

Christentum & Islam

Zur Kritik des christlichen und des linken Antisemitismus – mit Abaelard und Marx

Thesen und Kommentare*

Gerhard Scheit

Dialektik der Trinität

„Judentum“, so David Nirenberg in seiner Studie zum *Anti-Judaismus*, sei „nicht nur die Religion spezifischer Menschen mit spezifischem Glauben“, sondern „auch eine Kategorie, ein Repertoire von Ideen und Attributen, mit denen Nichtjuden ihre Welt deuten und kritisieren können“ (Nirenberg 2015: 15). Wie um die Diskussion gegenüber moralischen Verdikten zu versachlichen und eine Art objektive Notwendigkeit herauszuarbeiten, spricht er in dieser seiner „*anderen Geschichte des westlichen Denkens*“ prinzipiell nicht von Antisemitismus. Angesichts der Klarheit und Schärfe, womit er aber im Einzelnen die Verfolgung der Juden, die diesem Anti-Judaismus entspringt, zum Gegenstand macht, könnte man meinen, er folge dennoch Walter Benjamins Bestimmung materialistischer Geschichtsschreibung: nicht zu erforschen, wie es denn eigentlich gewesen sei, sondern „einer Erinnerung sich zu bemächtigen wie sie im Augenblick der Gefahr aufblitzt“ (Benjamin 1980: 695) – eben der Gefahr, die sich im späten 19. Jahrhundert Antisemitismus und im späten 20. Jahrhundert Antizionismus als Kampf begriff auserkor.

Die zitierte Definition des Antijudaismus, die Nirenberg verwendet, ist allerdings in ihrer Formalisierung geeignet, den Blickwinkel weit über das Christentum hinaus auszudehnen; das Buch über das „westliche Denken“ beginnt denn auch mit einem Kapitel über die Verfolgung der Juden in der „Alten Welt“ vor dem Christentum, das von der Zerstörung des JHWH geweihten Tempels auf der Nil-Insel Elephantine im 5. Jahrhundert v. Chr. bis hin zu den Pogromen in den ägyptischen Städten des 1. und 2. Jahrhunderts

* Der Beitrag basiert auf einem größeren Projekt zur *Dialektik der Aufklärung* von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, dessen erster Teil unter dem Titel *Mit Marx: 12 zum Teil scholastische Versuche zur Kritik der politischen Ökonomie* 2022 bei ça ira erschienen ist.

n. Chr. reicht; und es enthält ein Kapitel über den Islam, dessen Fokus auf der Rebellion in Granada von 1066 liegt, bei der 3000 bis 4000 Angehörige der jüdischen Gemeinde von Muslimen getötet wurden.

Vieles, was dabei über jenes Repertoire von Ideen und Attributen gesagt wird, mit denen Nichtjuden ihre Welt deuten und kritisieren können, legt nahe, auch Sigmund Freuds Auffassung über den Hass der Christen auf die Juden in dieser Weise zu verallgemeinern: dass es sich nämlich bei dem Hass auf die Juden im Grunde um Selbsthass handelt (vgl. Freud 1999: 198). Die Frage, die Nirenberg mit Begriff und Definition des Antijudaismus aufwirft, ließe sich dann zugleich konkreter stellen und im Hinblick auf die jeweilige Religion wie auf die jeweilige Gesellschaftsform auch konkreter beantworten: Wieviel Selbstreflexion lässt ein solcher verschobener Selbsthass zu – beziehungsweise kann dieser Reflexion ein adäquates Verständnis für das Judentum als Religion spezifischer Menschen mit spezifischem Glauben überhaupt entspringen?

Das Denken von Petrus Abaelardus aus der Zeit der Frühscholastik weicht gerade in dieser Frage charakteristisch von der Geschichte des westlichen Denkens ab, wie sie jedenfalls Nirenberg darlegt (in dessen Studie wird er nicht einmal erwähnt), und doch ist sein Ausgangspunkt selbstverständlich derselbe: die Abkehr ebenso vom Monotheismus des Judentums wie von den Universalien der griechischen Philosophie; von Jerusalem wie von Athen. Beides schlägt sich zunächst in einem anderen Verhältnis zu Arbeit und Selbsterhaltung, Produktion und Reproduktion nieder, das nicht nur seine Logik, sondern auch seine Auffassung des Trinitätsdogmas zu erkennen gibt.

In der *Nikomachischen Ethik* hebt Aristoteles hervor, dass der Gegenstand der Überlegung nicht das Ziel selbst sei – dieses ist in der Form eben bereits festgelegt und (wie Platons Idee) vorgegeben –, sondern Gegenstand der Überlegung sei der Weg zum Ziel: Wir „setzen das Ziel an und erwägen dann, wie und durch welche Mittel wir es erreichen, und wenn sich mehrere Wege zeigen, so wird geprüft, welcher der schnellste und schönste sei“ (Aristoteles 1986 [1112b]: 107).

Und nur hier, beim Vermögen, nicht beim vollendeten Zweck, ist die Regel vom Ausschluss des Widerspruchs (*tertium non datur*) aufgehoben. Aber als der schnellste und schönste Weg stellt sich indessen, vor allem was die körperliche Arbeit betrifft, regelmäßig der heraus, bei dem der Sklave oder Schuldknecht das Mittel ist. Solche Arbeit wird in der Polis nicht als ein mögliches Element der Bildung, der Vervollkommenung oder des guten Lebens angesehen; als bloßes Mittel ist sie der Freiheit selbst

äußerlich, kann ihr sogar schaden. Diejenigen, die sie verrichten, seien von den bürgerlichen Ehrenämtern geradezu auszuschließen (vgl. Aristoteles 1879 [1277b-1278b]: 283ff.; vgl. Reichardt 2016: 22ff.).

Ganz anders Abaelard: Er unterscheidet etwa nicht zwischen *labor* und *opus*, Mühsal der Handarbeit und schöpferischer Tätigkeit des Geistes, die beide die individuelle Entwicklung – und das heißt, die Unterscheidungsfähigkeit (*discretio*) –, fördern. Hier reiht er sich schließlich in die monastische Tradition ein, wozu (siehe Abaelards *Theologia christiana*) auch das eklatante Missverständnis des Hieronymus gehört, dass bei den Griechen gerade der Philosoph gelobt worden sei, der all seine Gebrauchsgegenstände mit eigenen Händen hergestellt habe. Vor dem Hintergrund seiner frühen Studien zur Logik schlägt sich Abaelards späterer Rückzug ins Kloster nicht zuletzt darin nieder, dass er das Ideal der Autarkie übernimmt und die Freiheit des Eremiten preist, der von seiner Hände Arbeit lebt (vgl. Epp 2016: 55f.). Die Ironie, mit der sich historisch dieses mönchische Ideal darstellen lässt, hat Günther Mensching anhand des Zisterzienserordens angedeutet: „Die Regel schreibt einen strikten Rhythmus von Gebet und Kontemplation einerseits, körperlicher Arbeit und Schlaf andererseits vor. Die Stundeneinteilung und das methodische kooperative Vorgehen bei der Arbeit förderten die Erzeugung eines wachsenden Mehrprodukts. Da dies als Gabe Gottes verstanden wurde, wäre es Sünde gewesen, es verrotten zu lassen. So ging es, trotz aller Distanz zur kommerziellen Sphäre, in die lokalen, teilweise sogar überregionalen Märkte ein“ (Mensing 2016: 65).

Jacques Le Goff wiederum wies darauf hin, dass sich in der Literatur seit dem 11. Jahrhundert ein Topos durchsetzt, der zwischen drei Gruppen der Gesellschaft unterscheide: *oratores*, *bellatores* und *laboratores*. Dieser Topos von der dreigliedrigen Gesellschaft stehe im „Zusammenhang mit dem Vordringen des monarchischen Gedankens und der Ausbildung nationaler Monarchien in der nachkarolingischen Christenheit“ (Le Goff 1984: 43). Die von Le Goff angedeutete Auffassung, dass der Topos auch mit der viel älteren Lehre der Dreifaltigkeit zu tun haben könnte, wirkt auf den ersten Blick weit hergeholt. Denn so gesehen bildeten die *laboratores* gleichsam die Elitetruppe des Heiligen Geistes, also des Dritten der Trinität, in dem der Widerspruch zu vermitteln wäre, dass es nur einen einzigen Gott geben soll und zugleich einen Sohn dieses Gottes, der ebenso göttlich sei.

Die Trinitätsvorstellung war zugleich das entscheidende Dogma, das im Christentum dem stets zu erneuernden Bund zwischen den Juden und

Gott entgegengesetzt wurde.¹ Der Heilige Geist übernahm darin die Rolle, die nunmehr den Bund *aller* Menschen mit Gott möglich machen sollte. Gerade deshalb blieb er eine so schwache Instanz – er blieb, wie Manfred Dahlmann schreibt, reichlich unbestimmt und rätselhaft:

„Hier sind der theologischen Interpretation enge Grenzen gesetzt. Er wird denn auch meist als zwar eigenständige Person, aber ohne eigentliche Rolle gefaßt. Hier spürt jeder Theologe nahezu instinktiv ein logisches Dilemma: denn jede diesem Geist zugeschriebene Rolle würde auf Kosten der je gleichen Vermögen von Vater oder Sohn gehen“ (Dahlmann o.J.: 154).²

Abaelard erfüllt in gewisser Weise die Forderung des Dogmas, indem er konsequent den Geist aus Vater und Sohn gemeinsam hervorgehen lässt.³ Für die Dogmatik ist Jesus

„der inkarnierte Souverän, und keine von ihm zu trennende Vernunft kann sich an seine Stelle setzen. Nur aus dieser Souveränität heraus, die unter sich auch alle Vernunft erfaßt, ist die Einheit von Glauben und Wissen, die politische Einheit der Christen gewahrt. Eine darüber hinausgehende Vernunft kann der Katholizismus nicht akzeptieren. Abä-

-
- 1 Inwiefern es durch die Ausrichtung aufs Neue Testament, das heißt: auf den Opfertod von Jesus, zur „Umdeutung“ des ‚alten‘ Bundes kommen musste und somit zu „teleologischer Geschichtsentleerung“, hat Klaus Heinrich in seiner Schrift *Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt* dargelegt: Heinrich 2020: 17f. u. 45. Doch selbst angesichts des Johannes-Evangeliums hält Heinrich fest, dass dies „glücklicherweise“ die „aufklärerische Rolle, die der Hebräischen Bibel trotz Eingesperrtseins in ein Altes Testament im Herzen der okzidental Zivilisation selbst zukommt [...] nicht zu verhindern vermocht“ habe – was mit dieser aufklärerischen Rolle gemeint ist, steht in der Parenthese: „ohne die Propheten keine Sozialkritik (den Propheten Jesus eingeschlossen) ohne ihr Bündnisdenken keine Lehre vom Gesellschaftsvertrag“ (Heinrich 2020: 44).
 - 2 Zur Bestätigung dieser Einsicht siehe die Studie des katholischen Theologen Bernd Jochen Hilberath über den *Personbegriff [sic!] der Trinitätstheologie*, auf deren letzter Seite beinahe resigniert eingestanden wird, dass „die Klärung der ‚Personalität‘ des Heiligen Geistes“ sich immer wieder „als neuralgischer Punkt der Trinitätslehre“ erwiesen habe (Hilberath 1986: 329).
 - 3 Es verweist auf einen inneren sachlichen Zusammenhang, dass sich Abaelard in dieser theologischen Frage der Trinität auf Boethius stützen konnte. Boethius richtete seine Schrift über die Trinität gegen die Auffassung der arianischen Christen (genauer: der Homöer), die statt von einer Einheit von Gott, Gottsohn und Heiligem Geist von einer Art Dreigötterglauben ausgingen. Im Auflösungsprozess des weströmischen Reichs standen viele der zum Christentum bekehrten germanischen Stämme im Bann solcher nichttrinitarischen Auffassung (vgl. Flasch 2020: 68ff.).

lard will aber genau auf diese allgemein-menschliche Vernunft hinaus“ (Dahlmann o.J.: 178).

