellschaft und wirken vielleicht deshalb doppelt bedrohlich. Außerdem sind die konkreten Formen von Rassismus, die Araber beziehungsweise Moslems heute in Europa erleben, deutlich anders als bei Juden: Erstere sind massiven Diskriminierungen, vor allem auf dem Arbeitsmarkt, offener alltäglicher Ausgrenzung und Feindseligkeit und eher selten symbolischen Aggressionen ausgesetzt. Juden hingegen werden in diesen Bereichen kaum diskriminiert, doch wirkt Antisemitismus eher als latente Ablehnung im Alltag und vor allem als symbolische Aggression.

Wenn also Antisemitismus von Jugendlichen mit migrantischem Hintergrund angesprochen wird, sollte man zunächst den Antisemitismus aus traditionellen französischen Milieus und von Rechtsextremen nicht vergessen. Zudem scheint die Solidarität mit den Palästinensern nicht die Ursache von Antisemitismus zu sein, sondern vielmehr ein Vorwand, hinter dem sich Kritik an verfehlter Integrations- und Anerkennungspolitik versteckt. Diese Integrations- und Anerkennungsdefizite erscheinen den Betroffenen umso mar-

kanter, als die Juden Frankreichs, davon eine Mehrzahl nordafrikanischer Herkunft, mindestens eine Generation Integrationsvorsprung haben und als *Insider* beneidet werden.

Dabei ist zu bedenken, dass die Beziehung zwischen Juden und Arabern in Frankreich eine Vorgeschichte hat, die weit mehr mit nicht überwundener Kolonialgeschichte zu tun hat als mit dem Nahostkonflikt: Teilweise sind die Spannungen auf die bevorzugte Behandlung der Juden Algeriens durch die Franzosen während der Kolonialzeit zurückzuführen. Auch Esther Benbassa¹⁹ vergleicht die Situation der Moslems in Frankreich heute mit derjenigen der Juden vor 200 Jahren und plädiert dafür, dass sich die Moslems von den Integrationsstrategien der Juden inspirieren lassen.

Der Antisemitismusvorwurf

Im Kontext des Nahost-Konflikts wird der Vorwurf, eine Stellungnahme sei antisemitisch, schnell, ja *zu* schnell, erhoben. Dies entwertet den Begriff, verwässert ihn und schwächt somit auch die Bekämpfung des Antisemitismus selbst. Kritiker israelischer Politik werden dadurch – wissentlich oder nicht – disqualifiziert und eingeschüchtert, da jeder Vorwurf des Antisemitismus die Angst hervorruft, als Nazi eingestuft zu werden.

Es stimmt, dass Israelkritik teilweise antisemitische Untertöne hat oder für Antisemitismus instrumentalisiert wird und dass Juden diese Akzente hören, wo andere nichts wahrnehmen. Jede Bedrohung, und sei es nur eine verbale, ruft die Angst hervor, Auschwitz könne sich wiederholen, eine Möglichkeit, die immer ins Auge gefasst wird. Gerade in Israel, wo nach Idith Zertal »die Welt der Gojim als feindselig und antisemitisch definiert wird«²⁰, vermischen sich vergangene und gegenwärtige Feinde – übrigens auch in der inner-israelischen Debatte, wo Anschuldigungen oft Assoziationen mit dem Nationalsozialismus bemühen.

Trotzdem, der Antisemitismusvorwurf darf nicht unvorsichtig gehandhabt werden. Einerseits, weil er den Vorwurf eines offensichtlichen oder absichtlichen Antisemitismus mit dem Verdacht eines latenten Antisemitismus verwechselt. Opfergruppen, nicht nur Juden, können an Verfolgungsängsten leiden, und Überempfindlichkeit ist eine Folge von wiederholten Traumata. Andererseits, weil hier ebenfalls eine Instrumentalisierung im Gange ist, die durch die politische Verwendung des Antisemitismusvorwurfs eine Regierung oder eine bestimmte Politik vor Kritik zu schützen versucht.

In der inner-israelischen Diskussion sind ja dieselben Positionen anzutreffen wie in der israelkritischen Auseinandersetzung außerhalb des Landes, und auch in Israel wird der Antisemitismusvorwurf immer mehr erhoben und missbraucht.

Das Höchstmaß an Antisemitismusvorwürfen fand sich in Frankreich während der ersten zwei Jahre nach Ausbruch der zweiten Intifada. Ein neuerer Sammelband²¹ nennt diese Vorwürfe eine »untolerierbare Erpressung«, fragt aber gleichzeitig, ob es sich nicht eher um eine innere französische Angelegenheit handelte. Anschuldigungen, Prozesse, Verdächtigungen schienen eine politische Debatte und Kritik israelischer Politik unmöglich zu machen. In etlichen als links einstuftbaren Organisationen, die sich mit dem Nahostkonflikt befassen, hat inzwischen eine Debatte eingesetzt, die jedoch zweischneidig ist. Ist die Frage nun: »Wie kann man Israel kritisieren, ohne als Antisemit angesehen zu werden?« oder eher: »Wo ist die Grenze zwischen Israelkritik und Antisemitismus?« Anders ausgedrückt: Geht es darum, sich vorsichtiger zu äußern, oder geht es um ein ernsthaftes Hinterfragen jener Grenze?

Es bleibt aber auch der Gegenvorwurf: »Man darf ja nie etwas über Israel sagen ...«. Oder die Juden beziehungsweise Israelis hätten die Macht, jede Kritik durch den Antisemitismusvorwurf mundtot zu machen und die Medien zu beherrschen. Dies geht wiederum in Richtung Machtphantasien und Verschwörungstheorien. Seltsam ist, dass beide Seiten die Medien der Einseitigkeit beschuldigen, was ja ein Zeichen der Ausgewogenheit sein könnte. Übrigens gilt derselbe Mechanismus auch für eine Kritik palästinensischer Politik: Dort werden (vorwiegend palästinensische) Kritiker mit dem Argument mundtot gemacht, sie betrieben das Geschäft Israels.

Die Kernfrage der Debatte ist und bleibt jedoch die Frage des Antizionismus.

Antizionismus = Antisemitismus?

Eine eindeutige Antwort auf die Frage, ob Antizionismus eine Form des Antisemitismus sei, würde voraussetzen, dass eine eindeutige Definition von Zionismus oder von Antizionismus gibt. Eine solche eindeutige Definition gibt es jedoch weder für das eine noch für das andere. Davon zeugen die mehr als hundertjährige innerjüdische Debatte zu diesem Thema und die virulenten jüdischen Oppositionen zu den verschiedenen Formen von Zionismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts.

Die Fragen, die hinter der Debatte stehen, sind jedoch grundlegend und bis heute in Europa nicht befriedigend beantwortet worden, man denke nur an die Situation im ehemaligen Jugoslawien: Wie organisiert man ein Territorium so, dass zwei oder mehrere ethnisch-nationale Gruppen sich zu Hause fühlen und ihre Souveränität ausüben können, ohne die andere Gruppe zu unterdrücken? Wie können verschiedene nationale Ansprüche miteinander vereinbart werden? Können die Rechte von Minderheiten in einem Nationalstaat effektiv geschützt werden? Genau diese Fragen stehen im Grunde genommen auch hinter der Debatte um Zionismus und Antizionismus.

Die Sache scheint einfach: Abstrakt gesehen, schwebt dem Zionismus ein jüdischer Nationalstaat vor, wogegen der Antizionismus einen Staat erstrebt, in dem Juden, Palästinenser und andere gleichgestellt sind. Die zweite Option setzt also einen bi- oder multinationalen Staat voraus, in dem jede Gruppe, Minderheit oder Mehrheit, eine effektive Garantie des Schutzes ihrer Sicherheit und Rechte benötigt. Dabei wird jedoch nicht immer explizit gemacht, dass sich Juden in Israel früher oder später in der Minderheit befinden werden, eine Position, in der sie eine lange geschichtliche Erfahrung haben. Bevor deshalb über allgemeine ideologische Prämissen oder über Zionismus und Antizionismus diskutiert werden kann, wäre es dringend nötig, eine ernsthafte Debatte über neue Staatsformen zu führen, das heißt über nicht-zentralistische, pluri-nationale oder föderative Modelle, die jeder Gruppe die Ausübung einer wenigstens teilweisen Souveränität zugestehen und ihre Sicherheit garantieren.

Ein Antizionismus, der diese zentralen Fragen schlechthin nicht angeht, auch wenn die Situation nur hypothetisch ist, kommt einer antisemitischen Haltung gleich, weil Vertreter dieser Position sich keine Gedanken machen, wie es Juden als Minderheit in einem Staat mit palästinensischer Mehrheit ergehen würde, wie sie geschützt werden sollten und wie sie nicht einfach nur ein geduldetes Minderheit bilden würden. Denn genau die Perspektive einer womöglich rechtlosen, lediglich geduldeten Minderheit löst die größten Ängste bei der Mehrheit aller Juden und jüdischer Israelis aus. Und genau bei ihnen ist die Erinnerung an die Schoah sowohl ein sehr reales als auch ein leicht instrumentalisierbares Trauma; eine Angst, die viel erklärt, auch wenn sie längst nicht alles rechtfertigt.

Trotzdem ist die Verknüpfung von Antizionismus und Antisemitismus längst nicht automatisch, und die Diskussion um Zukunft und Verantwortung des jüdischen Nationalstaats ist weiter notwendig. Wenn jedoch vom histori-

schen Kontext, in dem der Zionismus entstanden ist, abstrahiert wird – also von der Geschichte der europäischen National- und Befreiungsbewegungen, von der Enttäuschung der Versprechen der Emanzipation – und wenn in Europa über Zionismus debattiert wird, als hätte es Antisemitismus nie gegeben, dann empfinden nach Brian Klug viele Juden eine antizionistische Argumentation als Ausdruck einer antisemitischen Haltung, auch wenn sie selbst noch so starke Gegner der israelischen Politik sind.²² Die Anerkennung der nationalen Existenz und das Recht auf Selbstbestimmung und Sicherheit, stehen beiden zu, sowohl Juden als auch Palästinensern. Die Existenz des Staates Israel anzufechten (was immer das auch konkret heißen soll) oder dem Staat Israel als solchem die Legitimität abzuspochen, bedeutet meist, Juden das Recht auf Selbstbestimmung oder auf Ausübung von nationaler Souveränität abzuerkennen. Für die meisten Juden ist dies gleichbedeutend mit Antisemitismus, zumindest einem versteckten. Dies gilt auch für jene, die den Zionismus durchaus in Frage stellen oder die den Anspruch israelischer Politiker von sich weisen, Israel vertrete alle Juden.

Gleichzeitig ist das Wort »Zionismus« vom politischen Begriff zum Schimpfwort geworden, und »Zionist« wird vielfach als Codewort für »Jude« gebraucht. Das kann einerseits auf die israelische Politik zurückgeführt werden, die alle Juden zur Solidarität mit Israel zu verpflichten sucht. Andererseits aber zeigt dies, wie Juden von nichtjüdischer Seite auf den ständigen Verdacht festgenagelt werden, nicht genügend kritische Distanz zu Israel zu pflegen.

So sind wir wieder beim »Konflikt über den Konflikt«, hier in Europa. Bedauerlicherweise ist in vielen Kontroversen zu beobachten, wie sich beide Seiten durch Vorwurf und Gegenvorwurf als Opfer der andern Seite darstellen, was wiederum eine Opfer-Konkurrenz auslöst. Diese Haltung sollte nicht unterstützt werden, und es wäre verheerend, wenn sie sich weiterhin festigt, sowohl auf Seiten derjenigen, die jede Kritik an Israel als Antisemitismus betrachten, als auch auf Seiten jener, die in jedem Hinweis auf die Gefahr von Antisemitismus eine politische Instrumentalisierung sehen.

Identitäten und Emotionen: Geht es nicht letzten Endes um die Beziehung zwischen Europa und den Juden?

Identitäten und Emotionen spielen eine zentrale Rolle beim Thema Antisemitismus. Die Beziehung zwischen Europa und den Juden spiegelt sich in den verschiedenen Facetten der Thematik, sei es nun aus dem Blickwinkel euro-

päischer oder aus jenem jüdischer Identität. Auch die Fragen nach dem Ausgangspunkt von Antisemitismus oder (Anti-)Zionismus führen immer zurück nach Europa.

Ein einzigartiger Konflikt?

Da ist zuerst der Nahostkonflikt, der oft als einzigartig dargestellt wird. Aber eigentlich enthält er viele Komponenten, die anderen Konflikten auch eigen sind, wie Besatzung, Flüchtlinge, Minderheiten in einem Nationalstaat, Grenzziehungen, Territorialansprüche und Sicherheit. Was jedoch einmalig ist, ist die einzigartige Beziehung, die ein Großteil der Welt, und sicher ganz besonders Europa, zum Nahen Osten unterhält. Es ist also der vielschichtige Bezug der eigenen Identität, der Erinnerungskultur und der Geschichte, der den Konflikt so einzigartig macht, und es ist die Geschichte, die das christliche Europa, die Kreuzzüge, den Kolonialismus und die Schoah mit dieser Gegend auf so spezielle Weise verbinden. Geht es nicht um ein Land, das in vielfachem Sinn »versprochen« wurde und immer noch von vielen beansprucht wird, und das von vielen als Ort des Ursprungs erlebt wird?

Aber es ist auch ein Konflikt, in dem Juden eine der beiden Hauptrollen spielen. Die andere Hauptrolle spielen Moslems oder Araber, jedenfalls Nicht-Juden und Nicht-Christen. Damit erhält der Konflikt in der öffentlichen Wahrnehmung in Europa eine ganz besondere Dimension – geprägt von Antisemitismus ebenso wie von (schuldbelastetem) Philosemitismus.

Nur auf dem Hintergrund dieser außergewöhnlichen Beziehungen kann die heftige Polarisierung der Identitäten zum Nahostkonflikt verstanden werden. Sie ist eine Indiz dafür, das es um eine Problematik ebenso »hier« wie »dort« geht. Genau deshalb ist es wichtig, rassistische Rhetorik auf beiden Seiten zu dekonstruieren und die eigenen Emotionen und den persönlichen Bezug zum Thema kritisch zu durchleuchten.²³

Wir und sie

Das schwierige Erbe der Schoah wirkt bis heute in den Identitäten nach. »Ja, wenn man sieht, was die dort tun, heute nach 60 Jahren ...« Wer ist »man« und wer sind »die dort«? Dieser so oft gehörte Satz konstruiert, und dies mit einer gewissen Selbstverständlichkeit, zwei einander ausschließende Kategorien – »wir« und »sie«, die nicht nur in der Gegenwart relevant sind, sondern auch

Geschichts- und Erinnerungsgemeinschaften ansprechen. Es handelt sich hier um ein typisches »leeres Sprechen«, wie Harald Welzer und sein Team²⁴ es anhand der deutschen Erinnerungstradierung aufgezeigt haben; ein Sprechen voller Unterlassungen, die jedoch den Sprechern wohlbekannt sind und einen sozialen Rahmen zur Identitätskonstruktion bieten, wo jeder seinen festen Platz innehat und wo das »wir« geschützt wird. Diese Konstruktion hat also primär die Funktion, der eigenen Gruppe zu einer positiven Einschätzung zu verhelfen.

Heute beschränkt sich Antisemitismus nicht darauf, Juden als den Inbegriff des »Andern im Innern« des modernen Nationalstaates zu betrachten, sondern er macht sie zum »ganz Anderen«, zum Feindbild, das den Anhaltspunkt einer *negativen Identität*, so Enzo Traverso²⁵, bietet. Dieses Feindbild ist gleichzeitig ein selbstverständlicher, für eine soziale Gruppe ohne weitere Begründung und Erklärung funktionierender »kultureller Code«, den Shulamit Volkov ausführlich analysiert hat.²⁶ Er ist willkommen als Projektionsfläche für Identitätsbedürfnisse. Deshalb wirkt heute Antisemitismus weniger als eindeutiges ideologisches Gebilde, sondern vielmehr als identitätsstiftendes Element. Antisemitismus als »kultureller Code« hat symbolische Funktion als selbstverständliches Merkmal der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe. Er beschränkt sich also nicht auf Hassgefühle gegen identifizierbare Menschen (wie andere Arten von Vorurteilen), sondern bietet ein manichäistisches Weltbild, das eine einfache Deutung für gesellschaftliche Ereignisse, vom Alltag bis zur Weltpolitik, zur Verfügung stellt. Die Haltung gegenüber Juden und gegenüber Israel wird so zum Ausweis – oder für Juden sogar zum Testfall – sozialer Zugehörigkeit, oder umgekehrt zur Begründung von sozialem Ausschluss.

Ähnlich kann angenommen werden, dass sich Antizionismus weniger als durchdachte politische Position verbreitet hat, sondern als kultureller Code, der in linken Kreisen funktioniert. Auch hier wirkt er identitätsstiftend und ergibt zugleich die Möglichkeit, sich als Opfer zionistischer Machenschaften zu fühlen.

Doch auch auf jüdischer Seite hat Antisemitismus identitätsstiftende Effekte. Viele Juden definieren sich vor allem durch die Verfolgungs- und Unterdrückungsgeschichte, als Schicksals- und Erinnerungsgemeinschaft. Die Frage ist heute, ob Juden sich auf Objekte antisemitischen Verhaltens reduzieren lassen sollen oder ob sie sich als handelnde Subjekte gegen Antisemitismus verstehen, auch in Zusammenarbeit und Solidarität mit anderen diskriminierten Gemeinschaften.

Diese Identitätsmechanismen beruhen auf Eingrenzung und Ausschluss, also auf einer binären, polarisierten Sicht. Dies erklärt vielleicht die Schwierigkeit, sich sowohl pro-israelisch als auch pro-palästinensisch zu deklarieren, was einige Organisationen in den letzten Jahren, mit beschränktem Erfolg, versucht haben.

Europäische Identität als politisches Projekt

Identität konstruiert sich jeweils im Vergleich mit und in Abgrenzung von dem Anderen – für das christliche Europa hieß dies lange, mit dem Judentum als dem Andern im Innern und mit der islamischen Welt als dem Andern außerhalb. Für das moderne Europa gibt es weitere Größen, mit denen sich vergleichend es sich definiert: weiterhin mit der islamischen Welt, aber auch mit den USA und dem Fernen Osten.

Geschichtswahrnehmung spielt eine zentrale Rolle in der Identitätsbildung. Sie liefert den Stoff zur Bildung von Erinnerungsgemeinschaften, die sich historische Kontinuität oder mythische und siegreiche Vergangenheit ins Gedächtnis rufen. Da bildet jedoch Europa eine Ausnahme und steht einer besonderen Herausforderung gegenüber, denn es gibt keine Siege mehr zu feiern. Seit der Nationalsozialismus Europa und die Welt in den Horror gestürzt hat, ist die europäische Identität mit einem negativen Geschichtsbild und einem belasteten Geschichtsbewusstsein behaftet. Die Errichtung des heutigen Europas beruht auf einem Selbstbild, das sich gerade als *Kontrast* zur eigenen Vergangenheit gestaltet hat: als Ausdruck des Willens, entschieden die gemeinsame Vergangenheit zu überwinden. Das ist die Chance Europas: Denn es könnte die Falle eines neuen Nationalismus vermeiden, sich also weder durch einen neuen »Euro-Nationalismus« definieren noch die Anderen disqualifizieren.

Europa schwankt seit langem zwischen Integrations- und Ausschlusspolitik hinsichtlich der Andern im Innern. Dies bildet die zweite Herausforderung. Hier spielt die Beziehung zur arabisch-islamischen Welt, als der aktuellen Figur des Anderen, auch im Innern, eine zentrale Rolle. Entweder mauert sich Europa in einer Festung ein und schließt alle anderen aus, oder aber es definiert sich neu durch die offene Identität eines demokratischen Pluralismus.

Eine gemeinsame europäische Identität jedoch kann nur rund um ein politisches Projekt entstehen. Dies bedarf eines aktiven Engagements und einer

Idee, die sich im Rahmen der Menschenrechte, der Demokratie und des Schutzes der Minderheiten bewegt.

Die Diskussion über Antisemitismus zeigt, dass die Beziehung zwischen Europa und den Juden weiterhin belastet ist. Es bleiben viele Fragen offen, hinsichtlich der Rechte und des Schutzes von Minderheiten, deren kultureller und sozialer Anerkennung und deren Platz in der gemeinsamen europäischen Erinnerungskultur. Die Konkurrenz der Opfer bleibt von großer Aktualität, und mit ihr sowohl die Gefahr der Über-Identifizierung mit der eigenen Position als auch die des Ignorierens von Leiden und Ansprüchen der Anderen.

Die Chance der Beziehungen zwischen Juden und Europa besteht vielleicht darin, jüdische Antworten auf europäische Fragen zu finden, wie Diana Pinto meint – oder, zumindest, jüdische Fragen *an* europäische und *zu* europäischen Fragen zu stellen.

Bibliographie

Balibar, Étienne, und andere:

Antisémitisme: l'intolérable chantage. Israël – Palestine, une affaire française.
Paris 2003

Balibar, Étienne:

Un nouvel antisémitisme?, in: Étienne Balibar und andere: *Antisémitisme: l'intolérable chantage. Israël – Palestine, une affaire française.* Paris 2003

Benbassa, Esther:

La république face à ses minorités. Les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui.
Paris 2004.

Brenner, Emmanuel:

Les Territoires perdus de la République. Antisémitisme, racisme et sexisme en milieu scolaire. Paris 2003.

Chaumont, Jean-Michel:

La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance. Paris 1997
(deutsch 2001)

Eckmann, Monique:

Critiquer Israël, est-ce de l'antisémitisme?, in: M. Eckmann; M. Fleury (Hg.):
Racisme(s) et citoyenneté. Un outil pour la réflexion et l'action. Genf 2005.

Eckmann, Monique:

Identités en conflit, dialogue des mémoires. Enjeux identitaires dans les rencontres intergroupes (Vorwort von C. Rojzman). Genf 2004

Finkielkraut, Alain:

Au nom de l'Autre. Paris 2003

Klug, Brian:

Antisemitismus: Kehrt das Monster zurück?, in: *Antisemitismus und Nahostkonflikt, Zeitschrift für Dialog*. Deutsch-israelischer Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten (DIAK), Wochenschauverlag 3/2004, S. 48–52

Klug, Brian:

Der Mythos des neuen Antisemitismus, in: *Antisemitismus und Nahostkonflikt, Zeitschrift für Dialog*. Deutsch-israelischer Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten (DIAK), Wochenschauverlag 3/2004, S. 27–39

Taguieff, Pierre-André:

La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles. Paris 1993

Traverso, Enzo:

Pour une critique de la barbarie moderne. Ecrits sur l'histoire des Juifs et de l'antisémitisme. Paris 1997

Volkov, Shulamit:

Antisemitismus als kultureller Code: Zehn Essays. München 2000.

Welzer, Harald; Sabine Moller; Karoline Tschuggnall:

Opa war kein Nazi. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis. Frankfurt am Main 2002.

Wieviorka, Michel:

La tentation antisémite. Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui. Paris 2005

Zertal, Idith:

La Nation et la mort. La Shoah dans le discours et la politique d'Israël. Paris 2004

Anmerkungen

- 1 Alain Finkielkraut: *Au nom de l'Autre*. Paris 2003.
- 2 *L'Arche, le mensuel du judaïsme français*, Oktober–November 2001.
- 3 World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, abgehalten in Durban, Südafrika, vom 31. August bis zum 8. September 2001.
- 4 Jean-Michel Chaumont: *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*. Paris 1997
- 5 Idith Zertal: *La Nation et la mort. La Shoah dans le discours et la politique d'Israël*. Paris 2004.
- 6 Ebenda.
- 7 Monique Eckmann: *Identités en conflit, dialogue des mémoires. Enjeux identitaires dans les rencontres intergroupes* (Vorwort von C. Rojzman). Genf 2004.

- 8 Siehe Finkielkraut (wie oben).
- 9 Chaumont (wie Anm. 4).
- 10 Esther Benbassa: *La république face à ses minorités. Les Juifs hier, les Musulmans aujourd'hui*. Paris 2004.
- 11 Entretien avec Didier Lapeyronnie, professeur de sociologie à l'université Victor-Segalen de Bordeaux, in: *Le Monde*, 5. Juli 2004.
- 12 Die Publikation von Emmanuel Brenner war ein wichtiger Auslöser der Debatte, da sie die Situation in den Schulen konkret belegte: *Les Territoires perdus de la République. Antisémisme, racisme et sexisme en milieu scolaire*. Paris 2003.
- 13 Christer Mattsson, Vortrag im Anne-Frank-Haus, Amsterdam, Expertentreffen November 2004.
- 14 Didier Lapeyronnie: Les racines de l'antisémisme sont ici, in: *Le Nouvel Observateur*, 15. Juli 2004.
- 15 Michel Wieviorka: *La tentation antisémite. Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*. Paris 2005.
- 16 Pierre-André Taguieff: *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris 1993.
- 17 Étienne Balibar: Un nouvel antisémisme?, in: Étienne Balibar u. a.: *Antisémitisme: l'intolérable chantage. Israël – Palestine, une affaire française*. Paris 2003.
- 18 Ebenda.
- 19 Siehe Benbassa (wie oben).
- 20 Siehe Zertal (wie oben).
- 21 Étienne Balibar und andere: *Antisémitisme: l'intolérable chantage. Israël – Palestine, une affaire française*. Paris 2003
- 22 Brian Klug: Der Mythos des neuen Antisemitismus, in: *Antisemitismus und Nahostkonflikt, Zeitschrift für Dialog*. Deutsch-israelischer Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten (DIAK), Wochenschauverlag 3/2004, S. 27–39, sowie ders.: Antisemitismus: Kehrt das Monster zurück?, in: ebenda, S. 48–52.
- 23 Monique Eckmann: Critiquer Israël, est-ce de l'antisémisme?, in: Monique Eckmann; M. Fleury (Hg.): *Racisme(s) et citoyenneté. Un outil pour la réflexion et l'action*. Genf 2005.
- 24 Harald Welzer; Sabine Moller; Karoline Tschuggnall: *Opa war kein Nazi. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt am Main 2002.
- 25 Enzo Traverso: *Pour une critique de la barbarie moderne. Ecrits sur l'histoire des Juifs et de l'antisémisme*. Paris 1997.
- 26 Shulamit Volkov: *Antisemitismus als kultureller Code: Zehn Essays*. München 2000.



Politiker an der Kette des »Weltkapitals«
Proteste gegen den G8-Gipfel in Genf am 1. Juni 2003.

Antiglobal oder postkolonial?

Globalisierungskritik, antisemitische Welterklärungen
und der Versuch, sich in Widersprüchen zu bewegen

Mit dem Versuch, eine postkoloniale Sicht auf Globalisierungskritik einzunehmen, stoße ich auf die Frage, aus welchem Blickwinkel ich dies tun kann. Ich möchte deshalb meine begrenzte Perspektive skizzieren: Weder kann ich beanspruchen, die heterogenen kolonialen Erfahrungen darzustellen, noch auf die komplexen Prozesse der Dekolonisation hier angemessen eingehen.

Mein Zugang ist durch den gesellschaftlichen Kontext gekennzeichnet, aus dem heraus ich argumentiere. In einer westeuropäischen Einwanderungsgesellschaft zu leben, lässt mich auf spezifische Weise globale Beziehungen wahrnehmen und reflektieren: zum einen durch eine privilegierte Lebensform, die auch deshalb so privilegiert ist, weil globale ökonomische Verhältnisse von Ungleichheit gekennzeichnet sind; zum anderen durch die Ausblendungen der Kolonialgeschichte im öffentlichen kollektiven Gedächtnis – schließlich spielt die Zeit der Kolonien in der bundesdeutschen Geschichtsauseinandersetzung so gut wie keine Rolle.

Postkolonialität bildet einen Ansatz zur Analyse gegenwärtiger gesellschaftlicher Zustände, konfrontiert mich zunächst mit meinen eigenen Verhältnissen und lässt mich fragen, wo nach wie vor koloniale Muster im Umgang mit Minderheiten und kultureller Heterogenität in meinem Umfeld wirksam sind. Es geht also um Nachwirkungen des Kolonialismus. Allerdings zeigen sich diese Nachwirkungen nicht nur in den Regionen, aus denen heraus die Kolonisation betrieben worden ist, sondern auch in den früheren Kolonien selbst. Mit der Dekolonisation ist man dort die kolonialen Herrschaftspraktiken nicht losgeworden, sondern hat sie häufig wiederum angewendet, jetzt aber mit anderen, einheimischen Akteuren.

Beide Perspektiven sind selbstkritisch. Sie konfrontieren jeweils mit der eigenen Verstrickung in das, was Kolonialismus war und wie er nachwirkt. Dieses *selbstkritische Moment* ist die entscheidende Ressource im postkolonialen Diskurs. Wenn ich versuche, diesem Moment nachzugehen, bin ich in

erster Linie mit dem befasst, was mich mit dem Kolonialismus in Verbindung bringt – kulturelle koloniale Projektionen auf die »Dritte Welt« als unterlegene sowie wirtschaftliche Ungleichheitsverhältnisse.

Demgegenüber ist die Kritik an den Verwerfungen der Dekolonisationsprozesse eine Debatte, die zuvorderst in den früheren Kolonien selbst geführt werden muss. Auf dieser Linie der postkolonialen Kritik – als Kritik am antikolonialen Kampf selbst – muss ich mich aber immer dann bewegen, wenn aus westlicher Sicht versucht wird, den antikolonialen Kampf lediglich als Befreiungsgeschichte zu erzählen, ohne dass auf dessen innere Widersprüchlichkeit eingegangen wird.

Verstrickungen

Wenn ich mich frage, von welcher Warte aus ich spreche, stoße ich auf die Fixiertheit meiner eigenen Perspektive, auf die Begrenzung dessen, was ich sehen kann, auf das eigene Involviertsein in das Problem, das ich beschreiben will. Ich stoße auf meine Verstrickung. Verstrickung heißt: nicht außen stehen, keinen Überblick haben, nicht neutral sein; Verstrickung heißt, Objektivität anstreben und nicht erreichen können. Objektivität wäre der Versuch, dem Objekt zu entsprechen, ihm angemessen zu reden und zu handeln. Das Objekt ist hier das Problem des Antisemitismus. Was ist diesem Problem angemessen, wer kann es so erfassen, dass es dabei nicht verschlungen, vereinnahmt und instrumentalisiert wird? Verstrickung bedeutet eine Unmöglichkeit, sich dem Objekt gegenüber objektiv zu verhalten.

In das Problem des Antisemitismus verstrickt sein, kann zweierlei bedeuten: in der Problematisierung auf die eigenen Antisemitismen stoßen, nicht frei zu sein von dem, was ich angehen will, selbst antisemitischen Denkmustern zu folgen, selbst Bilder verinnerlicht haben, die mit Antisemitismus aufgeladen sind. Es kann aber auch bedeuten: verstrickt sein in den Gegendiskurs, in die Versuche, sich gegen Antisemitismus zu positionieren, in die Richtungskämpfe um das richtige Anti-Anti-Sein. Es kann heißen, Angst zu haben, etwas Falsches zu sagen, dem falschen Lager zugeordnet zu werden, von der falschen Seite Beifall zu bekommen. Geht das überhaupt – aktuellen Antisemitismus zu kritisieren und dabei mit postkolonialen Denkweisen zu arbeiten? Wie beschreibe ich die postkoloniale Situation und was heißt das für die Auseinandersetzung mit Antisemitismus?

Umriss eines postkolonialen Denkhorizonts

Postkolonialität meint nicht etwas Vergangenes, das die Zeit nach der Entkolonialisierung betrifft, sondern markiert das Andauern und die Gegenwärtigkeit der kolonialen Erfahrung. Es ist weniger ein Epochenbegriff als vielmehr eine Analysekategorie, die nicht auf etwas Zurückliegendes, Erledigtes, sondern auf etwas Unabgeschlossenes hinweist.¹ Es geht bei diesem Konzept um das Beziehungsgeflecht zwischen Vergangenheit und Gegenwart und zwischen (dominierendem) Zentrum und (abhängiger) Peripherie. *Postkolonialität* hat drei Dimensionen: eine Beschreibung einer historischen Situation in den herrschenden wie in den abhängigen Gesellschaften nach dem Ende des Kolonialismus; ein theoretisches Konzept zur Kritik kolonial geprägten Wissens; eine Analyse der Nachwirkungen kolonialer Macht – und zwar in den Kolonisierten und in den Kolonisatoren.

Aufgenommen wird im Begriff von Postkolonialität das Krisenhafte der Prozesse von Dekolonisation und Unabhängigkeit, das Problem der Wiederkehr kolonialer Muster nach dem Ende der Kolonialzeit. Und diese Muster finden sich nicht nur bei den früheren Kolonialmächten, sondern in den dekolonialisierten Ländern selbst. Eliten in den früheren Kolonien haben sich zu Agenten neokolonialer Politik entwickelt und die Ausbeutungsökonomie auf ihre Weise fortgesetzt. Der bruchlose Wandel afrikanisch-sozialistischer und marxistisch-leninistischer Führungseliten des antikolonialen Kampfes zu einer neuen Klasse von selbstherrlichen Bürokraten, staatlich lizenzierten Kapitalisten und Grundherren in Angola, Mosambik, Simbabwe, Sambia, Kenia, aber auch tendenziell in Südafrika, oder die soziale Entrechtung von Bauern und migrantischen Arbeitern und Arbeiterinnen in Chinas »sozialistischem« Freibeuter-Kapitalismus sind hierfür treffende Beispiele.

Das postkoloniale Problem stellt sich hier noch viel schärfer als in den Ländern der (ehemaligen) Kolonisatoren: nämlich als Kritik an den neuen Eliten und an den Auswirkungen ihrer neokolonialen Macht, die sich in massiven Verletzungen einst versprochener demokratischer Rechte, in Korruption, in nationalistischen und ethnizistischen Politiken zeigen. Postkoloniale Kritik wendet sich damit notwendigerweise auch nach innen; sie kann sich nicht allein auf den äußeren Gegner (die »Herrschenden« in den reichen Ländern) richten, sondern muss die kolonialen Muster aufgreifen, die in den (direkt oder indirekt) abhängigen Ländern im Prozess der Befreiung reaktiviert worden sind.

Konsequenterweise müsste sich eine Globalisierungskritik, die postkolonial argumentiert, selbstkritisch auf ihre eigenen kolonialen Projektionen beziehen. Wer wird in dieser Kritik zum Anderen – zum starken Verursacher der Probleme wie zum schwachen Opfer? Wer ist überhaupt im Blick, wenn von Kolonialismus die Rede ist, auf wessen Kolonialismus zielt die Kritik, und was blendet sie aus?

Die westliche Diskussion über die Nachwirkungen der kolonialen Herrschaftspraktiken konzentriert sich weitgehend auf den europäisch-christlichen kolonialen Eroberungszug. Das ist der Versuch, die eigene Vergangenheit auf das hin zu erinnern, was üblicherweise ausgeblendet wird. Weil der westliche Geschichtsdiskurs die Kolonialgeschichte kaum als relevanten Aspekt für die Herausbildung eines Geschichtsbewusstseins aufgreift, ist dieser Ansatzpunkt auch durchaus konsequent.² Zugleich aber schränkt diese selbstkritische Ausrichtung den Blick ein, bleiben doch andere koloniale Politiken in der Geschichte unbenannt und die Grenzen des postkolonialen Horizonts allzu eng. So kommen beispielsweise die islamischen Eroberungsfeldzüge der Araber (Iran, Nordafrika, Ostafrika) und der Turk-Mongolen (Zentralasien, Indien) sowie die militärische Großreichsbildung unter den Osmanen nicht in den Horizont der postkolonialen Überlegungen. Dies als Teil einer globalen, von verschiedenen Herrschaftskontexten ausgehenden Kolonialgeschichte einzu beziehen, ist ausgesprochen schwierig. Nicht umsonst wirft die postkoloniale Reflexion andauernd die Frage auf, wer wovon sprechen kann und wie die Perspektive dieses Sprechens beschaffen ist. Andererseits zeigt sich in dieser Ausblendung der kolonialen Geschichte islamisch geprägter Gesellschaften und der Fixierung auf den europäischen Kolonialismus wiederum ein Eurozentrismus, diesmal postkolonial gewendet. Es wiederholt sich ein identitätspolitischer Diskurs mit selbstkritischen Vorzeichen: »Wir« erinnern uns an »unsere« Kolonialgeschichte, aber nicht an die der »Anderen«.

Offensichtlich erleichtert diese Ausblendung Solidarisierungen mit Kräften aus dem islamistischen Lager, dessen Vorstellungen von islamischer Hegemonie nicht als Widerspiegelung kolonialer Muster erkannt werden. Die Analyse des Kolonialismus bleibt somit eine partielle Erzählung, und das muss sie wohl auch sein, um eben den Anspruch auf Welterklärung zu vermeiden. Diese Partialität ist aber kenntlich zu machen als Ausdruck einer unaufgearbeiteten Geschichte und eines Mangels in der eigenen Sichtweise. Sich die Nichtvollständigkeit der eigenen Sichtweise und Erklärungsmuster bewusst zu machen, ist eine Bedingung für Kritik, die offen bleibt für Verunsicherungen.

Die postkoloniale Einwanderungsgesellschaft

Wie wirkt koloniale Macht nach? Die Frage stellt sich für die Gegenwart der postkolonialen Gesellschaften, in denen diejenigen leben, deren Existenzbedingungen globale Ungleichheit widerspiegeln. Gegenwärtige Probleme auf eine historische Entwicklung zurückzuführen, ist aber ein zwiespältiges Unternehmen. Schnell sind ein paar Schuldige gefunden, und schnell kann man sich selbst als Opfer eben dieser geschichtsmächtigen Täter ausgeben. Das funktioniert umso besser, je sicherer man sich ist, wer koloniale Macht ausgeübt hat und wer ihre Opfer sind.

Genau diese Opferimago bildet ein Syndrom der Kolonialisierung. Postkolonialität als Mittel zur Analyse kolonialer Macht kann provozieren, das zu erkennen. Offensichtlich bietet aber die Chiffre »postkolonial« jede Menge Gelegenheiten, Opfer- und Tätermarkierungen vorzunehmen. Schaut man sich dagegen die Konzeptionen postkolonialer Gesellschaftstheorie an, ist es gar nicht mehr so einfach, sich auf der richtigen Seite zu wissen. Eher wird es auf jeder Seite ungemütlich. Was könnte ein postkolonialer Blick auf globalisierte Einwanderungsgesellschaften für die Kritik des aktuellen Antisemitismus bewirken?

Gerade sind wir in der Einwanderungsgesellschaft angekommen und beginnen zu akzeptieren, in einer solchen zu leben, schon steht sie wieder zur Disposition. Ironischerweise sind jetzt diejenigen zur Verteidigung des Multikulturalismus aufgerufen, die längst unzufrieden mit dieser Bezeichnung und den damit gemeinten Verhältnissen geworden sind. »Multikulturalität« schien bereits überholt – und jetzt sollen wir noch nicht einmal dort angekommen sein, also zurück zum Ausgangspunkt?

In der multikulturellen Konzeption wird von einer Vermischung verschiedener Komponenten ausgegangen. Kulturen begegnen einander, kommen zusammen, treten in einen Austausch und verändern sich dabei. Jedenfalls ist hier klar, wer wer ist. Das Multikulturelle macht Differenz fest – kulturell, religiös und auf Herkünfte bezogen. Dieses Konzept versucht, ein positives Verhältnis zur Differenz zu etablieren und in der Verschiedenheit ein schöpferisches Potenzial zu sehen. Pluralität wird begrüßt und an identifizierbaren Differenzen festgemacht. Es entsteht ein Hype um Differenz, und Pluralität wird geradezu zur neuen Leitkultur. Die Rhetorik der Buntheit, die oft gegen rechtsextreme Tendenzen vorgebracht wird – »Bunt statt Braun« –, bedient diese kulturalistischen Vorstellungen, in denen implizit ein unhinterfragtes

Wissen über kulturelle Identitäten transportiert wird. Man begegnet einander in vielfältiger Verschiedenheit, Machtunterschiede in dieser Begegnung bleiben ausgeblendet.

Versuche ich, die Einwanderungsgesellschaft als eine *postkoloniale* zu beschreiben, wird die Globalisierung als Kontext dieser Gesellschaft aufgegriffen und auf ihre historischen Bedingungen hin untersucht. Die kolonialen Voraussetzungen des Globalisierungsprozesses kommen in den Blick, und zugleich die Globalisierungsaspekte der Kolonialisierung. Dieser zweite Aspekt kommt sonst meistens zu kurz, weil Kolonialisierung üblicherweise einseitig als imperialistisches Unternehmen betrachtet wird und die inneren Widersprüche kolonialer Souveränität ausgeblendet bleiben. In einer Konzeption hingegen, die von inneren Widersprüchen im Globalisierungsprozess ausgeht, ist postkoloniale Einwanderung hervorgegangen aus den Unterwerfungen und Besetzungen von Territorien und Bevölkerungen *und* aus den Grenzüberschreitungen, die im Zuge dieser Prozesse ausgelöst wurden – und zwar Grenzüberschreitungen nicht nur derer, die andere Länder eroberten, sondern eben auch derer, die in der Folge aus den Kolonien in die Metropolen gekommen sind.

In der europäischen Einwanderungspolitik spiegeln sich koloniale Muster, insbesondere die Vorstellung, die Zugewanderten seien dazu da, den Einheimischen zu dienen und hätten jenseits dieser Arbeitsleistung kein eigenes Interesse.³ Wenn sie diesen Zweck nicht mehr erfüllen, haben sie zu verschwinden, was sie aber nicht tun. Dieses Nichtverschwinden markiert den Ausgangspunkt der postkolonialen Überlegung. Die postkoloniale Gesellschaft ist die globalisierte, in der sich koloniale Macht kulturell nicht durchgesetzt hat. Die Trennung der Welten hat nicht funktioniert. Wenn nun aber der postkoloniale Zustand als Identitätsangebot aufgegriffen wird, in dem sich Migranten als Nachfahren der Kolonisierten identifizieren oder als solche identifiziert werden in der Absicht, in ihnen bedauernswerte Opfer einer ausbeuterischen Macht zu sehen, wird die Trennung wieder hergestellt. Aus den beiden Perspektiven der Selbst- und Fremdentifikation kommt es zur Annahme beziehungsweise zur Zuschreibung von Opferidentitäten bei gleichzeitiger, meist aber diffus bleibender Täterzuordnung: »Wir/sie die Verlierer, ihr/die die Sieger.« Dies kann deshalb funktionieren, weil die Erfahrungen vieler Migranten gerade der zweiten Generation genau den kolonialen Mustern entsprechen – wenn wir nicht so sind, wie ihr uns haben wollt, müssen wir gehen, zurück dahin, wo wir nicht herkommen. Einen so genannten

»Migrationshintergrund« zu haben bedeutet dann, Globalisierungsverlierer zu sein.

Fatalerweise werden dabei die Identitäten wieder hergestellt, die durch die Analyse des Durchsetzens und Scheiterns kolonialer Macht aufgebrochen worden sind. Wer Migranten als Verlierer identifiziert – und diese *nur* als Verlierer sieht –, muss Gewinner dingfest machen, die man bekämpfen und beschuldigen kann.

Globalisierung

Globalisierung mit ihren widersprüchlichen Effekten der Öffnung und Schließung, der Integration und der Ausgrenzung ist Schreckgespenst und Verheißung. Man kann überall hingehen und man kann nirgends bleiben. Man hat alle Möglichkeiten, und es ist alles schon besetzt. Es gibt nur noch Gegenwart und man wird dauernd an die Vergangenheit erinnert.

Globalisierung scheint wie eine Naturgewalt daherzukommen, sie zielt auf die Durchsetzung einer »anderen Welt«, und ihre neoliberalen Apologeten arbeiten mit der Behauptung von TINA – *there is no alternative*. Globalisierung ist aber zugleich der Ausgangspunkt für kapitalismuskritische Bewegungen, die auch eine *andere Welt* wollen, nur eben eine *andere andere*.⁴ Sobald sie beginnen, diese Welt zu beschreiben, wird es problematisch. Ist doch dieses Anderssein der anderen Welt an das Verschwinden derer gekoppelt, die als Verursacher der bekämpften Zustände ausgemacht worden sind. Mit dem Versuch, Verursacher zu benennen, verstrickt sich die globalisierungskritische Bewegung in Denkmuster, von denen sie selbst glaubte, sie überwunden zu haben. Sie fällt hinter eine den ambivalenten Globalisierungserfahrungen angemessene Machtanalyse zurück. Das Unbehagen an der Globalisierung ist ja gerade dadurch gekennzeichnet, dass man die kritisierten Verhältnisse selbst mit verursacht und die Probleme nicht einfach außerhalb seiner selbst verorten kann – und dass man andererseits auch ganz gut damit leben kann. Schließlich profitiert man auch von dem, was man kritisiert, und kann sich gar nicht so sicher sein, ob es einem in der »anderen Welt« so gut ginge. Globalisierung verläuft über Integration: Sie verspricht Zugehörigkeit um den Preis einer unvermeidlichen Verstrickung.

Postkoloniale Verstrickungen

Postkolonialität macht darauf aufmerksam, dass es kein Zurück gibt zu einem präkolonialen Zustand, zu einer Identität vor der Kolonisierung, oder zu einer Kultur, die unberührt wäre von der Erfahrung kolonialer Unterwerfung. Es gibt darin also keine Position jenseits der Verstrickung. Die koloniale Verstrickung ist widersprüchlich. Sie enthält die Identifikation der Kolonisierten mit den Kolonisatoren und umgekehrt die Abhängigkeit der Kolonisatoren von den Kolonisierten. Die koloniale Verstrickung hat all die Effekte hervorgebracht, die durch Kolonien eigentlich verhindert werden sollten – die Präsenz der Kolonisierten in den Metropolen der Länder, deren Reichtum auf der kolonialen Eroberung beruht.

Diese Sichtweise wendet sich gegen den Versuch, Postkolonialismus als neue große Erzählung aufzubauen und die ganze (Dritte) Welt als Produkt der kolonialen Unterwerfungspraktiken zu sehen. Eher wird in dieser Sicht das teilweise Scheitern kolonialer Macht erkannt. Koloniale Praktiken setzten sich immer der Gefahr des Anderen aus und erzeugten genau die Unreinheit, die sie durch ihren inhärenten Rassismus unbedingt verhindern wollten. *Hybridität* ist ein Produkt kolonialer Macht und zugleich deren Unterwanderung.

In diesem Sinne ist der Zustand der Einwanderungsgesellschaft hybrid. Nicht aber im Sinne multikultureller Interpretation als Vermischung der Kulturen und Auflösung der Identitäten. Im Gegenteil: Es werden dauernd Identitäten behauptet und um diese wird gekämpft. In diesen Kämpfen kommt es darauf an, alle Identitätsstrategien (z. B. Ethnizität) daraufhin zu untersuchen, inwiefern es darin zu Zwangsvergemeinschaftung und Repression kommt.⁵ Die zentrale Frage ist: Wo werden kollektive Identitäten hegemonial – sei es hinsichtlich Sexismus, Rassismus oder Antisemitismus?

Wird Globalisierungskritik im Sinne einer sich selbst vergewissernden Identitätspolitik betrieben – also indem eine Welt konstruiert wird, in der »wir«, die Unterdrückten und Verlierer, »ihnen«, den Tätern und Gewinnern, gegenüberstehen –, so kommt es genau zu diesen hegemonialen Effekten. Bekenntnisse und Abgrenzungen sind gefordert, Gegner müssen benannt werden, und weil das so schwierig geworden ist, macht man eben genau diese Schwierigkeit zum Gegner – die Abstraktionsprozesse des Weltmarktes, die undurchschaubare Sphäre der Finanzwirtschaft, die spekulativen Dynamiken der Gewinnmaximierung. Hinter diesen Prozessen müssen dann Agenten

ausgemacht werden, Kräfte, von denen man vermutet, dass sie genau von dem profitieren, was die eigene Ohnmacht verursacht.

Das antisemitische Ressentiment bietet sich dafür geradezu an und kann dabei zugleich postkolonial modernisiert werden. In Kombination mit einem militanten Antizionismus wird Israel zu einer »Quintessenz des Kolonialismus erklärt«⁶. Ohnmachtserfahrungen werden zu einer identifikatorischen Praxis. Auf der Suche nach den Verursachern der Ohnmacht werden Feinde bestimmt.

Während in dieser Form von Globalisierungserzählung Kräfte einer Übermacht identifiziert werden, geht postkoloniales Denken von der grundsätzlichen Ambivalenz kolonialer Autorität aus.

Leerstellen

Der Kolonialismus konnte keine totale Machtasymmetrie durchsetzen. Die koloniale Herrschaftspraxis musste sich in der Konsequenz selbst in Frage stellen, weil sie genau die Unreinheiten erzeugt, vor denen sie unablässig warnt und die sie dämonisiert, was zumindest bei den Kolonialmächten der Fall gewesen ist, die mit rassistischen Überzeugungen vorgegangen sind, wie in Deutsch-Südwestafrika. Die Zeichen kolonialer Macht werden von den so genannten Subalternen enteignet, das hegemoniale kulturelle Feld wird von den Marginalisierten instrumentalisiert.⁷ Aufgrund des Überschusses kolonialer Macht werden Kolonisierte und Kolonisatoren einander immer ähnlicher. Das heißt, Unterworfenen beanspruchen jene Macht, die ihnen von den Kolonisatoren aufgezwungen wird, eignen sich deren Praktiken an und handeln danach. Weil der Kolonialismus Unterwerfung beanspruchte und davon ausging, dass sie gegenüber den Eroberten auch durchgesetzt würde, ist dieses Umschlagen verkannt worden. Kolonisierte sind nicht die fremden »Wilden« geblieben, die sie ohnehin nie waren, sondern wurden den Eroberern ähnlicher, als diese dachten. Der Eigensinn kolonisierter Subjekte führt zu uneindeutigen Identitäten. Es kommt zu einer subversiven Mimikry, die für Revolutionsromantiker wenig zu bieten hat, sondern sich eher in der Reinszenierung kolonialer Muster als postkolonialer realisiert, zum Beispiel als Mimikry der Herrschaftspraktiken der Kolonialherren, oder indem Unabhängigkeitskämpfe genutzt werden, um eine ethnizistische Politik durchzusetzen.

Die Gegenstimme zum dominanten kolonialen Diskurs ist keine authentische Stimme des Widerstands und der antikolonialen Befreiung, sondern sie

tritt von vornherein als uneindeutige auf. Auf die Wiederholung kolonialer Muster im antikononialen Kampf und nach der Befreiung zu sprechen zu kommen, erzeugt Abwehr, weil es dann nicht mehr so einfach ist, an liebgewonnenen Vorbildern festzuhalten.

Dabei macht es einen Unterschied, wer wovon spricht. Es ist etwas anderes, ob die Kritik an der Dekolonisierung von denen vorgebracht wird, die aus eigener Erfahrung sprechen, oder ob sie von ferne von jenen formuliert wird, die wieder einmal darauf hinweisen wollen, wie unfähig doch die Gesellschaften der ehemaligen Kolonien sind.

Die Kameruner Publizistin Axelle Kabou hat in den neunziger Jahren die enge Verbindung zwischen internem Kolonialismus *vor* der Kolonisierung (zum Beispiel die Rolle afrikanischer Herrscher und Ethnien beim Sklavenhandel) einerseits und der externen Kolonisierung durch die europäischen Mächte andererseits analysiert.⁸ Davon ausgehend können sich westeuropäische Solidaritätsbewegungen fragen, wie *ihr* Bild des Befreiungskampfes aussieht und was sie dabei ausblenden. Wie kann ein selbstkritischer Ansatz realisiert werden, ohne dass dabei die Verstrickungen anderer benutzt werden, um sich selbst in ein besseres Licht zu setzen? Es geht darum, auf die Stimmen einer »kritischen Generation«⁹ zu hören, die im postkolonialen Afrika herangewachsen ist, und mit dieser die eigenen Sichtweisen zu reflektieren. Dabei wird das Bild, das diejenigen abgeben, mit denen man sich solidarisieren will, immer komplexer und schillernder. Es kommen keine Eindeutigkeiten zustande, die man sich als identifikatorische Gewissheiten aneignen könnte.

Gehe ich von dieser Uneindeutigkeit aus, ist der Weg zur Identifikation der »Täter« der Unterdrückung verstellt. Identitäten von Tätern und Opfern werden zwiespältig. Andererseits sind auch Identifikationen mit einem Subjekt der Befreiung und des Widerstandes unmöglich. Diese Leerstelle will offensichtlich besetzt werden. Dafür müssen einige zu Opfern erklärt werden, allerdings zu solchen, die sich wehren, stellvertretend für diejenigen, die sich für zu zivilisiert halten, um sich *auf diese Weise* zu wehren, die sich aber freuen, dass man es *denen*, die man für die Täter hält, nun endlich einmal zeigt. Genau die Positionen, die aus postkolonialer Sicht in sich widersprüchlich sind – Opfer, Täter und Widerständige –, werden von ihrer Widersprüchlichkeit befreit und zur Bildung der eigenen Identität besetzt. Dabei kann man sich wunderbar solidarisieren und abgrenzen, man kann verurteilen und beschwichtigen, man weiß Bescheid, wer hinter allem steckt.

Genau diese Muster zeigen sich offensichtlich in Teilen der globalisierungskritischen Bewegung. Gegner werden dingfest zu machen versucht. Sie sind das, was man selbst nicht ist: reich und mächtig. Das Feindbild *Amerika* erfüllt einige dieser Funktionen. (Nord-)Amerika ist zu einem obsessiven Gegner geworden, mit seinem Namen bietet sich eine Containerbezeichnung für alles Verurteilenswerte der Globalisierung an. Gerade weil das, was bekämpft werden soll, immer abstrakter wird und immer schwerer zu fassen ist, will man es nun einmal ganz konkret haben. Das Verschwinden des »Bösen« im System, das man selbst mit reproduziert, von dem man abhängt und profitiert, produziert das Bedürfnis, diesem unsichtbaren Strukturellen wieder ein Gesicht zu geben und dessen undurchschaubare Komplexität radikal auf »die Täter« zu reduzieren. Die Weltprobleme scheinen so ineinander verwoben, dass man wissen will, wo es den Knoten gibt, von dem die Fäden ausgehen und dessen Lösung dann eben auch alles andere lösen würde.

Der Nahostkonflikt erfüllt offensichtlich gegenwärtig diese Funktion und lässt sich auch wunderbar mit dem Feindbild Amerika verschränken. Israel gibt eine Projektionsfläche ab für den antiglobalen Zorn. Rassismus und Kolonialismus werden als Chiffren angesetzt, um die israelische Politik gegenüber den Palästinensern zu beschreiben. Weil der Konflikt selbst immer wieder als asymmetrischer repräsentiert wird – Panzer gegen Steinewerfer –, setzt sich seine asymmetrische Wahrnehmung durch: Die Hegemoniebestrebungen auf arabischer Seite kommen nicht in den Horizont der Reflexion. Die Wahrnehmung verengt sich auf die Konfrontation von Israelis und Palästinensern, ohne dass die Interessen der arabischen Eliten – der religiösen ebenso wie der säkular-politischen – an diesem Konflikt thematisiert würden. Hegemonialpolitik wird in der westlichen Linken traditionell im Blick auf die amerikanischen Interessen wahrgenommen, kaum aber hinsichtlich anderer Akteure. Da die aktuelle US-Politik diese Wahrnehmung immer wieder bestätigt, werden Fixierungen darauf erleichtert und wird eine Erweiterung der Perspektive erschwert.

Lagerbildung: Globalisierungskritik oder Aufarbeitung des Antisemitismus?

In der Diskussion um Antisemitismus und Globalisierungskritik kommt es zu plakativen Lagerbildungen, Bezichtigungen und Grenzziehungen. Wenn sich Globalisierungskritiker naiv mit denen identifizieren, die sie für die Unter-

drückten im Weltwirtschaftssystem halten – und seien diese auch Islamisten – und die ihnen eine Projektionsfläche für eine neue Avantgarde abgeben, haben sie in der Globalisierung endlich wieder einen Gegner gefunden.

Die (linken) Kritiker dieses Diskurses entdecken sodann in postkolonialem bzw. globalisierungskritischem Denken ein neues/altes Welterklärungsmuster, das unweigerlich einen antikapitalistischen Antisemitismus reproduziert. Einige betreiben als Gegenmittel die radikale Entlarvung der Deutschen als notorische Antisemiten und treffen in Teilen der Linken genau diese Antisemiten an. Die Kritik trifft also, insbesondere deshalb, weil es für Teile der Linken chic geworden ist, sich als Israelfeinde zu geben und dort endlich den Herd der Weltprobleme ausmachen zu können. Beides sind Symptome linker Identitätssuche geworden.¹⁰ Die Antisemitismus-Vorwürfe aus diesem anti-deutschen Lager sind von Selbststilisierungen begleitet, in denen die Akteure, wie ihre Gegner, sich als einsame Kämpfer gegen eine Welt von Feinden sehen. Immerhin hat aber die antideutsche Entlarvung des Antisemitismus in Teilen der globalisierungskritischen Bewegung dazu geführt, dass das Thema auf die Tagesordnung kam und dass Globalisierungskritik unbequemer geworden ist. Gemeinsam ist den sich bekämpfenden Lagern, dass sie Vergeisserungen über Identitäten betreiben.

Die kritischen Impulse postkolonialer Gesellschaftstheorie werden dabei gerade von jenen ignoriert, die meinen, postkolonial zu argumentieren, indem sie zum Beispiel Israel als Betreiber eines Siedlungskolonialismus ausmachen. Simpel wird zuerst festgemacht, wer kolonial agiert, und sodann das Postkoloniale zur antikononialen Denk- und Handlungsform umgemodelt. Statt dessen handelt es sich um einen postmodern gestylten Antiimperialismus – ein Weltbild, das noch immer geklärt hat, wer die Guten und die Bösen sind.

Einen postkolonialen Ansatz zu verfolgen, meint nach meiner Lesart, sich nicht außerhalb der Bedingungen zu stellen, die kritisiert werden. Erst dadurch wird das Ganze überhaupt kritisch.

Die Kritik der aktuellen Globalisierung muss ambivalent bleiben. Sie richtet sich gegen ungerechte Verteilungsverhältnisse und reflektiert zugleich ihr eigenes Bedingtsein durch den Globalisierungsprozess. Wie die Kritik des Antisemitismus muss sich die Kritik der Geschichte des Kolonialismus auf die bürgerliche Gesellschaft beziehen, aus der die Protagonisten dieser Geschichte kommen. Wer sich mit Antisemitismus befasst, stößt auf die Voraussetzungen der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer nationalstaatlichen Ausformungen.

Was uns hier beschäftigt, ist ein bürgerlicher Antisemitismus. Er gründet in den kapitalistischen Bedingungen und projiziert das, was ihm am Kapitalismus nicht passt, auf die Juden. Dabei wird in einer antiimperialistisch-linken Kritik an eben diese Gesellschaft eine Interpretationsschablone angelegt, die in ihr einen monolithischen Machtblock sieht, gebildet aus Kapital und Staat. Dass jedoch die bürgerliche Ökonomie ein System sozialer Beziehungen ermöglicht, aus dem eben auch Kritik hervorgeht und in dem Kritik ermöglicht wird, wird ausgeblendet. Auf dieser Grundlage entsteht ein »binäres und verdinglichendes, ein personalisierendes und moralisierendes Denken«¹¹. Wird dieses nun postkolonial aufgemöbelt, kommt dabei nichts anderes heraus als ein antiimperialistisches Welterklärungsmuster mit anderen Bezeichnungen.

Im bürgerlichen Antisemitismus ist das Antibürgerliche angelegt, die Rebellion gegen die Zumutungen bürgerlicher Existenz. Diese rebellische Attitüde pflegen antiimperialistische Kreise, die sich »autonom« nennen, verkennend, dass Autonomie ein Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft ist. Sie unterschlagen den Widerspruch ihrer eigenen Existenz und finden in den »Unterdrückten« eine widerspruchsfreie Veranschaulichung und Sinnggebung ihrer Agitation. Was einem am globalisierten Kapitalismus nicht passt, wird auf bestimmte Gruppen projiziert – die Weißen, die Europäer, die Global Players, den Weltmarkt und noch konkreter: auf Israel als nationale Verdichtung aller dieser Elemente. Der nicht ausgetragene Kampf um die Veränderung der zu Hause bestehenden Ungleichheiten wird auf das Nord-Süd-Verhältnis verschoben und der Nahostkonflikt mit eben diesem Verhältnis identifiziert.

Dabei ist auf diese Weise kaum eines der Probleme der armen Länder, insbesondere des afrikanischen Kontinents, zu erklären. Aber Afrika mit seinen zahlreichen neokolonialen Herrschaftsmustern ist wohl ohnehin kein attraktiver Bezugspunkt mehr für linke Gesellschaftsentwürfe. Auch Lateinamerika scheint einiges an Anziehungskraft verloren zu haben. Denn auch hier sind die Prozesse der Befreiung von den Diktaturen äußerst zwiespältig verlaufen und haben im Ergebnis die Hoffnungen auf eine sozialistische Alternative enttäuscht. Stattdessen ist es für Teile der Solidaritätsbewegungen offensichtlich einfacher, die Aufmerksamkeit auf den Nahen Osten zu richten und sich von dort aus die Weltprobleme zu erklären. Für einige Vordenker der Globalisierungskritiker sind dann eben auch islamistische Aktivisten Partner in einem angeblich gemeinsamen Kampf gegen die »US-amerikanisch-israelische Achse«¹². Vielleicht rappelt sich der globalisierte Süden ja doch noch zu jener Revolution auf, an der man selbst gescheitert ist und die man sich gar nicht

hätte zumuten wollen – schließlich lebt es sich ganz gut mit und in der bestehenden globalen Arbeitsteilung.

Wessen Solidarität? Solidarität mit wem?

Solange man sich mit Schwachen solidarisieren und Starke bekämpfen kann und solange man dabei eine dritte Position einzunehmen in der Lage ist, also weder zu den einen noch zu den anderen gehören muss, bleiben koloniale Denkweisen innerhalb von Solidaritätsbewegungen erhalten und konkretisieren sich in einer doppelten Erwartung: Ich kann für den/die Andere/n sprechen; und diese Anderen verhalten sich so, dass sie der von mir bezeugten Solidarität Tribut zollen. Wer diese Solidarität ausübt, pflegt ein bestimmtes Bild von Befreiung, das denjenigen, mit denen man sich solidarisiert, zugeschrieben wird. Deren Position behauptet man zu kennen und vertreten zu können. Bedient werden dabei Bilder von den Unterdrückten als Opfer, also genau die kolonialen Identifikationen der Unterlegenheit. Aus Solidarität wird Support.

Demgegenüber wäre eine die koloniale Erfahrung reflektierende Solidarität immer mit den Grenzen der Übereinstimmung und mit der Unmöglichkeit konfrontiert, die Kämpfe anderer für die eigenen zu halten.

Aus der postkolonialen Erfahrung wäre zu lernen, dass es keine authentische Stimme der Unterdrückten, der Subalternen, der Anderen gibt.¹³ Keiner kann beanspruchen, für diese Unterdrückten zu sprechen, und sie selbst sind verstrickt in koloniale Muster. *Postkoloniale kritische Theorie* reflektiert die Bedingungen von Zugehörigkeit, die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, sich Gehör zu verschaffen. Die Frage der Repräsentation wird zentral und das Problem des Sprechens ist unhintergebar. Die Topoi von Zugehörigkeit, Sprechenkönnen und Repräsentation sind allesamt in sich widersprüchlich: Sprechen kann andere zum Schweigen bringen, mit Zugehörigkeiten lassen sich Grenzen gegen andere ziehen, Repräsentation bleibt immer in der Gefahr, das Nichtrepräsentierbare auszublenden, um das Bild nicht zu stören. In entwicklungspolitischen Zusammenhängen beginnt man, auf diese Verunsicherungen zu reagieren, wenn etwa die Bundeskoordination Internationalismus den »Versuch einer Neubestimmung von Solidarität in unübersichtlicher gewordenen Zeiten« unternimmt.¹⁴

Die dialektische Struktur kolonialer Herrschaft, die Identifikation der Kolonisierten mit den Kolonisatoren, die problematischen Identitätsstrategien

der antikolonialen Bewegungen zeigen den komplexen Prozess, aus dem das globalisierte Kulturelle gemacht ist. Die Durchsetzung kolonialer Macht ist ohne die Mitwirkung der Kolonisierten nicht denkbar. Deren Identität bleibt nicht unberührt von der Identität der Kolonisatoren, umgekehrt gelingt es den Kolonisatoren nicht, sich von den Kolonisierten fernzuhalten, beide sind ineinander verstrickt, und aus dieser Verstrickung ergeben sich Befreiungsprozesse, die von dem, wovon sie sich befreien wollen, durchsetzt sind. Die Positionen sind ungesichert und müssen sich gerade deshalb so stark voneinander abgrenzen, und je offensichtlicher sie es tun, um so deutlicher wird, wie ungesichert sie tatsächlich sind. Deshalb ist die Analyse der Wiederholung kolonialer Muster im Prozess der Dekolonisation zentraler Bestandteil postkolonialen Denkens. Bleibt dieses selbstkritische Moment unwirksam, dann wird »postkolonial« nur als Chiffre angesetzt für die üblichen Verdächtigungen und Schuldzuweisungen an den Westen, das Kapital und was es sonst noch an Bezeichnungen für das gibt, mit dem man selbst nichts zu tun haben will. Dichotomische Strategien, bei denen Schwarzsein oder Migrantsein automatisch bedeutet, auf der richtigen Seite zu stehen, landen in einer ideologischen Sackgasse und verdrängen den Eurozentrismus nur, ohne ihn zu überwinden.¹⁵

Jede Solidaritätsbewegung ist bisher in ihrer eigenen Geschichte auf widersprüchliche Erfahrungen gestoßen: Die Sandinisten in Nicaragua waren nicht frei von Rassismus, die Kämpfer gegen die Apartheid scheuten nicht davor zurück, »Verräter« zu foltern – um nur zwei zentrale Partner der westeuropäischen, und natürlich auch bundesdeutschen, Dritte-Welt-Solidaritätsbewegung zu nennen. Solange Solidaritätsbewegungen in den »Anderen« nur die reinen Kämpfer gegen Unterdrückung sehen und ihnen jeden Vorschuss an Legitimität gewähren, bleiben sie in dem kolonialen Muster stecken, das letztlich von der Schwäche der Anderen ausgeht, die angeblich nur auf das reagieren, was ihnen angetan wird.

Aktuell zeigt sich dieses Muster, wenn Terrorismus mit dem Kampf gegen Unterdrückung verwechselt wird. Selbst Selbstmordattentate werden dann legitim. Dass hinter solchen Attentaten ganz andere machtvollere Motive und Interessen stecken könnten – nämlich solche religiöser ebenso wie politischer (Vor-)Herrschaft –, bleibt ausgeblendet, von den Opfern der Attentäter ganz zu schweigen. Es handelt sich um eine projektive Solidarität, die sich auf etwas richtet, das dem eigenen Bild entspricht und einen Identifikationswunsch bedient. Unterdrücktsein ist aber »kein privilegierter Ort, dem die Tendenz

zur Befreiung immanent wäre«¹⁶. Es ist vielmehr ein zwiespältiger Ort, aus dem neue Nationalismen und aktuell eben insbesondere Antisemitismen hervorgehen. Die Tatsache, dass eine Revolte »von unten« kommt, ist noch lange kein Garant für ihre Fortschrittlichkeit. Das wurde an der iranischen Revolution von 1978/79 ebenso deutlich wie an populären islamistischen Bewegungen von Zentralasien über die Türkei bis in den arabischsprachigen Raum Nordafrikas und Westasiens. Wird das Von-Unten-Kommen verklärt, werden auch Attentäter zu legitimen Kämpfern, und man fragt sich dann auch nicht mehr, ob sie tatsächlich die »Graswurzeln« sind, für die sie offensichtlich gehalten werden.

Aus der Geschichte lernen?

Zum Selbstbild von Solidaritätsbewegungen im deutschsprachigen Raum gehört es ganz zentral, sich gegen jede Form von Rassismus zu richten. Darin wurde Antisemitismus meistens eingeschlossen, ohne dass reflektiert worden wäre, inwiefern sich Antisemitismus von Rassismus unterscheidet. Zum Selbstverständnis vieler Dritte-Welt-Gruppen, die sich in den späten 70er und in den 80er Jahren weitgehend aus der zweiten Generation nach 1945 rekrutierten, gehörte es, die Konsequenzen aus der Erfahrung des Nationalsozialismus gezogen zu haben und anders als die Elterngeneration nun aktiv einzutreten gegen Ungerechtigkeiten, Kriege und gewaltsame Regime. Für die zweite Generation war das Bewusstsein, Lehren aus der Geschichte gelernt zu haben, ein wichtiges Handlungsmotiv, das zumindest innerhalb der gesellschaftskritischen linken Milieus auch an die dritte Generation weitergegeben wird. Gegen Rassismus, Diktatur und Folter geht man auch deshalb auf die Straße, um dem postnationalsozialistischen Anspruch des »Nie wieder!« zu entsprechen. »Nicht vergessen« meint als Konsequenz auch, sich in aktuelle politische Kämpfe einzumischen. Dass diese Konsequenz sich ebenfalls gegen Antisemitismus richtet, bleibt mehr oder weniger unausgesprochen vorausgesetzt, ohne dass jedoch Antisemitismen innerhalb der Dritte-Welt-Solidaritätsgruppen ausdrücklich thematisiert worden sind.

Dieses Selbstverständnis, nicht rassistisch und damit implizit auch nicht antisemitisch zu sein, steht zur Disposition, wenn diejenigen, mit denen man sich solidarisieren will, antisemitischen Verschwörungstheorien anhängen und »von mörderischen Eiferern angeführt werden, deren Parolen an den Völkermord der europäischen Vergangenheit erinnern«¹⁷. Konfrontiert man sich

mit der Tatsache, dass Weltbilder wie die von den »jüdischen Hintermännern« der amerikanischen Expansion Konjunktur haben, so wird diese Solidarität der projektiven Art ungemütlich. Dann wäre Abgrenzung gefragt und die Fähigkeit, Antisemitismus zu erkennen und zu benennen. Genau dies berührt den Kern des eigenen Selbstverständnisses – nämlich anders zu sein als die immer noch antisemitischen Vorurteilen anhängenden Vorfahren, die keine widerständige Praxis entwickelt hatten. Hinter dem Wunsch, in den terroristischen Bewegungen der Gegenwart Kämpfer für eine gerechtere Welt zu sehen, steckt auch die von westlichen Solidarisierern gepflegte Praxis, ihre Kämpfe projektiv zu delegieren. Was man selbst nicht wagt, doch sich (heimlich?) wünscht, wird von aktuellen terroristischen Bewegungen radikal umgesetzt, wenn auch auf eine unerwartete und bisher nicht vorstellbare Weise. Dass deren Akteure in der medialen Öffentlichkeit nun auch noch als das Böse schlechthin gebrandmarkt werden, bestätigt dabei nur die eigenen Schwarz-Weiß-Bilder, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen.

Antisemitismus: Selbst und Andere

Wer ist der machtlose oder mächtige Andere, von dem es sich zu unterscheiden gilt? Im Unterschied zum kolonialen Anderen ist der antisemitisch markierte Andere nicht nur minderwertig, sondern mit Macht ausgestattet. Und deshalb gefährlich. Antisemitismus bietet die Gelegenheit, sich selbst als Opfer zu sehen und sich vorzustellen, beherrscht und ausgebeutet zu werden. Dies funktioniert spiegelbildlich zum kolonialen Diskurs, in dem sich das europäische Selbst als überlegen stilisiert: Dort ist es nicht Opfer, sondern Sieger und verachtet die Kolonisierten. Im Antisemitismus-Diskurs hingegen ist dieses Selbst uneigennützig, es geht produktiver Arbeit nach und verdient sich mühsam seinen Wohlstand. Es glaubt von sich, nicht durch die Ausbeutung von anderen reich geworden zu sein, sondern alles sich selbst zu verdanken.

Dieses Selbst ist mit sich im Reinen, weil es eine Projektionsfläche für alles Unreine gefunden hat. Die Ausbeutung des Anderen gilt ihm als moralisch verwerflich. Sie wird den Juden zugeschrieben, die weniger das Verachtete, sondern – weil als machtvoll phantasiert – das Bedrohliche repräsentieren. Diese Bedrohung bezieht sich auch auf die nationale Identität des Antisemiten, auf sein Aufgehobensein in einem Kollektiv der Reinen. Der kolonisierte Andere steht für das, was nicht zur nationalen Identität gehört, er ist scharf

aus- und abgegrenzt: Der postkoloniale Migrant ist in dieser Logik eben der Ausländer. Der Jude hingegen ist weder Ausländer noch Inländer, sondern repräsentiert die nationale Nicht-Identität, eine dritte Figur, eine Differenz im Inneren der nationalen Form, die diese damit verformt und gefährdet.¹⁸

Die nationale Form bleibt erhalten, solange den Einwanderern ein Platz auf der Außenseite zugewiesen werden kann. Die Logik nationaler Identität wird aber angreifbar dadurch, dass Migranten sich diese Identität aneignen und umformen, als *andere Deutsche*, *Wahldeutsche*, *Bindestrich-Deutsche* und ähnliches. Offensichtlich tauchen in dem Raum nationaler Nicht-Identität mittlerweile vielfältige Figuren auf und erzeugen Zweifel, Unsicherheit und Krisen in der nationalen Semantik. Man könnte vermuten, dass Antisemitismus sich dabei langsam auflöst, weil der Platz des Dritten so vielfältig besetzt wird, dass er keine Außenseiterposition mehr ist. Aber das ist offensichtlich nicht der Fall.

Politiken der Unreinheit

Wenn Postkolonialität nicht dem skizzierten Verständnis einer inneren Widersprüchlichkeit der eigenen wie der anderen Position folgt, fällt das Konzept in die Falle der Projektion, in der dann immer wieder antisemitische Denkfiguren auftauchen. Die Übeltäter sind darin die herrschenden Anderen, die über Kapital verfügen, den Markt lenken und so auf das Weltgeschehen Einfluss nehmen.¹⁹ Hier werden antiimperialistische Ansätze mit postkolonialen gemixt. Kolonialismus erscheint darin als reiner Nord-Süd-Gegensatz. Man geht von kolonialer Unterwerfung und antikolonialer Befreiung aus und bekommt zugleich ein paar schöne Identifikationsfiguren zum Geschenk: infernalische Kämpfer, zu denen man auch so gern gehören würde, wenn man sich nur traute. Dies bleibt in einer antiimperialistischen Logik, bei der das Böse außerhalb des Eigenen festgemacht und der Widerstand delegiert wird.

Postkolonialität ist als kritisches Konzept jedoch nur anwendbar, wenn es als Ausdruck der Krise des Anti-/Kolonialismus verstanden wird, die in dem Trugschluss besteht, die Befreiungsbewegungen der »Dritten Welt« seien die Verkörperung der weltrevolutionären Kräfte der Befreiung schlechthin. Denn auffälligerweise streben die Befreier, sobald sie an der Macht sind, genau jene Formen von politischer und wirtschaftlicher Herrschaft an, von denen man glaubte, sie würden jetzt mit einer Alternative konfrontiert. Sie bilden neue

Diktaturen und Oligarchien, die nun auch nicht mehr das utopische Potenzial ausfüllen können, das die Dekolonisation freigesetzt hatte. Das skizzierte kritisch-postkoloniale Verständnis von Postkolonialität kann also den Verklärungen der Befreiung nicht folgen.

Jeder Versuch, mit dem postkolonialen Ansatz lediglich eine Geschichte vom Kampf gegen die Ausbeutung erzählen zu wollen, fällt hinter die Erkenntnis des kolonialen wie des dekolonialen Versagens zurück und verfehlt den interessantesten Punkt: das Scheitern von Reinheit – sei es die der Eroberer oder die der Befreier. Kritische postkoloniale Konzepte zielen auf eine endlose Bewegung von Kritik, die auf eigene Ausblendungen, Projektionen und Zuschreibungen stößt. Globalisierung wird dann nicht mehr als mächtige Struktur außerhalb meiner selbst gesehen, die von zwielichtigen Mächten gelenkt wird. Sondern sie ist der widersprüchliche Kontext, in dem ein Machtprinzip wirksam wird, das wir selbst reproduzieren, das uns in seine Logik zwingt und integriert und das zugleich Effekte wie Transnationalisierung, Migration, Interkulturalität hervorbringt. Globalisierung umfasst sowohl Durchsetzung wie Scheitern kolonialer Macht, Unterwerfung und Handlungsfähigkeit, Ausgrenzung und Integration.

Blenden wir eine Seite aus, wird aus der Globalisierung entweder der Moloch der kapitalistischen Verwertung oder der verheißungsvolle Ausgangspunkt unbegrenzter Freiheit. Keines dieser Konzepte wird den Erfahrungen postkolonialer Gegenwart gerecht. Die erste Variante verfällt der revolutionären Vereinfachung, die zweite der kolonialen Amnesie. Beide tun sich schwer mit der Erinnerung an die Geschichte dieser Weltbilder. Beide müssen sich von dem jeweils anderen rein halten, sonst brechen sie zusammen. Ihre Protagonisten fürchten nichts so sehr wie die Vermischung mit der anderen Position. Sie müssen beanspruchen, die ganze Geschichte zu erzählen, und sich gegen jede Unterstellung von Partikularität verwahren. Dafür bedarf es einer Ideologie, die den Gegner dingfest macht.

Bedingungen einer postkolonialen Kritik der Globalisierung

Die antisemitischen Verstrickungen provozieren eine Selbstreflexion und Selbstkritik der globalisierungskritischen Strömungen.²⁰ Dabei ist nach meiner Beobachtung die Auseinandersetzung mit dem aktuellen Antisemitismus nur in Teilen der globalisierungskritischen Gruppierungen überhaupt aufgegriffen worden. Was könnte gewonnen werden, wenn diese Auseinanderset-

zung auch dort stattfindet, wo man nicht mehr mit Welterklärungskonzepten und Rettungsphantasien arbeitet?

Globalisierungskritik neigt dort zur Neuauflage antisemitischer Bilder, wo sie ins Grundsätzliche ausweicht, also gar nicht mehr auf konkrete Probleme und erreichbare Ziele bezogen ist. Demgegenüber gilt es festzuhalten, dass soziale Bewegungen »von begrenzter Reichweite« sind,²¹ damit sie sich nicht in Selbstüberschätzung ergehen und dabei Weltrettungsszenarien entwickeln. Kritik muss sich auf konkrete Missstände und anzustrebende Veränderungen richten, und nicht abstrakt »gegen die Globalisierung«.

In der entwicklungspolitischen Szene zeigt sich diese Form der Kritik in der Kampagnearbeit, wie beispielsweise in jener gegen Landminen (medico international), für die Verbesserung der Arbeitsbedingungen in der Bekleidungsindustrie (*Clean Clothes Campaign*), für Veränderungen im Welthandel bei der Vermarktung von Kaffee, Tee und anderen »Kolonialwaren« (Weltläden, fairer Handel). Die Partner im globalisierten Süden sind hier keine Kampfgefährten, sondern Handelspartner. Sie brauchen keine Hilfe, sondern gerechtere Preise für ihre Produkte. Was damit erreicht wird, sind allerdings keine Weltveränderungen, sondern immer wieder enttäuschende und das Ziel umfassender Gerechtigkeit verfehlende Ergebnisse. Das wahre Leben lässt sich hier nicht finden, nur eben das, was im falschen möglich ist. Diese Aktionen und Initiativen mit begrenzten und zumindest teilweise erreichbaren Zielen haben bereits ihre Geschichte und haben sich lange vor der aktuellen Antisemitismus-Problematik entwickelt. Sich auf sie zu beziehen, kann zu einer Ressource für eine Auseinandersetzung mit Globalisierung jenseits eindeutiger Identitäten und Feindmarkierungen werden.