So ist es ihm etwa auch möglich zu behaupten, dass eben bereits die Juden und die heidnischen Philosophen trinitarisch dachten.⁴

„Damit durchbricht er die gesamte augustinische Intention, die darum bemüht ist, aus der Beziehung Gott und Mensch eine dritte Instanz, nämlich die menschliche Vernunft, auszuschalten und Vernünftigkeit allein im geoffenbarten Gott zu belassen. Der Mensch handelt nur vernünftig, insofern er sich dieser geoffenbarten Vernunft unterwirft (*credo ut intelligam*). Abälard dagegen abstrahiert, wenn er vom *spiritus sancto* spricht, evident von der Offenbarung, und bringt hier den Geist mit der (menschlichen) Seele direkt in Verbindung. Dieser Geist läßt sich für ihn nicht erst mit Jesus und durch ihn hindurch darstellen – er war zuvor schon in dieser Welt“ (Dahlmann o.J.: 183).

Doch um diese „Drehung“ zu machen, die zugleich eine Annäherung ans Judentum bedeutet, musste Abaelard von jenem Opfer abstrahieren, dass Jesus in seiner eigenen Person dargebracht hat und wodurch schließlich auch der Auftritt des Heiligen Geistes als Synthese erfordert wird.⁵ Die

4 Auch wenn Abaelard Platons *Politeia* kaum gekannt haben dürfte; seine Deutung des Heiligen Geists, der bei ihm wie vielfach schon im früheren Christentum mit dem griechischen Ausdruck „Paraklet“ benannt wurde (unter diesem Namen widmete er auch das von ihm gegründete und von Héloïse als Nonnenkloster weitergeführte Oratorium dem Heiligen Geist, was damals ganz unüblich und nahezu ketzerisch war) erinnert an den Begriff des Paraklets als Erwecker in einer der erstaunlichsten Passagen gerade dieses Dialogs von Platon: „So ist manches in der Wahrnehmung ein Paraklet des Denkens [παράκλητικά τῆς διανοίας], anderes wieder nicht – nämlich ein solcher Erwecker des Gedankens ist all das, was zugleich mit seinem Gegenteil in die Sinne fällt; was aber nicht, das regt auch den Gedanken nicht auf“ (Platon 2016 [524d]: 584f./586f.; eigene Übersetzung). Auf diese Stelle bezieht sich vermutlich Adorno in der *Negativen Dialektik*, wenn es hier heißt, die Synthesen des Subjekts „ahmen wie Platon wohl wußte, mittelbar, mit dem Begriff nach, was von sich aus jene Synthesis will“ (Adorno 1997: 158f.).

5 Wenn Jesu Opfer in den Hintergrund rückt, wird der Begriff der Person für die Trinität recht eigentlich erst problematisch. Dieser Begriff, wie ihn vor allem Tertullian zur Verdeutlichung der Trinität und zur Abgrenzung vom Judentum eingeführt hatte, stammt vermutlich nicht aus dem römischen Recht, sondern – ironischerweise, wie man fast sagen muss – vom Theater, das dieser Kirchenvater nicht anders als später Augustinus gerade verdammt wissen wollte (Thomas von Aquin war schließlich diese Herkunft, die er bei Boethius nachgewiesen fand, ausgesprochen peinlich, siehe den Traktat über die Trinität in der *Summa theologiae*: Aquin 1912: [I, 29, 3] 20f.). Man brauchte offenkundig den dramaturgischen Ansatz, um das Opfer von Christus ‚darzustellen‘,

Ausblendung dieses Opfers ermöglichte Abaelard, mit den Juden ins Gespräch zu kommen und zugleich allerdings ihre Verfolgung mit dem Leid zu relativieren, das sie sich selbst mit ihren Gesetzen antun würden; vom Trinitätsdogma auszugehen und zugleich über den Zwang, der seinem päpstlichen Hüter durch die weltliche Gewalt der Staaten geliehen werden muss, hinwegzusehen.⁶

Gerade in der Frage des göttlichen Opfers exponierte Abaelard das Motiv des Zweifels.⁷ In der *Theologia Summi Boni* zitiert er zwar zustimmend Augustinus, wenn er sagt, dass die Vernunft jeden Menschen auf natürliche Weise über Gott belehre, aber das lasse sich nur auf die Göttlichkeit des

das der tragischen Handlung entgegengesetzt wurde, wie sie das Politheater seinerseits aus dem heidnischen Opferkult der Dionysien und mit diesem brechend entwickelt und präsentiert hatte. Abaelard hingegen braucht ihn nicht mehr, weil er das Opfer nicht wichtig nimmt. Statt Person in einem engeren Sinn deutet sich bei ihm bereits eine Bezeichnung an, die Thomas von Aquin schließlich an prominenter Stelle als eine Art Definition des Personenbegriffs in der Trinität verwenden sollte: *relatio subsistens*, wobei der Heilige Geist das Prozesshafte selbst, die *processio*, verkörpern muss, damit überhaupt eine Relation im Verhältnis zu Gottvater und Gottsohn gegeben ist (Aquino 1912: [I, 30, 2] 26), und zugleich deren Verbindung oder den Zusammenschluss (*connexio*) als Einheit und Gleichheit zur Dreieinigkeit.

- 6 Wer die Religionen als jeweilige Formen dafür begreift, Einheit im Bewusstsein herzustellen, mag die Trinität auch im Sinne der späteren Kritik der politischen Ökonomie deuten – aber in Umkehrung des Schemas von ökonomischer Basis und ideologischem Überbau: Der Berufung auf eine monotheistische Gottheit, entsprungen der Notwendigkeit, eine Einheit innerhalb der jüdischen Diaspora zu bilden, die den Weltmarkt antizipiert, fügt das Christentum den präfigurierten Souverän in Gestalt von Gottes Sohn hinzu – bei der Vermittlung durch den Heiligen Geist schlägt sich einstweilen im christlichen Vorbehalt die Sklaverei betreffend nieder. Das Problem eines solchen umgekehrten Schemas liegt wie das der ursprünglichen Basis-Überbau-Ableitung darin, dass es weder dem jüdischen noch dem christlichen Messianismus gerecht werden kann.
- 7 Im berühmten Briefwechsel mit Héloïse, dessen Authentizität allerdings angezweifelt wird, dringt er selbst auf die Identifikation mit dem sich opfernden Christus. „Er hat sich für Dich hinschlachten lassen und ist doch der eingeborene Sohn Gottes. Es war sein bewußter, freier Wille, daß er sich für Dich geopfert. Dein Opfer für ihn sei tiefes Mitleid und tiefe Trauer!“ (Abaelard 1987: 138). Der Part, dem Opfer zu widersprechen, wird hier Héloïse überlassen: „Von Dir möchte ich in keinem Stück den Vorwurf des Ungehorsams hören. Deshalb habe ich meinem hemmungslosen Schmerz nicht mehr die Zügel schießen lassen. Du hattest es ja verboten; im Schreiben will ich die Worte meiden, die ich von Mund zu Mund überhaupt nicht meiden könnte – um ehrlich zu sein, sage ich gar nicht, ich könnte sie nur schwer meiden! Wir haben nichts so wenig in unserer Hand wie unseres Herzens Stimmung; wir müssen ihm gehorchen, statt daß wir ihm befehlen könnten. Wenn uns des Herzens Leidenschaften vorwärts peitschen, kann kein Mensch den ungestümen Trieb so fest beherrschen, daß er nicht doch leicht zur Tat wird, noch leichter sich in Worten Luft macht“ (Abaelard 1987: 149).

Wortes beziehen, nicht auf das Geheimnis der Inkarnation („incarnationis mysterio“), worin „das Wesentliche des menschlichen Heils“ gründe („in quo totam humanae salutis summam consistere“), „ohne das alles Übrige vergeblich geglaubt“ werde („sine quo cetera frustra creduntur“; Abaelard 1997 [Buch III, Kapitel 5]: 256f.). Doch er fügt hinzu:

„Dabei geben wir für nichts, das wir auseinandersetzen, eine absolute Versicherung (asserere), noch machen wir uns anheischig die Wahrheit zu lehren. Von der Wahrheit bekennen wir, sie nicht wissen zu können. Aber diejenigen, welche sich rühmen, unseren Glauben anzufechten, suchen nicht einmal nach der Wahrheit“ (Abaelard 1997: [Buch III, Kapitel 5] 257ff.).

Abaelard weiß, dass er mit dem Opfertod auch infrage stellt, dass eine Erlösung der Menschheit bereits stattgefunden hat – insbesondere Bernhard von Clairvaux warf ihm genau das vor (vgl. Clanchy 2000: 25).⁸

Die letzte Fassung seiner Theologie, die *Theologia Scholarium*, die Abaelard allerdings wie den *Dialog zwischen Philosoph, Jude und Christ* nicht mehr abschließen konnte, endet mit einer Flut offener Fragen zu Opfertod und Erlösung, die das Fundament des Christentums aufzulösen geeignet sind und so auch die Projektion, dass die Juden den Sohn Gottes ermordeten, in Frage stellen: Wie kann Gott verbieten zu sündigen,

„wenn es auch gut ist, dass es die Sünden gibt, so als ob er nicht will, dass es manches gibt, von dem es doch gut ist, dass es es gibt, und zwar so gut, dass er billigt, dass sich auch einige sehr große Sünden ereignen, so dass er sagt: ‚Denn es ist notwendig, dass Anstöße kommen; aber wehe dem, durch den der Anstoß kommt‘ (Mt 18,7). Aber was heißt ‚wehe dem‘ anderes, als dass er verdammt wird wegen dem, von dem es doch nötig war, dass es durch ihn geschieht und zu dessen Tun ihn auch der Herr selbst ausgewählt hatte? Deswegen sagt er auch selbst: ‚Habe nicht ich euch zwölf ausgewählt, und einer von euch ist ein Teufel?‘ (Joh 6,71) – nämlich der, den er, wie Augustinus sagt, ausgewählt hatte, um sein Blut zu vergießen, um etwas so Schlechtes von seiner Seite zu

8 Bernhard von Clairvaux erklärt ihn darum zum „pathologischen Fall“, wie Frank Rexroth hervorgehoben hat: „Von früher Jugend an habe er mit der Dialektik herumgespielt und gebärde sich nun im Studium der Heiligen Schrift wie ein Wahnsinniger, was er Disputationen nenne, seien in Wirklichkeit Verrücktheiten“ („Habemus in Francia novum de veteri magistro theologum, qui ab ineunte aetate sua in arte dialectica ludit, et nunc in Scripturis sanctis insanit.“) (Rexroth 2018: 209f. u. 405).