Dafür wäre es aber erforderlich, den Theorie-Ertrag, der aus der Diskussion um Antisemitismus hervorgeht, auf der eher realpolitischen und manchmal aktionistischen Seite dieser Gruppierungen zur Sprache zu bringen. Nach meinem Eindruck gibt es nämlich dort, wo Globalisierungskritik nicht Globalisierungsnegation meint, ein Defizit an reflexiver Auseinandersetzung mit den ideologischen Positionen und Grabenkämpfen. Das macht vielleicht die Harmlosigkeit einiger aktionsorientierter Gruppen aus, die sich erstaunt die Augen reiben, wenn sie erfahren, es gebe ein Problem mit einem linken Antisemitismus. Hier finden nämlich schon lange nicht mehr die umfassenden identifikatorischen Besetzungen statt, dafür fehlen einfach die Projektionsflächen. Denn wer die Bedingungen des fairen Handels ausarbeitet, kann nicht mehr antikapitalistisch argumentieren, auch nicht antibürgerlich und antiglo-

bal. Wer mit Agrargenossenschaften im globalisierten Süden zusammenarbeitet, erwartet von ihnen keine revolutionären Praktiken. Vielmehr geht es darum, Verbesserungen im bestehenden System zu erreichen und dabei über Ungerechtigkeiten aufzuklären, die in ebendiesem System entstanden sind. Die Aufklärung über Ursachen und Zusammenhänge richtet sich an die Klientel im globalisierten Norden und ist in der entwicklungspolitischen Bildungsarbeit als »Inlandsarbeit« bezeichnet worden.²²

Das pragmatische Beschäftigtsein vieler Aktionsgruppen führt aber auch zu einer Naivität im Umgang mit den Debatten, die in der Szene von Globalisierungskritikern geführt werden. Man gibt sich unwissend und vermeidet Positionierungen. Umgekehrt bleiben die Theoriemacher der Szene unter sich und kommen nicht ausreichend in Kontakt mit den Erfahrungen und Mühen bei der Umsetzung von Maßnahmen, die Globalisierung (über)lebbarer machen sollen. Die gegenseitige Irritation findet nicht statt. Aber erst von ihr aus beginnt ein Lernprozess über eigene Fehler und wie man sie vermeiden könnte. Der radikal antiimperialistische Flügel einer in sich ausgesprochen heterogenen Szene von Globalisierungskritik hat seine Präsenz bei zahlreichen internationalen Konferenzen und großen Demonstrationen verstärkt. Der dort langjährig gepflegte Antiamerikanismus wird aktualisiert und mit der ebenso gehegten pro-palästinensischen Ausrichtung zur Diffamierung Israels zusammengeführt. Bleibt eine breite Diskussion mit und Abgrenzung von diesen Gruppierungen aus, könnte der Einfluss dieses in den letzten Jahren eher marginalisierten Antiglobalisierungsflügels wieder wachsen. Offensichtlich kann die Auseinandersetzung mit problematischen Globalisierungsauswirkungen nur noch in einer Spannung stattfinden zwischen dem Engagement für konkrete Veränderungen und der verunsichernden Reflexion über Begründungen und Ziele dieses Engagements.

Bibliographie

Aithal, Vathsala:

Von den Subalternen lernen? Frauen in Indien im Kampf um Wasser und soziale Transformation. Königstein/Taunus 2004

Attac-Koordinierungskreis:

Grenzen der Offenheit. Eine Klarstellung. Diskussionspapier des Attac-Koordinierungskreises zu Antisemitismus, Rassismus und Nationalismus

(www.attac.de/debatte/grenzen.php?print=yes&id=), 18.12.2002

Bartov, Omer:

Der alte und der neue Antisemitismus, in: Doron Rabinovici; Ulrich Speck; Natan Sznajder (Hg.): *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*. Frankfurt 2004, S. 19–43

BUKO:

radikal global. Bausteine für eine internationalistische Linke. Berlin 2003

Eckmann, Monique; Miryam Eser Davolio:

Rassismus angehen statt übergehen. Theorie und Praxisanleitung für Schule, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung. Luzern 2003

Gerlich, Horst-Peter:

Aspekte von Antisemitismus und Antiamerikanismus, in: *Schriftenreihe des Zentrums für Demokratische Kultur – Bulletin*, Nr. 5, 2004, S. 35–38

Görg, Christoph:

Globalisierung, in: Ulrich Bröckling u. a. (Hg.): *Glossar der Gegenwart*. Frankfurt am Main 2004, S. 105–110

Ha, Kien Nghi:

Ethnizität und Migration Reloaded. Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs. Berlin 2004

Haury, Thomas:

Zur Logik des bundesdeutschen Antizionismus, in: Leon Poliakov: *Vom Antizionismus zum Antisemitismus*. Freiburg 1992 (www.antisemitismus.net/antizionismus/texte/haury).

Holz, Klaus:

Die Figur des Dritten in der nationalen Ordnung der Welt, in: jour fixe initiative berlin (Hg.): *wie wird man fremd?* Münster 2001, S. 26–52

Kabou, Axelle:

Weder arm noch ohnmächtig. Eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weisse Helfer. Basel 2001 (2. Auflage)

Kloke, Martin:

Antizionismus und Antisemitismus als Weltanschauung? Tendenzen im deutschen Linksradikalismus und -extremismus, in: Bundesministerium des Innern (Hg.): *Extremismus in Deutschland. Erscheinungsformen und aktuelle Bestandsaufnahmen*. Berlin 2004, S. 163–196

Mecheril, Paul:

Politik der Unreinheit. Ein Essay über Hybridität. Wien 2003

Messerschmidt, Astrid:

Zonenansichten. Anfragen an das Programm Globalen Lernens, in: *epd-entwicklungspolitik*, Nr. 7/2002, S. 49–52

Messerschmidt, Astrid:

Bildung als Kritik der Erinnerung. Lernprozesse in Geschlechterdiskursen zum Holocaust-Gedächtnis. Frankfurt 2003

Schirilla, Nausikaa:

Autonomie in Abhängigkeit. Selbstbestimmung und Pädagogik in postkolonialen, interkulturellen und feministischen Debatten. Frankfurt 2003

Steyerl, Hito; Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.):

Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster 2003

Stock, Christian:

Regressive Kräfte, in: *iz3W*, Nr. 281, 2004, S. 6–7

Anmerkungen

- 1 Siehe Kien Nghi Ha: *Ethnizität und Migration Reloaded. Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs.* Berlin 2004, S. 95.
- 2 Siehe Astrid Messerschmidt: *Bildung als Kritik der Erinnerung. Lernprozesse in Geschlechterdiskursen zum Holocaust-Gedächtnis.* Frankfurt 2003, S. 207 ff.
- 3 Siehe Ha, S. 27 ff.
- 4 Vgl. Christoph Görg: Globalisierung, in: Ulrich Bröckling u. a. (Hg.): *Glossar der Gegenwart.* Frankfurt am Main 2004, S. 105–110.
- 5 Vgl. Ha, S. 46 ff.
- 6 Horst-Peter Gerlich: Aspekte von Antisemitismus und Antiamerikanismus, in: *Schriftenreihe des Zentrums für Demokratische Kultur – Bulletin*, Nr. 5, 2004, S. 35–38, hier S. 37.
- 7 Zum Begriff der Subalternität siehe Nausikaa Schirilla: *Autonomie in Abhängigkeit. Selbstbestimmung und Pädagogik in postkolonialen, interkulturellen und feministischen Debatten.* Frankfurt 2003, S. 163 ff.
- 8 Axelle Kabou: *Weder arm noch ohnmächtig. Eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weisse Helfer.* Basel 2001 (2. Auflage).
- 9 Ebenda, S. 22.
- 10 Vgl. Kloke, Martin: Antizionismus und Antisemitismus als Weltanschauung? Tendenzen im deutschen Linksradikalismus und -extremismus, in: Bundesministerium des Innern (Hg.): *Extremismus in Deutschland. Erscheinungsformen und aktuelle Bestandsaufnahmen.* Berlin 2004, S. 163–196, hier S. 184 ff.
- 11 Thomas Hauray: Zur Logik des bundesdeutschen Antizionismus, in: Leon Poliakov: *Vom Antizionismus zum Antisemitismus.* Freiburg 1992.
- 12 Walden Bello, zit. bei Christian Stock: Regressive Kräfte, in: *iz3W*, Nr. 281, 2004, S. 6–7, hier S. 6.
- 13 Vgl. Vathsala Aithal: *Von den Subalternen lernen? Frauen in Indien im Kampf um Wasser und soziale Transformation.* Königstein/Taunus 2004.
- 14 BUKO: *radikal global. Bausteine für eine internationalistische Linke.* Berlin 2003, S. 7.
- 15 Siehe Ha, S. 97 ff.
- 16 BUKO, S. 8.

- 17 Omer Bartov: Der alte und der neue Antisemitismus, in: Doron Rabinovici; Ulrich Speck; Natan Sznaider (Hg.): *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*. Frankfurt 2004, S. 19–43, hier S. 38 f.
- 18 Siehe Klaus Holz: Die Figur des Dritten in der nationalen Ordnung der Welt, in: jour fixe initiative berlin (Hg.): *wie wird man fremd?* Münster 2001, S. 26–52.
- 19 Vgl. dazu auch Monique Eckmann; Miryam Eser Davolio: *Rassismus angehen statt übergehen. Theorie und Praxisanleitung für Schule, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung*. Luzern 2003, S. 15.
- 20 Siehe Attac-Koordinierungskreis: *Grenzen der Offenheit. Eine Klarstellung*. Diskussionspapier des Attac-Koordinierungskreises zu Antisemitismus, Rassismus und Nationalismus (www.attac.de/debatte/grenzen.php?print=yes&id=), 18.12.2002.
- 21 BUKO, S. 9.
- 22 Siehe Astrid Messerschmidt: Zonenansichten. Anfragen an das Programm Globalen Lernens, in: *epd-entwicklungspolitik*, Nr. 7/2002, S. 49–52.



Islamistische Verschwörungstheorien im Internet: Israel als Weltenherrscher

Die Karikatur findet sich, wie viele ähnliche Motive, auf der von Schweden aus betriebenen, vielsprachigen Website »Radio Islam«, die unter der Verantwortung des marokkanischen Exilanten und schwedischen Staatsbürgers Ahmed Rami steht.

Kurt Greussing

»Esel mit Büchern«, Agenten und Verschwörer

Von den Judenbildern des Koran
zum modernen islamischen Antisemitismus

Wer als Reisender aus Mitteleuropa in den vergangenen dreißig Jahren zwischen Edirne in der Westtürkei und dem pakistanischen Peshawar mit einheimischen Männern ins Gespräch kam, wurde fast regelmäßig mit einer Frage konfrontiert: Ob denn Hitler wirklich so schlimm gewesen sei, wo er doch Briten und Juden so hingebungsvoll bekämpft habe? In Buchhandlungen in den Städten und auf Büchertischen im Innenhof von Moscheen war zu sehen, warum diese Frage derart interessierte: Hitlers »Mein Kampf«, Hitler-Biografien und allerlei antijüdisches Schrifttum lagen zum Verkauf aus. Wie viele Leser diese Schriften tatsächlich fanden, ist schwer zu sagen, doch jedenfalls war das Thema »Juden« auch dort aktuell, wo es wahrscheinlich nie welche gegeben hatte.

Allerdings waren Juden, ganz unabhängig von ihrer physischen Präsenz, in der islamischen Kultur gleichsam immer beheimatet: Sie spielen im Koran eine prominente Rolle. Dort werden Geschichten und Begriffe bereitgestellt, die sich im theologischen Diskurs ebenso wie beim Politisieren in Teehäusern zu einprägsamen Bildern verdichten können. Der Islam kennt zwar im Gegensatz zum Christentum nicht das dramatische Motiv des jüdischen Gottesmordes und der »ecclesia triumphans«, die auf der Synagoge errichtet wird, den Alten Bund aufkündigt und den Neuen schließt. Doch steht auch der Koran beziehungsweise der Islam in einer unauflösbaren antithetischen Verschränkung mit dem Judentum.

Judenbilder des Koran

Der Islam ist genauso wie das Christentum eine so genannte nach-jüdische Religion. Die Beziehung zur jüdischen Offenbarung ist sogar noch inniger als

beim Christentum. Denn während für Christen, zumal für katholische, die Botschaft Jesu einen klaren Bruch mit dem (jüdischen) »Gesetz« und dem »Alten Bund« bedeutet, hat Mohammed genau den gegenteiligen Anspruch formuliert: nämlich mit der Verkündigung der ihm gegebenen Offenbarung die Tora überhaupt erst wieder herzustellen:

»Ich bin kein Neuerer unter den Gesandten ... Ich folge nur dem, was mir offenbart ward, und ich bin nur ein offenkundiger Warner« (Koran 46:9).

Das Problem zu Lebzeiten des Propheten und in der ganzen Geschichte des Islam war nur: Die meisten Juden wollten von dieser Wiederherstellung der wahren Tora nichts wissen und blieben dem islamischen Bekenntnis fern. Das begründet die zutiefst unfreundliche, ja oft feindliche Wahrnehmung der Juden im Koran.

Am Anfang von Mohammeds Verkündigung herrschte der Versuch, die Juden von dem neuen Bekenntnis zu überzeugen und sie für die neue Religion zu gewinnen. Doch der Ton wird nach der Auswanderung des Propheten nach Medina (620 n. Chr.), wo er bei der Errichtung einer eigenen Herrschaft in Konflikt mit jüdischen Stämmen kommt, zunehmend unduldsam. Weil im Koran die Suren nicht nach ihrer Entstehungszeit, sondern (absteigend) nach ihrer Länge angeordnet sind, ist eine Zuordnung zum zeitlichen Zusammenhang ihrer Entstehung oft schwierig oder unmöglich, zumal für den einfachen Gläubigen, aber auch den weniger gebildeten Theologen. Jedenfalls finden wir im Koran¹ einige Stellen, in denen die Juden regelrecht umworben werden:

»O ihr Kinder Israel, gedenket meiner Gnade, mit der ich euch begnadete, und haltet meinen Bund, so will ich auch den Bund mit euch halten ... und glaubet an das, was ich herabsandte, zur Bestätigung eurer Schrift, und seid nicht die ersten Ungläubigen ...« (2:40–41; siehe auch 2:47).

Ähnlich duldsam und werbend ist hier auch der Bezug auf die anderen Vertreter einer Buchreligion, die Christen:

»Siehe sie, die da glauben, und die Juden und die Nazarener und die Sabier² – wer immer an Allah glaubt und an den Jüngsten Tag und das Rechte tut, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, und Furcht kommt nicht über sie, und nicht werden sie traurig sein« (2:62).

Diese positiven Bezüge auf die Juden und Christen als »Leute des Buches« sind freilich besonders hinsichtlich der Juden bald eingebettet in Warnungen und in Vorwürfe, die geoffenbarten Schriften würden immer wieder verfälscht.

»... sie vertauschten die Wörter an ihren Stellen und vergaßen einen Teil von dem, was ihnen gesagt ward. Und nicht sollst du ablassen, die Verräter unter ihnen zu entdecken, bis auf wenige« (5:13).

Ähnlich ablehnend auch 5:69, wo es zwar wiederum heißt:

»Siehe die Gläubigen und die Juden und die Sabier² und die Nazarener – wer da glaubt an Allah und den Jüngsten Tag und das Rechte tut –, keine Furcht soll über sie kommen und nicht sollen sie traurig sein.«

Doch folgt dann der Vorwurf, die Juden hätten ihre Propheten zurückgewiesen oder gar ermordet, und sie seien im Glauben, dabei ohne Strafe davonzukommen, »blind und taub« geworden (5:71).

An anderer Stelle (62:5) werden die Juden als »Volk der Ungerechten« bezeichnet, weil sie Allahs Offenbarung, das heißt den Koran, nicht annehmen und, nachdem ihnen die Tora gegeben war, sich nicht an deren Inhalt und Gebote binden wollten, gleich einem Esel, der »Bücher trägt«.

Als sich die Juden auch militärisch den Ansprüchen des von Mohammed begründeten neuen Staatswesens widersetzen, wird der Ton nicht nur unduldsam, sondern unversöhnlich. Vor allem in der 5. Sure findet sich eine Generalverurteilung von Juden und Christen (5:59–81), denen hier vorgeworfen wird, Evangelium und Tora nicht zu erfüllen und Krieg und Verderben über die wahrhaft Gläubigen zu bringen. In 5:82 heißt es dann, die Juden und die, »welche Allah Götter zur Seite stellen« (also die Heiden), seien den wahrhaft Gläubigen, also den Moslems, am feindlichsten gesinnt, während die Christen ihnen am freundlichsten gegenüberstünden. Das lässt sich als Rangordnung der Feinde des Islam lesen – an erster Stelle die Juden.

Aus Anlass solcher Konflikte, besonders mit den jüdischen Stämmen, finden sich im Koran die massivsten Aufforderungen zum Kampf gegen die Ungläubigen:

»Kämpfet wider jene von denen, welchen die Schrift gegeben ward, die nicht glauben an Allah und an den Jüngsten Tag und nicht verwehren,

was Allah und sein Gesandter verwehrt haben, und nicht bekennen das Bekenntnis der Wahrheit, bis sie den Tribut aus der Hand gedemütigt entrichten« (9:29).

Damit ist jene Kopfsteuer (*dschisiya*) gemeint, die von Juden und Christen unter islamischer Herrschaft entrichtet werden muss, damit sie ihren Glauben und ihren Besitz behalten können.

Der Koran stellt an einigen Stellen die jüdischen und christlichen Gemeinden gar auf eine Stufe mit den Götzendienern, und es sei ihr »Lohn..., dass sie getötet oder gekreuzigt« werden (5:33). An die Rechtgläubigen ergeht die Aufforderung:

»Bekämpfet sie« (9:14); »eifert mit Gut und Blut in Allahs Weg« (9:41); »wenn ihr die Ungläubigen trifft, dann herunter mit dem Haupt, bis ihr ein Gemetzel unter ihnen angerichtet habt; dann schnüret die Bande (d.h., nehmt die übrigen gefangen). Und dann entweder Gnade hernach (d.h. Freilassung) oder Loskauf, bis der Krieg seine Lasten niedergelegt hat« (47:4–5).

Ein bekannter Topos in der Auseinandersetzung mit den Juden ist auch der mahnende und abschreckende Bericht, Gott habe jüdische »Frevler«, die den Sabbat durch Arbeit entheiligt hätten, in »Affen und Schweine« verwandelt. Diese Stellen (2:64, 5:60, 7:166) stehen im Zusammenhang genereller Vorwürfe an die Mehrheit der Juden, nicht gottesfürchtig zu sein und sich von ihrer Offenbarung abgewandt zu haben. Die Bezeichnung der Juden als »Affen und Schweine« wird übrigens von der modernen antisemitischen Propaganda im Islam immer wieder aufgenommen – als eine Hass-Metapher, die sich des koranischen Vokabulars bemächtigt und es auf die Gesamtheit der Juden ausdehnt. Auch das prominenteste theologische Gremium der islamischen Welt, die al-Azhar-Universität in Kairo (sprich: al-Ashar), debatierte nach einer Intervention durch das ägyptische Außenministerium das Problem, ob man Juden schlichtweg als »Affen und Schweine« bezeichnen könne. Man kam immerhin zur Ansicht, eine solche Pauschalbezeichnung sei gegenüber heute lebenden Juden nicht gerechtfertigt, wobei der federführende Theologe mit einiger – sagen wir – Chuzpe als ein Motiv für diese Entscheidung festhielt:

»Ich bin ... der Ansicht, dass es besser ist, derartige Beschreibungen und Beleidigungen zu unterlassen, denn als Araber litten und leiden wir unter den Beschreibungen durch Juden, dass wir Schlangen und Schaben seien.«³

Im Koran ist somit eine Reihe wirkmächtiger Bilder hinterlegt, die jeweils aktuell abgerufen werden können. Sie können Toleranz, aber auch dauerhafte Feindschaft mit »Leuten des Buches« begründen, je nachdem, welche Interpretationen forciert werden. Solche Interpretationen sind nicht zwangsläufig: Sie werden von Menschen, unter anderen von Theologen, gemacht, folgen bestimmten Interessen, greifen aber auch auf ein Motivpotenzial zurück, das in der einen oder anderen Form festgeschrieben ist.⁴

Im herkömmlichen islamischen Religionsrecht kommt Juden und Christen (sowie in Analogie dazu auch anderen Angehörigen im Koran nicht erwähnter Buchreligionen, wie Zoroastriern, Buddhisten oder Hindus) der Status von »Schutzbefohlenen« (*dhimmis*) zu. Sie dürfen über ihr Eigentum verfügen und die religiösen Angelegenheiten innerhalb ihrer Gemeinschaften regeln. Zumal Juden waren nicht, wie im christlichen Europa, lediglich mit zeitlich begrenzten Schutzbriefen ausgestattet, die von der Herrschaft jederzeit widerrufen werden konnten. Ihre Rechtsstellung, vor allem im Osmanischen Reich, war ungleich sicherer. Allerdings hatten sie auch dort, und erst recht in weniger bürokratisierten, despotischen Staaten wie Persien, mit vielerlei Diskriminierungen und Unsicherheiten zu rechnen, die über das hinausgingen, was moslemische Untertanen zu erdulden hatten. Das betraf nicht nur Kleidervorschriften, Kennzeichnungszwang⁵ und Unterwerfungsbezeugungen bei öffentlichen Begegnungen mit Moslems oder den Umstand, dass ein Moslem zwar eine jüdische oder christliche Frau heiraten konnte (die dabei laut islamischem Religionsrecht ihren Glauben behalten durfte), während umgekehrt die Heirat einer Moslemin mit einem Juden oder Christen, der seinen Glauben behalten wollte, völlig undenkbar war.

Die entscheidendste Diskriminierung war die mangelnde Rechtsfähigkeit dieser so genannten »Schutzbefohlenen«. Bei gerichtlichen Streitigkeiten mit Moslems hatten sie kein oder nur ein eingeschränktes Zeugenrecht, und es waren nur moslemische Richter zugelassen, da im islamischen Religionsrecht ein Nicht-Moslem nicht über einen Moslem durch ein Urteil verfügen darf. Es ist klar, dass das schon bei Handels- und Eigentumskonflikten der Diskriminierung Tür und Tor öffnete.

Freilich muss man hinzufügen, dass im Zuge der Reformen des Osmanischen Reiches im 19. Jahrhundert durch einen Erlass des Sultans von 1856 nachgerade revolutionäre Reformen in der Rechtsstellung von Angehörigen der christlichen und jüdischen Minderheit eingeleitet wurden – noch vor ähnlich minderheitenfreundlichen Maßnahmen in vielen europäischen Staaten. Vor allem war nun die Ernennung zu Staatsbeamten an die Qualifikation und nicht mehr an das Glaubensbekenntnis gebunden. Das bedeutete auch den freien Zugang zu Zivil- und Militärschulen auf der Grundlage von unparteiischen Aufnahmeprüfungen. Und vor allem wurden bei Handels- und Strafverfahren, deren Parteien Moslems und Nicht-Moslems waren, gemischte Tribunale eingerichtet. Diese Reformen standen freilich im Gegensatz zum herkömmlichen islamischen Religionsrecht, und auch die Führer der orthodoxen Christenheit waren nicht begeistert, dass sie ihres (meist nur protokollarischen) Vorrangs gegenüber den Juden und anderen Nicht-Moslems verlustig gehen sollten.⁶

Die Zerstörer des Goldenen Zeitalters: Briten und ihre Agenten

Das 19. Jahrhundert war für das Osmanische Reich, und damit auch für die religiösen Autoritäten des Islam, eine Zeit schwerster Krisen. Die Konfrontation mit den europäischen Mächten und der dadurch ausgelöste Reform- und Modernisierungsdruck stellten die althergebrachte Ordnung massiv in Frage. Verantwortlich für diese Entwicklung waren offensichtlich *christliche* Mächte und ihre lokalen Verbündeten.

Obwohl nun die einheimischen Juden über solche Schutzherren gerade nicht verfügten, wurden auch sie zum Ziel von politisch-religiöser Agitation und zu Opfern physischer Gewalt. Es ist offensichtlich, dass sich im Osmanischen Reich Vorurteile aus dem Fundus der christlichen Tradition, wie der Ritualmordvorwurf, gerade im 19. und frühen 20. Jahrhundert in das Alltagsgeschehen vieler Orte hinein ausbreiteten – Vorurteile, die auch prompt in den islamischen Gemeinden und in deren Medien ihren Widerhall fanden.⁷

Für Moslems spielten Juden sicherlich eine Rolle als Schuldige im sich entfaltenden Drama des Niedergangs des Osmanischen Reichs – doch nicht als Hauptschuldige. Als die galten die Briten. Mehr als die historische Entwicklung von islamischer Judenfeindlichkeit in dieser Periode soll uns jedoch hier interessieren, welchen Blick sunnitische Moslems der *Gegenwart*, die ihrer Tradition und damit auch der Sehnsucht nach der vergangenen Größe des Osmanischen Reichs verbunden sind, auf die Akteure jener Zeit werfen.

Heute erscheinen Juden und Briten in der anti-imperialistischen Weltsicht traditionalistischer türkischer Moslems meist als Doppelgespann. In einer 1997 in Istanbul erschienenen Schrift über »Islam und Christentum«, die in Deutschland in den Fatih-Moscheen der islamischen Bewegung Milli Görüş vertrieben wurde, heißt es:

»Die Engländer und die Juden haben mit Lügen, Anschwärzungen und indem sie Geld und Ruhm versprochen, die Jugend der Moslems verirrt und somit das Osmanische Reich zerstört.«

Diese »Zerstörung« öffnete in der Republik Atatürks, nach der Abschaffung des Kalifats 1924, all jenen säkularen Neuerungen das Tor, die strenggläubige Moslems als Inbegriff der Verworfenheit empfinden. So heißt es in dem Buch weiter:

Sie – Engländer und Juden – »machten den Atheismus, die Prostitution, die Entschleierung der Frau, den Alkoholismus und die Tugendlosigkeit zur Mode. Sie töteten die islamischen Gelehrten und vernichteten die islamischen Wissenschaften. Die Spione der Engländer und der Freimaurer arbeiten als Religionsgelehrte, um somit die schöne Tugend und die Anbetung des Islams zu verfälschen. Lediglich der Name des Islams blieb bestehen.«⁸

Eine solche Rollenzuschreibung an die Juden hat zwar nicht im Entferntesten etwas mit ihrem damaligen Verhältnis zu den europäischen Mächten zu tun. Das freilich tut dem Vorurteil, das im übrigen mit dem Verweis auf die Juden als Verfälscher der Tora durchaus koranisch fundiert ist,⁹ keinerlei Abbruch.

Auch bei dieser Variante des islamischen Antijudaismus, die nicht nur in der Türkei, sondern ebenso unter türkischen Arbeitsmigranten in Westeuropa Widerhall fand, steht zumindest bis in die neunziger Jahre die Ablehnung der Briten stärker im Vordergrund als die der Juden. So heißt es in einer 1998 in Istanbul erschienenen Schrift, die in Deutschland ebenfalls im Umkreis der islamischen Bewegung Milli Görüş vertrieben wurde, die Feinde des Islam versuchten

»seit der Zeit des heiligen Propheten, die islamische Religion zu vernichten. Auch jetzt greifen Freimaurer, Kommunisten, Juden und Christen durch verschiedene Pläne den Islam an.«¹⁰

Juden sind hier eine Gruppe unter mehreren – und aus dieser Sicht des Islam nicht einmal die Schlimmsten. Denn diese Rolle kommt den Briten zu. Sie werden für alles verantwortlich gemacht, was seit dem 19. Jahrhundert die islamische Gemeinschaft gespalten hat. Sie sind schuld an der Propagandaarbeit der Schiiten, die die Gläubigen vom rechten Weg der Sunna abzubringen trachten; sie haben den Wahhabiten zu einem eigenen Staat verholfen und die Umma (islamische Gemeinde) damit weiter gespalten, indem sie die arabische Halbinsel im Jahre 1932 an die Familie Saud übergeben haben; sie haben durch die Zerstörung des Osmanischen Reiches das Kalifat abgeschafft, und sie haben – natürlich – dem Zionismus seit der Balfour-Deklaration von 1917 geholfen, einen eigenen jüdischen Staat zu gründen. »Mit einem Wort sind die Engländer der größte Feind des Islams.«¹¹

Die Zerrissenheit des Islam: Amerikaner und ihre Agenten

Die Gründung des Staates Israel und die nachfolgenden jeweils mit einer Niederlage der arabischen Armeen endenden Nahostkriege haben die im Islam angelegte Judenfeindlichkeit in besonderer Weise radikalisiert. Im traditionellen islamischen Rechtsverständnis darf einmal islamisch gewordenes Territorium nicht kampfflos den Ungläubigen preisgegeben werden. Diese Position ist politisch unmittelbar folgenlos geblieben – bis zum Sieg der islamischen Revolution im Iran im Februar 1979. Das Symbol und der Führer dieser Revolution, Ayatollah Khomeyni, hat seine wichtigsten Vorstellungen während seines Exils im Irak Anfang der 1970er Jahre in der Schrift »Die Stellvertretungsherrschaft des Religionsgelehrten¹² – Islamische Regierung« unter Berufung auf den Koran und das klassische Schrifttum der Gelehrten begründet. Auch hier spielen Juden eine entscheidende Rolle, und zwar als ständige Feinde während der gesamten islamischen Geschichte:

»Von allem Anfang an hatte die Bewegung des Islam mit den Juden zu kämpfen. Denn sie waren es, die als erste mit anti-islamischer Propaganda und Intrigen auftraten, und wie ihr sehen könnt, geht dies bis zum heutigen Tage weiter. Später traten andere an ihre Stelle, die in gewisser Hinsicht noch teuflischer (*scheytan-tar*) waren als die Juden. Sie begannen vor etwa dreihundert Jahren mit der imperialistischen Durchdringung der moslemischen Länder, und um ihre ausbeuterischen Ziele zu erreichen, betrachteten sie die Ausrottung des Islam als unerlässlich.«¹³

Freilich sieht Khomeyni diese Entwicklung im Zusammenhang der Regierungen islamischer Länder, die nicht in Übereinstimmung mit den göttlichen Geboten gebildet seien und handelten. Es wäre seiner Ansicht nach sonst nie zur Niederlage der arabischen Staaten im Sechs-Tage-Krieg 1967 und zur Besetzung Ost-Jerusalems mit den heiligen Stätten des Islam gekommen:

»Hätten die Moslems in Übereinstimmung mit der Anordnung des Koran gehandelt¹⁴ und nach der Bildung einer entsprechenden Regierung die nötigen umfangreichen Vorbereitungen für einen vollen Kriegszustand getroffen, so hätte es eine Handvoll Juden nie gewagt, unser Land zu besetzen und die al-Aqsa-Moschee in Brand zu setzen und zu zerstören ...«¹⁵

Und weiter: Hätten die Herrscher der islamischen Länder im Sinne der Gläubigen gehandelt und Gottes Anordnungen umgesetzt, so hätten sie auch ihre vielen Zwistigkeiten beseitigt.

»Dann hätte eine Handvoll elender Juden – die Agenten Amerikas, Englands und anderer ausländischer Mächte – niemals erreichen können, was sie erreicht haben, ganz egal, wie viel Unterstützung sie von Amerika und England erhielten.«¹⁶

Khomeynis Regierungskonzeption und die von der iranischen Revolution auf die übrige islamische Welt ausgehende Dynamik kann als Anfangsphase des modernen Islamismus bezeichnet werden. Dies auch deswegen, weil Khomeyni zentrale Ideen des schiitischen Islam – nämlich die unrechtmäßige Okkupation des Kalifats und damit der Führungsgewalt über die islamische Gemeinde durch die Sunniten sowie deren Schuld am Tod der frühen schiitischen Führer, besonders des dritten, des Imam Husseyn – in den Hintergrund rückte und stattdessen die Rolle des gemeinsamen Feindes betonte: die der Imperialisten und namentlich der Juden. Dies war eine grundlegende Position, auf die sich auch nicht-schiitische Moslems (weltweit immerhin rund 90 % des Gesamt-Islam) festlegen konnten.

Allerdings wurden in diesem Stadium die Juden noch nicht als Weltherrscher dämonisiert. Sie fungieren als die Erfüllungsgehilfen Amerikas und Englands, und nicht wie heute in islamischen Verschwörungstheorien als deren eigentliche Herren.

Dennoch hat Khomeyni hier den Ton vorgegeben: die Juden als traditionelle, in der Geschichte des Islam immer schon existierende Feinde und als Agenten der imperialistischen Durchdringung der islamischen Länder. Und Khomeyni beziehungsweise die Aktivisten der iranischen Revolution haben auch die Ideen des Dschihad und des Martyriums politisch aktualisiert. Diese Ideen haben hier zwar eine typisch schiitische Konnotation, die bei den Sunniten so nicht existiert – nämlich die jedes Jahr in Geißlerprozessionen und Trauerspielen inszenierte Erinnerung an den (von seinen sunnitischen Gegnern verursachten) qualvollen Tod des dritten schiitischen Imam, Husseyn, in der Schlacht zu Kerbala 680 n.Chr.¹⁷ sowie die Erwartung einer apokalyptischen, leidensvollen Endzeit mit der schließlichen Wiederkehr Jesu und des zwöften, verborgenen Imam Mahdi.¹⁸ Doch sie beziehen sich auch auf koranische Positionen des Kampfs gegen die »Ungläubigen«, etwa in Sure 8:12–13, wo der Koran Gott sagen lässt:

»Ich bin mit euch, festigt drum die Gläubigen. Wahrlich, in die Herzen der Ungläubigen werfe ich Schrecken, so haut ein auf ihre Hälse und haut ihnen jeden Finger ab.«

Oder in Vers 15–16:

»Oh ihr, die ihr glaubt, so ihr auf die schlachtbereiten Ungläubigen stoßet, so wendet ihnen nicht den Rücken, und wer ihnen an jenem Tag den Rücken kehrt, außer er wende sich ab zum (neuen) Kampf oder zum Anschluss zu einem Trupp, der hat sich den Zorn von Allah zugezogen, und seine Herberge ist Dschehannam (= Hölle) und schlimm ist die Fahrt (dorthin).«

Diese Suren können ebenso wie ein gutes Dutzend andere als Aufforderung interpretiert werden, die »Ungläubigen« stets und mit allen Mitteln zu bekämpfen. Und es ist kein Zweifel, dass solche Interpretationen wirkmächtige Motive für gewaltbereites Handeln bereitstellen können.

Judenhass, Toteskult und Paradieserwartung

Im arabischen Raum ist mit der Gründung der Moslembruderschaft im Jahre 1928 eine Bewegung mächtig geworden, die nicht nur gegen die Modernisie-

rung des öffentlichen Lebens und des Staatsapparates opponierte (wie auch die entsprechende – nun allerdings unterdrückte – Strömung in der republikanischen Türkei), sondern die eine gezielte Rückkehr zu einem angeblich ursprünglichen Islam forderte – und dies mit massiver Judenfeindschaft verband. Wie Matthias Küntzel überzeugend dargelegt hat, ist diese am Ursprung der Moslembroderschaft stehende Judenfeindschaft durch die maßgeblichen Publikationen des europäischen Antisemitismus ideologisch befördert, aber vor allem auch mittels Unterstützung durch Nazi-Deutschland (im Kampf gegen Großbritannien) intensiviert worden. Nicht nur pflegte der mit der Moslembroderschaft eng verbundene Großmufti von Jerusalem, Amin al-Husseyni, beste Beziehungen zu Nazi-Deutschland, deren gemeinsamer Nenner, neben dem Kampf gegen die Briten, natürlich der Hass gegen die Juden war. Sondern nach dem Zweiten Weltkrieg waren es auch nach Ägypten emigrierte deutsche Nationalsozialisten, die diese antisemitischen Tendenzen durch ihren Einfluss im Staatsapparat weiter förderten. Schließlich zieht sich ein roter Faden von der Ideologie der Moslembroder zu heutigen Organisationen, die im Kampf gegen Israel auf Judenfeindschaft und Todesbereitschaft als zentrale Triebkräfte ihrer Aktivisten bauen.¹⁹

Der Gründer der Bruderschaft Hassan al-Banna (1906–1949) hat in einer 1938 verfassten Schrift, die wechselweise unter der Überschrift »Die Todesindustrie« oder »Die Kunst des Todes« kursiert, das Sterben im Kampf für den wahren Islam als höchste Sinngebung des Lebens propagiert – zwar ein durchaus traditionelles koranisches Motiv, doch als ideologisches Movens einer politischen Bewegung von wahrhaft mörderischer Wirkung. Die Schönheit des Sterbens wissen alle jene zu preisen, die diese Erfahrung vorzugsweise erst einmal anderen zuteil werden lassen möchten, etwa Osama bin Laden:

»Glaubt mir, durch den Dschihad bekommt ein Mann alles, was er ersehnt. Und die größte Sehnsucht eines Moslems ist das Leben nach dem Tode. Das Martyrium ist der kürzeste Weg zum ewigen Leben.«²⁰

Die Moslembroder haben ihren Einfluss auf Universitäten und in den Staatsapparat arabischer Länder ausdehnen können. Auch die palästinensische militante Bewegung Hamas (wörtlich: »Eifer«), die unter der Führung von Scheich Ahmed Yassin 1987, zu Beginn der ersten Intifada, gegründet worden ist, hat sich von Anfang an als Zweig der Moslembroderschaft gesehen – nicht nur personell, sondern vor allem ideologisch und theologisch. Auch hier geht es

um das vom Islam angeblich legitimierte, bewusst angestrebte Sterben im Kampf gegen die Ungläubigen, zumal natürlich die Juden, sowie um die Vernichtung der Juden als Voraussetzung für die Befreiung der Umma (der islamischen Gemeinschaft) und für die Herstellung islamischer Herrschaft.

Die Charta der Hamas (1988) macht aus dieser Verbindung von Glaubenskrieg und Judenhass (nicht einfach: Israel-Hass!) einen zentralen Punkt. Hamas sieht sich als Speerspitze und Avantgarde einer »universalistischen Bewegung« nicht allein gegen Israel, sondern gegen den »Welt-Zionismus«. In Artikel 28 kommt der antisemitische Kern dieser Charta unverhüllt zur Sprache:

»Israel fordert dadurch, dass es jüdisch ist und eine jüdische Bevölkerung hat, den Islam und die Moslems heraus.«²¹

... und Hoffungsgebiet für Rechtsextreme aus dem Westen

Der aktuelle islamische Antisemitismus imaginiert einen weltweiten Zusammenhang zwischen Judentum einerseits und Kolonialismus und Imperialismus andererseits. Dabei bedient man sich durchaus weiterhin auch aus den Angeboten, die die europäischen Antisemiten bereithalten: Die »Protokolle der Weisen von Zion«, Schriften von Henry Ford wie »Der internationale Jude« oder Hitlers »Mein Kampf« sind in arabischen Ländern und in der Türkei in vielerlei Ausgaben in den Buchhandlungen zu finden.²² Dass das auch in Europa via Internet grassierende Legenden-Repertoire kursiert, wie die Geschichte von den Juden, die am Tag des Anschlags auf das World Trade Center am 11. September 2001 nicht in die Büros gekommen seien, oder vom Mossad, der hinter den Attentaten auf die Madrider S-Bahn am 11. März 2004 gestanden habe, weil Moslems so etwas im Fastenmonat Ramadan nicht gemacht hätten, kann nicht überraschen. Komplettiert wird das durch Abwandlungen von ubiquitären *urban legends*, etwa jener vom LSD-Kaugummi, der nun in Ägypten und Palästina zu einer von Israel entwickelten Substanz mutiert, die Schulmädchen sexuell promisk macht.²³

Dass da auch Rechtsextreme aus Europa den islamischen Antisemitismus entdeckt haben, war nur eine Frage der Zeit. Vor allem die so genannten Geschichtsrevisionisten, also Leugner der Massenvernichtung in nationalsozialistischen Konzentrationslagern, haben ein neues Publikum gefunden. Nachdem der ehemalige Chefideologe der französischen KP und dann zum

Islam konvertierte Roger Garaudy mit seinem auch ins Arabische übersetzten Buch »Die Gründungsmythen der israelischen Politik« das Terrain gründlich aufbereitet hatte, schaffte es schließlich auch jemand wie der ehemalige Links- und nunmehrige Rechtsextreme Horst Mahler, seine Thesen von einem Kampf des »zersetzenden jüdischen Geistes gegen den sittlichen Geist der Germanen« bei einer einschlägigen Konferenz in Beirut 2001 unters Volk zu bringen. Dass sich arabische Intellektuelle in Ägypten und anderswo gegen diese Konferenz ausgesprochen und eine ernsthafte Debatte über die Judenverfolgung in Europa eingefordert haben, verdient schon deshalb festgehalten zu werden, weil es angesichts des stets folgenden Pauschalvorwurfs, das sei Wasser auf die Mühlen Israels, Mut und Widerstandskraft erfordert, solche Positionen einzunehmen.²⁴

Diskursfeld Islam: Perspektiven und Alternativen

Heute ist Antisemitismus in islamischen Ländern, was er in Mittel- und Osteuropa spätestens ab der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert gewesen war: ein Teil der kulturellen Normalität, ein Stück nicht weiter reflektierter Alltagskultur. Das gilt wohl auch für einen nicht näher bestimmbaren Teil der muslimischen Migranten in Westeuropa. Dabei ist da wie dort die reale Präsenz von Juden nicht entscheidend. Sie dienen als Projektionsfläche zur Erklärung von Rückständigkeit, Machtlosigkeit, unabwendbarer, undurchschaubarer Herrschaft. Der Kampf gegen sie wird zum zentralen Motiv religiöser Mobilisierung und zum Symbol für die erhoffte Befreiung von materieller Not und (neokolonialer) politischer Abhängigkeit.

Die Perspektive einer Änderung solchen Denkens liegt erstens in einem politischen Ausgleich des Konflikts zwischen Israel und seinen Nachbarstaaten, an dem sich die Projektionen immer wieder neu entzünden; zweitens aber – vom Israel-Palästina-Konflikt unabhängig – in einem sich wandelnden Verständnis des Islam und der koranischen Offenbarung durch die Moslems, in Richtung auf eine historische Relativierung und aufklärerische Interpretation der Texte.

Kehren wir hier noch einmal zurück zur bereits zitierten Sure 8:12–13:

»Ich bin mit euch, festigt drum die Gläubigen. Wahrlich, in die Herzen der Ungläubigen werfe ich Schrecken, so haut ein auf ihre Hälse und haut ihnen jeden Finger ab.«

Selbst an diesem Beispiel lässt sich demonstrieren, in welchem breitem Spielfeld des Diskurses und der Interpretation die Bedeutung eines solchen Zitats ermittelt werden kann:

Da ist zum einen das Mittel der historisierenden Interpretation, die eine solche Sure aus ihrem Entstehungszusammenhang heraus versteht. In diesem Fall handelt es sich um die zu Medina geoffenbarte Sure »Die Beute«, die sich auf die Schlacht bei Badr im Ramadan 624 n. Chr. bezieht, wo Mohammed gerade nicht gegen christliche oder jüdische Feinde, sondern gegen seine eigenen Stammesverwandten, die Qoraisch, angetreten ist.

Zweitens sind viele Begriffe im Koran-Arabischen keineswegs eindeutig, auch nicht für jene, die Arabisch als Muttersprache sprechen. Die Bedeutung von Begriffen wandelt sich, und immer stellt sich auch die Frage, ob man einer wörtlichen oder einer metaphorischen Interpretation folgt. So tendiert etwa der deutsche Moslem Murad Wilfried Hofmann in seiner Überarbeitung der klassischen Koran-Übersetzung von Max Henning stets zu abgemilderten Varianten kriegerischen Vokabulars. Es ist nicht unwichtig zu erwähnen, dass gerade diese – in einem Istanbul Verlag in mehrfachen Ausgaben publiziert²⁵ – Koran-Bearbeitung durch Hofmann hierzulande in zahlreichen türkischen Supermärkten und in Moscheen, auch jenen von Milli Görüş, vertrieben wird. Bei Hofmann ist dann beispielsweise eben nicht vom »Abhauen« aller Finger der Ungläubigen die Rede, sondern es heißt lediglich: »... haut ihnen auf alle Finger«, was denn doch einen etwas schonenderen Umgang selbst mit Feinden signalisiert.

Es kann nicht die Aufgabe jener sein, die diesem Diskurs äußerlich sind – seien es Fachwissenschaftler oder noch häufiger Journalisten –, hier zwischen wahren und falschen Interpretationen oder zwischen einem »wahren« und einem »pervertierten« Islam zu unterscheiden. Es ist aber nützlich, auf die Spannbreite aufmerksam zu machen, in der sich Koran-Interpretationen bewegen.

Auf das Vorhandensein einer solchen Spannbreite müssen auch gläubige Moslems hingewiesen werden, die ihr politisches Weltverständnis religiös verorten. Das gilt für jene, die aus dem Koran und der etablierten Tradition ein feindliches Verhältnis zu Andersgläubigen begründen, genauso wie für jene, denen der Islam eine Religion des Friedens und der Versöhnung ist. Aus der Uneindeutigkeit des koranischen Textes (die ja, theologisch gesprochen, nicht Gott geschuldet wäre, sondern dem stets unvollständigen Verständnis der Menschen) gibt es keinen Ausweg.

Das Problem besteht darin, dass im traditionellen Verständnis des Islam, wie er von den klassischen Theologen vertreten wird, das »Tor der Interpretation« (türkisch: *ic̣tihat*) geschlossen ist; jede individuelle Interpretation wäre dann »unerlaubte Neuerung« (*bid'a*) und ein Verstoß gegen das religiöse Recht, die Scharia. Doch diese Position beginnt sich aufzuweichen – interessanterweise gerade in einem Spektrum, das der fundamentalistischen Richtung des Islam zugerechnet wird. So erklärte der Europa-Generalsekretär der islamischen Bewegung Milli Görüş, der in Deutschland geborene und aufgewachsene Oğuz Üçüncü, auf einer öffentlichen Diskussionsveranstaltung in Bregenz am 4. Februar 2005 klar und deutlich, das Verständnis des Islam müsse sich wandeln und eben dieses Tor des *ic̣tihat*, also die Möglichkeit individueller Urteilsfindung und Erneuerung, wieder geöffnet werden – innerhalb des traditionellen Islam-Spektrums in der Tat ein revolutionärer Wandel, dem freilich noch viele erbitterte Auseinandersetzungen folgen werden, nicht zuletzt mit jener Geistlichkeit, die über solche Neuerungslust eines notabene Nicht-Theologen kaum begeistert sein wird.

Grundsätzlich stellen heilige Schriften einen Fundus von Symbolen (Kosmologien, Bilder, Geschichten, Gebote usw.) zur Verfügung, um deren Bedeutung und Handlungsverbindlichkeit zwischen Gruppen gestritten wird. Diese Gruppen anerkennen zwar die *Form* des Symbols (z.B. einen kanonisierten Text wie den Koran) und haben durch diese Anerkennung jenen gemeinsamen Bezug, der sie im Eigen- und Fremdverständnis als religiöse Gemeinschaft, in unserem Fall als Moslems, identifiziert. Doch herrscht zwischen Gruppen und Individuen ein Streit um die Bedeutungen dieser Symbole, der übrigens oft mit Hilfe staatlicher, aber auch individueller, nicht-staatlicher Gewalt ausgetragen wird.

Es existiert also ein sehr vielfältig strukturiertes Diskursfeld, mit manchmal mehr, manchmal weniger Freiheit, auf dem um die Bedeutungen von Schriften und anderem symbolischen Material gerungen wird. Dieses Material – in unserem Fall koranische Begriffe, Bilder und Geschichten – stellt die Referenzgrößen für dieses Diskursfeld dar. Die äußeren Formen dieses Materials jedoch sind viel weniger entscheidend als die Bedeutungen, die ihnen in den Auseinandersetzungen erst gegeben werden. Vereinfacht gesagt: Obwohl der Koran als das »unerschaffene Wort Gottes«, also das (in seiner arabischen Fassung) mit Gott Identische, in der Regel den Bezugsrahmen für alle Deutungsversuche in einem islamischen Diskurs abgibt (moslemische Minderheiten wie die Ismaeliten oder die Aleviten, die sich jedenfalls in ihrer Praxis auch

auf andere heilige Schriften und Überlieferungen beziehen, seien hier beiseite gelassen), kann die Bedeutung von Erzählungen, Geboten und Begriffen zwischen Menschen in einem Differenzspiel immer wieder neu erfunden und vereinbart werden.²⁶

Natürlich spielen Traditionen in dieser Zuweisung von Bedeutungen eine Rolle, doch auch Traditionen müssen stets neu eingeübt und begründet werden. Insgesamt ist der Kampf um Deutungshoheiten nie entschieden – erst recht nicht in einer pluralistischen Gesellschaft, die keine Institutionen zur *Erzwingung* von Bedeutungen hat.²⁷ Zumal in den religionsneutralen Gesellschaften des Westens – aber natürlich auch durch die Unkontrollierbarkeit des Internet – ist in das Diskursfeld »Islam« mehr als je zuvor Bewegung geraten.

Zum Schluss – ZOG

Die Aktualisierung judenfeindlicher Stereotype des traditionellen Islam war eine Folge der Reaktion von traditionsgebundenen Moslems auf die Modernisierung und die Säkularisierung ihrer Gesellschaften. Es war im 19. Jahrhundert für jedermann offensichtlich, dass die europäischen Mächte – England, Frankreich und Russland – wirtschaftlich und politisch auf die Länder des Vorderen und Mittleren Orients massiven Einfluss gewannen, durch ihre Exporte das einheimische Gewerbe ruinierten und Spielräume lokaler und regionaler Politik zunichte machten. So waren vor allem der schrittweise Niedergang des Osmanischen Reiches und sein Rückzug aus Nordafrika, der Levante und dem Balkan nicht nur ein Ergebnis des anti-osmanischen Widerstands lokaler (islamischer wie christlicher) Eliten, sondern noch viel mehr der Intervention der europäischen Großmächte.

Ähnliche Erfahrungen machten im 19. Jahrhundert der schiitische Iran, der unter russische und britische Kontrolle geriet (doch formal nie kolonisiert wurde), sowie die großen Moslembevölkerungen Indiens und Südostasiens, die unter britischer oder niederländischer Herrschaft standen.

Die Wahrnehmung dieser Niederlagen und der säkularen Durchdringung ihrer Gesellschaften musste gläubige Moslems vor ein Dilemma stellen: Wie war es möglich, dass ausgerechnet islamische Gesellschaften, somit die Repräsentationen der fortschrittlichsten, weil letztgültig geoffenbarten Religion, des Islam, sich gegenüber den Mächten jener ungläubigen Vorgängerreligionen – den europäischen Kolonialmächten, später auch USA und Israel – als so schwach und hilflos erwiesen?

Darauf gab es im Prinzip zwei Antworten. Einerseits den Versuch der staatlichen Modernisierung durch die Übernahme europäischer Technik und vor allem politischer Lenkungsinstrumente (staatliche Institutionen, Gesetze, Bildungssysteme, staatsbürgerliche Gleichstellung der religiösen Gruppen) – was jedoch in der Regel schon aufgrund der bestehenden strukturellen *wirtschaftlichen* Abhängigkeiten nicht nur von mäßigem Erfolg begleitet war, sondern vor allem die Angehörigen der traditions- und religionsgebundenen Eliten ein weiteres Mal herausforderte.

Die zweite Antwort resultierte aus einem ganz anderen Befund: Nicht der Mangel an Modernisierung sei für Unterentwicklung und Abhängigkeit verantwortlich, sondern die Tatsache, dass es sich bei den bestehenden Regierungen um gar keine islamischen handle, höchstens um solche, die sich die Bezeichnung »islamisch« lediglich angemäßt hätten. Stattdessen bedürfe es einer Rückkehr zum »wahren Islam«, wie er zur Zeit des Propheten (und für die Sunniten auch zur Zeit der ersten Kalifen) bestanden habe, als Gerechtigkeit geherrscht und der Islam seine große Ausbreitung erlebt habe. Das könne nur durch einen Rückgriff auf die kanonisierten Schriften, das etablierte Religionsrecht (die Scharia) und durch eine wörtliche Befolgung ihrer Gebote geschehen.

Dass dabei der Rekurs auf koranische und religionsrechtliche Positionen bezüglich der Ungläubigen eine große Rolle spielte, ist gut verständlich. Und eine herausragende Position nahmen hier die Juden ein, da sie ja beim Kampf des Propheten um die Etablierung eines islamischen Staatswesens in zweifacher Hinsicht größte Schwierigkeiten heraufbeschworen hatten: als »Esel mit Büchern«, also als geistige Gegner, die der vom Koran beanspruchten Wiederherstellung der wahren Tora keinen Glauben schenken, und als politisch-militärische Gegner, die sich der neuen Herrschaft Mohammeds nicht unterwerfen wollten.

Wie sich diese Entwicklung islamischen Denkens vom Kampf gegen die beiden Zwillinge Kolonialisierung und Modernisierung, über die Entwicklung eigener säkularer ebenso wie religiöser Konzeptionen zur Abwehr der westlichen Bedrohung, bis zur heutigen Identifizierung der USA als des »Großen Satans« und Israels als seiner Speerspitze vollzogen hat, ist in der Literatur gut dokumentiert.²⁸

Dabei ist die aktuelle Frage nach der Rolle der USA, wie auch schon im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die nach der Rolle Britanniens, für fundamentalistische Moslems mit dem uralten Topos aufgeladen: Und welche Rolle spielen dabei die Juden?

Für Osama bin Laden beispielsweise ist die Antwort klar, und er dürfte aussprechen, was inzwischen viele – nicht nur Moslems – denken:

»Wir sind keine Feinde der Vereinigten Staaten. Wir sind gegen das System, das andere Nationen zu Sklaven der Vereinigten Staaten macht oder sie zwingt, ihre politische und wirtschaftliche Freiheit zu verpfänden. Dieses System ist total unter der Kontrolle der amerikanischen Juden, deren erste Priorität Israel ist, und nicht die Vereinigten Staaten. Es ist klar, dass das amerikanische Volk selbst unter der Sklaverei der Juden lebt. ... So müsste die Strafe Israel ereilen.²⁹ In der Tat ist es Israel, das unter unschuldigen Moslems ein Blutbad anrichtet, und die USA sagen nicht ein einziges Wort dazu.«³⁰

Osama bin Ladens Weltsicht mag sehr islamisch sein. Sie ist aber auch ein Stück weit recht amerikanisch. Denn die Idee, die Juden beherrschten die amerikanische Regierung, ist schon in den 1970er Jahren von rassistischen Antisemiten und Verschwörungstheoretikern wie den »Ariyan Nations« in den USA vertreten worden.

Das Kürzel, dessen sich nun die Internationale der Antisemiten weltweit bedient und unter dem man auch im Internet reichlich fündig wird, heißt ZOG. Was klingt wie ein Pistolenschuss, ist auch so gemeint – die Abkürzung von »Zionist Occupied Government«, der von den Zionisten gekaperten Regierung der USA. ZOG – das sind die »Weisen von Zion« des 21. Jahrhunderts.

Bibliographie

Afschar, Moussa:

Der Heilige Krieg. Die Belagerung Europas von innen – Der Westen im Würgegriff Allahs. Stuttgart 2004 (2. Auflage)

Afschar, Moussa:

Die letzte Schlacht des Islam um Jerusalem. Juden und Jerusalem aus der Sicht des Islam. (Stuttgart) 2002 (2. Auflage)

Algar, Hamid:

Islam and Revolution. Writings and declarations of Imam Khomeyni. Berkeley 1981

- Beeman, William O.:
The »Great Satan« vs. the »Mad Mullahs«. How the United States and Iran Demonize Each Other. Westport, Conn. 2005
- Gabriel, Mark A.:
Islam and the Jews. The Unfinished Battle. Lake Mary (Florida) 2003
- Hamidullah, M(uhammad):
Der Islam. Geschichte – Religion – Kultur. Erstdruck Genf 1973, Nachdruck Istanbul o.J. (ca. 2003)
- Ihlâs-Stiftung (Hg.):
Islam und Christentum. Istanbul 1997 (3. Auflage – Verlag Hakikat Kitabevi)
- Ihlâs-Stiftung (Hg.):
 Ahmed Dschewded (= Cevded) Pascha: *Islam, der Weg der Sunniten.* Istanbul 1998 (6. Auflage – Verlag Hakikat Kitabevi)
- Kippenberg, Hans G.:
 Jeder Tag 'Ashura, jedes Grab Kerbala. Zur Ritualisierung der Straßenkämpfe im Iran, in: Kurt Greussing (Red.): *Religion und Politik im Iran.* Frankfurt am Main 1981, S. 217–256
- Der Koran.*
 Übersetzung von Max Henning. Leipzig 1968
- Der Koran.*
 Übersetzung von Rudi Paret. Stuttgart 1989 (5. Auflage), mit Kommentar- und Konkordanz-Band
- Kreiser, Klaus; Christoph K. Neumann:
Kleine Geschichte der Türkei. Stuttgart 2003
- Küntzel, Matthias:
Djihad und Judentum. Über den neuen antijüdischen Krieg. Freiburg 2003
- Lewis, Bernard:
Die Wut der arabischen Welt. Warum der jahrhundertelange Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen weiter eskaliert. Frankfurt – New York 2003
- Lewis, Bernard:
The Jews of Islam. Princeton 1987
- Meier, Andreas:
Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt. Wuppertal 1994
- Nordbruch, Goetz:
 Holocaustleugnung und Kampf gegen «Normalisierung». Arabische Diskussionen um den Holocaust, in: *Der Rechte Rand*, Nr. 72, Sept./Okt. 2001 (www.nadir.org/nadir/periodika/drr/archiv/NR72/nr72-nordbruch1.htm)
- Pipes, Daniel:
The Hidden Hand. Middle East Fears of Conspiracy. New York 1996
- Schiffauer, Werner:
Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Frankfurt am Main 2000

Timmerman, Kenneth R.:

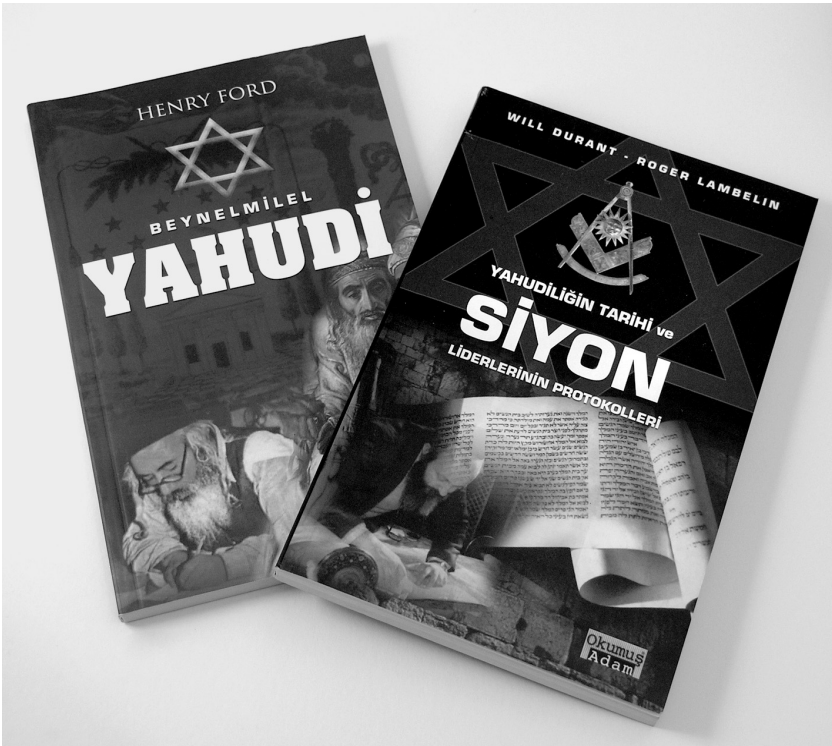
Preachers of Hate. Islam and the War on America. New York 2003

Anmerkungen

- 1 Hier und im Folgenden zitiert nach der bei Reclam erschienenen klassischen Koran-Übersetzung von Max Henning: *Der Koran*. Leipzig 1968. Die arabisch solideste deutsche Übersetzung ist die von Rudi Paret: *Der Koran*. Stuttgart 1989 (5. Auflage), mit Kommentar- und Konkordanz-Band. Es sei auch auf die deutsche Koran-Übersetzung der al-Azhar-Universität verwiesen, die gleichsam als theologisch approbierte Version gelten kann (herunterladbar unter www.arabtext.ch/news/al-azhar.html).
- 2 Unklar, wahrscheinlich Täufersekten.
- 3 MEMRI – The Middle East Media Research Institute: Al-Azhar berät über Beschreibung der Juden als »Affen und Schweine«, Special Dispatch, 24. März 2003: www.memri.de/uebersetzungen_analysen/themen/antisemitismus/as_tantawi_24_03_03.pdf
- 4 Zum islamischen Verständnis des Judentums, wie es im Koran und in den so genannten Hadithen (Überlieferungen von Äußerungen des Propheten) formuliert ist, siehe auch die zwar aus einer parteiisch-christlichen Sicht verfassten, aber quellenreichen und die arabischen Originaltexte auswertenden Publikationen: Mark A. Gabriel: *Islam and the Jews. The Unfinished Battle*. Lake Mary (Florida) 2003; Moussa Afschar: *Die letzte Schlacht des Islam um Jerusalem. Juden und Jerusalem aus der Sicht des Islam*. (Stuttgart) 2002 (2. Aufl.); ders.: *Der Heilige Krieg. Die Belagerung Europas von innen – Der Westen im Würgegriff Allahs*. Stuttgart 2004 (2. Aufl.).
- 5 Der Zwang zur Kennzeichnung religiöser Minderheiten durch besondere Kleidung wird heute noch in Schriften vertreten, die, in Istanbul (Okusan-Verlag) nachgedruckt oder verlegt, auch in Deutschland und Österreich in Moscheen und türkischen Buchläden erhältlich sind, etwa M(uhammad) Hamidullah: *Der Islam. Geschichte – Religion – Kultur*. Erstdruck Genf 1973. Die Begründung eines solchen Kennzeichnungszwangs: »Die religiöse Gemeinde sollte auf den ersten Blick vom Einzelnen unterschieden werden können – ... um die Kultur jedes Einzelnen besser zu schützen, um besser seine Werte und auch seine Fehler hervortreten zu lassen« (S. 271).
- 6 Klaus Kreiser; Christoph K. Neumann: *Kleine Geschichte der Türkei*. Stuttgart 2003, S. 337 f.
- 7 Siehe Bernard Lewis: *The Jews of Islam*. Princeton 1987, S. 156–159.
- 8 İhlâs-Stiftung (Hg.): *Islam und Christentum*. Istanbul 1997 (3. Auflage – Verlag Hakikat Kitabevi), S. 230.

- 9 Ebenda, S. 280 f.
- 10 Vorwort des Verlags (İhlâs-Stiftung) zu Ahmed Dschewded (= Cevded) Pascha: *Islam, der Weg der Sunniten*. Istanbul 1998 (6. Auflage – Verlag Hakikat Kitabevi), S. 33 f.
- 11 Ebenda, S. 34.
- 12 Gemeint ist die Stellvertretung des Propheten beziehungsweise des verborgenen Leiters der Gemeinde, des Imam Mahdi, der erst am Ende der Zeiten zurückkehren wird.
- 13 Imam Khomeyni: *Welayat-e faqih – Hokumat-e eslami*. Tehran 1978. Diese Schrift wurde auch in zahlreiche europäische Sprachen übersetzt, unter anderem in: Hamid Algar: *Islam and Revolution. Writings and declarations of Imam Khomeyni*. Berkeley 1981, S. 27–149, S. hier S. 27.
- 14 Koran 8:60: »So rüstet wider sie, was ihr vermögt an Kräften und Rossehaufen.«
- 15 Khomeyni bezieht sich hier auf einen Brand der Moschee im Jahre 1969.
- 16 Khomeyni in Algar, S. 46 f.
- 17 Hierzu das ausführliche historische und aktuelle Material bei Hans G. Kippenberg: Jeder Tag 'Ashura, jedes Grab Kerbala. Zur Ritualisierung der Straßenkämpfe im Iran, in: Kurt Greussing (Red.): *Religion und Politik im Iran*. Frankfurt am Main 1981, S. 217–256.
- 18 Siehe hierzu zum Beispiel die schiitische (wahrscheinlich von indischstämmigen Südafrikanern betriebene) Website www.islam.tc/prophecies/qiyaam2.html (eingesehen am 1.8.2005).
- 19 Matthias Küntzel: *Dжихad und Judenhaß. Über den neuen antijüdischen Krieg*. Freiburg 2003. S. 23. Besonders zum Großmufti von Jerusalem und zur fragwürdigen Wahrnehmung seiner Rolle durch so genannte Antizionisten in der BRD heute siehe S. 34–41 und S. 151–160.
- 20 Interview mit Osama bin Laden in der pakistanischen urdu-sprachigen Tageszeitung *Ummat Karachi*, 28. Sept. 2001 (Internet: http://www.robertfisk.com/usama_interview_ummat.htm, eingesehen am 26.6.2005).
- 21 Englische Übersetzungen der Hamas-Charta unter www.palestinecenter.org/cpap/documents/charter.html oder <http://www.mideastweb.org/hamas.htm> (eingesehen am 26.6.2005). Siehe vor allem die Artikel 2, 7, 28 und 32 der Charta.
- 22 In der Türkei vertreibt solche Publikationen u.a. der Istanbul Verlag Okumuş Adam (»Der gebildete Mensch«); er ist mit seinem Programm auch in Deutschland präsent, so auf einer türkischen Buchmesse in Berlin-Kreuzberg im April 2005 (http://www.aviva-berlin.de/aviva/content_Public%20Affairs.php?id=4149; eingesehen am 15.8.2005).
- 23 Einschlägiges Material ist zusammengetragen bei Daniel Pipes: *The Hidden Hand. Middle East Fears of Conspiracy*. New York 1996; zu aktuellen Dokumentationen von islamischem Antisemitismus siehe das Antisemitismus-Forschungsprojekt von MEMRI: <http://memri.org/antisemitism.html>.

- 24 Goetz Nordbruch: Holocaustleugnung und Kampf gegen »Normalisierung«. Arabische Diskussionen um den Holocaust, in: *Der Rechte Rand*, Nr. 72, Sept./Okt. 2001, S. 19 f. (<http://www.nadir.org/nadir/periodika/drr/archiv/NR72/nr72-nordbruch1.htm>).
- 25 Der Istanbuler Verlag heißt Çağrı Yayınları; siehe www.cagriyayinlari.com.
- 26 So lohnt es sich auch für islamkundlich nicht Versierte, verschiedene Übersetzungen des Koran, auch in ein und derselben Sprache, vergleichend zu lesen, um die Spannweite von Begriffen zu eruieren. Als Beispiel für eine derartige Diskussion etwa des koranischen Verbots, Juden und Christen zu Freunden (Alliierten? Verbündeten? Beschützern? Partnern?) zu nehmen (z.B. Suren 3:118, 5:51, 9:23), siehe Mushfiqur Rahman: *Jews, Christians, & Muslims: From a Conflicting Past to a Future of Tolerance* (17. November 2001), auf www.welcome-back.org/topic/551.shtml, einer Website US-amerikanischer Moslems, die sich um die »Rückgewinnung« von Christen und Juden zum Islam bemühen.
- 27 Zum Konzept des »Diskursfelds« bei der Analyse religiösen Wandels – im Gegensatz zu einem Verständnis von Religion als fest gefügtem Symbolsystem – siehe Werner Schiffauers spannenden Bericht über die Auseinandersetzungen innerhalb islamistischer Gemeinden türkischer Arbeitsmigranten: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt am Main 2000, hier S. 142–151, 319–324.
- 28 Bernard Lewis: *Die Wut der arabischen Welt. Warum der jahrhundertelange Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen weiter eskaliert*. Frankfurt – New York 2003 (amerikanische Originalausgabe 2003: *The Crisis of Islam*); siehe auch die Quellensammlung von Andreas Meier: *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt*. Wuppertal 1994; zur aktuellen islamischen Amerika- und Israelfeindschaft Kenneth R. Timmerman: *Preachers of Hate. Islam and the War on America*. New York 2003.
Die Rolle wirkmächtiger, wechselseitig jedoch regelmäßig unverständlicher Bilder in der Konfrontation islamischer Länder (hier des Iran) und der USA hat seit Anfang der achtziger Jahre der Kulturanthropologe William O. Beeman untersucht. Sein neuestes Buch: *The »Great Satan« vs. the »Mad Mullahs«. How the United States and Iran Demonize Each Other*. Westport, Conn. 2005.
- 29 Diese Anspielung folgt aus der Behauptung bin Ladens in diesem Interview, kurz nach dem Anschlag auf das World Trade Center, nicht er und al-Qaida, sondern die Juden und der US-Geheimdienst stünden hinter der Aktion.
- 30 Interview mit Osama bin Laden im September 2001 (wie Anm. 20).



Türkische Taschenbuchausgaben antisemitischer Klassiker

Der internationale Jude von Henry Ford und *Die Protokolle der Weisen von Zion* – gefunden im Herbst 2004 in einem Istanbuler Buchladen im Bestseller-Regal.

Türken und Juden

Aufbruch nach Westen – Ausbruch des Antisemitismus?

In den sechziger Jahren lebte ich mit meiner Familie auf der asiatischen Seite Istanbuls. In den kleinen Straßen, die steil ans Ufer hinabführten, waren viele Sprachen zu hören. Darunter Ladino, die Sprache der von Spanien Ende des 15. Jahrhunderts vertriebenen Juden.

Niemandem in unserem Viertel wäre es eingefallen, die Juden von den Griechen oder Armeniern zu unterscheiden. Sie alle sprachen ein sonderbares Türkisch, was ausreichte, um sie als Andere zu betrachten. Das Zusammenleben aber war kein Thema, über das man viel sprach. Die Anderen, so schien es, hatten ihr Anderssein akzeptiert. Anderssein war kein Unruhefaktor, sondern ein Mittel der Anpassung, neutralisiert durch rollenkonformes Verhalten. Multikulturalität war in der Weltstadt Istanbul, in der mehr als siebzig Völker seit Jahrhunderten zusammenlebten, auch kein besonderes Thema. Man sprach kaum darüber, woher die Anderen kamen. Über ihr Gedächtnis wusste man nichts. Auch nichts über ihre Glaubensvorstellungen und Riten. Sie waren einfach da. Oder gingen weg. Von Jahr zu Jahr verschwanden mehr der vielen Sprachen, mit denen ich aufgewachsen war, von unserer Straße.

Menschen, die sich von der Mehrheit unterscheiden, haftet immer ein Geruch von Ferne an. Ob es Verwandte sind, die im Ausland leben, oder die vielen Sprachen, die sie sprechen, diese Eigenschaften, die sie von den anderen unterscheiden, machen sie zu Fremden.

Das Vermächtnis der Toleranz – Juden im Osmanischen Reich

Im Verhältnis zwischen Türken und Juden gibt es inzwischen viel Gleichgültigkeit. Das war in der Vergangenheit nicht immer so. Über Jahrhunderte hat das Osmanische Reich Hunderttausenden von Juden, die aus Europa fliehen mussten, Heimat geboten. Es waren nicht nur die sephardischen Juden, die aus Spanien und Portugal kamen, auch aus Ost- und Mitteleuropa wanderten

sie ein. Es hatte sich herumgesprochen, dass die Lebensverhältnisse im osmanischen Vielvölkerreich für die Juden oft besser waren als im christlichen Abendland. An den Küsten der Levante, in Städten wie İzmir und Saloniki entstanden große jüdische Gemeinden mit einer sehr lebendigen Kultur und regen Beziehungen nach Europa.

Das Osmanische Reich profitierte von dieser Situation. Der moderne Buchdruck, Neuerungen in der Waffentechnik kamen mit den Juden ins Reich, das gegenüber Europa zunehmend an Macht verlor. Anders als die christliche, die griechische und die armenische Minderheit hatten die Juden keine europäische Schutzmacht hinter sich. Aber sie brauchten eine solche Schutzmacht auch nicht. Viele Fermane (Erlasse) der Sultane garantierten die Unversehrtheit ihres Lebens und Eigentums. Nicht wenige Sultane hatte jüdische Leibärzte. Die Juden waren treue Untertanen und Verbündete. Zu einer kulturellen Symbiose mit den Türken kam es dennoch nicht. Denn das vormoderne Osmanische Reich praktizierte einen strengen Kommunitarismus: Die Religionsgemeinschaften hatten ihre eigene Gerichtsbarkeit und lebten unter sich. Allein die Konversion zum Islam erlaubte den Juden und Christen das Verlassen ihres Rechtsraumes.

Erst 1856 wurden alle Bürger des Osmanischen Reiches, unabhängig von ihrer Religions- und Volkszugehörigkeit, gleichgestellt.

Für einen Antisemitismus abendländischer Prägung fehlte im Osmanischen Reich sowohl der gesellschaftliche als auch der ideologische Boden. Der Islam unterschied in seiner Praxis nicht zwischen Juden und Christen. Gläubige dieser Religionen wurden nach den Regeln des Koran respektiert, weil sie Propheten ehrten, die auch nach islamischem Glauben göttliche Botschaften empfangen hatten.

Modernisierung: Import des Antisemitismus

Noch heute halten sich viele Türken frei von jeder antisemitischer Gesinnung. Dass das für alle gelte, ist freilich eine Illusion. Denn im Zuge der Verwestlichung und der parallel verlaufenden Verweltlichung der Türkei seit dem Ende des 19. Jahrhunderts hielt nicht nur der Nationalismus Einzug in die türkische Gesellschaft. Auch rassistische Theorien und antisemitische Ressentiments wurden importiert. Die Konstruktion der türkischen Nation kam spät und war bestückt mit vielen Ausgrenzungs- und Absonderungsphantasien. Dabei wurde die Zugehörigkeit zur islamischen Religion und Kultur trotz der säkula-

ren Orientierung der Republik, trotz der angeblich scharfen Trennlinie zwischen Staat und Religion, zum Dreh- und Angelpunkt der türkischen nationalen Identität. Die Nichtmoslems waren zwar formal Bürger der türkischen Republik, mit allen Rechten und Pflichten. Doch sie wurden nicht wie Türken betrachtet und oft auch nicht so behandelt. Begriffe wie »internationales Judentum« oder »jüdisches Kapital« hielten Einzug in die nationalistische und später auch in die islamistische Rhetorik. Die türkische Übersetzung von Henry Fords Machwerk »The International Jew« hatte in den dreißiger und vierziger Jahren viel Einfluss auf die Jugend. Die Übersetzung von Adolf Hitlers »Mein Kampf« fand deutlich weniger Leser. Aber immerhin gab es eine komplette Übersetzung davon.

Die Regierung der modernen türkischen Republik verfolgte zu dieser Zeit allerdings eine andere Politik. In den dreißiger Jahren nahm man einige hundert Wissenschaftler auf, die unter dem Naziregime nicht mehr lehren durften. Nicht wenige von ihnen waren Juden, aber ihre jüdische Identität blieb weitgehend verborgen. Man sprach von deutschen Wissenschaftlern, was dem Selbstverständnis der meisten Flüchtlinge auch entsprach.

So herrscht in der Türkei heute ein durchaus ambivalentes Verhältnis gegenüber den Juden. Einerseits erinnert man sich gerne an das oft zitierte gute Verhältnis, an die Schicksalsgemeinschaft in den schweren Stunden des Osmanischen Reiches. Schließlich hatten nicht wenige Juden Seite an Seite mit moslemischen Bürgern die Gebiete auf dem Balkan verlassen, als diese dem Osmanischen Reich verloren gingen. Viele Menschen jüdischer Herkunft waren an der Gründung und Entwicklung der modernen Türkei aktiv beteiligt. Andererseits übersetzte man in dieser modernen Türkei eifrig antisemitische Schriften aus europäischen Sprachen, als müsse man etwas Bedeutendes nachholen. Es ist das Paradox der türkischen Modernisierung schlechthin, dass mit der Entfaltung einer westlichen, bürgerlichen Gesellschaft nicht nur Säkularisierung und Aufklärung ins Land kamen, sondern auch engstirniger Nationalismus und Antisemitismus westlicher Prägung. Kosmopolitismus jeglicher Art stand plötzlich unter Generalverdacht. Der Begriff »Weltbürger« war ein Schimpfwort. Diese Haltung hatte auch viel mit der kategorischen Ablehnung des osmanischen Erbes zu tun: Das Osmanische Reich war eben seinem Geiste nach kein türkisches Staatswesen, sondern ein Vielvölkerreich gewesen.

Am entlarvendsten ist türkischer Antisemitismus heute dort, wo er als Philosemitismus daherkommt. Mit den Juden in aller Welt, vor allem in den USA,

müsse man sich gut stellen, ist in politischen Kreisen oft zu hören. Denn die hätten ja besonders viel Einfluss. Die Machtphantasien, die mit dem Bild des »Juden« in Verbindung gebracht werden, bilden überall auf der Welt das Grundgerüst des Antisemitismus. Das Überleben Israels trotz seiner Einkreisung durch arabische Staaten verstärkte diese Phantasien zusätzlich.

Mit der Einwanderung von jüdischen Flüchtlingen nach Palästina und der Gründung Israels wuchs sicherlich auch der arabisch-moslemische Antisemitismus, oft getarnt als Antizionismus. Dieser Antisemitismus wurde von den arabischen Herrschern nicht nur als Kampfmittel gegen die jüdische Besiedlung Palästinas eingesetzt, sondern auch als herrschaftsstützende Ideologie und als Stützpfiler des arabischen Nationalismus. Auch in der Türkei waren die Ausläufer dieser Ideologie spürbar, vor allem bei islamistischen Kräften, die sie für ihre antiwestliche Grundhaltung nutzten. So gab es neben dem aus dem Westen importierten Antisemitismus auch eine moslemische Variante des Hasses gegen Juden.

Der türkische Staat aber verfolgte eine andere Politik. Die Türkei erkannte Israel gleich nach seiner Gründung an, als erstes und lange Zeit einziges moslemisches Land. Viele türkische Juden wanderten nach Israel aus, pflegten aber weiter gute Beziehungen zu ihrem Herkunftsland.

Offenes Sprechen über ein schwieriges Verhältnis

Mit der so genannten 500-Jahr-Feier wurde 1992 der Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal gedacht, und der Tatsache, dass sie damals vom Osmanischen Reich aufgenommen wurden. Der Begriff »Feier« war in diesem Zusammenhang freilich höchst diskussionswürdig, schließlich wurde ein Ereignis ins Gedächtnis gerufen, das Tausende Juden das Leben oder die Heimat gekostet hatte. Was aber verband Türken und Juden bei diesem Ereignis als türkische Staatsbürger? Sicherlich wurde die 500-jährige gemeinsame Geschichte in den Vordergrund gerückt. Für die Türkei, auf der Weltbühne immer wieder bedrängt wegen des Völkermords an den Armeniern während des Ersten Weltkrieges und der Kurdenverfolgung in der Gegenwart, war die Feier auch ein willkommener Anlass, die Tradition der Toleranz und Humanität in der türkischen Geschichte zur Schau zu stellen. Die Juden aber erinnerten sich auch an eine der in der jüdischen Geschichte so zahlreichen Vertreibungen und Verfolgungen. Dieser Aspekt beschäftigte die Türken kaum. Die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes – das schließt die Schoah mit ein – ist

im türkischen Gedächtnis nun einmal kaum präsent. Interessanterweise wurde aber über diese Dissonanzen nun zum ersten Mal offen gesprochen.

Das hatte sicher auch etwas damit zu tun, dass inzwischen junge, in die moderne türkische Gesellschaft integrierte Juden ihren Platz beanspruchten. Die Istanbuler Zeitung »Şalom« befragte in einer Reihe von Interviews türkische Intellektuelle nach ihrem Verhältnis zu Juden. Wie bei jeder Befragung, in der es um kollektive Begriffe wie »die Juden« geht, kamen dabei nicht wenige Klischees und Vorurteile zum Vorschein, aber auch die Bereitschaft, darüber offen zu sprechen. Fast alle Befragten verneinten die Frage, ob es für einen Juden in der heutigen türkischen Gesellschaft möglich wäre, einen Ministerposten oder ein anderes hohes politisches Amt zu bekleiden. Selbst Türken jüdischer Herkunft, deren Vorfahren irgendwann einmal zum Islam konvertiert waren, werden hin und wieder in der einschlägigen nationalistischen oder islamistischen Presse als »verdächtige Elemente« bloßgestellt. Schlimm genug, dass solche dumpfe Ahnenschau betrieben wird, und oft handelt es sich dabei auch bloß um eine Verdächtigung, von der man sich anscheinend eine öffentliche Beschädigung der zitierten Person verspricht. Die Sonntagsreden während der 500-Jahr-Feierlichkeiten und die gesellschaftliche Realität klafften leider weit auseinander.

Dennoch hat die türkisch-jüdische Stiftung, die diese Feiern organisierte, einiges geleistet. Nicht zuletzt ist hier neben vielen Publikationen die Eröffnung des ersten Museums zur Geschichte der türkischen Juden in Istanbul zu nennen.

Das türkische Bewusstsein, gespalten zwischen westlich orientierter nationaler Modernisierung und der moslemisch, aber auch kosmopolitisch geprägten Tradition des Osmanischen Reiches, bringt gegenüber Juden eine ambivalente Haltung hervor. Der Antisemitismus in der Türkei erscheint in grotesker Weise als Modernisierungsphänomen, der aber in den letzten Jahrzehnten eher schwächer denn stärker geworden ist.

Diese Entwicklung ist nicht nur eine Folge der Demokratisierung der türkischen Gesellschaft, sondern auch das Ergebnis eines neuen Traditionsbewusstseins: Nicht alles, was aus der türkischen Geschichte stammte, war schlecht, und nicht alles, was aus Europa kam, war gut. Diese differenziertere Wahrnehmung der Modernisierung der ersten Stunde wurde lange Zeit ideologisch unterdrückt. Begriffe wie Ost und West, Rückschritt und Fortschritt waren ideologische Kampfvokabeln, die weder Raum für die inneren Widersprüche dieser Begriffe boten noch ihre Unschärfen ausleuchteten.

Lernen durch Migration

Eine neue Situation ist nun durch die Migration von Türken in europäische Länder eingetreten. Vor allem in Deutschland ist eine besonders delikate Situation entstanden. Das vom deutschen Rassenwahn ethnisch weitgehend homogenisierte Nachkriegsdeutschland nahm Millionen von Türken auf – wie sich inzwischen herausgestellt hat, auf Dauer. 2,6 Millionen Menschen türkischer Herkunft haben sich in Deutschland niedergelassen. Sie erfahren nun die Minderheitensituation am eigenen Leib.

Welche Rolle spielt die jüngste deutsche Geschichte in diesem Zusammenhang? Nicht nur in nationaler Überhöhung, sondern auch im Empfinden von Schuld und Scham nehmen sich die Deutschen nach wie vor als Schicksalsgemeinschaft wahr. Für die Generation der Achtundsechziger hatte das Zur-Rede-Stellen der Väter identitätsstiftenden Charakter. Ein kritisches, weniger heroischeres Verhältnis zur eigenen Geschichte ist durchaus eine Integrationsforderung der Deutschen an die Türken. Von der »Schicksalsgemeinschaft« bleibt man freilich dennoch ausgeschlossen, weil die historischen Erfahrungen doch sehr verschieden und die deutschen Identitätsmuster für Hinzukommende – und oft auch für die Deutschen selbst – schwer zu durchschauen sind.

Eine Sensibilisierung gegenüber den dunklen Kapiteln sowohl der eigenen als auch der deutschen Geschichte ist auch für die – nicht nur türkischen – Zuwanderer unerlässlich. Dabei würden auch die eigenen xenophoben und antisemitischen Kapazitäten offengelegt und nicht auf »politisch korrekte« Weise verschwiegen. Für die Generationen »danach« geht es ja nicht um die Frage der Schuld, sondern um die Bürde der Verantwortung, die Geschichte jedem Einzelnen auferlegt.

an die
Lehrerin

Entschuldigung
von Ismael

Ich entschuldige mich für den Satz:
"die Juden muss man vergasen" im Namen
der Klasse und meiner Lehrerin.

Gründe für den Satz:

Ich habe den Satz auch von Fremden schon
gehört nicht nur von Eltern, sondern von mehreren.

Und noch was habe ich gehört, dass die
Juden uns Moslems damals getötet haben
ohne Gründe.

Als ich das gehört hatte war ich sehr geschadet
nicht nur das sie uns getötet haben, sondern
wie die uns getötet haben.
Das will ich hier nicht erwähnen.

Ein Tag davor als ich den Satz gesagt
hatte, hatte ich Ärger mit einem Juden
der wiederum meine Familie beleidigt hat.
Mein Fehler war, dass ich alle Juden gemeint
habe, obwohl ich nur den gemeint hatte mit
dem ich ein Tag vorher Stress hatte.

»Die Juden muss man vergasen«

Brief eines Schülers an eine Lehrerin,
in dem er sich für eine antisemitische Äußerung entschuldigt.

Antisemitismus im globalisierten Klassenzimmer

Identitätspolitik, Opferkonkurrenzen
und das Dilemma pädagogischer Intervention

Eine Sozialkundelehrerin hat vier afghanischen Jugendlichen im Alter von 15 bis 17 Jahren, die als Flüchtlinge erst vor wenigen Jahren nach Deutschland gekommen sind und seit zwei Jahren ein Gymnasium in Frankfurt am Main besuchen, im Einvernehmen mit ihren Kollegen »Sprechverbot« erteilt. Die jungen Männer stammen aus wohlhabenden Familien und hatten sich nach Aussage der Lehrerin »eigentlich unauffällig und mit guten Schulleistungen sehr gut integriert«. Die Lehrerin konnte es jedoch einfach nicht mehr ertragen, mit welchen Thesen sich die Jungen in Diskussionen über aktuelle außenpolitische Themen wie den Irakkrieg, den Nahostkonflikt oder den 11. September zu Wort gemeldet hatten. Daneben hätten sie wiederholt auf ihre »arische Abstammung« hingewiesen und angedeutet, dass zu ihrer Freizeitlektüre auch Hitlers *Mein Kampf* gehört. Ob die Jungen damit bewusst provozieren oder einfach nur ihre Verbundenheit mit Deutschland unter Beweis stellen wollten, wusste die Lehrerin nicht zu sagen.

Das Sprechverbot

In einem ersten Gespräch, zu dem wir, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Jugendbegegnungsstätte Anne Frank in Frankfurt am Main, die vier Jugendlichen einladen, äußern sich diese vor allem enttäuscht über ihre Mitschüler: »Egal ob deutsch oder nichtdeutsch, die haben keine eigene Meinung.« Was ihnen vor allem fehle, seien Leute, mit denen sie einmal richtig diskutieren könnten: »Wenn diese Flasche hier leer ist, dann behaupte ich eben, sie ist voll. Und wenn sie voll ist, dann sage ich, sie ist leer. Da muss erst mal einer kommen und mir das Gegenteil beweisen!«

Im Verlauf des Gesprächs zeigt sich allerdings, dass es den Jugendlichen nicht einfach auf ein intellektuelles Kräfteressen ankommt, sondern dass sie

durch ihre Lektüre – vor allem Bücher aus Afghanistan und Iran – und die Informationen, die sie aus dem Internet beziehen, in einem ideologischen Gedankengebäude zu Hause sind, in dem Antisemitismus eine tragende Säule darstellt. Von ihren Lehrern sind sie enttäuscht: »Wenn mich einer ›Kanake‹ oder ›Bimbo‹ nennt, sagen die nichts. Aber wenn man etwas anderes über Juden sagt, dann labern die dich zu.« Überzeugungsversuche ihrer Lehrer, was die »richtige« Sicht auf die Geschichte der NS-Zeit und des Holocaust betrifft, beeindrucken sie wenig: »Die haben ihre Beweise, wir haben unsere Beweise. Da müssen die erst mal kommen.«

Ausläufer des aktuellen, weltweit anwachsenden Antisemitismus sind längst auch in deutschen Schulen und Bildungseinrichtungen angekommen. Neben einer markanten Zunahme von Verschwörungstheorien, in denen Juden die Hauptrolle spielen, artikuliert sich der aktuelle Antisemitismus vornehmlich in israelfeindlichen Stellungnahmen zum Nahostkonflikt. Die Problematik hat die gesamte pädagogische Zunft kalt erwischt. Bis vor kurzem gab es in Deutschland keine nennenswerten pädagogischen Konzepte und Strategien für den Umgang mit Antisemitismus. Abgesehen von einer Handvoll Pilotprojekten¹, die in der außerschulischen Bildungsarbeit entwickelt werden, gilt diese Feststellung bis heute. Öffentliche Appelle an die Pädagogik sind weiterhin von der Auffassung getragen, dass eine Auseinandersetzung mit dem Holocaust genügend gegen Antisemitismus »immunisiert«.

Dabei hat sich in Deutschland selbst der Kontext gewandelt. Antworten müssen in einer Gesellschaft gefunden werden, die in der Nachfolge der Täter von Auschwitz steht und gleichzeitig zu einer Einwanderungsgesellschaft geworden ist. Ansätze und Zielsetzungen einer »Erziehung nach Auschwitz«, die im Nachkriegsdeutschland für einen durch relativ homogene Erfahrungen, Familiengeschichten, Sprache und Nationalerzählungen geprägten Adressatenkreis formuliert worden sind, müssen angesichts sich vollziehender Generationswechsel und multikulturell zusammengesetzter Lerngruppen erweitert beziehungsweise ganz neu formuliert werden.²

Dass die Sache kompliziert werden kann und es pädagogisch wenig befriedigend ist, problematische Schüleräußerungen einfach mit dem Label »antisemitisch« zu markieren und damit bekämpfen zu wollen, zeigt schon das eingangs vorgestellte Beispiel. Denn nicht alle Äußerungen der afghanischen Jugendlichen erscheinen als so abwegig wie der für den hiesigen schulischen Kontext sicherlich deplaziert anmutende Versuch, zur Untermauerung der eigenen Positionen Adolf Hitler als Kronzeugen zu bemühen oder über den

Verweis auf ein gemeinsam geteiltes »Ariertum« eine besondere Nähe zwischen der eigenen, afghanischen, und der deutschen Herkunft zu postulieren. Solche strategischen Fehlleistungen stellen nach unseren Beobachtungen auch gar nicht den Kern des Problems dar – zumal auch jungen Migranten die in Deutschland geltenden Normen im öffentlichen Sprechen über den Holocaust in der Regel bekannt sind. Vielmehr klingen in den Stellungnahmen der Jugendlichen durchaus ernst zu nehmende Motive und Anliegen an, die nicht einfach autoritär gedeckelt werden können. Neben einem generellen Interesse an der Auseinandersetzung über politische und moralische Themen geht es den Jugendlichen vor allem um Fragen der Gerechtigkeit und eines fairen Umgangs mit Diskriminierung. Die Jugendlichen fordern die Anerkennung eigener Opfererfahrungen.

Ein »neuer« Antisemitismus an Schulen?

Was ist das Neue beziehungsweise Besondere am aktuellen Antisemitismus – und wie äußert er sich in den Schulen? Neben drastischen Fällen wie dem oben geschilderten rechtfertigen auch weniger spektakuläre Beobachtungen aus dem pädagogischen Alltag ein genaueres Hinsehen. Dazu zählt eine seit Jahren zunehmende Verwendung von »Jude« als Schimpfwort unter Jugendlichen, was diese selbst in der Regel als »nicht so schlimm« einstufen. Oder eine Konjunktur antisemitischer Verschwörungstheorien, vor allem im Zusammenhang mit Diskussionen über Ökonomie und globale Machtverteilungen, über die Terrorattentate vom 11. September 2001 oder über die »wahren Drahtzieher« der US-amerikanischen Außenpolitik. Zu beobachten ist auch eine Wiederbelebung klassischer antisemitischer Klischees und Stereotype – von der in Karikaturen präsentierten Physiognomie bis hin zur engen Assoziation von »Juden« mit den Themen Geld und Macht. So konnte noch vor wenigen Jahren das Gros der Jugendlichen die in unserer Anne-Frank-Ausstellung gezeigten Karikaturen als auf Juden bezogene, das heißt als »antisemitische«, nicht so ohne weiteres entschlüsseln. Das ist heute anders.

Nicht geändert hat sich demgegenüber der Umstand, dass Jugendliche – abgesehen vom Holocaust – so gut wie nichts über Juden und Judentum wissen. Das führt dann zu Mutmaßungen wie der, »dass Juden in Deutschland wegen des Holocaust keine Steuern zu zahlen« hätten.

Solche Phänomene rechtfertigen allerdings noch nicht die Rede von einem »neuen« Antisemitismus.³ Augenscheinlich im Anstieg begriffen ist jedoch

auch ein immer offener artikulierter Widerstand Jugendlicher gegen Unterrichtseinheiten zum Thema Holocaust – und vor allem leidenschaftlich geführte Debatten über den Nahostkonflikt, in denen es neben einer oft im Graubereich zwischen Einseitigkeit und Antisemitismus angesiedelten Kritik an der Politik Israels auch zu drastischen Manifestationen von Judenhass kommt.

Solche Beobachtungen decken sich weitgehend mit dem, was in der internationalen Diskussion⁴ als das Spezifische am aktuellen Antisemitismus bezeichnet wird: seine vielfältigen Bezugnahmen auf den Holocaust sowie die Konzentration auf den Staat Israel, der als »kollektiver Jude« nicht nur allein für den eskalierten Nahostkonflikt, sondern für alle Krisen einer globalisierten Welt verantwortlich gemacht wird. Bemerkenswert ist schließlich seine integrative Funktion: Antisemitismus als Protest vor allem gegenüber den »mächtigen Juden« in den USA und Israel kann als einigende ideologische Klammer zwischen der extremen Rechten, dem politischen Islam, Teilen der radikalen Linken und nicht zuletzt der bürgerlichen Mitte angesehen werden. Hier schließen sich Antizionismus, Antikapitalismus und Anti amerikanismus zu einer diskursiven Formation zusammen. Das macht die Sache für viele Betrachter so verwirrend. Auch der Umstand, dass sich der aktuelle Antisemitismus in seiner Israelkritik der Antirassismus- und Menschenrechtsthematik bemächtigt hat, stellt die argumentative Auseinandersetzung mit antisemitischen Denkmustern vor neue Herausforderungen.

In welchem Ausmaß sich diese ideologischen Formationen im Denken und Handeln von Jugendlichen widerspiegeln – ob als bloßes Gerede oder als ausgeprägte politische Einstellung –, ist wissenschaftlich noch nicht befriedigend untersucht. Die Einschätzungen von Pädagogen schwanken zwischen Alarmstimmung und Bagatellisierung. Nicht zuletzt haben wir es hier auch mit einem Wahrnehmungs- und Definitionsproblem zu tun: Was wird von wem überhaupt als »antisemitisch« wahrgenommen? Antworten darauf können je nach individueller Biografie und politischer Sensibilität – aber auch unter dem Einfluss der jeweils aktuellsten Debatte – sehr unterschiedlich ausfallen. Das zeigt sich in der Diskussion, welchen Erscheinungen und Gruppen die größte Beachtung geschenkt werden sollte. Umstritten ist zum Beispiel die Frage, ob der islamisierte Antisemitismus in den Migrantengemeinschaften tatsächlich die derzeit größte gesellschaftliche Gefährdung darstellt. Viele empirische Untersuchungen⁵ identifizieren weiterhin die antisemitischen Diskurse und Straftaten in der deutschen Mehrheitsgesellschaft, sowohl aus dem

rechtsextremen als auch aus dem linken und bürgerlichen Spektrum, als das dominierende Problem. Allerdings stellt sich der aus den islamisch geprägten Ländern (re)importierte Antisemitismus unter Migrant*innenjugendlichen für hiesige Pädagogen nicht nur als besonders neu und rätselhaft dar, sondern führt auch systematisch in die größten Dilemmata.

Ich möchte von Überlegungen und Erfahrungen⁶ berichten, die unsere pädagogische Auseinandersetzung mit dem aktuellen Antisemitismus im globalisierten Klassenzimmer – das heißt in Lerngruppen in einer großstädtischen, von Einwanderung geprägten Region wie dem Rhein-Main-Gebiet – bestimmen. Als außerschulische Bildungseinrichtung arbeitet die Jugendbegegnungsstätte Anne Frank eng mit Schulen zusammen. Bei aller regionalen Besonderheit gehe ich davon aus, dass viele der sich daraus ergebenden Beobachtungen und Folgerungen für andere Zusammenhänge, zum Beispiel auch für die Situation in Österreich, anregend sind.⁷

Zunächst möchte ich den Rahmen skizzieren, in den wir die Auseinandersetzung mit dem aktuellen Antisemitismus einordnen: Wir deuten ihn als eine problematische Ausdrucksform einer schon seit Jahren beobachtbaren, durch Globalisierung und Migration geprägten Politisierung unter Jugendlichen (und Erwachsenen). In einem zweiten Schritt werde ich die besonderen Dynamiken in Lerngruppen beschreiben, die wir regelmäßig dann erleben, wenn Lehrende Antisemitismus oder damit assoziierte Themen wie NS-Zeit und Holocaust gezielt ansprechen oder wenn »die Juden« von den Jugendlichen selbst in politischen Diskussionen zum Gegenstand gemacht werden. Diese Dynamiken sind jedoch nicht allein dem jeweiligen Thema geschuldet, sondern verschärfen sich oft durch eine unabhängig davon bestehende gestörte Kommunikation zwischen Jugendlichen und Pädagogen. Dieses Problem werde ich im dritten Teil behandeln. Viertens werde ich auf die Diskussion über den Stellenwert antisemitischer Äußerungen unter jungen Migrant*innen mit moslemisch-arabischem Hintergrund eingehen. In einem fünften Schritt möchte ich Perspektiven und damit verbundene Herausforderungen für einen pädagogischen Umgang mit dem aktuellen Antisemitismus beschreiben.

Anlassbezogene Ethnisierungsprozesse: Identitätspolitik im Klassenzimmer

Schon vor den prägnanten Daten, die gemeinhin mit dem Anheben des »neuen« Antisemitismus in Verbindung gebracht werden – der Beginn der

zweiten Intifada 2000 und die Terroranschläge des 11. September 2001 –, gab es Anlässe wie die Kriege im zerfallenden Jugoslawien, in deren Folge wir seit längerer Zeit eine Politisierung in Schulklassen und anderen durch Globalisierung und Migration geprägten Lerngruppen beobachten.⁸

In solchen Momenten beeinflussen vor allem Prozesse der Selbst- und Fremdeθνisierung die Polarisierung und Lagerbildung zwischen den Beteiligten. Gab es vorher eine bunte Mischung aus Cliques, Freundschaften und Einzelgängern, die zur Selbstdefinition im Alltag nur punktuell auf ihre Herkunft zurückgriffen, so kann die ethnisch-nationale Identität durch äußere Ereignisse auf einmal zu *dem* alles entscheidenden Unterscheidungsmerkmal werden. Auch innenpolitische Themen wie rechtsextremistische Gewalt in Deutschland, Diskussionen über das »Verhältnis der Mehrheitsgesellschaft zum Islam« oder die dringende Reform der Einwanderungspolitik und schließlich die öffentlichen Debatten um die deutsche NS-Vergangenheit und den Holocaust haben bekanntlich das Potenzial, ohnehin latent vorhandene Klüfte zwischen »Deutschen« und »Ausländern« oder anders definierten ethnischen Gruppen zu aktualisieren und zu vertiefen.

Solche Anlässe müssen nicht unbedingt zu offenen Auseinandersetzungen unter den Jugendlichen führen. Immer wieder sind es diffuse Stimmungen, die sich ausbreiten und in denen Lehrerinnen und Lehrer nur irgendwie spüren, dass sie sich auf einem gruppendynamischen Minenfeld bewegen. Seine Komplexität und Unberechenbarkeit gewinnt es aus den vielfältigen Bezügen, die die Jugendlichen zu den (welt)politischen Ereignissen herstellen beziehungsweise in die sie durch ihre Herkunft verstrickt sind. Eigene traumatische Erfahrungen als Flüchtlinge, die Angst um das Schicksal von Freunden und Angehörigen in den Kriegsregionen, ethnisch, kulturell und religiös begründete Loyalitäten mit bestimmten Opfergruppen, aber auch die familiäre und kollektive Tradierung nationalgeschichtlicher Narrative oder die Parallelisierung weltpolitischer Ereignisse mit eigenen Diskriminierungserfahrungen und Anerkennungsdefiziten im Einwanderungsland – die Liste der möglichen Themen und Bezüge ist lang. Es handelt sich um ein kompliziertes Geflecht biografischer, ideologischer und moralischer Konfliktlinien unter den Schülern, für deren Management Pädagogen weder inhaltlich noch methodisch ausreichend gerüstet sind. Besonders der soziale Ort Schule ist auf die neue Situation, dass Weltpolitik nicht mehr irgendwo »da draußen« stattfindet, sondern durch Globalisierung und Migration unter den Schülergruppen ihren konkreten Widerhall findet, noch viel zu wenig vorbereitet.

Die Herausforderung für Pädagogen besteht darin, eine Balance zwischen einer inhaltlich geführten Auseinandersetzung mit der politischen Thematik – hierzu zählen die klassischen Elemente und Fragestellungen der politischen Bildung – und einer situations- und kontextadäquaten Berücksichtigung der persönlichen Beweg- und Hintergründe der Teilnehmerinnen und Teilnehmer zu finden.

Allerdings stoßen wir beim Thema »Juden« auf eine besondere Schwierigkeit. Eines der herausragenden Merkmale des aktuellen Antisemitismus, der sich vor allem in israelfeindlichen Stellungnahmen zum Nahostkonflikt manifestiert, ist bekanntlich die breite Einigkeit über ansonsten ideologisch disparate gesellschaftliche Gruppen und politische Lager hinweg. So kann es leicht passieren, dass Pädagogen nicht mehr zwischen unterschiedlichen Meinungsgruppen zu moderieren haben, sondern sich auf einmal einer großen Koalition zwischen sich als »links, »rechts« oder »unpolitisch« bezeichnenden Jugendlichen gegenübersehen. Und ebenso scheinen an diesem Punkt die sonst so charakteristischen Unterschiede und Gräben zwischen »Deutschen« und »Ausländern« – oder wie auch immer die ethnisierenden Selbstbezeichnungen situativ angebracht werden – aufgehoben. Statt Streit zwischen unterschiedlichen Lagern und Standpunkten herrscht auf einmal große Einigkeit.

Opferkonkurrenzen und Diskursverwirrung

Diese Einigkeit erscheint paradox, wenn man sich vergegenwärtigt, welche Dynamiken und Debatten zunächst in Gang kommen, wenn in Lerngruppen das Thema »Juden« in der Luft liegt. Da gibt es zwei Standardsituationen: erregte Diskussionen oder das Gegenteil – mauern, grinsen, unter sich gucken, kaltes Schweigen. Bringt man dieses Schweigen zum Sprechen, erntet man ähnliche Argumente wie in den von Anfang an hitzigen Debatten. Auffallend oft sind sie eine Opferklage beziehungsweise ein Opfervergleich: »Warum wird in Deutschland immer nur über die Juden gesprochen? Und was machen die heute mit den Palästinensern?« Von jungen Migranten kommt die Forderung: »Macht mal was über uns heute! Der Rassismus ist das Problem.« Von herkunftsdeutscher Seite wird – parallel zum öffentlichen Diskurs – vermehrt das Bedürfnis nach einer Thematisierung der deutschen Opfergeschichte im Zweiten Weltkrieg (Bombenkrieg, Flucht und Vertreibung) geäußert. Fast durchgängig also ein Protest über eine als unausgewogen empfundene, einseitige Bevorzugung der jüdischen Opfererfahrung.

Dass sich hier in vielen Fällen antisemitische Ressentiments äußern, steht außer Frage. Die erwähnten Schülerreaktionen generell unter den Antisemitismusverdacht zu stellen, halte ich allerdings für voreilig und pädagogisch unproduktiv. Die Betonung des eigenen, Ansprüche legitimierenden Opferstatus ist nämlich nicht nur eine argumentative Grundfigur in jedem Konfliktgespräch, sondern sie ist auch das Kernargument von Identitätspolitik im Kampf um gesellschaftliche Anerkennung.⁹ Dieses Kernarguments haben sich viele Emanzipationsbewegungen (Frauen, Schwarze, Behinderte, Homosexuelle, ethnische Minderheiten) in den letzten Jahrzehnten mit Erfolg bedient. Zumindest von migrantischer Seite kann sich hier ein Defizit an gesellschaftlicher Teilhabe und Anerkennung artikulieren. Auch liegt in den meisten dieser Schülerreaktionen ein Hinweis für Pädagogen, dass in der Thematisierung und Vermittlung grundsätzlich etwas schief läuft.

Das Prekäre an der Situation jedoch ist: Auch das antisemitische Ressentiment bedient sich der soeben beschriebenen Argumentationsfigur. Denn der wehrhafte Opfermythos – »wir beklagen die Zersetzung unserer Kultur, wir wehren uns gegen die weltweite jüdische Manipulation und Verschwörung« – gehört seit jeher zum Kernbestand antisemitischer Ideologieproduktion. Das bedeutet: In den öffentlichen Debatten ebenso wie im Klassenzimmer findet eine problematische Vermischung nachvollziehbarer Anerkennungsforderungen mit antisemitisch strukturierten und immer wieder auch so gemeinten Begründungen statt. Der Kampf um die Anerkennung eigener Opfererfahrungen – sei es die Zurkenntnisnahme individueller Diskriminierungserlebnisse, sei es die öffentliche Bestätigung der Erinnerung an die Leiden des eigenen Kollektivs – artikuliert sich immer öfter, und zwar weltweit, in Auseinandersetzung mit dem besonderen Status der jüdischen Opfererfahrung,¹⁰ die sich unter der Formel »Globalisierung des Holocaust«¹¹ im letzten Jahrzehnt als normative Grundlage einer globalen Menschenrechtspolitik durchgesetzt hat. Der niederländische Historiker Ian Buruma spricht in diesem Zusammenhang von einer weltweiten »Olympiade des Leidens«¹², in der sich die unterschiedlichsten Erinnerungskollektive um eine an das Holocaustgedenken angelehnte öffentliche Anerkennung bemühen.

Unter Pädagogen wie in der Öffentlichkeit herrscht allgemeine Diskursverwirrung. Mit der wachsenden Pluralität der Lerngruppen und der aktuellen Zuspitzung der weltpolitischen Lage findet nicht nur eine Ausweitung und Entgrenzung der Themen statt (in vielfältiger Weise diskursiv miteinander verknüpft sind aktuell zum Beispiel die Themen: Juden – Holocaust – Nahost-

konflikt – Islamismus – Terrorismus – Parallelgesellschaften – Krise des Multikulturalismus – Leitkultur), sondern auch eine Vervielfachung miteinander konkurrierender Opfer-Identitäten und daran geknüpfter Anerkennungsforderungen. Das bewegt die Jugendlichen: Welche Opfer werden gesehen und gewürdigt – und welche Opfergruppen beziehungsweise Leidensgeschichten werden unterschlagen? Und gerade der Nahostkonflikt bietet *die* Gelegenheit, das Ranking in der Konkurrenz der Opfer oder gar die Spielregeln dieses Wettkampfes zu den eigenen Gunsten zu verändern.

Der diskursive Kern antisemitisch gefärbter Opfer-Debatten und sein zunächst paradox erscheinendes Potenzial zur ideologischen Vergemeinschaftung über politische und herkunftsbedingte Grenzen hinweg liegt in der sich im Antisemitismus zeigenden Struktur der »dritten Position« (Klaus Holz). »Der Jude« wird zum umfassenden »amerikanisch-jüdischen, imperialistischen, kulturzersetzenden Weltfeind«¹³ erklärt. Als gemeinsamer Gegner vermag er alle sonstigen politisch-ideologischen Differenzen und Anerkennungskonflikte zwischen Mehrheits- und Minderheitengruppen – beispielsweise die ideologisch aufgeladene Dualität zwischen »dem Westen« und »dem Islam« – in einer Gesellschaft beziehungsweise einer Schulklasse zumindest zeitweise zu überspielen. In einer solchen Konstellation wird das, was ehemals als der pädagogische Königsweg zur Bekämpfung von Antisemitismus galt, nämlich die Erinnerung an den Holocaust, immer öfter zum Anlass und geradezu zur Legitimation, um Feindseligkeiten gegenüber Juden, insbesondere gegenüber dem Staat Israel, zu artikulieren und zu begründen.

Im pädagogischen Umgang mit dieser Situation scheiden sich die Geister: Artikulieren lassen, Akzeptieren und Bearbeiten von Opferkonkurrenzen, oder Delegitimieren, Sanktionieren und Bekämpfen antisemitischer Artikulationen?

Pädagogisches Navigieren in antisemitisch gefärbten Opferdiskursen: Chancen und Grenzen der Anerkennung

Die oft in einer Entweder-Oder-Manier geführte Debatte lässt bei näherem Hinsehen unterschiedliche Optionen zu. Zunächst gilt die Feststellung: Pädagogisches Arbeiten benötigt einen Schutzraum. Hier müssen andere Auseinandersetzungen möglich sein als auf der politischen Bühne. Abgesehen davon, dass es sich auf der Ebene des öffentlichen Diskurses in Politik und Gesellschaft der Bundesrepublik durchaus ausgezahlt hat, antisemi-

tische Artikulationen zu tabuisieren und unterbinden, kann diese Haltung für die pädagogische Arbeit, in der das bessere Argument nicht überwältigen, sondern überzeugen soll, bestenfalls die zweitbeste Alternative darstellen.

Davon abgesehen erleben wir in Schulklassen, die rassistische Diskriminierung übereinstimmend ablehnen, immer wieder, dass diese Haltung nicht automatisch auch jene verurteilt, die pauschal »etwas gegen Juden haben«. Entsprechend kraftlos kann dann die Kennzeichnung eines Schülers als »Antisemit« oder einer Äußerung als »antisemitisch« in einer Klasse wirken. Zudem scheinen wir es nur selten mit festen Überzeugungen zu tun zu haben, sondern eher mit flüchtigen, situativ sich verdichtenden Argumentationsweisen. In diesem Zusammenhang ist Werner Konitzer zuzustimmen, der in Anlehnung an Poliakov (1979) dafür plädiert,

»dass es weitaus vielversprechender sein könnte, den Antisemitismus weniger als ein statisches denn als ein dynamisches Phänomen zu begreifen, eher als ein interpersonales Phänomen denn als die individuelle Einstellung einer oder mehrerer Personen, eher als ein Konglomerat flüchtig erhobener, gleichwohl stets identischer Verdächtigungen und Vorwürfe denn als eine Weltanschauung im spezifischen Sinne eines in sich geschlossenen Überzeugungssystems«¹⁴.

Schule ist kein von der Gesellschaft abgeschirmter Raum. Auch der Schulunterricht ist eine Form von Öffentlichkeit. Lehrkräfte stehen auf einem Präsentierteller, sie vertreten eine staatliche Institution, und sie repräsentieren im Glücksfall zivilgesellschaftliche Haltungen. Zumindest sind sie als Erwachsene ein Rollenmodell für Jugendliche. Es liegt an ihnen, wie attraktiv dieses für Schüler in die eine oder die andere Richtung ist.

Die erste Antwort kann jedenfalls nicht darin bestehen, in solchen Diskussionen sofort begründete von unbegründeten Opferidentitäten oder berechnete Anerkennungsansprüche von ideologisch-antisemitisch aufgeladenen Selbststilisierungen zu unterscheiden und entsprechend zu kommentieren. Für eine weniger angstbesetzte pädagogische Grundhaltung halten wir den Gedanken für hilfreich, antisemitische Äußerungen als Bestandteil einer Politisierung Jugendlicher zu verstehen und zu würdigen. Wird das antisemitische Argument zunächst nur als ein Versuch Jugendlicher angesehen, sich die Welt zu erklären, kann das darin enthaltene politische Interesse als Ressource

erkannt und als Anknüpfungspunkt für eine Auseinandersetzung mit den Jugendlichen aufgegriffen werden. Pädagogen müssen mit dieser Politisierung – so fehlgeleitet und bekämpfenswert sie inhaltlich ist – als Gegebenheit umzugehen lernen. Sie müssen den Mut und die Kompetenz aufbringen, Debatten zu initiieren und mit eigenen Positionen zu beeinflussen.

Was heißt das konkret? Was die oben beschriebenen Opferansprüche betrifft, so gilt hier zunächst die Devise: zuhören, nachfragen und versuchen, die individuellen Motive und biografischen Hintergründe nachzuvollziehen. Dieses Zurkenntnisnehmen ist ein erster Vollzug von Anerkennung. Nichtanerkennung von Opfergeschichten führt zu Ressentiments, selbstgerechter Verbitterung und Gesprächsabbruch. Die Herausforderung, genauer: die Zumutung liegt darin, zwischen den subjektiven Gefühlen und Anliegen auf der einen Seite und ihrer inhaltlichen, auch ideologischen Rationalisierung und Begründung auf der anderen Seite zu unterscheiden. Ohne eine empathische (das bedeutet nicht: zustimmende!) Anerkennung der subjektiven Wirklichkeit meines Gegenübers ist jeder Versuch einer inhaltlichen, argumentativen Auseinandersetzung zum Scheitern verurteilt.

Auf inhaltlicher Ebene gilt es, auf die Interessen und Themen der Schüler (zum Beispiel Globalisierung, Gerechtigkeit, Menschenrechte, die gesellschaftliche Rolle und Relevanz von Religionen, und vor allem den Nahostkonflikt) differenziert einzugehen: durch Bereitstellen von Informationen; durch Moderation von Debatten unter den Jugendlichen – und nicht zuletzt durch gezielte Gegenfragen und das Eintreten für eigene Standpunkte. Solange Jugendliche tatsächlich nach Erklärungen für krisenhafte Phänomene suchen, kann und muss man versuchen, ihnen Alternativen zu demagogischen Deutungen aufzuzeigen – und seien diese Alternativen noch so komplex.

Nicht einmal in Ansätzen befriedigend gelöst ist allerdings die Frage nach einem wirksamen Umgang mit der affektiven Besetzung des antisemitischen Ressentiments. Sollte es stimmen, dass überzeugte Antisemiten, wie Werner Konitzer lakonisch feststellt, »am Zusammenleben der Menschen einzig der Aspekt (interessiert), einen anderen dafür namhaft und schuldig zu machen, daß es nicht funktioniert«¹⁵, so ist auf der inhaltlichen Ebene nichts mehr auszurichten.

Spätestens hier stellt sich auch die Frage nach den Grenzen eines Dialogs. Mit ideologisch fixierten Islamisten oder auch Rechtsextremisten kann man nicht mehr diskutieren. Der Klassenraum darf nicht zur Bühne ideologischer Selbstinszenierung werden. Pädagogen müssen sich der Beschränktheit ihrer

Mittel bewusst bleiben und wissen, wann sie einen Scheindialog abbrechen beziehungsweise einer ideologischen Agitation Einhalt gebieten müssen. Das Gleiche gilt für direkte Bedrohungen und Diskriminierungen. Grenzen von Bildungsarbeit oder schulischem Unterricht bedeuten jedoch nicht Grenzen pädagogischer Verantwortung. Auch dort, wo ein Dialog nicht mehr möglich ist, müssen Pädagogen handlungsfähig bleiben. Hier geht es um die erzieherischen, institutionellen und politischen Dimensionen des Lehrerberufs.

Es stellt sich die Frage: Wie fähig sind Pädagogen, um diesen komplexen Anforderungen zu genügen? Nach unserer Beobachtung sind Lehrkräfte an deutschen Schulen nur unzureichend darauf vorbereitet. Nicht selten sind sie sogar Teil des Problems. Dazu müssen wir einen zweiten Blick in die Klassenzimmer werfen.

Innere Resonanzen, generationsbedingte Fixierungen und die Angst vor Jugendlichen: Pädagogen als Teil des Problems

In einer Gesellschaft, deren jüngere Vergangenheit untrennbar mit den Tätern von Auschwitz verbunden bleibt, ist auch bei engagierten Pädagogen der Umgang mit den Themen Holocaust, Judentum oder Israel mit starken Emotionen verbunden und führt oft zu Befangenheit und zur »Angst, etwas Falsches zu sagen«. Das ist nicht zuletzt auf eine oft nur rudimentäre oder gänzlich fehlende Auseinandersetzung mit der eigenen Familienbiografie und mit generationsspezifischen Bildungserlebnissen zurückzuführen.¹⁶ Ähnlich wie die Nachkommen der Opfer sind auch die Nachkommen der Täter und Mitläufer auf vielfältige Weise mit ihren Vorfahren und den nicht-erzählten Geschichten verstrickt. In der pädagogischen Arbeit zeigt sich das zum Beispiel in einem ausgeprägt moralischen Impetus der Vermittlung. Da sie sich in der Regel nur wenig mit der eigenen Familiengeschichte und der damit verbundenen Tradierung von Einstellungen, mit unaufgearbeiteten Schuldgefühlen und mit unbewussten Ambivalenzen auseinander gesetzt haben, laufen sie als Pädagogen Gefahr, ihren Kampf mit den Schatten der eigenen Vergangenheit projektiv an ihren jugendlichen Adressaten auszutragen.

Zudem muss die oben erwähnte Frontenbildung zwischen Jugendlichen und Pädagogen, was die Auseinandersetzung um die Politik Israels als *dem* politischen, antisemitisch aufgeladenen Streitthema betrifft, noch einmal genauer unter die Lupe genommen werden. Auch Lehrkräfte sind potenzielle Mitglieder einer antisemitischen »Komplizengemeinschaft«¹⁷. Zwar fühlen

sie sich sicherlich in der Mehrzahl dazu aufgerufen, offensichtlich antisemitischen Statements, vor allem wenn sie sich gegen die »machtlosen Opfer«¹⁸ des Holocaust beziehen, entgegenzutreten. Andererseits gibt es da durchaus nicht selten das *Phänomen der inneren Resonanz*: Das, was die Schüler von sich geben, trifft auf mehr oder weniger intensiv gefühlte Zustimmung. Wenn die letzten Ergebnisse der Forschergruppe um Wilhelm Heitmeyer (2004) auch nur annähernd korrekt die Lage widerspiegeln, mag es niemanden erstaunen, dass Lehrkräfte als repräsentativer Durchschnitt der bundesdeutschen Mehrheitsgesellschaft nicht insgesamt als zivilgesellschaftliches Bollwerk gegen den Antisemitismus in Anspruch genommen werden können. Denn auch ihnen ist das Bedürfnis nach Schuldentlastung, Täter-Opfer-Umkehr und einem Ende der Debatte – und vielleicht auch eine reflexhafte Faszination für antiimperialistische Befreiungsbewegungen, die in einem allzu empathischen »Verständnis« für palästinensische Selbstmordattentate gipfelt – nicht fremd. Die Grenze zwischen antisemitischer Einstellung und diskursiver Verstrickung in antisemitische Muster verläuft fließend. Insbesondere bei den Themen USA, Globalisierung und Kapitalismuskritik passiert es vielen »kritischen, politisch bewussten« Pädagogen nicht selten, dass sie sich argumentativ, ohne es zu merken, bereits auf problematischem Gelände bewegen.

Und auch wenn sie aus fester Überzeugung antisemitisch gefärbte Diskussionen beeinflussen wollen, scheinen Lehrkräfte in Auseinandersetzung mit ihren multikulturellen Schülergruppen in zweifacher Weise entfremdet und auf verlorenem Posten zu stehen. Da ist zum einen die *Fixierung auf die spezifisch deutsche Problematik* in der Auseinandersetzung mit dem Holocaust, die gerade für die so genannten Achtundsechziger charakteristisch ist. Sie stellen immer noch einen bedeutenden Anteil der Lehrerschaft und üben auch auf die nachwachsenden Lehrergenerationen einen nicht zu unterschätzenden Einfluss aus. Die bereits skizzierte Entwicklung der Globalisierung und Vervielfachung der Erinnerungen, Opferdiskurse und Bezugnahmen auf den Holocaust haben sie persönlich und pädagogisch oft nicht nachvollzogen. Vielmehr nehmen sie die biografische Bedeutung ihres eigenen, in ihrer Jugend- und Studienzeit vollzogenen prägenden Bildungserlebnisses weiterhin als intellektuellen und moralischen Maßstab für eine angemessene Beschäftigung mit dem heutigen Antisemitismus.

Der Frankfurter Psychoanalytiker und Politologe Christian Schneider nennt die Achtundsechziger-Generation auch – sich selbst ironisch einbeziehend – die »Generation der Wächter, Ankläger und Lehrer«¹⁹ und beschreibt

damit drei Rollen, die in die psychodynamische Textur dieser Generation eingeschrieben zu sein scheinen: Wächter der mutigen Erkenntnis und des aufrichtigen Gedenkens; Ankläger der Schuld der eigenen Elterngeneration; und Lehrer, das heißt Garant der Tradierung dieses richtigen Bewusstseins auf die Nachgeborenen. Außergewöhnlich erfolgreich war diese Generation, und das ist ihre unbestrittene Leistung, in der Prägung des offiziellen erinnerungspolitischen Diskurses der alten und der neuen Bundesrepublik, die sich zur deutschen Schuld und bleibenden Verantwortung für die Verbrechen des Holocausts bekannt hat. Sie konnte, wie Christian Schneider es zuspitzt, ihre Sicht auf den Holocaust und ihre Art des Umgangs quasi monopolisieren. Dadurch heggen Lehrkräfte dieser Generation jedoch oft den »Verdacht, die nachwachsende Generation sei unfähig, eine ähnlich intensive Einfühlung in die Geschichte ... zu erbringen wie die eigene«²⁰ – was wiederum zu Versuchen führt, den nachfolgenden Schülergenerationen Anteile der eigenen Gefühlswelt als normative Erfahrung aufzudrängen. Mit dieser »Dominanz moralischer Reflexe gegenüber Reflexivität« müssen Lehrkräfte jedoch in durch Migration geprägten Lerngruppen, aber auch gegenüber den nachwachsenden Generationen der Täter- und Mitläufergesellschaft, fast zwangsläufig scheitern. Und mit offensichtlicher Skepsis fragt sich Christian Schneider, ob seine eigene Generation je dazu in der Lage sei, den »Kampf gegen den Antisemitismus vom Posaunenton der Betroffenheit zu befreien und dazu beizutragen, ihn als selbstverständliche, unpathetische zivilgesellschaftliche Haltung im Alltag zu etablieren«²¹.

Zum zweiten: Nicht weniger bedeutsam – und wiederum repräsentativ für den bundesdeutschen Durchschnitt – erscheint mir die grundlegende, eher wachsende als schwindende Entfremdung zwischen deutschen Lehrkräften und Schülern mit Migrationshintergrund. Migration, Globalisierung und Transnationalisierung führen gerade unter Jugendlichen in der Großstadt zu einer Vielzahl von Subkulturen, die durch begriffliche Raster wie »Nationalität/Ethnie« oder das auch in der pädagogischen Praxis prominente Sortiermuster der »Multikultur« nicht zu fassen sind. Haben Jugendliche schon seit jeher eigene Welten und Subkulturen geschaffen, die sie gegen Verstehensübergriffe Erwachsener zu verteidigen wussten, so sind diese neuen, »migrantisches« geprägten Subkulturen herkunftsdeutschen Lehrkräften auf doppelte Weise verschlossen. Da ihnen die subkulturellen Äußerungsformen ihrer Schüler überwiegend unzugänglich bleiben, überwiegt in vielen Kollegien eine resignative, abwehrende Haltung gegenüber der Welt der Jugendlichen.

Eine Folge dieser Entfremdung ist eine weit verbreitete Konfliktscheu. Dabei sind es nicht – wie es etwa die Kontroverse über den Umgang mit den Ergebnissen der Antisemitismus-Studie des *European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia* (EUMC)²² nahe legen würde – in erster Linie antirassistisch begründet Skrupel, weswegen Pädagogen vor einer offenen Auseinandersetzung beispielsweise mit dem Antisemitismus junger Moslems zurückschrecken. Viel öfter prägen abwertende kulturalistische und ethnisierende Zuschreibungen und eine Ignoranz gegenüber den strukturellen Aspekten von Diskriminierung den Blick der Pädagogen auf ihre »ausländischen Problemjugendlichen«. Hinter dieser Haltung aber verbirgt sich oft eine allgemeine Verunsicherung, ja Angst im Umgang mit Jugendlichen. Besonders spürbar ist diese Angst in sogenannten Brennpunktschulen, in denen sich Lehrer fragen, ob und wie sie sich überhaupt mit bestimmten »gefährlichen« Jugendlichen anlegen wollen. Aber auch wenn Sorgen vor einer körperlichen Bedrohung ausgeschlossen werden können, mag allein schon die Furcht vor einer argumentativen oder rhetorischen Überlegenheit von Schülern Lehrkräfte davon abhalten, sich auf eine Auseinandersetzung einzulassen.

Eine solche Verunsicherung dürfte auch dazu beigetragen haben, dass die Lehrerin in unserem Beispiel ein »Sprechverbot« glauben verhängen zu müssen. Auch Beobachtungen von anderer Seite²³ erhärten unseren Eindruck, dass Lehrkräfte in der Regel eher bereit sind, gegen antisemitische Äußerungen junger Migranten vorzugehen, als gegen entsprechende Manifestationen herkunftsdeutscher Jugendlicher.

Islamistische Jugendliche oder moslemischer Mainstream?

Besonders irritiert und ratlos zeigen sich viele Pädagogen gegenüber den antisemitischen Äußerungen von Jugendlichen mit moslemischem Hintergrund, insbesondere aus arabischen Herkunftsländern. Dabei verunsichert sie insbesondere die emotionale Heftigkeit der Schülerreaktionen, die sich zwar vor allem am Thema Nahostkonflikt entzünden, die jedoch nicht allein als spontaner Reflex – wie etwa moralische Empörung und Identifikation mit dem palästinensischen Opferkollektiv – gelesen werden können. Dazu ist die Argumentation bei einigen Jugendlichen oft viel zu ausgefeilt und weist auf komplexe ideologische Muster hin.

Was motiviert diese Jugendlichen? Klar scheint zu sein, dass der immer wieder beschworene Typus vom »Underdog mit moslemisch-arabischem

Migrationshintergrund« nur einer unter vielen ist. Dieses Klischee repräsentiert sicherlich eine wichtige Gruppe marginalisierter Jugendlicher, die – frustriert und hasserfüllt – als Opfer rassistischer und sozialer Diskriminierung einen prekären Status in der jeweiligen Einwanderungsgesellschaft – ob in Frankreich, Schweden, Belgien, den Niederlanden oder in Deutschland – bekleiden. Im Nahostkonflikt finden sie eine Projektionsfläche für die eigene Misere und einen Katalysator für den Ausdruck ihrer angestauten Wut, die sich – wie es vor allem im Frühjahr 2002 durch die Medien ging – in Gewalt gegen Juden und jüdische Einrichtungen entladen kann.²⁴

Ein anderer, bislang weniger bekannter Typus findet sich unter den jungen islamischen Eliten, vorzugsweise an den Hochschulen, jedoch auch schon im Schulalter, die sich auf ihrer individuellen Suche nach Unterscheidung und einer eigenständigen politischen und/oder religiösen Identität den Angeboten radikaler politischer Lesarten des Islam zugewandt haben.²⁵ Gerade auch politisch interessierte Migrantenjugendliche, die hier geboren und aufgewachsen sind und vom äußeren Eindruck eher als gut integriert bezeichnet werden können, partizipieren – vermittelt durch Internet, Satelliten-TV und importierte Druckschriften – sowohl an Diskursen in den Herkunftsländern ihrer Familien als auch an eigenen globalisierten Öffentlichkeiten, die für den modernen Islamismus insbesondere nach dem 11. September 2001 charakteristisch geworden sind.

Von der deutschen Mehrheitsgesellschaft wurden diese Entwicklungen bislang weitgehend ignoriert. Lehrkräften ist zum Beispiel Charakter und Ausmaß des in islamischen Ländern grassierenden Antisemitismus kaum bekannt. Auch verstellt vielen Pädagogen ihre eigene Distanz zum Religiösen – die biografisch oft als mühsam erkämpfte Befreiung erlebt wurde – den Zugang zu einer ganzen Dimension von religiös begründeten Denk-, Empfindungsweisen und Selbstkonzepten. Das erschwert die Auseinandersetzung mit einer wachsenden Zahl von jungen Migranten, die sich unterschiedlichen Spielarten des Islam zuwenden,²⁶ zusätzlich. Auch hier muss darüber nachgedacht werden, wie man von einer säkularen, dem Religiösen entfremdeten Position aus mit Jugendlichen in Kontakt treten kann, deren radikale politische Weltanschauungen sich aus einem religiösen Selbstverständnis speisen.

Der wachsende Einfluss islamistischer und damit auch antisemitischer Ideologien zeigt sich jedoch nicht nur im offensiveren Auftreten von durch Internet, Koranschulen und andere politisch-religiöse Zirkel geschulten Jugendlichen. Es sind auch Medien türkischer und arabischer Provenienz und

eine politische Veränderung »in der Mitte der migrantischen Communities«, die die Haltung junger Migranten zunehmend zu prägen scheinen.²⁷ Die Erziehungswissenschaftlerin Barbara Schäuble resümiert:

»Wir haben es hier mit einem Phänomen zu tun, das wir aus dem Rechtsextremismus kennen. Die Argumentation von Kadern und ganz normalen Jugendlichen werden immer ununterscheidbarer. Dennoch sind sie bei letzteren viel unstrukturierter und brüchiger. Diese Jugendlichen als Islamisten zu bezeichnen, wäre das Dümme, was man tun könnte. Diese Entwicklungen zu übersehen, aber auch.«²⁸

Die Situation für Pädagogen ist nicht einfach: Zum einen zeigt sich ein immenser Bedarf an Hintergrundwissen über die Situation in den Herkunftsländern, ihre historischen Wurzeln, über die Insiderdiskurse in den globalisierten islamistischen Diskussionszirkeln und die Brückenglieder zum »ganz normalen« Alltagsdiskurs unter migrantischen Jugendlichen. Zum anderen ist damit die pädagogische Seite des Problems noch gar nicht berührt. Die Frage ist ja nicht allein, ob die Jugendlichen antisemitisch denken und auf welche Weise sie an antisemitischen Diskursen teilhaben, sondern die nach der *Relevanz und den Folgen* solcher Feststellungen *für die pädagogische Arbeit*:

- Wie bedeutsam sind antisemitische Einstellungen für Identität und Selbstverständnis der Jugendlichen? Welche situativen und kontextuellen Umstände wirken als Verstärker?
- Wie sind die Übergänge beschaffen zwischen einem mehr oder weniger latent antisemitisch aufgeladenen moslemischen Mainstream, einem islamistischen Symphatisantenumfeld und der Entscheidung zur Teilnahme an dschihadistischer Militanz? Wie wenig wir über diese Übergänge wissen, zeigt nicht zuletzt der in den Selbstmordattentätern der Londoner Anschläge vom 7. Juli 2005 sich offenbarende Tätertypus der gut integrierten »Normaljugendlichen«.
- Und was folgt daraus für die pädagogische Praxis? Können Pädagogen, die ja in aller Regel Vertreter der Mehrheitsgesellschaft sind, überhaupt auf solche Entwicklungen Einfluss nehmen? Welche Ziele ließen sich dabei realistischerweise verfolgen?

Das Dilemma der Interventionsberechtigung

Das führt uns zu einem ganz grundsätzlichen Problem – der mangelnden Interventionsberechtigung pädagogischer Repräsentanten der Mehrheitsgesellschaft. Wie kann ein Lehrer einen Schüler erreichen, der sich durch Zugehörigkeit, Weltanschauung oder Lebensgeschichte in offensichtlicher Gegnerschaft zum »etablierten System« – zur Schule, zur deutschen Gesellschaft, zur »jüdisch manipulierten Meinungsmache« – stehen sieht? Was Pädagogen von ihren Adressaten erwarten, ist ja nichts weniger als die Irritation, selbstkritische Reflexion, ja letztlich Infragestellung des jeweiligen, mit einer bestimmten Opfer-Täter-Definition verbundenen Selbst- und Weltbilds.

Die Schwierigkeit – aber auch die einzige Chance – besteht für Pädagogen darin, einen Zugang zu den Jugendlichen zu finden. Sie müssen, wenigstens punktuell, zu »relevanten Anderen« für sie werden. Sie müssen bei ihren Jugendlichen eine Interventionsberechtigung erwerben. Damit ist eine auf Kompetenz und Glaubwürdigkeit basierende Form der Autorität gemeint, die mir mein Gegenüber zunächst zugestehen muss, bevor er bereit ist, sich mit meinen Ansichten und meinen ihm fremden Informationsquellen auseinander zu setzen.

Die Frage der Glaubwürdigkeit ist auch hier – wie in so vielen anderen Anerkennungsdebatten in pluralistischen Gesellschaften – mit einer Klärung der jeweiligen Sprecherposition verbunden: »Wer bist du, woher kommst du, und mit welchem Recht maßt du dir an, diese oder jene Position zu vertreten?«

Ich glaube, dieser Frage und dem dahinter stehenden Argwohn von Jugendlichen können Pädagogen in vielen Fällen nur durch eine beharrliche Beziehungsarbeit gerecht werden. Und zu dieser Beziehungsarbeit gehören zweifellos – in einem ersten Schritt – nicht ideologische Überzeugungsversuche, sondern ein Eingehen auf die Besonderheiten der mit der jeweiligen Sprecherposition verbundenen Anerkennungsbedürfnisse.

Aber auch bei allem guten Willen und der Fähigkeit zur Trennung der unterschiedlichen Ebenen ist das Problem der Interventionsberechtigung nicht allein von Pädagogen zu lösen. Unbestritten sind wir hier an einem Punkt angelangt, wo zumindest auf herkunftsdeutscher Seite das dringende Bedürfnis und die Notwendigkeit einer Verständigung mit Vertretern und Initiativen von migrantischer Seite – seien es jugendliche Wortführer, seien es erwachsene Autoritäten und Repräsentanten – offensichtlich werden. Deren Sprecherposition – Migrationserfahrung, Herkunft aus einem moslemisch

geprägten Land, ganz gleich ob sie sich selbst tatsächlich als »religiös« einordnen oder nicht – erhöht ihre Interventionsberechtigung entscheidend. Für Schulen in Deutschland – und vielen anderen Ländern – bedeutet das wohl noch eine lange Durststrecke, bis endlich genügend Lehrkräfte mit Migrationshintergrund angestellt werden.

Die Notwendigkeit einer Kooperation zwischen Vertretern der Mehrheitsgesellschaft und migrantischen Minderheiten²⁹ wirft neue Fragen auf. Für die etablierte Pädagogik stellt sich die Frage, inwiefern sich ihre Anliegen und Ziele mit denen der bislang wenig gefragten »anderen Deutschen« überhaupt zur Deckung bringen lassen. Tatsächlich müssen die derzeit so alarmierten herkunftsdeutschen Aktivisten zunächst einmal anfangen zuzuhören, welche Fragen, Anliegen und Bedingungen von migrantischer Seite bezüglich der Entwicklung einer gemeinsamen Handlungsperspektive formuliert werden: Wie definieren Vertreter der Migrantengruppen die Problemlage, das heißt, in welche Zusammenhänge (zum Beispiel: Kampf gegen Islamisierung und politische Unterdrückung in den Herkunftsländern) stellen sie die Auseinandersetzung mit Antisemitismus? Welche Bedeutung und Wertigkeit geben sie diesem Thema im Vergleich zu anderen Aspekten? Umgekehrt gilt aber auch: Welche Empfindlichkeiten und Selbstlügen auf migrantischer, speziell auf moslemischer Seite muss die herkunftdeutsche Seite ohne falsche Scham offensiv zu hinterfragen lernen? Und wo ergeben sich Gemeinsamkeiten im Kampf gegen Rechtsextremismus und rechtspopulistische Positionen? Die bislang von mehrheitsdeutscher Seite – zumeist von diplomatischer Seite, politischen Stiftungen oder christlichen Kirchen – initiierten »Dialog-mit-dem-Islam«-Projekte sind aufgrund ihrer entpolitisierten Wahrnehmung des islamischen Spektrums zu Recht kritisiert worden.³⁰ Nicht selten bereiten dabei die öffentlichen Podien Repräsentanten des politischen Islams eine Bühne, während oppositionelle, laizistische Gruppierungen oder die große Zahl der nicht in Verbänden organisierten Moslems ausgeschlossen bleiben.

Auch aus der Sicht der Minderheiten ergibt sich eine Reihe von Fragen. Jene, die sich bereits kritisch mit islamistischen oder antisemitischen Entwicklungen unter Migrantengruppen in Europa oder in den Herkunftsländern auseinander gesetzt haben, stehen dem neuen Interesse der Mehrheitsgesellschaft zwiespältig gegenüber. Wird mit deren sprunghaft gestiegenem Interesse am »islamisch-arabischen« Antisemitismus nicht einer wohlfeilen Problemverschiebung, nämlich der Relativierung der Antisemitismen in der Mehrheitsgesellschaft, Vorschub geleistet? Wie die Debatte nach dem Mord an

Theo van Gogh zeigte, gewinnen in der deutschen Öffentlichkeit schnell die üblichen rassistischen Abwehrdiskurse Oberhand.³¹ Insofern stehen migrantische Initiativen gegen Antisemitismus rasch in der Kritik durch die »eigenen Leute«. Welchen Gefahren setzen sich Migrantinnen und Migranten zudem aus, wenn sie öffentlich und dezidiert Kritik an radikal-islamistischen Gruppierungen üben? Und welcher Widerstand entsteht, wenn sie – parallel zur deutschen Debatte – über den Antisemitismus in der Mitte ihrer eigenen Herkunftscommunities reden? Wie positionieren sich laizistische beziehungsweise areligiöse Aktivisten, wenn sich die deutsche Gesellschaft allein Antworten von »moslemischer« Seite erwartet? Welches Übergewicht bekommt dann eventuell wieder die Thematisierung der Herkunftsnation, zu der man längst ein distanzierteres Verhältnis gewonnen hatte, um sich eine ganz eigene Position und (Mehrfach-)Identität in der deutschen Gesellschaft zu erarbeiten?

Über die vielfältigen Fußangeln und Stolpersteine, die in der gemeinsamen Beschäftigung von Mehrheitsdeutschen und Vertretern migrantischer Minderheiten zum Antisemitismus in Deutschland liegen, werden sicherlich noch spannende Diskussionen zu führen sein. Es ist zu erwarten, dass auch bei den Trägern solcher Aktionsbündnisse das Thema der Opferkonkurrenz und der Anerkennung eine wichtige Rolle spielen wird.

Bibliographie

Bar-On, Dan:

Die Last des Schweigens. Gespräche mit Kindern von Nazi-Tätern. Frankfurt am Main – New York 1993

Bergmann, Werner; Juliane Wetzel:

Manifestations of anti-Semitism in the European Union. Hrsg. vom European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, Wien 2003.

www.antisemitismus.net/europa/eu-studie.pdf (eingesehen am 04.02.2004)

Bressan, Susanne:

Die öffentliche Verarbeitung eines islamistischen Mords. Oder: Was »Israelkritik« und »Islamkritik« gemeinsam haben (2004). www.hagalil.com/archiv/2004/11/islamkritik.htm (eingesehen am 26.11.2004)

Buruma, Ian:

Die Olympiade des Leidens, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6. Januar 1999

Chaumont, Jean-Michel:

Die Konkurrenz der Opfer. Genozid, Identität und Anerkennung. Lüneburg 2001

Dantschke, Claudia; Dierk Borstel:

Islamismus und Rechtsextremismus in Berlin-Kreuzberg – ein Problemaufriss, in: *ZDK-Bulletin 4/2004*: »Gegen Rechtsextremismus hilft nur Demokratie.« *Community Coaching – Kommunalanalyse und Demokratieentwicklung im Gemeinwesen*, S. 73–85

Dantschke, Claudia:

Islamistischer Antisemitismus, in: *ZDK-Bulletin 5/2004*: »Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher.« *Antisemitismus und Antiamerikanismus in Deutschland*, S. 24–34

Diederich, Sabine; Bernd Fechner; Holger Oppenhäuser:

Große Politik im Klassenzimmer. Zur pädagogischen Auseinandersetzung mit Antisemitismus unter Jugendlichen in multikulturellen Lerngruppen, in: *ZDK-Bulletin 5/2004*: »Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher.« *Antisemitismus und Antiamerikanismus in Deutschland*, S. 95–101

Fechler, Bernd; Gottfried Kößler; Till Lieberz-Groß (Hg.):

»Erziehung nach Auschwitz« in der multikulturellen Gesellschaft. *Pädagogische und soziologische Annäherungen*. Weinheim – München 2000

Fechler, Bernd:

Zwischen Tradierung und Konfliktvermittlung. Über den Umgang mit »problematischen« Aneignungsformen der NS-Geschichte in multikulturellen Schulklassen. Ein Praxisbericht, in: Bernd Fechner; Gottfried Kößler; Till Lieberz-Groß (Hg.): »Erziehung nach Auschwitz« in der multikulturellen Gesellschaft. *Pädagogische und soziologische Annäherungen*. Weinheim – München 2000, S. 207–227

Fechler, Bernd:

Dialog der Anerkennung. Möglichkeiten und Grenzen der Mediation bei »interkulturellen« Konflikten in der Schule, in: Ulrike Kloeters; Julian Lüddecke; Thomas Quehl (Hg.): *Schulwege in die Vielfalt. Handreichung zur Interkulturellen und Antirassistischen Pädagogik in der Schule*. Frankfurt am Main 2003, S. 103–148

Heitmeyer, Wilhelm (Hg.):

Deutsche Zustände, Folge 3. Frankfurt am Main 2004

Holz, Klaus:

Neuer Antisemitismus? Wandel und Kontinuität der Judenfeindschaft, in: *Mittelweg 36*, 2/2005, S. 3–23

Honneth, Axel:

Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main 1992

Jugendbegegnungsstätte Anne Frank (Hg.):

Rechtsextremismus – was heißt das eigentlich heute? Über Rechtsextremismus, Rassismus und Zivilcourage. Prävention für Schule und Bildungsarbeit. Frankfurt am Main 2003

Kepel, Gilles:

Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens.
München 2004

Khosrokhavar, Farhad:

Muslimen im Gefängnis. Der Fall Frankreich, in: *Transit* 27, 2004, S. 159–170

Konitzer, Werner:

Antisemitismus und Moral. Einige Überlegungen, in: *Mittelweg* 36, 2/2005,
S. 24–35

Levy, Daniel; Natan Sznajder:

Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust. Frankfurt am Main 2001

Markovitz, Andrei S.:

Antiamerikanismus und Antisemitismus in Europa, in: Doron Rabinovici;
Ulrich Speck; Natan Sznajder (Hg.): *Neuer Antisemitismus? Eine globale
Debatte.* Frankfurt am Main 2004, S. 211–233

Messerschmidt, Astrid:

Zwischen Schuldprojektion und Moralisierungsbwehr – Beobachtungen
in der dritten Generation nach dem Holocaust, in: *Außerschulische Bildung*
1/2005

Rabinovici, Doron; Ulrich Speck; Natan Sznajder (Hg.):

Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte. Frankfurt am Main 2004

Raffael, Simone:

Umgang mit Antisemitismus in Schule und Unterricht, in: *ZDK-Bulletin*
5/2004: »Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher.«
Antisemitismus und Antiamerikanismus in Deutschland, S. 92–94

Reemtsma, Jan Philipp:

Was man will und was daraus wird. Gedanken über prognostisches Versagen,
in: Michael Th. Geven; Oliver von Wrochem (Hg.): *Der Krieg in der Nach-
kriegszeit. Der Zweite Weltkrieg in Politik und Gesellschaft der Bundesrepublik.*
Opladen 2000

Rosenthal, Gabriele (Hg.):

Der Holocaust im Leben von drei Generationen. Frankfurt am Main 1997

Roy, Olivier:

Islam in Europa: Konflikt der Religionen oder Konvergenz der Religiositäten?,
in: *Transit* 27, 2004, S. 118–133

Schäuble, Barbara; Hanne Thoma:

*Dokumentation: Education on anti-Semitism – Ergebnisse des European
Workshop* (2004). www.hagalil.com/or/2004/04/education.htm
(eingesehen am 01.12.2004)

Schäuble, Barbara:

Antisemitismus in der Einwanderungsgesellschaft, in: Antidiskriminierungs-
netzwerk Berlin des Türkischen Bundes in Berlin-Brandenburg (Hg.):
*Gemeinsam gegen Antisemitismus! Entwicklung von Handlungsstrategien
für die Einwanderungsstadt Berlin.* Berlin 2005, S. 2–9

Schneider, Christian:

Der Holocaust als Generationsobjekt. Generationengeschichtliche Anmerkungen zu einer deutschen Identitätsproblematik, in: *Mittelweg* 36, August/September 2004, S. 56–73

Seidel, Eberhard:

Im Namen Gottes. Im »Dialog mit dem Islam« hat sich ein bedenklicher Kulturrelativismus entwickelt, in: *die tageszeitung*, 20. Mai 2003.

www.taz.de/pt/2003/05/20/a0117.nf/text (eingesehen am 01.11.2004)

Staffa, Christian; Katherine Klinger (Hg.):

Die Gegenwart der Geschichte des Holocaust. Intergenerationelle Tradierung und Kommunikation der Nachkommen. Berlin 1998

Taylor, Charles:

Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main 1993

Tietze, Nikola:

Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich. Hamburg 2001

Uwer, Thomas; Thomas von der Osten-Sacken:

»Konstruktiver Dialog« mit Diktaturen: Freundschaft!, in: *Konkret* 11/2004.

www.hagalil.com/archiv/2004/11/dialog.htm (eingesehen am 17.11.2004)

Verfassungsschutz in Hessen:

Bericht. www.verfassungsschutz-hessen.de/downloads/vsbericht2003.pdf (eingesehen am 01.11.2004)

Zabbal, François:

Das Spiel der Opfer. Der Dialog mit dem Islam. Zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: *Zeitschrift für KulturAustausch* 1/2002.

www.ifa.de/zfk/themen/02_1_islam/dzabbal.htm (eingesehen am 02.11.2004)

Anmerkungen

- 1 Einen guten Überblick über den aktuellen Diskussionsstand gibt das von Barbara Schäuble und Hanne Thoma verfasste Ergebnispapier einer vom Berliner Büro des *American Jewish Committee*, von der *Task Force: Education on Antisemitism* (einer Arbeitsgruppe politischer Bildner/innen aus dem gesamten Gebiet der BRD) und von der *Jugendbegegnungsstätte Anne Frank* vom 18. bis zum 20. April 2004 durchgeführten europäischen Fachtagung mit Bildungsexperten aus sieben Ländern. Siehe Barbara Schäuble; Hanne Thoma: *Dokumentation: Education on anti-Semitism – Ergebnisse des European Workshop* (2004). www.hagalil.com/or/2004/04/education.htm (eingesehen am 01.12.2004).
- 2 Vgl. Bernd Fechler; Gottfried Kößler; Till Lieberz-Groß (Hg.): »Erziehung nach

Auschwitz« in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen. Weinheim – München 2000.

- 3 Kritisch zum Begriff »neuer« Antisemitismus siehe Klaus Holz: Neuer Antisemitismus? Wandel und Kontinuität der Judenfeindschaft, in: *Mittelweg* 36, 2/2005, S. 3–23.
- 4 Siehe Doron Rabinovici; Ulrich Speck; Natan Sznajder (Hg.): *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte.* Frankfurt am Main 2004.
- 5 Zum Beispiel Werner Bergmann; Juliane Wetzel: *Manifestations of anti-Semitism in the European Union.* Hrsg. vom European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, Wien 2003; Verfassungsschutz in Hessen: *Bericht.* www.verfassungsschutz-hessen.de/downloads/vsbericht2003.pdf; Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Deutsche Zustände, Folge 3.* Frankfurt am Main 2004.
- 6 Vgl. auch Jugendbegegnungsstätte Anne Frank (Hg.): *Rechtsextremismus – was heißt das eigentlich heute? Über Rechtsextremismus, Rassismus und Zivilcourage. Prävention für Schule und Bildungsarbeit.* Frankfurt am Main 2003, sowie Sabine Diederich, Bernd Fechler; Holger Oppenhäuser: Große Politik im Klassenzimmer. Zur pädagogischen Auseinandersetzung mit Antisemitismus unter Jugendlichen in multikulturellen Lerngruppen, in: *ZDK-Bulletin 5/2004: »Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher.« Antisemitismus und Antiamerikanismus in Deutschland, S. 95–101.*
- 7 Nicht eingehen kann ich hier auf die besondere Konstellation, die durch eine Hegemonie rechtsextremer Einstellungen in überwiegend homogen »deutschen« Lerngruppen hervorgerufen wird. Sie ist nicht mehr nur in den einschlägig bekannten strukturschwachen Regionen der neuen Bundesländer, sondern immer öfter auch in Westdeutschland anzutreffen. Auch wenn in solchen Gruppen fast ausschließlich über Abwesende – neben den in der Regel abwesenden Juden sind es hier zudem die »Ausländer« – gesprochen wird, beziehen sich rechtsextreme Positionen natürlich auch auf die mit den Schlagworten Globalisierung und Migration assoziierten Phänomene.
- 8 Siehe Bernd Fechler: Zwischen Tradierung und Konfliktvermittlung. Über den Umgang mit »problematischen« Aneignungsformen der NS-Geschichte in multikulturellen Schulklassen. Ein Praxisbericht, in: Bernd Fechler; Gottfried Kößler; Till Lieberz-Groß (Hg.): *»Erziehung nach Auschwitz« in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen.* Weinheim – München 2000, S. 207–227, sowie ders.: Dialog der Anerkennung. Möglichkeiten und Grenzen der Mediation bei »interkulturellen« Konflikten in der Schule, in: Ulrike Kloeters; Julian Lüddecke; Thomas Quehl (Hg.): *Schulwege in die Vielfalt. Handreichung zur Interkulturellen und Antirassistischen Pädagogik in der Schule.* Frankfurt am Main 2003, S. 103–148.
- 9 Vgl. Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Frankfurt am Main 1992, und Charles Taylor: *Multi-kulturalismus und die Politik der Anerkennung.* Frankfurt am Main 1993.

- 10 Siehe Jean-Michel Chaumont: *Die Konkurrenz der Opfer. Genozid, Identität und Anerkennung*. Lüneburg 2001.
- 11 Daniel Levy; Natan Sznajder: *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*. Frankfurt am Main 2001.
- 12 Ian Buruma: Die Olympiade des Leidens, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6. Januar 1999.
- 13 Holz (wie oben), S. 22.
- 14 Werner Konitzer: Antisemitismus und Moral. Einige Überlegungen, in: *Mittelweg* 36, 2/2005, S. 24–35, hier S. 33.
- 15 Ebenda, S. 33.
- 16 Vgl. Dan Bar-On: *Die Last des Schweigens. Gespräche mit Kindern von Nazi-Tätern*. Frankfurt am Main – New York 1993; Gabriele Rosenthal (Hg.): *Der Holocaust im Leben von drei Generationen*. Frankfurt am Main 1997, sowie Christan Staffa; Katherine Klinger (Hg.): *Die Gegenwart der Geschichte des Holocaust. Intergenerationelle Tradierung und Kommunikation der Nachkommen*. Berlin 1998.
- 17 Siehe Jan Philipp Reemtsma: Was man will und was daraus wird. Gedanken über prognostisches Versagen, in: Michael Th. Geven; Oliver von Wrochem (Hg.): *Der Krieg in der Nachkriegszeit. Der Zweite Weltkrieg in Politik und Gesellschaft der Bundesrepublik*. Opladen 2000.
- 18 Andrei S. Markovitz: Antiamerikanismus und Antisemitismus in Europa, in: Doron Rabinovici; Ulrich Speck; Natan Sznajder (Hg.): *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*. Frankfurt am Main 2004, S. 211–233.
- 19 Christian Schneider: Der Holocaust als Generationsobjekt. Generationengeschichtliche Anmerkungen zu einer deutschen Identitätsproblematik, in: *Mittelweg* 36, August/September 2004, S. 56–73
- 20 Ebenda, S. 70.
- 21 Ebenda, S. 72. Eine fundierte Analyse der Lehrer-Schüler-Kommunikation sowie Vorschläge zu einer pädagogischen Entkrampfung in der intergenerativen Beschäftigung mit dem Holocaust liefert Astrid Messerschmidt: Zwischen Schulprojektion und Moralisierungsbwehr – Beobachtungen in der dritten Generation nach dem Holocaust, in: *Außerschulische Bildung* 1/2005.
- 22 Bergmann / Wetzel (wie oben).
- 23 Siehe Simone Raffael: Umgang mit Antisemitismus in Schule und Unterricht, in: *ZDK-Bulletin* 5/2004: »Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher.« *Antisemitismus und Antiamerikanismus in Deutschland*, S. 92–94.
- 24 Bei dieser Diskussion sollte allerdings bedacht werden, dass empirische Untersuchungen – zum Beispiel Bergmann / Wetzel (2003), Verfassungsschutz in Hessen (2003) und Heitmeyer (2004) – weiterhin die antisemitischen Diskurse und Straftaten in der deutschen Mehrheitsgesellschaft, sowohl aus dem rechtsextremen als auch aus dem linken und bürgerlichen Spektrum, als das dominierende Problem identifizieren.

- 25 Vgl. Gilles Kepel: *Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens*. München 2004, S. 297–350, sowie Nikola Tietze: *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg 2001.
- 26 Tietze (wie oben); Olivier Roy: Islam in Europa: Konflikt der Religionen oder Konvergenz der Religiositäten?, in: *Transit* 27, 2004, S. 118–133; Farhad Khosrokhavar: Muslime im Gefängnis. Der Fall Frankreich, in: *Transit* 27, 2004, S. 159–170.
- 27 Siehe Claudia Dantschke; Dierk Borstel: Islamismus und Rechtsextremismus in Berlin-Kreuzberg – ein Problemaufriss, in: *ZDK-Bulletin 4/2004*: »Gegen Rechtsextremismus hilft nur Demokratie.« *Community Coaching – Kommunalanalyse und Demokratieentwicklung im Gemeinwesen*, S. 73–85, sowie Claudia Dantschke: Islamistischer Antisemitismus, in: *ZDK-Bulletin 5/2004*: »Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher.« *Antisemitismus und Antiamerikanismus in Deutschland*, S. 24–34.
- 28 Barbara Schäuble: Antisemitismus in der Einwanderungsgesellschaft, in: Antidiskriminierungsnetzwerk Berlin des Türkischen Bundes in Berlin-Brandenburg (Hg.): *Gemeinsam gegen Antisemitismus! Entwicklung von Handlungsstrategien für die Einwanderungsstadt Berlin*. Berlin 2005, S. 2–9, hier S. 3.
- 29 Hier ist vor allem die Arbeit der »Kreuzberger Initiative gegen Antisemitismus«, eines Zusammenschlusses migrantischer und herkunftsdeutscher Pädagogen in Berlin, als wegweisend zu nennen. Siehe www.kiga.org.
- 30 Siehe Eberhard Seidel: Im Namen Gottes. Im »Dialog mit dem Islam« hat sich ein bedenklicher Kulturrelativismus entwickelt, in: *die tageszeitung*, 20. Mai 2003, sowie Thomas Uwer; Thomas von der Osten-Sacken: »Konstruktiver Dialog« mit Diktaturen: Freundschaft!, in: *konkret* 11/2004, und François Zabbal: Das Spiel der Opfer. Der Dialog mit dem Islam. Zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: *Zeitschrift für KulturAustausch* 1/2002.
- 31 Vgl. Susanne Bressan: *Die öffentliche Verarbeitung eines islamistischen Mords. Oder: Was »Israelkritik« und »Islamkritik« gemeinsam haben* (2004). www.hagalil.com/archiv/2004/11/islamkritik.htm.



Wallfahrt zur Ritualmordlegende

Volkstümliche Figürchen des seliggesprochenen Knaben Anderl von Rinn, von dem die Legende geht, er sei 1462 einem »jüdischen Ritualmord« zum Opfer gefallen, und Postkarten mit der Abbildung des Deckengemäldes der Wallfahrtskirche »Judenstein« in Rinn (Tirol), das 1985 entfernt wurde. Die kirchlichen Wallfahrten zum »Judenstein« wurden 1994 vom Innsbrucker Bischof Reinhold Stecher verboten – was der Beliebtheit des Wallfahrtsorts und der nunmehrigen »Allgemeinen Gedenkstätte missbrauchter Kinder und Jugendlicher« nur wenig Abbruch tat.

»Die Tirolerin, die ich bin, und die Antizionistin, die ich wurde ...«

Antisemitismus, Schule und Öffentlichkeit

Der Kollege, der mir das Blatt gab, war sichtlich entsetzt darüber, was er da einer Schülerin abgenommen hatte: »Traurige Grüße«, fügte er hinzu.

In der Handschrift mehrerer Schüler/innen finden wir abscheulichste antisemitische Sprüche, zumeist gereimt. Sie enthalten die bekannten Reizworte: Hitler, beschnitten, vergast, verkohlt, stinkend, klein, Judenstern etc.

Einige Monate später suchte ich ein, zwei Lehrer/innen, die – im Rahmen einer Konferenz zum Umgang mit Antisemitismus in der Schule – über ihre Erfahrungen berichten könnten. So viele ich auch kontaktierte, so eindeutig war die Reaktion: Antisemitismus sei in österreichischen Schulen kein auffallendes Phänomen, wohl aber rassistisch begründete Ablehnung von Immigranten.

Das stand in offensichtlichem Widerspruch zu dem Blatt, das immer noch auf meinem Schreibtisch lag, und ich nahm diesen Widerspruch zum Anlass, das Gespräch mit einem Mädchen zu suchen, die zu den – wie sie sagte, insgesamt drei – Schülern beziehungsweise Schülerinnen gehörte, welche die antisemitischen Sprüche verfasst hatten. Sie seien eine kleine Neo-Nazi-Gruppe gewesen, die ständig Streit mit vor allem türkischen Jugendlichen gehabt habe. Auf meine Frage, warum dann diese Sprüche gegen Juden und nicht gegen Türken gerichtet seien, meinte sie, »Juden« stünde stellvertretend für »Ausländer«, und sie seien überhaupt deshalb für Hitler gewesen, weil der »die Juden« bekämpft habe, welchen heute wiederum »die Ausländer« entsprächen. Das Wissen über die NS-Zeit sei ihnen vor allem durch ältere Kollegen vermittelt worden, das sei wie bei den Zeugen Jehovas.

Womit haben wir es hier zu tun? Einmal wohl mit einer Form von Selbstvergegenwärtigung einer kleinen Gruppe von Jugendlichen, die mit einer symbolischen Provokation die höchste ihnen zugängliche Schwelle überschreiten:

die gegenüber den Opfern des Holocaust. Der damit verbundene Regel- beziehungsweise Tabubruch schien ihnen stärker zu wirken, als wenn sie sich verächtlich »nur« gegen Immigranten geäußert hätten.

Vor dem Hintergrund aktueller europäischer Debatten, die sich auf islamischen Antisemitismus konzentrieren, erscheint diese Verbindung von »Juden« und »Türken« geradezu antiquiert. In den siebziger und achtziger Jahren wurde dieser Konnex im christlich-humanistischen Sprechen über die Schwierigkeiten bei der Integration von Arbeitszuwanderern durchaus hergestellt: So wie damals »die Juden« ausgegrenzt wurden, würden heute »die Türken«, »die Jugoslawen« etc. behandelt.

Heute wenden sich Pädagogen und Wissenschaftler in ganz Europa, aufgerüttelt durch antisemitische Übergriffe von Moslems meist aus migrantischem Milieu, in zahlreichen Tagungen¹ diesem »neuen« Antisemitismus zu, der mit dem Nahost-Konflikt in Wechselwirkung steht. Sie fragen sich, ob es sich nicht doch eher um eine Neuauflage des altbekannten handle. Diskutiert wird, ob überhaupt noch – und gegebenenfalls wie denn – in Klassen mit moslemischen Schüler/innen über den Holocaust unterrichtet werden kann oder wie Schulen darauf reagieren können, dass über Satellitenfernsehen antisemitische Hetzprogramme aus der arabisch-islamischen Welt² in europäische Wohnzimmer flimmern. Gefragt sind entsprechende Unterrichtsmaterialien – und die gibt es auch, nicht zuletzt die vom Anne-Frank-Haus in Amsterdam publizierten.³

Antisemitismus in der österreichischen Öffentlichkeit: »privat« und »offiziell«

Warum gelten diesen Vorarlberger Jugendlichen, die in ihrem Leben vermutlich gar keinen bewussten Kontakt mit einem jüdischen Menschen hatten, gerade »die Juden« als das ultimative Reizwort? Das lässt sich nur dann zufrieden stellend beantworten, wenn wir uns auch fragen, wie denn in dieser Gesellschaft allgemein über Juden gesprochen wird.

In einer Umfrage des Instituts für empirische Sozialforschung in Wien⁴ aus dem Jahre 2004 stimmten immerhin 18 Prozent der 403 interviewten Inländer/innen im Alter von 16 bis 26 Jahren entweder sehr oder noch ziemlich stark folgender Behauptung zu: »Durch ihr Verhalten sind Juden mitschuldig, wenn man sie ablehnt und hasst.« Von den befragten 16 bis 18 Jahre alten jungen Männern stimmten dem sogar 24 Prozent mehr oder weniger zu.