einem solchen Heil für die Menschen zu gebrauchen. Wie aber soll er ihn ausgewählt haben, dies zu tun, wenn es nicht angemessen war, dass er das tat, damit durch seine Auslieferung Christus von den Juden getötet wurde und uns so durch seinen Tod erlöste? Denn wenn es gut war, dass wir durch den Tod Christi erlöst wurden, wie kann es nicht gut gewesen sein, dass er für unsere Erlösung starb oder getötet wurde? Wie aber soll es gut gewesen sein, dass er deswegen getötet wurde, wenn es nicht auch gut war, dass er von jemandem getötet wurde beziehungsweise dass jemand ihn tötete, damit dies deswegen geschah? Wenn es aber gut war, sollten wir uns dann etwa nicht wünschen, dass das geschah, dessen Geschehen auch nötig war und zu unserem Heil ganz vorzüglich passte? Wie aber sollten wir uns den Tod Christi wünschen oder sein Leiden begehren, wenn das nicht ohne Sünde vollbracht werden konnte, weil ein Unschuldiger von Respektlosen getötet wurde, wenn es nicht auch gut war, dass ein so Unschuldiger von Respektlosen getötet wurde? Wie soll er das schließlich selbst gewollt haben, so wie geschrieben steht: ‚Er wurde geopfert, weil er es selbst wollte‘ (Jes 53,7) und: ‚Niemand nimmt meine Seele von mir, sondern ich gebe sie‘ (Joh 10, 18), wenn es nicht auch gut war, dass ihm dies geschah? Trotzdem steht fest, dass es keinesfalls ohne Sünde durchgeführt werden konnte, so dass es auch gut war, dass so gegen ihn gesündigt wurde, obwohl die Sünde selbst keineswegs gut sein kann“ (Abaelard 2010: [Buch III/119] 510ff.).

Abaelard hat diese wie alle anderen Fragen am Ende seiner letzten Theologie nicht mehr beantwortet – vielleicht wollte er sie aber auch nicht beantworten und mit einer ungeheuren Provokation schließen (vgl. Clanchy 2000: 341).

Wenn das Christentum an die Stelle des Bundes in der hebräischen Bibel die Trinität von Gott, Gottsohn und Heiligem Geist gesetzt hat, so war es Abaelard, der innerhalb des Christentums mit der „archaischen Vorstellung“ brach, „es sei Gott angemessen, durch ein Menschenopfer versöhnt zu werden“, und jene Trinität wieder im Sinne eines Bundes deutete, allerdings eines durch Verinnerlichung geschwächten: „Lieben und Geliebtwerden als wesentlich für die Gottheit“. So wichtig wie diese Einsicht, die Kurt Flasch hier formuliert hat, ist dessen Zusatz: dass Abaelard sich „damit in den folgenreichsten Deutungen des Christentums nicht durchgesetzt“ habe (Flasch 2020: 252f.).

Ein anderer Mönch, allerdings ein entlaufener, der Jahrhunderte später, weil er sich mit der weltlichen Gewalt gegen den Papst identifizierte, unver-

gleichlich größere Geltung als Abaelard gewinnen sollte, trug selber nicht wenig dazu bei, die Erinnerung an Abaelard und die Scholastik insgesamt auszulöschen und so auch die Vernunft einer Logik, die den Arbeitsbegriff von wahnhaften Vorstellungen freizuhalten imstande gewesen wäre. Indem Luther die scholastische Philosophie verteufelte,⁹ konnte er die Arbeit erst als eine um ihrer selbst willen fetischisieren, sie nicht nur von der Frage des Gebrauchs und der Bedürfnisse und damit vom Zweck der Selbsterhaltung abtrennen, vielmehr – im Unterschied zu anderen protestantischen Konfessionen – noch gegen die Akkumulation des Gelds wenden. Es war somit auch ein Leichtes, diese Akkumulation mehr denn je mit den Juden zu identifizieren: Wenn man ihnen seit Paulus vorgeworfen hatte, die Gesetze über den reinen Glauben zu stellen, so ließ sich nun der Hass ausweiten und verstärken dadurch, dass sie beschuldigt wurden, den Gesetzen der Geldakkumulation zuliebe jener Arbeit um ihrer selbst willen zu spotten. Der Heilige Geist, in dessen Namen einmal Abaelard das Judentum vom Gottesmord freigesprochen hatte, soweit er jedenfalls nahelegte, dass sich Christus nicht geopfert habe, wird wieder vom judenfeindlichen Ungeist abgelöst, als der bevorzugten Möglichkeit, den inneren Widerspruch des Trinitätsdogmas aufzuheben und zugleich nationale Einheit nicht realiter mit der Geldakkumulation zusammen durchzusetzen, sondern idealiter gegen sie.

9 Ähnlich wie bei Luthers Reden gegen das Judentum und die Juden insgesamt zeigt sich bei seinen Polemiken gegen die Scholastik und einzelne Scholastiker im Laufe der Jahre eine deutliche Zunahme an Hass, wenngleich dieser Hass im Fall der Juden schließlich noch um vieles schärfer ausgeprägt war. Die Scholastiker wurden explizit schon von seiner Disputation *Contra scholasticam theologiam* von 1517 – unmittelbar vor den 95 Thesen – ins Visier genommen; 1518 erklärte er dann „die ‚Scholastici‘ zu ‚ludicri et lutores, immo et illusores tam sui quam aliorum‘ [...] und sprach von ‚Theologastri scholastici‘ [...], denen er die ‚Ecclesiastici‘ (d.h.: *approbati Ecclesiae autores*) gegenüberstellte“ (Köpf 2004: Sp. 949). Diese Gegenüberstellung erinnert im Übrigen an die Abwertung des Judentums in der oftmals dargestellten bildlichen Konfrontation von Synagoge und Ecclesia als Frauenfiguren, wobei der Synagoge die Augen verbunden waren, um die Blindheit der Juden gegenüber dem Erlöser zum Ausdruck zu bringen. 1523 nannte Luther schließlich „die Scholastica Theologia nichts [...] denn eyttel erticht, erlogen, verflucht, teuflische geschwetze und Munch trewm“ (zit. n. Köpf 2004: Sp. 949). Durch Luther, so Ulrich Köpf, sei die Ablehnung der mittelalterlichen Scholastik im Protestantismus „dauerhaft begründet“ worden.

Dialog zwischen Juden und Christen

Die andere späte und nicht mehr abgeschlossene Schrift Abaelards konfrontiert Jude und Christ mit einem aristotelisch gesinnten, vermutlich arabischen Philosophen. Abaelard hat sie in der Klosterhaft von Cluny geschrieben, kurz bevor er starb – 100 Jahre nach dem muslimischen Massaker an den Juden in Granada und 50 Jahre nach dem ersten christlichen Judenpogrom zur Zeit des Ersten Kreuzzugs im Rheinland.

In der Rede des Juden dieses fiktiven Dialogs artikuliert sich wohl zum ersten Mal innerhalb der Christenheit, was die Juden tatsächlich unter den Christen und nicht nur unter diesen zu leiden haben – dem Juden selbst erscheint es dabei bereits wie ein Wunder, dass sie überhaupt noch leben dürfen („hoc ipsum mirabile est, si vivere licet“).¹⁰ Und dennoch wird zuletzt alles aufgewogen durch die Kritik der Gesetzesreligion – auch sie dem Juden selbst in den Mund gelegt: Denn die Gesetze und der Charakter

10 „Werden wir, die wir unter alle Völker zerstreut sind, nicht als einzige ohne irdischen König oder Fürsten durch so große Steuerforderungen belastet, daß wir beinahe an jedem einzelnen Tag den unerschwinglichen Freikauf unseres elenden Lebens abbezahlen müssen? Von allen werden wir einer solchen Verachtung und eines solchen Hasses für wert erachtet, daß jeder, der uns irgendein Unrecht antut, dies für die größte Gerechtigkeit hält und das höchste Opfer, das Gott je dargebracht wurde. Sie meinen nämlich, das Unglück einer derartigen Gefangenschaft sei uns nur wegen Gottes äußerstem Haß zugestoßen, und sie rechnen einer gerechten Vergeltung jegliche Grausamkeit zu, die Heiden wie Christen an uns verüben. Die Heiden erinnern sich an die alten Überfälle, mit denen wir ihr Land zunächst in Besitz nahmen und sie später in langwierigen Verfolgungen aufrieben und vernichteten, und was immer sie über uns verhängen, rechnen sie einer verdienten Vergeltung zu. Die Christen aber, weil wir, wie sie sagen, ihren Herrn umbrachten, scheinen einen gewichtigeren Grund der Verfolgung gegen uns zu haben. [...] Nirgendwohin außer zum Himmel steht ein sicherer Zugang für uns offen, für die selbst der Wohnort gefährlich ist. Wenn wir an irgendwelche nahegelegenen Orte ausgehen wollen, mieten wir uns für einen unangemessenen Preis ausgerechnet den Geleitschutz, dem wir wenig vertrauen dürfen. Selbst die Fürsten, die über uns gesetzt sind und deren Schutz wir bitter bezahlen, wünschen umso sehnlicher unseren Tod, je hemmungsloser sie dann das, was wir besitzen, ausplündern können. Für uns, die wir so sehr geknebelt und unterdrückt sind, als ob sich die Welt gegen uns allein verschworen hätte, ist bereits dies wunderbar, wenn wir leben dürfen. Weder Acker noch Weinberge oder überhaupt irgendwelches Grundeigentum zu besitzen wird uns gestattet, weil es keinen gibt, der es für uns vor offener oder versteckter Anfeindung beschützen könnte. Daher bleibt uns vorrangig als Erwerbsquelle übrig, daß wir Fremdgeborenen auf Zinsen leihen und dadurch ein elendes Leben fristen, was uns freilich gerade denen aufs höchste verhaßt macht, die glauben, dadurch aufs äußerste niedergedrückt zu sein“ (Abaelard 2004: 29ff.).

des Judentums als Gesetzesreligion werden in kein kausales Verhältnis zur eben geschilderten Situation der Juden gebracht, indem sie nämlich als Reaktion auf Verfolgung und Leid bestimmt würden. Sie werden hingegen bloß hinzuaddiert:

„In welche Schwierigkeiten bereits die Vorschriften des Gesetzes verwickelt sind, entgeht auch niemandem, der sich mit ihm befaßt hat, so daß wir ebenso durch die Unterdrückung der Menschen wie durch das Joch des Gesetzes unerträglich niedergeworfen werden. Wer schreckte nicht zurück oder zitterte davor – sowohl aus Scham als auch besonders wegen der Pein –, sich schon allein dem Ritus unserer Beschneidung zu unterziehen? [...] Daraus erhellt unumstößlich, wie schwierig es sich unter euch auf unserer Pilgerfahrt um Gottes willen lebt. Wer dürfte schließlich nicht davor zurückschrecken, die Bitternis der Gesetzesstrafen nicht allein zu ertragen, sondern sie auch auf Gesetzesbrecher zu übertragen? Wer brächte es über sich, seinem Bruder Zahn um Zahn, Auge um Auge, auch Leben um Leben zu nehmen, geschweige denn, daß er zustimmen könnte, dies auch an sich selbst zu erdulden, um ja nicht als Gesetzesgegner aufzutreten? Aus diesen und unzähligen anderen Beobachtungen erhellt in der Tat, daß jeder einzelne von uns, wenn er dem Gesetz gehorcht, jenes Psalmisten Wort vor Gott zu Recht bekennt: ‚Um der Worte deiner Lippen willen bin ich nicht abgewichen von den harten Wegen.‘“ (Abaelard 2004: 31ff.).