Mit derselben Frage wurden 1000 Immigrant/innen der zweiten Generation konfrontiert, von denen insgesamt 18 Prozent mehr oder weniger zustimmten. Unter 465 befragten jungen Türkinnen und Türken waren es 24 Prozent. Dieser Wert unterscheidet sich nicht signifikant von dem unter jungen Inländer/innen erhobenen. Beachtenswert allerdings ist die insgesamt hohe Zustimmung: Ein Fünftel bis ein Viertel der 1403 befragten jungen Menschen in Österreich identifiziert sich mit einer antisemitischen Behauptung.⁵

Eine vom American Jewish Committee in Auftrag gegebene und im März/April 2005 unter jeweils rund 1000 Bürgerinnen und Bürgern der USA, Deutschlands, Großbritanniens, Frankreichs, Polens, Schwedens und eben auch Österreichs durchgeführte Umfrage deutet in dieselbe Richtung.⁶

Die Werte weisen für Österreich einen vergleichsweise hohen Wissensstand über den Holocaust aus, auch wird der Umfrage zufolge solches Wissen als sehr wichtig eingeschätzt. Diese Wertschätzung von Wissen verhindert jedoch nicht, dass 42 Prozent der Befragten meinen, Juden benutzten die Erinnerung an die Nazi-Verbrechen für eigene Zwecke,⁷ und sich gar 45 Prozent mit der Aussage identifizieren, Juden hätten heute wie in der Vergangenheit zu viel Einfluss im Weltgeschehen. 54 Prozent halten gar einen neuen Holocaust für möglich – ein in seiner Bedeutung wenig klares Statement: Spricht daraus Sorge oder nicht vielmehr Akzeptanz eines prekären, außerordentlichen Status von Jüdinnen und Juden?

Für Ruth Beckermann bilden »Illusionen und Kompromisse« die Grundlage jüdischer Existenz in Österreich nach 1956, denn »Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit sind keine Überreste, sondern konstituierende Bestandteile der österreichischen Identität«⁸. Antisemitische Haltungen und Diskursmuster ziehen sich wie der sprichwörtliche rote Faden durch das öffentliche Leben der Zweiten Republik, sei es in politischen Debatten, sei es in den Medien. Am bekanntesten sind wohl die jahrzehntelang angestimmten antisemitischen Untertöne in der »Kronzeitung«, der auflagenstärksten österreichischen Tageszeitung. Gegen den Antisemitismus in der »Krone« stellte sich lange Jahre im Wesentlichen nur die – längst eingestellte – sozialdemokratische »Arbeiter-Zeitung«.⁹ Seit den späten 90er Jahren setzt sich vor allem Hans Rauscher im »Standard« kritisch mit der »Krone« und auch mit Jörg Haiders langjährigem Spiel mit dem antisemitischen Ressentiment auseinander.¹⁰ Heute bieten die Internetausgaben von ORF und Tageszeitungen zusätzlich zu den für antisemitische Ausfälle bekannten Leserbrief-Spalten der regionalen und nationalen Presse ein Forum für antisemitische

Postings.¹¹ Als der Dornbirner Gymnasiallehrer Werner Bundschuh 2004 den Vorstoß machte, seine Schule in »Hans-Elkan-Gymnasium« – nach dem von den Nazis ermordeten Hohenemser Historiker und Gymnasiallehrer – zu benennen, schlug ihm im Internetforum der regionalen Tageszeitung »Vorarlberger Nachrichten« blanker Hass und offener Antisemitismus entgegen, dem jedoch Schüler dieser Schule mit großem Engagement widersprachen.¹²

Der Nahost-Konflikt bestimmt nicht erst in den letzten Jahren ganz wesentlich das Bild des Jüdischen.¹³ Zwei Beispiele aus der österreichischen Provinz: Heinz Gstrein, der Nahost-Korrespondent der »Vorarlberger Nachrichten«, überschrieb einen Kommentar am 25. März 2004 mit »Rejudaisierung«. In ihm setzt er sich mit der israelischen Politik der »gezielten Tötungen« von Führern palästinensischer Guerilla- und Attentatsgruppen auseinander. Er sieht diese Politik nicht im eskalierenden Terrorkrieg begründet, sondern eben im Jüdischen an sich: »Wie sehr es sich schon beim alttestamentlichen Judentum um eine Religion militanter Gewalt handelte, zeigt jeder Blick in die Bibel.« Der Israeli von heute ist nach Gstrein noch bedrohlicher, weil diese religiös begründete Gewaltbereitschaft durch den Zionismus politisch-militärisch aufgeladen worden sei.

Das passende Bild dazu liefern der israelische Soldat und – auf ganz besondere Weise – die israelische Soldatin¹⁴, die dem Soldaten der Hitler-Wehrmacht oder gar dem SS-Mann gleichgestellt werden. Das Bild vom Nazi-Soldaten, der ein Kind bedroht, wird in der kollektiven Bilderwelt unserer Tage immer mehr von einem israelischen Soldaten ersetzt, der einem arabischen Kind dasselbe antut.

Die nebenstehende Karikatur von Petar Pismetrovic erschien am 19. Mai 2004 in der vom Pressverein der Diözese Graz-Seckau herausgegebenen »Kleinen Zeitung« und am 23. Mai 2004 im zum Vorarlberger Medienhaus gehörenden »Wann und Wo«. Als der Präsident der Israelitischen Kultusgemeinde Graz bei der »Kleinen Zeitung« gegen »diese Art von Verunglimpfung des Staates Israel« protestierte (auch Yad Vashem hatte den Herausgeber einen Protestbrief geschrieben), antwortete Chefredakteur Erwin Zankel einerseits mit einer Rechtfertigung des »Wesens einer Karikatur«, welche die »dramatische Situation in Nahost« übertreiben müsse, andererseits stimmte er zu, dass es sich hier um einen unzulässigen Vergleich handle.

Auf derselben Seite des »Leserforums« der »Kleinen Zeitung« vom 20. Mai 2004 finden sich zwei weitere Leserbriefe: In einem fragt ein Herr aus Graz, wer denn »Bush und Sharon in die Schranken weisen und zur Verant-



Kleine Zeitung vom 19. Mai 2004

wortung ziehen« könne, und im anderen echauffiert sich eine Dame über das vom Tierschutzgesetz erlaubte Schächten von Tieren: »Von wegen koscheres Fleisch...«. ¹⁵ Diese beiden Leserbriefe scheinen nicht ganz zufällig auf die gleiche Seite geraten zu sein, hob doch die »Kleine Zeitung« in den nächsten Wochen vermehrt israelkritische bzw. antisemitische Leserbriefe ins Blatt. ¹⁶

Der antisemitische Diskurs in der österreichischen Öffentlichkeit kommt mit Andeutungen aus, weil er sich auf Bilder vom »Juden« bezieht, die zur kulturellen Grundausrüstung gehören. Ariel Sharon kann geradezu als Verkörperung des gewendeten Bildes vom verachteten Juden bezeichnet werden: nicht mehr nach außen unterwürfig und insgeheim nach Macht strebend, sondern aggressiv und selbstbewusst. ¹⁷ Und »schächten« ist schon lange in der rassistischen Rede eine Chiffre für negativ gedeutete kulturelle Differenz. ¹⁸ Mit dieser Chiffre vom grausamen, dem unschuldigen Lämmchen die Kehle aufschlitzenden, mitleidlosen »Anderen« lassen sich trefflich Emotionen sowohl gegen Juden als auch gegen Moslems wecken.

Hier kommt ein bereits kulturell verfestigter und damit unter der Schwelle bewusster Wahrnehmung wirkenden Antisemitismus zum Ausdruck, der keineswegs nur im rechten, sondern durchaus auch im linken politischen Spek-

trum¹⁹ von Generation zu Generation weitergegeben wird. Er zeigt sich heute vor allem in der Wahrnehmung des Nahost-Konflikts und spiegelt sich auch in populären Redewendungen wie zum Beispiel »geizig wie ein Jud'« – wobei die Intonation zusätzlich einen abwertenden, höhnischen, oft auch höhnisch-herablassenden Kontext herstellt: »der Jud'« oder »wie ein Jud'« bezeichnet nicht einen konkreten Menschen, sondern symbolisiert ein ganzes Ensemble verachtenswerter Eigenschaften.²⁰ Zahlreich sind die Beispiele für diese »Sprachzerstörung der Umgangssprache«²¹. Ganz selbstverständlich und praktisch nie kritisiert sprechen Vorarlberger Kinder und Jugendliche von »Judenfürzen« und meinen damit kleine Knallkörper.

Doch diese antisemitische Sprache wird auch ganz bewusst eingesetzt. Als Jörg Haider, der ehemals führende Politiker der FPÖ und heutige Kärntner Landeshauptmann, Ariel Muzicant, den Präsidenten der Wiener jüdischen

Gemeinde, mit einem antisemitischen Sprachspiel attackierte, wusste der freiheitliche Klub im Vorarlberger Landtag, was lustig ist, und verschenkte ein Paket des Waschmittels »Ariel« – die feixenden FPÖ-Leute auf dem Pressebild in der »Neuen Vorarlberger Tageszeitung« vom 18. März 2001 verstanden die Andeutung.²²

Das antisemitische Sprechen geschieht in Österreich auf zwei Ebenen: Während im vertrauten Milieu der bekannten und einschätzbaren Adressaten antisemitisches Reden den Systembruch von 1945 unbeeinträchtigt überdauerte, etablierte sich auf der Ebene des »öffentlichen« – das heißt: eben nicht an ausgewählte Adressaten gerichteten – Diskurses ein vorsichtigeres, über-



Jubiläum. Ihr zehnjähriges Jubiläum als Klubdirektorin feierte Petra Mayer (30) am 13. März 2001 in der Cafeteria des Landhauses. Auch Gertrud Bieringer hatte Grund zum Feiern: Sie trat am 13. März 1989 in die Dienste des FPÖ-Klubs. Als Überraschungsgeschenk bekam Petra Mayer von den elf blauen Abgeordneten eine Waschmaschine als Einstandsgeschenk für ihre neue Wohnung in Götzis. Weil eine Waschmaschine ohne das richtige Waspulver nur ein halbes Ding ist, wurde der richtige Dreck-Killer von den FP-Mandatären gleich mitgeliefert. Im Bild Mag. Siegfried Neyer, Klubdirektorin Petra Mayer und der Neuzugang Abgeordnete Florian Kasseroler.

gestellt wurden. Die Volksschule „Blattur“ kommt dort gar nicht vor. Sein Vorpreschen habe des Gebietskrankenkasse klärt einen Irrtum auf In der NEUEN vom 11. März 2001

Neue Vorarlberger Tageszeitung
vom 18. März 2001

wiegend mit Andeutungen operierendes Sprechen. Man kann dies als »kleine« und als »große« Öffentlichkeit bezeichnen. Verwechselt jemand diese Ebenen und spricht in der großen Öffentlichkeit so wie in der kleinen, wird das als Skandal gewertet – zumeist wohl wegen dem tatsächlichen beziehungsweise befürchteten Druck des demokratischen Auslands oder jüdischer Institutionen.

Die generationenübergreifende Weitergabe von antijüdischen Vorurteilen läuft auf mehreren, teilweise sich überlappenden Ebenen ab: in Medien, die ein Teil der »großen« Öffentlichkeit sind, besonders aber in der »kleinen« Öffentlichkeit der Familie und des engeren Kreises von Freunden und Verwandten; nicht zu vergessen aber auch: in der (katholischen) Kirche vor der sich nur langsam durchsetzenden Neubesinnung nach dem Zweiten Vatikanum (mit der dezidierten Verurteilung von Antisemitismus in der kirchlichen Erklärung »Nostra Aetate«). Freilich dürfte dieser Wandel innerhalb des Katholizismus in einer Gesellschaft, in der religiöse Haltung immer weniger durch die Kirchen und immer mehr durch die Massenmedien geformt wird, durch populäre Filme wie Mel Gibsons »Die Passion Christi« (2004) unterlaufen werden. In der »großen Öffentlichkeit« haben Äußerungen von Persönlichkeiten mit gesellschaftlicher Bedeutung (wie etwa Politiker) eine Wirkung, die Vorurteile verstärkt, weil sie nun als legitimiert erscheinen.²³

Die Rolle der Schule: am Kreuzungspunkt der Öffentlichkeiten

Bei der Frage nach den Formen und den Bedingungen von »Lernen« über Antisemitismus (aber auch für die Weitergabe von Antisemitismus) kommt die Schule ins Blickfeld. In ihr begegnen sich die »kleine« Öffentlichkeit von Familie und Freundeskreis und die »große« nationale beziehungsweise transnationale. Hier treffen die Geschichtsbilder, welche Schüler/innen (und auch Lehrer/innen) von draußen mitbringen, auf jene Geschichtsbilder und Erzählungen, welche die Gesellschaft der Schule zur Vermittlung übertragen.

Bei den Lehrerinnen und Lehrern dominieren gegenwärtig die Alterskohorten der 40- bis 60-Jährigen. Bei dieser Altersgruppe bedeutet es hinsichtlich der Übernahme beziehungsweise Durcharbeitung der antisemitischen Anteile der österreichischen Kultur keinen prinzipiellen, sondern zumeist nur einen graduellen Unterschied, ob sie aus Nazi-Familien, aus katholischen oder aus sozialdemokratischen Familien stammen. Denn einen zu starken prägenden Einfluss

hatte der Antisemitismus insgesamt vor 1945, und zu stark wirkt er weiter – weitgehend unumstritten, findet doch in Österreich kaum einmal öffentlicher Streit darüber statt.²⁴ Viel entscheidender als die bloße Herkunft aus einem der drei traditionellen politischen Lager ist für den Umgang mit Antisemitismus die individuelle Bearbeitung der jeweiligen Herkunft. Jene Lehrerinnen und Lehrer, die sich mit dieser dunklen Seite ihres kulturellen Erbes nicht auseinandersetzen, sondern schlicht davon ausgehen, dass Antisemitismus a priori für sie und ihr Milieu kein Thema ist, werden von antisemitischen Provokationen durch Schüler/innen an einem wunden Punkt getroffen.

Auch bei Lehrenden beeinflusst der Nahost-Konflikt den Blick auf die eigene Geschichte. Österreichische Lehrer/innen haben die Gelegenheit, für Seminare über den Holocaust nach Israel zu fahren und sich in Yad Vashem fast zwei Wochen lang mit dem Holocaust zu befassen. Sie treffen dabei auch Überlebende aus Österreich.²⁵

Bei der Nachbereitung einige Wochen später erfahren wir, worüber die Seminarteilnehmer/innen sprechen und schreiben, wenn sie in ihrem beruflichen und persönlichen Umfeld über die Reise berichten: Dann nimmt der aktuelle Konflikt zwischen Israel und Palästina regelmäßig wesentlich mehr Platz ein, als ihm vom Seminaraufbau zukäme. Die privaten und die beruflich-schulischen Umwelten erwarten Stellungnahmen der Israel-Reisenden zum aktuellen Konflikt, weniger zu historischen oder pädagogischen Fragen aus dem Themenfeld der Schoah.

Schon in Israel selbst fordern die Lehrer/innen regelmäßig eine verstärkte Beschäftigung mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt, und die Diskussionen werden gerne dann emotional, wenn die aktuelle Situation das Thema ist und nicht die Geschichte der Schoah. Den Gruppen fällt es sichtlich schwerer, über den Mord an den europäischen Juden zu sprechen, als über die Gegenwart in Israel/Palästina. Zum Nahost-Konflikt werden aus der Perspektive einer als gesichert geglaubten, auf Neutralität und oftmals auf Pazifismus gebauten österreichischen Nachkriegsidentität meist klare – und gegenüber Israel überwiegend kritische – Positionen formuliert.

Das entspricht dem Phänomen, dass der israelisch-palästinensische Konflikt in der Wahrnehmung durch die europäische Öffentlichkeit insgesamt eine überproportionale Bedeutung einnimmt – im Vergleich zu jenen aktuellen Konflikten, die entweder weit mehr Opfer fordern (wie etwa im Kongo) oder durchaus bedrohlicher sind (wie etwa Indien-Pakistan). Das hängt sicherlich damit zusammen, dass der israelisch-palästinensische Konflikt in diesem

für Juden, Christen und Muslime so zentralen Raum stattfindet, wohl aber auch damit, dass er für die mediale Berichterstattung so leicht zugänglich ist (Journalisten können bequem und sicher beispielsweise von Tel Aviv aus arbeiten), auch dass er früh internationalisiert wurde und – ganz wesentlich – dass ein bestimmtes Sprechen über die Gewalt in Nahost die Erinnerung an die Vernichtung der europäischen Juden entlastet. Vieles spricht dafür, dass auch die in Österreich ganz deutlich spürbare Fokussierung auf den israelisch-palästinensischen Konflikt eine Verbindung hat zu der auf heutigen Österreichern und Österreicherinnen lastenden Geschichte der Jahre 1938–45: Es ist ein Entlastungsdiskurs.

Zwei Beispiele sollen verdeutlichen, wie dieser Entlastungsdiskurs mit unserer antisemitisch geprägten Kultur verbunden ist. Das erste berichtet von einer Gymnasiallehrerin aus Tirol, die nach einem der Seminare einen 35 Seiten langen, sehr klugen Bericht über ihre Eindrücke und Erfahrungen schreibt. Dabei nimmt ihre Wahrnehmung der aktuellen Situation in Israel eine ganz bedeutende Rolle ein, wobei sich auch die durch die »zweite Intifada« angespannte Situation niederschlägt. In ihrem Text lassen sich zwei nahezu unverbundene Stränge erkennen, als ob die Erzählerin zwei Brillen trüge, die zwei verschiedene, allerdings nur scheinbar widersprüchliche Sichtweisen bedingen: einmal eine tiefe Skepsis gegenüber dem modernen Israel und den Israelis – die Massaker von Sabra und Schatila und die Israel dafür zugewiesene Verantwortung sind Eckpfeiler dieses Sichtweise.²⁶ Daneben drückt dieser Text eine tiefe Sympathie mit Jüdinnen und Juden als Opfern der nationalsozialistischen Verfolgung aus. Zusätzlich gewährt er einen kurzen Blick auf die Tiefenstruktur, die möglicherweise die häufig anzutreffenden Einstellungen gegenüber Israel und den Israelis prägt.

Eine Seminareinheit zum islamischen Antisemitismus und über das im arabischen Fernsehen verbreitete Bild vom »Juden« erinnert die Autorin an Parallelen in Tirol:

»Unvermutet fühle ich mich nach Tirol zurückversetzt, wo der Ritualmord am kleinen Anderl von Rinn nur mühsam aus Bild und Kirche, nicht aber aus dem Bauch der Einheimischen verbannt werden konnte. Ich erinnere mich noch, wie uns in der Volksschule ein Wandertag nach Judenstein führte, wo in der Kirche auf eben ›diesem‹ Stein ... gipserne hakennasige pejesbehangene Juden mit gezücktem Messer zu sehen waren ...«

Bemerkenswert ist, dass sie als Kind auf einem Schulausflug an diesen antisemitischen Wallfahrtsort geführt wurde, an dem noch in den 50er Jahren das Volksspiel vom Ritualmord aufgeführt worden war. Wenn auch der Kult vom zuständigen katholischen Bischof in den 90er Jahren verboten und die Kultstätte schon in den 80er Jahren beseitigt worden ist, wird noch bis in unsere Tage in rechtskatholischen Kreisen diese antisemitische Tradition gepflegt – trotz behördlichen Sanktionen und einem ausdrücklichen vatikanischen Verbot.²⁷

Ein solches Bild vom »Juden« bleibt dem erwachsenen Menschen in Erinnerung, und womöglich beeinflusst es die Wahrnehmung der Gegenwart auch dann noch, wenn die eigene Geschichte reflektiert wird und die Mechanismen des Antisemitismus grundsätzlich durchschaut werden.

Das zweite Beispiel stammt von Ingrid Strobl, einer weiteren Tirolerin, die sich in ihrem 1995 erschienenen Text »Anna und das Anderle« auch mit der Ritualmordlüge vom »Anderle von Rinn« und mit den Auswirkungen solcher Geschichten auf gegenwärtige Weltbilder befasst. Die Protagonistin Anna baut in der mit deutlich autobiographischen Elementen ausgestatteten Erzählung Beziehungen zu Israel und Israelis auf. Angesichts der für sie wertvollen menschlichen Begegnungen stellt sie sich schließlich der Frage, warum sie bis dorthin unter allen Unterdrückten der Erde gerade die Palästinenser für ihre Solidarität erwählte. Wie konnte sie als Linke zwar gegen Antisemitismus eintreten, parallel dazu aber den palästinensischen Kampf gegen Israel unterstützen? Ingrid Strobl kommt in ihrem Text zu einem für sie unheimlichen, verstörenden und für uns erhellenden Befund:

»Es könnte eine Verbindung geben, zwischen der Tirolerin, die ich bin, und der Antizionistin, die ich wurde. Es gibt einen Strang, vielleicht nur einen Faden, der das eine mit dem andern verbindet, das Alte mit dem Neuen, das Rechte mit dem Linken, den Antisemitismus der *aufrechten Tiroler* mit meinem Antizionismus.«²⁸

Schulbücher: Antisemitismus lernen statt sich über Antisemitismus aufklären

Immer wieder bin ich in meiner Tätigkeit als Schulbuchgutachter für das österreichische Bildungsministerium mit Formulierungen in zu approbierenden Schulbüchern konfrontiert, die als antisemitisch einzustufen sind. So bot

ein Autor folgende Definition von Antisemitismus: »Feindselige Einstellung gegen Menschen semitischer, vor allem israelischer Herkunft« – womit ausgerechnet das antisemitische Stereotyp des »Semitischen« (als Bezeichnung einer »Rasse« und nicht bloß einer Sprachfamilie) die Weihe eines ernst zu nehmenden Begriffs erhält. In anderen Schulbüchern wird vom »wirtschaftlich« oder auch »religiös-wirtschaftlich begründeten Antisemitismus« des Wiener christlichsozialen Bürgermeisters Karl Lueger (1897–1910) gesprochen und dies mit dem Bild vom reichen Juden in Zusammenhang gebracht – so, als sei Antisemitismus legitim und verständlich, wenn er sich nur gegen die »reichen Juden« richte.

Das Titelblatt eines recht weit verbreiteten Geschichtebuchs für die 8. Klasse Gymnasium enthält ein bezeichnendes Bildprogramm, das den österreichischen Diskurs gut charakterisiert: links Martin Luther King, der christliche Kämpfer für die Rechte der unterdrückten Farbigen in den USA, rechts Mutter Theresa, die katholische Kämpferin für die Armen Indiens, und mitten drin flüchtende, geduckte palästinensische Jugendliche als Verkörperung der Unterdrückten – hinter ihnen der israelische Panzerwagen und israelische Soldaten, die auf sie anlegen: die prototypischen Unterdrücker.²⁹

In der Ausgabe desselben Schulbuchs für die 4. Klassen der österreichischen Gymnasien³⁰ aus dem Jahre 1996 sollen 13-Jährige über Rassismus und Antisemitismus lernen. Dazu werden die Kinder aufgefordert, aus den angebotenen Porträtbildern die Juden herauszusuchen.

Was ist die Absicht des Autors? Nehmen wir an, dass mit dieser Übung Schülerinnen und Schüler lernen sollten, dass rassistische Stereotype von Menschen – Blick, Haarfarbe, Gesichtsform (Nase!) usw. – manchmal nicht zutreffen; dass also ein »Arier« wie ein typischer »Jude« aussehen kann und umgekehrt. Doch was ist damit gewonnen? Jedenfalls keine grundsätzliches Aufbrechen rassistischer Stereotype, vielmehr womöglich deren Verfestigung. Denn statt zu lernen, dass der rassistische Blick auf Menschen immer eine Projektion ist, weil er die Identifikation körperlicher Eigenschaften mit (positi-



Überlege:

**Lieber zu zweit
Bekanntschaften
Heirat**



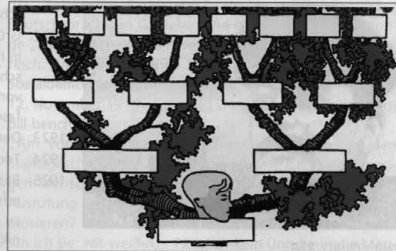
1. Heiratsanzeigen („Annoncen“) aus der NS-Zeit:

„Arischer Arzt, 52 Jahre alt, Weltkriegsteilnehmer, wünscht sich männlichen Nachwuchs durch Heirat mit einer gesunden Arierin, jungfräulich, jung, bescheiden, sparsame Hausfrau, an schwere Arbeit gewöhnt, breithüftig, flache Absätze, keine Ohrringe, möglichst ohne Eigentum.“
 „Deutsche Minne, blondes BDM-Mädel, gottgläubig, aus bäuerlicher Sippe, artbewußt, kinderlieb, mit starken Hüften, möchte einem deutschen Jungmann Frohwalterin seines Stammes sein (niedere Absätze – kein Lippenstift). Nur Neigungsehe mit zackigem Uniformträger.“

Welche Eigenschaften sind heute wichtig? Gestaltet Plakate zum Thema „Heiratsannoncen – „damals“ und heute“.



2. Arier und Juden:



Vergleiche die beiden Plakate – **Welche Rassenmerkmale schrieben die Nazis Arieren bzw. Juden zu? Wodurch unterschieden sie sich in der NS-Propaganda?**

Arierpaß – **Was konnten die Nazis mit diesem „Stammbaum“ überprüfen?**



Schau dir die NS-Rassenmerkmale auf den beiden Plakaten genau an. Welche der hier abgebildeten Personen sind Juden? Begründe deine Meinung!

**LÖSUNG
SIEHE SEITE 122**

Aus: Durch die Vergangenheit zur Gegenwart 4, Klosterneuburg-Wien 1996, S. 29

Lösung (S. 122): „Die richtigen Zuordnungen lauten: 1. Arierin, 2. arisches Kind, einjährig, 3. Arier, 4. deutsche Jüdin, 5. vier Generationen (jeweils die älteste Tochter einer jüdischen Familie), 6. Dr. Joseph Goebbels, Hitlers Propagandaminister.“

ven oder negativen) Bewertungen verbindet, wird lediglich die zweifelhafte Erkenntnis gefördert, dass auch Bilder von Nichtjuden (Beispiel: Goebbels) den rassistisch geformten Bildern von »Juden« entsprechen können. Im Ergebnis kann das leicht bedeuten, dass der rassistische Blick gerade noch besonders geschärft, aber eben nicht in Frage gestellt wird.

Wenn auch allgemeiner Konsens darüber besteht, dass das Ergebnis eines jeden Lernprozesses nicht exakt bestimmbar ist und dass das lernende Individuum neue Informationen auch in einem anderen als dem vom Lernorganisator intendierten Sinne in sein Wissens- und Einstellungsgerüst einbaut, so gibt diese Schulbuchseite doch einen Eindruck davon, wie leicht beabsichtigtes Aufklären über Antisemitismus in das Tradieren von Antisemitismus umschlagen kann.

Doch sind diese Beispiele keineswegs die einzigen. Auch in anderen Schulbüchern werden Jüdinnen und Juden nicht als Menschen in ihrer Vielfalt gezeigt, sondern nur als Karikaturen, als Verfolgte, als Degradiertere oder als Soldaten in Israel, die Palästinenser unterdrücken.³¹

Was kann die Schule leisten?

Österreicherinnen und Österreicher zogen aus dem Holocaust nicht so sehr die Lehre, dass es wichtig ist, sich vom Antisemitismus frei zu machen, sondern sie lernten vielmehr, ihre Artikulationsweise so anzupassen, dass sie nicht als Antisemiten gebrandmarkt werden können. Wir haben es also mehr mit einer gewandelten Artikulationsweise als einer gewandelten Einstellung zu tun.³² Wenn dieser Befund richtig ist, dann stellt sich die Frage, wie und wo sowohl Artikulationsweise als auch Einstellung verhandelbar sind. Weder im politischen Raum noch in den Medien wurde dieser österreichische Mainstream bisher ernsthaft herausgefordert: Erst langsam wächst in einer breiteren Öffentlichkeit das Bewusstsein für die Ungeheuerlichkeiten, die immer wieder kleine Erregungen auslösen, jedoch kaum einmal zu ernsthaften Konsequenzen führen.

Die Schule hat zwar sicher nicht die Kraft, aus sich heraus die Gesellschaft zu verändern, zu sehr ist sie selbst das Produkt gesellschaftlicher Kräfte und Diskurse. Auch überfordert es Lehrerinnen und Lehrer, wenn gesellschaftliche Probleme »pädagogisiert«, das heißt aus der Verantwortung der Gesellschaft entlassen und dem System Schule zur Lösung übertragen werden.

Dennoch birgt die Schule als gesellschaftliche Einrichtung ein besonderes Potential, das noch viel mehr genutzt werden könnte. Sie bietet einen Ort für die Artikulation der unterschiedlichen historischen Narrative und der unterschiedlichen Sprechweisen über Geschichte – in ihr lässt sich austauschen und reflektieren, was in Familie und Freundeskreis an Geschichtserzählungen übermittelt wird; hier können die Geschichten aus der »großen« Öffentlichkeit der Massenmedien und der Politik mit den Geschichten aus der »kleinen« Öffentlichkeit des Umfelds der Schüler/innen (und Lehrer/innen) konfrontiert werden. Diese Geschichten können dekonstruiert werden, um Einsicht in die Konstruktion von Geschichte und Erinnerung sowie in die Wirkweise des Vergangenen in der Gegenwart zu gewinnen. Es lässt sich so erfahren, wie Vergangenes zur Legitimierung oder auch Delegitimierung gegenwärtiger Interessen verwendet wird und wie sich gesellschaftliche Gruppen als Diskursgemeinschaften um einen Kern gemeinsam akzeptierter Geschichtserzählungen sammeln.

Auch lässt sich in der Schule lernen, wie Prozesse der Aneignung von Wissen ablaufen, wie historischer Unterrichtsstoff und die mit ihm verbundenen ethischen Botschaften von den Lernenden mit den bereits vorhandenen, aus der Familie und den Medien stammenden Informationen und Haltungen zusammengebracht und zu »Geschichtsgeschichten« umgemodelt werden. Dieses »triviale Geschichtsbewusstsein« muss ernst genommen werden, bietet es doch vielfältige Möglichkeit zur Reflexion: Nicht nur das über Geschichte und aus der Geschichte Gelernte kann reflektiert werden, sondern darüber hinaus die jeweils eigene Haltung und der jeweils eigene kulturelle Hintergrund.³³

Allerdings lässt die Realität in vielen Klassenzimmern dieses Potential ungenutzt. Zu sehr sind Lehrer/innen oft mit »dem Stoff« beschäftigt, zu dominant und zu raumgreifend, ja manchmal direkt überwältigend ist ihre Rolle gerade dann, wenn sie engagiert unterrichten und das Weltbild der Schüler/innen beeinflussen wollen. Damit wird bei den Lernenden häufig eine doppelt ungewünschte Reaktion provoziert: bewusstloses Lernen des aufgezwungenen Wissens samt unterwürfiger Annahme der damit verbundenen Werthaltungen *oder* Widerstand sowohl gegen dieses Wissen über die NS-Zeit als auch gegen die demokratischen Ziele, die die Lehrer/innen mit solchem Wissen verbinden. Daher sind es oftmals außerschulische Bildungseinrichtungen wie Gedenkstätten, Museen oder auch Ausstellungen, die für die Schüler/innen diesen Raum zum Sprechen schaffen. Doch auch dort gilt dasselbe

wie für die Schule: Nur eine sensibilisierte Vermittlerin, ein sensibilisierter Vermittler, nimmt solche Sprech-Bedürfnisse wahr und kann angemessen darauf reagieren.

Katharina Wegan unterscheidet in ihrem Bericht über antisemitische Reaktionen, die sie 2002 in Wien bei jugendlichen Besucherinnen und Besuchern der Ausstellung »Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskriegs 1941–1944« feststellte, zwei Typen von Antisemitismus: einen »ideologischen Antisemitismus«, der klar der extremen Rechten zuzuordnen ist und von Jugendlichen zumeist abgelehnt wird; und einen weit schwieriger zu fassenden, kulturell verfestigten »Antisemitismus ohne Antisemiten«. ³⁴

Damit solche Geschichtsbilder besprechbar und verhandelbar werden, damit Aufklärung und Selbstaufklärung möglich werden, braucht es einen geschützten Raum. Denn die Lernenden müssen sich »ungeschützt« zu ihren Meinungen oder Vermutungen bekennen können, das heißt ohne Furcht vor Abwertung oder Sanktionierung. Und weil gerade Abwertung und Sanktionierung in den Schulen häufig sind, fällt es den außerschulischen Bildungseinrichtungen oft leichter, ein offenes Gespräch zu initiieren, wenn der Lehrer oder die Lehrerin nicht dabei ist.

Nur in einem relativ angstfreien, vor Abwertung und Notendruck geschützten Raum lässt sich auch der außerschulische Diskurs in Familie oder Freundeskreis in die Schule hereinholen. Und nur damit lässt sich verhindern, dass schulisches Sprechen lediglich politisch korrektes Sprechen ist und im Übrigen keine Wirkung außerhalb des Klassenzimmers hat. Die beiden Pole »offen« – der außerschulische Diskurs bekommt Platz – und »bestimmt« – das unserer Gesellschaft zu Grunde liegende humanistische Wertesystem bestimmt die Form des Aushandelns – markieren dabei die Bandbreite, in welcher dieser Prozess stattfinden sollte. Das heißt, dass Lehrende und Lernende gemeinsam einen demokratischen Diskurs etablieren und einüben, wie über Antisemitismus und ähnliche Themen in einer demokratischen Gesellschaft gesprochen werden kann. Damit wird auch eine konfliktorientierte Demokratie erlebbar.

Wenn nun in der Schule dieser sowohl in den »großen« als auch den »kleinen« Öffentlichkeiten vorhandene, unterschiedlich offen artikulierte, mehr oder minder gut verklusulierte Antisemitismus thematisiert werden soll, sind dazu einige Voraussetzungen notwendig. Diese Voraussetzungen sind schon deshalb so wichtig, weil wir nicht naiv davon ausgehen können, dass jed-

wedes Thematisieren von Antisemitismus automatisch aufklärend, »anti-antisemitisch« wirkt. Per se wissen wir nicht, was das lernende Subjekt aus dem Lernangebot aufnimmt und wie es dieses Angebot in das eigene Weltbild integriert. Lernende, die in einem antisemitisch gefärbten Milieu leben, können in der Schule erworbenes Wissen über Antisemitismus und Verfolgung von Jüdinnen und Juden durchaus in ihr außerschulisches Kommunikationsumfeld so einbringen, dass dieses Wissen zur argumentativen Absicherung der Ablehnung von Jüdinnen und Juden beiträgt, nach dem Muster: Juden waren schon immer verfolgt; wenn sie derart heftig abgelehnt wurden, wird schon etwas dran sein; warum soll es denn heute unangemessen sein, israelische Politik samt ihren amerikanischen Unterstützern zu kritisieren?

Damit in der Schule antisemitische Haltungen, Artikulationsweisen, Weltklärungen besprechbar werden, ist die erste und unabdingbare Voraussetzung, dass Lehrer/innen Antisemitismus überhaupt wahrnehmen und nicht beiseite schieben. Dazu – und um angemessen mit den Lernenden darüber zu sprechen – benötigen sie Wissen über Antisemitismus – über sein Auftreten in Geschichte und Gegenwart, über seine Artikulatoren und die von ihnen verfolgte Ziele, über Wirkmechanismen von Antisemitismus und anderen Verschwörungstheorien (z. B. Reduktion von komplexer Wirklichkeit, Ableitung von sozialem Protest). Damit sie Antisemitismus wahrnehmen und bearbeiten können, müssen sich die Lehrenden selbst intensiv genug mit ihrer kulturellen Herkunft und mit den eigenen blinden Flecken beschäftigt haben. Solch eine gelingende Selbstaufklärung gibt in Verbindung mit einem methodisch-didaktischen Repertoire die notwendige professionelle Sicherheit, sich den Ungereimtheiten und möglicherweise auch Provokationen zu stellen, welche Schüler/innen »von draußen« mitbringen.

Die Lehrenden müssen die Lernenden ernst nehmen, und zwar besonders jene ihrer Anteile, die stören, trivial, unfertig, nicht korrekt erscheinen. Weil das heutige österreichische Klassenzimmer das einer Zuwanderungsgesellschaft ist, ergeben sich daraus ganz eigene Herausforderungen.³⁵ So bringen Lernende beispielsweise aus ihrem familiären Umfeld oder sogar aus eigenem Erleben traumatisierende Erfahrungen mit, etwa aus den Balkankriegen oder aus dem Konflikt zwischen Kurden und dem türkischen Staat, Erfahrungen, die sie anerkannt sehen wollen, bevor sie in der Lage sind, sich der historischen Verantwortung zu stellen, in welche sie in ihrer neuen Heimat eintreten sollen. Auch können selbst derart absurd erscheinende Äußerungen wie die auf dem eingangs erwähnten Blatt mit antisemitischen Parolen, die eigentlich

gegen Immigranten gerichtet sind, eine lohnende Lernressource darstellen. Die Adressaten der entsprechenden Debatte sind dabei womöglich nicht einmal in erster Linie die mehr oder minder ideologisierten Artikulatoren, sondern die indifferente Mehrheit, die sich zu deren Positionen in ein Verhältnis setzen muss. Lehrer/innen müssen diese Anliegen und Problemlagen ernst nehmen und sich ihnen zuwenden. Zugleich sollten sie über die notwendigen Fähigkeiten zum Management jener Konflikte verfügen, die im Klassenraum dabei aufbrechen können.

Wenngleich es tatsächlich eine aggressive antisemitische Agitation gibt, die überwiegend aus dem Nahen Osten und dem Maghreb auf die moslemischen Gemeinschaften Europas übergreift, so ist doch der »bodenständige« Antisemitismus gerade in Österreich das mindestens ebenso drängende Problem. Denn um radikalen, antisemitischen moslemischen Zuwanderern erfolgreich – auch im Klassenzimmer – entgegenzutreten zu können, ist eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der eigenen dunklen Tradition notwendig.

Bibliographie

Anne Frank House:

Fifty Questions on Antisemitism. Amsterdam 2005

Beckermann, Ruth:

Unzugehörig. Österreicher und Juden nach 1945. Wien 1989

Beckermann, Ruth:

Illusionen und Kompromisse. Zur Identität der Wiener Juden nach der Schoah, in: Gerhard Botz, Ivar Oxaal, Michael Pollak, Nina Scholz: *Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert*. 2., neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Wien 2002, S. 383–392

Blaschke, Olaf; Aram Mattioli:

Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich. Zürich 2000

Bunzl, John; Bernd Marin:

Antisemitismus in Österreich. Innsbruck 1983

De Cillia, Rudolf; Richard Mitten; Ruth Wodak:

Von der Kunst antisemitisch zu sein, in: *Judentum in Wien*. Katalog Historisches Museum Wien. Wien 1988, S. 94–106

Fechler, Bernd; Gottfried Kößler; Till Lieberz-Groß (Hg.):

»Erziehung nach Auschwitz« in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen. Weinheim-München 2001 (2. Aufl.)

Georgi, Viola:

Entliehene Erinnerung. Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland.
Hamburg 2003

Greussing, Kurt:

Die Erzeugung des Antisemitismus in Vorarlberg um 1900. Bregenz 1992

Hödl, Klaus; Gerald Lamprecht:

Zwischen Kontinuität und Transformation – Antisemitismus im gegenwärtigen medialen Diskurs Österreichs, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXIII.* Göttingen 2005, S. 140–159

Knigge, Volkhard:

Zur Kritik kritischer Geschichtsdidaktik: Normative Ent-Stellung des Subjekts und Verkennung trivialen Geschichtsbewusstseins, in: *Geschichtsdidaktik*, 12. Jg., 1987, H. 3, S. 253–266

Knigge, Volkhard:

Triviales Geschichtsbewusstsein und verstehender Geschichtsunterricht.
Pfaffenweiler 1988

Marin, Bernd:

»Die Juden« in der Kronenzeitung. Textanalytisches Fragment zur Mythenproduktion 1974, in: John Bunzl; Bernd Marin: *Antisemitismus in Österreich.* Innsbruck 1983, S. 89–169

Marin, Bernd:

Ein historisch neuartiger »Antisemitismus ohne Antisemiten«, in: Gerhard Botz, Ivar Oxaal, Michael Pollak: *Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert.* Buchloe 1990, S. 325–348 (überarbeitete Neuauflage Wien 2002 – ohne den Aufsatz von Bernd Marin)

Neugebauer, Wolfgang:

Antisemitismus und Rechtsextremismus nach 1945. Wien 1995.

Pelinka, Anton; Ruth Wodak (Hg.):

»Dreck am Stecken«. *Politik der Ausgrenzung.* Wien (2002)

Pollak, Alexander:

Konturen medialen Antisemitismus in Österreich, in: *Context XXI, 1/2001.*
www.contextxxi.at/html/lesen/archiv/c21010112.html

Pollak, Alexander:

Aus Geschichte lernen?, in: Büro Trafo K; Renate Höllwart; Charlotte Martinz-Turek; Nora Sternfeld; Alexander Pollak (Hg.): *In einer Wehrmachtausstellung. Erfahrungen mit Geschichtsvermittlung.* Wien 2003, S. 75–86

Rauscher, Hans:

Israel, Europa und der neue Antisemitismus. Ein aktuelles Handbuch. Wien 2004

Reiter, Margit:

Unter Antisemitismus-Verdacht. Die österreichische Linke und Israel nach der Shoah. Innsbruck 2001

Strobl, Ingrid:

Anna und das Anderle. Eine Recherche. Frankfurt a.M. 1995

Wassermann, Heinz P.:

Eine Wohn-, aber keine Lebensgemeinschaft? Notizen zum Verhältnis zwischen nichtjüdischen und jüdischen Österreichern nach 1945, in: Klaus Hödl (Hg.): *Jüdische Identitäten. Einblicke in die Bewusstseinslandschaft des österreichischen Judentums*. Innsbruck – Wien – München 2000, S. 307–334

Wassermann, Heinz P.:

Naziland Österreich? Studien zu Antisemitismus, Nation und Nationalsozialismus im öffentlichen Meinungsbild. Innsbruck 2002

Wegan, Katharina:

Antisemitische Reaktionen auf die Ausstellung »Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskrieges 1941–1944«, in: Büro Trafo K; Renate Höllwart; Charlotte Martinz-Turek; Nora Sternfeld; Alexander Pollak (Hg.): *In einer Wehrmachtsausstellung. Erfahrungen mit Geschichtsvermittlung*. Wien 2003, S. 111–126

Weiss, Hilde:

Antisemitische Vorurteile in Österreich nach 1945. Ergebnisse der empirischen Forschung., in: Alphons Silbermann; Julius H. Schoeps (Hg.): *Antisemitismus nach dem Holocaust. Bestandsaufnahme und Erscheinungsformen in deutschsprachigen Ländern*. Köln 1986, S. 53–70

Weiss, Hilde:

Antisemitische Vorurteile in Österreich. Wien 1984

Anmerkungen

- 1 Solche Tagungen waren unter anderen: *Expert Meeting on Teaching the Holocaust in multicultural classes and dealing with modern-day antisemitism in schools*, 14.–16.11.2004, Amsterdam; *European Workshop: Education on anti-Semitism*, 18.–20.4.2004, Berlin. Ein OSZE-Bericht gibt einen Überblick über Bestrebungen in ausgewählten Mitgliedsländern und enthält Anregungen für konkrete Bildungsarbeit: *Education on the Holocaust and on Anti-Semitism in the OSCE-Region. An Overview and Analysis of Educational Approaches* (2005) – www.osce.org/documents/odihr/2005/06/14897_en.pdf (eingesehen am 5. Juli 2005). In Deutschland wurde eine eigene Arbeitsgruppe eingerichtet, die *Task Force Education on anti-Semitism*.
- 2 Siehe dazu unter anderem den Beitrag von Juliane Wetzel in diesem Band.
- 3 Anne Frank House: *Fifty Questions on Antisemitism*. Amsterdam 2005; geeignete Materialien für den Unterricht enthält auch die Mappe »Baustein zur nicht-rassistischen Bildungsarbeit« – www.baustein.dgb-bwt.de. Zahlreiche Texte auf www.erinnern.at – Bibliothek.

- 4 Freundlicherweise überlassen von Frau Prof. Hilde Weiss, Wien. Siehe auch Hilde Weiss: Antisemitische Vorurteile in Österreich nach 1945. Ergebnisse der empirischen Forschung, in: Alphons Silbermann; Julius H. Schoeps (Hg.): *Antisemitismus nach dem Holocaust. Bestandsaufnahme und Erscheinungsformen in deutschsprachigen Ländern*. Köln 1986, S. 53–70; Hilde Weiss: *Antisemitische Vorurteile in Österreich*. Wien 1984.
- 5 Wenn wir annehmen, dass unter Inländerinnen und Inländern das »management of prejudices«, also der Umgang mit der öffentlichen Artikulation sozial verpönte Vorurteile, besser beherrscht wird, sie somit aufgrund ihres durchschnittlich höheren Bildungsniveaus bewusster kalkulieren, was sie in einer Umfragesituation sagen, dann könnte die Differenz zwischen Immigranten und Inländern noch geringer sein.
Die Ergebnisse decken sich im Wesentlichen mit einer bei der oben zitierten Konferenz in Amsterdam (siehe Anm. 1) präsentierten Studie aus Schweden. Die Haltungen junger österreichischer Tückerinnen und Türken dürften sich jedoch von denen junger Einwanderer mit maghrebinischem beziehungsweise arabischem Hintergrund beispielsweise in Frankreich oder den Niederlanden unterscheiden.
- 6 *Thinking about the Holocaust 60 Years Later*. A Multinational Public-Opinion Survey: www.ajc.org/InTheMedia/PubSurveys.asp?did=1589 (eingesehen am 8.6.2005) – siehe dazu auch www.erinnern.at – Bibliothek.
- 7 Vergleichbare Umfragen aus den Jahren 1991 und 1995 wiesen mit 32 beziehungsweise 28 Prozent eine deutlich geringere Zustimmung aus – möglicherweise steht die gestiegene Zustimmung 2005 im Zusammenhang mit der in den letzten Jahren intensivierten Debatte und den auch tatsächlich intensiveren Bestrebungen um die Restitution von arisierten Vermögenswerten und um Entschädigungszahlungen. Insgesamt belegen alle Umfragen in der Zweiten Republik beträchtliche antisemitische Haltungen; siehe Heinz P. Wassermann: *Naziland Österreich? Studien zu Antisemitismus, Nation und Nationalsozialismus im öffentlichen Meinungsbild*. Innsbruck 2002, insbesondere S. 164 f.
- 8 Ruth Beckermann: Illusionen und Kompromisse. Zur Identität der Wiener Juden nach der Shoah, in: Gerhard Botz, Ivar Oxaal, Michael Pollak, Nina Scholz: *Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert*. 2., neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Wien 2002, S. 383–392, hier S. 392.
- 9 Im April/Mai 1974 wandte sich etwa Manfred Scheuch gegen Viktor Reimanns Serie »Die Juden in Österreich« in der »Krone«, am 9. April 1974 unter dem Titel »Weinen oder speiben«; siehe Heinz P. Wassermann: Eine Wohn-, aber keine Lebensgemeinschaft? Notizen zum Verhältnis zwischen nichtjüdischen und jüdischen Österreichern nach 1945, in: Klaus Hödl (Hg.): *Jüdische Identitäten. Einblicke in die Bewusstseinslandschaft des österreichischen Judentums*. Innsbruck – Wien – München 2000, S. 307–334, hier S. 321, 332 f.

- 10 Allgemein siehe John Bunzl; Bernd Marin: *Antisemitismus in Österreich*. Innsbruck 1983; Bernd Marin: Ein historisch neuartiger »Antisemitismus ohne Antisemiten«, in: Gerhard Botz, Ivar Oxaal, Michael Pollak: *Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert*. Buchlooe 1990, S. 325–348; Wassermann (2002), S. 19 ff. Für die antisemitischen Untertöne in der »Kronenzeitung« konnte Hans Rauscher 2004 vor Gericht den Wahrheitsbeweis antreten: Hans Rauscher: *Israel, Europa und der neue Antisemitismus. Ein aktuelles Handbuch*. Wien 2004, S. 149 f.; Bernd Marin: »Die Juden« in der Kronenzeitung. Textanalytisches Fragment zur Mythenproduktion 1974, in: John Bunzl; Bernd Marin: *Antisemitismus in Österreich*. Innsbruck 1983, S. 89–169; Beispiele aus den Medien: Rudolf De Cillia; Richard Mitten; Ruth Wodak: Von der Kunst antisemitisch zu sein, in: *Judentum in Wien*. Katalog Historisches Museum Wien. Wien 1988, S. 94–106; zu Jörg Haider siehe Wolfgang Neugebauer: *Antisemitismus und Rechts-extremismus nach 1945*. Wien 1995.
- 11 Siehe dazu die Jahresberichte des Forums gegen Antisemitismus www.fga-wien.at sowie www.zara.or.at.
- 12 Eines dieser Postings sei hier vollständig wiedergegeben, findet sich doch in ihm die komplette Ausstattung des österreichischen Antisemiten von heute (samt orthographischen Problemen). Am 15. März 2003 postete ein »Herbert«, mit ebenso eigenwilligem wie eigenartigem Zeilenfall:
 »Was will sich diese Volk noch herausnehmen und anderen Völkern/ein schlechtes Gewissen einreden./Sind es nicht gerade die Juden die/den Nahen Osten seit der Gründung des Staates Israel in ein Pulverfass/verwandelt haben. Dieses Volk hat sicherlich kein recht/sich als Friedensapostel in der Welt aufzuführen und andere Länder wegen früherer Kriege zu kritisieren./ Wir stehen vor einem neuen Krieg gegen den Irak und gerade in Israel/gibt es keine Antikriegsdemonstrationen./Ariel Sharon, Paul Spiegel (Präsident des Zentralrates der Juden in Deutschland) Michael Friedmann (sein Stellvertreter) Ariel Mucikant uva. einflussreiche Juden fordern schon lange einen Krieg gegen den Irak./Geld haben die jüdischen Organisationen mit Hilfe der USA von/den Europäern ja schon genug herausgepresst, jetzt kommen wohl/Schulen, Museum, Straßen, Zoos,/Schwimmbäder, Flüsse, Seen, Berge,/ Zeitungen uvm. mit Namensänderungen dran, irgendwo hat da sicher ein Jude ein paar/Tage/Wochen/Monate/Jahre gearbeitet und man könnte das ja/versuchen, denn der dagegen ist ist/Antisemit./Bin jetzt ein bisschen vom Thema ab-/gekommen, habe halt nur eine Haupt-/schule besucht und möchte mich bei der geistigen Elite für die RECHTS-schreibfehler entschuldigen.«
- 13 Marin (1990), S. 342.
- 14 Österreichische Lehrer/innen haben große Schwierigkeiten, israelischen Jugendlichen mit Verständnis zu begegnen, wenn diese ihre Begeisterung für den Militärdienst äußern – allerdings fotografieren sehr viele Lehrer/innen

- gerne bewaffnete israelische Soldatinnen. Hört man den österreichischen pazifistischen Männern zu, wie sie über diese bewaffneten israelischen Frauen sprechen, schwingt da ganz deutlich Faszination mit.
- 15 1998 hatte der österreichische Verfassungsgerichtshof entschieden, dass ein generelles Schächtverbot den Grundsätzen der freien Religionsausübung widerspreche; siehe Klus Hödl; Gerald Lamprecht: Zwischen Kontinuität und Transformation – Antisemitismus im gegenwärtigen medialen Diskurs Österreichs, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXIII*. Göttingen 2005, S. 140–159, hier S. 154.
 - 16 Hödl/Lamprecht, S. 156.
 - 17 Siehe allgemein Alexander Pollak: Konturen medialen Antisemitismus in Österreich, in: *Context XXI, 1/2001* – www.contextxxi.at/html/lesen/archiv/c21010112.html (eingesehen am 23.6.2005), sowie Hödl/Lamprecht.
 - 18 Hödl/Lamprecht, S. 154. – In der Steiermark gibt es schon längere Zeit einen stark kulturalisierten Diskurs über die Zulässigkeit von Schächten, geführt von radikalen Tierschutzorganisationen und unter anderem dem steirischen Landesveterinär.
 - 19 Siehe dazu Margit Reiter: *Unter Antisemitismus-Verdacht. Die österreichische Linke und Israel nach der Shoah*. Innsbruck 2001.
 - 20 Zur Etablierung dieses Diskurses gegen Ende des 19. Jahrhunderts siehe Kurt Greussing: *Die Erzeugung des Antisemitismus in Vorarlberg um 1900*. Bregenz 1992.
 - 21 Marin (1990), S. 347 f. Diese zerstörten Sprachstrukturen wirken, wie Marin festhält, »als Narben der Vergangenheit« gleichsam »durch das bewusstlose Individuum hindurch« – und sind so ein weiteres Instrument zur unbewussten Tradierung von Antisemitismus.
 - 22 Vgl. Anton Pelinka; Ruth Wodak (Hg.): *»Dreck am Stecken«*. Politik der Ausgrenzung. Wien (2002). Haider sagte unter Anspielung auf das bekannte Waschmittel: »Ich verstehe nicht, wie jemand, der Ariel heisst, so viel Dreck am Stecken haben kann.« Bildunterschrift in der »Neuen Vorarlberger Tageszeitung« vom 18. März 2001: »Weil eine Waschmaschine ohne das richtige Waschmittel nur eine halbe Sache ist, wurde der richtige Dreck-Killer von den FP-Mandataren gleich mitgeliefert.« Haider musste nach seiner gerichtlichen Niederlage gegen Muzicant fünf Ehrenerklärungen abgeben; siehe Hödl/Lamprecht, S. 159.
 - 23 Als im Herbst 2002 in österreichischen Medien eine Debatte über eventuell als antisemitisch zu wertende Aussagen von grünen Politikern abgeführt wurde, verwies die Israelitische Kultusgemeinde Wien in einer Aussendung auch ganz richtig auf zahlreiche antisemitische Aussagen sozialdemokratischer und insbesondere freiheitlicher Politiker; siehe dazu auch Pelinka/Wodak. An dieser Stelle sei auch an den von der ÖVP im Wahlkampf Klaus gegen Kreisky 1966 publizierten antisemitischen Slogan vom »echten Österreicher« erinnert, oder an das Gerede von der »Ostküste«, womit mächtige

- jüdische Organisationen in den USA gemeint waren, in der Debatte um Kurt Waldheim 1986.
- 24 Hödl/Lamprecht, S. 158, konstatieren als »Eigenart im österreichischen Umgang mit Antisemitismus«, dass »mangels einer kritischen diskursiven Öffentlichkeit ... Fragen des Antisemitismus über weite Strecken in Form von Ruf- und Kreditschädigungsklagen vor Gericht verhandelt (werden).« Für Ruth Beckermann (2002) bildet diese österreichische Gewöhnung ans Unerträgliche den eigentlichen Skandal.
 - 25 Im Rahmen von www.erinnern.at, dem Projekt, das ich gemeinsam mit Peter Niedermair aufbaute und das eine kritischere Beschäftigung mit Nationalsozialismus und Holocaust im österreichischen Bildungswesen zur Aufgabe hat, fahren wir zweimal jährlich für Seminare an die israelische Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem.
 - 26 In der Darstellung dieser Massaker kommen bezeichnenderweise die christlichen Milizen als die tatsächlichen Täter kaum bis gar nicht vor.
 - 27 Siehe dazu www.doew.at/projekte/rechts/chronik/2001_11/anderl.html. Allgemein: Olaf Blaschke; Aram Mattioli: *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*. Zürich 2000
 - 28 Ingrid Strobl: *Anna und das Anderle. Eine Recherche*. Frankfurt a.M. 1995, S. 61 ff.; vgl. dazu die Wahrnehmung von Ruth Beckermann: *Unzugehörig. Österreicher und Juden nach 1945*. Wien 1989, S. 125.
 - 29 *Durch die Vergangenheit zur Gegenwart 8*; siehe dazu die Website des Verlags www.veritas.at/.
 - 30 *Durch die Vergangenheit zur Gegenwart 4*, Ausgabe 1996 (damals noch im Agrarverlag, heute überarbeitet bei Veritas).
 - 31 Doch gibt es auch Schulbücher auf dem Markt, die eine gelingende Auseinandersetzung mit Antisemitismus unterstützen (und ihre Zahl nimmt zu), etwa *Geschichte live 4* von Hammerschmid – Ecker – Öller – Steinberger; siehe dazu die Website des Verlags www.veritas.at/.
 - 32 Alexander Pollak: Aus Geschichte lernen?, in: Büro Trafo K; Renate Höllwart; Charlotte Martinz-Turek; Nora Sternfeld; Alexander Pollak (Hg.): *In einer Wehrmachtausstellung. Erfahrungen mit Geschichtsvermittlung*. Wien 2003, S. 75–86, hier S. 82.
 - 33 Zu »Geschichtsgeschichten« und zum Potential von »trivialem Geschichtsbewusstsein« siehe Volkhard Knigge: Zur Kritik kritischer Geschichtsdidaktik: Normative Ent-Stellung des Subjekts und Verknennung trivialen Geschichtsbewusstseins, in: *Geschichtsdidaktik*, 12. Jg., 1987, H. 3, S. 253–266, sowie ders.: *Triviales Geschichtsbewusstsein und verstehender Geschichtsunterricht*. Pfaffenweiler 1988. Die Förderung eines reflektierten und (selbst-)reflexiven Umgangs mit Geschichte ist Ziel des »Forschungsprojekts zur Förderung und Entwicklung von reflektiertem Geschichtsbewusstsein«; siehe www1.ku-eichstaett.de/GGF/Didaktik/Projekt/FUER.html (eingesehen am 21.6.2005).

- 34 Katharina Wegan: Antisemitische Reaktionen auf die Ausstellung »Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskrieges 1941–1944«, in: Büro Trafo K; Renate Höllwart; Charlotte Martinz-Turek; Nora Sternfeld; Alexander Pollak (Hg.): *In einer Wehrmachtsausstellung. Erfahrungen mit Geschichtsvermittlung*. Wien 2003, S. 111–126, hier S. 111, S. 117 f.
- 35 Vergleiche dazu den Aufsatz von Bernd Fechner im vorliegenden Band. Des weiteren Bernd Fechner; Gottfried Kößler; Till Lieberz-Groß (Hg.): »*Erziehung nach Auschwitz« in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen*. Weinheim-München 2001 (2. Aufl.); Viola Georgi: *Entlehene Erinnerung. Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland*. Hamburg 2003.



Christlich-zionistische Broschüren und Zeitschriften

Nachrichten aus Israel, herausgegeben von Beth-Shalom,
Pfäffikon (CH) und Lohstetten (D); *Christen für Israel*, Wetzlar (D);
Love the Jewish People, Heftchen der Old Paths Bible Baptist Church, New York.

»Eine seltsam kalte Zuneigung«

Christlicher Zionismus,
Philosemitismus und »die Juden«

Als im Februar 1972 Reverend Billy Graham und US-Präsident Richard Nixon ein privates Treffen hatten, kamen sie auch auf die Juden zu sprechen. Graham war und ist der respektierteste evangelikale christliche Prediger der USA, ein würdevoller Großvater der Nation, der sowohl für seine leidenschaftlichen Rufe nach christlicher Umkehr als auch für seine öffentliche politische Mäßigung bekannt ist. Als jedoch Grahams auf Tonband aufgezeichnetes Gespräch mit Nixon dreißig Jahre später publik wurde, waren viele von einer persönlichen Äußerung Grahams schockiert:

»Eine Menge Juden sind große Freunde von mir, sie umschwärmen mich und sind freundlich zu mir, weil sie wissen, dass ich Israel freundlich gegenüberstehe und so weiter. Aber was sie nicht wissen, ist, wie ich wirklich über das empfinde, was sie in diesem Land (den USA) tun, und ich habe keine Macht und keine Möglichkeit, sie irgendwie zu beeinflussen.«

Graham beklagte sich, Juden würden die Medien benutzen, um linken Radikalismus zu fördern, und sie seien diejenigen, »die das ganze pornografische Zeug herausbringen und die überhaupt alles herausbringen«. Teile des Tonbands waren herausgeschnitten worden, aber in einem früheren Bericht über diese Diskussion (die Graham bestritten hatte, bevor das Tonband auftauchte) erinnerte sich ein Nixon-Mitarbeiter an Bemerkungen Grahams über »teufelische Juden«.

Dieser untypische Ausbruch demonstrierte nicht nur Antisemitismus, sondern eine echte Ambivalenz. Denn Graham und Nixon stimmten ebenfalls darin überein, dass »die besten Juden tatsächlich die israelischen Juden« seien. Und zum gleichen Zeitpunkt vertrieb das Unternehmen »Billy Graham

Evangelistic Films« den Streifen »His Land« (1970), in dem christliche Popstars durch Israel tourten und das Land als modernen Staat bewarben. Auch hatte Graham zuvor anerkennende Würdigungen sowohl von der israelischen Premierministerin Golda Meir als auch von der Liga gegen Verleumdung (Anti-Defamation League) »B'nai B'rith« erhalten.

Grahams Christentum vertritt den Glauben, die Bibel habe die Errichtung des modernen Staates Israel vorausgesagt und Israel sei ein Zeichen für die baldige Rückkehr Jesu auf die Erde. Damit einher geht die Idee, dass Juden für Gott etwas Besonderes geblieben sind, trotz der christlichen Doktrin, dass nur jene in den Himmel kommen werden, die Jesus als ihren Retter anerkennen. Nicht alle Christen teilen diese Ansichten zu Israel und den Juden, doch werden sie von vielen konservativen Protestanten in den USA und in zahlreichen anderen Ländern vertreten – ein Phänomen, das gemeinhin als »christlicher Zionismus« bekannt ist.

Allein in den USA gibt es Hunderte christlich-zionistischer Organisationen, und im Jahre 2004 gründeten israelische Parlamentsabgeordnete einen »Ausschuss für christliche Verbündete«, um deren Aktionen zur Unterstützung Israels zu koordinieren. Die Abgeordneten argumentierten, nicht die theologischen Beweggründe der Christen seien das Entscheidende, sondern deren Bereitschaft, praktische Hilfe zu leisten.

Andere israelische Knesset-Abgeordnete sind jedoch skeptischer. Grahams antijüdische Taktlosigkeiten liegen zwar viele Jahre zurück (und Graham hat sich inzwischen dafür entschuldigt), aber die Begeisterung von Christen für Mel Gibsons »Die Passion Christi« (2004) rief wieder Ängste vor dem hervor, was »pro-zionistische« Christen wirklich über Juden denken. In einem Beitrag in der Tageszeitung Ha'aretz vom 10. März 2004 warnte der Abgeordnete Yossi Sarid:

»Für die Evangelikalen ist die Rückkehr der Juden in ihr Land, besonders in ein von Moslems freies Groß-Israel, eine Grundvoraussetzung für eine umfassende christliche Erlösung, die neben anderem die Austilgung der Juden als Volk einschließt.«

Der vorliegende Beitrag will in ähnlicher Weise die Absichten und Motive der »pro-zionistischen« und philosemitischen Christen hinterfragen, indem er untersucht, wie »der Jude« in dieser religiösen Bewegung wahrgenommen wird.

Der Aufstieg des christlichen Zionismus

In der christlichen Überlieferung besteht der Glaube, mit der Zurückweisung Jesu durch die Juden sei der Status von »Gottes auserwähltem Volk« von den Juden auf die Anhängerschaft Jesu, also die Kirche, übergegangen. Die Hinrichtung Jesu sei ein vollkommenes Opfer gewesen, das ein neues Zeitalter der Gnade angekündigt habe. Es gab nun keine Notwendigkeit mehr für Tieropfer und für die zwanghaften Beschränkungen durch das jüdische Gesetz, das als etwas Tyrannisches und Schädliches angesehen wurde. Der jüdische Tempel von früher sowie andere heilige Orte und Gegenstände waren lediglich eine Art »Vorahnung« der Wirklichkeit gewesen, die sich in Jesus erfüllen sollte. Im Protestantismus wurde gerade die Vorstellung von heiligem Raum und heiligen Gegenständen zurückgewiesen – stattdessen konnte Gott in den Herzen jener gefunden werden, die seiner Gnade teilhaftig wurden, und er war so an jedem Ort in gleicher Weise zugänglich.

Heute jedoch gehören Tausende konservativer Protestanten zu den begeisterten Unterstützern des Tempel-Instituts, einer randständigen israelischen Organisation, die sich der Neuherstellung von einstigen Ritualgegenständen des Tempels widmet und sich für die Errichtung eines neuen Tempels in Jerusalem einsetzt. In den 1990er Jahren wurde ein amerikanischer Rinderfarmer unter seinen christlichen Kollegen berühmt, als er versuchte, eine rötliche Kuh zu züchten – ein Tier, das nach jüdischer Tradition für ein Reinigungsritual benötigt wird, das der Errichtung des neuen Tempels vorausgehen muss. Gemeinden messianischer Juden, die von Christen jüdischer Herkunft gegründet wurden und in einem jüdischen Idiom ihre Gottesdienste verrichteten, finden wachsenden Zulauf von Christen nichtjüdischer Abstammung. Beim US-weiten Kongress der religiösen Radioanstalten im Jahre 2005 in Kalifornien war einer der größten Publikumsmagneten dieses christlichen Treffens Knesset-Abgeordneter Benny Elon, ein Mitglied der Nationalen Unionspartei und gleichzeitig ein orthodoxer Rabbiner. Einige pro-israelische konservative Christen gehen sogar so weit, von der Notwendigkeit, Juden zu bekehren, abzurücken, trotz des historischen Ausschließlichkeitsanspruchs des Christentums. Christliche Zionisten verweisen dabei gerne auf die Berufung Abrahams im Buch Genesis (1. Buch Mose) 12:3: »Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen.«

Für einige sind Philosemitismus und Pro-Zionismus eine Sühne für die Grausamkeiten, die christlicher Antisemitismus in der Vergangenheit über

die Juden gebracht hat; oder es mag sich um ein generelles Gefühl handeln, Gottes Versprechen eines eigenen Landes für die Israeliten des Altertums sollte auch heute noch respektiert werden. Aber für zahlreiche amerikanische Christen, die Benny Elon beim Kongress der religiösen Rundfunkanstalten bejubelten, beruht ihr Philosemitismus auf dem Glauben, Juden wie Benny Elon seien Darsteller in einem apokalyptischen christlichen Drama, das sich vor unseren Augen entfaltet.

Die Vorstellung, Juden seien und blieben etwas Besonderes, lässt sich schon im frühen Protestantismus finden. Im Neuen Testament hatte Paulus (im Römerbrief 11:26) versprochen, dass »ganz Israel gerettet« werde, sobald einmal die Heiden bekehrt worden seien. Für frühe protestantische Reformatoren, wie den Franzosen Theodore Beza (1519–1605) und den Deutschen Martin Bucer (1491–1551), hieß das, die Bekehrung der Juden zum Christentum stehe unmittelbar bevor und werde sowohl ihrer Rückkehr nach Palästina als auch Jesu Rückkehr aus dem Himmel vorausgehen.

Später jedoch tauchte eine andere Sicht auf, der zufolge Juden eine wichtige Rolle in den Ereignissen der Letzten Tage spielen würden, selbst wenn sie noch nicht in großer Zahl Christen geworden sind. Für einige heutige christliche Zionisten bedeutet das einfach, dass die Rückkehr der Juden nach Palästina ein Zeichen göttlicher Absicht vor der Wiederkehr Jesu sei. Diese Ansicht floriert besonders unter einigen christlichen Zionisten, die mit der Missionierung von Juden beschäftigt sind.¹

Aber es gibt auch eine schöpfungsgeschichtlich komplexere Interpretation der Rolle der Juden in den Letzten Tagen. Sie wurde zuerst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von John Nelson Darby (1800–1882), einem früheren Geistlichen der anglikanischen Church of Ireland, entwickelt. Seine Missionsreisen führten ihn auch in viele europäische Länder und in die USA. Er erklärte, Gott habe zwei Völker: Die Juden seien sein irdisches Volk, und die Kirche sei sein himmlisches.² Gott habe mit Abraham einen Bund geschlossen, der immer noch gültig sei; doch Gott habe auch weitere Bünde mit den Israeliten geschlossen, die allesamt gescheitert waren: darunter der Bund des Gesetzes unter Moses (2. Buch Mose 19–31) und der Bund des Königtums unter David (2. Samuel 5:3, 1. Chronika 11:3). Darbys Anhänger fassten dies in einer Reihe »göttlicher Anordnungen« oder »Fügungen« (Dispensationen) zusammen, die die verschiedenen Weisen des Umgangs Gottes mit den Menschen im Lauf der Geschichte bezeichnen.

Der endgültige Bund sei von Jesus geschlossen worden, wie es (entsprechend Darbys Lesart) im Buch Daniel vorausgesagt werde. Denn Daniel 9:24–27 prophezeie die Rückkehr der Juden aus dem Exil, aber es erwähnt auch einen »gesalbten Fürsten«, der »ausgerottet« werde. Der Autor des Buches Daniel setzt auf undurchsichtige Weise eine Zeitskala von »siebzig Wochen« an, doch Darby schloss, ein Tag repräsentiere ein Jahr, sodass »siebzig Wochen« in Wirklichkeit 490 Jahre seien. Daniel (9:26) lässt den Tod des Gesalbten in Woche neunundsechzig stattfinden und behauptet, in der letzten, also der siebzigsten Woche werde das Volk eines anderen Fürsten das Heiligtum zerstören und im Tempel werde eine »schreckliche Verwüstung« herrschen. Da nun Jesus als dieser Gesalbte galt, hätten die Ereignisse dieser letzten, siebzigsten »Woche« in den sieben Jahren nach Jesu Tod und Wiederauferstehung stattfinden und hätte Jesus am Ende dieses Zeitraums in Herrlichkeit zurückkehren müssen.

Unerwarteterweise jedoch ergab sich eine Änderung dieses Plans. Denn die Juden wiesen Jesus zurück, was schon mit der Hinrichtung des ersten christlichen Märtyrers Stephanus angefangen habe. Gott verschob daraufhin seinen prophezeiten Fahrplan und begann stattdessen, ein neues himmlisches Volk aufzubauen: die Kirche. Die ganze Geschichte seit der jüdischen Zurückweisung Jesu ist nichts Weiteres als eine Art »Zwischenzeit« zwischen Woche neunundsechzig und Woche siebzig in Daniels Prophezeiung.

Diese letzte Woche steht immer noch bevor und wird eine Zeit schrecklichen Leidens und großer »Trübsal« sein, deren Details – so geht der Glaube – in der neutestamentlichen Offenbarung des Johannes sowie in einigen anderen Teilen der Bibel (etwa im Matthäus-Evangelium 24:4–28) erklärt seien. Darby hatte die Vision, dass am Anfang dieses Zeitraums die Christen der ganzen Welt von der Erde weg in den Himmel entrückt würden (siehe 1. Thess 4:17). Diese Ansicht ist sehr populär geworden, wobei sie aber nicht von allen Christen, die an diese »Zeit der Trübsal« glauben, geteilt wird. Gottes irdisches Volk werde während der darauf folgenden sieben Jahre eine ganz wichtige Rolle spielen, obwohl es entsprechend Jeremia 30:7 die »Zeit der Angst in Jakob« erdulden werde (Jakob steht für das Volk Israels). Am Ende wird die zweite Ankunft Christi ein tausendjähriges Reich des Friedens einleiten.

Jene Christen, die glauben, Jesus werde schon vor diesem Tausend-Jahre-Zeitraum zurückkehren, werden als »Prä-Millenniaristen« bezeichnet. Christliche Zionisten, die im Großen und Ganzen der wichtigen Rolle der Juden und Israels zustimmen, aber Darbys Vision nicht im Detail unterschreiben, sind

manchmal als »Prä-Millenniaristen des Bundes« (*Covenantal Premillennialists*) bekannt. Jene, die Darby in der einen oder anderen Interpretation folgen, werden »Prä-Millenniaristen der göttlichen Fügung« oder »Dispensationalisten« genannt. Es gibt mancherlei Abstufungen innerhalb der beiden Gruppen und ebenso andere Christen, die den »Prä-Millenniarismus« insgesamt ablehnen.

Für die »Dispensationalisten« ist die wichtigste Frage, wann wir den Anfang dieser siebzigsten »Woche« erwarten können. Mit Blick auf die dramatischen Details der endzeitlichen sieben Jahre – ein wiederhergestellter Tempel und ein gewaltiger Krieg in Israel – haben Gläubige nach Zeichen Ausschau gehalten, ob diese Dinge nicht kurz bevor stehen könnten. Und sie haben Überlegungen angestellt, wie sie dazu beitragen könnten, einiges davon zu beschleunigen.

Die Lehren Darbys führten in England zur Bildung einer freikirchlichen Sekte, der »Plymouth Brethren«, die sich weiter in zahlreiche Richtungen aufspaltete. Im deutschsprachigen Raum sind diese Freikirchen als »Brüderbewegung« bekannt, die heute rund 40.000 Mitglieder zu haben behauptet.³ Verschiedene Sichtweisen von Darbys Interpretation der biblischen Prophetie haben sich jedoch auch in den USA als äußerst populär erwiesen. Im Jahre 1909 veröffentlichte ein Amerikaner namens Cyrus Scofield (1843–1921) die sogenannte »Scofield Reference Bible«, deren Kommentar sich von Darbys Ideen ableitet. Das Buch wurde von der Oxford University Press veröffentlicht und machte für viele den »Dispensationalismus« zum richtigen Weg, die Heiligen Schriften zu lesen. Aber was diese Lehre am attraktivsten machte, war der Umstand, dass sie Wirklichkeit zu werden schien. Da Daniels Prophetie mit einem zukünftigen Israel zu tun hat, werden den Dispensationalisten zufolge die Juden nach Palästina zurückkehren – und jüdische Zionisten erfüllten augenscheinlich diese Prophezeiung. Als die britische Armee im Jahre 1917 Jerusalem betrat, sagten christliche Zionisten richtigerweise voraus, dass das zu einem jüdischen Staat führen werde, und als Israel gegründet wurde, war es klar, dass eines Tages die Juden die Kontrolle über die Altstadt von Jerusalem, die das Gebiet des Tempelbergs umfasst, gewinnen müssten.

1970 publizierte Hal Lindsey sein Buch »The Late Great Planet Earth« (erste deutsche Auflage 1971 – »Alter Planet Erde wohin? Im Vorfeld des 3. Weltkriegs«) – ein populäres Taschenbuch, in dem er die früheren Voraussagen der christlichen Zionisten im Lichte nachfolgender Ereignisse und des aktuellen geopolitischen Kontexts des Kalten Kriegs Revue passieren ließ. Er ermahnte seine Leser, Christus anzunehmen, solange noch Zeit dazu sei. Auch forderte er Christen auf, Israel zu unterstützen, das schließlich unter

dem Oberbefehl Jesu einen letzten Krieg gegen die Kräfte des Bösen ausfechten werde. Lindseys Buch wurde in den USA in der Kategorie Sachbücher der Bestseller des Jahrzehnts, mit angeblich über fünf Millionen verkauften Exemplaren. Zahlreiche Fortsetzungen und Imitationen folgten, zuletzt eine Serie von Romanen unter dem Obertitel »Left Behind« (in den deutschen Übersetzungen »Finale«).

Dreißig Jahre später, 2005, war Lindsey immer noch eifrig unterwegs: Seine wöchentliche Kolumne im E-Magazin »World Net Daily« verwendet er, um aktuelle Ereignisse in der israelischen Gesellschaft zu beleuchten, die seiner Meinung nach die baldige Ankunft Christi ankündigen:

»Zwei bemerkenswerte Entwicklungen, die für jene, die biblische Prophezeiungen studieren, von höchster Relevanz sind, haben kürzlich stattgefunden. Zum ersten Mal seit 1600 Jahren wurde der Sanhedrin Israels wieder hergestellt. Es geschah in Tiberius, dem Ort der letzten Zusammenkunft des Sanhedrin im Jahre 425 n.C. ... Am 9. Februar, nur ein paar Wochen nach der Wiedererrichtung des Sanhedrin, fand eine andere enorm wichtige Entwicklung statt. Die religiösen Weisen begannen den Neubau des Tempels ins Auge zu fassen sowie die Wiedereinführung der alten Tieropfer, wie sie im Gesetz Mose vorgeschrieben sind.«

Doch was Lindsey seinen Lesern zu erzählen versäumte oder auch selbst nicht verstand, war die Tatsache, dass dieser »Sanhedrin« in Israel ganz und gar keine offizielle Position einnimmt. Seine Mitglieder bestehen einzig aus Vertretern der äußersten Rechten des Landes – unter ihnen ein Mann, der drohte, Premierminister Ariel Sharon mit einem Todesfluch zu belegen, und der sich für den rechtmäßigen Herrscher Israels hält. In anderen Worten: Das Israel, dem Lindseys ganze Liebe gilt, ist nicht das Israel, wie es tatsächlich ist – sondern ein Wunsch-Israel, gebastelt aus den Phantasien einiger Extremisten. Hal Lindseys Juden sind denn auch nicht so sehr wirkliche Menschen, sondern Konstrukte seiner religiösen Einbildung. Das ist ein Problem, das im christlichen Zionismus häufig anzutreffen ist.

Die Juden in den Letzten Tagen

1999 machte der prominente christliche Pastor Jerry Falwell Schlagzeilen: Er dachte darüber nach, wer konkret denn der Antichrist sei, des Teufels »Gegenstück« zu Jesus, der – so glauben die christlichen Zionisten – in der »Zeit der Trübsal« die Welt beherrschen wird. Falwell warnte, dass diese Verkörperung des Übels ein männlicher, wahrscheinlich heute schon lebender Jude sei. Falwell ist nicht irgendwer: Er ist der bekannteste christliche Zionist in den USA. Als Israel im Jahre 1981 Saddam Husseins Atomreaktor angriff, kontaktierte Premierminister Menachem Begin Berichten zufolge Jerry Falwell noch vor Ronald Reagan, um öffentliche Unterstützung für den Angriff zu mobilisieren. Anfang der 80er Jahre schrieb Merrill Simon, ein jüdischer politischer Schriftsteller, mit Unterstützung Falwells das Buch »Jerry Falwell and the Jews«. Simon forderte die Juden und Israel auf, Falwell als einen Freund und Unterstützer anzunehmen. Obwohl Simon den Konservatismus Falwells in gesellschaftlichen Fragen nicht teilte, betrachtete er den Prediger als verlässlicheren Verbündeten Israels als die amerikanischen Liberalen. In diesem Besuch behauptet Falwell, er sei zwar in der Provinz mit einer von Rassismus durchtränkten Kultur aufgewachsen, doch habe ihn seine Bekehrung zum Christentum im Laufe der Jahre davon geheilt. Von Anbeginn seines christlichen Lebens an habe er Israel aus theologischen Gründen unterstützt, aber über die Jahre hinweg, während das kulturelle Vorurteil aus seinem System »hinausgespült« wurde, sei seine Bindung an das Judentum immer tiefer geworden. Er erklärte Simon:

»Ich begann zu verinnerlichen, was die Juden Jahrtausende lang erfahren haben. Ich begann zu verstehen, wie notwendig es für christliche Menschen ist, die an die Bibel zu glauben beanspruchen, einen oft unpopulären Standpunkt einzunehmen und sich darum zu bemühen, die Haltungen einer vorwiegend nicht-jüdischen Gesellschaft gegen einen ganz kleinen Teil der Weltbevölkerung umzukehren.«⁴

In einer Neuauflage des Buches verfasste Falwell ein Vorwort, in dem er auf die Frage des »jüdischen Antichrist« eingeht:

»Ich sagte, dass ich glaube, er werde jüdisch sein, da es seine Rolle ist, das jüdische Volk zu betrügen und vorzugeben, er sei sein Messias. ... Ich

hatte nicht die Absicht, dass meine ernsthafte Überzeugung in dieser Frage irgendjemanden verletzt, seien es Juden oder sonstwer. ... Ich höre nicht auf, in meinem Leben zu lernen und hoffentlich eine größere Sensibilität für die Gefühle meiner lieben jüdischen und christlichen Freunde in aller Welt zu entwickeln.«⁵

Falwell entschuldigte sich aufrichtig für seine Bemerkung, und seine Begeisterung für Juden und Israel steht außer Zweifel. Doch glaubt er eben immer noch, dass es heute jemanden unter den Juden gibt, der in einzigartiger Weise dämonisch ist.

Nach Meinung der Dispensationalisten wie Lindsey wird während der Zeit der Trüb- und Drangsal Israel viele Völker zu Feinden haben, und das wird die Juden veranlassen, einen Friedensvertrag mit dem Antichrist zu schließen. Der Antichrist freilich wird sein Wort brechen und den Tempel entweihen. Ein schreckliches und nie dagewesenes Gemetzel wird folgen: In einer gespenstischen Passage in Hal Lindseys Buch »The Final Battle« wird das Jesreel-Tal im nördlichen Israel fünf Fuß hoch unter Blut stehen, das infolge radioaktiver Strahlung nicht gerinnt. Doch danach, so Lindsey in »The Apocalypse Code«⁶, wird sich Jesus 144.000 Juden offenbaren, die zu »144.000 hebräischen Billy Grahams werden, die um die Welt eilen«, um die Überlebenden zu bekehren. Schließlich wird Christus zurückkehren, um über die Welt zu Gericht zu sitzen.

Einige christliche Zionisten lehnen diesen blutgetränkten und pessimistischen Blick in die Zukunft ab. Das Szenario kann mit gutem Grund als antisemitisch angesehen werden: Die Geschichte hebt die Juden in einer äußerst verstörenden Weise hervor – das schlimmste Gemetzel wird in Israel stattfinden, und doch will Gott, dass sich die Juden aus der ganzen Welt dort versammeln. Und außerdem wird die Zerstörung erst enden, wenn die Juden ihrem Glauben abgeschworen und den christlichen angenommen haben.

Diese Ereignisse in der Zeit der Trüb- und Drangsal bilden die Grundlage der »Left Behind«-Romane von Tim LaHaye und Jerry B. Jenkins (der Serientitel der deutschen Ausgaben heißt »Finale«). Diese Serie von zwölf Büchern, die zwischen 1995 und 2004 erschienen sind und von denen etliche noch bevorstehen, ist in den USA eine Verlagssensation, wobei die neueren Bände direkt an die Spitze der Bestsellerlisten geschossen sind. LaHaye ist ein altgedienter konservativer christlicher Führer, während Jenkins sein Brot als christlicher Autor verdient. Zusammen haben sie ein Heldenepos dieser letzten sie-

ben Jahre geschmiedet, in welchem sie die Abenteuer verschiedener Personen verfolgen, die zurückgeblieben sind, nachdem die Christen am Beginn der Zeit der Trüb- und Drangsal in den Himmel entrückt worden waren. Einige geraten unter die Zaubermacht des Antichrist, andere werden Christen und verschwören sich gegen die Pläne des Antichrist.

Die Einstellung der Autoren gegenüber den Juden ist von Yaakov Ariel untersucht worden. Er hebt besonders die Darstellung des Chaim Rosenzweig hervor, einer Figur, die ein brillanter israelischer Wissenschaftler ist und deren Name und Beruf an Chaim Weizmann, den ersten Präsidenten Israels, erinnern:

»Rosenzweig, der Zaubermeister in Sachen Wissenschaft, ist im Grunde eine anständige und angenehme Person, doch er wird von Nicolae Carpathia behext und dient dem aufsteigenden Antichrist. ... Schließlich und endlich ist er ein Opfer seiner eigenen Unfähigkeit, Jesus und die Wahrheit des Evangeliums anzunehmen, und er steht somit für das, was die Autoren als die unglücklichen Konsequenzen der jüdischen Weigerung sehen, Jesus anzunehmen.«⁷

Obwohl die jüdischen Charaktere in den Romanen als Archetypen dienen, urteilt Ariel, die Reihe zeichne »ein sympathischeres Bild der Juden als frühere Darstellungen durch evangelikale Schriftsteller«⁸. Es ist auch nicht nebensächlich, dass der Antichrist der »Left Behind«-Reihe nicht ein Jude ist – wie Falwell voraussagt –, sondern ein Rumäne von römischer Abstammung. Ariel macht auch eine allgemeinere Beobachtung:

»Nirgendwo sonst hat eine Religionsgemeinschaft den Mitgliedern einer anderen Religionsgemeinschaft eine spezielle Rolle in Gottes Erlösungsplan zugeteilt.«

Doch das wirft eine weitere Frage auf: Was geschieht, wenn die Religionsgemeinschaft, der diese spezielle Rolle zugeteilt wird, sich weigert, dem Drehbuch zu folgen?

Christlicher Philosemitismus und die Juden aus der Phantasie

Herbert Zweibon ist der Vorsitzende der »Amerikaner für ein sicheres Israel« (*Americans for a Safe Israel*), einer Lobby-Organisation der israelischen Rechten, die eng mit christlichen Zionisten zusammenarbeitet. 2004 warnte er Israel vor einem Rückzug aus den 1967 besetzten Gebieten. Wie in der »Jerusalem Post« vom 24. April 2004 zu lesen war, behauptete Zweibon, wenn

»Israel sich aus Judäa, Samaria und Gaza zurückzieht, dann wird man, denke ich, in Amerika einen Antisemitismus erleben, wie man ihn zuvor nie erlebt hat. Diese Leute [die christlichen Zionisten] werden das als Verrat an ihren eigenen Erwartung sehen.«

Während in der Vergangenheit christlicher Antisemitismus oft auf die Weigerung der Juden zurückgeführt werden konnte, in den hebräischen heiligen Schriften Hinweise auf Jesus als den Messias zu erkennen (was die Juden noch schuldiger machte als andere Ungläubige), bringt Zweibon hier ein anderes theologisches Motiv für Judenhass ins Spiel: Wenn Juden nicht in der Rolle agieren, die der Prä-Millenniarismus ihnen zuschreibt, dann werden proisraelische Christen in den Antisemitismus zurückfallen. Zweibons Motiv für seine Behauptung ist verdächtig – er wollte einen Prügel, um damit die gemäßigten Israelis zu schlagen –, aber er zeigt durchaus, dass er um die sehr reale Ambivalenz, die im christlichen Zionismus gegenüber Juden virulent ist, weiß.

Einerseits haben christliche Zionisten oft eine positive Meinung vom orthodoxen Judentum, ungeachtet des geschichtlichen christlichen Ausschließlichkeitsanspruches und des Antijudaismus. Denn orthodoxe Juden befolgen Gottes Gesetz, wie es in der Tora geoffenbart wurde, und das Buch Genesis enthält Gottes Versprechen gegenüber Abraham. Doch diese Wertschätzung jüdischer Orthodoxie kann andererseits selbst zu Antisemitismus führen. Timothy Weber nennt das die »dunkle Seite des Dispensationalismus«⁹, und er zitiert als Beispiel Arno Gaebelein (1861–1945), einen der bekanntesten amerikanischen Verfechter des christlichen Zionsimus vor dem Zweiten Weltkrieg, der behauptet hatte, es gebe »auf Erden nichts so Niederträchtiges wie einen abgefallenen Juden, der Gott und sein Wort verleugnet«.

Gaebelein hatte ein stereotypes Bild dessen, was ein Jude sein sollte, und wenn er sah, dass Juden in Wirklichkeit so unterschiedlich waren wie andere

Menschen auch, dann löste Antisemitismus den Widerspruch zwischen seinem Denken und der Wirklichkeit: Diese »schlechten« Juden konnte man mittels der »Protokolle der Weisen von Zion« und durch eine jüdische Verschwörung erklären.

Nach dem Zweiten Weltkrieg verschwanden ausformulierte Vorstellungen einer jüdischen Verschwörung aus dem Diskurs christlicher Zionisten, wenngleich – wie wir bei Billy Graham 1972 gesehen haben – bei christlichen Unterstützern Israels negative Stereotype von Juden immer noch lebendig waren. 1991 jedoch veröffentlichte der Fernseh-Prediger Pat Robertson das Buch »The New World Order« (deutsch 1993: »Geplante neue Welt«), in welchem er vor einer Geheimorganisation, den »Illuminaten«, warnte, die die Kontrolle der Weltpolitik und der Weltwirtschaft anstrebten. Diese Idee ist alt, und ihre früheren Verfechter waren oft Antisemiten, die Juden zu einem Teil dieser Verschwörung machten. Robertson freilich ist ein altgedienter Aktivist des christlichen Zionismus: In seinem Fernsehprogramm »The 700 Club« hat er häufig israelische Politiker und konservative Juden zu Gast, und im Jahr 2004 war Robertson der Hauptredner beim Friedensgebetstag in Jerusalem, einem großen internationalen Treffen christlicher Zionisten.

In seinem Buch von 1991 verfolgt Robertson die Spuren internationaler Bankiers, die den Interessen der Illuminaten-Verschwörung gedient haben sollen, und die er nennt, sind Juden: die Rothschilds, Paul Warburg und Jacob Schiff. Robertson wies zwar jede antisemitische Absicht von sich, doch Kritiker stellten fest, dass zu seinen Quellen auch die antisemitischen Verschwörungstheoretiker Nesta Webster und Eustace Mullins gehörten. Schließlich sah Robertson vielleicht ein, dass er sowohl als Antisemit als auch als Dummkopf dastand, und er bestritt schließlich überhaupt, an eine verschwörungstheoretische Deutung der Geschichte zu glauben.

Doch ein Teil von Arno Gaebelleins Denken blieb bis heute populär: Da die Juden vorrangig für einen bestimmten Zweck der Schöpfungsordnung existieren, sind die vermeintlich schlechten Juden noch schlechter als die Schlechtesten der übrigen Völker. Das gilt besonders für die israelischen Juden, da sie ja in Gottes »heiligem Land« leben. Darum haben in der jüngeren Vergangenheit öffentliche Veranstaltungen der »Gay Pride«-Bewegung in Jerusalem besonders christliche Zionisten als eine Entweihung von Gottes heiliger Stadt empört. Konservative Christen verurteilen Homosexualität generell, doch will es scheinen, als sei ein schwuler Israeli noch verabscheuungswürdiger als andere Homosexuelle.

Folgt man den »Nachrichten aus Israel«, einer Zeitschrift christlicher Zionisten in der Schweiz, so ist angesichts der besonderen Verpflichtung, die auf israelischen Juden lastet, sogar von ihnen zu verlangen, dass sie sich streng ans Gesetz Mose halten. Während dann zum Beispiel der Genuss von Schweinefleisch für Christen und andere Nicht-Juden kein Problem ist, entfernen sich Juden, die die Gebote nicht achten, von Gott und ebnen dem Antichrist den Weg, ihr Land unter seine Herrschaft zu bringen.¹⁰ Entsprechend behauptet auch Jerry Falwell:

»Satan wünscht die Absichten Gottes in der Welt zu vereiteln. Da der Jude ein solch untrennbarer Teil dieser Absicht ist, ist er das Ziel und der Empfänger von Satans Gegen-Absichten.«¹¹

Gaebeleins Überzeugung, es gebe »auf Erden nichts Niederträchtigeres als einen abgefallenen Juden«, scheint heutigen christlichen Zionisten immer noch einiges für sich zu haben, wenn man nur unter »abgefallen« eine Abkehr von ihren Erwartungen versteht.

Doch die prägnanteste Erwartung christlicher Zionisten besteht, wie auch Zweibon erkannte, darin, dass die Juden in Israel einem besonderen politischen Weg folgen sollen. Es sei Gottes Wille gewesen, dass Israel 1967 den Sieg davontrug, folglich wäre es nun ganz falsch, Land gegen Frieden zu tauschen. Israel habe vielmehr die Pflicht, sich auf die eroberten Gebiete auszudehnen, selbst wenn ein Kompromiss das Leben sowohl von Israelis als auch von Palästinensern retten würde. Yaacov Ariel weist darauf hin, dass laut Jan Willen van der Hoeven, einem prominenten niederländischen christlichen Zionisten mit Wohnort Jerusalem, eine Aufgabe der 1967 besetzten Gebiete durch die Israelis einer zweiten Zurückweisung Gottes gleichkäme.¹²

Diese Meinung ist jedoch im Diskurs der christlichen Zionisten üblicherweise nur implizit vorhanden. Das explizite Argument lautet eher, dass ein Kompromiss infolge der Natur der Araber und des Islam zum Scheitern verurteilt sei. Während zwar einige christliche Zionisten Anteilnahme für die Palästinenser gezeigt haben, verwenden heute ihre lautesten Vertreter eine Rhetorik des Vorurteils gegenüber allem Orientalischen, das sämtliche Araber (außer vielleicht einigen christlichen) als völlig widerspenstig und unlenkbar erscheinen lässt. Mike Evans, ein christlicher Zionist jüdischer Herkunft, behauptet in seinem jüngsten Buch »The American Prophecies«, dass schon

die Existenz der Araber an sich ein Fehler sei. Er bezieht sich dabei auf Genesis 16–17: Abraham wurde im Glauben schwach, und das ließ ihn von Hagar, der Magd seiner Frau Sara, einen Sohn haben, Ismael. Abraham sah seinen Irrtum ein, als ihm Sara entgegen seinem ursprünglichen Glauben doch noch einen Sohn gebar – Isaak. Denn Gott schloss seinen Bund mit Isaak und wies Ismael zurück, den Stammvater aller Araber. Araber erscheinen so als die »Anti-Juden«, die im gleichen Zuge von Gott zurückgewiesen wurden, wie die Juden erwählt wurden.

Doch obwohl die Araber in dieser rassistischen Interpretation schlechter wegkommen als die Juden, ist das, was diesem Narrativ zugrunde liegt, auch für Juden äußerst bedrückend, denn das menschliche Wesen beider Gruppen wird dadurch in Frage gestellt. Für den israelischen Journalisten Gershom Gorenberg ist das Israel in den »Left Behind«-Romanen von LaHaye und Jenkins »eine Landschaft ihrer Phantasie, und die als ›Juden‹ bezeichneten Charaktere könnten genauso gut Hobbits oder Warlocks genannt werden«¹³.

Ariel hat die Figur des Chaim Rosenzweig zu Recht als »Zaubermeister in Sachen Wissenschaft« charakterisiert, und die Vorstellung, Israel verfüge über höchst erstaunliche geheime Technologie, ist ein wesentlicher Teil christlich-zionistischer Phantasien. Den bereits erwähnten »Nachrichten aus Israel« zufolge verfügt Israels Wissenschaftsbetrieb über Raketen, die den Kurs von Flugzeugen abändern können, über ein Radarsystem, das Wände durchdringt und Menschen ebenso wie Gegenstände unter seine Kontrolle bringt, und selbst über ein Heilmittel gegen Krebs.¹⁴ Annahmen über Gottes »heiliges Land« und über die Errettung der Juden begründen zwar die Wichtigkeit Israels in der Schöpfungsordnung, aber diese ganz unglaublichen Wissenschaftsleistungen liefern noch eine andere, nämlich natürlichere, politische Erklärung für die Bedeutung Israels: In »Left Behind« ist Rosenzweigs Formel für den Anbau von Getreide in der Wüste immerhin der Anlass für einen russischen Angriff auf das Land. Doch obwohl dieser faszinierte Blick auf die Technologie eine Rationalisierung für Israels zentrale Rolle darstellt, bezieht er seine Inspiration aus der Legende: Man erinnert sich an die magische Wissenschaft des Rabbi Yehuda Loew, dessen mythischer Golem die Juden im Prag des 16. Jahrhunderts beschützt haben soll.

Wo die Vorstellungswelt der christlichen Zionisten ihre Wurzeln stärker in der Wirklichkeit geschlagen hat, ist das Ergebnis oft die Identifikation mit Israels äußerster Rechten. Im Jahre 1996 hatte John Hagee einen Bestseller mit »Beginning of the End: The Assassination of Yitzhak Rabin and the

Coming Antichrist«. Gershon Gorenberg charakterisiert die Botschaft des Buches so:

»Hagee, Pastor einer Kirche von 15.000 Mitgliedern in San Antonio, preist am Anfang Rabins Brillanz und persönliche Wärme. Aber dann erklärt er den Hintergrund für Rabins Ermordung. Israel ist ihm zufolge geteilt zwischen religiösen Juden, die ein ›von Gott verbrieftes Anrecht auf das Land‹ zu haben glauben, und Juden, die ›mehr an den Menschen als an den Gott ihrer Vorväter glauben‹. ... Und, so Hagee weiter, Rabins Mörder, Yigal Amir, gehörte zum religiösen Lager Israels. Von hier aus bleibt es den Lesern überlassen, ihre eigenen Schlüsse zu ziehen.«¹⁵

Folgt man dieser Ansicht, so war es anscheinend nicht einfach Rabins Aufgabe, das Beste für sein Volk zu tun; er hatte vielmehr einen besonderen Auftrag von Gott. Als er diese in der Schöpfungsordnung vorgesehene Rolle nicht erfüllte, beseitigte ihn Gott durch Gewalt vom Schauplatz.

Stanley Goldfoot, der 1948 die Ermordung des UN-Unterhändlers Graf Bernadotte zu organisieren half, ist ein häufiger Gast christlich-zionistischer Führer, die von seiner militanten Unterstützung eines neuen Tempels fasziniert sind. Hal Lindsey begeistert sich für einen theokratischen »Sanhedrin« in Israel, einen obersten Rat religiöser Weiser à la Rabbi Meir Kahane (1932–1990), das Symbol der antidemokratischen, religiösen extremen Rechten Israels; doch als Amerikaner hätte Lindsey für sich selbst lieber eine konstitutionelle Republik.

Siedler auf der Westbank und in Gaza werden ebenso inbrünstig verehrt, wobei einige Kirchen solche Siedlungen »adoptieren«. Diese israelischen Siedler erfüllen nicht nur christliche Prophetie: Ihre Militanz und ihre Stellung an der »Front« gegen die islamische Welt machen sie zu eindeutig heldischen Vorbildern. Herbert Zweibon äußert Verständnis dafür, dass es zu bitterer Enttäuschung führen werde, wenn Christen feststellen müssen, dass trotz ihres Bilds vom Helden-Siedler viele Israelis in Wirklichkeit lieber verhandeln und Kompromisse schließen möchten, so sie dafür nur ein ruhiges Leben führen können.

Phantasierte Juden und die »Passion Christi«

Als im Jahre 2004 Mel Gibsons Film »Die Passion Christi« herauskam, geriet die Allianz von konservativen Christen und Israel unter Druck. Das Drehbuch stützte sich massiv auf das Johannes-Evangelium, das die jüdische Schuld an der Kreuzigung Jesu und die Unschuld des Pontius Pilatus, des römischen Statthalters von Judäa, hervorhebt. Der Film übernahm auch Details aus dem Buch eines katholischen Visionärs, das einige antijüdische Passagen enthält, wenngleich diese im Film nicht vorkamen. Obwohl es sich eigentlich um eine traditionalistische römisch-katholische Vision handelt, wurde die »Passion« gerade von konservativen Protestanten hoch gelobt, weil sie in dem Film eine lebendige Wiedererschaffung biblischer Ereignisse und ein Werkzeug der Verkündigung sahen. Viele Kritiker jedoch – wenngleich hier einige jüdische Autoren auch anderer Ansicht waren – beurteilten den Film als ein antisemitisches Propagandastück, in welchem ein heulender jüdischer Mob und eine grausame Tempel-Priesterschaft die Römer dazu drängen, den Messias zu foltern und zu töten.

Die christlichen Verteidiger des Films hingegen betonten, der Streifen sei nicht antisemitisch, doch die dann folgenden Argumente zeigten auch, dass die bedingungslose Unterstützung Israels durch Christen schließlich doch an ein Ende kommen könnte. Denn Ted Haggard, der Vorsitzende der »National Association of Evangelicals«, wies die jüdischen Bedenken gegen den Film zurück und warnte:

»Es gibt derzeit eine Menge Druck auf Israel, und Christen scheinen eine Hauptquelle der Unterstützung Israels zu sein. Wenn führende jüdische Persönlichkeiten es riskieren, sich zwei Milliarden Christen wegen eines Films zu entfremden, dann erscheint das sehr kurzsichtig.«

Haggard verdeutlichte später seine Äußerung, indem er sagte, er habe diese führenden jüdischen Persönlichkeiten eher gewarnt als bedroht, doch illustriert dieser Vorfall, ebenso wie Zweibons Äußerung, die Spannung zwischen den idealen Juden in der Phantasie der christlichen Zionisten und ihren Enttäuschungen über die Juden in der Wirklichkeit.

In den Monaten nach dem Start der »Passion Christi« entschloss sich der Hersteller christlicher Dokumentarfilme Jody Eldred, einen eigenen Film mit dem Titel »Changed Lives: Miracles of the Passion« zu machen. Der Internet-

Infodienst MSNBC berichtete am 25. März 2004 in seinem Entertainment-Teil über die Dinge, die Eldred bei dieser Arbeit zu finden hoffte:

»Eine gerettete Ehe, ein von seiner Sucht befreiter Drogenabhängiger, ein Jude, der nun Jesus als Messias annimmt, jemand, der körperliche oder seelische Heilung erfuhr, und so weiter.«

Konservative Christen möchten natürlich, dass jeder ihre Religion annimmt, aber diese besondere Erwähnung von Juden auf einer Liste von Problemen, die das Leben nun einmal mit sich bringt, ist mehr als überraschend – nicht zuletzt, weil es so nebenher und in einer Unterhaltungs- und Tratschkolumne geschieht. Es scheint, als sei es etwas besonders Wundersames, wenn ein Jude konvertiert. Vielleicht darum, weil es als Zeichen für Jesu baldige Rückkehr verstanden wird, oder einfach darum, weil es ein besonderer Trost ist, wenn ein Jude die Wahrheit des Christentums bestätigt, wo doch Juden die Bibel so viel besser kennen als andere Nicht-Christen?

Aber warum sollte man die Passion Christi als besonders geeignetes Instrument zur Bekehrung von Juden sehen? In der Tat ist Eldred nicht der erste, der diesen Zusammenhang hergestellt hat. Schon 1988 sah Hans-Friederich Luchterhandt, ein deutscher christlicher Zionist, in seinem Büchlein »Die Juden. Das auserwählte Volk Gottes« (erschieden zum 50. Jahrestag der »Reichskristallnacht«) die Passion Christi und den Holocaust im selben Kontext und erklärte:

»Dies geschah nun ihnen, den Juden selbst: Daß sie in einem geradezu religiösen Wahn von anderen zu den Schuldigen an dem Übel der Welt gestempelt wurden und ohne den geringsten greifbaren Grund grausam umgebracht wurden, Männer, Frauen und Kinder. Indem ihnen dies geschah, »kam das Blut Jesu über sie«, wie sie einst bei Jesu Kreuzigung gerufen hatten. Das bedeutet: Indem diese Juden nun in derselben Situation sind, wie einst ihr Messias, wird die damals von ihnen geschaffene innere Trennung zwischen ihnen und ihrem Messias aufgehoben. Es wird gleichsam hell in ihnen. ... Die Tatsache, daß sie dieselbe Situation, die sie einst Jesus bereitet haben, nun selbst durchlitten haben, ermöglicht ihnen, sich in die damalige Situation ihres Messias Jesus hineinzusetzen und zu erkennen, daß er tatsächlich völlig unschuldig und ohne sich gegen sie zu wehren gestorben ist. Damit erkennen sie auch, daß er tatsächlich ihr Erlöser ist.«¹⁶

Wie in den von Mel Gibson für die Passion verwendeten Texten gilt auch bei Luchterhandt, dass die Juden die Schuld am Tod Christi tragen,¹⁷ wobei dann der Holocaust die Juden zur Erlösung führe.

John Piper, ein populärer calvinistischer Theologe, hat kürzlich weitere Überlegungen zu diesem Thema vorgebracht. Als Mel Gibsons Film herauskam, nutzte Piper die Gelegenheit und veröffentlichte ein Buch mit dem Titel »The Passion of Jesus Christ«, das allerdings mit dem Film nichts zu tun hat. Piper lehnt Antisemitismus eindeutig ab, und er ist auch nicht Teil der christlich-zionistischen Bewegung. Er betont auch, dass nicht die Juden für den Tod Jesu verantwortlich waren, sondern Gott selbst. Doch genau wie die christlichen Zionisten hat er ein mythisches Bild von den Juden, wie sich aus seiner Diskussion des Holocaust ersehen lässt.

»Ist es möglich, dass jüdisches Leiden nicht seine Ursache, aber seine endgültige Bedeutung im Leiden Jesu Christi finden mag? Ist es möglich sich vorzustellen, dass Christi Passion nicht zu Auschwitz geführt hat, sondern dass Auschwitz zu einem Verständnis von Christi Passion führt? Ist die Verbindung zwischen dem Kalvarienberg und den Lagern eine Verbindung unergründlicher Empathie? ... Und vielleicht wird eine Generation von Juden, deren Großeltern ihr eigenes Leiden der Kreuzigung erlitten haben, wie niemand anderer in der Lage sein zu begreifen, was mit dem Sohn Gottes auf dem Kalvarienberg geschah.«

Pipers Überlegungen beziehen sich auf einen Text von Elie Wiesel, der den »Kalvarienberg« in Bezug auf den Holocaust verwendet; aber wie die christlichen Zionisten auch, hat sich Piper hier die Juden für sein eigenes Narrativ angeeignet. Sein Nachsinnen scheint nicht das Ergebnis von Gesprächen mit Juden zu sein; stattdessen arbeitet er genauso wie Hal Lindsey (oder Luchterhandt aus einer mehr theologischen Perspektive) mit phantasierten Juden: in diesem Fall mit einer Generation von einzigartig empathischen Individuen mit einem besonderen, wiewohl noch unbegriffenen Verständnis der christlichen Wahrheit.

Schluss

Christliche Zionisten pflegen jegliche Verbindung mit Antisemitismus zurückzuweisen. Viele von ihnen wissen, dass christliche Kirchen in der Vergangenheit antijüdisch waren, und sie sind darüber beschämt und wollen das wiedergutmachen. Das ist bis jetzt ein schrittweiser Prozess gewesen, und wir haben Grund zu hoffen, dass Billy Graham es 2002 mit der Entschuldigung für seine Äußerungen von 1972 ernst meinte. Dennoch bleibt der Philosemitismus der christlichen Zionisten und anderer konservativer Christen problematisch. Das nicht so sehr, weil die meisten trotz ihrer Wertschätzung des orthodoxen Judentums dennoch wünschen, die Juden würden zu Christen; denn konservative Christen hätten es ja überhaupt gerne, dass grundsätzlich alle Nicht-Christen sich bekehren. Doch die Besonderheit der Juden und des Staates Israel als Elemente dieser christlichen Erlösungsvorstellung beraubt die Juden ihrer menschlichen Individualität. Gorenberg schreibt von einer »seltsam kalten Zuneigung«, die den Juden zuteil wird, »denn Dispensationisten sehen Juden nicht als Menschen wie andere auch«¹⁸. Juden werden als Menschen, die das Gute wollen, gesehen, insoweit sie entsprechend den christlichen Erwartungen zu handeln bereit sind. Juden mit einem anderen Selbstverständnis hingegen müssen Schimpf und Schande gewärtigen.

Solange Juden bloße Figuren in jemandes anderen Geschichte bleiben, kann es keinen wirklichen Dialog und keine wirkliche menschliche Begegnung zwischen Juden und Christen geben. Doch wirkliche menschliche Begegnung ist der einzige Weg, auf dem Antisemitismus endlich ausgetilgt werden kann.

Übersetzung aus dem Englischen: Kurt Greussing

Bibliographie

Ariel, Yaacov:

Philosemites or Antisemites? Evangelical Christian Attitudes toward Jews, Judaism, and the State of Israel. Jerusalem 2002

Ariel, Yaacov:

How are Jews and Israel Portrayed in the Left Behind Series? A Historical Discussion of Jewish-Christian Relations, in: Bruce David Forbes; Jeanne Halgren Kilde (Hg.): *Rapture, Revelation, and the End Times: Exploring the Left Behind Series.* New York 2004, S. 131–166

Gorenberg, Gershom:

The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount.
New York 2000

Simon, Merrill:

Jerry Falwell and the Jews. New York 1984

Sizer, Stephen:

Christian Zionism: Road Map to Armageddon? Leicester (UK) 2004.

Weber, Timothy:

On the Road to Armageddon: How Evangelicals Became Israel's Best Friend.
Grand Rapids 2004

Anmerkungen

- 1 Siehe hierzu die Studie von Stephen Sizer: *Christian Zionism: Road Map to Armageddon?* Leicester (UK) 2004.
- 2 Timothy Weber: *On the Road to Armageddon: How Evangelicals Became Israel's Best Friend.* Grand Rapids 2004, S. 20–21.
- 3 Siehe www.brueederbewegung.de
- 4 Merrill Simon: *Jerry Falwell and the Jews.* New York 1984, S. 5.
- 5 Ebenda, S. X.
- 6 Beide Bücher zitiert bei Sizer.
- 7 Yaacov Ariel: How are Jews and Israel Portrayed in the Left Behind Series? A Historical Discussion of Jewish-Christian Relations, in: Bruce David Forbes; Jeanne Halgren Kilde (Hg.): *Rapture, Revelation, and the End Times: Exploring the Left Behind Series.* New York 2004, S. 131–166, hier S. 149.
- 8 Ebenda, S. 132.
- 9 Weber, S. 129–153.
- 10 »*Nachrichten aus Israel*«, Nr. 8, August 2004, S. 16 f.
- 11 Zit. n. Gershom Gorenberg: *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount.* New York 2000, S. 10.
- 12 Yaacov Ariel: *Philosemites or Antisemites? Evangelical Christian Attitudes toward Jews, Judaism, and the State of Israel.* Jerusalem 2002, S. 25.
- 13 Gorenberg, S. 31.
- 14 »*Nachrichten aus Israel*«, Nr. 8, August 2004, S. 10, 17 f., 20.
- 15 Gorenberg, S. 165.
- 16 Hans-Friedrich Luchterhandt: *Die Juden. Das auserwählte Volk Gottes.* Schondorf am Ammersee 1987 (4. Aufl. 1990), S. 64.
- 17 Luchterhandt ist hierbei nicht eindeutig, da er am Anfang seiner Schrift erklärt, die Juden seien am Tod Jesu nicht schuldig, dies sei der Plan Gottes gewesen (ebenda, S. 15–16).
- 18 Gorenberg, S. 160.



»Dying was his reason for living«

Fan-Artikel zum Film *The Passion of the Christ* von Mel Gibson:
The-Passion-Nail-Anhänger, The-Passion-Button und The-Passion-Kaffebecher –
alle kreiert von Bob Siemon Designs.

Visuelle Passionen und das virtuelle Imperium des 21. Jahrhunderts

Von Mel Gibsons Jesus-Film zur Pax Christiana

Die Außerirdischen aus Steven Spielbergs kuscheligem *ET* haben sich gewandelt. Die Weltbevölkerung, von weit außerhalb unserer Galaktis betrachtet, sieht im *Krieg der Welten* eher aus wie ein zu vernachlässigender Ameisenhaufen als wie eine hochzivilisierte Kultur mit fragwürdig-höflichen Umgangsformen und mäßig effektiven Vernichtungswaffen. Doch die Verschwörungen der Außerirdisch-Irdischen, die sowieso eher als digitalisierte krakenartige Fleischfresser daherkommen oder als hochstelzige Roboter mit überdimensionalen Tentakeln, sind nicht allein legendäre Zukunftsvisionen, die den ungebrochenen Fortschrittsoptimismus seit dem Ende des 19. Jahrhunderts infrage stellen, sondern auch die Kehrseite der immensen Welle von Mega-Geschichtsverfilmungen. Der zeitgenössische Film, insbesondere der großen Hollywood-Studios, interpretiert noch die fernste Vergangenheit und die fernste Zukunft visuell neu, um letztlich mit unterschiedlichem Unterhaltungswert doch nur die amerikanisch-europäische Gegenwart mit politischen Ambitionen, populären Ängsten und vorsichtigen Infragestellungen zu konfrontieren. Verschwörungsfilm waren stets ein wichtiger Produktionsbereich des europäischen und amerikanischen Filmschaffens seit den frühen zwanziger Jahren: Erinnerung sei nur an Fritz Langs *Spione* oder an die *Dr. Mabuse*-Filme, die alle Dimensionen der Verschwörungsfilm seit den fröhlich-unterhaltsamen *James Bond*-Folgen bis zur *Übersetzerin* mit Nicole Kidman im Jahre 2005 wie eine Blaupause vorweggenommen haben. Die älteren Variationen jener europäischen, vorder- und hinterasiatischen Bösewichte entsprachen genauso den populären Ängsten jener Jahrzehnte, insbesondere während des Kalten Krieges, wie die heutigen Filme. Die Verschwörungsthematik im Film ist nicht neu, nur tritt Erstaunen auf, wenn Netzwerke wie al-Qaida offensichtlich alle *Dr.-Mabuse*-Filme strategisch umsetzen können und das *Testament*

des Dr. Mabuse nun nicht allein ein hervorragender anti-nationalsozialistischer Film ist, sondern auch gespenstisch-aktuell die heutigen terroristischen Netzwerke auf den modernen Punkt bringt: höchste Perfektion, Dezentralisierung bei höchster Organisation, strengste Anonymität und den eigenen Tod einkalkulierende Loyalität mit einem einzigen Ziel vor Augen – der wie auch immer begründeten Weltherrschaft zu dienen.

Die ideologische oder religiöse Legitimierung des Handelns von Dr. Mabuse und heutiger Terroristen mag Welten auseinander klaffen, selbst Folter oder Sippenhaftung reichen nicht immer aus, um den Loyalitätswahn zu durchbrechen, doch ist das kein Spezifikum islamischer Terroristen. Denn auch Fundamentalisten anderer Religionen oder ideologischer Systeme gehen lieber unter, als dem eigenen Glauben oder den aus diesem Glauben begründeten politischen Zielsetzungen abzuschwören. Rationalität in der Politik war immer schon eher in klugen theoretischen und philosophischen Schriften zu suchen als im alltäglichen, auch strategischen Handeln der so genannten *global players*. Die apogetischen Versuche, im westlichen Wesen, im Kolonialismus, im Kapitalismus, in der *pax americana* oder im Big Mac die Ursachen oder gar die Schuld für den Terrorismus zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu finden, sind genauso müßig, wie das Christentum aus den Fehlern des korrupten jüdischen Priesterestablishments im 1. Jahrhundert oder aus der damaligen Krise der jüdischen Religion zu erklären, oder den Untergang Burgunds aus den Sexlaunen von Königin Brunhilde. Gesamtgesellschaftliche Verhältnisse, historische Umbrüche und mentalitätsgeschichtliche Verschiebungen einschließlich ihrer praktischen, auch terroristischen, Konsequenzen haben nie nur *eine* Ursache. Die Einwohner von Atlantis sind nicht abgesoffen, weil sie lamentierten, statt zu handeln, sondern weil das Wasser schlicht zu hoch stieg und sie offensichtlich den Mythos der Arche Noah nicht kannten. Doch die Verbindung beider Mythen ist Teil des Entschlüsselungsprozesses der stets vorhandenen Option historischer Alternativen.

Manche Feuilletonisten und Leitartikler vermitteln heute angesichts des internationalen Gruppen- und Staatsterrors allerdings den Eindruck, dass hinter der politischen Analyse nur die westlich-christliche Angst steckt, man werde nun doch nicht das endzeitlich messianisch-teleologische Schlusskapitel der Menschheitsgeschichte verkörpern, da ja nach Jesus nichts mehr so sein könne, wie es war, und folglich auch nicht mehr sein dürfe. Diese neurotische Tendenz des fortschrittsgeschichtlichen christlichen Fundamentalismus – wobei diese nicht unbedingt eines fundamentalistischen Bekenntnisses

bedarf –, wonach der Aufstieg gradlinig vom Judentum zum Christentum erfolgt (wobei der Islam nur als unnötiger und störender, nach wie vor frühmittelalterlicher Umweg betrachtet wird) und die Endzeit mysterienhaft nach uns greift, schimmert allerdings im Rahmen der Unterhaltungskultur durch heutige Geschichts- und Endzeitbilder.

In den einfachen Geschichtsbildern verwandelte sich im vergangenen Jahrzehnt Schwarzenegger als *Terminator* von Folge eins zu Folge zwei noch vom Bösen zum Guten, und die ultimativen Aliens aus *Krieg der Welten* werden noch im Jahre 2005 total fossil verkrustet am Schnupfen und sonstigen Zivilisationskrankheiten, die das menschliche Blut transportiert. Doch solche Angebote harmonischer und glücklich endender Problembewältigungen, an denen, wie am *Krieg der Welten*, auch die Film-Verbindungsbüros des Pentagon oder gerade unbeschäftigte Einheiten der US-Army mitwirken, werden von anderen Szenarien übertrumpft, die durch ein offenes Ende das neuzeitliche Imperium entweder als Sci-fi-(Er-)Lösung anbieten oder auch infrage stellen. Dies erfolgt zum einen in realistisch anmutenden Filmen wie *Die Übersetzerin* (postkoloniale Verschwörung in den UN) oder *Hotel Ruanda* (postkolonialer ethnischer Genozid in Schwarz-Afrika), die für die Folgen eurozentristischer und nordamerikazentristischer Politik, für Kolonialismus und Imperialismus keine harmonische Folgenverarbeitung anbieten, dabei auf individuelles Handeln, aber auch auf bleibende übermächtige, bisweilen terroristische Mächte orientieren, die selbst durch eine Filmheldin oder einen Filmhelden nur aufgehalten, aber nicht beseitigt werden können. Zum anderen erfolgt es in – dem christlichen Fundamentalismus verpflichteten – Filmen wie Mel Gibsons Zweijahrtausendsaga *Die Passion Christi* (USA 2004).

Vor-rück-wärts zum mittelalterlichen Antijudaismus

Nun hat *Die Passion Christi* eine beachtliche Debatte ausgelöst, die sowohl die Interpretation der Passionsgeschichte betrifft, wie sie in den Evangelien dargestellt wird, als auch die Darstellung der Juden, die wesentlich auf dem Matthäus-Evangelium basiert. Allerdings wäre es verkürzt, nun die filmische Darstellung Jesu oder der Juden ohne eine filmgeschichtliche Einordnung zu debattieren. Denn Gibsons Film ist nur eine Variante in einer langen Reihe von Jesus-Filmen, die entweder um eine zeitgerechte visuelle, bisweilen – wie in den frühen Filmen – am Worte orientierte Interpretation der Evangelien bemüht sind oder die direkt an die mittelalterlichen Mysterienspiele anknüp-

fen, die ja einst nicht wenig zur populären Verbreitung des religiösen und ökonomischen Antisemitismus kirchlicher Institutionen beigetragen haben. Seit dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts haben sich Filmemacher der Bibel angenommen, der jüdischen wie auch der christlichen. Im Vergleich zu vorhergehenden bildlichen Darstellungen auf Gemälden, in Kirchen und kulturgeschichtlichen Publikationen stellten die bewegten Bilder von Abraham, Moses und Jesus eine visuelle Innovation dar. Die Bibel lernte laufen, und die bewegten Bilder prägten die religiösen Vorstellungen von Generationen von Kinogängern.

Die ersten Filme mit biblischen Stoffen waren ein kultureller Einschnitt in der jüdisch-christlichen Rezeptionsgeschichte. Zunächst hielten sich die Filme als Dokudramen an die kanonisierten Vorlagen, bald lösten sie sich davon, und insbesondere seit den 1950er Jahren verbanden sich solche Filme sowohl mit den Unterhaltungsbedürfnissen eines Millionenpublikums als auch mit den zeitbedingten, teils kritischen, teils affirmativen Einstellungen zur christlichen Religion, bisweilen unter Zurücknahme antijüdischer Tendenzen. Filme mit religiösen Themen wurden zu Sitten-, Zeit- und Religionsvermittlungsgemälden, die sowohl der Verfilmung historischer Stoffe zuzuordnen waren als auch den Debatten um Inhalte des Geschichtsbewusstseins und der zunehmenden Abwendung von den Kirchen in den westlichen Kulturen. Hinter den antiken oder mittelalterlichen Religionsgeschichten verbargen sich Zeitgeschichte und die, visuelle Erlösung versprechende, optimale Nutzung der jeweils neuesten medialen Technologien. Das konnte man an den italienischen Interpretationen von Paolo Pasolini oder auch den *Don Camillo und Peppone*-Filmen genauso ablesen wie an den pompösen Hollywood-Produktionen von *Ben-Hur* bis *Das Gewand*.

Neben solchen Historien-Interpretationen gab es allerdings auch eine literarische und visuelle Exegese existentieller Probleme von Jesus, eine Ausleuchtung der Innenansicht eines Menschen, der sich als Messias begreifen lernt, womit aber auch die Frage nach der Sinnfindung des modernen Menschen jenseits oder in den Religionen verbunden war. Ein Beispiel hierfür ist Martin Scorseses verfilmte Romanversion *Die letzte Versuchung Christi* (USA 1988) des griechischen Schriftstellers Nikos Kazantzakis. Roman und Film rütteln an einigen Tabus und leiten filmisch ausgezeichnet eine ganze Reihe von wissenschaftlichen und halbwissenschaftlichen Veröffentlichungen sowie mystischen Filmen, Abenteuer- und Mittelalterfilmen ein. Sie basieren auf solchen Interpretationen der Evangelien und apokrypher Schriften, in denen

Jesus primär in seinem Menschsein dargestellt wird. Und in solchen Darstellungen geht es natürlich um die Frauen im Umkreis Jesu. Wie der kleine blondgelockte Teufelsengel in Scorseses Film vermerkt, gibt es ja nur eine Frau, und die heißt sowieso stets Maria/Mirjam, worauf ja in fast allen Jesus-Filmen mehr oder weniger direkt angespielt wird. Ein visueller Subtext der Jesusfilme liegt in der Darstellung von Maria Magdalena. Sie wird bisweilen zur subversiven Kultfigur, die nicht nur als ehemalige Kurtisane, als Jesu Ehepartnerin und Mutter seiner Kinder dargestellt wird, sondern auch das wahre Evangelium direkt vernommen haben könnte, was nun wiederum Petrus kaum vermochte. In einer für den Film zentralen langen Traumsequenz zeigt die »Letzte Versuchung« ein Ringen darum, ob Jesus sich der religiösen Bestimmung und damit auch späteren Deutung entziehen kann oder nicht. Ein gewagtes Unternehmen, doch eine cineastische Herausforderung, die fasziniert.

Die weltanschauliche Kritik der Medien an Scorseses Film war allerdings verheerend:

»Der in mehreren Darstellungen biblischer Episoden plakative und enttäuschend flache Film stellt sich durch sein Gottesbild und die Zeichnung Jesu Christi in grundsätzlichen Widerspruch zur christlichen Heilsbotschaft. In ihrem ikonografischen Charakter wirken die Bilder ohne spirituelle Kraft und verfehlen den zentralen Aspekt des christlichen Glaubens, die erlösende Anteilnahme Gottes am existentiellen Sein der Menschen.«¹

Nun denn: Ist es die Aufgabe Scorseses oder irgendeines anderen Filmemachers, die christliche Heilsbotschaft als kirchliche Ideologie zu visualisieren? Muss ein Film über das Christentum per definitionem ein christlicher Film sein? Der Glaube des Kritikers bestimmt hier die Perspektive der Filmkritik, ein schlichtes Beispiel für christliche Ideologiekritik, aber auch eine nahezu »prophetische« Vorwegnahme von Gibsons filmischem Evangelium.

Katzantzakis schreibt in seiner literarischen Interpretation *Die letzte Versuchung Christi*:

»Die duale Substanz Christi – die Sehnsucht des Menschen, so menschlich und übermenschlich zugleich, Gott nahe zu kommen – war für mich schon immer ein tiefes, undurchdringliches Geheimnis. Die größte

Qual und die Quelle all meiner Freuden und Schmerzen war für mich von Jugend an der unaufhörliche, erbarmungslose Kampf zwischen dem Geist und dem Fleisch ... und meine Seele ist die Arena, in der diese beiden Armeen aufeinander gestoßen sind und sich getroffen haben.«²

Hier wird die Konfrontation aus dem Gesellschaftlich-Konkreten in das ethisch-moralisch Abstrakte, in die innere psychische Verfassung verlegt; der erbarmungslose Kampf findet in ein und derselben Seele statt. Katzantzakis spricht vom ewigen Konflikt, und Scorsese betont, dass er nicht die Evangelien verfilme, sondern einen Roman. Das Fleisch, körperliche Leidenschaft und Begierden werden zu Antagonisten des Spirituellen und vermeintlich Reinen. Die religiösen Gesetze und Normen sollen das Chaos, die körperlich-sinnliche Anarchie des menschlichen Individuums ordnen, leiten – und wo das nicht hilft, kann ja schließlich die Psychoanalyse weiterkurieren. Doch stellt in Scorseses Film der Jünger Paulus Jesus zur Rede, nachdem dieser ihn zur Rede gestellt hat. Aus der Wechselrede ergibt sich, dass das Evangelium und die Welt einen wirklichen Jesus nicht benötigen, sondern einzig und allein den Mythos des Religionsbegründers. Schärfer kann eine humanistische Kritik an religiösen Heilslehren und deren Begründern wohl kaum formuliert oder visualisiert werden – und das in einem Jesus-Film.

Roman und Film ordnen sich aber auch ein in endlose Legenden, nach denen Maria Magdalena flüchten musste, den Gral im Handgepäck, die Kinder an der Hand, und schließlich dort Zuflucht fand, wo der Templerorden begründet wurde, der wiederum ihr Vermächtnis wahrte und logischerweise irgendwann päpstlicherseits liquidiert wurde. Und so können denn im aktuellen Spielfilm nach Dan Browns *The Da Vinci Code* / *Sakrileg* Templerschätze gesucht werden. Um den Gral geht es – in Spielbergs *Indiana Jones* ging es noch um die Bundeslade und die tumben Nazis, die irgendwie das Geheimnis der »jüdischen Macht« erkunden wollten –, oder eben um das verloren geglaubte Evangelium, das irgendwie mit dem Körper jener Frau, die Jesus außer seiner Mutter am nächsten war, verbunden sein muss, was aber auch nicht so wichtig ist, da es ja nur eine Maria geben kann... usw. usf.

Diese Mischung aus religiöser Heilslehre, matriarchalischen Sehnsüchten und Verschwörungsfilm, die eher Unterhaltungsbedürfnissen zuzuordnen ist, wird allerdings durch solche Filme wie Mel Gibsons *Die Passion Christi* unterbrochen, weil hier ein fundamentalistischer Versuch unternommen wird, auf das Urbild zurückzugehen: die Passion des Religionsstifters und die

Verschwörung (dies durchaus auch als Rückgriff auf die aktuelle Verschwörungshysterie), die sowohl seinen Tod bewirkte als auch milleniaristisch weiterhin Zeugnis ablegt von dieser Passion. Es ist ein fundamentalistisch-filmischer *circulus virtuosus*, aus dem es für die Juden – nicht nur die Verschwörer im Film –, die ja dieses Heils so nicht teilhaftig werden können, es sei denn sie verzichten darauf, Juden zu sein, kein Entrinnen gibt. Nicht die innere Verfasstheit des Menschensohns, das Evangelium als möglicher Ansatz einer ethischen Kritik gesellschaftlicher Zustände, sondern die duale Einteilung der Welt in Gut und Böse steht im Zentrum. Das Böse in Gestalt der jüdischen Priesterkaste und der von dieser verhetzten jüdischen Bevölkerung Jerusalems siegt bei Gibson vorübergehend über das Gute in Gestalt Jesu, dessen religiös-heiliges Wesen nur von einigen, allerdings der Oberschicht angehörenden, Vertretern des Imperium Romanum erkannt wird. Das ist ein wiederkehrendes Element in Gibsons Film. Der Neue Bund und seine Ethik sind optional bereits mit der damaligen Weltherrschaft verbunden. Die Darsteller dialogisieren und monologisieren im Film, wobei der Film dies auch mit allen Mitteln digitaler Technik visuell konnotiert, als ob es bereits einen Papst gäbe und diverse kanonisierende Konzile stattgefunden hätten. Und Claudia, die Gattin des Pilatus, die in Jesus den Heiligen, vielleicht auch bereits einen Gottessohn erkennt, nimmt filmisch das konvertierte Imperium von Kaiser Konstantin vorweg.

Der Film handelt nicht in der Antike, sondern im Mittelalter. Die Priester sehen aus wie byzantinische Würdenträger, Barbaren im Vergleich zur zivilisierten westlichen Dominanz Roms. Die Gebärdensprache der Mysterienspiele, ein ständiges unruhiges Hinundher der jüdischen Bösewichte, Handbewegungen, die den antisemitischen Stereotypen über Juden entsprechen, immer wieder im Hintergrund, so dass sie vom Zuschauer mehr unbewusst wahrgenommen werden, Fratzen, die sich *Der Stürmer* auch nicht besser hätte ausdenken können, die Juden fast alle feist, dunkelhaarig, mit langen Bärten, die jüdischen Kinder alles kleine Satansbraten. Sie sind unfähig, Mitgefühl zu zeigen, arrogant, zynisch, Ikonen einer antijüdischen Visualisierung, die, wie ein Kritiker vermerkte, dem 16. Jahrhundert entstammen könnten, und sie schaffen es, die römischen Autoritäten zu manipulieren.³ Echte Verschwörer mit vorgeschobenen religiösen Motiven. Einer der wenigen Verteidiger von Jesus hat daher auch gleich blonde Locken, einige Jüdinnen dürfen samaritanisch schauen. Diejenigen Juden, die falsches Zeugnis wider Jesus ablegen, haben fast alle Gebetstücher über den Köpfen.

Der historische Skandal, die bürokratische Schwäche von Pilatus, die soziale Unruhe und die Gewaltherrschaft eines Herodes (an dessen pompösem Hof im Film alle weichlich-dekadent-besoffen sind), die nervigen Auftritte von etlichen Juden, die sich, wie Flavius Josephus überlieferte, selbst zum Messias ernannten, was nicht wenig zur Unruhe unter der römischen Administration und unter dem religiösen jüdischen Establishment führte – das alles wird von Gibson enthistorisiert. Der historische Jesus wird globalisiert, indem er letztlich nicht mehr an die Juden appelliert, sondern an die Vertreter des Imperiums, denn neben der brutalisierten römischen Soldateska gibt es da die nachdenklichen, Befehlen und staatspolitischen Erwägungen folgenden Römer, die nur eins im Sinne haben: Wie kann die Pax Romana garantiert werden? – eben langfristig mit christlichen Werten, und die erwecken dann selbst den durch das Blut Jesu geläuterten Soldaten, der ihm den Speer in den Körper gestoßen hat, was eine wahre Blutdusche zur Folge hatte. Solche Ästhetik verleugnet nie die Herkunft aus dem Horror-, Splatter-, Slasher- und Sado-Maso-Filmmilieu. Dieses Zugeständnis an aktuelle Gewaltfilmrends überdeckt aber nur die religiös-imperiale Mission.

Schuld der Verschwörer – Unschuld des Imperiums

Pilatus handelt strategisch, denn er will einen Aufstand verhindern. Kaiphas, der Hohepriester, fordert ständig den Tod Jesu, sogar mehrfach die Kreuzigung, und der von tausend Wunden blutende Jesus versichert Pontius Pilatus, dass dieser unschuldig sei und die größere Schuld bei den Priestern liege. Bei soviel Eindeutigkeit gibt dann die Untertitelei aus dem Aramäischen in der deutschen Fassung auch nicht mehr an, dass die Menge blutrünstig jöhlt, *sein* Blut möge über es kommen. Jesus wird in Gibsons Film zum Medium, das zwischen den Verschwörern und den künftigen Vertretern der reinen Lehre steht. Die Jünger sind bis auf wenige Ausnahmen – Judas, Petrus, Johannes – ihrer Individualität beraubt, das Abendmahl ist auf die Verkündigung, allerdings auch katholisch-sektiererisch, reduziert, indem Brot und Wein durch die Filmschnitte als das wirklich lebendige Fleisch und das wirkliche lebendige Blut dem Zuschauer verkündet werden. Der Film suggeriert, dass es eine Debatte über den Charakter des Abendmahls und der für Katholiken Heiligen Messe kirchlicherseits gar nicht gegeben hat. Hier hätte man mehr Reaktionen vom Vatikan erwarten können; denn bestimmte heilsgeschichtliche Interpretationen des Films entsprechen eben nicht unbedingt allen Dogmen der römi-

schen Kurie. Doch schien das dem Vatikan nebensächlich zu sein, mochte doch die Verbreitung einer fundamentalistischen Interpretation des Heilsgeschehens christliche Bevölkerungsteile neu einbinden und im visuellen Rausch den Kirchen nähern.

Es kann gar kein Zweifel daran bestehen, dass der Weg zur Kreuzigung die westliche Phantasie seit Jahrhunderten auf mannigfaltige Weise beschäftigt. Sie hat Kunst und Künstler zu immer neuen Meisterwerken inspiriert, in denen zweierlei generell zum Ausdruck kommt: eine spezifisch christliche Botschaft zum einen und zum anderen ein universelles Leiden mit der Hoffnung auf Vergebung oder Erlösung, in der sich die verschiedenen vormonothelistischen Religionen wiederfinden können. Nun kann dies im Sinne der Aufklärung mit Lessing als Toleranzgebot dargestellt werden, oder als fundamentalistische Variante mit Ausschließlichkeitsanspruch und mit missionarisch-messianistischer Tendenz. Inzwischen kann kein Zweifel daran bestehen, dass jene, die gegen *Die letzte Versuchung* protestiert hatten, nun voll des Lobes über *Die Passion Christi* sind.⁴

Dass es sich bei Gibsons Film nicht einfach um einen beliebigen Spielfilm zu religiösen Themen handelte, ergab sich auch aus den Reaktionen aus Kreisen der verschiedenen Kirchen, die zwischen wohlwollend kritisch und begeistert schwankten. Aus dem unüberschaubaren Schatz der Publikationen möchte ich aus einem deutschen Buch zitieren, dessen Perspektive auf den Film aus folgendem Zitat spricht:

»Der Christus-Darsteller Jim Caviezel wurde während der Dreharbeiten mehrfach vom Blitz getroffen, blieb aber wie durch ein Wunder unverletzt. Caviezel war bei Beginn des Films 33 Jahre, die Initialen seines Namens sind J.C.

›Die Dreharbeiten zum Film begannen am 15. August, am Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel; sie endeten am 13. Mai, den Beginn der Erscheinungen von Fatima. Während der Dreharbeiten sind eine ganze Menge anderer Zeichen passiert, unter anderem kamen Drogenabhängige von ihrer Sucht los, langjährige Feinde versöhnten sich, viele fanden zum Glauben.«⁵

Natürlich muss man dies nicht ernst nehmen, doch sollte man Versuche dieser Art, das Medienpotential des 21. Jahrhunderts zu mystifizieren, schon registrieren. Wie in den meisten Jesus-Filmen ist hier die Kreuzigungsszene zen-

tral. Selten wurde so viel an einem Kreuz gehämmert und geblutet wie in dieser Sequenz. Gibson versucht hier, wesentliche Elemente des traditionellen kirchlichen Ritus mit dem Blut, den Folterungen, dem Vergeben am Kreuze zu verbinden und dabei eine authentisch scheinende virtuelle Passion zu repräsentieren. Offensichtlich ist er der Umsetzung dieser Absicht nicht ganz sicher, und so werden Regen und Sturm, Erdbeben und Horror der Menschen wie in jedem guten Gruselfilm als Elemente eingesetzt, um die Macht des neuen Glaubens zu visualisieren.

Hier liegt eines der Probleme. In Slasher- und Splatter-Filmen wird noch rustikaler und unverbindlicher der menschliche Körper zerkleinert, gespießt, aufgelöst und ausgesaugt. In Horror-Sci-fi fließt noch mehr Blut und mischt sich digital strapaziert noch mehr Überirdisches ein. Gibson gerät an die Grenzen christlicher Ikonographie und visualisiert zugleich deren Krise. Überträgt ein Film in religiöser Absicht das Göttliche im Menschen auf die Zerstörung seines Körpers, nähert er sich dem Kannibalismus, dem Schamanentum, kurz: den heidnischen vormonotheistischen Religionen. Und dann schließt sich natürlich der tückische Kreis der Darstellung des Undarstellbaren (wenn die monotheistische Religion nicht nur Lippenbekenntnis sein soll) und mündet in eine ästhetische Hilflosigkeit der visuellen Darstellung des Christentums. Diese Darstellung wiederum kann nur deswegen funktionieren, weil die jüdische Religion auf kostümiertes heuchlerisches Machwerk ohne jegliche innere Religiosität und Werteorientierung reduziert wird und weil die Religionen der römischen Statthalter nicht zur Sprache kommen. Im Prinzip ist Rom bereits christianisiert – nur weiß Pontius Pilatus noch nichts davon. Seine Frau Claudia, genauso wie Maria und Maria Magdalena, die bereits nonnenähnlich gekleidet sind, ahnen es irgendwie mit langen Blicken, Schmerzempathien sowie mit der übertragenen und direkten körperlichen Annahme des Blutes Jesu. Damit die den ganzen Film durchziehenden Blutmetaphern unmissverständlich beim Zuschauer ankommen, betont Jesus gemäß Gibsons Interpretation der Überlieferung im Neuen Testament, dass das Blut des Abendmahls das Blut des Neuen Bundes sei, und zum Zeitpunkt des Todes Jesu zerbricht unter angstvollen Blicken der Tempelpriester und mit Wolkgedröhne, Sturm und Lichteffekten die Bundeslade.

Es hat in der gesamten Filmgeschichte nie eine perfidere antisemitische Interpretation der Evangelien gegeben. Denn diese Interpretation hat mit der Entwicklung der Urkirche in der Antike nichts zu tun, sondern geht von der Hochphase des antijüdischen mittelalterlichen Fundamentalismus aus. Es ist

daher auch im Film bis auf einen Hinweis völlig unwesentlich, dass Jesus aus Davids Geschlecht stammt. Es geht nicht mehr um Kontinuität. In dieser Interpretation gibt es keinen Alten Bund mehr, Jesus wischt ihn mit seinem Blut weg. Im übertragenen Sinne: Amerika hat nichts mit Europa zu tun, und die Freiheitsstatue, ein Geschenk des aufgeklärten Frankreich an die junge Demokratie, kann denn auch in den meisten Sci-fi-Filmen aus Hollywood zerstört werden. Der Alte Bund ist irrelevant geworden. Das christlich-fundamentalistische Millennium ist das Imperium.

Doch das hiermit zusammenhängende heilsgeschichtliche Problem kann Mel Gibson nicht lösen. Die filmische Propagierung des Neuen Bundes und die symbolische Zerstörung des Heiligtums des Alten Bundes können schwerlich auf dem Weg über die Zerstörung des Körper eines Schauspielers zu einer kulturellen Wahrheit werden. Gibson vergisst in seinem messianistischen Hype, was jeder weiß: nämlich dass der Darsteller des Jesu in der Pause zwischen Kreuzestod und Grablegung einen Hamburger mit Coke zu sich nimmt, auch in Golgatha.

Der Kulturwissenschaftler Thomas Macho weist in einem Überblicksartikel über die Wiederkehr des Religiösen darauf hin, dass selbst widerstrebende Philosophen heute an einer Apologie des Christentums arbeiten, in der, so ein Beispiel, »die Kreuzigung Christi als notwendig performative – und daher zugleich ultimative – Kritik einer mythischen Opfergewalt« gedeutet wird.⁶ Doch noch überwiegt im Hinblick auf Kreuzigungsdeutungen in den säkularphilosophischen Debatten eher Durkheims Skepsis, »dass die Religionen der Vergangenheit als Selbstreflexions- und Thematisierungsformen der jeweiligen Gesellschaften begriffen werden müssen. ... Und an dieser Stelle kommen Zweifel auf, die weniger auf eine düstere Dialektik der Aufklärung zu beziehen sind, als vielmehr auf die – auch gegenwärtig kontrovers diskutierte – Frage nach verbindlichen symbolischen Repräsentationen des gesellschaftlichen Zusammenhalts.«⁷ Wie der Papstbesuch im August 2005 in Deutschland zeigt, ist die Inszenierung das zentrale Element, soll die neue-alte Spiritualität über die Repräsentation, auch die schlicht körperliche des *corpus catholicus*, revitalisiert werden. Die religiösen Statthalter säkularisieren sich bildhaft in der Welt, um die Religiosität dem 21. Jahrhundert anzupassen – und dieses ist nun mal durch Bilder bestimmt. Für Filmemacher wie Gibson gehört es zum Handwerk.

Gibsons Film versucht, die in Teilen der westlichen Welt, insbesondere unter der Bush-Administration, zu beobachtende Absage an einzelne Aspekte

der Säkularisierung aufzugreifen und in eine fundamentalistische christlich-religiöse Renaissance zu überführen. Seine düster-blutige Vision der Passion ist, wie auch die an den 11. September erinnernden Bilder des Himmels, dessen Dunklung, dessen Unheimlichkeit immer wieder zeigen, eine verstörende christliche Antwort auf eine Verschwörung – auf jene unter Pontius Pilatus und auf jene im Herbst 2001. Insofern ist *Die Passion Christi* auch eine Deutung des »Aufstands« – den die Römer im Film ständig befürchten – gegen die imperiale Macht der USA.

Filme mit jüdischen oder islamischen Themen folgen dieser Tendenz nicht, doch ist die Produktion religiöser Thematisierungen der Bibel auch in Hollywood am ausgeprägtesten. In den USA ist dafür stets ein dankbares Publikum vorhanden, dort treffen die christlichen Codierungen eher auf ein religiös geprägtes Publikum als im säkular verwöhnten Westeuropa. Man stelle sich den Film auf Kirchentagen als Open-Air-Event vor. Und dennoch begleitet der Film die zunehmende fernsehgerechte Medialisierung religiöser Veranstaltungen, das heißt, die Bilder von den Religion verkündenden oder selbst schon als Superstars auftretenden Anbietern des rechten Glaubens. Der Film erreicht ein Segment der Bevölkerung, das möglicherweise nicht in die Kirchen oder zu Kirchentagen geht, aber von Gibsons *Mad Max* zu Jesus als Horrorstar geführt werden kann. Details der religiösen Botschaft zählen dann überhaupt nicht mehr, sondern nur die Existenz der Botschaft selbst.

Splatter-Missionierung

Der messianische Input eines fundamentalistischen amerikanischen Christen ist im ganzen Film unübersehbar. Der Film will missionieren, überzeugen, doch er ist nichts anderes als ein mit großem Aufwand produzierter Slasher- und Splatter-Film mit christlichen Motiven.

»Wo in normalen Filmen der Protagonist versucht, nicht getötet zu werden, versucht er hier, nicht zu schnell zu sterben.«⁸

Nie war so viel Blut in einem Jesus-Film zu sehen, nie wurde so viel amerikanischer Akzent auf Aramäisch und Latein (das sowieso eher wie Film-Mafia-Italienisch klingt) verschwendet und nie war der Satan als androgyn-kahlgeschorenes Geschöpf so lächerlich (allerdings vornehmlich im Kreis der Tempelpriester bedeutungsvoll die Zuschauer anblickend). Warum die jüdi-

schen Priester alle wie byzantinische Bischöfe aussehen, bleibt rätselhaft, genauso wie das Erdbeben, das den Tempel und die Bundeslade zerstört, die ja nach allen römischen Überlieferungen erst im Jahre 70 im Gefolge des Jüdischen Krieges und der Zerstörung des Tempels aus diesem verschwand. Soweit ging Jesu Wunderkraft denn nun doch nicht. Abgesehen davon, dass er sich gegen das Verschwinden der Bundeslade als Zeichen des Bundes wohl doch vehement gewehrt hätte.

Bibliographie

Lexikon des Internationalen Films. Reinbek bei Hamburg 1995 ff.

Macho, Thomas:

Die Faszination des Dreizehnten Apostels. Warum die Ausrufung einer Wiederkehr des religiösen in der postsäkularen Gesellschaft mit Skepsis zu betrachten ist, in: *Literaturen* 11/2002 – Schwerpunkt: Rückkehr der Religionen?

O'Brien, Geoffrey:

Throne of Blood, in: *Film Comment* 3/40, Mai – Juni 2004

Schneider, Cornelius:

Mel Gibson und The Passion of the Christ – Die Passion Christi. Der Film. Die Hintergründe. Düsseldorf 2004

Anmerkungen

- 1 *Lexikon des Internationalen Films*. Reinbek bei Hamburg 1995 ff., S. 3373.
- 2 Zitiert nach dem Cover der DVD: *Die letzte Versuchung Christi* (1989), Universal 2003, deutsche Fassung.
- 3 Vgl. Geoffrey O'Brien: Throne of Blood, in: *Film Comment* 3/40, Mai – Juni 2004, S. 26 f.
- 4 Ebenda, S. 28.
- 5 Cornelius Schneider: *Mel Gibson und The Passion of the Christ – Die Passion Christi. Der Film. Die Hintergründe*. Düsseldorf 2004, S. 14.
- 6 Thomas Macho: Die Faszination des Dreizehnten Apostels. Warum die Ausrufung einer Wiederkehr des religiösen in der postsäkularen Gesellschaft mit Skepsis zu betrachten ist, in: *Literaturen* 11/2002 – Schwerpunkt: Rückkehr der Religionen?, S. 18.
- 7 Ebenda, S. 19.
- 8 O'Brien, S. 29.



Schweizer (Armee-)Alltag

Fleischkonserve aus Schweizer Armeebeständen,
im Volksmund lange Zeit bekannt als »gstampfter Jud«.

Mit freundlichem Schalom in die Hölle

Schweizer und andere Phantasien über die Juden

»Schalom« lautet die Begrüßung stets, gefolgt von einem hinter vermeintlich unschuldigem Lächeln rasch nachgereichten »Ma nischma?« – wie geht's? Juden in der Diaspora stehen solch durchaus gut gemeinter Konfrontation jeweils etwas perplex gegenüber. Auch in der Schweiz erweitert sich der Kreis der wohlgesinnten Christenmenschen, während sich sonst der Antisemitismus auch schon weniger stark manifestiert hat: Die Abneigung gegen Juden tritt in den letzten Jahren wieder offener zutage. In arabischen Ländern tobt mitunter ein regelrechter antisemitischer und antizionistischer Propagandafeldzug, der bis in Europas Moscheen reicht. Und ebenso verstärkt sich die philosemitische Haltung zu Juden und zu Israel seit Ausbruch der zweiten Intifada im Jahre 2000, und seit der amerikanische Präsident Georg W. Bush im Amt ist.

Der Nationalstaat Israel hat unmittelbaren Einfluss auf die Gefühle gegenüber Juden. Zumindest auf den ersten Blick. Denn die positiven Gefühle gegenüber Juden sind häufig getränkt von Eigeninteressen, die ebenso wie die negativen nicht immer nur Juden, sondern oft auch Israel zum Ausgangspunkt haben. Das macht es nicht besser oder schlechter, aber sicherlich komplexer, wenn es darum geht, die Mechanismen des Rassismus gegenüber Juden zu verstehen.

Bleibt also im Jahre 2005 zu vermerken: Juden werden auch hierzulande immer noch negativer und positiver bewertet als andere Menschen in gleichen Situationen, werden positiv und negativ ausgegrenzt, und Normalität im Verhältnis zur jüdischen Minderheit existiert nach wie vor nicht.

Überspitzt gesagt: Die einen wollen die Juden *jetzt* loswerden, die anderen irgendwann in der fernen Zukunft im Umfeld von Endzeitverheißungen, sobald sie die Juden nicht mehr brauchen.

Juden können wählen zwischen Antisemitismus, Philosemitismus und Gleichgültigkeit. Da fragt es sich, ob Letztere nun die bessere oder schlechtere

Wahl unter den dreien ist. Gleichgültigkeit, die eben auch bedeutet, dass judenfeindliche Gegenstände, Sprachbilder oder Vorurteile bis heute fest im gesellschaftlichen Denken verankert sind. Weshalb allerdings Christen Juden in Europa auf Hebräisch ansprechen und somit vermitteln, dass da zu einem gesprochen wird, der eben nicht ganz dazu gehört, wäre dann die andere Frage. Philosemitismus ist letztlich die perfideste und kitschigste Form des Antisemitismus, aber längst nicht die einzige. Doch während Juden beim Antisemitismus wenigstens wissen, woran sie sind, entspricht der Philosemitismus dem, was Kurt Tucholsky so treffend formulierte: »Das Gegenteil von gut ist nicht böse, sondern gut gemeint.«

Ebenso, wie legitime Kritik an Israel nicht antisemitisch ist, sind auch nicht alle Christen mit pro-jüdischem oder pro-israelischem Engagement derartige Philosemiten. Der christlich-jüdische Dialog hat in den vergangenen Jahrzehnten wesentliche Maßstäbe gesetzt hinsichtlich der Aufarbeitung der Geschichte, eines gleichberechtigten und kritischen Dialogs, der Versöhnung, des Auslotens von Gemeinsamkeiten und Differenzen. Doch in den letzten Jahren ist auch ein abstruser Cocktail aus christlichen Gruppierungen und Freikirchen sichtbar geworden, der aus jüdischer Sicht ebenso problematisch ist wie der klassische und neue Antisemitismus: Es ist dies ein unerträglicher Philosemitismus, der zwar die Existenz und die Auswüchse von Antisemitismus keineswegs relativiert, der aber nicht weniger kritische Beachtung finden soll als der Antisemitismus.

Zwischen Anti- und Philosemitismus im Heidiland

Antisemitismus in der Schweiz unterscheidet sich in der Ursache nicht von jenem in anderen Ländern. Er ist in seiner Ausprägung allerdings spezifisch schweizerisch, und das macht ihn so brisant: Er ist meist nicht virulent, sondern latent, er ist subkutan und kaum offen festzumachen, er offenbart sich selten in physischer Gewalt, in offenen Attacken. In der Regel ist der Schweizer Antisemitismus einfach da, kaum sichtbar wie eine Landschaft im Nebel, kaum erkennbar wie Vogelgezwitscher im Wald und schwer fühlbar wie die kaum wahrzunehmende Brise. Das macht ihn und den Umgang mit ihm so speziell. Denn mit dem Unsichtbaren setzt sich meist niemand auseinander, und jene, die es tun, werden Schwierigkeiten haben, das Unsichtbare sichtbar beziehungsweise der Öffentlichkeit verständlich zu machen. Die Gefahr ist allerdings groß, dass Kämpfer gegen die Verschwörungstheorie Antisemitismus sich auf

andere solche Theorien einlassen. Denn je länger, desto mehr übernehmen Kämpfer gegen Antisemitismus Verhaltensmuster derjenigen, die sie bekämpfen, indem sie selbst wiederum andere diskriminieren, Rassismen verfallen oder neuen Verschwörungstheorien aufsitzen. Nun, das ist eine andere Geschichte – und eben doch nicht, denn sie zeigt, wie Opfer Verhaltensmuster ihrer Feinde übernehmen und nicht mehr imstande sind aufzubegehren, wo die Gesellschaft substanziell vom Rassismus- und Antisemitismusvirus infiziert ist.

Antisemitische Gegenstände und Redewendungen sind in der Schweiz ein Symptom des Problems. Sie werden seit Generationen unreflektiert übernommen: »Judenschule« für schreiende Kinder auf dem Pausenplatz, »jüdeln« für Leute, die handeln und Rabatte herauschinden, sind Teil der Umgangssprache, ebenso wie festgefahrene Assoziationen weithin üblich sind und spezielle Schweizer Konnotationen erhalten. Die Schweiz kannte nie ein jüdisches Ghetto, und dennoch sind im Sprachgebrauch Judenbilder bei der Formulierung von negativen Eigenschaften fest verankert. Das beginnt bei Alpbauern – dort, wo nie Juden lebten –, wenn sie das Schlechte abwenden wollen und sich in Gebeten abwehrend auf Juden beziehen. Und in Städten setzt sich das fort mit gängigen Stereotypen wie »Juden und Geld«, »Juden und Geiz«, »Juden und Intelligenz«, »Juden und Netzwerke« – Vorurteile, die regelmäßig in allen Gesellschaftsschichten zum Ausdruck kommen, die aber nur umso schweizerischer sind, weil in den letzten Jahrzehnten gerade die Schweiz für Geld, Netzwerke, Minderheit stand.

Fest verankerte Axiome, Sprach- und Gedankenbilder ebenso wie Gegenstände zeigen, was in der Schweiz offiziell nicht offen geäußert wird, aber überall irgendwie vorhanden ist: das wie auch immer geartete Problem mit dem Juden. Ein Besuch an irgendeinem Stammtisch in einer Schweizer »Beiz« bringt meist innerhalb der ersten fünf Minuten eine Bemerkung zu Juden oder Israel im Zusammenhang mit irgendeinem Thema auf den Tisch.

Jüdisch – ja!

Januar 2005. Museumsnacht in Basel. Eine unendliche Warteschlange von interessierten Menschen friert tief in der Nacht dem Eingang des Jüdischen Museums der Schweiz entgegen. Was wollen die Leute sehen, finden, erfahren? Das Judenlabel hat in den vergangenen Jahren Hochkonjunktur. Ein Blick nach Europa und Amerika zeigt eine nicht zu bremsende Welle jüdischer Kulturwochen, jüdischer Museen, jüdischer Musik, jüdischer Kunst, jüdischer

Fakultäten, jüdischer Forschungsstätten, jüdischen Allerleis. Für das Jüdische braucht es keine Juden. Klezmer-Bands ohne Juden. Jiddische Folkgruppen ohne Juden. Kabbala-Veranstaltungen ohne Juden. Reden, denken, reflektieren über Juden ohne Juden. Was wollen die Leute sehen, hören, erfahren?

»Jüdisch« ist eine wirksame Adverbiale, wenn es darum geht, ein Signal in den Mikrokosmos der Menschheit zu senden und damit jenen Reiz bei anderen zu wecken, der so viel Dynamik in alle Richtungen loslöst – Zuneigung oder Ablehnung.

In den letzten Jahren hat ein regelrechter Exzess der Nostalgie nach jüdischer Vergangenheit die westliche Gesellschaft befallen. Während sich die mitunter durchaus berechtigte Kritik an Israel, dem modernen Judenstaat, verschärft, wendet sich das Liebesgefühl jenen Juden zu, die längst tot sind. Das jüdische Ghetto, das jiddische Shtetl strahlt etwas aus, das anscheinend fasziniert. Kulturreisen nach überall irgendwo im osteuropäischen Nirgendwo sind bestens ausgebucht, Krakau am Fuße des Konzentrationslagers Auschwitz lebt heute weitgehend vom Holocaust-Tourismus. Spätestens seit Steven Spielbergs Film »Schindlers Liste« hat Hollywood der einstigen Heimatstadt des großen Rabbi Mosche Isseler (genannt Rema) noch den letzten Touch Pilger-Erotik verliehen. Ja, Vergangenheit, und speziell die jüdische des letzten Jahrhunderts, ist anscheinend sexy.

Oder tun wir denen Unrecht, die sich wirklich für die jüdische Geschichte interessieren, die Bürde auf sich nehmen, das Gedächtnis an die jüdische Vergangenheit zu bewahren? Ich weiß es nicht mit Sicherheit. Auf jeden Fall treiben der von Juden durchaus fruchtbar und furchtbar mitbewirtschaftete Ghettotourismus und die Folklorisierung der Shtetl-Armut ihr Unwesen. Als im Jahre 1996 Roman Vishniacs Fotoband »Verschwundene Welt« in einer Neuauflage auf den Markt kam, schrieb Henryk Broder in einem treffenden Artikel im Magazin »Der Spiegel« nach der Würdigung der zutiefst beeindruckenden Bilder jener Menschen aus dem Ghetto, die bald darauf in den Krematorien endeten:

»Die Bilder zeigen gespenstische Armut, grauenhafte hygienische Verhältnisse und Menschen, die deswegen im Shtetl lebten, weil sie es mussten. Wer die Chance hatte zu gehen, der ging – nach Wien, Prag, Breslau und Berlin; mag sein, dass es unter den Lebensbedingungen des Shtetl auch so etwas wie menschliche Wärme gegeben hat, doch wurde diese teuer erkaufte: mit dem Mangel an fließendem Wasser, mit Hunger und Ghettoleben.«

Und, so Broder weiter an einem Beispiel:

»Der Wasserträger, den Vishniac 1937 in Lublin fotografierte, war keine pittoreske Gestalt, sondern ein armer Teufel, der zwei Eimer Wasser einen Kilometer weit schlepte und dafür einen Groschen Lohn bekam; die offene Kloake im Lubliner Judenviertel, von Vishniac 1939 festgehalten, dokumentiert allenfalls, wie lebensgefährlich eine solche im Vorwort von Elie Wiesel festgehaltene ›Natürlichkeit‹ war, und die Kinder im Kellergeschoss eines Warschauer Hauses, die Vishniac um etwas zu essen anbetteln, hätten die Einfachheit ihrer Existenz sehr gern gegen eine warme Mahlzeit getauscht.«

Soweit Broder, der zum Schluss kommt: »Ginge die ›Verschwundene Welt‹ nicht auf das Konto der Nazis, gäbe es keinen Grund, den Lauf der Geschichte zu bedauern.« Richtig. Doch viele wünschen sich in diese Zeit zurück. Aber bei Anwendung des natürlichen Menschenverstands gibt es dafür keinen Grund, und auch nicht dafür, den Bildband Vishniacs neben Katalogen von Auktionshäusern in den Wohnzimmern auf Lesetischen zu platzieren. Niemand wohnt gerne neben einem Friedhof, und doch finden nicht wenige die Bilder der längst ermordeten Juden ausnehmend dekorativ. Es ist die Konjunktur der toten Juden, die Broder kritisiert – und zwar zu Recht. Sie können sich nicht mehr wehren, während die lebenden Juden auf weniger Gegenliebe stoßen, wenn sie sich wehren. Den toten Juden zuliebe also lohnt es sich, noch weitere Minuten vor dem Jüdischen Museum zu frieren. Irgendwas wird man drinnen schon sehen.

Juden – nein!

In der Schweiz war es das Jahr 1996. Da schlugen die toten Juden mit voller Wucht zu, in Form von lebenden amerikanischen. Diese bliesen zum Angriff auf die Schweizer Weltkriegsvergangenheit. Sie wollten im Namen der Nachfahren Gerechtigkeit, Respekt vor den Fakten und hatten eine berechtigte Forderung im Rucksack, die aber vielen nicht legitim erschien und dummerweise mit einem Vorurteil über Juden einherging: Juden und das liebe Geld. Wie konnte es denn auf einmal sein, dass einige (und nicht *die*) Juden ohne Angst und aufrechten Ganges lautstark an die Türe klopfen, um eine offene Rechnung nicht in den Geschichtsbüchern verschwinden zu lassen? In einer zivi-

len Gesellschaft, deren sittliche Normen und Rechtssysteme der Aufklärung entsprungen sind, müsste es doch möglich sein, dass sich Juden benehmen dürfen wie alle andern auch. Gleich gut, gleich schlecht, gleich frech, gleich fordernd, gleich politisierend, gleich lobbyierend. Oder doch nicht? War letztlich doch die Existenz Israels das Rückgrat, das Edgar Bronfman mit dieser Deutlichkeit hat aktiv werden lassen?

Die Antworten kamen schnell: Wir lernten vom damaligen Schweizer Bundespräsidenten Jean-Pascal Delamuraz, dass Auschwitz nicht in der Schweiz liege, von andern Politikern, dass es den Juden nur ums Geld gehe, dass die Schweiz erpresst werde. Anscheinend können Juden nicht mit gleicher Elle gemessen werden, wenn sie mit politischer Härte vorgehen, denn der Antisemitismus nahm zu. Und auf einmal erreichte die Nostalgie ihre Grenzen. Sie vermengte sich mit jener Prise Ablehnung, die dann doch das Salz in der Armensuppe der Geschichte ausmacht. Die Juden auf den Vishniac-Bildern wollten einfach nicht so richtig tot sein, denn ihre Nachfahren wehrten sich.

Wer einst in Polen war, wer einst in der polnischen Provinz, abseits der touristischen Großereignisse aus Nazi-Hand, pilgerte, der weiß, dass es nicht nur fürs Judenlabel keine Juden benötigt. Es braucht auch keine Juden für den Antisemitismus. Das Perpetuum mobile von Abneigung und Zuneigung, das ohne Sauerstoff, ohne Energie, ohne Juden durch die Geschichte läuft und sich immer wieder neu erfindet, ist der Antrieb für das Phänomen des kolportierten Juden. Die Antisemitismusforschung floriert und hat seit einigen Jahren den »neuen Antisemitismus« entdeckt. Judäophobie heißt diese latente, eigentlich nicht deutlich festzumachende Form. Funktionieren tut der Antisemitismus aber immer noch wie eh und je: Vorurteile, Stereotype, Ängste. Die gleichen Mechanismen wie bei allen Xenophobien, und eben doch ein wenig anders.

Denn im Gegensatz zu sonstigen Xenophobien ist Antisemitismus nicht einfach eine hasserfüllte Ablehnung von Fremden, sondern eine perfide, immer funktionierende Verschwörungstheorie, die sich auch nach der Aufklärung noch hält. Ein Hass, der sich gar nicht unbedingt gegen das Fremde und völlig Andere richtet, sondern der sich aus verschiedenen Vorstellungen einer Verschwörung der Juden nährt.