So ist es für den Philosophen ein Leichtes, das Leid der Verfolgung mit dem Hinweis auf die Vernunft wegzuwischen: „Wahrhaftig nimmt dieser Eifer, den ihr Gott gegenüber zu haben scheint, viele und große Dinge auf sich – in welcher Absicht auch immer. Aber es kommt sehr viel darauf an, ob diese Absicht richtig oder irrtümlich ist.“ („Sed plurimum refert, utrum haec intentio recta sit an erronea.“) Wie weit dies vom Einklang mit der Vernunft entfernt sei, bittet der Philosoph den Juden „dennoch zu erwägen und aus dem genauen Schriftbeleg des Gesetzes, das du befolgst, noch zu widerlegen“. („Quod tamen, quantum a ratione sit dissonum, volo te perpendere et ex ipso quoque scripto legis, quam sequeris, arguere“ Abaelard 2004: 33ff.).

Damit setzt Abaelard die Zurückweisung der jüdischen Religion als Gesetzesreligion fort, wie sie sich bereits seinem früher entstandenem Kommentar zum Römerbrief des Apostels Paulus findet: „Von einer Torafreude und von der Stellung des Gesetzes als dankbare Antwort des Menschen auf den Bund findet sich bei ihm keine Spur, vielmehr erscheint die jüdische

Existenz als eine vom ‚Joch des Gesetzes‘ gnadenlos belastete“ (Zimmermann 2004: 247).

Indem Abaelard den guten Willen, die gute Absicht des Einzelnen in den Mittelpunkt rückt, wird einerseits die Schuld zurückgewiesen, die den Juden im Christentum angelastet wird, nämlich Jesus gekreuzigt zu haben; andererseits werden sie wiederum damit belastet, dass sie der Gesetzesreligion nach wie vor Folge leisten, und damit auch der Unheilswirkung des Gesetzes selbst. (Genau diese Problematik wird sich Jahrhunderte später im deutschen Idealismus bei Hegel wiederholen.) Die Kritik der jüdischen Gesetzesreligion instrumentalisiert Abaelard offenbar für seinen Kampf gegen die „Antidialektiker als den Traditionalisten seiner Zeit, die sich einer theologischen Öffnung versperreten“ (Zimmermann 2004: 246), er nennt gerade sie nämlich: „iudaizantes“, also Judaisierende (zit. n. Moos 1999: 468).

Und dennoch ist festzuhalten, dass er den *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* nicht vollendet hat und ein abschließendes Urteil also fehlt, worin vielleicht ein Zögern gesehen werden kann, wenn nicht gar Absicht, die so zu deuten wäre, dass er sich „gegen die Erwartung des Philosophen von einem Richterspruch, der nach seinen eigenen Kriterien eigentlich klar gegen einen für ihn obsoleten Gesetzesglauben hätte ausfallen müssen, ohne Zögern ausdrücklich dispensiert“ (Krautz 2008: 314).

Der Richter, der in dem Text nur an dieser Stelle, nachdem der Jude seine letzte Rede in diesem Gespräch gehalten hat, überhaupt auftritt, sagt: „Ich aber bin eher begierig zu lernen als zu urteilen: ich antworte, zuvor die Vernunftgründe aller hören zu wollen, damit ich umso klüger beim Urteilen wäre, je weiser ich beim Zuhören werde [...]“ (Abaelard 2008: 87). Wenn dieser Richter aber nach der letzten Rede des Christen nicht mehr auftritt, entsteht der Eindruck, als ob er noch immer nicht als weise genug betrachtet wird, das Urteil zu fällen.

Doch so wie im *Dialogus* das vom aristotelischen Philosophen erhoffte Urteil ausbleibt – als ob er doch wüsste, dass er die Verfolgung der Juden nicht ausklammern darf und somit auch die Bedeutung der Gesetzesreligion für die Selbsterhaltung der Juden zu würdigen hätte, was auszusprechen allerdings fatal wäre angesichts der eigenen prekären Lage als Häretiker –, so reflektiert Abaelard in anderen Schriften darüber, worin sein eigenes Denken von der Philosophie des Aristoteles sich bereits unterscheidet, ohne es als Bruch zu explizieren und dessen historischen Voraussetzungen zur Sprache zu bringen. Es ist das eben jene Reflexion auf den Grund, auf die Bedingung dessen, was einmal Subjekt heißen wird: Das Allgemeine

und daher auch das höchste Prinzip, das Gott ist, kann nur insofern ein realiter Existierendes sein, als es die Handlungen des Einzelnen bestimmt. Dieses Individuum vermag zwar selbst zu bestimmen, ob es sich davon bestimmen lässt, aber unter Umständen, die es einerseits nicht frei gewählt hat und die andererseits darüber letztlich entscheiden, ob es sich als leibliches Wesen durch seine Wahl hindurch auch reproduzieren kann. Selbst der Inbegriff des existierenden Allgemeinen, die Dreifaltigkeit Gottes, wird somit zu einem Gegenstand, der, um überhaupt als Allgemeines zu gelten, der Deutung durch die Individuen bedarf, was dem Mönch und Scholastiker schließlich die Verurteilung durch den Papst einbrachte.

Dialektik der Aufklärung

Man könnte sagen, Marx hat in den sogenannten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 beziehungsweise in seiner frühen Hegel-Kritik die Dialektik der Trinität auf dem Gebiet der politischen Ökonomie neu entfaltet: Die Einheit von Gott, Gottsohn und heiligem Geist kehrt wieder als Einheit von Mensch, Natur und Prozess zwischen Mensch und Natur. „Der Mensch lebt von der Natur, heißt: Die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben“ (Marx 1981b: 516).¹¹ Die Aussage, das physische und geistige Leben des Menschen hänge mit der Natur zusammen, habe zwar „keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur“ (Marx 1981b: 516). Aber er ist es zugleich auch nicht, sonst wäre die Notwendigkeit, mit ihr in beständigem Prozess zu bleiben, um sich selbst zu erhalten, stumm und die „Bildung der 5 Sinne“ keineswegs jene „Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte“ einschließlich der „Industrie“, wie Marx in denselben Manuskripten erkennt (Marx 1981b: 541f.), sondern bloß bewusster Ablauf innerhalb der Naturgeschichte. Eben damit hatte bereits Abaelard gebrochen in seiner Auffassung von *labor* und *opus*. Können jedoch die Sinne und mit ihnen das, was sie wahrnehmen, immer noch zugleich als Natur aufgefasst werden, die mit sich selbst zusammenhängt, so nun allerdings nicht mehr das Geld¹² beziehungsweise die Form des Reichtums, mit dem sich Marx schließlich in seinen Studien

11 Später spricht Marx hier vom „Stoffwechsel mit der Natur“ (z. B. Marx 1977: 192).

12 Siehe hierzu die einschlägigen Stellen im vorletzten Abschnitt der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, die allerdings mehr von Goethes *Faust* und Shakespeares *Timon* inspiriert sind als von der klassischen Nationalökonomie, z. B.: „Was ich qua

zum *Kapital* so intensiv beschäftigt. Dieser Reichtum nämlich erscheint als eine „ungeheure Warensammlung“ und die einzelne Ware darin als seine „Elementarform“, die in der Natur nun gar nicht vorkommt – ebenso wenig die „abstrakte Arbeit“, die Marx als „Substanz“ des Werts darin aufzudecken unternimmt. Es ist Letzteres nämlich eine Substanz, die im Gegensatz zum Menschen „kein Atom Naturstoff“ enthält und wie Abaelards Trinität nur aus Relationen besteht. Wollen aber die Individuen am Reichtum partizipieren, und sei's „nur“, um nicht zu sterben, so müssen sie im beständigen Prozess mit eben dieser Substanz bleiben, während deren Selbsterhaltung wiederum unabdingbar an eine wundersame Geldvermehrung $G - G'$ gebunden ist. Denn der Wert gehe „beständig aus der einen Form in die andre über, ohne sich in dieser Bewegung zu verlieren, und verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt“, er habe „die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier“ (Marx 1977: 168f.).

Mit dieser aus dem Tierreich geschöpften Travestie von Selbsterhaltung als Fortpflanzung ging Marx noch spielerisch über die so wenig geheuren Konsequenzen hinweg, die seine Erkenntnisse bereithalten. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno haben sie als desto beklemmendere hervorgehoben, wobei ihre *Dialektik der Aufklärung* die Verselbständigung, die Marx am Wert durchschaut, bereits an einer Vernunft diagnostiziert, die der Durchsetzung von Herrschaftsverhältnissen lange vor der des Kapitalverhältnisses Rechnung getragen hat. Während der Wert von vornherein kein Atom Naturstoff enthält, erscheint es beinahe als Geschäft der Aufklärung (als Fortsetzung des Mythos), die Individuen eben dafür zu erziehen, das heißt: im Namen der Selbsterhaltung ihre eigene Triebnatur ebenso wie ihren Zusammenhang mit der außermenschlichen Natur soweit zu verdrängen, dass Herrschaft nicht in Frage gestellt und wahre Versöhnung, die auch das Verhältnis zur Natur umfasste, hintertrieben wird. Solche Verdrängung habe das Erbe des Opfers angetreten, auch des letzten: So

Mensch nicht vermag, was also alle meine individuellen Wesenskräfte nicht vermögen, das vermag ich durch das Geld. Das Geld macht also jede dieser Wesenskräfte zu etwas, was sie an sich nicht ist, d. h. zu ihrem Gegenteil. [...] Es verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Haß, den Haß in Liebe, die Tugend in Laster, das Laster in Tugend, [...] Wer die Tapferkeit kaufen kann, der ist tapfer, wenn er auch feig ist. Da das Geld nicht gegen eine bestimmte Qualität, gegen ein bestimmtes Ding, menschliche Wesenskräfte, sondern gegen die ganze menschliche und natürliche gegenständliche Welt sich austauscht, so tauscht es also – vom Standpunkt seines Besitzers angesehen – jede Eigenschaft gegen jede – auch ihr widersprechende Eigenschaft und Gegenstand – aus [...]“ (Marx 1982: 565ff.).

wie Jesus sein Leben opferte, um das Leid der Menschen auf sich zu nehmen, so lehrt die bürgerliche Vernunft, die Triebe zu unterdrücken, um der Selbsterhaltung willen, die sie an die Stelle Gottes rückt. Diese „von Vernunft identisch festgehaltene Selbsterhaltung“ sei aber nun – und damit kommt die *Dialektik der Aufklärung* zur Gegenwart – im Zuge der „Entfaltung des Kapitalismus“ unter bestimmten Bedingungen, die allerdings nur vage benannt werden (die „Herrschaft privater Gruppen über den Wirtschaftsapparat“), von der „Selbsterstörung gar nicht mehr zu trennen“ (Horkheimer/Adorno 1987: 113).