Angesichts der Aufklärungssehnsucht und des Bildungswahns bezüglich der Juden steht rasch das Paradox zwischen Erkenntnis und Vermutung, dass Antisemitismus weniger werden müsste. Denn aufgeklärte Menschen lassen von ihrer Abneigung, wenn sie wissen. Doch diese Gleichung mit vielen nicht sichtbaren Unbekannten geht anscheinend nicht auf. Warum? Da hat sich seit

Max Frischs »Andorra« nichts geändert. Und so wird die einseitige Symbiose zwischen Juden und Antisemiten weiter vor sich hindümpeln: Antisemiten brauchen Juden und wollen sie zugleich vernichten. Museen sind nichts Schlechtes. Doch was bringt's, wenn sich über ihren Selbstzweck hinaus nichts ändert? Wenn tote Juden irgendeinen Zweck erfüllen, das Verhältnis zu den lebenden Juden aber nicht unverkrampfter wird? Wenn das Jüdische weiterhin zur Projektionsfläche der katastrophalen – und nicht der ausgeblenden glorreichen positiven – Geschichte wird, als virtueller Sparringpartner für irgendwas? Und auf einmal werden die Gegenstände in den Museen zu Fetischen einer Gesellschaft. Fetische, die letztlich ebenso zu Objekten verkommen, die nicht mehr für Juden stehen, sondern gegen sie. Denn der betrachtet, formt – wie Broder am Beispiel Vishniac aufzeigte – aus den Gegenständen ein neue jüdische Kreatur, ein Bild, das nicht mehr für das steht, von dem es eigentlich entstammt.

Bilder und Gegenstände als Symptom

Solange Juden nicht als Teil der Gesellschaft, in der sie leben, betrachtet werden, sondern immer als das Andere darin, wird die Kluft zwischen Vergangenheits-Nostalgie und real existierendem Antisemitismus nie kleiner werden. Solange versteinerte Bilder nicht aufgebrochen, sondern ständig neu postiert beziehungsweise kolportiert werden, wird am Umgang mit Juden der Lackmустest weiter exerziert, wie sehr eine Gesellschaft Diskriminierungspotential in sich trägt oder nicht. Bildung und nicht Bilder werden helfen, diese Tendenzen zu schwächen, gemäß dem Gebot: »Du sollst Dir kein Bildnis machen« – nicht von Gott und nicht von den Menschen!

Doch eben diese Gegenstände, Bezeichnungen und Bilder wollen nicht so recht aus dem öffentlichen Bewusstsein dringen. So etwa in der Schweiz der »gestampfte Jud'«, der bis heute in der geradezu mythosbeladenen Schweizer Armee den Rekruten begegnet: Dosenfleisch als Notproviant. Oder das so genannte »KZ«, gemeint Krankenzimmer, das nur einigen jüdischen Rekruten im Halse stecken bleibt. Und in Sportberichten stolpert man fast täglich über den Begriff »Nati« (gesprochen »Nazi«), welcher die Fußballnationalmannschaft meint. Da fragt man sich nun, ob in der Schweiz zu wenig Sensibilität für die Geschichte vorhanden ist oder ob Minderheiten nur übersensibel reagieren. Positive oder negative Ausgrenzungen, die meist nicht bewusst – und deshalb umso evidenter –, sondern unterbewusst ausgelöst werden, wir-

ken zwar an der Oberfläche, doch die Mechanismen liegen tiefer, viel tiefer. Und das macht sie so gefährlich.

Keiner hat den Mechanismus, der zu Menschenbildern führt, so radikal und treffend beschrieben wie der Schweizer Schriftsteller Max Frisch in seinem Stück »Andorra«. Kein Zufall, dass ausgerechnet ein Schweizer auf den Punkt brachte, was in der Schweiz symptomatisch immer wieder zum Vorschein kam: das Töten, ohne zu töten.

Andri, der Jude, der keiner ist, wird zum Juden, übernimmt die Stereotype, welche die Andorraner auf ihn projizieren, und wird zu Tode gesteinigt, weil das Bild von ihm stärker ist als die Wahrheit.

Die Fabel, die so viel von Lessings Nathan in sich trägt, ist zusammen mit Albert Camus »Pest« wohl eine der eindringlichsten literarischen Antworten auf den Rassenwahn des Nationalsozialismus, jenen radikalsten Bildersturm der Moderne: Stürmerbilder, Wortpropaganda, Wochenschauen und vieles mehr etablierten die Bilder, aufgrund derer Millionen von Fahrenden, Behinderten, Homosexuellen, Juden getötet wurden.

Max Frisch legte offen, wie Menschen funktionieren, die in einer Gesellschaft aufgehen, das Selbstbild ans Kollektiv abgeben und ohne Eigenbild ein Feindbild kreieren, das letztlich Ventil und Projektionsfläche für das eigene Versagen, für das Unvermögen der Erkenntnis ist. Sündenböcke als Kompensation, Verdrängung, die in Mord endet, Identifikation mit dem Scheinbaren, Selbstidealisierung und Fremderniedrigung, mangelnde Selbstverwirklichung, die in Diskriminierung übergeht und mit Vorurteilen, die nichts anderes als Bilder sind, in Mord und Massenmord endet. Damals war es Antisemitismus, ein andermal trifft es Farbige, Frauen, führt Rassismus, Fanatismus oder gar Philosemitismus zu neuem Morden. Frisch – ebenso wie der Gesellschaftsseismograph Franz Kafka, wie Paul Celan, Ilse Aichinger, George Orwell und die vielen, vielen anderen – legte den Mechanismus frei, doch der Mechanismus, dieser menschliche Faschismus, ist nicht aus der Welt geschafft. »Du sollst Dir kein Bildnis machen.«

Dort wo Bilder und Kunst verboten worden sind, wo die Freiheit des Denkens sanktioniert worden ist, dort wo die Gedankenpolizei im orwellschen Sinne den Menschen entmenschlichte, ihn entwesentlichte, indem er entindividualisiert und pauschalisiert wurde, dort auch, wo im Namen Gottes argumentiert wurde, dort wo ein Stereotyp von Gott – denn wir nie mit Gewissheit und nur im Glauben erfahren werden können – herhalten muss, dort standen Mord und Totschlag am Schluss jeder Entwicklung. Ebenso dort, wo Bilder

von Menschen erschaffen, Vorurteile, Stereotype, fixe Vorstellungen und Projektionen von den Nächsten etabliert, dort wo Bilder als Waffen, als Propaganda eingesetzt, wo Verschwörungstheorien in Umlauf gebracht worden sind.

Die Bilder, die Gegenstände, die Sprache sind Symptome für das Problem, sie weisen geradezu darauf hin. Doch wer nimmt dies schon wahr in einer durch und durch virtualisierten Welt, wo die Unwirklichkeit die Wirklichkeit zu manipulieren versucht, wo der Glaube an das Falsche – etwa in der Werbung – langsam, aber sicher, zur Messlatte für die Realität wird, wo Rassismus, Ausgrenzung, Diskriminierung ebenso gesellschaftlich geächtet wie alltäglich vorhanden sind.

Antisemitismus ist mehr als Rassismus. Er trägt alle Mechanismen und Elemente des Rassismus in sich, doch zugleich funktioniert er nur bei Juden. Antisemitismus ist dankbarer als bloßer Rassismus, weil er Juden als solche meint und betrifft. Denn Juden sind eben die besten Projektionsflächen für Mehrheitsgesellschaften – aus vielerlei Gründen. Das zeigt sich in ihrer positiven ebenso wie in ihrer negativen Ausgrenzung. Sie sind bestens geeignet als Projektionsfläche für jene, die vor eigenen Identitäten flüchten, und bestens geeignet für jene, die in andere flüchten, also für Antisemiten ebenso wie für Philosemiten. Denn beide richten sich nicht einfach nur gegen das Fremde, gegen andere Ethnien, beziehungsweise setzen sich gutmenschentümlich für sie ein. Da wird evident, was in der Gegenüberstellung von »Negerküssen« und »gestampften Juden« noch nicht sichtbar wird: Juden waren oft nicht das Fremde, sondern gerade im letzten Jahrhundert integraler Bestandteil demokratischer und rechtsstaatlicher Gesellschaften, die sie mit aufbauten.

Juden sind oft das Vertraute, ein fester Teil der Gesellschaft, die sich wiederum gegen sie richtet. Sie sind vor dem Gesetz gleich, aber gesellschaftlich nicht gleichberechtigt. Und dieser feine Unterschied ist es, was den Judenhass charakterisiert; einen Hass, der sich gar nicht unbedingt gegen das Fremde und völlig Andere richtet. Juden sind in der Schweiz bis auf Ausnahmen nicht als Mitglieder von Zünften, Zirkeln, Hinterzimmervereinigungen, Golf- oder Yachtclubs, Studentenverbindungen zugelassen. Geschrieben steht das nirgendwo, es ist nicht festzumachen und zu beweisen, aber in Eliten besteht ein ungeschriebener Codex, der einen gemeinsamen Nenner kennt, wenn es um Juden geht. Während zum Glück Ausländer eingebürgert und in zweiter, dritter Generation integriert sind, wird Juden diese Integration meist vorenthalten. Es waren gerade in der Holocaust-Debatte um die nachrichtenlosen

Vermögen jene gesellschaftlichen Eliten, die Juden Netzwerkschaft, Verschwörung, Geldgier vorwarfen, die in Wirklichkeit seit jeher selbst so funktionierten. Die Rede vom Angriff »gewisser Kreise der amerikanischen Ostküste« war zuerst in Eliten zu hören, bis sie am Stammtisch endete. Und im Buch des jüdischen Bankiers Hans J. Bär – der hinter den Kulissen als wichtiger Vermittler zwischen Banken, Politik und jüdischen Organisationen fungierte – wird die Geschichte von jenem Bundesrat Joseph Deiss geschildert, der nach einer Sitzung mit der so genannten Volker-Kommission (die das Verhalten der Schweizer Banken im Umgang mit dem Vermögen der Holocaust-Opfer untersuchte) verlauten ließ: Am folgenden Abendessen nehme er schon teil, aber nur, wenn es dort keine Juden habe.

Für Juden war schon immer entscheidend, was hinter geschlossenen Türen, abseits der Mikrofone und der Öffentlichkeit, gesagt und gedacht wurde. Denn oftmals waren es jene, die nach außen mit viel Pragmatismus für Juden eintraten – durchaus aufgrund einer nicht immer unberechtigten Angst vor den so genannten walscherischen Keulen –, die doch ganz anders dachten.

Freilich gab es in der Schweiz auch den vorbehaltlosen Einsatz für Juden. Geradezu heldenhaft zeigten das zivilcouragierte Menschen wie der Journalist Hans Werner Hirsch alias Peter Surava, der St. Galler Polizeihauptmann Paul Grüninger, der Schweizer Konsul in Budapest von 1942 bis 1945, Carl Lutz, oder der Basler Lehrer Sebastian Steiger mit ihrem Eintreten für jüdische Flüchtlinge und Verfolgte unter der nationalsozialistischen Herrschaft. Menschen, Judenretter, derer zu gedenken man nicht aufhören sollte. Doch gerade sie sind in der Schweiz lange verachtet und totgeschwiegen worden. Helden, zum Teil »Gerechte unter den Völkern«, für die sich die offizielle Schweiz mehr schämte, als dass sie stolz auf sie gewesen wäre. Ein seltsames Gebaren, das allerdings seine Logik hat, wenn man bedenkt, dass gerade behördlicher Antisemitismus in der Schweiz von Politikern und Beamten zumeist stillschweigend oder gar aktiv mitgetragen wurde.

Maskenball der Identitäten

Es ist kein neues Phänomen in Wohlstandsgesellschaften: Menschen flüchten sich in andere Religionen, Kulturen, Gemeinschaften, geben sich neue Identitäten, stülpen sich ein Kostüm über, das nicht mehr eine redliche Solidaritätsbekundung, sondern eine Selbstentfremdung hin zu einem fremdangeeigne-

ten Bewusstsein ist. Urängste, die inmitten materieller Sicherheit das Gefühl existenziellen Geworfenseins erzeugen, lassen den Jahrmarkt der Hüllen sein Unwesen treiben. In den sechziger Jahren hatten Hare Krischna und Bhagwan Hochkonjunktur, in den Siebzigern der Buddhismus, in den achtziger Jahren begann es mit dem Palästinensertum, in den neunziger Jahren war es der Afrokult, dann Kabbalistik, orientalische Romantik, und nun sind es wieder einmal Juden und Israel. Der Maskenball der Identitäten floriert. Ja, ja, ja, bei einigen ist es ja auch ernst gemeint, doch kann es das überhaupt sein?

Neue Kolonisation

Die Not der vereinnahmten Gruppen allerdings lässt das Unglück über diese virtuelle Kolonisation oftmals hinter der alltäglichen Pragmatik anstehen. Denn in schwierigen Zeiten haben philosophische Debatten keinen Raum. So auch in Sachen Israel. Da ist egal, wer mitkämpft, egal, ob für die Sache oder für anderes. Hauptsache, es nutzt im Kampf der Meinungen, auf dem Karussell der Beeinflussungen, des Lobbyismus und vielleicht des Überlebens. Da geht es längst nicht mehr um Wahrheit, sondern um Kraft, die dann letztlich Beweis für Wahrheit sein soll. Wen befremdet es, wenn gerade jene, die den vermeintlich neuen Antisemitismus am lautesten bekämpfen – oder doch eher als ihre Plattform instrumentalisieren? –, den alten Antisemitismus stillschweigend in Kauf nehmen? Denn gerade die theologische Ebene von fundamentalistischen evangelikalen Christen entlarvt so einiges. Sie haben sich zum Beispiel nie gegen Judenmission ausgesprochen, wie etwa die Katholiken im 2. Vatikanischen Konzil mit der wegweisenden Erklärung »Nostra Aetate«. Im Gegenteil: Durch vorgebliche Judenliebe sollen Juden letztlich zu Jesus bekehrt und soll Israel gleich miterobert werden. Eine komplexe und je nach Gruppierung anders verlaufende Verheißungstheorie, die aber letztlich dem klassischen kirchlichen Juden Hass entspricht: Kampf für Israel, gegen den neuen durch die Situation in Nahost bedingten Antisemitismus, aber ohne dass erst dem alten abgeschworen wird. Und nicht anders ist es zu erklären, dass etwa Mel Gibsons Film »Die Passion Christi« ein Judenbild – der jüdische Mob, der die Kreuzigung Jesu fordert, der Judasverrat etc. – vermittelt, das selbst in konservativen kirchlichen Kreisen längst überholt ist.

Israel gleich Judentum?

Israel ist vielen Juden und Nichtjuden zur Ersatzreligion, zu ihrem Judentum geworden. Die Verfolgungsgeschichte wird dann angeführt, wenn sie politisch wirksam eingesetzt werden kann. Judentum wird ausgehöhlt. Immer mehr Nationalismus als Ersatz für Religion, Kultur und Ethnie. Eine fatale Transformation, die bei Antisemiten oder notorischen Israelkritikern einen Cocktail gemixt hat, der Juden und Israel gleichsetzt. Exilnationalismus auf höchster Stufe, wenn gleichzeitig Juden Israel zum Nennwert ihres Judentums nehmen. Uniformierte Juden? – ja, weil ein Staat leider Soldaten benötigt. Doch braucht das jüdische Volk keine jüdischen Soldaten, sondern jüdische Menschen, die Judentum leben und nicht als Propagandawerkzeug missbrauchen. Judentum lebt von innen. Doch leider haben es sich viele als Label angeeignet. Da werden Juden gleichsam zum Wirt von befremdenden Allianzen zwischen Pseudo-, Nicht- und reaktionär-nationalistischen Juden. Oftmals als Waffe gegen den Islam.

Der neue Philosemitismus

Es ist eine scheinheilige Allianz, die gewisse jüdische Kreise mit gewissen christlichen eingehen. So etwa in den USA das israelnationale AIPAC (American Israel Public Affairs Committee) mit der Bush-Regierung oder gar mit den von ihm heftig unterstützten Pro-Israel-Christen. Während der christlich-jüdische Dialog über Jahre hinweg einen Prozess der redlichen Verständigung, der Bereinigung theologischer Feindlichkeiten förderte, wird dieser Dialog seit einigen Jahren von einer militanten Koalition neokonservativer Juden und evangelikaler Christen flankiert, wobei Judentum nichts mehr mit Inhalt zu tun hat, sondern zur dogmatischen Ideologie, zur Israel-Ideologie, vermurkt worden ist. Eine Folklore, die etwa Indianer gut kennen: vernichtet, vertrieben, ausgegrenzt, dann hochgejubelt, vereinnahmt, vermarktet, karikiert.

Die neue Liebe zu den Juden ist ebenso suspekt wie der alte Hass, ebenso gefährlich wie vordergründig nützlich. Die neue Liebe hat etwas Zoologisches: Die Philosemiten wollen den Juden im Gehege nur Gutes tun, aber eben gleichzeitig aufzeigen, wo die Grenzen sind. Wehe, die Juden emanzipieren sich, treten über die zugeordneten Bereiche hinaus. Ganz nach dem Motto: die Juden kontrollieren und sie jenem Bild entsprechen lassen, das die Wächter, die Philosemiten, von den Juden gezeichnet haben. Mit süßem Schalom etwas

Kontakt knüpfen und sich das Gefühl geben, dazuzugehören. Eine Maskerade, ein Karneval der Religionen, eine Kolonisierung der Kulturen, die Aneignung von zutiefst Fremdem. Psychiater hätten ihre wahre Freude an diesen Verwandlungskünstlern, die die Identitäten anderer zu ihrem eigenen Innenleben transformieren.

Asymmetrie der Interessen

Was für Israel kurzfristig gut ist, kann für Juden langfristig schlecht sein. Während viele Israel-Liebhaber bereit sind, die Juden zu opfern, und viele Judenliebhaber Israel von der Landkarte getilgt sehen möchten, destabilisieren inzwischen jüdischer Antisemitismus und antisemitische Allianzen das Judentum, indem ein ideologischer Sumpf das Fundament jüdischer Existenz unterwandert. Judenvereinnahmer und Juden, die das erlauben, lassen absichtlich und unabsichtlich Judentum zum kafkaesken »Zeug« verkommen; ein Judentum, das aus seinen unruhigen Träumen vielleicht nie mehr erwachen wird, ausgehöhlt, sinnentleert und inhaltslos, aber sehr politisch. Dieser kaschierte, durch und durch ideologisch getränkte und von Juden zu oft verkannte Antisemitismus, der vor allem in den USA, aber je länger desto mehr auch in Europa Fuß fasst, steht jenem ernüchternden linken Antisemitismus, wie er seit den 70er Jahren manifest wurde, in nichts nach. Von christlichen Messianisten und Zionisten über pro-israelische Freikirchen jeglicher Couleur und evangelikale Fundamentalisten oder Judenmissionaren findet sich alles. Wenngleich nicht alle diese Gruppen und ihre Mitglieder letztlich antisemitischen Mustern verfallen – bei weitem nicht – und nur Gutes tun wollen, sind sie bei näherem Hinschauen höchst problematisch.

Wie kann in einer Gesellschaft negative Ausgrenzung bekämpft werden, wenn immer perfider – also etwa im Namen des Guten – positiv ausgegrenzt wird? Wenn Juden gehätschelt werden wie ein kleines Kind, das eben doch nicht ganz alleine laufen kann? Antisemitismus wird durch seine Umkehrung nicht weniger, sondern mehr. Denn im Endeffekt bewirkt eine solche Umkehrung des Antisemitismus eine Addition und drängt Juden in eine Position, wo sie keine eigene Identität gewinnen, sondern sich nur über die ihnen zugeschriebene identifizieren können. Der Tod des Judentums.

Philosemitismus ist weniger blutig – ein wesentlicher Aspekt, wenn es um die Vergangenheit geht. Doch das jüdische Objekt wird ebenso entmündigt, entemanzipiert, enteignet, enteignet, vereinnahmt. Es ist die moderne Form

des Kolonialismus, eine Kolonialisierung von Seelen und nicht mehr von Rohstoffen und Boden. Ein Karneval mit dem Potential zum Religionskonflikt.

Verschwörungsheil

Antisemitismus ist eine – um nicht zu sagen: *die* – Verschwörungstheorie. Sie funktioniert immer und überall, und wer sie bekämpfen oder begreifen möchte, wird immer daran scheitern. Denn mit Ratio ist der Irrationalität nie beizukommen. Und daher wird die Selbst-Emanzipation der Juden weder den Antisemitismus noch den Philosemitismus je verhindern können, aber sie wird bewirken, dass die Juden endlich nicht mehr die Geisel der Ausgrenzung durch andere sind. Sie definieren sich dann erstmals nicht mehr über eine negative Identität, sondern möglichst über positive Inhalte. Das heißt, erstmals werden Jüdinnen und Juden mit einer gewissen Gleichgültigkeit dem Antisemitismus gegenüber leben und nicht mehr – wie heutzutage viel zu oft – ihre jüdische Identität darüber definieren.

Wenn Juden nicht weiter gerade von gewissen Gutmenschen im zoologischen Garten als gesellschaftlich Ab- und Ausgegrenzte gehalten werden können, wenn Juden »erwachsen« werden und keine unmündigen zerbrechlichen Wesen mehr sind, sondern eigenständige Individuen mit eigenem Selbstbewusstsein werden, spätestens dann werden Antisemiten und Philosemiten identisch, da deren Mechanismen einander zu gleichen beginnen. Nur der Weg dazu ist jeweils anders. Während es die einen mit Hass tun, torpedieren die anderen einen mit einem derart süßen Schwall von Liebe, dass der ach so geliebte Jude bald erstickt. Und so schreien heute viele für Israel und sind gleichzeitig gegen Juden, während viele andere für Juden schreien und gegen Israel sind. Ein Paradox unserer Zeit, das gegenständlich wird in fundamentalistischem Christenkitsch, welcher derzeit in Pro-Israel-Demonstrationen weltweit immer wieder aufscheint – in den USA ein wichtiger Faktor.

Doch auch in Basel, Bern und Zürich dröhnte in den letzten Jahren das »Schalom miteinander« mehrfach seicht und süß bei solchen Pro-Israel-Demonstrationen aus den Lautsprechern, gefolgt von Sätzen aus den fünf Büchern Moses, hebräisch gesprochen von einem guten Christenmenschen. Die Zuschauer blicken mit einem esoterische Lächeln gen Himmel, die Hände dem Herrn entgegengerichtet. Alles enorm friedlich, bedrohlich friedlich. Israelfahnen, Davidsterne, jüdischer Kitsch überall, auf Tischen, an Hälsen, in der Sprache, die Jüngerinnen und Jünger lauschen verzückt israelischer

Musik, und am Schluss singen oft alle Hand in Hand die israelische Nationalhymne »Hatikwa« (»Hoffnung«). Grotesk, wie sie einen jüdisch-israelischen Folkloremix anrichten unter den Augen von bis dato ernst zu nehmenden Theologen und israelischen Diplomaten, der Endzeit entgegenhoffend. Hunderte von Karikaturen, und viele meinen es ach so gut, entfremden sich und befremden Juden, ritualisieren das Fremde für das Eigene und nutzen diesmal Juden als Plattform für eine religiöse Verheißung, die die Juden als Mittel zum Zweck benötigt. Der Zweck heiligt ja schließlich alle Mittel. Auch die Endzeit kennt ihre Endlösung.

Doch das vergisst so mancher Jude angesichts weltlicher Interessen an dieser Art von Christenvolk. Wenn dann dereinst Armageddon auf die Juden herunterdonnern wird, der apokalyptische Endzeitkampf um die Erlösung der Menschheit, dann wird so einiges klarer werden: ab mit ihnen in die Hölle – mit freundlichem Schalom.



»Made in the Ghetto«

Holzfiguren musizierender »Schtetljuden« aus Polen;
Figur eines mit der Tora tanzenden Chassiden aus Muranoglas,
erworben im Souvenirshop im ehemaligen Ghetto von Venedig.

Kitsch-Juden

Erinnerungsbilder im Angebot –
ein Marktbericht nach dem Holocaust

Frölichs Feinbäckerei findet man mitten in Budapest, dort, wo einst das größte jüdische Viertel war, nur wenige Schritte von der orthodoxen Hauptsynagoge entfernt. Ein Türschild in Hebräisch bezeichnet die Waren als kosher, und das kleine Geschäft ist der Lieblingsort von Budapester Juden, um Tee zu trinken und Süßigkeiten zu knabbern, sowie von Touristen auf der Suche nach jüdischen Spezialitäten.

Vor ein paar Jahren fand ich dort, zwischen Kirschstrudel und Kohlpasteten, andere Dinge zum Verkauf angeboten: Miniaturjuden aus Marzipan. Figürchen mit schwarzen Gewändern, schwarzen Hüten, Schläfenlocken und herunterbaumelnden Schaufäden, wie sie für chassidische und andere ultra-orthodoxe Juden osteuropäischer Herkunft typisch sind. Da sie keinen Bart hatten, stellten sie offenbar *Jeschiwa bocherim* dar, Talmudschüler, und sie waren anscheinend als Kuchendekoration oder Party-Mitbringsel für Bar-Mizwa-Feiern bestimmt. Jede war in einer durchsichtigen Plastikschachtel verpackt.

Für Juden hergestellt und für einen jüdischen Markt gedacht, waren sie eine humorvolle, ja selbstironische Anspielung auf jüdische Wirklichkeit: sicherlich kitschig, doch keineswegs böseartig. Gleichzeitig aber wiesen diese jüdischen Selbstdarstellungen ganz klar dieselben stereotypen Kennzeichen auf, die so oft der Zeichnung von Juden in weit weniger schmeichelhaften Zusammenhängen dienen. Ich kaufte ein paar davon und stellte sie zu Hause neben eine jüdische Marionette mit Hakennase, die ich in Prag gekauft, und Figürchen bärtiger jüdischer Hausierer, die ich in Polen erstanden hatte.

Drinnen und draußen: Stereotype, Nostalgie und das Oszillieren der Bedeutungen

Fröhlich's Marzipanjuden illustrieren in der Tat die Zweideutigkeiten, die der volkstümlichen bildlichen Darstellung von Juden in einer Welt innewohnen, die sich auf jüdische und nichtjüdische Gemeinschaften gleichermaßen erstreckt und wo Stereotype und Kurzformeln oft an die Stelle nuancierter Definitionen treten.

Grenzen zwischen denen drinnen und denen draußen, zwischen Gläubigen und Ungläubigen, hingebungsvollen Verehrern und ironischen Beobachtern können ganz trennscharf die Unterschiede zwischen Kitsch und Karikatur, Kunst und Künstlichkeit, Stereotyp und Respekt ausmachen. Aber Perspektiven verschieben sich und Grenzen werden oft unscharf. Bilder und ihre Bedeutung entstehen meist erst endgültig im Auge des Betrachters. Und sie werden vielfach von wechselnden religiösen Wirklichkeiten diktiert, von philosemitischer, häufig konstruierter Nostalgie und von den machtvollen Erfordernissen des Marktes.

Viele dieser Kennzeichen, die für Jüdisches stehen, haben einen religiösen Beiklang, der über lange Zeit die Grundlage sowohl für antisemitische Stereotype als auch für die nostalgische Sehnsucht nach der »authentischen« jüdischen Erfahrung des osteuropäischen Shtetl abgab.

Zeichen und Symbole jüdischer Feiertage und häuslicher Religiosität, sodann auch Bärte, Schläfenlocken, schwarze Hüte, Gebetskäppchen, Schaukäppchen und andere äußere Zeichen des traditionellen orthodoxen oder chassidischen Juden besagen »Jüdisches« – selbst für Juden – in einer Art und Weise, wie zum Beispiel die rein physischen Merkmale von Juden wie den Schauspielern Natalie Portman und Kirk Douglas es eben nicht tun. Typisch ist ein T-Shirt, das man auf der Website <http://www.judaicaheaven.com> online erwerben kann. Auf ihm prangt der Slogan »Don't Worry Be Jewish« – unter einem großen gelben Smiley, mit einer Kippah obendrauf und langen herabhängenden Schläfenlocken. Dieses Bild, erklärt die Website, »stellt jüdischen Stolz zur Schau«.

Ein ähnliches Beispiel wurde mir vor kurzem von einem Freund berichtet: Als die chassidische Bewegung Chabad Lubavitsch vor einigen Jahren in Budapest beim großen jährlichen »Sziget«-Musikfestival einen Info-Stand aufstellte, gehörte zu dessen Ausstattung die lebensgroße Figur eines Chassiden mit einem Loch dort, wo sonst das Gesicht ist. Besucher konnten ihre eigenen

Gesichter in dieses Loch stecken und sich mit allen chassidischen Insignien – das heißt: als »Jude« – fotografieren lassen.

Die Gleichsetzung der traditionellen Bilderwelt des orthodoxen Shtetls mit »eigentlichem Judentum« ist natürlich keineswegs neu. Schon im 19. Jahrhundert hat das Doppelbild von Shtetl und traditioneller jüdischer Lebenswelt in der nostalgischen Erinnerung der städtischen (oder der sich gerade verstädternden) Juden Mitteleuropas und anderer europäischer Länder einen mythischen Status angenommen. Jüdische und auch einige nichtjüdische Künstler machten sich diese Romantik zueigen und porträtierten traditionelle Juden in Literatur und Malerei auf positive oder sentimentale Weise.

»Die dahinschwindende Vergangenheit sollte erinnert und aufgezeichnet werden, indem man Judaica sammelte, jüdisches religiöses Leben sichtbar machte, das Familienmilieu und die Gefühle beschrieb und sogar eine Rückkehr nach Jerusalem imaginierte«,

schreibt Richard I. Cohen in seinem Buch *»Jewish Icons: Art and Society in Modern Europe«*.¹

Dieselben Stereotype und religiösen Kennzeichen können natürlich nicht nur Romantik signalisieren, sondern auch »Andersartigkeit«, »Exotik« und »Unheimliches«. Als solche zählen sie seit langem zum Repertoire der Antisemiten, die sie verdrehen, übertreiben und mit Körper- und Verhaltensmerkmalen zusammenbringen, die ebenfalls einer negativen Bestimmung des »Juden« dienen – alles von großen Nasen und traurigen Augen bis zur besonderen Beziehung zu Geld. Über meinem Schreibtisch hängen nebeneinander mehrere Ansichtskarten von berühmten chassidischen Rebbe des 19. Jahrhunderts aus Nordost-Ungarn. Alle tragen eine Kopfbedeckung, haben lange Nasen, lange Bärte und lange Haare, die vor ihren Ohren herunterhängen. Gleich neben diesen frommen Bildern habe ich eine Postkarte aufgehängt, die ich vor zehn Jahren in Deutschland gekauft hatte. Sie zeigt einen älteren Mann mit denselben »typisch jüdischen« Gesichtszügen wie denen der Rebbe, doch der Zeichner hat ihn als Nikolaus verkleidet, seine Züge zu einem lüsternen Grinsen verzerrt und lässt ihn sich gierig die Hände reiben – die moderne Variation eines traditionellen antisemitischen Bildes.

Bereits 1887, als die englisch-jüdische Geschichtsausstellung stattfand, eine der ersten großen, von Juden organisierten Schauen jüdischer Kunst, jüdischer Ritualgegenstände, Memorabilien, Dokumente, Portraits und ande-

rer Materialien, schrieb die in London erscheinende Zeitung »Jewish Chronicle«, eines der Ziele der Ausstellung sei es, solche Stereotype zu bekämpfen, indem die Sachen auf den Tisch gelegt werden und »etwas von dem Mysterium beseitigt wird, das in den Augen der Außenwelt alles Jüdische irgendwie zu umgeben scheint«². Richard Cohen weist darauf hin, dass sich sogar einige »Antisemitica« unter den Ausstellungsgegenständen befanden.

»Da die Ausstellung das Judentum ins Rampenlicht rückte, konfrontierte sie Juden mit Fragen zu ihrem Selbstbild und zu ihrem Bild in den Augen der englischen Gesellschaft.«³

Heutzutage stellen Judaica-Geschäfte, Websites, Galerien, Souvenir-Shops und selbst Straßenstände in vielen Teilen der Welt ein weites Spektrum von Gegenständen zur Schau, die alle ein physisches Bild des Juden verkörpern. Sie reichen von Puppen zu T-Shirts, von Marionetten zu Ansichtskarten, von Portraits und Krimskrams bis zum gelegentlichen Ritualgegenstand. Egal, wo sich diese Geschäfte befinden, und ebenso egal, wer die Käufer sind, ist das Bild in der Regel, wie Frölichs Marzipan-*Bocherim*, eine Variation der traditionellen orthodoxen Gestalt. Die Abwandlungen dieses Image umfassen die gesamte Skala vom Grobschlächtigen bis zum Rührselig-Sentimentalen. Das Logo einer Website namens www.yidworld.com zum Beispiel ist die Karikatur eines Chassiden mit großem Bart, schwarzem Hut und herabhängenden Schaufäden, der hoch aufgerichtet auf einer Weltkugel steht und dabei auf »typisch jüdische« Weise mit den Schultern zuckt und Arme und Hände spreizt. Die Website zeigt einen Chanukka-Leuchter, der mit drei Klezmer-Musikanten geschmückt ist. »Die Musiker, mit Bart, Tzitzit [Schaufäden des Gebetschals] und einer Kappe, erinnern an Tewje von »Fiddler on the Roof«, heißt es in der Beschreibung.

Die Insider-Outsider-Gleichsetzung bedeutet freilich, dass ein Gegenstand, eine Karikatur und selbst ein Witz – die als respektlos, ironisch, komplett kitschig oder einfach nur lustig gelten, wenn sie von Juden für ein vorwiegend jüdisches Publikum gemacht werden – eine zweideutige und manchmal ganz klar antisemitische Bedeutung annehmen, wenn sie von »Nicht-Familienmitgliedern« produziert oder an ein Publikum »außerhalb der Familie« gerichtet werden.

Diese Fragen haben besondere Implikationen dort, wo es keinen nennenswerten jüdischen Käufermarkt oder nicht einmal mehr eine sichtbare jüdische

Bevölkerung gibt. In Venedig zum Beispiel, dessen historisches jüdisches Ghetto eines der bedeutendsten Elemente des materiellen und geistigen Erbes der Juden in Europa darstellt, ist die lebende Präsenz von Juden in ganz überwiegendem Maß jüdischen Touristen geschuldet. Ihre Zahl übertrifft bei weitem die der vierhundert und ein paar Juden, welche die örtliche jüdische Gemeinschaft bilden und die im Großen und Ganzen sich äußerlich von anderen Italienern nicht unterscheiden.

Am prominentesten tritt Jüdisches in Venedig durch die Chabad Lubavitsch in Erscheinung.

Das ist eine in Amerika beheimatete chassidische Bewegung, deren Anhänger mit ihren Bärten, schwarzen Hüten und den Gebetsschals samt Schaufäden ganz dem stereotypen Bild des Juden entsprechen. Ein großes Portrait des verstorbenen Lubavitscher Rebbe ragt aus dem Schaukasten eines Begegnungszentrums der Chabad auf dem Ghetto Novo, dem Hauptplatz des Ghettos. Ein paar Schritte weiter steht die Jeschiwa und die Synagoge der Chabad, deren Dutzende Studenten, hauptsächlich aus Israel und den Vereinigten Staaten stammend, in traditioneller chassidischer Tracht im Bezirk umherbummeln. »Die Leute sagen, es ist wie ein frischer Wind, wenn man einen jüdischen *Bocher* herumwandern sieht«, erklärte mir kürzlich Rabbi Ramy Banin, der Chabad-Abgesandte in Venedig. Gleich um die Ecke, mit Blick auf einen der Kanäle, gibt es ein von der Chabad geführtes koscheres Restaurant, das jedem ein kostenloses Schabbat-Mahl anbietet, der das möchte; und in der Hochsaison machen mehrere hundert Touristen davon Gebrauch.

Souvenirgeschäfte reagieren auf diese Situation – hinsichtlich dessen, was als bildliche Darstellung des Jüdischen erwartet wird, ebenso wie auf den Markt. Venedig ist für sein handgeblasenes Muranoglas berühmt, und Judaica-Geschäfte im Ghetto verkaufen alles, von gläsernen Kiddusch-Bechern und Chanukka-Leuchtern bis zu Kühlschrankschmagnetten und Mesuren. Unter den attraktivsten Souvenirs des Ghettos finden sich handgemachte Glasfigürchen von Juden. David's Shop auf dem Ghetto-Novo-Platz verkauft eine breite Auswahl an jüdischen Figuren aus Glas, die man auch online unter <http://www.davidshop.com/dsfigurines.html> anschauen und bestellen kann. Jede Figur ist ungefähr vierzehn Zentimeter groß, und fast alle sind humorvolle Karikaturen von chassidisch ausschauenden Rabbis, die heftig gestikulieren, während sie verschiedenen Tätigkeiten nachgehen, von religiösen Ritualen bis zu einer Runde Golf. Die Figuren tragen schwarze knielange Gewänder, einen

wallenden Tallit (Gebetschal) und irgendeinen schwarzen Hut. Sie haben lange Bärte, herabhängende Schläfenlocken und übertrieben große Nasen. Es sind das witzige Souvenirs, die von einem Juden in erster Linie an jüdische Touristen verkauft werden, aber es zeigt sich, dass sie ebenso auf einen übergreifenden Markt abzielen, zumindest auf jenen der Mischehen. Denn eines der Figürchen zeigt einen Rabbi-Nikolaus, der einen Chanukka-Leuchter trägt, mit dem Schriftzug darüber: »*Merry Hanukkah, Happy Christmas*«. Ein anderes Figurenpaar besteht aus zwei Männern, die sich physisch in nichts voneinander unterscheiden, außer in ihrem Kostüm und in der Farbe ihrer Bärte. Der eine ist der Nikolaus in seinem roten Gewand und mit weißem Bart, der andere ist ein Rabbi mit schwarzem Bart, schwarzem Gewand und Gebetschal. Der Rabbi hat eine rote Bischofsmütze auf dem Kopf und trägt den Geschenkesack des Nikolaus. Der Nikolaus seinerseits trägt einen Chanukka-Leuchter. Und auch hier der Schriftzug »*Merry Hanukkah, Happy Christmas*«.

Die Frage der Darstellung und der Selbstdarstellung von Juden nahm eine neue Wende, als der Fall des Eisernen Vorhanges vor fünfzehn Jahren die Wiederbelebung des vom Holocaust zerstörten jüdischen Gemeindelebens ermöglichte und gleichzeitig historische jüdische Heimatstätten in Mittel- und Osteuropa für den Massentourismus öffnete.⁴

Vermarktung der Erinnerung: unbehagliche Begegnungen

Tausende Juden – einschließlich solcher, die plötzlich ihre lang ruhenden oder vorher ganz unbekanntes jüdischen Wurzeln entdeckten – begannen nun, mit neuen spirituellen wie materiellen Modellen jüdischer Selbstbilder und jüdischer Identität zu ringen. Die meisten, die die Religion wieder praktizierten oder sich sonstwie den entstehenden jüdischen Gemeinschaften anschlossen, änderten weder ihre Kleidung noch ihre Gewohnheiten. Aber einige nahmen die Gewandung und die religiöse Lebensweise des traditionellen orthodoxen Juden oder Chassiden an.

Inzwischen waren Millionen Touristen – jüdische wie nichtjüdische – voller Begeisterung unterwegs zu Orten, die der Eisernen Vorhang viele Jahrzehnte lang entweder völlig abgeschottet oder abseits der touristischen Trampelpfade situiert hatte. Neben Burgen, Kathedralen und alten Stadtplätzen wurden plötzlich auch Orte des jüdischen historischen Erbes und ebenso solche des Holocaust-Gedenkens zu Touristenattraktionen, auch dort, wo nur wenige oder gar keine Juden mehr lebten.

Die Zurschaustellung, Repräsentation und Ausbeutung des jüdischen Erbes und seiner Örtlichkeiten zum einen und die Schaffung von Infrastruktur und Dienstleistungen durch Tourismusunternehmen zum andern mussten auf die Bedürfnisse und Erwartungen sehr unterschiedlicher Märkte eingehen: Das reichte von Personen mit einem gelegentlichen, vorwiegend abstrakten oder nur literarischen Interesse an Jüdischem zu denen, die überhaupt keine Ahnung von jüdischem Leben und Geschichte hatten, bis zu jenen, für die jede Stadt, jedes Gebäude und jeder Quadratzentimeter Erde einen geweihten Platz im persönlichen oder kollektiven Gedächtnis darstellte. Souvenirs, Krimskrams, Andenken und Erinnerungsstücke wurden rasch Teil der Gleichung – ein integraler Bestandteil der touristischen Erfahrung, die für unterschiedliche Käufer ganz Unterschiedliches bedeutete.

Besonders in Prag erzeugte der Touristenstrom einen heftigen und plötzlichen Wettbewerb. Jedes einzelne Element der prächtigen Architektur und der faszinierenden Geschichte der Stadt – einschließlich ihres wichtigen jüdischen Anteils – wurde zu einer Attraktion. Das wiederum brachte einen nie dagewesene Nachfrage sowohl jüdischer als auch nichtjüdischer Käufer nach Souvenirs, Ansichtskarten, Büchern, T-Shirts und anderen Andenken mit jüdischen Themen hervor. Bereits in den frühen 1990er Jahren überluden so unterschiedliche Artikel wie aufklappbare Ansichtskarten des alten jüdischen Friedhofs, als Amulette dienende Glückssteine mit aufgemaltem Davidstern, Franz Kafkas Kopf in Kerzenform, jüdische Marionetten und Golem-Figürchen die Geschäfte und Straßenbuden.

Einige Juden schimpften über diese krasse Kommerzialisierung und kritisierten, dass auch lebende Juden – besonders wenn sie dem Stereotyp entsprachen – zu »Objekten« der touristischen Schaulust wurden. »... Auf der Straße kann man um 50 Dollar eine jüdische Puppe kaufen, komplett mit schwarzem Gewand und Riesennase«, schrieb der Amerikaner Eli Valley in der Wochenzeitung »Forward« im Jahre 1995:

»Für die Touristen ist das jüdische Prag ein Zirkus der Toten. Wenn einmal – nicht sehr häufig – eine chassidische Familie die Gegend besucht, lassen die Besucher von den toten religiösen Gegenständen ab und zücken ihre Kameras.«

Doch diese massive Marktnutzung war nicht auf das jüdische Prag beschränkt; faktisch das ganze historische Prag zog Schwärme von Touristen an, was ähnli-

chen Kitsch hervorbrachte. Für die meisten Besucher, ob es nun Juden oder Nichtjuden waren, wurden die jüdischen Denkmäler Prags und die schmutzigen Schnellimbisse einfach Teile eines kaleidoskopischen Ganzen. Doch das war nicht alles. Denn die 1500 Personen starke jüdische Gemeinde der Stadt bezog Pacht aus einigen Souvenirständen und anderen Geschäften; örtliche Juden (sowie einige Israelis) gehörten zu den Unternehmern, die begeistert von den touristischen Massen absahnten.

Die Insider-Outsider-Grenze, sowohl bei Käufern als auch bei Produzenten, wurde also ziemlich unscharf. Und – das ist wichtig festzuhalten – Händler begannen im Laufe der Jahre, neben dem ganzen Schrott auch qualitätsvolle Judaica und geschmackvolle Souvenirs anzubieten.

Inszenierungen des Jüdischen: erbarmungslos authentisch, erbarmungslos kitschig

In Polen, dem Land mit der einst größten jüdischen Bevölkerung Europas, war die Situation etwas anders. Die Entfaltung eines jüdischen und jüdisch-orientierten Tourismus war dort innig verbunden mit der einzigartigen Rolle Polens in jüdischer Geschichte und jüdischem Gedächtnis, genauso wie mit der Rolle von Juden in der Geschichte und im Gedächtnis Polens. Rund 3,5 Millionen Juden hatten vor dem Zweiten Weltkrieg in Polen gelebt, mehr als drei Millionen von ihnen wurden im Holocaust ermordet.

Jüdische Reisende kamen aus sehr spezifischen Gründen nach Polen, und mit ganz konkreten Erwartungen, die – anders als in Prag – absolut nichts mit herkömmlichem Tourismus zu tun hatten. Nur wenige Juden kamen, nur um das Land zu besichtigen, und noch weniger machten eine Vergnügungsreise dorthin. Juden gingen nach Polen, um zu trauern und zu erinnern – und sie erinnerten sich an den polnischen Antisemitismus ebenso wie an die Vernichtung der jüdischen Vorkriegswelt durch die Nazis. Viele waren emotional gerüstet, nichts zu erwarten außer Negativem, und geistig darauf vorbereitet, in jedem Polen von heute einen Antisemiten zu sehen. In der Tat war Polen im Großen und Ganzen aus allgemeiner jüdischer Sicht nicht nur eine Welt der »Anderen«, sondern eine Welt der feindlichen »Anderen«. Viele Juden beäugten somit den jüdischen Thementourismus, der sich in Polen in den frühen 1990er Jahren – speziell in Kazimierz, dem alten jüdischen Viertel Krakaus – zu entwickeln begann, äußerst misstrauisch. Trendige neue »jüdische« Cafés, Restaurants und Galerien entstanden, die ihre Namen in jiddisch anmutenden

Buchstaben schrieben und eine Vergangenheit beschworen, die längst zerstört war. Viele Juden fühlten sich davon eher abgestoßen als entzückt. Noch bis vor recht kurzer Zeit besuchten nur wenige ausländische Juden das populäre Sommerfestival der jüdischen Kultur, das 1988 von Nichtjuden für ein überwiegend nichtjüdisches Publikum gegründet worden war.

Besonders entsetzt waren viele Juden über die Flut von jüdischen Souvenirs, zumal die geschnitzten jüdischen Holzfiguren, die zu Tausenden an Gehsteigständen, in Kunstgewerbeläden und in Souvenirgeschäften feilgeboten wurden. Diese Figuren gibt es in allen Größen, von einigen Zentimetern hoch bis beinahe lebensgroß. Nahezu alle sind Darstellungen jüdischer Männer in der zeichenhaften, stereotypen Gestalt des Chassiden. In den meisten Fällen tragen sie ein langes schwarzes Gewand, schwarze Bärte, Schläfenlocken und entweder einen schwarzen Hut oder den Pelz-Streimel, wie er bei einigen chassidischen Sekten üblich ist. Einige haben übertriebene »melancholische« Augen, die meisten überdimensionierte Nasen. Einige halten Musikinstrumente in den Händen und einige sogar Pergamentfetzen von entweihten Tora-Rollen.

Diese Figuren, ihre Bedeutung und ihre Geschichte oszillieren innerhalb der polnischen Volkskultur und heutiger touristischer Kommerzialisierung auf unbehagliche Weise zwischen den Bereichen und Wirklichkeiten von Antisemitismus, Nostalgie und Andenkensentimentalität.

Geschnitzte Figuren von Juden sind seit dem 19. Jahrhundert Teil der polnischen Volkskultur, und sie haben seit langem Seite an Seite mit volkstümlichen Schnitzereien anderer typischer religiöser und weltlicher Figuren existiert – Jesus, Maria, Teufel, Krippenfiguren und so weiter. Darauf hat Erica Lehrer in ihrem Aufsatz »Die Wiederbevölkerung des jüdischen Polen – in Holz« hingewiesen, der im Jahre 2003 in »Polin«, einem jährlichen Sammelband zu jüdisch-polnischen Themen, erschienen ist.

Dieser Analyse zufolge basierten Darstellungen von Juden vor dem Krieg auf tatsächlich lebenden Vorbildern, obwohl sie gleichzeitig eine aus dem Aberglauben der polnischen Bauernschaft resultierende Rollenzuschreibung für Juden bedeuteten und den tief verwurzelten katholischen Antisemitismus, der die Gesellschaft durchdrang, reflektierten. Lehrer zufolge waren selbst noch in den frühen 1990er Jahren die geschnitzten Juden-Figuren »gemeine Karikaturen ... ein Echo der Kriegspropaganda der Nazis: höhnisch geschürzte Lippen, die einen einzigen Zahn umrahmen, Geld umklammernde Fäuste, eine Nase, dass die Figur beinahe nach vorne fällt«. Doch diese nach dem Krieg

entstandenen Schnitzereien stellten genauso Personen aus einer zerstörten Welt dar und waren getränkt von Nostalgie. Es waren Gestalten, die viel mehr auf Gelesenem, auf Eingebildetem, auf Aberglauben und auf Erinnerung beruhten als auf vorfindbaren handfesten Wirklichkeiten.

Nichtjüdische Freunde von mir in England, die mehrere solcher jüdischer Holzpuppen in Krakau gekauft und sie zu Hause, zusammen mit anderen volkstümlichen Schnitzereien, ausgestellt hatten, waren ohne jede Ahnung von dem Gepäck, das diese Figuren mit sich trugen. Sie sahen sie als Beispiele von Volkskunst, die einen Zugang zu einer lange zurückliegenden Geschichte schufen.

In den frühen 1990er Jahren waren diese Figuren immer noch überwiegend individuell hergestellte Exemplare bäuerlichen Kunsthandwerks, von Nichtjuden für einen nichtjüdischen Markt produziert. Heute erscheinen angesichts eines massiv ausgeweiteten und weiterhin expandierenden Touristenmarktes, der zunehmend auch Juden umfasst, die meisten Figuren verhaltener und standardisierter zu sein, vielfach sogar in Massenproduktion hergestellt. Dessen ungeachtet, so erinnerte mich kürzlich ein polnischer jüdischer Freund, werden diese Figuren unter nichtjüdischen Polen immer noch als »Zydki« bezeichnet – ein abwertendes Wort für Jude. Vor nicht allzu langer Zeit bemerkte ich so etwas Ähnliches wie eine neue Produktlinie von jüdischen Figuren – nämlich solche, die echte Münzen umklammern: ein Bezug auf das antisemitische Stereotyp des Juden als gierigen Geldschefflers.

Dennoch: Für jüdische Touristen auf der Suche nach einem Souvenir können die Holzfiguren an die eigenen eingewurzelten Bilder von jüdischer Authentizität und von der nostalgischen »Fiddler on the Roof«-Welt des Shtetl appellieren. Viele Übertreibungen kann man auch eher als komisch denn als böse ansehen, weil sie denselben humorvollen Zugang zu den Stereotypen haben, wie man ihn so oft in einem innerjüdischen Zusammenhang findet. Wenn ein Jude eine solche polnische Holzfigur eines Juden kauft und sie zu Hause oder in einer anderen jüdischen Umgebung aufstellt, dann kann vielleicht diese bloße Übereinstimmung von Käufer und endgültigem Präsentationsort – also die Tatsache, dass ein Jude nun den Gegenstand, dessen Bedeutung und dessen Umgebung »kontrolliert« – das Doppeldeutige irgendwie in (typisch jüdische?) Selbstironie verwandeln.

Außerdem: Da die Figuren gerade in Polen verkauft werden, einem Ort so viel jüdischer Tragik, betrachten sie einige jüdische Käufer anscheinend als Talismane oder Mini-Denkmäler des Holocaust:

»In den meisten sehen jüdische Touristen jetzt die ›Melancholie‹«, schreibt Lehrer, »›traurige Augen‹, ›den Kopf hängen lassend‹, die Gesichter ›ausgemergelt‹ und ›ängstlich‹, ›andächtig‹ oder ›resigniert‹ – selbst wenn einige auf einer kleinen Fiedel oder einem Akkordeon spielen. Aus der Perspektive des Holocaust betrachtet, scheinen diese Juden um ihr Schicksal zu wissen.«⁵

Vor nicht allzu langer Zeit hatte ich Gelegenheit, über diese Verästelungen nachzudenken, als ich nämlich auf eine Vortragstour zum Verkauf der polnischen Ausgabe meines Buches »*Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe*« ging. Das Buch beschäftigt sich mit dem Interesse von Nichtjuden an Juden und an jüdischer Kultur in Ländern nach dem Holocaust – wie Polen –, wo heute nur mehr wenige Juden leben.

Die Tour von vier Abenden endete in Łódź, einer Stadt, die vor dem Weltkrieg die Heimat von mehr als 200.000 Juden gewesen war und die heute bestenfalls ein paar hundert jüdische Einwohner hat. Doch gibt es in der Stadt noch zahlreiche sichtbare Spuren der wichtigen jüdischen Geschichte des Ortes, darunter großzügige Villen der reichen Industrieunternehmer, öffentliche Denkmäler großer Söhne der Stadt wie des Pianisten Arthur Rubinstein sowie das Viertel, das während des Krieges das berühmte jüdische Ghetto war.

Meine Buchpräsentation war als öffentliches Gespräch mit einer (nicht-jüdischen) Journalistin in einem kleinen Theater organisiert. Sie hatte sich gründlich mit lokaler jüdischer Geschichte beschäftigt und ausführlich darüber geschrieben. Nach der Präsentation gingen wir beide zusammen mit den Veranstaltern abendessen. Das Restaurant war meine Entscheidung, nachdem meine Begleiter es mir beschrieben hatten. Es nannte sich »Anatewka« – nach dem fiktiven Shtetl, in welchem Sholem Aleichem seinen Tewje den Milchmann, auch berühmt als »Fiddler on the Roof«, spielen ließ. Und das Restaurant verkörperte, soweit es mich betraf, nachgerade das platonische Ideal jüdischen Kitschs.

Das »Anatewka« schien ganz klar den erfolgreichen »jüdischen« Restaurants in Krakau nachempfunden. Die Krakauer Etablissements unterscheiden sich zwar voneinander, aber die Eigentümer der populärsten, wie jene des »Klezmer Hois« und des »Alef«, haben sich Mühe gegeben, eine verlorene jüdische Vergangenheit wieder so ins Bild zu setzen, dass nostalgische Gefühle ebenso bedient werden wie guter Geschmack und Sensibilität. Die Speiseräume

sind mit Antiquitäten möbliert, oder sagen wir: mit Beinahe-Antiquitäten, und die dicken Wände sind mit Gemälden bedeckt, die oft jüdische Motive darstellen. Die Beleuchtung ist gedämpft, und im Hintergrund spielt Klezmer-Musik.

Beim »Anatewka« in Łódź nun schien es mir eher um Vermarktung und Geschäftsprofil zu gehen als um Sensibilität – oder gar um Juden, die auch nur irgendetwas mit der wirklichen Welt zu tun haben könnten. Es war Freitag Abend, und das Lokal war bestens besucht von wohlhabend wirkenden Łódźern. Sie genossen ein pseudo-exotisches Ess-Erlebnis in einem Ambiente, das ihnen in derselben Weise »jüdisch« vorkam, wie die Kunden der polnischen Wild-West-Restaurantkette »Sioux« Stiefel, Sporen, Schwingtüren und Stetson-Hüte als Markenzeichen des amerikanischen Grenzlandes empfanden.

Das Dekor des »Anatewka« bestand aus einer Standard-Einrichtung, die blanken Kommerz als »Jüdisches« vorstellte: Ein Riese von einem geschnitzten hölzernen Juden begrüßte uns an der Eingangstür. Der Kellner war als Chasside kostümiert, inklusive schwarzem Hut und aus dem Hemd heraushängenden Schaufäden. Er platzierte uns an einem runden Tisch und brachte etwas zum Knabbern – Mazzen, das ungesäuerte koschere Brot fürs Pessach-Fest, hierorts begleitet von Schaumwein in Flötengläsern. Bärtige Weise und als Heilige verehrte Rabbiner blickten von den Wänden herab – die Bilder waren auf alt gemacht, doch mir kamen sie so neu vor, dass ich beinahe die Farbe roch. Es gab Kerzenlicht, alte Möbel, ein Piano und eine alte Nähmaschine.

Im Hauptraum erstreckte sich entlang einer Wand eine Art Strohdach. Daneben saß auf einem kleinen Podium eine junge Frau. Sie spielte jiddische Melodien – auf der Fiedel.

Übersetzung aus dem Englischen: Kurt Greussing

Bibliographie

Cohen, Richard I.:

Jewish Icons: Art and Society in Modern Europe. Berkeley 1998

Gruber, Ruth Ellen:

Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe. Berkeley 2002

Lehrer, Erica:

Repopulating Jewish Poland – in Wood, in: *Polin – Studies in Polish Jewry*, Bd. 16 (2003) (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization)

Anmerkungen

- 1 Richard I. Cohen: *Jewish Icons: Art and Society in Modern Europe*. Berkeley 1998, S. 185.
- 2 Ebenda, S. 195.
- 3 Ebenda.
- 4 Ich diskutiere das ausführlich in meinem Buch: *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe* (Berkeley, University of California Press 2002). Ein Teil des folgenden Materials ist daraus entnommen.
- 5 Beide Zitate aus Erica Lehrer: Repopulating Jewish Poland – in Wood, in: *Polin – Studies in Polish Jewry*, Bd. 16 (2003), S. 336 (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization).



Buchstütze »Marcel Reich-Ranicki«

Multiple von Bernhard Siller, Auflage 300, handsigniert
– zu kaufen im *Die Zeit*-Internetshop –,
und verschiedene Ausgaben von Martin Walsers *Tod eines Kritikers*.

Jüdischer Gott und deutscher Hiob

Über Martin Walsers Roman »Tod eines Kritikers«

Unmittelbar vor und nach dem Erscheinen von Martin Walsers Roman »Tod eines Kritikers«¹, im Mai und Juni 2002, wurde in den Feuilletons aller wichtigen deutschsprachigen Zeitungen über die Frage heftig debattiert, ob es sich um ein antisemitisches Buch handle.² Als Kritiker meldeten sich auch Germanisten zu Wort und konstatierten, mal mehr, mal weniger drastisch, antisemitische Züge.³ Diese Kritiken wurden, so weit ich sehe, nicht weiter vertieft. Eine fachwissenschaftliche Nachbereitung der Auseinandersetzung leisteten demgegenüber die Verteidiger des Romans, etwa Dieter Borchmeyer und Helmut Kiesel (Heidelberg) als Herausgeber eines Sammelbandes⁴ oder Stefan Neuhaus (Oldenburg) in einem als Einzeldruck⁵ verbreiteten Vortrag. Das Ergebnis dieser Nachbetrachtungen fiel, bei allen Unterschieden der Argumentation im Einzelnen, einhellig aus: Walsers Roman sei nicht antisemitisch, ein solcher Vorwurf haltlos, »denunziatorisch«⁶. In Wahrheit habe man es mit einer Satire des heutigen, medial gesteuerten Literaturbetriebs zu tun, die antisemitische Klischees zwar vorführe, sie sich aber nicht zueigen mache, sondern sie gerade als zum Teil hysterische, zum Teil kalkuliert gesteuerte Effekte des satirisch behandelten Betriebs demaskiere. Der im Rezensionswesen dann tatsächlich erhobene Vorwurf gegen den vermeintlichen Antisemitismus des Buches sei vom Autor bereits vorweggenommen worden und daher kaum mehr als eine Bestätigung seiner Diagnosen. Zur Analyse des Textes und seiner literarischen Qualität, von der die Verteidiger durchweg überzeugt sind, habe er nichts beigetragen.

Nun ist der Autor Martin Walser mit »Tod eines Kritikers« nicht zum ersten Mal in Debatten um das deutsch-jüdische Verhältnis verwickelt und auch nicht zum ersten Mal mit dem Vorwurf des Antisemitismus konfrontiert worden. Davon abzusehen und den analytischen Blick vor allem auf das isolierte Einzelwerk zu richten, erscheint daher als methodisch zweifelhaft.⁷ Und es ist, das soll hier zunächst gezeigt werden, auch von diesem Werk selbst her nicht

gerechtfertigt. Gleichwohl bestimmt ein solches Vorgehen zur Zeit die Diskussion, und auch dieser, in kritischer Absicht verfasste Aufsatz wird sich daher über weite Strecken mit textanalytischen Befunden auseinandersetzen.

Auch dieses Buch Martin Walsers erzielt seine Wirkung vor allem aus szenisch-objektivierenden Beschreibungen von Personen, die deutlich auf satirische Typisierungen abzielen und mit Merkzeichen arbeiten, welche das lesende Publikum dazu bringen sollen, diese »Typen« mit Figuren des deutschen Boulevards, hier speziell des Fernsehens zu verbinden, also Schlüsselfiguren in der massenmedial vermittelten »Wirklichkeit« aufzufinden. Die Rezensenten taten in diesem Fall ein Übriges und gaben denjenigen, die aus Eigenem nicht bei allen drauf kamen, die nötige Nachhilfe: So sei etwa hinter der Figur Rainer Heiner Henkel der Rhetorikprofessor und Kritiker Walter Jens, hinter der zugehörigen Schwester seine Frau, die Germanistin Inge Jens, verborgen; hinter der Verlegergattin Julia Pelz-Pilgrim stehe Ulla Berkéwicz-Unseld, die Frau des Suhrkamp-Verlegers Siegfried Unseld, hinter dem Verleger Ludwig Pilgrim dieser selbst; Hans Lach sei ein Selbstporträt Martin Walsers, der für tot gehaltene Kritiker André Ehrl-König schließlich sei Marcel Reich-Ranicki.

Wie kommt es zu diesen Identifizierungen? Warum steuern in erster Linie sie die öffentliche literaturkritische Lektüre des Romans? Die Antwort muss sich ganz an die Figur des Kritikers Ehrl-König halten. Inge und Walter Jens, aber auch Ulla Berkéwicz-Unseld, wenn sie denn tatsächlich gemeint wären, sind einem großen Teil von Walsers Lesern nur namentlich oder aus ihren Schriften bekannt. Keine dieser drei Personen ist in der Öffentlichkeit so präsent und unverwechselbar, dass sie sich als Schlüsselfigur aufdrängen würde. Siegfried Unseld wäre als Ludwig Pilgrim per Ausschlussverfahren vielleicht erkennbar, denn einen vergleichbar patriarchalen Verleger suchte man in Deutschland damals wohl vergebens, auch wird auf eines seiner markanten persönlichen Merkmale, den enormen Körperbau, direkt angespielt.⁸ Irritierenderweise taucht Unseld aber an einer Stelle des Romans auch namentlich auf,⁹ kann also in der Romanwelt mit Pilgrim nicht identisch sein, und von seiner Frau heißt es, ihre Lyrik sei nicht im Verlag ihres Mannes erschienen, sondern »bei Suhrkamp«¹⁰, was die Entschlüsselung beider Figuren zumindest sehr erschwert. Ähnliches gilt (aus anderen Gründen) für Hans Lach. Er wird im letzten Teil des Romans mit dem fiktiven Erzähler Michael Landolf für ein und dieselbe Person erklärt. Diese seltsame Wendung macht die Handlung des Romans bis zu diesem Punkt eigentlich hinfällig, setzt sie dann aber in

deren Fortgang doch wieder voraus – ein Verwirrspiel, das erzählerisch missglückt erscheint¹¹ und von dem man sich fragt, welche Funktion es für diesen Roman eigentlich wahrnehmen soll. Vielleicht verhält es sich so, dass Martin Walser in Landolf/Lach sich selbst zur Hauptfigur seines Erzählens macht, wie der fiktive Erzähler Landolf sich selbst in seiner Figur Lach. Am Ende freilich ist es auf einmal umgekehrt: Die vermeintliche Figur Lach macht den vermeintlichen Erzähler Landolf als Figur, sich selbst aber als eigentlichen Erzähler kenntlich. Mit dieser Wendung wäre – in Analogie – auch Martin Walser als Erzähler aus dem Spiel: Seine Figuren sind die »eigentlichen Erzähler«, der Autor Walser würde dann zur »Figur«.

Diese schwer durchschaubaren Doppelgänger- und Spiegelungsverhältnisse schirmen den »wirklichen« Autor des Romans also ab und erlauben im Grunde keine Identifizierung der Figur Hans Lachs, kaum auch nur ihren Vergleich mit »wirklichen« Personen. Bleibt die Figur des Ehrl-König, die schon im Titel als Typus »Kritiker« verbucht wird. Sie ist die einzige Figur, die bei gesellschaftlicher Arbeit beobachtet und minutiös vorgeführt wird, und dabei erweist sich schnell: Sie ist nicht nur »ein«, sie ist *der* Literaturkritiker. Damit aber wird sie in eine Diskursgeschichte eingeschrieben, die in den letzten zwei Jahrzehnten diese Position in Deutschland für eine einzige, überaus bekannte Person unter allen möglichen Kandidaten, eben Marcel Reich-Ranicki, reserviert hat.

Reich-Ranicki erzielte seine größte öffentliche Wirkung, neben der einflussreichen Tätigkeit als Rezensent für »Die Zeit« und die »Frankfurter Allgemeine«, deren Literaturressort er über viele Jahre leitete, mit der Fernsehshow »Das literarische Quartett«. Zwar teilte er dort die Bühne mit wenigstens zwei weiteren Literaturkritikern und einem mehr oder weniger prominenten Gast (häufig ein dritter Kritiker), doch war hauptsächlich Reich-Ranicki als Urheber und Moderator der Sendung für ihren großen Erfolg verantwortlich. Literaturkritik wurde von ihm im Fernsehen zu einem in jeder Hinsicht öffentlichen Geschäft fortentwickelt, wobei er nicht nur rhetorisch zu überzeugen wusste, sondern die auch nicht gerade auf den Mund gefallenen Kollegen vor allem theatralisch überflügelte, einen überaus fernsehwirksamen »Personalstil« (Stephan Braese) entwickelte; so weit gehend, dass in Zuschauerkreisen nach mancher Sendung mehr über Reich-Ranickis Auftritt als über die verhandelten literaturkritischen Argumente oder die vorgestellten Bücher gesprochen wurde.

Ehrl-König und Reich-Ranicki: Spiegel-, Zerr-, Vexierbild

Es ist diese solitäre, im Wesentlichen durch das Fernsehen erlangte Position und die in der Geschichte der Literaturkritik noch nicht dagewesene Popularität eines Literaturkritikers, die Walser mit der Figur des André Ehrl-König überdeutlich und satirisch zugespitzt aufgreift. Abweichende Details – Ehrl-König trägt im Gegensatz zu Reich-Ranicki beispielsweise einen gelben Pull-over als Markenzeichen mit sich, fährt einen Jaguar, tritt im Roman allein, mit nur einem »Überraschungsgast«, vor die Kamera usw. – sind demgegenüber ganz nebensächlich. Es bleiben auch so genügend authentische Züge der Figur übrig: angefangen von der eigentümlich getönten Aussprache des R- und des L-Lauts bis hin zur Gestik und den rhetorischen Figuren, aus denen der Kritiker seine Pointen baut. Die Figur Ehrl-König ist als des einen, des medial virtuoson Großkritikers verzerrtes Spiegelbild angelegt. Und viele andere Personen des Romans werden erst mit Bezug auf diese Schlüsselfigur als ihrerseits verschlüsselte mehr oder weniger dechiffrierbar. Unter dieser Prämisse hat aber Walsers Roman, sei er auch erzähltechnisch noch so komplex strukturiert, eine sowohl diskursanalytisch wie rezeptionsästhetisch unabweisbare semantische Referenz in der aktuellen deutschen »Wirklichkeit«. Der Betrieb, der karikiert wird, das Leben, das die Romanfiguren leben, soll der Betrieb, soll das »Leben« auf der deutschen Literaturszene unserer Tage sein. Und eine Lektüre des Romans auf die tagtäglich medial (re-)produzierten Bilder dieses Lebens hin ist nicht, wie eine beliebige allzu »realistische« Lektüre komplexer literarischer Texte aus subjektiver »Betroffenheit« heraus, naiv, sondern ist vielmehr vom Autor ganz bewusst gesteuert. Sie entspricht einem vom Autor herbeigeschriebenen, das heißt dem Text impliziten, zeitgenössischen Lesen.¹²

Ein Text, der mit einer so strikten Referenz auf die »Wirklichkeit« außerhalb seines literarischen Bezugssystems arbeitet – mit einem Personal, das, ausgehend von der einen klar zu identifizierenden Figur, ganz unmittelbar im Medien-Boulevard wiederzufinden sein soll – positioniert sich selbst im Diskurs dieses Boulevards und arbeitet mit der Währung des mehr oder weniger beglaubigten Gerüchts, die dort vorherrscht: Hat er ...? Hat er nicht ...? Ist sie ...? Oder ist sie nicht ...? In diesen Diskurs kann der Autor Martin Walser sich selbst als ein besonderes symbolisches Kapital einzubringen. Er hat von dem Betrieb, um den es geht, vom Gesellschaftsleben der deutschen Literatur, seit den frühen fünfziger Jahren genaueste und intimste Kenntnisse. Er hat

daher solche Kenntnisse auch von Marcel Reich-Ranicki, alias André Ehrlich-König. Er weiß, was »hinter den Kulissen« passiert, denn er spielt in dem Stück »Wirklichkeit«, das er in seinem Buch ohne ein »realistisches« Selbst beschreibt, seit langem mit. Die Ereignisse und Personen, die er vorführt, sind durch ihn, den Autor, in besonderer, existenzieller Weise beglaubigt. Der große Verkaufserfolg des Romans, von dem Kritiker gelegentlich überrascht Kenntnis genommen haben, erklärt sich gerade auch aus dieser implizit versprochenen, durch die Person seines Autors beglaubigten Befriedigung von Neugier auf geheime Einzelheiten aus dem Leben bekannter Personen. Aus dieser Prädisposition erwächst dann die von Joachim Güntner in der »Neuen Zürcher Zeitung« aufrichtig protokollierte Leseerfahrung mit Walsers Text, man betrachte »selbst die ins Aberwitzige verschobenen Passagen mit dem Verdacht [...], an ihnen könne ein Gran Wahrheit sein«¹³. Sie hat ihren Grund in der von Walser verwendeten Technik, gänzlich fiktive Detailbeschreibungen seiner Hauptfigur mit allseits bekannten Eigenheiten des »wirklichen« Vorbilds, also der öffentlichen Person Marcel Reich-Ranickis, zu verbinden.

Es ist daher zur Beurteilung des Textes im Weiteren nötig, einiges aus der je individuellen, aber auch aus der gemeinsamen Vorgeschichte der Protagonisten Reich-Ranicki und Walser zu berücksichtigen.¹⁴ Wenn der Roman – was als These hier vertreten wird – von Walser unmittelbar in die Linie der öffentlich geschriebenen Geschichte Marcel Reich-Ranickis und augenscheinlich auch in die des »Literarischen Quartetts« gestellt worden ist, dann sind dafür zwei zentrale Themen dieser Geschichten von Bedeutung. Auf beide wird im Text sehr deutlich angespielt. Zum einen geht es um die Herkunft Reich-Ranickis, von dem bekannt ist, dass er das Warschauer Ghetto als einziger seiner Familie überlebte. Er selbst hatte 1999, bei der Präsentation seiner Autobiographie, diesen Abschnitt seines Lebens oft in den Mittelpunkt gerückt. In der öffentlichen Wahrnehmung ist Reich-Ranicki denn auch häufig als »Ostjude« mit unklarer, weitgehend unbekannter, irgendwie »polnischer« Herkunft präsent. Seine von Walser im Roman karikierte Aussprache bestimmter Wörter wird häufig als ostjüdische Sprechweise bezeichnet. Dass ein Jude osteuropäischer Herkunft, Überlebender des Holocaust, aber auch des Stalinismus (was vor allem im Westdeutschland der 60er und 70er Jahre wichtig war) zum Starkritiker der deutschen Literatur aufsteigt, ist ganz der Stoff, aus dem heute in Deutschland eine interessante Boulevardgeschichte gemacht wird. Walser hält sich denn auch zentral an die Herkunftsfrage, streicht freilich gerade in dieser Hinsicht alle Fakten durch und lässt den

Juden Ehrl-König aus ganz undurchsichtigen Familienverhältnissen von Westen (»Monsieur Nichts aus Lothringen«¹⁵) her kommen. Dass auch er ein Holocaust-Überlebender sei, ist nicht mehr als ein unüberprüfbares Gerücht.

Es ist überaus wichtig, dass Ehrl-König bei Walser eine Figur ohne verlässlich bekannte Geschichte ist. Einerseits spielt diese Variation mit dem weit verbreiteten vagen Bescheidwissen im Allgemeinen, ängstlicher Unkenntnis aber im Detail, die beide das Bild der persönlichen Geschichte Reich-Ranickis in der deutschen Öffentlichkeit bestimmen. Andererseits tilgt sie gerade das eine allseits bekannte Faktum aus: dass dieser berühmte Jude unter den Deutschen unmenschlich gelitten und im Holocaust alles verloren hat außer dem nackten Leben. Wenn Walsers Jude stattdessen aus dem Westen kommt und außerdem mit den millionenfach von Deutschen gemordeten Juden wenig Nachweisbares zu tun hat, fällt es leichter, die Schamswelle zu überschreiten und ihm all jene Dinge zuzuschreiben, die einem Holocaust-Überlebenden gegenüber in jeder sittlichen Hinsicht tabu wären. André Ehrl-König kann so die stereotype, bössartige Karikatur des »Westjuden« abgeben, der, im Gegensatz zum armen »Ostjuden«, ohne Herkunftsbewusstsein oder »Identität« ist, dennoch (oder, wie das antisemitische Klischee es will, gerade deshalb) reich und übermäßig machtbewusst, selbstüberheblich und schamlos-schleimig zugleich, hinterhältig-bössartig, von vorteilssüchtigen Schmeichlern umgeben sowie insbesondere von sexuellen Obsessionen getrieben.

Das Motiv der sexuellen Präokkupation ist eng mit der Literaturkritik und den geschilderten Auftritten Ehrl-Königs verbunden, was außerdem drastische Kommentare von Beteiligten provoziert, die sich von ihm benachteiligt fühlen.¹⁶ Daraus wird am Ende des Romans in hässlich-grotesker Steigerung die Vision von vier sich öffentlich sexuell befriedigenden Kritiker-Mutationen entwickelt.¹⁷ Hier scheint Walser also nun zum anderen direkt an der Boulevard-Geschichte des »Literarischen Quartetts«, dem zweiten großen mit Reich-Ranicki verbundenen Thema, weiterzuschreiben. Denn das langjährige und sehr erfolgreiche Kritiker-Trio dieser Sendung – die Stammbesetzung: Reich-Ranicki, Hellmuth Karasek und Sigrid Löffler – zerbrach, so sagt es das zum Teil durch die Beteiligten selbst bestätigte Gerücht, in einer bestimmten Sendung an einer sexuell konnotierten Verbalattacke Reich-Ranickis auf eine Meinungsäußerung Sigrid Löfflers. Dass insbesondere Karasek und Reich-Ranicki sich mitunter darin gefielen, zur Unterhaltung des Publikums die Darstellung geschlechtlicher Beziehungen in den besprochenen Büchern zum Gegenstand ihrer Kritik zu machen und wenig dezent zu kommentieren, was

wiederum Löffler zu bissigen Statements über die beiden Kollegen herausfordern konnte, war lange ein fester Topos im gesellschaftlichen Diskurs über die Fernsehshow.

Diese gelegentlich ganz amüsante, im Grunde aber sehr heikle Dynamik der Sexualisierung, an der die Sendung schließlich gescheitert sein soll,¹⁸ wird in Walsers Text nicht nur ganz dem Einzelkritiker Ehrl-König überantwortet, sondern auch ihres objektiv Heiklen beraubt und in eine offensiv vertretene perverse Masche, *die* Masche Ehrl-Königs umgeschrieben, mit der er durchwegs sehr erfolgreich ist, wenn auch freilich immer auf Kosten anderer. Diese Variation kann im Anschluss an die bekannte Geschichte vom Ende der Sendung nun unter der Voraussetzung der Logik beglaubigter Gerüchte, welche die Grundlage des Romans ist, auf das öffentliche Bild von Reich-Ranicki selbst zurückgreifen. Tilgt Walsers Darstellung des André Ehrl-König in der Frage der Herkunft jedes objektiv gesicherte Faktum aus dem »wirklichen« Leben des auch unabhängig von solchen Fragen identifizierbaren Vorbilds, insbesondere die Tatsache, dass er ein Holocaust-Überlebender ist, so kann sie sich ausgerechnet beim Thema der Sexualisierung wieder auf Meldungen der Boulevardpresse und Ondits über den wirklichen Fernsehkritiker und das Schicksal seiner Show beziehen.¹⁹

Eingeweihte könnten vermutlich an privateren Anspielungen noch genauer zeigen, was bis hierher an zwei wichtigen Themen des Romans skizziert wurde: wie Walser massenmedial verbreitete Versatzstücke der grundsätzlich immer identifizierbar bleibenden öffentlichen Person Marcel Reich-Ranicki in seinen Text hineinzitiert und dort frei assoziierend fortentwickelt,²⁰ oder wie er sie mit anderen stereotypen Motiven, hier allzu häufig aus dem Repertoire bössartiger, antijüdischer Karikatur, zusammenmontiert, ohne dabei die besondere Art der Beglaubigung außer Kraft zu setzen, die in der unterschweligen Bezugnahme auf »wirkliche« Bilder und Berichte sowie in der Person des Autors Walser ihren Grund hat. Walser schreibt auf seine Weise an der Boulevard-Figur Reich-Ranicki weiter und nimmt dabei auch gewissermaßen vorweg, was sonst der spezifische Devisenismus nur des Boulevards ist: Einzelheiten aus dem Leben seiner Figuren zum Teil über Jahrzehnte hin für den Prozess ihrer Gesamtbeurteilung in sittlicher und moralischer Hinsicht zu den Akten zu nehmen und in besonders interessanten Fällen auch regelmäßig Gerichtstag zu halten. Der Boulevard unterliegt dabei in der bürgerlichen Gesellschaft einer wirksamen juristischen Beschränkung, denn haltlose, nicht belegbare Behauptungen und frei erfundene Konstruktionen finden ihre

Grenze am Persönlichkeitsrecht der Betroffenen. Dagegen kann Walser für seinen Roman den Kunstvorbehalt geltend machen, der ihn von solchen Beschränkungen freistellt.

Der Text »von innen«: romantisch-groteske Literaturbetriebskomödie?

Die Orientierung des Romans am Boulevard und die damit verbundene Funktionsbestimmung seines Autors rufen für den Leser natürlich auch publizistische und breitenwirksame Auftritte Walsers aus den letzten Jahren wieder auf. Sie zielen auf konkret benennbare historische Vorkommnisse, die für den »Tod eines Kritikers« unterschwellig eine Rolle spielen und von der schwierigen Beziehung zwischen Walser und Reich-Ranicki, insbesondere vom problematischen Verhältnis Walsers zum Judentum Reich-Ranickis, zeugen. Klaus Briegleb hat dargelegt, dass die hier durchgesprochenen Romanthemen Herkunft und Sexualisierung auf die Geschichte des jüdischen Kritikers Marcel Reich-Ranicki in der Gruppe 47 bis ins Jahr 1961/62 zurückverweisen, in der auch Martin Walser eine wichtige Rolle spielte; schon damals als Kritiker des Kritikers und sein Porträtist zugleich.²¹ Gustav Seibt wiederum hat die besonders markanten Bemerkungen aus den fast durchweg ablehnenden Kritiken Reich-Ranickis über Romane Martin Walsers zusammengetragen und dabei auch die Reaktionen Walsers seit Beginn der achtziger Jahre wieder aufleben lassen, bis hin zu dem berühmten Satz, jeder Autor, den der Kritiker so wie ihn, Walser, behandle, könne darauf sagen:

»Herr Reich-Ranicki, in unserem Verhältnis bin ich der Jude.«²²

Reich-Ranicki reagierte seinerzeit verhalten im Ton, aber scharf in der Sache:

»Wollte Walser damit ein Gleichheitszeichen setzen zwischen der Verurteilung eines Romans und der Vergasung eines Menschen?« fragte er und antwortete selbst: »Nein, das wollte er mit Sicherheit nicht, denn er ist nicht wahnsinnig. Nur ist ihm im Zorn, in der Hitze des Gefechts eine schreckliche und letztlich törichte Formulierung entschlüpft.«²³

Dem Anschein nach sah Walser das aber nicht als gültige Interpretation seiner Äußerung an. Ohne explizit darauf zurückzukommen, scheint der Roman

durch sein Konstruktionsprinzip eine späte Erläuterung des damals Gemeinten zu bezwecken. Die Verteidiger des Textes haben mit einem gewissen Recht darauf hingewiesen, es sei Martin Walser ein auf die Karikatur André Ehrl-König reduziertes Bild vom Judentum nicht ernsthaft zu unterstellen. Die Aussage des Romans liege auf einer ganz anderen, literarischen Ebene. Dass es nicht auf die »unerforschlichen Seelen« der Dichter ankomme, sondern auf eine Analyse ihrer Texte, hat auch die den Roman ablehnende Kritik Ruth Klügers betont.²⁴

Eine solche Analyse ist in einem zweiten Schritt nun zu skizzieren. Klüger sah dabei ganz vom Boulevard-Bezug der Figuren ab und erkannte im Buch vielmehr ein klassisches »Muster der Diskriminierung«, dessen Prototyp in Wilhelm Raabes Roman »Der Hungerpastor« anzutreffen sei. Der gutwillige Held, dem alle Sympathie gehöre, werde vom anderen, dem Bösen, systematisch enttäuscht, betrogen und ausgenutzt. In Wilhelm Raabes seinerzeit überaus populärem Roman ist dieser Böse ein Jude. Das gleiche Muster sieht sie im »Tod eines Kritikers« angewendet. Auch Hans Lach, scheinbar von Ehrl-König umworben, vor allen anderen von ihm sogar über persönlichste Dinge ins Vertrauen gezogen, muss sich letztlich als immer nur ausgenutzte Figur erkennen, erhoben nur, um in der Show des Kritikers vor aller Augen besonders tief hinabgestürzt werden zu können.

Allerdings hat die Geschichte von Lach und Ehrl-König, anders als bei Raabe die Geschichte von Hans Unwirrsch und Moses Freudenstein alias Theophil Stein, damit nicht ihr Bewenden, sondern fängt im Gegenteil erst an. Lach nämlich setzt sich zur Wehr und konfrontiert Ehrl-König auf der »After-Show-Party« mit einem verzweiflungsvoll inszenierten, aggressiven Auftritt, bei dem er aus Goethes »Prometheus«-Hymne und aus seinem kurz zuvor ver-rissenen Roman deklamiert. Wie nicht anders zu erwarten, lässt sich Ehrl-König auf keine Auseinandersetzung ein. Der gar nicht eingeladene Lach wird hinausgeworfen, und die Huldigung Ehrl-Königs verläuft danach ungestört weiter. Allerdings tritt er an diesem Abend plötzlich von der Szene ab. Man findet seinen blutigen Pullover vor der Villa, in der die Party stattgefunden hat, glaubt ihn ermordet, und Lach gilt wegen seines Angriffs auf den Verschwundenen als der Hauptverdächtige. Dies auch, weil er Jahre zuvor ein Buch mit dem Titel »Der Wunsch, Verbrecher zu sein« geschrieben hat, in dem er Mordphantasien entwickelte und über die Gründe nachdachte, aus denen man zum Verbrecher werden könnte. Nun schlägt die Stunde der Hintermänner des einzigen, alle überragenden Ehrl-Königs, seiner Wasserträger, Freunde, Förderer

und seiner Feinde, die auf je eigene Weise versuchen, aus der Situation ihre Vorteile zu ziehen.

Jedermann hat seine Sicht des abwesenden Herrschers und seiner Zeit, es bilden sich aber unter den Personen schließlich im Grundsatz drei bis vier Positionen heraus. Erstens sind da die Loyalisten, zu denen man vor allem Henkel und Silberfuchs zählen kann. Sie arbeiten an der mit manch übler Nachrede vermischten Glorifizierung der Figur zu dem durchsichtigen Zweck, vor allem ihren eigenen Anteil am beispiellosen Erfolg des Kritikers herauszustellen. Sie gehören, wenn man so will, zur Sphäre Ehrl-Königs, der Jupiter-Sphäre. Ehrl-König tritt nämlich mit allen Jupiter-Symbolen versehen in seiner Show auf, Hans Lach, mit Goethe, attackiert ihn als solchen. Silberfuchs und Henkel (lesbar als Travestien der antiken Mythen vom Götterboten Merkur und der androgynen, streiterproben Weisheitsgöttin Minerva²⁵) verstehen sich selbst als Anwälte von Vernunft und Aufklärung, Funktionäre in der Sphäre des Lichts, und erklären dem fiktiven Erzähler Landolf, wie die Show läuft, wie der Erfolg der Großen und Mächtigen gemacht und strategisch abgesichert wird.

Den Loyalisten stehen zweitens die Umstürzler entgegen, angeführt von Julia Pelz-Pilgrim, die ihr Dagegensein »saturnisch« nennt²⁶ und daher in einer Kunstwelt aus Symbolen des von Jupiter gestürzten, in die Unterwelt verbannten Saturn lebt. Sie sieht im Tod Ehrl-Königs, gegen dessen Einfluss auf ihren Gatten, den Verleger, sie schon immer mehr oder weniger offen rebelliert hat, das Fanal einer neuen Zeit dunkler, abweichender, der Nachtseite menschlicher Existenz verpflichteter Literatur, die Ehrl-König im Namen des literarisch Guten und des Lichts immer bekämpft hatte. Hans Lach ist nach seiner revolutionären Mordtat als Hauptprotagonist ihrer Umstürzbewegung vorgesehen, sein »Verbrecher«-Buch legt sie aus wie die Bibel.

Hans Lach aber gehört, mit seinen Kollegen Bernt Streiff und Michael Landolf, eigentlich zu einer dritten Sphäre des »Dazwischen«, des »Sowohl-alsauch«²⁷: einerseits zu den von Ehrl-König Besiegten und Beschämten, daher in gewisser Weise »saturnisch« empfindend, andererseits aber immer in der Hoffnung lebend, Gott Jupiter Ehrl-König könnte sie eines Tages doch noch dauerhaft in seinen Olymp erheben. Lach steht, schon im »Wunsch, Verbrecher zu sein«, dem »Saturnischen« zwar am nächsten, der Mystiker Landolf aber, der ja, wie man zum Schluss erfährt, ein bewusst gewähltes Alter ego Lachs ist, steht ihm, bei aller Neigung und wissenschaftlichen Kenntnis, am fernsten;²⁸ ihm wird von Rainer Heiner Henkel zugestanden, »heller« als er habe über die »in uns beheimateten« Dunkelheiten²⁹ niemand geschrieben.

Eine gewissermaßen vierte Position, die freilich im Verlauf des Romans ganz überflüssig wird, nimmt der Hauptkommissar Wedekind ein: Wie ein Prediger und humanistischer Seelsorger sieht er seine Aufgabe vor allem darin, »den Täter zu seiner Tat zu führen«, der »Tragödie«, die jeder Mordfall darstelle, »gerecht zu werden«, den Täter, dem sie »passiert ist«, aus seiner entsetzlichen Isolierung zu »erlösen« usw.: » [...] so etwas kann einer allein nicht tragen. Dafür gibt es uns. Die sogenannte Menschheit. Entschuldigen Sie, bitte.«³⁰

All diese Verhältnisse werden, zum großen Teil im zuletzt angeklungenen, je nach Person variierten parodistischen Ton, im ersten und längsten Abschnitt des Buches, betitelt »Verstrickung«, vollständig entfaltet. André Ehrl-König taucht aber am Ende des kürzeren zweiten Abschnitts (»Geständnis«) auf einmal wieder auf, alles andere als tot, vielmehr bestens ausgeruht und sofort wieder bereit für Auftritte in allen Fernsehkanälen. Wie sich herausstellt, hat er die Zeit seines Verschwindens mit der Autorin Cosima von Syrgenstein in trauter Zweisamkeit auf ihrer Burg verbracht und in diesem Abseits durch die Medien sich genüsslich zutragen lassen, wie sich die Verhältnisse in seiner Abwesenheit entwickelten. Dass Hans Lach den gar nicht geschehenen Mord zwischenzeitlich sogar gestand, hat ihn kalt gelassen. Es bedarf der gezielten Provokation durch seine Frau (eines Tricks, wie man hinzufügen könnte, der an die Jupitergattin Juno erinnert), um ihn aus der Reserve zu locken. Sie behauptet nicht nur, sie selbst habe ihn ermordet, sondern beginnt auch, zur »Begründung«, Details aus ihrem Eheleben öffentlich preiszugeben. Dem kann er natürlich nicht länger nur zusehen und eilt flugs auf die Bühne zurück. Nun wird noch die Versöhnung der beiden, nach Art der »Verzeih mir«-Fernsehshows, mediengerecht und pompös inszeniert, später Ehrl-König sogar zum englischen Ritter geschlagen, und die Jupiter-Welt ist wieder im Lot.

Kaum noch der Erwähnung wert sind die »Unterlegenen«, nämlich Hans Lach und die inzwischen verwitwete Verlegergattin Julia Pelz, während Ehrl-Königs kurzzeitiger Abdankung auch »Julia die Große« genannt, die im kurzen und erzählerisch dürftigen dritten Abschnitt des Romans (oder dritten Akt des Dramas: »Verklärung«) ins überaus komfortable spanische Exil fliehen und der Restitution Ehrl-Königs in den Massenmedien machtlos zusehen müssen, sich tröstend bei faden Liebesspielen und gemeinsamen Lesungen seltsamer literarischer Versuche, darunter der Groteske auf die Kritiker-Aliens der Zukunft. An Stelle ihres neuen Zeitalters der Literatur müssen sie mit der

Huldigung der schriftlichen Hinterlassenschaften eines psychotischen Selbstmörders vorlieb nehmen, dem im Landhaus der Verlegerwitwe nun ein Heiligtum errichtet werden soll. Sogar auf der Beerdigung ihres Gatten aber hat Ehrl-König wieder das große Wort geführt.

Mit Raabes »Hungerpastor« hat das alles nur noch wenig zu tun, ganz offensichtlich sind dagegen die Anleihen bei klassizistisch-romantischen Mustern der Komödie, Posse und Satire.³¹ Keine der vorgeführten »Positionen« könnte so letztlich noch ernst genommen werden; es handelte sich gerade nicht um eine Tragödie, auch nicht um ein Trauerspiel vom verkannten Schriftsteller Hans Lach, etwa nach dem Muster von Hanns Johsts antisemitischem Drama »Der Einsame. Ein Menschenuntergang« (1917) über den angeblich von Spießern und Juden zu Tode gehetzten Grabbe oder dergleichen. Was hindert dennoch daran, den Text einfach als eine vergnügliche, zum Teil ins Romantisch-Groteske gesteigerte Literaturbetriebskomödie zu lesen, gespickt mit einer Fülle ironischer Reminiszenzen geistes- und literaturgeschichtlicher Art?

Der strafende »jüdische« Gott – und seine deutschen Opfer

Um eine Antwort zu finden, müssen wir an den Ausgangspunkt zurückgehen: »Herr Reich-Ranicki, in unserem Verhältnis bin ich der Jude.« Der Angesprochene hatte bis dahin noch an einen Witz Walsers geglaubt,³² diesen Satz dann aber innerlich unmittelbar ergänzt um den Zusatz: Und Sie, Herr Reich-Ranicki, sind der Gewalttäter mit Vernichtungswillen. Dem hat Reich-Ranicki energisch widersprochen: Der Verriss eines Romans ist nicht das Gleiche wie die Vergasung eines Menschen; er hat aber mildernde Umstände (Hitze des Gefechts) gelten lassen. Wenn der Roman dieses Hin und Her fortsetzen soll, und es sieht aufgrund der Wahl der Hauptperson alles danach aus, so hat Walsers nun geantwortet: Sie haben mich falsch verstanden. Der Schriftsteller ist vor Ihnen der Jude, Sie aber sind in diesem Verhältnis nicht der Deutsche (Mörder), sondern der strafende (»jüdische«) Gott.

So ist die Figur Hans Lachs und ist die Figur Ehrl-Königs angelegt. Gottvater Ehrl-König (Jupiter), der Unsterbliche, erwählt, erhört Hans Lach, den Sterblichen, erhöht ihn im trauten Zwiegespräch, dann lässt er ihn unbegreiflicherweise aber vor aller Welt wieder fallen, vernichtet ihn gar in seiner schriftstellerischen Existenz. Einsprüche ist er nicht zugänglich, schließlich ist er sogar ganz abwesend. Hans Lach, ohnmächtig, ist mit seiner Scham und

der Frage nach seiner Verfehlung, seiner Schuld, nach dem Grund seiner Bestrafung, allein, ganz auf sich zurückgeworfen und sogar des Schlimmsten verdächtig: Gott getötet zu haben. Er selbst sieht schließlich keinen anderen Ausweg, als sich dessen zu bezichtigen. Ähnlich Bernt Streiff: Gott Ehrl-König hat den ersten Teil seiner Trilogie günstig besprochen, Streiff hat ihm in einem Brief dafür gedankt. Seitdem kein Wort mehr, die weiteren Bücher Streiffs bleiben unbesprochen, er bleibt ein erfolgloser, kaum gelesener Autor. Ehrl-König hat ihm aus unbegreiflichen Gründen seine Gnade entzogen. Seither fragt sich Streiff, warum. Dass Lach Gott Ehrl-König getötet haben soll, scheint Streiff plausibel. Hätte sich ihm selbst die Gelegenheit dazu geboten, hätte auch er sie möglicherweise ergriffen. Zu dieser Funktion des Romans für die Auslegung des Walser-Satzes gegen Reich-Ranicki passt schließlich noch, dass Lachs Alter ego Landolf Experte für die Wissenschaften vom okkulten irdischen Dasein Gottes (Mystik, Alchemie, natürlich auch Kabbala) und auf der Suche nach dem wahren Grund seines Verschwindens ist, was die Unschuld Hans Lachs in einem »höheren« Sinne³³ implizierte, »sozusagen von selbst«³⁴ ergäbe.

Walser stilisiert seine deutschen Schriftsteller im »Tod eines Kritikers« damit zu – nur teilweise komisch gebrochenen – Nachfolgern im Geiste Hiobs. Durch die Zirkelstruktur des Buches wird dieser Eindruck noch verstärkt.

»Da man von mir, was zu schreiben ich mich jetzt veranlaßt fühle, nicht erwartet, muß ich wohl mitteilen, warum ich mich einmische in ein Geschehen, das auch ohne meine Einmischung schon öffentlich genug geworden zu sein scheint.«³⁵

Dieser letzte Satz des Buches war schon sein erster. Die Lektüre, und das heißt auch das Schreiben Michael Landolfs oder Hans Lachs an seinem Fall, beginnt mit ihm von vorn, scheint unabgeschlossen, keineswegs zu den Akten gelegt. So wird aus dem komödiantischen Lehrstück vom verdrehten Selbstverständnis heutiger deutscher Schriftsteller und ihrer Kritiker letztlich doch noch etwas Unausweichliches, stets neu zu Vollziehendes, zirkelhaft wie Schicksal: Stets erneut »fühle ich mich veranlaßt« ... Ich, Hans Lach, wir deutschen Schriftsteller scheinen aus unbegreiflichen Gründen zu Juden geworden zu sein, weh uns! Ein Ausweg ist nicht in Sicht, stets ist ein neuer Hans Lach und Hiob, ein neuer Leidensgenosse da, dessen Unschuld zu erweisen ist.

Wenn der Roman am Ende zum schicksalhaften Zirkel eines Schreiberlebens umgebogen wird und sozusagen erneut beginnt, nimmt sein Autor, Martin Walser, Stellung zur bis dahin entwickelten satirisch-komischen Erzählstruktur. Und mit dieser Stellungnahme überspielt die Prosa der Verhältnisse über alle Anleihen hinweg die Komödie. Es wird schließlich doch wieder, nach dem Wort Thomas Manns, »raunend« Geschichte und Unabgeholtenes beschworen, wo die Komödie die scheinbaren Widersprüche in einer höheren, niemanden so ganz ungerupft zurücklassenden Ordnung lachend als Trug entlarvt und vielleicht sogar den Bereich einer heiteren Kunst mit deutschen und jüdischen Figuren der Gegenwart gestreift hätte. Das soll es, nach dem Willen des Autors Walser, nicht geben. Und offenbar soll mit dem Schluss gar nicht das schicksalhaft Tragische des Falles Hans Lach contra Ehrl-König, sondern im Gegenteil das komödienhaft Komische daran in Frage gestellt und ad absurdum geführt werden. Diesmal aber nicht aus der Sicht des jüdischen Überlebenden, der an Vergasung dachte, wo sein deutscher Kontrahent (im Ernst und deshalb komischerweise?) ein »jüdisches« Gottesverhältnis meinte, sondern aus der Sicht des deutschen Schriftstellers, der den Hiob-Mythos für sich in Anspruch nehmen will und dafür einen Juden als strafenden Gott einsetzt.

Wir hatten schon festgestellt, dass mit dem Verwirrspiel um Hans Lach, alias Michael Landolf, das Verhältnis von Autor und Figur mehrfach umgewendet, der (fiktive) Autor, Michael Landolf, zur Kunstfigur eines anderen Autors wird, der zuvor scheinbar eine der zu beschreibenden Figuren gewesen war. Dass Figuren zu Autoren, Autoren aber zu Figuren werden, lässt sich mit der Umkehrung des Romans an seinem Ende aus dem forciert Poetologischen ins Konkrete wenden. Hans Lach wird mit diesem Ende zum Autor; offen bleibt, wer die nächste Figur des wiederanhebenden Romans sein wird. Mit derselben Personage noch einmal zu beginnen, ist nicht möglich.³⁶ Denkbar immerhin, dass, wie der »Autor« Landolf, nun der Autor Walser zur Figur seiner Figur Hans Lach werden könnte, um am Ende dann, wie Hans Lach, als der eigentliche Autor sich offenbaren zu dürfen. Der Romanschluss, sofern er einer Deutung zugänglich ist, legt diese Variante nahe. Damit aber kehren wir, sozusagen nach Prüfung des Kunstvorbehalts, ausgerechnet am poetologisch anspruchsvollsten Punkt des Romans zurück in die Gegenwart »wirklicher« Personen.

Das Konzept einer zirkulären Struktur des Erzählens, verbunden mit der »Unschärferelation« von Autor und Figur, führt den impliziten Leser hier eben nicht in eine Selbstbezüglichkeit narrativer Artistik, die mit Vergnügen zu entziffern wäre. Vielmehr behält der missionarische Eifer des missverstan-

denen und misshandelten deutschen Opfers die Oberhand. Es gewinnen damit auch all jene im ersten Teil dieser Abhandlung aufgewiesenen Anhaltspunkte mit Bezug auf den Boulevard wieder an Gewicht. Ehrl-König wird wieder Reich-Ranicki, seine Attributierung wird zur impliziten Beschimpfung und zum Stigma, worauf das Opfer mit Recht gekränkt und sorgenvoll reagiert hat.³⁷ Aber der strafende jüdische Gott fände, wie gesagt, leicht auch andere Personifikationen, wenn die Personenschablone »Hans Lach« auf Martin Walser zur Anwendung käme.

Insinuiert wäre dann zu allererst die wahrhaft Aufsehen erregende Debatte mit Ignatz Bubis nach Walsers Frankfurter Paulskirchenauftritt, in deren Verlauf Walser einige Male ganz in die Nähe des »In unserem Verhältnis bin ich der Jude«-Arguments kam; etwa wenn er Bubis vorhielt, er, Walser, habe sich schon zu einer Zeit mit Auschwitz beschäftigen müssen, da Bubis noch »mit ganz anderem« beschäftigt gewesen sei (was hieß: mit Geschäften befasst; abwesend!).³⁸ Und nun stelle ausgerechnet er, Bubis, ihn, Walser, grundlos unter das schlimmste Verdikt, Antisemit zu sein. Auch das Denkbild, das ihm der israelische Botschafter übermittelte, als deutlich wurde, dass nazistische Kreise Walsers Paulskirchenrede für ihre antisemitische Propaganda benutzen, wies er auf ähnliche Weise zurück. Der Botschafter hatte den Talmud, die rabbinische Auslegung der Worte Gottes, zitiert: Ein geistig Hochstehender, der einen Fleck auf seinem Rock dulde, verdiene die Todesstrafe. Walser dazu:

»Wo ist der Fleck auf meinem Rock? [...] Ich sage Ihnen, diese Umgangsweise mit Menschen ertrage ich nicht. Und wenn das einer bisher eingeführten Umgangsart entspricht, dann müssen Sie sich nicht wundern, wenn die Leute sich wehren.«³⁹

Auch da war schon der Hiob-Ton zu vernehmen, und auch da in vollem, »wehrhaftem« Ernst.

Neue nationale Identität, Umgang mit Antisemitismen, Unverbindlichkeit

Der Roman »Tod eines Kritikers« stellt also, so kann man resümieren, ein weiteres Kapitel der langen Auseinandersetzung des Autors Martin Walser mit dem (deutschen) Judentum nach Auschwitz dar. An anderer Stelle habe ich die aus meiner Sicht wichtigsten Stationen dieser Auseinandersetzung bis hin zur

Debatte mit Bubis von 1998 rekapituliert.⁴⁰ Dabei wurde deutlich, dass Walser insbesondere in seinem Streit mit Jurek Becker, in seiner Haltung zu Victor Klemperers Tagebüchern und im damit eng verbundenen Roman »Die Verteidigung der Kindheit« die deutsch-jüdische Frage stets mit der deutschen Frage überhaupt verknüpfte, wie sie sich Walser zunächst Ende der siebziger Jahre und drängender dann nach 1990 stellte. Die Auseinandersetzung mit dem Judentum war ein unumgänglicher, vielleicht sogar der wichtigste Teil der von Walser angestrebten neuen deutschen Identität, eines neuen nationalen Selbstbewusstseins der Deutschen. Dieses Selbstbewusstsein sollte begründet werden aus der Gewissheit, eine eigene Version der neueren deutsch-jüdischen Geschichte anbieten zu können, die nicht aus der Perspektive der Opfer des deutschen Judenhasses, sondern aus der Perspektive, wenn nicht der Täter, so doch der vielen Zuschauer (»Bystander«) und am Holocaust nur indirekt Beteiligten geschrieben würde. Legitimiert wird diese Geschichte aus eigenen Opfererfahrungen der Deutschen, die in Konkurrenz, zum Teil aber auch in identifikatorischer Nähe zu jüdischem Leiden thematisiert und diese überbietend geschildert werden, wovon insbesondere die »Verteidigung der Kindheit« Zeugnis ablegt.

»Tod eines Kritikers« nimmt scheinbar einen weiten Abstand von diesem politischen Projekt, scheint demgegenüber kaum mehr zu sein als eine Fingerübung des Autors – auch wenn Ruth Klüger in der angesprochenen Rezension des Buches meint, Walser habe eigentlich erneut einen Deutschland-Roman geschrieben. Die von ihr angeführte Stelle, wo Hans Lach von der Unantastbarkeit der Sieger und der Schande der Besiegten spricht und beiläufig »Deutschland« als Beispiel für solche Besiegten erwähnt,⁴¹ weist in diese Richtung.

Allerdings hat sich gezeigt, dass das Komödiantische des Textes, das, für sich genommen, nicht genug Fallhöhe aufweist, um ein Problem wie die nationale Identität der Deutschen in ihrer Geschichte zu verhandeln, einen doppelten Boden hat. Wenn die Analyse des Romanschlusses, in Verbindung mit den tatsächlichen Debatten, an denen Walser beteiligt war, stimmt, dann präsentiert das Buch doch eine letztlich ernst gemeinte »deutsche« Empfindungsart, die auch zwei charakteristische Merkmale von Walsers Position zur deutsch-jüdischen Frage aufweist: die Fokussierung auf ein deutsches Opferdasein und die Konkurrenz mit komplementären jüdischen Erfahrungen. Diese Position wird sogar noch zugespitzt, indem Walser es sich erstmals erlaubt, seine fiktiven Deutschen unter einem Juden und einer als »jüdisch« aufgefassten Instanz (dem strafenden Gott) leiden zu lassen, die selbst nicht leidet.

Dahin hat den Autor wohl nicht zuletzt seine »neuheidnische« Entwicklung geführt, die er schon 1998 in einem Essay als Absage an Universalismus und jüdisch-christlichen Monotheismus programmatisch dargelegt hat.⁴² Von diesem Essay ausgehend, hat Thomas Assheuer den Roman »Tod eines Kritikers« als Apologie eines von »der jüdisch-westlichen Kultur« (»westlicher Schuld moral«) unterdrückten, deutschen »Ureigenen« gedeutet, das er in den Saturnikern, insbesondere in Hans Lach, personifiziert sieht.⁴³ Für sich genommen wäre eine solche Zuspitzung der deutschen (Opfer-)Identität bei Walsers ein letzter Tabubruch, der sogar bis auf das Weltbild des »Erlösungsantisemitismus« zurückgeführt werden könnte, das der Historiker Saul Friedländer beschrieben und zu den Voraussetzungen der nationalsozialistischen Judenvernichtung gerechnet hat, weil führende Nationalsozialisten, allen voran Hitler selbst, ihm anhängen.⁴⁴

Kennzeichnend für dieses Weltbild ist, dass das Judentum als eine fast transzendente, dämonische Instanz aufgefasst wird, welche die Alleinherrschaft über die Welt und im weiteren ihre Vernichtung anstrebt. Mit den Methoden einer zivilisierten Auseinandersetzung ist diesem Bestreben nicht zu begegnen, es bedarf dazu eines regelrechten Kreuzzuges, einer völligen Auslöschung. Die physische Vernichtung der Juden ist der Endpunkt, die letzte Konsequenz eines solchen Denkens. Entstanden war dieses Weltbild gegen Ende des 19. Jahrhunderts in bürgerlichen Kreisen zunächst als eine intellektuelle Bewegung gegen das, was man als den »jüdischen Geist« glaubte identifizieren zu können. Als den wichtigsten Kampfplatz dieser Gegenbewegung begriff man bis in die Weimarer Zeit hinein das Gebiet der Kultur. Eben dieses Gebiet ist auch der Schauplatz von Walsers Roman über das deutsche Leiden am jüdischen Gott. Und die vielen Züge bössartiger, antijüdischer Karikatur ebenso wie das allfällige Gerede der fiktiven Schriftstellerfiguren vom »Kampf« und den »Kämpfen« um das Gute und Richtige im Bereich der Kunst, die in der Gegenwart, nach Beendigung der politischen »Kriege«, weiterzuführen seien,⁴⁵ könnten an die Wiederkehr antisemitischer Militanz in diesem Sinne gemahnen.

Doch liegt dem Roman andererseits eben kein Manifest des Deutschtums zugrunde. Die Zentralfigur der Umstürzler, Julia Pelz-Pilgrim, hat wenig von deutscher Eigentlichkeit, wirkt vielmehr wie ausgeschnitten aus einer internationalen Jet-Set-Illustrierten,⁴⁶ und ihr Scheitern erscheint am Ende des Romans nur gerecht. Gegen sie und ihre dubiosen Vorstellungen von »saturnischer« Literatur gäbe man Ehrl-Königs Schlagfertigkeit wohl allemal den

Vorzug. Dass Hans Lach das, betriebsblind, bis zum Schluss nicht so zu sehen scheint, macht einen großen Teil seiner persönlichen Schwäche aus. Es gibt im Roman keinen Hort des Aufrichtigen, Anständigen und Guten, keine Gralshüter, wie sie zum Weltbild des Erlösungsantisemiten unbedingt dazu gehören. Hans Lachs, Streiffs und anderer antisemitische Wut läuft leer, ist metaphysischer Wahn, sehr verwandt den freilich harmloseren schizophrenen Attacken des Selbstmörders Mani Mani, und man würde diesen Schriftstellern am Ende fast wünschen, dass Ehrl-König, der in allem Unbeschädigte und mit vollem Recht Erfolgreiche, sich doch noch ihrer erbarmte.

Walser führt seinen Text also insgesamt zwar bis an die Schwelle des manifesten Antisemitismus, biegt ihn dann aber zurück in eine Wiederholung, die ihn selbst, Martin Walser, an Stelle Hans Lachs zum Gegenstand haben müsste. Das wäre der Moment, wo auch der Dualismus von Jupiter und Saturn Bezüge entfalten müsste, die er im Roman, so wie dieser vorliegt, noch nicht hat. Möglich, dass sich dann Assheuers Diagnose doch noch bestätigte, also der manifeste Antijudaismus einzelner Figuren zum »Vollbild«⁴⁷ einer antisemitischen Weltanschauung verallgemeinert würde.

Aber auch eine andere, motivgeschichtlich abgesicherte Lesart könnte von hier ihren Ausgangspunkt nehmen: Saturn und Jupiter, das ist, wie anderweitig schon bemerkt wurde,⁴⁸ auch der Zweittitel eines nachgelassenen Gedichts von Friedrich Hölderlin (»Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter«, wahrscheinlich 1801), in dem eine Herablassung präfiguriert wird, die man den Saturnischen auch in diesem Roman noch wünschen möchte: Das lyrische Ich bei Hölderlin fordert Jupiter auf, sich aus freien Stücken hinab zu begeben und dem älteren, zu Unrecht in die Unterwelt verbannten Saturn die Ehre zu erweisen, die ihm zukomme. Hölderlin spielt dabei mit der Doppeldeutigkeit des mythischen Saturn: Der verschlang einerseits seine Kinder, um an der Macht bleiben zu können, war also ein grausamer höchster Machtgott (dem Jupiter als eines dieser Kinder nur um ein Haar entrann, um ihn dann zu entmachten, zu entmannen und seine Stelle einzunehmen). Andererseits aber wurde er als Herrscher einer goldenen Zeit der Harmonie und der Fruchtbarkeit der Welt verehrt und als solcher hatte er erst das geschaffen, was auch die Macht Jupiters in seiner Nachfolge begründete.

Wenn man das dialektische Modell einer freien Anerkennung des Überwundenen, das Hölderlin für das Verhältnis von Kunst und Natur entwarf, auf das Verhältnis von Kunst und Kritik überträgt, wie man es dem Hölderlin-Kenner Walser mit der Wahl des mythologischen Vorbilds unterstellen darf, dann

könnte sich eine Interpretation des Romans ergeben, die ihn vom Manichäismus der Kreuzzugsantisemiten gerade definitiv abhebt. Der Kritiker Ehrl-König wäre zu einer freien Anerkennung dessen zu bewegen, was doch seine Machtposition erst begründet: zur Anerkennung des Primats der Literatur vor der Kritik, des Autors vor dem Kritiker. Nichts anderes auch hätte Walser dann mit dem Satz impliziert, Reich-Ranicki wolle die Literatur zugunsten der Kritik abschaffen, und er gebärde sich wie der rächende jüdische Gott.

Man muss aber bei diesem intertextuellen Deutungsversuch im Auge behalten, was der Roman durch seine überzeichneten Anleihen bei der massenmedialen »Wirklichkeit« immer mitzulesen gibt. Die Szene, die seinen Modellierungen des Verhältnisses von Autor und Kritiker zugrunde liegt – sei es als Kampf des einen gegen die Macht des anderen, sei es als dialektische Anerkennung des schöpferischen Primats des einen durch den anderen –, bleibt der deutsche Literaturbetrieb der Gegenwart mit dem jüdischen Kritiker Marcel Reich-Ranicki in, wie der Roman und sein Autor es sehen, quasi göttlicher Position. Diese Voraussetzung fordert eine historisch aktualisierte Entschlüsselung des Textes auch überall dort, wo auf literatur- und geistesgeschichtliche Traditionen angespielt wird. Sähe man die Geschichte von Saturn und Jupiter in Walsers Roman als Allegorie des deutsch-jüdischen Verhältnisses unserer Tage an, die auf Grundlage von Hölderlins Denken ein Versöhnungsmodell anbiete, so würde dieses erhabene Modell immer noch auf ganz unangemessenen Vorannahmen beruhen: Die Anhänger des Saturn (bei Walser die deutsche Literatur) schmachteten dann verbannt in der Unterwelt, nachdem vor den Mordversuchen des Saturn (welches historische Gewaltereignis passt zu diesem Bild?) sich eines seiner Kinder (bei Walser der jüdische Kritiker) hat retten und selbst zum absoluten Herrscher hat einsetzen können. Dieser strafende, bei Walser jüdische Gott müsste sich herabbegeben und in freier Wahl das Vorrecht der bestraften Deutschen versöhnlich anerkennen. Das erst würde seine Herrschaft zu einer wahrhaft umfassenden und gesetzlichen machen.⁴⁹ Was für ein Begriff vom Verhältnis zwischen Deutschen und Juden heute spräche sich darin aus?

Letztlich bleibt Walsers Roman eben in der Ambivalenz stehen: Weder die manifest antisemitischen Motive bei den Beschreibungen von Ehrl-Königs Person und Stellung im Literaturbetrieb, noch die Versöhnungsmotive, wenn sie mit Hölderlin als Version der Geschichte einer freien, angemessenen Anerkennung des älteren Saturn durch Jupiter, hier: der Deutschen durch die

Juden, gedacht würden, sind als Hinweise auf eine stichhaltige Interpretationsgrundlage geeignet. Zum Verhältnis von Deutschen und Juden, das implizit sowohl durch die ständigen Bezüge auf mediale Wirklichkeiten wie durch die Einbettung in die deutsch-jüdischen Debatten, an denen Walser teilnahm, allgegenwärtig ist, bietet der Text, anders als sein Autor es womöglich intendierte, keine überzeugende Sprechweise an. Mehr noch: Er legt es durch gewisse Tendenzen, auch wenn sie nicht konsequent durchgeführt sind und sich nicht zu einem ganzen Weltbild fügen, nahe, seinen unverbindlichen, sozusagen naiven Umgang mit Antisemitismen empört zu kritisieren.⁵⁰

Das eigentlich Erschreckende bleibt aber die kalte Unverbindlichkeit des Romans selbst, wenn er am Ende, wie unbeeindruckt von der erzählten Geschichte, in die leere Selbstbezüglichkeit des deutschen Romanschreibens zurückkehrt. Zur Rechtfertigung dieses Weiterschreibens, das im Hinblick auf den Dialog von Deutschen und Juden im heutigen Deutschland auch eine moralische Frage ist, hat Walser schon seit allzu vielen Jahren wenig, mit diesem Roman jedenfalls nichts Erhellendes beigetragen.

Bibliographie

Borchmeyer, Dieter:

Martin Walsers ›Tod eines Kritikers‹: der komische Roman als Inszenierung seiner Wirkungsgeschichte, in: Dieter Borchmeyer; Helmuth Kiesel (Hg.): *Der Ernstfall. Martin Walsers ›Tod eines Kritikers‹*. Hamburg 2003, S. 46–67

Borchmeyer, Dieter; Helmuth Kiesel (Hg.):

Der Ernstfall. Martin Walsers ›Tod eines Kritikers‹. Hamburg 2003

Briegleb, Klaus:

Mißachtung und Tabu. Eine Streitschrift zur Frage: ›Wie antisemitisch war die Gruppe 47?‹. Berlin-Wien 2003

Friedländer, Saul:

Das dritte Reich und die Juden. Erster Band: Die Jahre der Verfolgung 1933–1939. München 1998

Fuhrmann, Manfred:

Können wir noch Komödien ertragen? Martin Walsers ›Tod eines Kritikers‹ und ein Blick zurück auf die Personal satire von Aristophanes bis Goethe, in: Dieter Borchmeyer; Helmuth Kiesel (Hg.): *Der Ernstfall. Martin Walsers ›Tod eines Kritikers‹*. Hamburg 2003, S. 86–104

Gehle, Holger:

Gedächtniswechsel. Martin Walsers Essay ›Unser Auschwitz‹ im Werkkontext, in: *Peter-Weiss-Jahrbuch* 8, 1999, S. 114–140

Hederich, Benjamin:

Gründliches mythologisches Lexikon. Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1770

Kopp-Marx, Michaela:

›Les Mystères de Munich‹. Martin Walser schlüpft in die Rolle des post-modernen Autors, in: Dieter Borchmeyer; Helmuth Kiesel (Hg.): *Der Ernstfall. Martin Walsers ›Tod eines Kritikers‹*. Hamburg 2003, S. 174–191

Kreutzer, Leo:

Ein Roman und sein Doppelgänger. Sieben Anmerkungen zu ›Tod eines Kritikers‹, in: Dieter Borchmeyer; Helmuth Kiesel (Hg.): *Der Ernstfall. Martin Walsers ›Tod eines Kritikers‹*. Hamburg 2003, S. 192–213

Loewy, Hanno:

Projektive Auserwähltheitskonkurrenz: ›Tragische‹ Bilder und Selbstbilder der Täter, in: *Werkstatt Geschichte* 36 (2004), S. 73–86

Neuhaus, Stefan:

Martin Walsers Roman ›Tod eines Kritikers‹ und seine Vorgeschichte(n). Oldenburg 2004

Schirmmacher, Frank (Hg.):

Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation. Frankfurt am Main 1999

Schütte, Wolfram:

Der Sommer der Ressentimentalisten. In: *Newsletter zur Geschichte und Wirkung des Holocaust*. Informationen des Fritz-Bauer-Instituts, Nr. 23, Herbst 2002, S. 10–14

Walser, Martin:

Tod eines Kritikers. Roman. Frankfurt am Main 2002

Anmerkungen

- 1 Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2002. In den folgenden Nachweisen abgekürzt zitiert als: TeK.
- 2 Die Debatte ausgelöst hat der offene Brief Frank Schirmmachers an Walser in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« vom 29. Mai 2002, in dem Schirmmacher einen FAZ-Vorabdruck ablehnte und den Roman als »Exekution« und Dokument des Hasses gegen den jüdischen Literaturkritiker Marcel Reich-Ranicki bezeichnete. In der Folge traten Walser selbst in Kurzbeiträgen und Interviews sowie vor allem die »Süddeutsche Zeitung« mit Artikeln von Lothar Müller, Thomas Steinfeld u. a. schon am 31. Mai, von Joachim Kaiser

- am 5. Juni 2002 dieser Aussage und dem Vorgehen Schirmachers entgegen. Die Debatte zog dann weite Kreise und wurde im Verlauf des Monats Juni praktisch unüberschaubar. Der Text Walsers verbreitete sich zunächst in einer ersten Version für Insider im Internet und erschien als Buch schließlich um einiges verändert am 26. Juni. Zum faktischen Ablauf der ganzen »Affäre« vgl. die militant formulierte Darstellung bei Wolfram Schütte: *Der Sommer der Ressentimentalisten*, in: *Newsletter zur Geschichte und Wirkung des Holocaust. Informationen des Fritz-Bauer-Instituts*, Nr. 23, Herbst 2002, S. 10–14.
- 3 Siehe Jan Philipp Reemtsma: Ein antisemitischer Affektsturm, In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27. Juni 2002, S. 47; Ruth Klüger: »Siehe doch Deutschland«. Martin Walsers 'Tod eines Kritikers', in: *Frankfurter Rundschau*, 27. Juni 2002, S. 19; Jochen Hörisch: Für den, der ein Schschscheriftstellerr ist, in: *Frankfurter Rundschau*, 27. Juni 2002, S. 22.
- 4 Dieter Borchmeyer; Helmuth Kiesel (Hg.): *Der Ernstfall. Martin Walsers ›Tod eines Kritikers‹*. Hamburg 2003. Auf einige der dort erschienenen Aufsätze wird im folgenden mit dem Kürzel ›Borchmeyer/Kiesel‹ Bezug genommen.
- 5 Stefan Neuhaus: *Martin Walsers Roman ›Tod eines Kritikers‹ und seine Vorgeschichte(n)*. Oldenburg 2004 (= Bibliotheksgesellschaft Oldenburg. Vorträge – Reden – Berichte 43).
- 6 Siehe das Vorwort zu Borchmeyer/Kiesel (wie Anm. 4), S. 22.
- 7 Stefan Neuhaus (Anm. 5) beansprucht zwar, die »Vorgeschichte(n)« des Romans zu berücksichtigen, hält sie aber bei der Beurteilung des Textes für im Grunde irrelevant.
- 8 TeK, S. 47.
- 9 TeK, S. 49.
- 10 TeK, S. 32.
- 11 Im szenischen Erzählstil des Romans (Kriminalgeschichte) sind Lach und Landolf nicht aufeinander abzubilden. Besonders deutlich wird dies an der Figur von Lachs Frau Erna, die ja zugleich Landolfs Frau Erna sein müsste. Beide Ernas gibt es. Die eine wird aber als ehemalige Klavierlehrerin beschrieben, die Landolf so behandeln muss, als kenne er sie nicht. Die zweite dagegen hält »Sprechstunden« ab; siehe TeK, S. 103 und S. 119–121. Auch ist der dritte Abschnitt »Verklärung« schwerlich als nachträglich hinzugefügter Rahmen der ersten beiden aufzufassen. Lach findet nicht dort erst sein Alter ego, er lässt es vielmehr hinter sich. Zur Analyse des Romanschlusses siehe den dritten Abschnitt dieses Aufsatzes.
- 12 Walser hat dem weiter Vorschub geleistet, indem er den Roman bereits im Februar 2002, lange vor der Veröffentlichung, gegenüber dem Boulevardblatt »Die Bunte« als zu erwartendes gesellschaftliches »Skandalon« annoncierte und auch während der Debatte über das Buch die Parallele zwischen Reich-Ranicki und Ehrl-König immer wieder unterstrich. Auch gab er nachträglich seine Vorstellung zu Protokoll, Reich-Ranicki hätte den (schließlich geplatzen) Vorabdruck des Romans in der FAZ mit einem Text über ihrer

- beider »unglücklich verlaufene Liebesbeziehung« einleiten sollen. Siehe hierzu: *Die Welt*, 8. Juli 2002, zit. nach Schütte (wie Anm. 2), S. 12.
- 13 J. Güntner: *Verschärfter Vorwurf. Reich-Ranicki legt nach*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 13. Juli 2002, S. 57.
- 14 Vgl. dazu auch Gustav Seibt: In Erbkönigs Armen sterben, in: *Süddeutsche Zeitung*, 31. Mai 2002, S. 19; Klaus Briegleb: Unkontrollierte Herabsetzungslust. Martin Walser und der Antisemitismus der Gruppe 47, in: *Die Welt*, 29. Juni 2002. Ich nehme im Folgenden keinerlei privilegiertes Wissen über diese Geschichten in Anspruch, das ich auch gar nicht habe, sondern kann mich allein an allgemein zugängliche Quellen und gelegentlich (methodisch problematisch, aber bei diesem Thema wohl unvermeidlich) an mündlich kursierende Gerüchte halten.
- 15 TeK, S. 97.
- 16 Bernt Streiff: »Der ejakuliert doch durch die Goschen, wenn er sich im Dienst der deutschen Literatur aufgeilt.« – TeK, S. 135.
- 17 TeK, S. 202–207.
- 18 Sigrid Löffler, seit der ersten Sendung am 25. März 1988 dabei, schied im Streit nach der Sendung vom 30. Juni 2000. Eineinhalb Jahre und neun Sendungen später, mit dem 14. Dezember 2001, wurde »Das literarische Quartett«, nach insgesamt 77 Sendungen, abgesetzt.
- 19 Möglich, dass beim Thema Sexualisierung auch persönliche Verletzungen Walsers durch eine Laudatio Reich-Ranickis von 1981 ein Rolle spielen, worauf Seibt (wie Anm. 14) hinweist.
- 20 So geht die Anekdote von der Enthüllung einer Büste Ehrl-Königs im Marbacher Literaturarchiv (TeK, S. 82) auf eine wahre Begebenheit zurück. Allerdings war es der Literaturwissenschaftler und Kritiker Hans Mayer, nicht etwa Reich-Ranicki, der in einer kleinen Ansprache bei der Enthüllung seiner Büste diesen Scherz gemacht hat.
- 21 Briegleb (wie Anm. 14).
- 22 *Süddeutsche Zeitung*, 20. September 1998.
- 23 Zit. nach Seibt (wie Anm. 14).
- 24 Klüger (wie Anm. 3).
- 25 Vgl. dazu die treffenden »Wesens«-Beschreibungen der beiden Figuren in Benjamin Hederich: *Gründliches mythologisches Lexikon*. Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig: Gleditsch 1770. Darmstadt 1996, Sp. 1593 und 1626 (jeweils § 4).
- 26 TeK, S. 74.
- 27 TeK, S. 87.
- 28 Siehe TeK, S. 177.
- 29 TeK, S. 105.
- 30 TeK, S. 25.
- 31 Vgl. dazu im Allgemeinen auch Manfred Fuhrmann: Können wir noch Komödien ertragen? Martin Walsers ›Tod eines Kritikers‹ und ein Blick zurück auf

- die Personalsatire von Aristophanes bis Goethe, in: Borchmeyer/Kiesel (wie Anm. 4), S. 86–104. Dieter Borchmeyer: Martin Walsers ›Tod eines Kritikers‹: der komische Roman als Inszenierung seiner Wirkungsgeschichte, ebd., S. 46–67, legt sich für Walsers Roman auf die Bezeichnung »Literaturkomödie« fest (S. 56). Ich werde das im Folgenden problematisieren.
- 32 Walser hatte zunächst gesagt, Reich-Ranicki wolle die Literatur zugunsten der Literaturkritik abschaffen, worüber dieser schon »schallend lachen« wollte (zit. nach Seibt, wie Anm. 14).
- 33 TeK, S. 31.
- 34 TeK, S. 78.
- 35 TeK, S. 219.
- 36 Leo Kreutzer sieht am Schluss erst die Hinwendung Lachs zu Michael Landolf, dem Autor-Ich der ersten beiden Abschnitte, und Michaela Kopp-Marx nimmt an, der Schluss beschreibe die Umstände, unter denen die Niederschrift des Roman-Textes beginne (siehe Leo Kreutzer: Ein Roman und sein Doppelgänger. Sieben Anmerkungen zu ›Tod eines Kritikers‹, in: Borchmeyer/Kiesel (wie Anm. 4), S. 192–213, dort 199; Michaela Kopp-Marx: ›Les Mystères de Munich‹. Martin Walser schlüpft in die Rolle des postmodernen Autors; ebd., S. 174–191, dort 190). Die drei Abschnitte folgen aber ganz deutlich chronologisch aufeinander: Lach lässt zu Beginn des dritten sein Alter ego bereits hinter sich, das heißt, er wird nicht erst, er hat bereits als Michael Landolf geschrieben. Explizit ist dort vom »Weiterschreiben« die Rede (siehe TeK, S. 187). Der letzte Abschnitt ist Fortsetzung der vorigen, einiges daraus (das Exil der Saturniker, Ehrl-Königs Ritterschlag, das Schicksal Mani Manis) rundet die »Komödie« der ersten beiden Akte auch erst ab. Der Roman kehrt nicht (»postmodern«) in sich selbst zurück, eine geschlossen selbstreferentielle Lesart der Schlusssätze würde (anders als bei Umberto Eco oder Italo Calvino, an die sich Koop-Marx erinnert fühlt) zu erheblichen Widersprüchen in der Konstruktion des Romans führen.
- 37 Siehe Reich-Ranickis Dankesrede zur Verleihung der Ehrendoktorwürde der Ludwig-Maximilians-Universität München am 10. Juli 2002, gedruckt unter dem Titel »Was ich empfinde« in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 12. Juli 2002, S. 41.
- 38 Siehe Ignatz Bubis, Salomon Korn, Frank Schirrmacher, Martin Walser: »*Wir brauchen eine neue Sprache für die Erinnerung. Ein Gespräch.*« Wieder abgedruckt in: Frank Schirrmacher (Hg.): *Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation*. Frankfurt am Main 1999, S. 438–465, dort 442 (zuerst in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14. Dezember 1998).
- 39 Ebd., S. 461. Zur Rekapitulation der Szene siehe auch Klaus Briegleb: *Mißachtung und Tabu. Eine Streitschrift zur Frage: ›Wie antisemitisch war die Gruppe 47?‹* Berlin – Wien 2003, S. 37–48.
- 40 Siehe Holger Gehle: Gedächtniswechsel. Martin Walsers Essay ›Unser Auschwitz‹ im Werkkontext, in: *Peter-Weiss-Jahrbuch* 8, 1999, S. 114–140.

- 41 TeK, S. 126. Vgl. dazu auch die Bemerkungen von Hanno Loewy: There is no business like Antisemitismus, in: *Der Tagesspiegel*, 10. Juni 2002, der, im Kontext neuerer Antisemitismusforschung und zuletzt mit Bezug auf diese Stelle, den Roman als »verhachtelte Rachefantasia eines Nationalschriftstellers« liest. Zum theoretischen Hintergrund dieser Position siehe Hanno Loewy: Projektive Auserwähltheitskonkurrenz: ›Tragische‹ Bilder und Selbstbilder der Täter, in: *Werkstatt Geschichte* 36 (2004), S. 73–86.
- 42 Siehe Martin Walser: Ich vertraue. Querfeldein. Über das Gift der Verachtung gegen das Nächste, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 10. Oktober 1989, S. 49.
- 43 Siehe Thomas Assheuer: In den Fesseln der westlichen Schuld moral. Martin Walser hadert schon lange mit der jüdisch-christlichen Tradition. Sein Kritikerroman ist keine Überraschung, in: *Die Zeit*, 6. Juni 2002, S. 38. Assheuers Fazit: in der »Fantasie« des Romans müsse »erst die jüdische Weltverneinung beseitigt werden, damit ein deutscher Dichter zu sich kommt«. Weder das eine freilich noch das andere ist im Roman der Fall.
- 44 Siehe Saul Friedländer: *Das dritte Reich und die Juden. Erster Band: Die Jahre der Verfolgung 1933–1939*. München 1998, S. 87–128 (zuerst englisch 1997).
- 45 TeK, S. 122, 177.
- 46 Die maßgefertigte Jacke, die sie zumeist trägt, ist nicht geknöpft, steht aber rätselhafterweise auch nie unvorteilhaft offen, was an die gestellten Fotos in Boulevardmagazinen oder auch an eine Schaufensterpuppe gemahnt. Vgl. TeK, S. 63 und öfter.
- 47 Assheuer (wie Anm. 43).
- 48 Borchmeyer, in: Borchmeyer/Kiesel (wie Anm. 4), S. 66.
- 49 Siehe zu diesem Schluss die letzte Strophe des Gedichts von Hölderlin.
- 50 Am weitesten ist darin Jan Philipp Reemtsma gegangen (siehe Anm. 3).



Philosemitismus und Endzeitglaube

Cover der Zeitschrift *Christen für Israel* und Werbung für das Buch von Fritz May: *Apokalypse über Jerusalem*.

Zwischen Israelkritik und Antisemitismus

Versuch einer jüdischen Positionsbestimmung

Es scheint zuweilen, als habe sich in den letzten Jahren der in Deutschland vorherrschende Diskurs über den Antisemitismus von seinem Gegenstand, dem realen Antisemitismus, solchermaßen gelöst, dass es mehr als um die Bekämpfung dieses realen Antisemitismus um die Perpetuierung des Eigenwerts geht, den seine ideologische Zerredung erlangt hat. War es der deutschen politischen Kultur der Nachkriegsära weitgehend um die Überwindung dessen zu tun, was der deutsche Sonderweg mit zwei Weltkriegen, der NS-Diktatur und dem am europäischen Judentum verübten Genozid gezeitigt hatte, mithin um die unermüdliche Aufdeckung der den »Rückfall in die Barbarei« bedingenden sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Strukturen – vor allem um die rigorose Bekämpfung von perennierendem Antisemitismus, Rassismus und Fremdenhass –, so hat sich diese ursprünglich emanzipativ ausgerichtete Politisierung mittlerweile dermaßen verdinglicht, dass ihre Praxis zu einer durchideologisierten Reihe von als »öffentliche Debatten« ausgegebenen leeren Worthülsen verkommen ist. Rang man früher noch beharrlich um den Begriff des weltgeschichtlich Monströsen, weil man das Unsagbare als solches zu respektieren trachtete; und verbat sich für Adorno nach Auschwitz Lyrik als kulturelle Gedenkleistung, weil Kultur Verrat begangen hatte, so ist »Antisemitismus«, mithin »Auschwitz«, inzwischen solch inflationärem Gebrauch ausgesetzt, dass das postulierte Einzigartige der Schoah zum beliebig Verfügbaren, das Unsagbare zum allzeit Abrufbaren entartet und die Bekämpfung dessen, was als Vorstufen der Barbarei herausgearbeitet worden war, in die befindlichkeitsbeseelte Arena des diskursiven Kampfes um deutsch-normale beziehungsweise normalisierende »antideutsche« Identitätsfindungen entglitten ist.

Anti-Antisemitismus: Vom Unsagbaren zum allzeit Abrufbaren

Der erste Aufschrei ist bereits hier deutlich vernehmbar: Darf man die vom real vorwaltenden Antisemitismus ausgehenden Bedrohungen und die Überspanntheiten, die seiner Rezeption innewohnen, auf *eine* Vergleichsebene stellen? Geht es beim einen nicht um eine praktisch verübte Repression Juden gegenüber, während es sich beim anderen lediglich um schiefe Bewußtseinslagen handelt?

Zweierlei muss bei der Beantwortung dieser Fragen angegangen werden: zum einen das Problem einer antisemitisch motivierten *realen* Bedrohung von Juden. Dazu einiges später. Zum anderen aber das akute Problem der fremdbestimmten Ideologisierung rhetorischer Praktiken bei der vorgeblichen Bekämpfung von Antisemitismus. Denn man kann sich kaum noch des Eindrucks erwehren, dass beim vermeintlichen anti-antisemitischen Diskurs in Deutschland etwas ganz anderes ausgetragen wird, als was (zumindest gemessen am mantrahaften Gerede über die den Juden drohende antisemitische Gefahr) zu erwarten stünde: Juden, will es scheinen, haben deutsche Antisemitismuskritiker nie *konkret* interessiert. Juden wurden (und werden) von ihnen stets abstrahiert beziehungsweise in ferne Regionen außerhalb des unmittelbaren lebensweltlichen Blickfelds und Zusammenhangs delegiert. So sind Juden als »sechs Millionen« vernichtete Schoah-Opfer, als exemplarische Holocaust-Überlebende (möglichst im Ausland), als Träger untergegangener Lebenswelten und Kulturen (vorzüglich im klezmerbeseelten Osteuropa) oder eben als »wehrhafte Israelis« im »zionistischen Zufluchtsland des jüdischen Volkes« argumentativ in Anschlag gebracht worden. Die in Deutschland *real* lebenden Juden werden, insofern sie nicht schon durch ihr Fremdländisches ein (diskret) unterdrücktes Befremden auslösen, mehr oder minder ignoriert. Und da sie – seit Ende des Zweiten Weltkriegs zumeist osteuropäischer Provenienz – sich selbst kaum je als der »deutschen Gesellschaft«, in der sie leben, im emphatischen Sinne zugehörig gefühlt, vielmehr ein jahrzehntelang währendes Selbstverständnis des transitorischen Auf-den-Koffern-Sitzens gepflegt haben, enthielt dieses lebensgeschichtlich originär gewachsene Entfremdungsmoment in der Tat stets einen gewissen Kern gesellschaftlicher Wahrheit.

Der Gegenstand des Philosemitismus: Jüdinnen und Juden?

Das deutliche Desinteresse deutscher Bekämpfer des Antisemitismus an den in Deutschland lebenden Juden war (besonders in der Nachkriegszeit) der argwöhnischen Distanz dieser Juden gegenüber ihrer als »deutsch« begriffenen Umwelt eng verschwistert. Als Ignatz Bubis Ende der 1980er Jahre öffentlich mit dem Postulat auftrat, jüdisches Gemeindeleben möge in Deutschland wieder erblühen, wurde er nicht nur von den meisten jüdischen Gemeindemitgliedern seiner Generation schief beäugt; interessanter noch war die durchschnittliche nichtjüdische Wahrnehmung seines Auftretens: Man registrierte »wohlwollend«, dass es einen exemplarischen Juden gab, der einer Renormalisierung der deutsch-jüdischen Beziehungen in Deutschland, mithin *mutatis mutandis* einer Art eigenen »Schlussstrichs« das Wort redete, ohne dass es die philosemitischen und sonstigen Befürworter dieses neuen Zugangs zu etwas anderem verpflichtet hätte als zur abstrakten Anerkennung einer offenbar ausgebrochenen Versöhnlichkeit seitens »der Juden«. Als dann Bubis durch die Walser-Debatte eines Besseren belehrt werden, mithin auf hartem Weg lernen sollte, wie es um die konkrete Solidarität mit Juden bestellt ist, wenn es einmal nicht um die Unterstützung des weit (genug) entfernten Israel oder um die wochenendliche Liebe zur altdiasporischen Klezmermusik (eine in Deutschland bezeichnenderweise besonders stark verbreitete Liebe) ging, stellte er am Ende seines Lebens resigniert fest, seine Mühe sei umsonst gewesen, sie habe nichts gefruchtet. Seine Schlussfolgerung mag dahingestellt bleiben. Nicht auszuschließen ist indes, dass sich seine Resignation primär gerade auf die deutschen Antisemitismus-Bekämpfer, seine vermeintlichen Verbündeten, bezog; über latente und manifeste Antisemiten durfte er sich eh keine Illusionen machen.

Und dennoch floriert das Anti-Antisemitismus-Geschrei im heutigen Deutschland mehr denn je. Das mag mit einer realen Zunahme antisemitischer Tendenzen zusammenhängen. Es scheint jedoch, als sei die Diskursaufgewühltheit primär anderen, ihrem Wesen nach fremdgeleiteten Ursachen geschuldet. Bezeichnend war in diesem Kontext die Antwort eines renommierten, antisemitismuskritischen deutschen Herausgebers und Verlegers vor einigen Jahren, der, darauf hingewiesen, dass er einen bestimmten Sachzusammenhang in Bezug auf Israel falsch sehe, antwortete: Israel interessiere ihn gar nicht; es gehe ihm einzig um Deutschland.

Geht man davon aus, dass ihm »Israel« für »Juden« stand, der Staat der Juden mithin das jüdische Volk kodierte, so ist das hier anvisierte Problem

prägnant auf den Punkt gebracht: Philosemitismus, Antisemitismuskritik und Israel-Solidarität als (anti)deutscher Befindlichkeitsdiskurs. Nun mag man einwenden, das sei letztlich nicht gar so falsch – ist doch der Antisemitismus kein Problem des Juden, sondern in erster Linie das des Antisemiten. Wohl wahr, man kann dieser alten Sartreschen Einsicht noch immer weitgehend beipflichten. Und doch wird man füglich fragen müssen, wann die Funktionalisierung »des Juden« für wie immer emanzipativ gemeinte Zwecke ins Gegenteil umschlägt und das, was man zu verteidigen wähnt, der gleichen Fremdbestimmtheit verfällt, kraft der (bei umgekehrten Vorzeichen) der Antisemitismus erst eigentlich möglich wird. Die Vereinnahmung konkret *ausgeblendeter* Juden als »Juden«-Matrix der eigenen Identitätsbestimmung mag sich spätestens dann als fatal erweisen, wenn es darum geht, dem *konkreten* Juden, der sich als solcher stereotyp-fremdbestimmter Abstraktion entschlägt, in der eigenen Lebenswelt zu begegnen. Es wird sich dann peinlicherweise herausstellen, wie sehr der Jude als Projektionsfläche wohlmeinender Deutscher fungiert.

Die vom Philosemiten latent betriebene Entindividualisierung des individuellen Juden hat dem manifesten judenfeindlichen Ressentiment des Antisemiten nichts voraus. Der Aufschrei gegen den Antisemitismus kann durchaus Spuren dessen aufweisen, was der Struktur nach als antisemitismusfördernd zu werten ist. Wenn also stimmt, dass die Deutschen den Juden Auschwitz nie verzeihen werden, dann stimmt auch, dass der »wiedergutmachende« deutsche Philosemit keinem Juden seine auschwitzferne Individualität verzeihen kann.

Muss man aber gleich Philosemit sein, wenn man den Antisemitismus anprangern und bekämpfen möchte? Natürlich nicht. Da nun aber die unentrinnbare Bürde einer monströsen Geschichtskatastrophe jegliche Beziehung zwischen Deutschen und Juden affizieren muss, Auschwitz mithin zum Paradigma dieser Beziehung geworden ist, bestehen nun einmal wenige »Fluchtwege« aus dem sich stets aufs Neue verfestigenden Neuralgiezirkel. Viele begehren – normalisierungssüchtig –, sich von der Geschichte ganz abzuwenden. Andere »bewältigen« das Unbewältigbare durch einen primitiven Projektantisemitismus, wieder andere durch einen ressentimentgeladenen, zutiefst unreflektierten Antizionismus. Manche verharren in einem apolitisch gelähmten Ehrfurchtsschweigen – ja, und zunehmend viele sind zu Sachwaltern einer neuen Antisemitismusbekämpfung mutiert, und zwar mit solcher Verve, dass man den Eindruck gewinnt, der Anti-Antisemitismus sei zum

neuen zivilgesellschaftlichen Lustprinzip einer gewissen deutschen Öffentlichkeit avanciert. In schdanowistischer Wachhundmentalität wird alles angeprangert und verfolgt, oft auch pauschal denunziert, was nach »Antisemitismus« riecht beziehungsweise – genauer – was sich unter dem neuen Begriff von Antisemitismus, den sich diese Öffentlichkeit zurechtgebastelt hat, subsumieren lässt. Dabei durchwirken einander Aufklärungselan und paranoides Pathos solcherart, dass politische Emanzipationspraxis zur befindlichkeitsgeschwängerten Lust am Wahn verkommt, andere öffentlich verfolgen zu müssen. Man gefällt sich als »hauptamtliche Antisemitenjäger« (gut deutsch der Verbeamtung von Emanzipation frönend), beruft sich dabei auf Adornos neuen kategorischen Imperativ, wobei sich freilich der alte Frankfurter Denker im Grabe drehen dürfte, wenn er erführe, von welchem Ungeist diese Vereinnahmung beseelt ist, und geht alles brutal-denunziatorisch an, was sich nicht den Vorgaben des manipulativen Antisemitismus-Diskurses unwidersprochen fügt. Auch Juden sind vor der Definitionsallmacht dieser vermeintlichen Sachwalter ihrer Belange nicht gefeit.

Katastrophen-Diskurse im Feuilleton: Welche »Lehre aus Auschwitz«?

Ist das schlimm? – mag man sich fragen. Ist es nicht begrüßenswert, dass gerade in Deutschland und gerade angesichts der neuen Erstarkung neonazistischer Tendenzen der Antisemitismus mit so viel Elan attackiert wird? An sich schon. Nur stellt sich zunehmend die Frage, ob tatsächlich ein erstarkender Antisemitismus angegangen wird, der beispielsweise in der »braunen Szene« immer schon sein zuverlässiges historisches und gesellschaftliches Zuhause hatte; oder ob nicht doch der ungleich »attraktivere« Weg der politisch-korrekten Polemik gewählt wird, bei der der periodisch sich einstellende antisemitische Verbalskandal um eine Person des öffentlichen Lebens zur Drohkulisse einer heraufbeschworenen Verantisemitisierung, gar Neonazifizierung der gesamten Gesellschaft hoch- beziehungsweise niederstilisiert wird. Da der Antisemitismus immer schon soziale (oft auch sozio-ökonomische), sozialpsychische und kulturell-ideologische Ursachen hat – man hüte sich stets davor, den Antisemitismus zu enthistorisieren beziehungsweise gesellschaftsfern zu abstrahieren – und da man diese Ursachen bei der gängigen »Bekämpfung« von Antisemitismus geflissentlich zu ignorieren pflegt, erweisen sich die medienwirksamen Empörung-Knallegende um die ent-

tabuisierten, bewußt-provokant orchestrierten miniantisemitischen Verbal-eklats als bewußtseinstrübende *Ideologie* der sogenannten Antisemitismus-Bekämpfung. Die sensationslüsterne Aufgewühltheit begnügt sich mit dem Lustgewinn an öffentlicher Erregung; um Gesellschaftskritik, gar emanzipativen sozialen Wandel bekümmert sie sich zumeist herzlich wenig, wenn überhaupt je. Und in der Tat stellt sich die Frage, was da letztlich *bekämpft* wird: die sich politisch-korrekt nicht gehörende Zulassung des antisemitischen Verbalressentiments, mithin die öffentliche Akzeptanz seiner Manifestation, oder die strukturellen Ursachen, also die gesellschaftlich wirkmächtigen Bedingungen für Entstehung, Verfestigung und Sedimentierung dieses Ressentiments.

Handelt es sich um Ersteres, so liegt dem ein Antisemitismusbegriff zugrunde, der sich mit dem (durchaus notwendigen) Geplänkel einer feuilletonistisch-publizistischen Kultur debattierender Zerredung, mit akademischen Diskursanalysen und massenmedialen Talkrunden »fürs Volk« begnügt. Sein Geltungsbereich ist die Sphäre parlierender Entrüstung und getragener Nachdenklichkeit von besorgten Gutmenschen. Handelt es sich hingegen um Letzteres, so sieht man sich vor ein Problem ganz anderer Größenordnung gestellt. Denn man kommt dann nicht herum um die ehrliche Einschätzung von Stellenwert und Bedeutung dessen, was – salopp als »Antisemitismus« eingestuft – eine fundamentale Gesellschaftskritik und rigorose politische Tathandlungen erfordern würde.

So muss man sich beispielsweise fragen, was mit *Bedrohung von Juden* im heutigen Deutschland gemeint sei. Sind in Deutschland lebende Juden heutzutage in ihrer Existenz bedroht? Besser gefragt: Lässt sich eine Entwicklung in Deutschland denken, die die Existenz von Juden ernsthafter Bedrohung aussetzen würde? Die Antwort darauf muss notwendig spekulativ bleiben. Aber abgesehen von massiver Bewachung jüdischer Institutionen, die primär der Bedrohung durch arabisch-nationalistischen und islamistischen Terror geschuldet ist, besteht seit Jahrzehnten keinerlei physische Bedrohung von in Deutschland lebenden Juden in ihrer Eigenschaft als Juden. Dies hat nicht nur damit zu tun, dass jüdisches Gemeindeleben in der bundesrepublikanischen Nachkriegsära ohnehin nur spärlich aufkeimte (die Zahl der Juden in der DDR war äußerst gering), sondern vor allem damit, dass das allgemeine Entsetzen vorm Grauen der jüngsten deutschen Vergangenheit zu einem Tabu der Unantastbarkeit von Juden geführt hat. Die politische Aufregung um die Erstarkung der NPD Mitte der 1960er Jahre galt nicht der möglichen *realen* Bedrohung von Juden, sondern der Durchbrechung des Tabus, das im Zuge

der so genannten »Vergangenheitsbewältigung« jedem politischen Funken, der sich anschickte, den antinazistischen Konsens provokant anzusetzen, ein politisch prästabiliertes Lösungs-Veto zu erteilen trachtete. Es handelte sich um eine Regung in der Sphäre *symbolischer* politischer Interaktion, um ein Gerangel im Reich der Signifikanten, nicht um reale Bedrohung von Juden. So werden bis zum heutigen Tag jüdische Friedhöfe in Deutschland geschändet, auch Gebäude jüdischer Institutionen mit antisemitischen Verbalinjurien beschmiert. Aber das sind auch die Grenzen: Jüdische Menschen bleiben unangetastet, man regt sich an ihren steinernen Monumenten ab.

Eine Garantie für die Zukunft ist das freilich nicht. Es ist immer möglich, dass Juden dort, wo sie kenntlich sind oder sich kenntlich machen, von gewalttätigen Antisemiten angegriffen werden, von jenen Skinheads etwa, die ostdeutsche Städte und Dörfer zu No-go-Zonen für Menschen mit dunklerer Haut- und Haarfarbe gemacht haben. Doch sehe ich hier keine Tendenz, die sich in ihrer Aggressionsbereitschaft von dem unterscheidet, was gewalttätige Antisemiten in anderen europäischen Ländern zu tun gewillt und in der Lage sind.

Dem ist entgegengehalten worden, es handle sich um ein an einem sehr dünnen Faden hängendes Tabu – es reiche hin, dass sich in der politischen Klasse ein Stimmungswechsel vollziehe und ein Zeichen »von oben« gesetzt werde, damit die schlummernde antisemitische Hölle in Deutschland wieder losbreche und große Teile der Gesellschaft erfasse. Eine zweifellos düstere Prognose, wenngleich eine eher zweifelhafte. Denn nicht nur lässt sich vermuten, dass ein für Juden antisemitisch-bedrohlich gewordenes Deutschland von Machtinstitutionen der westeuropäisch-amerikanischen Öffentlichkeit wohl kaum hingenommen würde, sondern in Deutschland selbst dürften sich massive zivilgesellschaftliche Kräfte mobilisieren, um einer solchen unheilvollen Entwicklung entgegenzuwirken. Diejenigen aber, die einer solchen Prognose aus uneingeschränkter Überzeugung das Wort reden, mithin sicher sind, dass es nur noch eine Frage der Zeit sei, bis es Juden in Deutschland wieder an den Kragen geht, sollten sich eigentlich nicht mit ihrer Einsicht begnügen. Aus der sich von dieser Einsicht ableitenden Verantwortung müssten sie vielmehr unermüdlich dafür sorgen, dass Juden schleunigst aus Deutschland herauskommen. Dass solche Apokalyptiker sich nie und nimmer einfallen ließen, diesen Schritt zu unternehmen, lässt darauf schließen, dass sie ihrer eigenen Katastrophenprognose wohl selbst nicht sonderlich trauen. Dafür aber verstehen sie es als gestandene Protagonisten im Spielfeld pseudoemanzipativen Raunens, die Erwartung der endzeitlichen Katastrophe in ein diskursiv-pole-

misch lohnendes kulturelles Kapital umso perfekter für eigene Belange umzusetzen.

Gleiches gilt übrigens für jene in Deutschland lebenden jüdischen Studenten, die sich bei einer Veranstaltung darüber beklagten, dass sie sich zuweilen nicht mehr als Juden auf die Straße wagen könnten. Danach gefragt, warum sie sich nicht schleunigst diesem üblen Zustand durch Auswanderung entzögen, verfielen sie in den Gestus indignierter Aufgebrachtheit von Menschen, denen man gerade ein Stück ihrer (diasporischen) Identität geraubt hatte – die der existentiell gelebten Bedrohung durch eine zutiefst feindliche Umwelt.

Das will wohlverstanden sein: Es soll hier mitnichten der Ungeist einer neuerlichen Legitimation von Antisemitismen im öffentlichen deutschen Diskurs, schon gar nicht die Zunahme neonazistischer Politpraktiken und Agitation verantwortungslos verharmlost beziehungsweise schöneredet werden. Das, was sich in der alten Bundesrepublik spätestens seit Ende der 1960er Jahre an kritischer Öffentlichkeit und aufklärerischer politischer Kultur herausgebildet und sedimentiert hat, muss stets aktiviert werden, damit es besagtem Ungeist rigoros entgegenwirken kann. Dieses Postulat verliert selbst dann nicht an Geltung, wenn man in Kauf nimmt, dass es um den kritischen Geist und seine Träger zur Zeit nicht gerade zum Besten bestellt ist. Denn selbst unter Bedingungen eindimensionierender Entsorgung der umfassenden Kritik am Bestehenden darf und muss gefordert werden, dass die Enttabuisierung dessen, was, wie scheinhaft auch immer, in den Stand des Untastbaren gesetzt worden ist, kritisch reflektiert werde. Zwischen solcher Kritikforderung und der paranoid-leichtfertigen Heraufbeschwörung eines neuen, für Juden bedrohlichen Antisemitismus liegt freilich eine Kluft, die ihrerseits der Reflexion bedarf.

Denn wenn dem in der Tat so ist, dass der Antisemitismus einerseits wieder salonfähig wird (beziehungsweise Tabus seiner Eindämmung gebrochen werden), er andererseits aber auch zum konjunkturrell gestylten »Thema« mit entsprechender Feuilleton-Resonanz verkommt; wenn darüber hinaus gefragt werden muss, ob es gerade Juden sind, welche die real bedrohteste und ungeschützte Minorität im deutschen xenophobischen Diskurs abgeben, dann muss zugleich auch geklärt werden, ob die in diesem Zusammenhang allzu schnell und leichtfertig abgerufene Auschwitz-Metapher die adäquate Kategorie für die geforderte Auseinandersetzung mit dem zu Bekämpfenden sein könne – oder ob mit der laufenden Aushöhlung dieses Begriffs nicht zugleich

die systematische Banalisierung des Antisemitismus stattfindet: des Antisemitismus als des Auslösers einer geschehenen welthistorischen Katastrophe und als der Folie künftiger Bestrebungen, Rassismus und Fremdenhass zu bekämpfen und auszurotten. Wenn sich zudem der Verdacht hinzugesellt, dass mit der vorgeblichen Bekämpfung des Antisemitismus etwas ausgetragen wird, das sich zwar für die »Lehre aus Auschwitz« ausgibt, letztlich aber als projektive Entleerung dessen erweist, was als zu Mahnendes im Bewusstsein erhalten werden soll, dann kommt man schlechterdings nicht um die ärgerliche Einsicht herum, dass deutsche Befindlichkeiten wieder einmal am Werk sind, Befindlichkeiten, die den Antisemitismus als Fahrplan der Ausfechtung von ganz anderen Interessen vereinnahmen.

Es wird an diesem Phänomen besonders deutlich, wie sehr doch der antisemitismusfeindliche Philosemitismus dem Antisemitismus stets verschwisert ist: In beiden Fällen hält »der Jude« für etwas her, wird er mithin seines konkreten Daseins beraubt, indem er als Gefäß für austauschbare Inhalte, fürs fungibel Abladbare in instrumentalisierender Absicht konstruiert wird. Ob dabei Hass und Aggression oder Schuld und wiedergutmachende »Liebe« abgeladen werden, bleibt im Hinblick aufs Resultat der entmenschlichenden Abstraktion des Juden letztlich gleich. Immerhin hätten Philosemiten aber keine KZs errichtet, lässt sich dagegen einwenden. Wohl wahr. Aber genau darum geht es ja im heutigen Deutschland *nicht*; es geht beim gegenwärtigen Antisemitismus-Diskurs *nicht* um die Möglichkeit einer neuen Schoah. Dass aber gerade die Assoziationsfolie des KZ (als »Auschwitz« kodiert) für etwas in Anschlag gebracht wird, das sich dem KZ beziehungsweise Auschwitz als Reales entzieht (und mag sich dabei das Pathos des aus der Vergangenheit fürs Künftige abgeleiteten Anmahns noch so sehr selbst hochpeitschen), zeigt an, wie erbärmlich sich der Begriff des historischen Grauens im Spiegel der befindlichkeitsgeschwängerten Realitätsbewältigung der Gegenwart ausnimmt. »Antisemitismus«-Bekämpfung als Reparation für »Auschwitz« – eine neue ideologische Variante des psychologischen Grundverhältnisses, wonach die Deutschen den Juden Auschwitz nie verzeihen werden.

Deutschland & Israel, Deutsche & Juden: Schuld und Schuldverarbeitung

Ein zweiter Aufschrei lässt sich an dieser Stelle vernehmen: Ist es zulässig, im hier erörterten Zusammenhang pauschal von *Deutschen*, von *deutschem Anti-*

semitismus-Diskurs und von *deutscher* Auseinandersetzung mit der Vergangenheit zu reden? Verbietet sich eine solch generalisierende Nomenklatur nicht schon deshalb, weil doch sehr unterschiedliche, gar gegensätzliche Stimmen und jedenfalls eine heterogen gestimmte deutsche Öffentlichkeit auf kurzfristige tagespolitische Aufloderungen wie auf geschichtlich verfestigte Ideologeme beziehungsweise Tabuübertretungen reagieren? Dem ist gewiss so, und gewiss ist der eine oder andere Punkt in der vorliegenden Erörterung überspitzt formuliert worden. Und doch lässt sich darauf bestehen, dass die Stimmenvielfalt einem umfassenden (hier idealtypisch angesprochenen) Muster unterliegt: Es schärft sich an der elementaren Neuralgie des Verhältnisses von Deutschen-und-Juden-nach-Auschwitz und tritt bei periodisch aufflammenden Debatten um die nun einmal als *deutsch* apostrophierte und als ebendiese verhandelte »Vergangenheit« in einer sich stets zugleich einstellenden Polarisierung zutage. Antisemitische Abneigung gegen Juden und philosemitische Juden»liebe« erweisen sich dabei, ebenso wie vorgebliche, vor allem bei Jugendlichen anzutreffende »Indifferenz« Juden gegenüber, als exemplarische Reaktionsmuster, die eines gemeinsam haben: die abschätzige, verklärende oder eben »teilnahmslose« *Abstraktion* von »Juden«, die als solche für selbstbezogene Befindlichkeitskämpfe und Identitätsgerangel zur Projektionsfläche, welche sich einzig der unhintergehbaren neuralgischen Verfasstheit eines jeden »Deutschen« gegenüber dem »Juden« verdankt, reduziert werden. Ob es in der gegenwärtigen Geschichtsphase einen Ausweg aus diesem Zirkel gibt, sei dahingestellt. Ganz gewiss findet er sich jedoch ebenso wenig in der normalisierungssüchtigen Abkoppelung von der deutschen Vergangenheit wie in der »Bekämpfung« eines katastrophisch herbeigeschriebenen Antisemitismus, so als stünde nichts weniger als die Heraufkunft des Vierten Reiches bevor.

Die eklatanteste, zugleich auch politisch geladenste Form der instrumentalisierenden Abstraktion des Juden für fremdbestimmte Zwecke manifestiert sich in der metonymischen Gleichsetzung des Juden mit Israel und, davon kurzschlüssig abgeleitet, des Antisemitismus mit Antizionismus oder gar schon mit simpler Israelkritik. Man ist zunächst geneigt, die Analogisierung wie selbstverständlich hinzunehmen: Da der Zionismus sich als die nationale Befreiungsbewegung des jüdischen Volkes und den Staat Israel als Staat der Juden (zuweilen auch als »jüdischen Staat«) versteht, liegt es scheinbar nahe, »Israel« als *pars pro toto* eines wie immer zu denkenden Jüdischen anzusehen. Da zudem die Gründung des Staates Israel unmittelbar nach der Schoah statt-

fand und nicht zuletzt *infolge* dieser Katastrophe des jüdischen Volkes erheblich forciert wurde, wird Israel nicht nur mit Juden gleichgesetzt, sondern sowohl in der proklamierten Ideologie des Zionismus als auch im Selbstverständnis vieler Juden als »Zufluchtsstätte des jüdischen Volkes« apostrophiert. Sie soll der jüdischen Diaspora, mithin einer jahrtausendealten Verfolgungsgeschichte ein Ende setzen.

Dass diese *ex negativo* gebildete Gleichsetzung vieles an ideologischer Verzerrung schon deshalb in sich birgt, weil viele Juden keine Zionisten, viele Zionisten keine Israelis, und viele Israelis keine Juden sind, fällt im hier erörterten Zusammenhang zunächst nicht ins Gewicht. Denn es reicht schon hin, davon auszugehen, dass die allermeisten Juden eine durch die schiere Existenz des Judenstaates genährte Israel-Affinität entwickelt haben, damit die Verbindung zwischen »Juden« und »Israel« als selbstverständlich gegeben akzeptiert wird.

Was sich indes an der (wie immer ideologisierten) jüdischen Israel-Affinität aus der Perspektive besagter Leiderfahrung als unhinterfragbar ausnehmen mag, erhält in der Israel-Rezeption von Deutschen gemeinhin einen ganz anderen Stellenwert, und zwar besonders dann, wenn Deutsche »Israel« und »Juden« in Beziehung zueinander setzen. Denn dass Deutsche die Staatsgründung Israels als eine Art »Wiedergutmachung« der Geschichte für das von ihnen am jüdischen Volk Verbrochene ansehen, mithin einer grundsätzlichen Israel-Solidarität das Wort reden, mag als nur zu natürlich erscheinen. Welches Volk, wenn nicht das deutsche, müsste so »fühlen«? Ob dabei die offiziellen Staatsabkommen zwischen der alten Bundesrepublik und Israel (wie etwa das Wiedergutmachungsabkommen von 1952 oder die Aufnahme voller diplomatischer Beziehungen zwischen beiden Staaten im Jahre 1965) diesem »Gefühl« entsprechen konnten, darf mehr als bezweifelt werden. Sicher drückte sich demgegenüber in Unternehmungen wie »Aktion Sühnezeichen« ein genuines Bedürfnis aus, etwas von der letztlich unabtragbaren historischen Schuld durch eine fortwährende, zweckgebundene Handlungspraxis zu »sühnen«.

Und doch darf man sich fragen, ob sich an der gängigen deutschen Israel-Rezeption und Israel-Solidarität nicht primär jenes Projektionsmuster festmacht, welches der neuralgischen Grundbeziehung zwischen Deutschen und Juden nach der Schoah zwangsläufig zugrunde liegt. Denn nicht nur muss einerseits ein von nichtjüdischen Deutschen deklarativ gefeierter Antizionismus, der in der grundsätzlichen Infragestellung des Existenzrechts Israels

kulminiert, auf seine latenten Motivationen hin abgeklopft, mithin der ihm möglicherweise einwohnende antisemitische Impuls entlarvt werden; nicht minder dringlich ist andererseits die Dekodierung einer allzu überschwenglichen deutschen Israel-Solidarität angeraten, die bei jedem massiven Militärschlag Israels Urständ feiert, ohne sich freilich je die Larmoyanz über die vermeintliche Bedrohung der Existenz Israels vermiesen zu lassen. Die Vernichtungsphantasie des deutschen Antisemiten ist der Freude an der von Juden praktizierten Gewalt des deutschen Philosemiten aufs engste verschwistert. Bezeichnend ist dabei das sich im Topos der »Existenz des Judenstaates« deutlich niederschlagende projektive Moment. Was der antizionistische Antisemit wunschgedanklich imaginiert, komplementiert der zionismussolidarische Philosemit durch die »besorgte« Heraufbeschwörung desselben wunschgedanklichen Inhalts. Gemessen daran, dass Israel schon seit Jahrzehnten *nicht* in seiner Existenz bedroht ist (und nicht sein kann: jeder Staat im Nahen Osten, der sich anmaßte, es in seiner physischen Existenz zu bedrohen, würde unweigerlich seinen eigenen Untergang mit festschreiben), nimmt sich die permanente Imagination besagter Existenzbedrohung mehr als prekär aus: Was der brachiale antizionistische Antisemit gern »am Juden« austoben würde, aber nicht austoben darf und daher zur Phantasie der Vernichtung des Judenstaates werden lässt, lebt der israelsolidarische Philosemit an dem aus, was der zionistische Judenstaat gewaltdurchwirkt an anderen austobt beziehungsweise von anderen an ihm ausgetobt wird. Deutsche Israel-Freunde pflegen den Kampf Israels »um seine Existenz« bis zum letzten israelisch-jüdischen Blutstropfen auszufechten.