Der Akzent ist auf die Epitheta zu setzen, wonach Selbsterhaltung im Angesicht der Lebensnot nicht irgendwie, sondern *identisch* festgehalten werde, kulminierend im transzendentalen Subjekt der *Kritik der reinen Vernunft*. Es war Alfred Sohn-Rethel, der genau hier das Geld geortet hat: die „bare Münze des Apriori“ (Sohn-Rethel 2018). Schon der junge Marx nannte die Logik das „Geld des Geistes“ (Marx 1981b: 571). Ohne dass Adorno und Horkheimer den Grundgedanken von Sohn-Rethel dezidiert übernehmen wollten, findet er doch Eingang in ihre Überlegungen zur *Dialektik der Aufklärung*, und zwar dort, wo sie den Subjektbegriff durch den des *Selbst* auszutauschen sich genötigt sehen: Angeregt durch den griechischen Begriff αὐτός bringen sie damit die Abstraktion von der Natur zum Ausdruck.¹³ Auf diese Weise gerät mit dem Selbst eben auch die Selbsterhaltung unter Verdacht, und das mit gutem Grund: Sie klingt nicht von ungefähr nach Selbstgenügsamkeit und Subsistenz – danach, auf seine eigenen bescheidenen Mittel reduziert zu sein – als dem Gegenteil jener Bildung

13 „Der Satz des Spinoza ‚Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum‘ enthält die wahre Maxime aller westlichen Zivilisation, in der die religiösen und philosophischen Differenzen des Bürgertums zur Ruhe kommen. Das Selbst, das nach der methodischen Ausmerzung aller natürlichen Spuren als mythologischer weder Körper noch Blut noch Seele und sogar natürliches Ich mehr sein sollte, bildete zum transzendentalen oder logischen Subjekt sublimiert den Bezugspunkt der Vernunft, der gesetzgebenden Instanz des Handelns. Wer unmittelbar, ohne rationale Beziehung auf Selbsterhaltung dem Leben sich überläßt, fällt nach dem Urteil von Aufklärung wie Protestantismus ins Vorgeschichtliche zurück. Der Trieb als solcher sei mythisch wie der Aberglaube; dem Gott dienen, den das Selbst nicht postuliert, irrsinnig wie die Trunksucht. Beiden hat der Fortschritt dasselbe Schicksal bereitet: der Anbetung und dem Versinken ins unmittelbar natürliche Sein; er hat den Selbstvergessenen des Gedankens wie den der Lust mit Fluch belegt. Vermittelt durchs Prinzip des Selbst ist die gesellschaftliche Arbeit jedes Einzelnen in der bürgerlichen Wirtschaft; sie soll den einen das vermehrte Kapital, den anderen die Kraft zur Mehrarbeit zurückgeben“ (Horkheimer/Adorno 1987: 52).

der fünf Sinne, von der Marx gesprochen hatte, und eines vermeintlichen Glücksversprechens, dessen bloße Bedingung – die als solche nicht in Frage gestellt werden soll, ganz im Gegenteil¹⁴ – bereits zum Zweck und Ziel hypostasiert wird, etwa nach dem Motto: Zum Glück kann ich mich ja noch selbst erhalten. Eben diese Mäßigkeit nach Maßgabe der *conservatio sui* hat sich als Einschränkung auf die Reproduktion der Arbeitskraft nützlich zu machen, damit der Wert seine goldenen Eier legen kann, also zur höheren Ehre von G – G'. Als Voraussetzung aber, vom Zwang dieser Akkumulation sich zu befreien, wäre darum über Selbsterhaltung nur wie über den Materialismus, also negativ zu sprechen – im Hinblick auf „Befreiung des Geistes vom Primat der materiellen Bedürfnisse im Stand ihrer Erfüllung“ (Adorno 1997a: 207).¹⁵

Denn ins Positive gewendet sedimentieren sich an ihrem Begriff wie in einem falschen Imperativ sofort auch die Formen, in denen die Individuen leben und überleben sollen: Du musst um deiner Mündigkeit willen dich selbst erhalten können – Paraphrase auf das berühmte ‚Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen‘. Verselbständigt von den Individuen und auf die Nation übertragen lautet er auf den Namen Autarkie und richtet sich in der Krise gegen die Vermittlungsformen des Kapitals selber und insbesondere gegen deren umfassendste: den Weltmarkt. Ihn – und das heißt auch seine andere Seite: die Souveränität der einzelnen Staaten – auseinanderzubre-

14 Wie im Rekurs auf Spinoza heißt es später bei Adorno: Wenn es auch nicht möglich sei, eine bessere Welt oder gar einen besseren Menschen sich auszumalen, so könnten wir „sehr wohl die Punkte feststellen, an denen unsere Gesellschaft ihrem eigenen Begriff, dem nämlich einer durchsichtigen Verbindung der Menschen zur Erhaltung ihres eigenen Lebens, nicht entspricht“ (Adorno 2019: 154). Damit hängt zusammen, dass Adorno dem Dilemma nicht entging, in den Bemühungen um eine Erziehung nach Auschwitz gegen die Selbstvernichtung sich dann doch auf das Bedürfnis nach Selbsterhaltung als „ein drastisches egoistisches Interesse“ berufen zu müssen, dessen Verhärtung der *Dialektik der Aufklärung* noch als Kernproblem ihrer Kritik galt (siehe Adorno 1997b: 571; Adorno 1997c: 690).

15 Selbsterhaltung wäre dann so zu bestimmen, dass sie als selbstverständliche Einheit nicht zugrunde gelegt werden kann, sondern immer nur als etwas Herzustellendes oder zu Gewinnendes; etwas, das im Getrennten allererst zustande zu bringen ist. Und in diesem Sinn vermag selbst das transzendente Ich, von dem die *Kritik der reinen Vernunft* ausgeht, zunächst einmal als bloße Negation all dessen verstanden zu werden, was als Substanz oder Sein die Trennung von Subjekt und Objekt leugnen möchte. Anders gesagt: Das Transzendente gegenüber der Natur, das nichts enthält, nur reine Identität sein kann, wäre dann Appell, die Einheit erst noch zu finden, in der sich die Individuen reproduzieren können, ohne zugleich übereinander herzufallen – oder als Frage aus Adornos Beethoven-Kommentar formuliert: Wie kann ein Ganzes sein, ohne dass dem Einzelnen Gewalt angetan wird? (vgl. Adorno 1993: 62).

chen in „diffuse barbarische Vielheit“ (Adorno¹⁶) geopolitischer Großräume und übereinander herfallender „Rackets“ treibt erst das ganze, im Kapitalverhältnis angelegte Potenzial der Vernichtung hervor, das sich gegen die Juden richtete, die mit Finanzkapital und Weltmarkt identifiziert wurden, und welches in die Tat umzusetzen die deutsche Volksgemeinschaft als ihre Identität verstehen sollte. So hat Horkheimer 1946 das Gespräch mit Adorno über eine mögliche Fortsetzung der gemeinsamen Arbeit an der *Dialektik der Aufklärung* mit der Frage beendet: „Wieweit hat man an der Selbsterhaltung teilzunehmen und wieweit ist sie Wahnsinn?“ (Horkheimer 1985: 605)¹⁷.

Dialog zwischen Linkshegelianern

Wie schwierig es geworden ist, Selbsterhaltung vom Wahnsinn zu trennen, wirft Licht noch auf die Probleme, die von Anfang an bestanden, ihre Formen darzustellen – also die Begriffe der politischen Ökonomie zu bestimmen. Das zeigt sich bei Marx besonders drastisch im Übergang zur Kritik dieser Begriffe. Hier rückte er neben der Hegelschen Rechtsphilosophie gerade die „Judenemanzipation“ ins Zentrum, indem er zunächst für

16 In seiner Würdigung von Franz Neumanns *Behemoth* sagte Adorno, die Idee dieses Buchs sei den „Oberflächenvorstellungen vom monolithischen Faschismus schroff entgegengesetzt“, indem sie nämlich offenlegte, dass „der nationalsozialistische Staat, der sich als total-einheitlich propagierte, in Wahrheit pluralistisch war. Die politische Willensbildung stellte sich her durch die planlose Konkurrenz mächtigster sozialer Cliques [...] Die Gesellschaft, unfähig, in freier Bewegung länger sich zu reproduzieren, bricht auseinander in diffuse barbarische Vielheit, das Gegenteil jener versöhnten Vielfalt, die allein ein menschenwürdiger Zustand wäre“ (Adorno 1997d: 702).

17 Als Paraphrase dieser Frage lässt sich eine Bemerkung Adornos in einer seiner Vorlesungen zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit verstehen: Die Vernünftigkeit der Geschichte „kann sich nur daran erweisen, für wen nun tatsächlich die Geschichte vernünftig ist. Wenn diese Vernunft, deren eigener Begriff ja an der Selbsterhaltung des Individuums gebildet ist, ein Subjekt überhaupt nicht mehr hat, für das sie vernünftig ist, dann schlägt sie in Unvernunft um“ (Adorno 2006: 62). Siehe hierzu auch die Sitzungsprotokolle des letzten gemeinsam gehaltenen Hauptseminars von Adorno und Horkheimer (zur „Subjekt-Objekt Dialektik“), in dem der Verdacht – von Marx’ ironisch-abschätziger Haltung zur Philosophie genährt – in Zweifel gezogen wird, dass seine „Präponderanz“ des Objekts, begründet „durch die Notwendigkeit der Reproduktion von Subjekt durch Objekt“, eine „ontologische“ sei. Und gegen diese ontologisierende Lektüre der Kritik der politischen Ökonomie gewandt heißt es weiter im Protokoll (von Maja Oesterlin vom 26.06.1969): „der Imperativ der physischen Selbsterhaltung ist nicht das alleinige Konstituens von Gesellschaftsbildung“ (Adorno 2021: 571).

die *Deutsch-französischen Jahrbücher* zwei Texte von Bruno Bauer über die *Judenfrage* kritisierte. Marx habe eben verstanden, so ließe sich mit David Nirenberg sagen, dass ‚Judentum‘ nicht nur die Religion spezifischer Menschen mit spezifischem Glauben sei, aus der im Übrigen seine eigenen Vorfahren herkamen, sondern auch ein Repertoire von Ideen und Attributen, mit denen Nichtjuden wie Bruno Bauer ihre Welt deuten und kritisieren können.

Tatsächlich beanstandet Marx an Bauer, die „Judenfrage“ gerade in eine „rein religiöse Frage“ zurückzuverwandeln: „Der theologische Skrupel, wer eher Aussicht hat, selig zu werden, Jude oder Christ, wiederholt sich in der aufgeklärten Form, wer von beiden ist emanzipationsfähiger?“ Nun ist aber Bauer selbst auf die jüdische Religion eigenartig fixiert. Der Jude bleibe, auch wenn er Staatsbürger sei, immer Jude: es geht ihm sozusagen nur um seine Selbsterhaltung als Jude. Dieses „jüdische und beschränkte Wesen“ führt der Junghegelianer ganz wie der junge Hegel auf den Gesetzesglauben zurück, welcher stets über die „menschlichen und politischen Verpflichtungen den Sieg davon“ trage. Während die Juden weiterhin von ihren abstrakten „Ceremonialgesetzen“ und darin von einem „bodenlos gewordenen Mosaismus“ beherrscht würden, stelle das Christentum der absoluten Transzendenz, die in dieser Unfreiheit gegenüber dem Gesetz zum Ausdruck komme, mit seinem Mensch gewordenen Gott ein befreiendes Element der Immanenz entgegen, das bereits zu dem favorisierten Atheismus überleitet. Bei dieser scheinbar rein theologischen Kritik, die an Paulus‘ Römerbrief und dessen Kommentierung bei Abaelard denken lässt, schreibt sich nun Bauer, wie Jonathan Sperber feststellt, „in Rage“ (Sperber 2013: 138): Die Aufklärung drücke sich beim Judentum dadurch aus, „daß es hasse“, denn „alle Staaten und Völker“ seien vor „dem Einen, vor Jehova unberechtigt und haben kein Recht zu bestehen“; sein „Jesuitismus“ sei „bloße Schlaueit des sinnlichen Egoismus“, ja „thierische Lust“; er sei „so plump und widerlich, daß man sich nur mit Ekel von ihm abwenden“ könne (Bauer 1989: 141f.).

Marx hingegen trat bereits zu einer Zeit, als er noch Redakteur der *Rheinischen Zeitung* in Köln war, für die Emanzipation der Juden ein und erklärte sich gegenüber dem „Vorsteher der hiesigen Israeliten“ bereit, eine Petition für die Juden an den Landtag zu verfassen, wie er an Arnold Ruge schrieb: „So widerlich mir der israelitische Glauben ist, so scheint mir Bauers Ansicht doch zu abstrakt. Es gilt so viel Löcher in den christlichen Staat zu stossen als möglich und das Vernünftige, so viel an uns, einzuschmuggeln“ (Marx/Engels 1975: 45f.).

Zwar stellt Bauers hasserfülltes Enragement für ihn kein Problem dar, überzieht er doch seinerseits in Briefen und Polemiken des Öfteren politische Gegner jüdischer Herkunft mit ähnlich klingenden Diffamierungen, aber er hält an der Forderung der Emanzipation umso mehr fest und möchte die Frage politisch konkreter gestellt wissen. Unabhängig vom Unterschied zwischen Judentum und Christentum, der nunmehr hinfällig geworden scheint, unterscheidet er zwischen den Staatsformen selbst und spricht sich innerhalb der politischen Emanzipation dezidiert gegen den „christlichen Staat“ in Deutschland als zurückgebliebener Form aus und für die „nordamerikanischen Freistaaten“ als avanciertester Form – darin fortgeschritten, dass hier der Staat als Allgemeines über den Religionen steht und jede besondere Religion zu einer „weltlichen“ Frage wird (Marx 1981a: 351) – anders gesagt: zur Privatsache. An dieser Stelle lesen sich seine Ausführungen zur Judenfrage „wie ein liberales Programm zur Verteidigung der Menschen- und Bürgerrechte“ (Gross, 2000: 221).

Zugleich möchte Marx aber die Grenzen aller politischen Emanzipation verdeutlichen: Erst „wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert“ habe und daher „die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft“ von sich trenne, sei die menschliche Emanzipation vollbracht (Marx 1981a: 360). Ausgerechnet am Judentum jedoch erläutert er im Folgenden, dem kürzeren II. Teil seines Artikels, was er unter solchen gesellschaftlichen Kräften versteht – und das heißt: *ex negativo*. Bauers rein religiöse Frage soll in die Frage verwandelt werden, „welches besondere *gesellschaftliche* Element zu überwinden sei, um das Judentum aufzuheben“. Dieses Element nennt er nun paradoxerweise ein allgemeines „antisoziales Element“, welches „durch die geschichtliche Entwicklung, an welcher die Juden in dieser schlechten Beziehung eifrig mitgearbeitet, auf seine jetzige Höhe getrieben wurde, auf eine Höhe, auf welcher es sich notwendig auflösen muß“ (Marx 1981a: 372f.).

In der Notwendigkeit, dass eben darum auch die Christen Juden werden, verstanden als dieses asoziale Element, liegt die dialektische Pointe von Marx' Aufsatz. Er stülpt das Urteil von Bauer um, worauf Raphael Gross (der im Übrigen die große Bedeutung Bauers für Carl Schmitt untersucht) aufmerksam gemacht hat: Das Christentum braucht, so aufgefasst, zur Emanzipation „einen Schritt mehr“ als das Judentum. „Denn es muss sich zuerst wieder in das ‚praktische Judentum‘ umwandeln, um sich menschlich emanzipieren zu können“ (Gross 2000: 224).

Die geschichtliche Entwicklung jedoch näher zu bestimmen, verwendet Marx nun Invektiven, mit denen seit dem Aufschwung des Handels und der

Städte im Mittelalter, also etwa seit Abaelard, all das, was auf dem Markt und mittels Geldes, Zinses etc. vor sich ging, ‚kritisiert‘, besser: perhorresziert worden war, und die durchweg darin bestehen, ‚es‘ mit den Juden zu identifizieren. So spricht Marx in jenen berühmt-berüchtigten Worten über den „Alltagsjuden“, um über die Ökonomie bzw. – in seinen späteren Begriffen ausgedrückt – über die Zirkulation zu sprechen:

„Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz. Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welches ist der weltliche Gott? Das Geld. Nun wohl! Die Emanzipation vom Schacher und vom Geld, also vom praktischen, realen Judentum wäre die Selbstemanzipation unsrer Zeit.“ (Marx 1981a: 372)

Er zitiert Thomas Münzer über die Herabwürdigung der Natur durchs Eigentum, um eine Parallele zur Stellung der Natur in der jüdischen Religion zu ziehen, und es wundert fast, dass er nicht Luther über die Herabwürdigung der Arbeit durch die Juden zu Wort kommen lässt, da er doch wie in einer Anlehnung an dessen Fäkalomik (vgl. Scheit 1999: 58ff.) schreibt: „Aus ihren eignen Eingeweiden erzeugt die bürgerliche Gesellschaft fortwährend den Juden“ (Marx 1981a: 375f.).

Marx besaß zu dieser Zeit kaum eine Ahnung von den nationalökonomischen Schriften eines Adam Smith oder David Ricardo. Er fiel darin sogar hinter Hegels Rechtsphilosophie zurück auf die bornierteste deutsche Tradition in Sachen politische Ökonomie, wie sie Fichte repräsentierte, während Engels in demselben Jahrbuch, in dem Marx' Artikel erschien, durchaus auf Smith und Ricardo zu sprechen kommt. Deren Kenntnis allein hätte jedoch kaum verhindert, dass die Identifikation mit dem Proletariat, die sich zur selben Zeit schon in Marx' Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie zeigt – als Alternative zum „objektiven Geist“ und Gegenidentifikation zum wie auch immer begriffenen Geld – ein weiterer Ansporn für antisemitische Metaphorik werden konnte.

Doch macht Marx einen Vorbehalt: wenn er sagt, dass das Geld „durch den Juden und ohne ihn“ zur „Weltmacht“ geworden sei (Marx 1981a: 373). Für die nunmehr in Paris unternommenen, von Engels Jahrbuch-Aufsatz angeregten Studien wird dieses „ohne ihn“ zum Abstraktionsprinzip: Marx verzichtet bereits in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 auf die Engführung von Geld und Judentum. In der dann in London neu aufgenommenen Kritik der politischen Ökonomie, aus der schließlich

das *Kapital* hervorging, taucht zwar die eine oder andere antisemitische Bemerkung auf, etwas zu illustrieren, was sich gar nicht illustrieren lässt – dass nämlich die Selbsterhaltung in Form des Kapitals als vollkommen verselbständigt gegenüber den Individuen zu denken ist, die an ihr teilnehmen müssen, um wenigstens eine Chance zu haben, sich selbst zu erhalten. Jede Anspielung aufs Judentum kann aber getrost weggelassen werden, ohne dass die hier entwickelten Einsichten in jene Verselbständigung etwas einbüßen würden. Im Gegenteil: Was diese „reale Abstraktion“ im Verwertungsprozess des Kapitals beinhaltet, der als „automatisches Subjekt“ begriffen wird, wäre in seiner Radikalität noch deutlicher zum Ausdruck gekommen,¹⁸ wenn Marx im Sinn eines philosophisch gewendeten Bilderverbots solcherart ironische Allusionen, die das Verhältnis der Juden zu ihrer Religion ins Spiel brachten, vermieden hätte.¹⁹ Allerdings wäre es dann auch schwieriger geworden, der Parteinahme im Klassenkampf so zynischen Ausdruck zu verleihen, wie Marx es in dieser Zeit gerne tat. (Schon in der *Deutschen Ideologie* hieß es, der Bourgeois verhalte sich zu den Institutionen seines Regimes „wie der Jude zum Gesetz“; Marx/Engels 1978: 163 – später im *Kapital*: der Kapitalist wisse, dass „alle Waaren, wie lumpig sie immer aussehen oder wie schlecht sie immer riechen, im Glauben und in der Wahrheit Geld, innerlich verschnittne Juden“ seien; Marx 1983: 109²⁰) Diese Tendenz verselbständigte sich umso mehr nach

18 Zu solcher Deutlichkeit trug im Anschluss an die kritische Theorie zunächst Moishe Postone bei, dessen Aufsatz über „Nationalsozialismus und Antisemitismus“ von 1980 (Postone 1995) geradezu als Voraussetzung zur ökonomischen Studie über *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft* von 1993 (Postone 2003) gelten kann.

19 Das ändert aber nichts daran, dass seine hier entwickelte Kritik des Fetischismus der modernen Gesellschaft – sozusagen *contre cœur* – „die Grundlage für eine Kritische Theorie des Antisemitismus“ geliefert hat: „Die Begriffsschärfe der entfalteten Kritik der politischen Ökonomie ist notwendig, um das Umschlagen einer Ökonomiekritik in ein verfolgendes Ressentiment zu verunmöglichen oder zumindest entscheidend zu erschweren“ (vgl. Grigat 2007: 273ff.; Grigat 2022: 4).