Die hier skizzierte Ergänzung im Gegensätzlichen trägt freilich idealtypischen Charakter. Der proisraelische Philosemit kann sich durchaus auch als selektiv in seiner »Judenliebe« erweisen, wie denn der gängige Antisemit gar nicht israelfeindlich zu sein braucht. Denn während Letzterer sich ohne weiteres alle Juden nach Israel wünschen mag, damit sie aus seiner Lebenswelt verschwinden, kann Ersterer bitterböse werden, wenn er einem israelkritischen Juden oder einem zionismuskritischen Israeli begegnet. Zuweilen wird er, der Deutsche, sich nicht entblöden, ihn, den Juden, als Antisemiten zu schmähen – denn nie wird der »wiedergutmachende« philosemitische Israel-Fetischist, der seine objektive Zugehörigkeit zum Tätervolk kaum je verwinden kann, dem israelkritischen Juden, der aus Auschwitz *nicht* die Konsequenz eines militaristisch ideologisierten und gewaltdurchwirkten Israels gezogen hat, diese andere Art des Judeseins verzeihen.

Deutsche Befindlichkeit nach Auschwitz: Projektionsfeld Israel/Palästina

Als im Jahre 1999 deutsche Kampfflugzeuge im Kosovo zum Einsatz kamen, schrieb Frank Schirrmacher von der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«:

»Dieser Krieg wird in Deutschland, anders als in anderen Ländern, fast ausschließlich mit Auschwitz begründet. Und vielleicht stimmt es ja, und die deutschen Tornados im Himmel über Jugoslawien bombardieren in Wahrheit nicht die Serben, sondern die deutsche Wehrmacht von 1941« (FAZ, 17. April 1999).

Was bombardieren in den Augen deutscher Israel-Anhänger israelische Kampfflugzeuge, wenn sie über palästinensische Ziele fliegen? Etwa auch die deutsche Wehrmacht? Gar Auschwitz? Das Perverse dieser Art der Projektion erweist sich nicht nur an der Widerlichkeit der späten Kompensation dessen, was historisch leider nicht stattgefunden hat, mithin an der instrumentellen Funktionalisierung der Nachfahren der Opfer für die neurotischen Bedürfnisse der Nachfahren der Täter, sondern auch daran, dass mit der legitimierten Täterwerdung »der Opfer« sich *mutatis mutandis* eine Entlastung dessen vollzieht, was immer schon als die pathologische Grundlage der vorgeblichen deutschen Israel-Solidarität angesehen werden darf.

Die gängige Variante dazu: der antizionistische Antisemitismus. Auch er speist sich ja aus der historischen Schuld und der psychischen Bemühung um ihren projektiven Abbau. Was allerdings beim Antisemiten in diesem Kontext in Aggression gegen den Juden umschlägt, wird beim Philosemiten auf den aggressiven Juden übertragen – einzig er vermag es, den historisch schuldig gewordenen Deutschen kraft selbst aufgeladener Schuld zu entschulden: israelische Sicherheitspolitik als Heilung deutschbefindlicher Neuralgien.

Nun spielt sich aber Israels Sicherheitspolitik in einem bestimmten Kontext ab – dem einer seit nunmehr 38 Jahren betriebenen Okkupation und brutalen Unterdrückung der palästinensischen Bevölkerung im Westjordanland und Gazastreifen. Will man den geschichtlichen Kontext weiter stecken, so kann man auf 1948 zurückgehen, das Jahr der israelischen Staatsgründung, zugleich aber auch das der *Nakba*, der großen Katastrophe des palästinensischen Volkes. Man mag letztlich auch aufs Ende des 19. Jahrhunderts zurückgreifen, die Entstehungszeit des politischen Zionismus als der natio-

nenalen Befreiungsbewegung des jüdischen Volkes. Diese Befreiungsbewegung setzte aber zugleich eine massive Kolonisierungsbewegung in Gang, die das Territorium Palästinas eben nicht, wie es die zionistische Ideologie von Anbeginn weismachen wollte, als »Land ohne Volk für ein Volk ohne Land« besiedelte, sondern auf ganz bewusste Landnahme eines bereits bevölkerten Territoriums aus war. Man beurteile den Nahostkonflikt, wie man möchte – an dem von Juden am palästinensischen Volk begangenen historischen Unrecht kommt man schlechterdings nicht vorbei. Und bringt man in Anschlag, dass die zionistische Staatsgründung (oder doch zumindest ihre forcierte Beschleunigung) sich in erheblichem Maß der von Deutschen am jüdischen Volk verbrochenen Vernichtungskatastrophe »verdankte«, so muss auch die Rezeption des Nahostkonflikts durch Deutsche von der schweren Last der deutsch-jüdischen Vergangenheit durchdrungen werden. Mehrere Ausrichtungsmuster sind dabei möglich: Manche werden sich von dem Umstand, dass die Palästinenser zu historischen »Opfern der Opfer« geworden sind, »entlastet« fühlen und in eine sachlich disproportionale, womöglich auch antisemitisch durchwirkte Israel- bzw. Zionismuskritik verfallen. Andere werden sich in ihrer Israelkritik mit der Begründung zurückhalten, keinem Deutschen stünde es an, einen Juden, mithin Israel als Judenstaat je zu kritisieren. Wieder andere werden sich aber in eine umso euphorischere, ihrem Wesen nach fetischistische Solidarität mit »Israel« hineinstürzen, nicht zuletzt, um somit die letzte Konsequenz aus der verbrecherischen Geschichte ihres Landes gezogen zu haben.

Die hier idealtypisch aufgelisteten Muster weisen allesamt einen projektiven Charakter auf, bei dem Deutschbefindliches, »Juden« und »Israel« nur indirekt Angehendes, ausgetragen wird. Heißt das nun, dass Deutsche in der gegenwärtigen Geschichtsphase im Wesentlichen unfähig seien, einen sachgerechten Zugang zu Israel und zu Juden (was im übrigen mitnichten dasselbe ist) zu entwickeln? Sind sie dazu verurteilt, alles Jüdische von Grund auf neuralgisch zu rezipieren?

Geht man bis auf die tiefenpsychische Matrix der perennierenden Belastung durch die deutsch-jüdische Geschichte, muss man diese Frage zum gegenwärtigen Zeitpunkt in gewisser Hinsicht bejahen. Beredten Ausdruck verlieh diesem Grundgefühl Karl-Heinz Hansen, Bundestagsmitglied zwischen 1969 und 1983, dem während der Walser-Debatte von 1998/99 in einem Leserbrief an die »Süddeutsche Zeitung« der Kragen platzte:

»Wenigstens solange noch ein einziges Opfer des deutschen Verbrecherstaates unter uns lebt, sollten Leute wie Walser und Dohnanyi diese nicht beleidigen dürfen und uns nicht mehr mit ihren persönlichen Wehwehchen belästigen. Sie sollten schlicht und einfach die Klappe halten« (SZ, 18. Dezember 1998).

Der in diesen Worten mit Emphase beklagten Instrumentalisierung des Schuldimpulses auf deutscher Seite ist freilich eine nicht minder instrumentalisierte Verwendung des Schuldzusammenhangs auf israelischer eng verschwistert. Nicht von ungefähr sind es unter allen Kollektiven gerade Deutsche und Israelis, die unermüdlich auf »Normalität« und »Normalisierung« des eigenen Kollektivs pochen. Nichts vermag das Anormale ihrer pathologischen Grundbeziehung besser zu manifestieren als gerade diese (ideologische) Normalitätssehnsucht.

Nun lässt es sich aber so nicht gut leben. Das gängige Verhältnis des jüdischen Israeli zu Deutschland mag dabei im hier debattierten Zusammenhang unerörtet bleiben. Was bedeutet demgegenüber obiges Verdikt für Deutsche? Sie können ja nicht außerhalb jeglicher Beziehung zu Israel (und Juden) stehen. Die ständige kriegerische Entflammbarkeit des Nahen Ostens, und die hierbei besonders gravierende Wirkung der Besetzung in Palästina, fordert ihnen unweigerlich eine, wenn auch oft nur schwach bewusste, Positionierung ab. Von selbst versteht sich dabei, dass alles, was den Geruch von Antisemitismus aufkommen lässt, und erst recht manifester Antisemitismus, kritisch angegangen und rigoros bekämpft werden muss. Nicht minder kritisch freilich ist die Fetischisierung der Antisemitismusbekämpfung anzuvisieren, die sich in ihrer pseudoemanzipativen Paranoidegeste immer mehr als kontraproduktiv fürs vorgegebene eigene Anliegen erweist. Die Erzählung vom kleinen Kind, welches das eine ums andere Mal »Wolf! Wolf!« schrie, ohne dass direkte Gefahr drohte, dem aber dann auch niemand mehr glaubte, als es das erste Mal vor einem wirklichen Wolf zu warnen trachtete, kommt da in den Sinn. Was es zu bekämpfen gilt, muss eine Realität haben. Die Protagonisten des Antisemitismus-Diskurses müssen sich aber vor allem darum bemühen, diesen Diskurs auf die ihn zunehmend durchwirkenden Elemente befindlichkeitsgeprägter Projektion und damit aufs engste verschwisterter Abstraktion des »Juden« reflexiv zu durchforsten.

Heraus aus der philo- und antisemitischen Abstraktion: Elemente einer produktiven Israelkritik

Es ist nun in diesem selbstreflektierten Zusammenhang, dass sich die Frage der adäquaten Israelkritik beziehungsweise der unhinterfragten Israel-Solidarität in ihrer umfassenden Komplexität und tendenziellen Ideologielastigkeit stellt. Denn Israel ist aus einem ganz bestimmten geschichtlichen Kontext entstanden, der zwangsläufig die Realität eines ideologisch Zusammengeschweißten zeitigen, mithin aber auch die fundamentalen Widersprüche und zentralen Konfliktachsen dieser Gewachsenheit durch eine fortwährend hergestellte Einheitsideologie überbrücken musste.

Gerade deshalb stellt sich nicht nur für den Außenstehenden, aber gewiss auch für ihn, die Frage, mit *welchem* Israel er sich solidarisiere, wenn er einer am wirklichen Leben vorbeiziehenden Abstraktion nicht auf den Leim gehen möchte. Meint er das säkulare (liberale beziehungsweise sozialistische) Israel oder das religiöse (orthodoxe beziehungsweise nationalreligiöse)? Das Israel einer aschkenasischen Hegemonie oder das eines in den letzten fünfzehn Jahren von orientalischen Juden in ganz andere Bahnen des Selbstverständnisses getriebene? Das »jüdische« Israel einer seit über fünfzig Jahren systematisch betriebenen Diskriminierung und fortgesetzten Unterprivilegierung eines Fünftels seiner Bevölkerung, nämlich der in Israel noch vor der Staatsgründung lebenden arabisch-palästinensischen Minderheit? Das Israel einer von Privatisierung und beschleunigt forciertem Sozialabbau gebeutelten Gesellschaft, die sich inzwischen durch eine sich immer bedrohlicher vertiefende sozial-ökonomische Kluft kennzeichnet? Das Israel der ultrarechten Siedlerbewegung, in der eine expansive Großisrael-Ideologie, ein religiös-fundamentalistischer Messianismus und eine politisch wie militärisch durchwachsene Gewaltbereitschaft zur nahezu autonomen Wirklichkeit eines Staates im Staat geworden sind? Das Israel der in den letzten Phasen ihres Untergangs begriffenen Kibbutz-Bewegung? Der gerade von der Arbeitspartei zerschmetterten Gewerkschaften? Des durch die massiv verschlechterte ökonomische Lage ins Wanken geratenen Gesundheits- und Erziehungswesens? Das durch die in den 1990er Jahren vom Staat organisierte Masseneinwanderung aus der ehemaligen Sowjetunion demographisch und kulturell solchermaßen transformierte Israel, dass es mit dem idealisierten »alten Israel« so gut wie keine Gemeinsamkeit mehr aufweist? Vom Umgang mit den über 300.000 – in Israel so genannten – Fremdarbeitern aus verschiedenen Ländern der zweiten

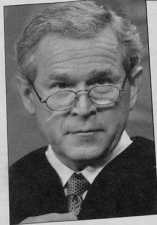
und dritten Welt, die ein oft entrechtetes Sklavendasein im ehemals sich sozialistisch gerierenden Israel fristen, soll hier geschwiegen werden. Immer weiter ließe sich die Liste eklatanter Widersprüche und innerer Ungereimtheiten der israelischen Gesellschaft fortsetzen, die aber letztlich allesamt auf eines hinauslaufen: Wer sich *abstrakt* mit »Israel« solidarisiert, segnet *mutatis mutandis* alle diese Widersprüche ab, trägt mithin dazu bei, dass die von diesen strukturellen Gegensätzen und latenten Konfliktherden *im Innern* ausgehende Bedrohung der israelischen Gesellschaft erst gar nicht angegangen werden kann – und zwar nicht nur, weil er mit einem pauschalisierenden »Israel«-Begriff alles Heterogene über einen Kamm schert, sondern auch, weil damit der für die schmerzhafteste, zugleich aber auch notwendige Auseinandersetzung mit der Zerrissenheit der israelischen Gesellschaft unabdingbare Gedanke des Friedens mit den Nachbarn, vor allem mit den Palästinensern, gleichsam entsorgt wird.

Wer das Wohl Israels will, kann sich nicht mit einem zur reinen Projektionsfläche eigener Befindlichkeiten gewordenen »Israel« solidarisieren. Wer aber nach alledem noch immer darauf beharrt, Israel-Solidarität wegen Israel drohender Gefahren bekunden, mithin durch solche Solidarität »Juden« vor Antisemitismus schützen zu sollen, muss sich schon fragen lassen, ob er wirklich Israel beziehungsweise Juden meine oder ob ihm »Israel« und »Juden« nicht letztlich doch zu dem verkommen sind, was das antisemitische Ressentiment und den israelfeindlichen Impuls mit nicht minderer ideologischer Verve zu bedienen vermöchte.

INFOS



Aktuelle Literaturhinweise:
„Die Zeit“, Wochenzeitung, Ham-
burg, Nr. 20, 21.
„Die Bunte“, Bremer Zeitung AG, 21.
Mai 2004.
„Le monde diplomatique“, WOZ,
Mai 2004.



Das verlorene Gesicht des Weltpolizisten

Menschenverachtung – Bemerkungen zur desaströsen Politik der US-Regierung

führen lassen. Die Folge ist, dass politische Entscheidungen fehlen und das Wahlvolk politisch zu unterscheiden verlernt hat. Man wählt nach der Höhe des Benzinpreises. Darauf gründet sich die Macht der Klassen...

KLEINE ZEITUNG). Sie konnten bisher durch die bekannten US-Heilsbotschaften wie „Frieden, Freiheit, Demokratie und Menschenrechte“ vor der brennen Weltöffentlichkeit halbwegs ver-

Russel Mead den „Messiaskomplex“: „Viele Amerikaner sind überzeugt – an erster Stelle ihr Präsident – die USA seien dazu da, die Welt zu erlösen und ihre Freiheit und Wohlstand...

Politische Bildung im Vorarlberger Gratisblatt *Wann & Wo* vom 23. Mai 2004

Die Zeichnung diente der Redaktion als Illustration eines Meinungsartikels über die US-amerikanische Politik im Irak, in dem von Israel nicht die Rede ist.

Der Sarkophag zeigt Risse

Über Israel, Palästina und
die Frage eines »neuen Antisemitismus«

Über die Aktualität von Antisemitismus zu reden, ist kein leichtes Unterfangen. Solches Reden stößt auf höchst gegenläufige Reaktionen. Die einen vermuten, ein neuerliches Aufleben von Judenfeindschaft mit Gewissheit zu erkennen; die anderen stellen eine derartige Wahrnehmung strikt in Abrede. Und während Letztere ihrerseits unter Antisemitismusverdacht geraten, werden Erstere bergewöhnt, sie stellen kalkuliert jede abweichende Meinung über Juden unter Kuratel.

Nach Auschwitz ist es um den bekennenden Antisemitismus still geworden. Seither ist die gewöhnliche Judenfeindschaft mit dem Holocaust kontaminiert. Von einem Tabu umschlossen, ruht sie in einem moralisch zernierten Sarkophag. Solche Tabuisierung wird nicht gern gelitten; sie lastet auf einer sich unfrei dünkenden Urteilskraft, die sonst stets nach Augenhöhe strebt. Eine solche Beschwernis wiederum wird den Juden zugeschrieben. Sie verfügten über die Erinnerung und legten sie anderen unerbeten auf. Dagegen regt sich Widerspruch.

Mit dem Holocaust ist der klassische, vom Bekenntnis wider die Juden getragene Antisemitismus zerstorben. Moralisch zerborsten, vermag er sich nicht begriffsnah zu verdichten. Ohne angemessene Begriffsdichte lassen sich Juden als Juden entgegengebrachte abträgliche Regungen freilich nur wenig fassen. Was bleibt, sind gleichsam aus der Zerfallsmasse von einer begrifflich gedeckten Vorstellung vom Antisemitismus hervorgegangene Partikel des Ressentiments. Sie legen sich wie Mehltau unterschiedlicher Konsistenz über die jeweils inkriminierten, mit den Juden in Verbindung gebrachten Phänomene. Diesen Partikeln des Ressentiments sollte, in Unterscheidung zur vormaligen, historischen Dichte, vielleicht kein antisemitischer, sondern eher ein *antisemitisierender* Charakter zugeschrieben werden. Dieser freilich scheint allgegenwärtig.

Mit dem Holocaust ist nicht allein der im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erwachsene Begriff des Antisemitismus weiter beschwert worden. Zur Verkomplizierung hat zudem die Gründung des Staates Israel beigetragen; zu Verkomplizierungen und Verwirrungen deshalb, als mit einer souveränen jüdischen Macht und Gewaltausübung wesentliche Komponenten des antisemitisch durchseuchten Judenbildes allem Anschein nach in ihrer traditionellen Geltung beeinträchtigt worden sind, zumal da die Juden sich mit ihrer Staatswerdung zur vollgültigen Nation konstituiert haben. Damit entzogen sie sich so mancher klassischen antisemitischen Verdächtigung – der Verdächtigung etwa, den kollektiven Erfordernissen von Staatlichkeit nicht zu genügen. Andererseits drängt sich der kaum abzuweisende Eindruck auf, gerade jüdische Machtausübung, sprich das politische und militärische Verhalten des Staates Israel im Konflikt mit den Arabern im Allgemeinen und den Palästinensern im Besonderen, trage zu einem allseitigen Aufschäumen antisemitischer Regungen bei.

So bilden sich an der ablehnenden Haltung zu Israel jene gegenläufigen Einstellungen ab, von denen eingangs die Rede war. Die einen vermeinen, in ihr einen ungeschminkten Antisemitismus zu erkennen, die anderen sind der Auffassung, lediglich einer legitimen Kritik Ausdruck zu geben – also Urteilskraft auch dort gelten zu lassen, wo von Juden die Rede ist. Eine vertrackte Konstellation. Und dies in Ermangelung einer Trennschärfe, mittels derer den unterschiedlichen Begriffswelten und den ihnen zugehörigen semantischen Feldern angemessen Rechnung getragen werden könnte.

Nach welchen Kriterien wäre das Handeln des jüdischen Staates zu beurteilen? Den Attributen eines Staates nach, der wie andere Staaten im Zeichen von Souveränität Gewalt ausübt und dabei gehalten ist, geltende Regelungen und Prozeduren einzuhalten? Oder solchen Maßgaben des Urteilens nach, die von Juden als einer schutzlosen, bestenfalls geduldeten historischen Minderheit ausgehen, die ständig und immer wieder Erfahrungen der Verfolgung und Diskriminierung im Zeichen von Antijudaismus und Antisemitismus zu gewärtigen hatte und die zudem den Holocaust als ultimativen Genozid erfuhr? Welchen Erfahrungshorizont gilt es also zugrunde zu legen – die Maßgaben staatlicher Souveränität oder die einer historisch eingekerbten Schutzbedürftigkeit?

In der Realität ist eine Trennung solcher unterschiedlichen Erfahrungswelten entsprungener Wahrnehmungen wie der mit ihnen verbundenen Deutungen und Interpretationen kaum möglich. Sie vermischen sich in jeweils unter-

schiedlicher Legierung: die israelischen mit den jüdischen Kontexten, die von außen her wie auch immer gut gemeinte Kritik am israelischen Agieren mit dem an das jüdische Gemeinwesen herangetragenen, antisemitisch aufgeladenen Ressentiment. Bei aller hier diagnostizierten Aporie ist indes eine analytische Aufklärung über beide Begriffsfelder und die ihnen zugehörige Semantik und Metaphorik vonnöten. Um eine jener Unterscheidung angemessene Trennschärfe wird sich der Autor im Folgenden bemühen: um die Unterscheidung zwischen einer so weit wie möglich angemessenen, sprich realitätsgerechten Wahrnehmung des Konfliktes als Ausdruck souveränen und mithin kollektiver jüdischer Verantwortung entsprungenes Handeln einerseits und antisemitisch aufgeladener Reaktionen auf Israel beziehungsweise das israelische Handeln andererseits. Eine Trennschärfe in der Welt der Theorie – zugegeben: In der rauen Wirklichkeit wird sie freilich so nicht zu haben sein.

Der Konflikt um das Land

Der angestrebten Trennschärfe wegen ist es unumgänglich, sich der grundlegenden Konstellation des arabisch-jüdischen, israelisch-palästinensischen Konflikts zu vergewissern. Der dabei getroffene Befund wird für konventionelle Lösungsvorstellungen wenig beruhigend sein: ein nationaler Konflikt, in der Tat, der sich auf Basis zweier Staaten – einem jüdisch-israelischen und einem arabisch-palästinensischen – im Prinzip als kompromissfähig erwies; gleichzeitig aber doch ein nationaler Konflikt kolonialen Charakters. Und gerade seines kolonialen Charakters wegen findet sich seine territoriale Kompromissfähigkeit doch wieder eingeschränkt.

Vermischung wie Gegenläufigkeit der als national und kolonial charakterisierten Anteile des Konflikts bedürfen der Aufschlüsselung. National ist der Konflikt insofern, als zwei religiös, sprachlich wie kulturell verschiedene Bevölkerungsgruppen in einer Auseinandersetzung um das gleiche Land ineinander verkeilt sind. Die Ausgangsbedingungen scheinen symmetrisch. Kolonial, also asymmetrisch ist der Konflikt wiederum deshalb, weil die eine, die jüdische Bevölkerungsgruppe, von außen her kommend sich erst in den Besitz des Bodens bringen musste, um sich mittels Landnahme zu territorialisieren. Diesen Prozess galt es gegen die ortsansässige arabische Bevölkerung durchzusetzen.

Gesteigert wird der einem solchen Konflikt eigene Gegensatz zwischen einer ortsansässigen und einer wesentlich von außen ins Land gekommenen

Bevölkerung dadurch, dass sich die Auseinandersetzung wegen ungleicher demographischer Verhältnisse wie wegen miteinander im Prinzip nicht kompatibler Selbstverständnisse verschärft. Dabei verschränken und verstärken sich zwei Tendenzen: die der arabischen Haltung historisch inhärente Tendenz der Verweigerung, die Ergebnisse des gegen sie erfolgten Prozesses der Landnahme in Gestalt einer nationalen jüdischen Existenz im Lande zu akzeptieren und so durch Anerkennung des Anderen zur Beendigung des Konfliktes beizutragen; und die innerhalb des israelischen Gemeinwesens sich als beständig erweisende innere Dynamik, konjunkturelle Versuche, die gegen die Palästinenser gerichtete Landnahme zu beenden, zu hintertreiben.

Folge eines solchen nationalen Konflikts kolonialen Charakters ist die ihm eigene, jede einvernehmliche Konfliktlösung vereitelnde Blockade auf beiden Seiten. Seinen nationalen beziehungsweise territorialen Anteilen und der mit diesen Anteilen verbundenen symmetrischen Vorstellung vom Konflikt nach – Nation gegen Nation – ließe sich dieser durch eine Teilung des Landes lösen. Seinen kolonialen Anteilen nach aber unterläuft der Konflikt alle Vorstellungen von kompromissfähiger Territorialität.

Asymmetrisch sind auch die mit dem Konflikt verbundenen Zeithorizonte der involvierten Kollektive. So scheinen die Israelis aktuell übermächtig – historisch, sprich langfristig, dürften sie sich als schwach erweisen. Schwach insofern, als eine voraussehbare zukünftige demographische Konstellation die arabische Bevölkerung im Lande wieder in den Stand einer Mehrheit versetzen könnte, was wiederum die inzwischen eingetretene Realität der jüdischen Staatlichkeit umkehrbar machen würde. Diese dem Konflikt inhärente Tendenz stößt auf ein entsprechendes arabisches Bewusstsein. So mag die arabische Bevölkerung innerhalb der israelischen Staatsgrenzen von 1948/49 numerisch in der Minderheit sein – ihrem historischen Selbstverständnis ebenso wie der demographischen Tendenz nach empfindet sie sich durchaus als Teil einer potentiellen Mehrheit, einer Mehrheit, die durch konjunkturelle, also als vorübergehend erachtete Umstände in jene aktuelle Minderheitenlage geraten ist.

Umgekehrt die israelischen Juden. Zwar machen sie in ihrem Gemeinwesen die numerische Mehrheit aus, sie sind aber als Juden von einem Bewusstsein geprägt, das zutiefst aus der Erfahrung einer historischen Minderheit zehrt. Gerade dieses Bewusstsein bestärkt sie darin, eine Wiederkehr ebenjener ihr bekannten historischen Konstellation ein für allemal auszuschließen.

Von verschärfender Wirkung sind die mit dem demographischen Erwartungshorizont verbundenen Perspektiven des jeweiligen Selbstverständnisses und das dem jeweiligen Selbstverständnis entspringende politische Handeln. Den Palästinensern stehen drei Varianten von Selbstverständnis offen: als Palästinenser im engeren Sinne, als Araber und als Muslime.

Als Palästinensern dürfte ihnen eine nationale Deutung des Konfliktes und ein damit einhergehender territorialer Ausgleich auf der Grundlage zweier Staaten im Prinzip akzeptabel sein. Als Arabern und damit als Teil einer weit über die Landschaft Palästina hinausgehenden Bevölkerung arabischen Selbstverständnisses dürfte die Bereitschaft zum Ausgleich schon um so manches geringer werden. Eine solche Erweiterung geht nämlich mit einer Verschiebung des Zeithorizonts im Konflikt einher. Als um ein vieles umfassenderes Kollektiv vermag man auf zukünftig sich einstellende günstigere Umstände für die Realisierung maximaler Vorstellungen hoffen. Und als Muslime wiederum sind die Palästinenser Teil einer derartig gewaltigen Bevölkerung, dass eine solche Zugehörigkeit den politischen Erwartungshorizont in die schiere Ewigkeit hinein zu verschieben droht. Damit fände sich ein jeder Kompromiss als Folge einer einvernehmlichen Begegnung im Hier und Jetzt und somit auf Grundlage gemeinsamer, sprich säkularer Zeitvorstellung gleichsam annulliert.

Die dramatische Konstellation eines nationalen Konflikts kolonialen Charakters fräst sich ein in das weiche Gewebe von Legitimität und Identität. Ein solcher selbstquälerischer Diskurs scheint vornehmlich, ja, ausschließlich der israelischen Seite auferlegt. Solche notorische Reflexion scheint tief verankerten Zweifeln an der Rechtmäßigkeit des eigenen Handelns zu entspringen. Schließlich waren es die Juden, die in das Land kamen, um es ganz oder auch nur zum Teil zu dem ihren zu machen. Ein solches Vorhaben war gleichsam notwendig mit einer Veränderung des vorgefundenen demographischen, sprich ethnischen *Status quo* verbunden.

Die Reaktion ist gleichsam anthropologisch insofern, als ein jeder, der einen *Status quo* zu verändern trachtet, darum bemüht ist, ein solches Vorhaben vor sich selbst wie vor anderen zu rechtfertigen. Vor allem dann, wenn sich herausstellt, dass eine solche Veränderung kaum mit dem Einverständnis der am Orte lebenden Bevölkerung zu erlangen sein dürfte, ja, gegen ihren Willen durchgesetzt werden müsste – und dies womöglich mit Gewalt; Anwendung von Gewalt nicht in böser Absicht und sicher auch nicht von Anfang an. Und wenn, dann allein in Verteidigung – also in der Anwendung

einer als solche empfundenen Gegengewalt. Auch dies eine anthropologische Konstante: Das Gruppenbewusstsein versteht eine jede von ihm ausgehende Gewalt irgendwie immer als Gegengewalt.

In Sachen Legitimität hat die Konstellation des Konflikts der jüdischen, der israelischen Seite also den schwächeren Part zugespielt – und dies jener leidigen Frage des vorgefundenen und auch weiterhin nicht zu exorzierenden *Status quo* wegen; ein Phänomen, das sich in den jeweils diskursiv und zur Selbstbegründung, zur Selbstrechtfertigung herangezogenen Geschichtszeiten niederschlägt. So standen den Juden im Prozess der Kolonisation und der mit ihr verbundenen Aneignung des Landes wegen legitimatorisch eigentlich nur zwei Zeitvorstellungen offen: Vergangenheit und Zukunft. Beide Zeiten zeichnen sich im Unterschied zur Gegenwart durch eine ihnen eigenen Virtualität aus. Schließlich ist allein Gegenwart reale Zeit. Und diese reflektiert zum Leidwesen der ins Land Kommenden einen *Status quo*, den es im Sinne einer zu etablierenden jüdischen Staatlichkeit zu verändern gilt.

Den Ankommenden bleibt also nichts anders übrig, als Vergangenheit wie Zukunft gegen die widerständige Gegenwart in Stellung zu bringen. Eine weit in die Vergangenheit zurückreichende biblische Zeit etwa; oder eine in eine weite Zukunft weisende utopische Zeit der allgemeinen Menschheitsbeglückung – dort, wo sich alle Widersprüche wie von selbst aufzulösen versprechen. Mittels beider als virtuell erachteten Zeiten – der Vergangenheit wie der Zukunft – lässt sich eine Rechtfertigung des eigenen Anspruchs vor sich selbst begründen. Die Gegenwart freilich, der *Status quo* am Ort, sprich: die arabisches Bevölkerung, bleibt von einem solchen Ansinnen unbeeindruckt.

All das zeichnet in der Tat ein tristes Bild vom Konflikt. Seine wenig kompromissfähigen Komponenten durchziehen seine Verlaufsgeschichte und verdichten sich in der Frage der Legitimität des jüdischen Staates – einer Frage, die auch und vor allem Israelis ständig und immer wieder umtreibt. So sind alle wesentlichen die israelische Gesellschaft bewegenden Konflikte in ihrem Kern Legitimitätskonflikte. Und die Crux des sich ständig im Kreise drehenden Legitimitätsdiskurses ist der Umstand, dass sich seine Folgen von beiden Seiten her – von der israelischen wie von der palästinensischen – im Konflikt gewalttätig niederschlagen.

Bei den jüdischen Israelis materialisiert sich der als gerecht empfundene Anspruch auf das Land in Gestalt der Siedlung. Mithin stellt die Siedlung so etwas wie ein Argument im Diskurs über Legitimität dar. In ihr schlägt sich der Anspruch auf das Land gleichsam handfest nieder. Beim palästinensi-

schen »Recht auf Rückkehr« wiederum handelt es sich um ein Argument des Anrechts auf das ganze Land ebenso wie um den Anspruch auf Wiederherstellung von Gerechtigkeit in Gestalt des *Status quo ante* – einer Rückkehr zum wie auch immer imaginierten Zustand der Vergangenheit. Das »Recht auf Rückkehr« bildet eine tragende Säule des palästinensischen Selbstverständnisses.

So stellt beides, Siedlung wie Rückkehr, in unterschiedlicher Dichte sowohl im israelischen wie im palästinensischen Gemeinwesen jeweils konstitutive Anteile des Selbstverständnisses dar – mögen diese verdichteten Embleme von Legitimität und Identität in ihrer reinen Form auch von einer jeweils noch so numerisch geringen Bevölkerungsgruppe vertreten werden. In Wirklichkeit verwahrt diese zahlenmäßig zwar geringe, qualitativ aber signifikante Minderheit Kernbestandteile des Selbstverständnisses und hält insofern so etwas wie eine ideologische Prärogative in den Händen. Als Bewahrer konstitutiver Merkmale des kollektiven Selbstverständnisses behindern sie eine jede wie pragmatisch auch immer gemeinte Absicht der Mehrheit im Sinne einer Überwindung des Konflikts.

Die Aufladung des Konflikts

Es ist also kaum zu erwarten, dass der Konflikt, allein schon der wenig miteinander kompatiblen Legitimitäten wegen, aus sich heraus Aussicht auf Lösung verheißt. Und als ob es damit nicht schon genug wäre, werden dem ohnehin antagonistisch gepolten Gegensatz zwischen Juden und Arabern zu allem Überfluss noch so mancherlei unerbetene Verschärfungen auferlegt. Die Beteiligung von Juden als Israelis am Konflikt lädt nämlich die Auseinandersetzung mit Bildern und Metaphern auf, die zur Steigerung seines ohnehin dramatischen Charakters und damit zu seiner Radikalisierung beitragen.

So lässt sich bei bestem Willen nicht in Abrede stellen, dass die politische, durch den Konflikt begründete Gegnerschaft zu den Juden bei Arabern wie bei Muslimen, vielleicht aber auch im westlichen Kontext – wenn auch der Last des Holocaust wegen verhalten – zu einer Bebilderung der Wirklichkeit beiträgt, die bei aller gebotenen Zurückhaltung als problematisch zu erachten ist. Problematisch insofern, als dabei tradierte antijüdische Bilder und Motive evoziert werden, die ihrer Entstehung nach entweder frühislamisch sind oder durch den seit dem 19. Jahrhundert erfolgenden Transfer antisemitischer westlicher Muster in den Orient übernommen und von Muslimen zunehmend internalisiert worden sind. Antisemitisch im klassischen Sinne des Wortes

sind die in der Auseinandersetzung zwischen Arabern und Juden, Israelis und Palästinensern aufschäumenden Bebilderungen insofern, als sie nicht aus dem Konflikt im engeren Sinne hervorgehen, sondern ihm von außen, also zeitlich und räumlich von weither, aufgebürdet werden.

Damit geben sie sich als Imprägnierung einer dem eigentlichen Konflikt außen vor stehenden, aber doch auf den Konflikt einwirkenden historischen Tiefendimension zu erkennen. Nicht die von palästinensischer Seite Israel entgegengebrachte Ablehnung ist das Enigma, sondern die beklemmenden, zutiefst antisemitisierenden bis antisemitischen Bilder und Metaphern, mit denen die ohnehin dramatischen Vorgänge des Konflikts weiter belastet werden. Diesen soll die weitere Nachfrage gelten.

Es beginnt mit der beunruhigenden Beobachtung, dass die Erscheinung von waffentragenden Juden bei Nichtjuden intuitives Unbehagen auslöst. Weniger die in der Uniform von welchen Gemeinwesen auch immer unsichtbar werdenden Juden als einzelne, sondern Juden als Waffenträger in eigener Sache, in eigener Uniform und unter eigenen Farben, spricht: Juden als Kollektiv. Ein solch allseits fühlbares und untergründig wirksames Missfallen im westlichen, sprich christlich säkularisierten, aber auch im islamischen Kulturzusammenhang äußert sich nicht in jener für die Vormoderne so eindeutigen kanonischen Klarheit, Tragen von Waffen durch Juden allein in Ausnahmefällen zu privilegieren, sondern eher in weitaus weniger eindeutigen und insofern vertrackten Verschiebungen und Verkehrungen. Es bedarf schon einer ausgesprochen hermeneutischen Bereitschaft, die Geltung antijudaistischer wie antisemitischer Tropen auch in jene feinen Verästelungen der Phänomene hinein zu verfolgen, wo ansonsten Nachforschungen vorgeblicher Geringfügigkeit wegen eingestellt werden.

Waffentragende Juden scheinen zu provozieren, eine tiefsitzende Erregung auszulösen. Vor dem Hintergrund jener althergebrachten kulturellen Imprägnierungen dürfte es in eigener Sache waffentragende Juden eigentlich nicht geben. Dass es sie dennoch gibt, erscheint als Sakrileg – wenn auch als ein verdecktes. Und in Verbindung mit der im Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern um sich greifenden Gewalt wird den althergebrachten Vorstellungen und Phantasien über die Juden und der ihnen eigenen Gewalt ständig neue Nahrung zugeführt. Vor allem dann, wenn nicht – wie auf dem Gefechtsfeld traditionell üblich – Truppe die Truppe bekämpft, sondern des asymmetrischen, des kolonialen Charakters des Konfliktes wegen das israelische Militär einer, wenngleich gewalttätig vorgehenden, arabischen Bevölkerung gegenübersteht.

Eine solche Konstellation evoziert vor dem Hintergrund einer Juden traditionell wenig gewogenen Haltung Vorstellungen, die ihnen von vornherein und in ehrabschneidender Absicht die Fähigkeit absprechen, legitime Gewalt auszuüben. Solcher Vorstellung nach vermögen Juden nur heimtückisch vorzugehen und neigen obendrein dazu, Massaker zu verüben. In der arabischen und muslimischen Welt gezeigte populäre Filmserien knüpfen dabei unverhohlen an ursprünglich christliche Weltbilder antijudaistisch-antisemitischen Ursprungs an. Etwa die in der muslimischen Welt zur Fastenzeit des Ramadan ausgestrahlte und an christliche Ritualmordvorwürfe anknüpfenden Serie mit dem signifikanten, alle militärischen Ehrenbezeugungen in Abrede stellenden Titel »Reiter ohne Pferd«. Von den dabei an die »Protokolle der Weisen von Zion« anknüpfenden Vorstellungen von einer Verschwörung, ja, einer Weltverschwörung der Juden wird im Weiteren noch die Rede sein.

Der antisemitischen Phantasie nach sind Juden allemal gewalttätig. Nur haftet der von ihnen ausgeübten Gewalt eben nichts Ehrenhaftes an – im Gegenteil. Den mittelalterlichen Phantasien nach sind sie als Brunnenvergifter umtriebiger und lösen Seuchen und andere Plagen aus. Die NS-Propaganda wußte diese Traditionsbestände mit den Mitteln der Moderne zu verbreiten, etwa das Bild vom rituellen Schächten durch Regie und Kameraeinstellung so zuzurichten, dass sich der Zuschauer nicht allein der gemeuchelten Tiere erbarmte, sondern durchaus Menschen als ausersehene Opfer phantasierte. Die in erbärmliche Uniformen gesteckte jüdische Ghettopolizei im besetzten Polen komplettiert das demütigende Bild. Von ihr nach außen hin sichtbar getragene Embleme der Juden waren als Zeichen der Unterwerfung ausersehen – als karikierende Verkehrung souveräner Autorität.

Im russischen Bürgerkrieg, den die Nazis gleichsam zum modernen Ursprungsereignis jüdischer Tücke und Gewalt erhoben und gegen die sich der von ihnen verübte Genozid als Akt vorgeblicher Selbstbehauptung zu richten ausgab, wurde der bolschewistischen Gewalt die jüdisch markierte Maske des zum Ungeheuer verzeichneten Kriegskommissars Trotzki aufgesetzt. Oder das sich allenthalben einprägende Bild des allgegenwärtigen jüdischen Kommissars in Ledermantel und mit umgeschnallter Mauserpistole, der aus kürzester Entfernung und so mit dem Makel des Unehrenhaften behaftet den Klassenfeind liquidiert. Eine Hinrichtung also, keine wahrhaft militärische Auseinandersetzung.

So galten die Gewalt des Bürgerkrieges und der von ihm ausgelösten Gräueltaten ebenso wie die politische Gewalt der Bolschewiki und ihres als jüdisch

durchseucht angesehenen Sicherheitsapparates als Ausbund unredlicher Gewalt und stehen damit ganz außerhalb von Regeln und Riten des ehrenhaften Waffenganges ehrenwerter Krieger. Unter diesen waren Juden in der Tat wenig gelitten. Umso mehr wurde ihnen die Ausübung verwerflicher Gewalt angelastet. Und wenn obendrein Verrat im Spiele war oder auch nur die Vorstellung davon, so schien der Vorwurf an die zu militärischem Rang und Ehren gelangten Juden in Uniform leichter glaubhaft als an Angehörige der traditionellen Militärkaste. Der Fall Dreyfus in Frankreich, aber auch die notorische Judenzählung im deutschen Heer 1916, die dem antisemitischen Gerücht einer jüdischen Drückebergerei nachging, lässt sich von einer solchen Vermutung nicht leicht entlasten.

Der Ursprung dieser Bilder ist vornehmlich, wenn nicht gar ausschließlich, im christlichen Sinne westlich. Seine Urmetapher findet sich in der Kreuzigung Christi – in jenem Ereignis, das durch alle Zeit hindurch den Juden angelastet wird und sich in verschiedenen und jeweils zeitgemäßen Transformationen als Gründungsmythos einer ganzen Zivilisation fortschreibt. Es wäre zukunftsfröh zu glauben, seine Wirkung hätte sich in Auschwitz ausgetobt, wenn sich auch im Westen mit jenem Ereignis verbundene Regungen des Tabus des Holocaust wegen unterdrückt finden: ebenjener Sarkophag, dessen Verfügungen sich zunehmend zu lockern scheinen.

Umso eindringlicher feiern die eigentlich doch der christlichen Tradition erwachsenen, antijudaistisch motivierten Bilder Urstand im arabisch-muslimischen Kulturkreis. Dass sie vom nicht enden wollenden arabisch-israelischen Konflikt aktualisiert werden, dürfte kaum von der Hand zu weisen sein; dass aber gerade solche Motive und keine anderen zur Bebilderung von Feindschaft herhalten sollen, verweist auf eine Tiefenschicht von latenten Überzeugungen, die auch sonsthin wenig Gutes über die Juden zu berichten wüssten.

Das kulturspezifische Motiv, waffentragenden Juden die Ehre abzuschneiden, führt in der Geschichte des arabisch-israelischen Konflikts zu so mancher misslichen Mythenbildung. Etwa, als die arabischen Medien wider alle Evidenz darauf beharrten, zu Beginn des Juni-Krieges 1967 seien die arabischen Luftflotten am Boden nicht etwa von israelischen, sondern von amerikanischen und britischen Flugzeugen zerstört worden. Anfänglich mochte eine solche Wahrnehmung noch als eine Art Reprise der Ereignisse vom Herbst 1956 verstanden worden sein – damals, als Ägypten aus heiterem Himmel in einem spätkolonialen Feldzug der überlegenen Feuerkraft der anglo-französi-

schen Expeditionsstreitkräfte, vor allem ihrer Luftwaffe, ausgesetzt worden war. Zunehmend wurde aber deutlich, dass es sich hier nicht um eine bloß fehlgeleitete Reminiszenz handelt, die leicht durch die Einsicht in die tatsächlichen Umstände hätte korrigiert werden können, sondern um ein zutiefst dem eigenen Selbstverständnis geschuldetes Phänomen.

Von christlichen, kolonialen Mächten besiegt zu werden, mochte zwar wenig schmeichelhaft sein, schien sich aber grundlegend vom Umstand zu unterscheiden, den wenig gelittenen Juden zu erliegen. Eine militärische Niederlage ausgerechnet aus deren Hand zu erleiden, war zutiefst ehrenrührig. Eine solche Niederlage wurde als um so kompromittierender empfunden, als die Juden im Unterschied zu den Muslimen traditionell eben nicht als waffenfähig gelten. Ihnen wurde schlichtweg die militärische Satisfaktionsfähigkeit abgesprochen.

Dies wirkt sich nicht zuletzt auf den Konflikt aus. Obschon die militärische Überlegenheit Israels in den Schlachten der arabisch-israelischen Kriege – Truppe gegen Truppe – als Form »gesellschaftlicher Barzahlung« (Marx) praktisch anerkannt wird, anerkannt werden muss, wird unter Verzeichnung der Umstände die israelische Überlegenheit auf hinter Israel stehende Mächte, vornehmlich auf Amerika, zurückgeführt und so in ihrer doch gerade erfahrenen Wirkung als nicht wirklich eingetreten abgewehrt. Daran ist zwar manches richtig – der Umstand nämlich, dass vieles an der israelischen Überlegenheit wahrlich geliebene Macht ist –, nicht aber die in der militärischen Konfrontation sich ausweisenden kriegstechnischen Fähigkeiten der Waffenführung und damit all das, was letztlich zum Kanon militärischer Tugendhaftigkeit gehört.

Legitimation durch Auschwitz

Der arabische Hinweis auf das verdeckt gehaltene israelische Nuklearpotential macht die Unterscheidung von antisemitischer Bebilderung und realitätsgerechter Wahrnehmung schon schwerer. Die Araber und Muslime fragen sich nicht ohne Grund, warum Israel durch westliches Beschweigen so etwas wie ein Atomwaffenmonopol im Nahen und Mittleren Osten für sich beanspruchen darf, während den umliegenden wie den ferner liegenden arabischen und muslimischen Staaten der Zugang zu solchen Waffen verwehrt wird. Ist dies nicht Ausdruck eines doppelten Maßes, einer doppelten Moral? Schlimmer noch: Handelt es sich hierbei womöglich um einen durchaus greif-

baren Ausdruck jener so oft in Abrede gestellten internationalen Macht der Juden? Die Nachfrage nach einer nachvollziehbaren Begründung des israelischen Nuklearpotentials führt wieder zurück zu den Grundfragen israelischer Legitimität. Letztere fanden bereits Erwähnung, als vom wenig überzeugenden biblischen Anspruch auf das Land die Rede gewesen war.

Anders mag es bei der Frage nach den Voraussetzungen israelischer Legitimität um die Wirkung des Holocaust stehen. Dieses Ereignisses wegen empfindet zumindest der Westen als säkularisierte Christenheit den Juden gegenüber tiefe Schuld. Ein solches Schuldempfinden geht dahin, dass von westlicher Seite den Juden so etwas wie eine nationale Heimstätte prinzipiell nicht versagt werden kann. Dabei handelt es sich weniger um ein universell einklagbares Recht denn um ein Privileg einer besonderen, ja, einer exzeptionell gewesenen Lage wegen.

Dieses Privileg unterscheidet sich fundamental von jener biblischen Legitimität, die allein auf dem göttlichen Versprechen den Juden gegenüber beruht, ansonsten aber niemanden zu binden vermag. Und dieses Privileg auf Staatlichkeit des Holocaust wegen schlägt sich in dem Umstand nieder, dass die Ausdehnung Israels in den Grenzen von 1948 als direkter Ausfluss ebenjenes Geschehens empfunden und als solches auch anerkannt wird. Bei der Grenze von 1948/49 handelt es sich demnach um eine allein von Auschwitz her legitimierte Linie. So scheint auch der an den Juden vollzogene ultimative Genozid die Androhung einer ultimativen Vernichtung mittels der ultimativen Waffe zur Existenzwahrung zu begründen. Die israelische Nuklearbewaffnung fände sich so durch den Holocaust gedeckt. Eine Legitimität freilich, die allein für ein jüdisches Gemeinwesen innerhalb der »Grenzen von Auschwitz« gilt. Eine einseitige Inkorporation weiterer arabischer Gebiete über die Waffenstillstandslinien von 1949 hinaus würde von einer solchen, auf der jüdischen Erfahrung der Vernichtung beruhenden Rechtfertigung des Gemeinwesens nicht mehr gedeckt. Für den Westen beruht die Existenz Israels also auf einer durch den Holocaust gerechtfertigten, mithin einer negativ begründeten Legitimität. So ließe sich die beschweigende westliche Nachsicht gegenüber seinem nuklearen Arsenal verstehen.

Die Araber und Muslime sind im Unterschied zum Westen, zur säkularisierten Christenheit, nicht auf Auschwitz zu verpflichten. Sie hatten mit den zum Genozid an den Juden führenden Ereignissen in Europa in der Tat nichts zu tun; noch stehen sie in jener antijudaistischen, sich später säkular antisemitisch konvertierenden judenfeindlichen Tradition des Westens. Wenn, dann

vermögen sie sich des Holocaust allenfalls seiner menschheitlichen, seiner universellen Bedeutung wegen anzunehmen.

Aber auch die Anerkennung des Holocaust als universelles Ereignis setzt eine vornehmlich, wenn nicht ausschließlich westliche Sicht der Dinge voraus; eine Sicht, die den Holocaust als einen Zivilisationsbruch versteht, in dem eine anthropologisch zwar universelle, historisch aber westlicher Form verpflichtete Rationalität zutiefst beschädigt worden ist. In Auschwitz verdampften Kategorien, die zur Grundausstattung eines aufgeklärten Weltverständnisses gehören.

Eine solche Widerlegung in ihrer niederschmetternden Bedeutung nachzuvollziehen, heißt, diese mit dem Hintergrund des westlichen Kanons von Säkularisierung und Aufklärung zu kontrastieren. Die Geltung dieses Kanons und erst recht die Wucht seiner Negation durch das Ereignis »Auschwitz« ist nicht allorts so vorauszusetzen. Eher wird das Phänomen der Massenvernichtung seinem quantitativen Ausmaß nach interpretiert – ein gewaltiges Massaker, weniger eine qualitative Überschreitung einer zivilisatorischen Grenze.

Aus einer außereuropäischen, nichtwestlichen Perspektive betrachtet stellt das Ereignis »Auschwitz« also eine in ihrer Bedeutung kaum zu erklimmende kognitive Steilwand dar. Sie zu überwinden, bedarf es einer langen Dauer. Auf einen schnellen Wandel hin zur Erkenntnis ist jedenfalls nicht zu setzen. Eher dürfte eine gegenläufige Entwicklung zu beobachten sein – der Umstand nämlich, dass durch den Konflikt zwischen Arabern und Juden die dramatischen Verwerfungen einer in der arabisch-muslimischen Welt sich auswirkenden Modernisierungsblockade mit in Umlauf gesetzten antisemitischen Motiven bebildert werden. So werden Bildmotive in Bewegung gesetzt, die einst ihren Ursprung im christlichen Kulturkreis hatten und, von der anbrandenden Moderne angestoßen, sich antisemitisch verwandelten.

Pathologie der Moderne

In einem Hamburger Prozess wurden Personen in den Zeugenstand gebeten, die mit dem Haupttäter der Anschläge vom 11. September 2001, Mohammed Atta, in Verbindung gestanden hatten. Ihren Aussagen war zu entnehmen, Atta sei von dem Umstand besessen gewesen, dass es sich beim Präsidenten der amerikanischen Zentralbank, Alan Greenspan, und bei Madelaine Albright, der vormaligen amerikanischen Außenministerin, um Juden handle. Wie andere scheint Mohammed Atta von massiven Verschwörungs-

phantasien geplagt worden sein. Und diesen Verschwörungsphantasien nach werde die Welt von Juden beherrscht. Es lässt sich nicht in Abrede stellen: Das Motiv der Vorstellung von einer jüdischen Weltherrschaft feiert neuerdings Urständ.

Die Vorstellung von einer jüdischen Weltherrschaft ist also alles andere als neu. Sie gehört zum Kernbereich des modernen Antisemitismus und ist als solche ein unabkömmlicher Bestandteil der Pathologien der Moderne. Die Verschwörungsphantasie ist eine Reaktion auf eine allenthalben in Erscheinung tretende, aber einem traditionellen Verständnis von der Wirklichkeit entzogen bleibende gesellschaftliche Komplexität. So werden die mit einer solchen gesellschaftlichen Komplexität einhergehenden Abstraktionen mit Motiven ausgestattet, die einem Arsenal des unmittelbar Vertrauten entliehen sind.

In Europa etwa von der Mitte des 19. Jahrhunderts an waren Negativbilder von Juden im Umlauf, die aus antijudaistischer Tradition heraus in eine ökonomische Form hinein säkularisiert worden waren. An die Stelle der Hostienschändung, des Ritualmordes, der Brunnenvergiftung und anderer antijüdischer Motive traten nunmehr solche des Tausches, des Geldes, der Börse und all das ins Zentrum antisemitischer Phantasie, was sich seiner Wirkung nach dem traditionellen Verständnis der Zeitgenossen im Schwellenbereich zur Moderne beständig entzog.

Eine solche Konversion machte einen vorgeblich rationalen, sprich gesellschaftlich semantisierten antisemitischen Diskurs über die Juden möglich. Dieser Diskurs lief seiner vorgeblichen Rationalität wegen auf eine Erklärung hinaus, die den Juden eine Manipulation der ökonomisch begründeten Lebensbedingungen andichtete. Dieses Bild mochte im Zeitalter der sich konstituierenden Nationalstaaten zudem von der Irritation auslösenden diasporischen, transnationalen, sprich transterritorialen jüdischen Lebensform genährt worden sein. So erschienen die Juden als gleichsam ubiquitär, räumlich und zeitlich allseits präsent. Zudem waren sie sichtbar und unsichtbar zugleich, wobei vor allem ihre angeblichen Verstellungen zu allerlei phantastischen Überlegungen Anlass boten. Weniger der offen und als Jude sichtbar in Erscheinung tretende jüdische Mensch regte zur Phantasie über eine Verschwörung der Juden an, sondern der unsichtbare, verdeckte, vielgesichtige Jude. Und wie der Jude als Gegenbild, als der eigentlich Andere, zur Konstitution des mittelalterlichen christlichen Selbstverständnisses beitrug, so trugen seine sich säkularisierenden Bilder zu einem verschobenen, zu einem ideologisch verzerrten Verständnis der Moderne bei.

Die Verschwörung mag vormodernen sozialen Kontexten durchaus entsprochen haben. Sie war jedenfalls eine den traditionellen Verhältnissen durchaus angemessene Vorgehensweise im politischen Ränkespiel der höfischen Gesellschaft gewesen. In der komplexen Moderne stößt die Erklärungskraft einer solchen Vorstellung freilich schnell an ihre Grenzen. So mögen durchaus auch in der modernen Politik allerlei an höfische Kabalen gemahnende Ränke zu beobachten sein – die Abläufe von politischer Einflussnahme und Machtbildung in modernen Gemeinwesen und erst recht in einer komplex verstreuten Welt vermögen sie jedenfalls nicht zu erklären.

Tatsächlich handelt es sich bei der Vorstellung von Verschwörung um eine anthropologisch verursachte Täuschung. Diese Täuschung steht mit jenem in den Sozialwissenschaften notorischen Sachverhalt des Verhältnisses von Mikro und Makro in Verbindung. Der einzelne geht nun einmal in seinem Urteil über den Lauf der Dinge von der schlichten Alltagserfahrung aus. Er schließt von seiner alltäglichen Wahrnehmung des Vertrauten auf das ganz Große – und dies im Irrtum darüber, dass es sich beim ganz Großen um eine bloß quantitative Erweiterung dessen handle, was er aus der ihm vertrauten Erfahrung des Alltags heraus zu kennen glaubt. Schon in der Übertragung der im Mikrobereich gemachten Erfahrung auf die Ebene des Makro stellt sich ein gleichsam notwendiger kognitiver Irrtum ein. Und dieser Irrtum führt direkt in fiktiv konstruierte Kausalitäten hinein – der epistemische Humus aller Verschwörungstheorie.

Dem Glauben an Verschwörung liegt also eine Wahrnehmung zugrunde, die von der unmittelbaren Erfahrung des Alltags und der überblickbarer Lebensumstände ausgeht. Wie ist es denn anders zu verstehen, wenn der fleißige Bauer, der emsige Arbeiter, der kleine, sich selbst ausbeutende Kleinunternehmer oder wer auch immer sich seines Lebensunterhaltes wegen abplagt, von morgens bis abends seiner Tätigkeit nachgeht, schuftet, sparsam haushält und sich auch ansonsten gottgefällig verhält, und doch durch ebendiesen Fleiß, seine Emsigkeit und seine Sparsamkeit zu jener Überproduktion beiträgt, die letztendlich wieder jenen Mangel erzeugend auf ihn zurückschlägt und ihn ins Elend stürzt? Aus der Perspektive der Erfahrung des Alltags kann dies nicht mit rechten Dingen zugehen. Die hinter der Vorstellung von der Verschwörung stehende Frage lautet also: Wie kommt es, dass guten, braven Menschen böse Dinge geschehen?

Der Antisemitismus ist ein modernes Phänomen. Bekannterweise tritt er in seiner als klassisch erachteten Form im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts

auf. Er bebildert die Abstraktionen der Moderne mit den verzeichneten Zügen der Juden. Sein Wesen ist die Vorstellung von der Verschwörung; ihr Movens die vermeintlichen Machenschaften der Juden. Sie beherrschen die Geldmärkte, manipulieren die Börsen, kontrollieren die Banken. Letztlich sind sie es, die Mangel und Not verursachen.

Was im ausgehenden 19. Jahrhundert als durchaus neues Phänomen galt und durch zunehmende sozialwissenschaftliche Aufklärung zurückgedrängt wurde, feiert heute seine Wiederkunft im Weltmaßstab. Dies ist nicht verwunderlich. Immerhin zerstört die hereinbrechende Globalisierung so manche liebgewonnene Gewissheit. Mühsam erlangte soziale Errungenschaften bleiben auf der Strecke. Schließlich werden im Zeichen der Globalisierung Nationalstaaten unterminiert, wohlfahrtsstaatliche Regulierungen zurückgenommen und damit verbundene Sozialleistungen abgebaut, wie überhaupt im Namen der Gleichheit erlangte Homogenisierungen massiv beeinträchtigt werden, im Nationalen ebenso wie im Sozialen. Jene Welt, die einst im Zeichen einer im 19. Jahrhundert entworfenen Vorstellung vom Fortschritt gestaltet werden sollte, ist nicht mehr.

Die von diesen Veränderungen ausgelösten Phänomene lassen Bilder aufscheinen, die an die im ausgehenden 19. Jahrhundert konstruierten Verschwörungen gemahnen. Schon damals nahm das verzeichnete Gesicht eines international agierenden Kapitalismus jüdische Züge an und sprach mit englischer Zunge. Heute zieht Amerika zunehmend jene Bilder und Metaphern auf sich, die vormals Juden vorbehalten waren. Der ideologisch aufgeladenen Feindschaft den Vereinigten Staaten gegenüber, dem Anti-amerikanismus, haftet etwas an wie die Merkmale eines sekundären Antisemitismus. Als Hort der Entfremdung, des Geldes und der von der Gier nach Reichtum angetriebenen Gewalt scheint Amerika alle gewachsenen Traditionen zu unterminieren und sie seinem durch den Mammon verunstalteten Angesicht anzuverwandeln.

Vor allem nach dem Zusammenbruch der vermeintlichen Alternative – dem von der Sowjetunion angeführten politischen Osten – scheint die Welt neuerlich geteilt zu sein: in Amerika und den Rest der Welt; in das Land der Hypermoderne und in die sich seiner zu erwehren suchenden unterschiedlichen Traditionsgesellschaften. Die aus dem Rest der Welt vorgetragenen Verdächtigungen erinnern mancherorts an die Metaphorik der Verschwörung – jenen magischem Denken ähnelnden Ersatz für eine ausstehende sozialwissenschaftliche Aufklärung über den komplexen Gang der Dinge. Vor allem aus

der arabisch-islamischen Welt sind allenthalben Stimmen zu vernehmen, die sich der Metaphorik der Verschwörung bedienen.

Dabei handelt es sich nicht um eine bloße Wiederholung jener Entwicklung, die für das Bewusstsein Europas im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts signifikant gewesen war. Während in Europa der traditionelle Antijudaismus, mit der Vorstellung von der Verschwörung auf das Engste verzahnt, sich in den Antisemitismus hinein säkularisierte und Juden und Freimaurern unterstellte, den christlichen Staat und die gottgewollte Ordnung durch das Wirken von Geheimgesellschaften zu unterminieren, einen auf die Gleichstellung aller gerichteten Umsturz zu planen, handelt es sich bei der arabisch-muslimischen Vorstellung über eine Verschwörung der Juden eher um ein nachgetragenes Phänomen. Nachgetragen insofern, als in jenem Kulturzusammenhang die Vorstellung von der Verschwörung von einer überaus langen und wirkungsmächtigen Tradition ist, und dies ganz unabhängig von den jeweiligen Visionen über die Juden und deren vorgebliche Machenschaften. Sie entspringt vornehmlich vormodernen, höfischen Realitäten und der mit ihnen einhergehenden Vorstellung von einer wesentlich personal gehaltenen Beschaffenheit dessen, was sich zu Macht und Herrschaft verdichtet – kleine Kreise eng gestrickter, meist großfamilialer, tribaler oder auch anderweitig begründeter Abhängigkeiten und Netzwerke.

In solchen engen Zusammenhängen politischer Entscheidungsfindung ist die »Verschwörung« als wirkungsvolle Absprache einiger weniger nicht ungewöhnlich für die Umstände des Machterwerbs und Machterhalts. Der arabisch-israelische Konflikt und die wenig durchschauten, zur militärischen und technologischen Überlegenheit Israels führenden Umstände lassen ein antisemitisch verzerrtes Bild von den Juden in die aus den traditionellen Vorstellungen von Machterhalt und Machterwerb hervorgegangenen Muster der »Verschwörung« einkehren. Bei aller überraschenden Ähnlichkeit mit den europäischen Mustern des Antisemitismus im ausgehenden 19. Jahrhundert sind sie mit diesen nicht unbedingt identisch.

Die gordische Lösung

Der arabisch-israelische Konflikt dürfte kaum die Ursache der gegenwärtigen Krise des arabisch-muslimischen Zivilisationszusammenhangs sein. Eher handelt es sich bei den zutage tretenden Verwerfungen um den dramatischen Ausdruck einer tiefen, weit in der Vergangenheit verursachten Modernisie-

rungsblockade teils exogenen, vor allem aber endogenen Ursprungs. Während der Zeit des Kalten Krieges blieb diese seit langem schwärende Krise der Wahrnehmung entzogen, um nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes und seiner nach innen wie nach außen sich auswirkenden Regulierungseffekte vor aller Augen sichtbar an die Oberfläche zu treten. Dass die wenig erbaulichen Folgen des arabisch-israelischen Konflikts das Empfinden der Demütigung der arabisch-muslimischen Welt angesichts westlicher Überlegenheit verstärken, dürfte kaum zu leugnen sein. Dass dieser Konflikt die Unterlegenheit kausal herbeiführe, ist wenig einsichtig und gehört als Erklärungszusammenhang in das wenig erbauliche Arsenal eben jener Verschwörung.

Welche Folgen wären aus dem oben entfalteten Befund einer Vermischung zwischen dem realen und in seinen Folgen dramatischen Konflikt zwischen Arabern und Juden, Israelis und Palästinensern und den in seine Poren eindringenden antisemitisierenden bis antisemitischen Bebilderungen zu ziehen? Die Antwort auf diese Frage hätte ebenso komplex auszufallen wie der sie hervorbringende Zusammenhang. Sie lässt sich angesichts der diagnostizierten Verschmelzung aber nicht leicht aufdröseln. Allenfalls ist sie einer gordischen Lösung zuzuführen. Nämlich zum einen den Antisemitismus zu bekämpfen, als ob es den arabisch-jüdischen, israelisch-palästinensischen Konflikt nicht gäbe; zum anderen alles zu unternehmen, um ebenjenen Konflikt einer beiden Seiten zuträglichen Lösung zuzuführen – so, als gäbe es den Antisemitismus nicht.

Der Ratschlag einer gordischen Aufspaltung ebenjener Verschränkung folgt unterschiedlichen jüdischen Erfahrungswelten – einer israelischen und einer diasporischen. Die sich ihrer Verantwortung für den Konflikt bewussten israelischen Juden würden der Anstrengung zu seiner Lösung jede Priorität einräumen – und dies in Hintanstellung des ihn begleitenden Phänomens des Antisemitismus. Schließlich ist souverän nur der, der sich seiner kollektiven Verantwortung annimmt. Diese kollektive Verantwortung ist durchaus direkte Folge des kollektiven Privilegs, Waffen in den eigenen Farben zu tragen. Und wer das souveräne Privileg, Waffen offen zu tragen, für sich in Anspruch nimmt, hat auch für die Folgen ihrer Anwendung einzustehen. Das Vermögen, militärische Gewalt angemessen anzuwenden, setzt also eine kollektive psychische Konstitution voraus, die sich von der Minderheitenerfahrung von Schutzbefohlenen absetzt.

Dies mag wohl auch der Grund für das Plädoyer Hannah Arendts während des Zweiten Weltkrieges gewesen sein, eine jüdische Armee aufzustellen, die

unter jüdischen Farben kämpft. Das Arendtsche Bestreben war allem Anschein nach darauf gerichtet, die Juden mögen nicht als hilflose Opfer von Vernichtung, sondern im Kampf und damit als Satisfaktionsfähige sterben. Auf den Konflikt in und um Palästina bezogen auferlegt eine solche Satisfaktionsfähigkeit israelischen Juden durchaus die Last des öffentlichen Nachweises, die Waffen formgerecht anzuwenden. Die Zurückweisung eines an sie gerichteten antisemitischen Ansinnens erwiese sich dabei als ebenso selbstverständlich wie nebensächlich.

Der Beitrag von Dan Diner erschien zuerst in: Doron Rabinovici, Ulrich Speck, Natan Sznaider (Hg.): Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004. Wir danken dem Suhrkamp Verlag für die freundliche Genehmigung des Abdrucks.

Autorinnen und Autoren

Richard Bartholomew, Dr. phil., geboren 1971 in Großbritannien, studierte Religionswissenschaften an der University of Kent in Canterbury, an der Hebräischen Universität und am Center for the Study of Early Christianity in Jerusalem. Promovierte an der School of Oriental and African Studies, London University. Lehrt derzeit an der Fakultät für Sprachen und Kulturen an der Universität Osaka in Japan. Veröffentlichungen zum volksreligiösen Christentum und zur christlichen Buchindustrie.

Dan Diner, Dr. jur., geboren 1946, Studium der Rechtswissenschaft und Geschichte, ist Professor für Neuere Geschichte an der Hebrew University of Jerusalem und Direktor des Simon-Dubnow-Instituts für Jüdische Geschichte und Kultur an der Universität Leipzig, Professor am Historischen Seminar der Universität Leipzig; Herausgeber des Simon-Dubnow-Yearbooks; Herausgeber der Leipziger Beiträge zur Jüdischen Geschichte; Herausgeber des Bulletins des Simon-Dubnow-Instituts; Mitherausgeber von Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart. Autor zahlreicher Publikationen zur europäischen Geschichte des 20. Jahrhunderts, des Nahen Ostens und Vorderen Orients, zur deutschen Geschichte, insbesondere des Nationalsozialismus und des Holocaust, sowie zur jüdischen Geschichte, zuletzt: *Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung* (München 1999), *Beyond the Conceivable. Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust* (Berkeley 2000), *Feindbild Amerika. Über die Beständigkeit eines Ressentiments* (Berlin 2002), *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten* (München 2003), *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt* (Berlin 2005).

Werner Dreier, Dr. phil., geboren 1956 in Bregenz, Studium der Geschichte und Germanistik, Forschungen zur neueren Geschichte Vorarlbergs (siehe www.malingesellschaft.at); tätig als Lehrer und in der Lehrerbildung; seit 2001 in der Leitung von »Nationalsozialismus und Holocaust: Gedächtnis und Gegenwart« (www.erinnern.at). Er vertritt Österreich in der *Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance, and Research*. Veröffentlichungen zur regionalen Zeitgeschichte, zu Antisemitismus und Nationalsozialismus, unter anderen: *Antisemitismus in Vorarlberg. Regionalstudie zur Geschichte einer Weltanschauung* (als Herausgeber, Bregenz 1988).

Monique Eckmann, geboren 1948, ist in Zürich aufgewachsen und lebt seit 1967 in Genf. Sie ist Soziologin, Professorin am Institut d'études sociales – Fachhochschule Genf und beschäftigt sich mit Rassismus, Antisemitismus, Rechtsextremismus und Migration sowie generell dem dialogischen Umgang mit Konflikt, Identität und Erinnerung. Als Expertin tätig in pädagogischen Projekten gegen Rassismus und Antisemitismus, vertritt sie die Schweiz in der Arbeitsgruppe *Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance, and Research*. Zudem ist sie in israelisch-palästinensisch-jüdisch-europäischer Friedensarbeit engagiert.

Veröffentlichungen unter anderen: *Identités en conflit, dialogue des mémoires* (Genf 2004); *Rassismus angehen statt übergehen. Theorie und Praxisanleitung für Schule, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung* (mit Miryam Eser Davolio, Zürich – Luzern 2003); *Racisme(s) et citoyenneté. Un outil pour la réflexion et l'action* (mit Michèle Fleury, Genf 2005).

Bernd Fechler, geboren 1963 in Frankfurt am Main, Diplom-Pädagoge, Mediator und Ausbilder für Mediation (BM) bei inmedio Berlin/Frankfurt. Bildungsreferent an der Jugendbegegnungsstätte Anne Frank, Frankfurt am Main. Arbeitsschwerpunkte: Mediation ethnisierter und politisierter Konflikte; pädagogischer Umgang mit Migration, Erinnerungskultur, Antisemitismus und Rassismus; systemische Organisationsberatung.

Veröffentlichungen unter anderen: »*Erziehung nach Auschwitz*« in der *multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen* (als Herausgeber mit Gottfried Kößler und Till Lieberz-Groß, Weinheim und München 2000); *Dialog der Anerkennung. Möglichkeiten und Grenzen der Mediation bei »interkulturellen« Konflikten in der Schule*, in: Ulrike Kloeters u. a. (Hg.): *Schulwege in die Vielfalt. Handreichung zur Interkulturellen und Antirassistischen Pädagogik in der Schule* (Frankfurt/M. 2003).

Holger Gehle, Dr. phil., geboren 1962 in Bad Harzburg, Studium der Germanistik, Philosophie und Erziehungswissenschaften in Hamburg, Promotion über Ingeborg Bachmann. Dozent am Germanistischen Seminar der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen. Mitarbeit an der historisch-kritischen Ausgabe der Werke Paul Celans. Herausgeber der Bände *Sprachgitter* (Frankfurt am Main 2002) und *Von Schwelle zu Schwelle* (Frankfurt am Main 2004).

Veröffentlichungen zur deutschsprachigen Nachkriegs- und Gegenwartsliteratur, unter anderen *NS-Zeit und literarische Gegenwart bei Ingeborg Bachmann* (Wiesbaden 1995), »Schreiben nach der Shoah. Die Literatur der deutsch-jüdischen Schriftsteller von 1945 bis 1965«, in: Daniel Hoffmann (Hg.): *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts* (Paderborn 2002), S. 401–440.

Kurt Greussing, Dr. phil., geboren 1946 in Lauterach/Vorarlberg, Studium der Iranistik und der Politikwissenschaft an der Freien Universität Berlin, Tätigkeit für verschiedene Museen, z. B. als Projektleiter beim Aufbau des Jüdischen Museums Hohenems, als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft an der Universität Bremen und als Manager von Entwicklungsprojekten im südlichen Afrika. Zur Zeit freier Autor.

Veröffentlichungen zur Migrationsgeschichte Vorarlbergs, zur Ideologieggeschichte des Antisemitismus und zu verschiedenen Themen islamischer Religionsgeschichte einschließlich der islamischen Revolution im Iran, unter anderen: *Vom ›guten König‹ zum Imam. Staatsmacht und Gesellschaft im Iran* (Bregenz 1987), *Die Erzeugung des Antisemitismus in Vorarlberg um 1900* (Bregenz 1992).

Ruth Ellen Gruber, geboren 1949 in Philadelphia, Autorin, Journalistin und Fotografin, schreibt für die *New York Times*, die *International Herald Tribune*, die *Jewish Telegraphic Agency* und andere Publikationen. Tätig als Konsultantin für www.centropa.org. Lebt in Umbrien und Budapest.

Veröffentlichungen unter anderen: *Jewish Heritage Travel: A Guide To East-Central Europe* (New York 1992/1994, Northvale, NJ 1999), *Upon The Doorposts Of Thy House: Jewish Life in East-Central Europe. Yesterday and Today* (New York 1994), *Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe* (Berkeley – Los Angeles – London 2002).

Thomas Haury, Dr. phil., geboren 1959 in Offenburg, Studium der Soziologie und der Neueren und Neuesten Geschichte in Freiburg i.Br., arbeitet als Soziologe und Publizist in Freiburg.

Veröffentlichungen unter anderen: *Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR* (Hamburg 2002), »Die DDR und der ›Aggressorstaat Israel‹«, in: *Tribüne. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums*, 44. Jg./H. 173/2005, »Der neue Antisemitismusstreit der deutschen Linken«, in: Doron Rabinovici, Ulrich Speck, Natan Sznajder (Hg.): *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte* (Frankfurt am Main 2004).

Yves Kugelman, geboren 1971 in Basel, ist Journalist. Er war von 1999 bis 2001 Chefredakteur der unabhängigen Wochenzeitung für die Schweiz und das Ausland *Jüdische Rundschau*. Seit 2001 ist er Chefredakteur der *JM Jüdische Medien AG*, das ist die Herausgeberin des jüdischen Wochenmagazins *Tachles* und der *Revue Juive* und seit 2005 des jüdischen Monatsmagazins *Aufbau*.

Hanno Loewy, Dr. phil., geboren 1961 in Frankfurt am Main, Literatur- und Filmwissenschaftler, 1995–2000 Gründungsdirektor des Fritz Bauer Instituts in Frankfurt, seit 2004 Direktor des Jüdischen Museums Hohenems in Österreich, außerdem Lehrbeauftragter für Medienwissenschaft an der Universität Konstanz. Veröffentlichungen zur Filmtheorie und Filmgeschichte sowie zur Geschichte der Fotografie, zur jüdischen Gegenwart und Geschichte, zur Geschichte und Rezeption des Holocaust, zum Neokonservativismus sowie zur Geschichte Palästinas, unter anderen: *Holocaust. Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte* (als Herausgeber, Reinbek 1992), *Taxi nach Auschwitz. Feuilletons* (Berlin 2002), *Béla Balázs. Märchen, Ritual und Film* (Berlin 2003), *Lachen über Hitler – Auschwitz-Gelächter? Filmkomödie, Satire und Holocaust* (als Herausgeber gemeinsam mit Margrit Frölich und Heinz Steinert, München 2003).

Astrid Messerschmidt, Dr. phil., geboren 1965 in Ehringshausen, Studium der Religionspädagogik, Pädagogik, Politikwissenschaft und Germanistik, 1991–1999 Berufstätigkeit in der Erwachsenenbildung, seit 2000 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Allgemeine Pädagogik und Berufspädagogik an der Technischen Universität Darmstadt, mit den Schwerpunkten Einwanderungsgesellschaft, Geschlechterverhältnisse und Globalisierung. Veröffentlichungen unter anderen: *Bildung als Kritik der Erinnerung – Lernprozesse in Geschlechterdiskursen zum Holocaust-Gedächtnis* (Frankfurt am Main 2003), *Migration als biografische und expressive Ressource. Beiträge zur kulturellen Produktion in der Einwanderungsgesellschaft*, hg. von Margrit Frölich, Astrid Messerschmidt und Jörg Walther (Frankfurt am Main 2003).

Zafer Şenocak, geboren 1961 in Ankara, seit 1970 in Deutschland, zur Zeit in Berlin, tätig als freier Autor. Beiträge in den Tageszeitungen *Die Welt*, *die tageszeitung*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* sowie in den Radiosendern *WDR*, *Deutschlandfunk* und *Deutschlandradio*. Seine Arbeiten befassen sich vor allem mit aktuellen Tendenzen in der islamischen Kultur und mit der Identitätsfrage der Türken in Deutschland. Neben der essayistischen Arbeit auch Romanautor und Lyriker. Veröffentlichungen unter anderen: *War Hitler Araber? Irreführungen an den Rand Europas. Essays* (Berlin 1994), *Gefährliche Verwandtschaft. Roman* (München 1998), *Übergang. Ausgewählte Gedichte aus den Jahren 1980–2005* (München 2005).

Frank Stern, Dr. phil., geboren 1944 bei Königsberg, Studium in Berlin, Jerusalem, Tel Aviv, promovierte in moderner deutsch-jüdischer Kulturgeschichte, langjähriger Leiter des Zentrums für deutsche und österreichische Studien an der Ben-Gurion-Universität des Negev in Beer-Sheva, lehrt heute am Institut für Zeitgeschichte der Universität Wien mit dem Schwerpunkt visuelle Kultur- und Zeitgeschichte.

Veröffentlichungen zu Antisemitismus und Philosemitismus in der deutschen Zeitgeschichte, zu deutsch-jüdischer und österreichisch-jüdischer Kulturgeschichte, zum deutschsprachigen Film, insbesondere zu Geschichtsbildern und Darstellungen von jüdischen Themen auf der Leinwand, zuletzt: *Dann bin ich um den Schlaf gebracht ... Ein Jahrtausend jüdisch-deutsche Kulturgeschichte* (Berlin 2002), *Die deutsch-jüdische Erfahrung. Beiträge zum kulturellen Dialog* (als Herausgeber gemeinsam mit Maria Gierlinger, Berlin 2003), *Ludwig Börne. Deutscher, Jude, Demokrat* (als Herausgeber gemeinsam mit Maria Gierlinger, Berlin 2003).

Juliane Wetzel, Dr. phil., geboren 1957 in München, 1987 Promotion in Geschichte und Kunstgeschichte an der Ludwig Maximilians Universität München; Wissenschaftliche Angestellte am Zentrum für Antisemitismusforschung, TU Berlin. Zahlreiche Gutachten für Sozialgerichte und die Bundesversicherungsanstalt zur Problematik der jüdischen Displaced Persons und deren Beschäftigung in Deutschland. Geschäftsführende Redakteurin des *Jahrbuchs für Antisemitismusforschung*; Mitglied der *Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance, and Research* als Vorsitzende der Akademischen Arbeitsgruppe.

Veröffentlichungen zur Geschichte der Juden unter nationalsozialistischer Verfolgung (Deutschland, Frankreich, Italien), zur jüdischen Nachkriegsgeschichte, zu Rechtsextremismus und aktuellen Formen des Antisemitismus im In- und Ausland. Zusammen mit Werner Bergmann Autorin der Studie *Manifestations of Antisemitism in the European Union – First Semester 2002* im Auftrag des European Monitoring Center on Racism and Xenophobia (EUMC), Wien.

Moshe Zuckermann, Dr. phil., geboren 1949 in Tel Aviv, lebte zwischen 1960 und 1970 in Frankfurt am Main, danach Studium der Soziologie, Politologie und Geschichte in Tel Aviv. Lehrt seit 1990 am Cohn Institute for the History and Philosophy of Science and Ideas an der Universität Tel Aviv, dort auch seit 2000 Direktor des Minerva Instituts für deutsche Geschichte.

Veröffentlichungen zur Geschichte der französischen Revolution, zur ästhetischen Theorie und Kunstsoziologie, zum Einfluss der Schoah auf die politischen Kulturen Israels und Deutschlands, unter anderen: *Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands* (Göttingen 1998), *Die Fabrikation des Israelischen. Mythen und Ideologien in einer konfliktgeladenen Gesellschaft* (Tel Aviv 2001, hebräisch), *Kunst und Publikum. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner gesellschaftlichen Hintergebarkeit* (Göttingen 2002) und *Zweierlei Israel?* (Hamburg 2003).

Nach 1945 glaubten viele, die antijüdischen Traditionen Europas seien ein für allemal diskreditiert. Doch das Gegenteil scheint der Fall zu sein. Im Zeichen von Globalisierung, Einwanderung und der Suche nach festen, unverrückbaren Identitäten – ob in Europa oder im so genannten »Orient«, in der christlichen wie in der islamischen Welt – erleben populäre Bilder des Jüdischen und wilde Verschwörungstheorien eine überraschende Renaissance, auch dort, wo keine Juden leben.

Anlass dafür scheint immer wieder der Konflikt um Israel und Palästina zu sein. Doch vielleicht ist es umgekehrt: Negative wie positive Phantasien über »die Juden« laden den Konflikt im Nahen Osten auf, als ginge es um das Schicksal der Welt. Schauen wir uns diese Phantasien einmal genauer an.

Autorinnen und Autoren: Richard Bartholomew, Dan Diner, Werner Dreier, Monique Eckmann, Bernd Fechner, Holger Gehle, Kurt Greussing, Ruth Ellen Gruber, Thomas Haury, Yves Kugelmann, Hanno Loewy, Astrid Messerschmidt, Zafer Şenocak, Frank Stern, Juliane Wetzel, Moshe Zuckermann.