20 Die Wendung findet sich so auch in der zweiten Auflage des *Kapitals* von 1872/73 (Marx 1987: 172). In der MEW-Ausgabe (Bd. 23: 169), die im Wesentlichen der Ausgabe von Engels von 1890 folgt, heißt es (wie schon in Engels' Ausgabe von 1883): „innerlich beschnittne Juden“. (Thomas Kuczynski äußert im Kommentar seiner „Neuen Textausgabe“ die Vermutung, dass es sich bei dem Adjektiv ursprünglich auch um eine Anspielung auf Methoden der Weinproduktion handelte (Marx 2017: 123). Wie auch immer: Es bleibe dahingestellt, ob die Konjektur von Engels der Versuch ist, den antisemitischen Tonfall abzumildern oder womöglich das Gegenteil.) Solche Formulierungen, die als Indizien für Marx' Einstellung zum Judentum gelten können, werden manchmal in unbedachter oder berechnender Weise mit einem anonym erschienenen Artikel aus der *New York Daily Tribune* unter dem Titel „The

seinem Tod, als die Kritik der politischen Ökonomie in eine Parteidoktrin umgewandelt wurde: Die marxistische Propaganda des Klassenkampfs griff je nach politischer Situation mit unterschiedlicher Intensität zu antisemitischen Projektionen, um sich möglichst ‚antikapitalistisch‘ zu gebärden und Bündnisse mit anderen judenfeindlichen Kräften zu schließen. Die höchste Intensität erreichte sie darin jedoch regelmäßig im Kampf gegen den Zionismus. Während die Juden in christlicher Tradition beschuldigt werden, den Tod des göttlichen Heilands herbeigeführt zu haben, werfen ihnen diese marxistischen Antisemiten vor, das revolutionäre Subjekt der Arbeiterklasse oder das antiimperialistische der Araber auszubeuten und schließlich vernichten zu wollen.²¹

Marx hingegen wusste sogar auf eine Art inneren Impuls seiner Kritik hinzuweisen, der vom Judentum herrührte.²² In Bruno Bauers *Judenfrage* hieß es, die Juden hätten durch den Druck gegen die „Springfedern“ der Geschichte „Gegendruck“ hervorgerufen – und zugleich wird in dieser Schrift in Anlehnung an Hegels Religionsphilosophie behauptet, die Juden hätten nichts für die „Bildung der neueren Zeit“ beigetragen.²³ Einer von

Russian loan“ in Zusammenhang gebracht, dessen Argumentation sich nicht nur deutlich von Marx’ früherer Kritik an Bruno Bauer unterscheidet, vielmehr von einem Apologeten Bauers stammen könnte (siehe hierzu Bochinski 1988: 5–16).

- 21 Die Anschuldigung des Gottesmords wagt sich dabei kaum noch offen hervor, die Denunziation des jüdischen Monotheismus tritt meist als Verteidigung heidnischer Vielgötterei auf (wie etwa bei Assmann 1996) – groteske Reminiszenz ans arianische, nichttrinitarische Christentum (siehe Anm. 4) –, was nicht weniger gefährlich ist. So wird unterstellt, dass jener Monotheismus sich heute in Gestalt des zionistischen Staats verwirklicht habe, dessen „Gewalt“ von einem heiligen Terror der Wahrheit und Ausschließlichkeit („sacred terror of truth and exclusivity“) getragen sei (Mbembe 2019: 80; siehe hierzu A. Gruber 2021; J. Gruber 2022). Die postkoloniale Theorie kann überhaupt als vollständige Synthese von christlichem und linkem Antisemitismus verstanden werden; ihr Kennzeichen ist die Kollaboration mit dem Jihad im Islam; und ihr entspricht im Politischen die Europäische Union, soweit deren Außenpolitik auf das Appeasement gegenüber der Islamischen Republik Iran hinausläuft (vgl. Grigat 2018).
- 22 Vor diesem Hintergrund ist es auch weniger verwunderlich, warum Marx, wie Sperber schreibt, neben all den „antisemitischen Zuschreibungen“ insbesondere in seinen Briefen zugleich „mit einem gewissen Stolz zu seiner Abstammung“ stand (Sperber 2013: 499).
- 23 In diesem Sinn hat Bruno Bauer wenig später die „Einzigkeit der jüdischen Race“ perhorresziert, als wollte er noch Richard Wagners Antisemitismus in dessen Schrift *Das Judentum in der Musik* überbieten (siehe z.B.: Bauer 1863: 8 u. 11). Bei der Darstellung der politischen Ereignisse um 1848 findet sich ein ganzer Abschnitt über „das Kreischen und Fluchen der Juden“ – mit verdecktem Angriff auf Marx in der Denunziation der *Neuen Rheinischen Zeitung*: Wenn solche „Kreischer“ ihre Nieder-

Bauers Kritikern, der spätere Rabbiner von Dessau, Samuel Hirsch, verstand es in seinem Dementi, auf den Begriff des Hegelschen Widerspruchs zu rekurrieren, wonach gerade jener Gegendruck „etwas“ für die Bildung gewesen sein müsste. Als Bauer darauf antwortete: „Ein Dorn im Auge ist auch etwas – trägt er darum zur Entwicklung meines Gesichtssinns bei?“, nahm das Marx, indem er sich (ungeachtet seiner spöttischen Seitenhiebe auf die „tristen Gegner“ Bauers) hinter Hirsch stellte, zum Anlass, erstmals in der Öffentlichkeit die eigene Herkunft zumindest spielerisch anzudeuten:

„Ein Dorn, der mir – wie das Judentum der christlichen Welt – von der Stunde der Geburt im Auge sitzt, sitzen bleibt, mit ihm wächst und sich gestaltet, ist kein gewöhnlicher, sondern ein wunderbarer, ein zu meinem Auge gehöriger Dorn, der sogar zu einer höchst originellen Entwicklung meines Gesichtssinnes beitragen müsste“. (Marx/Engels 1980: 93)

Statt die Metaphorik aber zu explizieren, beruft er sich in dieser Bemerkung aus der *Heiligen Familie* auf seinen früheren Aufsatz zur *Judenfrage*, in der „Herrn Bruno“ die Bedeutung des Judentums für die Bildung der neueren Zeit schon enthüllt worden sei. Der Dorn wird damit als eine für die Kritik der politischen Ökonomie geradezu förderliche Voraussetzung in Erwägung gezogen – in der immanenten Unterscheidung eines „weltlichen“ Gottes der Juden von ihrem eigentlichen Gott in Marx' *Judenfrage* war das im Grunde bereits angelegt: Wunderbar ist der Dorn darin, dass er beitragen müsste zur Erkenntnis, was es mit dem Geld in Wahrheit auf sich hätte. 100 Jahre später fanden Adorno und Horkheimer dafür eine deutlichere Formulierung:

„Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährte. Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit. Das Unterpfand der Rettung liegt in der Abwendung von allem Glauben, der sich ihr unterschiebt, die Erkenntnis in der Denunziation des Wahns“ (Horkheimer/Adorno 1987: 46).

lage bemerkten, „so greifen sie zu ihrer letzten Waffe, dem Fluch, der weiter nichts als die Ewigkeit ihrer Verbitterung und die Ausdauer ihres Hasses“ ausdrücke (Bauer 1863: 68). Für Bauer gilt schließlich ebenso, was Adorno für Wagner festgehalten hat: „Die Schicht des Idiosynkratischen als des Allerindividuellsten“ sei „zugleich die des gesellschaftlich Allgemeinsten“: „Zum Ekel vorm Juden gehört dessen Imagination als Weltmacht“, und zwischen „Idiosynkrasie und Verschwörungswahn knüpft sich die Rassentheorie“ (Adorno 1997e: 23).

Unter dem Eindruck dieser selbst gestellten Aufgabe eröffnet sich ebenso erst die Möglichkeit, den „israelitischen Glauben“ seinerseits als Geschichte der Juden zu begreifen. In einem Artikel zur „History of the Eastern Question“ für die *New York Daily Tribune* kam Marx 1854 auf ihre Lage in Jerusalem zu sprechen. Nichts gleiche ihrem Elend und ihrem Leiden: „the constant objects of Mussulman oppression and intolerance, insulted by the Greeks, persecuted by the Latins, and living only upon the scanty alms transmitted by their European brethren“ (Marx 1985: 156f.).²⁴

Der Zusammenhang durch die jüdische Religion erscheint hier mit einem Mal als Bedingung des Überlebens („living only upon“). Statt den weltlichen Grund und Kultus des Judentums in Eigennutz und Schacher zu phantasieren, sieht er nun etwas, dem in der Auseinandersetzung mit Bauer noch keinerlei Bedeutung zukam, aber schon in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie anklang, als er die Religion den „Seufzer der bedrängten Kreatur“ nannte. Aber dieser Seufzer ist so wenig irgendeiner, als unter dem Gesichtspunkt der Bedrängung die Religionen gleichzusetzen wären, ohne ihr Verhältnis zueinander zu bedenken. Marx betont, dass die Juden in Palästina keine „natives“, sondern von verschiedenen, weit entfernten Ländern hierhergekommen seien und zitiert zustimmend den französischen Historiker César Famin: „Their regards turned to that mountain of Moriah, where once rose the temple of Salomon, and which they dare not approach, they shed tears on the misfortunes of Zion, and their dispersion over the world“ (Marx 1985: 157).

Nicht lange danach veröffentlichte ein anderer ehemaliger Linkshegelianer und früherer Freund von Bauer und Marx unter dem Titel *Rom und Jerusalem – die letzte Nationalitätenfrage* eine der ersten im engeren Sinn zionistischen Schriften: Es war Moses Hess, der notabene Marx' neue *Kritik der politischen Ökonomie* von 1859 trotz der inzwischen belasteten Beziehungen zu ihrem Autor durchaus zu schätzen wusste.²⁵

24 Man kann sich ausmalen, wie nachhaltig auch diese *transmission* den Wahn der jüdischen Weltverschwörung von Bauer und Wagner beflügelt haben mag.

25 Ausgerechnet Edmund Silbener, der Marx so heftig des Antisemitismus zieh, hat den Rezensionsentwurf von Hess über die Marxsche *Kritik der politischen Ökonomie* zum ersten Mal publiziert. Moses Hess: Entwurf eines unveröffentlichten Artikels über die im Juni 1859 erschienene Schrift von K. Marx: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (Silberner 1966/67; vgl. dazu Scheit 2019). Vladimir Ze'ev Jabotinsky stellte Hess in die Reihe der wichtigsten Zionisten: „Die Balfour-Deklaration verdanken wir sowohl Herzl als auch Rothschild, sowohl Pinsker als auch Moses Heß“ – er fügte allerdings hinzu: „noch mehr aber verdanken wir sie den Bilu und ihren Nachfolgern

Literatur

- Abaelard, Peter (1987): Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa. Hg. v. Eberhard Brost, München
- Abaelard, Peter (1997): *Theologia Summi boni. Tractatus de unitate et trinitate divina*. Lateinisch-deutsch. Hg. v. Ursula Niggli, Hamburg
- Abaelard, Peter (2008): Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Lateinisch-deutsch. Hg. v. Hans-Wolfgang Krautz, Frankfurt/M./Leipzig
- Abaelard, Peter (2010): *Theologia ‚Scholarium‘*. Lateinisch-deutsch. Hg. v. Matthias Perkams, Freiburg u.a.
- Adorno, Theodor W. (1993): Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte. In: Ders.: Nachgelassene Schriften. Abt. I: Fragment gebliebene Schriften, Bd. I.v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/M.
- Adorno, Theodor W. (1997a): Negative Dialektik. In: Ders.: [1966]. Gesammelte Schriften, Bd. 6. Hg. v. Rolf Tiedemann u.a., Frankfurt/M. [1966]
- Adorno, Theodor W. (1997b): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 10/2. Hg. v. Rolf Tiedemann u.a. Frankfurt/M.
- Adorno Theodor W. (1997c): Erziehung nach Auschwitz. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 10/2. Hg. v. Rolf Tiedemann u.a. Frankfurt/M.
- Adorno, Theodor W. (1997d): Franz Neumann zum Gedächtnis. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hg. v. Rolf Tiedemann u.a. Frankfurt/M.
- Adorno, Theodor W. (1997e): Versuch über Wagner. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 13. Hg. v. Rolf Tiedemann u.a., Frankfurt/M.
- Adorno, Theodor W. (2006): Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. In: Ders.: Vorlesungen, Band 13. Hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. [1964/65]
- Adorno, Theodor W. (2019): Zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft heute. In: Ders.: Nachgelassene Schriften. Abt. V: Vorträge und Gespräche, Bd. I. Vorträge. Hg. v. Michael Schwarz, Berlin [1957]
- Adorno, Theodor W. (2021): Sommersemester 1964 – Sommersemester 1969, in: Ders.: Die Frankfurter Seminare Theodor W. Adornos, Bd. 4. Hg. v. Dirk Braundstein, Berlin/Boston
- Aquin, Thomas v. (1912): Des hl. Thomas von Aquin Abhandlung über die Dreifaltigkeit oder Erster Teil der Theologischen Summe. Hg. v. Franz Endler. I. Band. Der Lateinische Wortlaut, Prag
- Aristoteles (1879): Politik. Griechisch/Deutsch. Hg. v. Franz Susemihl, Leipzig

– den Kolonisten, Arbeitern, Lehrern von Mettulah im Norden bis Buchama im Süden [...]“ (Jabotinsky 1930: 255). Die erste Gruppe von Biluim ging 1882, angesichts der Pogrome und der neuen antisemitischen Gesetze in Russland, nach Palästina. Um dort den schwierigen wirtschaftlichen Aufbau zur schieren Selbsterhaltung zu bewältigen, erbaten sie sich von Baron Edmond James de Rothschild Geldmittel für die Weinproduktion (aus ihr entwickelten sich die heutigen Carmel-Weinkellereien).

- Aristoteles (1986): Die Nikomachische Ethik. Hg. v. Olof Gigon, München
- Assmann, Jan (1996): The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism. In: *Representations* 56/1996, 48–67
- Bauer, Bruno (1863): Das Judenthum in der Fremde, Berlin
- Bauer, Bruno (1989): Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden. In: Herwegh, Georg (Hg.): *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* [1843], Leipzig, 56–71
- Benjamin, Walter (1980): Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Hermann Schweppenhäuser u. Rolf Tiedemann, Bd. I.2, Frankfurt/M. [1942]
- Bochinski, Hans-Jürgen (1988): Die Marx-Engels-Dubiosa des Jahres 1855. Aus der Arbeit am MEGA-Band I/14. In: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung* 24 (1988), 5–16
- Clanchy, Michael T. (2000): Abaelard. Ein mittelalterliches Leben, Darmstadt
- Dahlmann, Manfred (o.J.): Wissenschaftliche Denkform und Politik. Eine erkenntnis-kritische Rekonstruktion der Universalienlehre Peter Abälards. Nachlass Manfred Dahlmann (geplant als Bd. 6 der *Gesammelten Schriften*, Freiburg/Wien 2025)
- Epp, Verena (2016): Arbeit bei Cassian und Abaelard. In: Mensching, Günther/Mensching-Estakhr, Alia (Hg.): *Geistige und körperliche Arbeit im Mittelalter*, Würzburg
- Flasch, Kurt (2020): Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Unter Mitarbeit von Fiorella Retucci und Olaf Plura, Stuttgart
- Freud, Sigmund (1999): Der Mann Moses und die monotheistische Religion. *Gesammelte Werke*. Hg. v. Anna Freud u.a. Bd. 10, Frankfurt/M.
- Grigat, Stephan (2007): Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus, Freiburg
- Grigat, Stephan (2018): Antisemitismus im Iran seit 1979. Holocaustleugnung und Israelhass in der ‚Islamischen Republik‘. In: Grimm, Marc/Kahmann, Bodo (Hg.): *Antisemitismus im 21. Jahrhundert. Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror*, Berlin/Boston, 199–223
- Grigat, Stephan (2022): Kritik des Antisemitismus heute. Zur kritischen Theorie antijüdischer Projektionen, der Persistenz des Antizionismus und der aktuellen Gefahr des islamischen Antisemitismus, https://kidoks.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/3702/file/CARS_WorkingPaper_001.pdf [Zugriff: 16.5.2022]
- Gross, Raphael (2000): Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre, Frankfurt/M.
- Gruber, Alex (2021): Speerspitze des postkolonialen Antisemitismus. Achille Mbembes ›Nekropolitik‹ als Handreichung für deutsche Erinnerungskultur. In: *sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik* 17, 5–25
- Gruber, Julius (2022): Mbembe-Debatte als neuer Historikerstreit? Israel, die Shoah und die Postcolonial Studies. Masterarbeit. Universität Wien
- Heinrich, Klaus (2020): Wie eine Religion der anderen die Wahrheit wegnimmt, Freiburg

- Hilberath, Bernd Jochen (1986): Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians ‚Adversus Praxeam‘, Innsbruck
- Horkheimer, Max (1985): Diskussionsprotokolle. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr, Bd. 12, Frankfurt/M.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1987): Dialektik der Aufklärung. In: Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften. Hg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr, Bd. 5, Frankfurt/M.
- Jabotinsky, Valdimir Ze'ev (1930): Die jüdische Legion im Ersten Weltkrieg, Berlin
- Köpf, Ulrich (2004): Scholastik. In: Betz, Hans Dieter/Browning, Don S./Janowski, Bernd/Jüngel, Eberhard (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 7, Tübingen, 949–954
- Krautz, Hans-Wolfgang (2008): Nachwort. In: Peter Abaelard: Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch-deutsch. Hg. v. Hans-Wolfgang Krautz, Frankfurt/M./Leipzig
- Le Goff, Jacques (1984): Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.-15. Jahrhunderts. Hg. v. Dieter Groth, Frankfurt/M. u.a.
- Marx, Karl (1977): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band [1890]. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke (MEW), Bd. 23, Berlin
- Marx, Karl (1981a): Zur Judenfrage. MEW Bd. 1, Berlin
- Marx, Karl (1981b): Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). MEW Ergänzungsband I, Berlin
- Marx, Karl (1983): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band [1867]. Marx, Karl/Engels, Friedrich: Gesamtausgabe (MEGA) Abt. II./Bd. 5, Berlin
- Marx, Karl (1985): Declaration of War – On the History of the Eastern Question [15.04.1854]. MEGA Abt. I/Bd. 13, Berlin
- Marx, Karl (1987): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band [1872/73]. MEGA Abt. II/Bd. 6, Berlin
- Marx, Karl (2017): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. [1872/73]. Neue Textausgabe. Hg. v. Thomas Kuczynski, Hamburg
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1975): Briefwechsel bis April 1846. MEGA Abt. III. Bd. 1, Berlin
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1978): Die deutsche Ideologie. MEW Bd. 3, Berlin
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1980): Die heilige Familie. MEW Bd. 2, Berlin
- Mbembe, Achille (2019): Necropolitics, Durham/London
- Mensching, Günther (2016): Die Stellung Bernhards von Clairvaux zur Arbeit der Zisterzienser. In: Ders./Mensching-Estakhr, Alia (Hg.): Geistige und körperliche Arbeit im Mittelalter, Würzburg, 57–67
- Moos, Peter v. (1999): Les Collationes d'Abélard et la „question juive“ au XIIe siècle. In: Journal des savants 1999/2, 449–489
- Nirenberg, David (2015): Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, München
- Platon (2016): ΠΟΛΙΤΕΙΑ/Der Staat [Übersetzung v. Friedrich Schleiermacher]. Werke in acht Bänden. Hg. v. Gunther Eigler, Bd. 4, Darmstadt

- Postone, Moishe (1995): Antisemitismus und Nationalsozialismus [1980]. In: Werz, Michael (Hg.): Antisemitismus und Gesellschaft, Frankfurt/M., 29–43
- Postone, Moishe (2003): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft [1993], Freiburg
- Reichardt, Tobias (2016): Grundpositionen zur Arbeit in der antiken Philosophie. In: Mensching, Günther/Mensching-Estakhr, Alia (Hg.): Geistige und körperliche Arbeit im Mittelalter, Würzburg, 21–40
- Rexroth, Frank (2018): Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters, München
- Scheit, Gerhard (1999): Verborgener Staat, lebendiges Geld. Zur Dramaturgie des Antisemitismus, Freiburg
- Scheit, Gerhard (2019): Hess, Marx und Herzl. In: sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik 15, 194–203
- Silberner, Edmund (1966/67): Zur Hess-Bibliographie. Mit zwei bisher unveröffentlichten Manuskripten über Marx. Sonderdruck aus dem Archiv für Sozialgeschichte. Bd. VI/VII, Hannover
- Sohn-Rethel, Alfred (2018): Das Geld, die bare Münze des Apriori. Schriften, Bd. 4.2. (Theoretische Schriften 1947–1990 II). Hg. v. Carl Freytag u.a., Freiburg/Wien
- Sperber, Jonathan (2013): Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert, München
- Zimmermann, Béatrice Acklin (2004): Die Gesetzesinterpretation in den Römerbriefkommentaren von Peter Abaelard und Martin Luther. Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der Antijudaismuskussion, Frankfurt/M.

Islamischer Antisemitismus

Kennzeichen, Ursprünge, Folgen*

Matthias Küntzel

Antisemitismus in Deutschland war das Thema einer kürzlich vom Allensbacher Institut durchgeführten Repräsentativbefragung, bei der es erstmals auch um die Einstellungen der Muslime in Deutschland ging. Im Mai 2022 präsentierte das Berliner *American Jewish Committee* die Ergebnisse. Sie zeigen, dass antijüdische Ressentiments bei einem beachtlichen Teil der Gesamtbevölkerung und besonders markant bei AfD-Anhänger_innen kursieren. Noch stärker aber sind sie bei Muslimen in Deutschland verbreitet und ganz besonders stark bei jenen, die häufig eine Moschee besuchen. Hier einige Einzelresultate:

Der Aussage „Juden sind für viele Wirtschaftskrisen verantwortlich“ stimmen 11 Prozent der Gesamtbevölkerung, aber 33 Prozent der Muslime und 46 Prozent der besonders religiösen Muslime zu.

Die Behauptung „Juden haben zu viel Macht in der Wirtschaft und im Finanzwesen“ bejahen 23 Prozent der Gesamtbevölkerung und 49 Prozent der Muslime, wobei dieser Wert bei häufigen Moscheebesuchern bei 68 Prozent liegt.

Dass die Juden den Holocaust zu ihrem eigenen Vorteil ausnutzen, glauben 34 Prozent der Bevölkerung, aber 54 Prozent der Muslime und 65 Prozent der besonders religiösen Muslime. Bei der Behauptung „Juden sind reicher als der Durchschnitt der Deutschen“ liegen diese Werte bei 27 versus 47 Prozent und 64 Prozent (AJC Berlin 2022: 19ff.).

Dass bei Muslimen der Anteil jüdenfeindlicher Überzeugungen signifikant höher ist als bei Angehörigen anderer Religionsgruppen, geht auch aus anderen Untersuchungen hervor. So zeigt die *Global 100*-Studie der US-amerikanischen *Anti-Defamation League* von 2014, dass 49 Prozent der in 100 Ländern befragten Muslime mindestens 6 von 11 antisemitischen Aussa-

* Der Beitrag ist eine erweiterte Version des Vortrags „Islamischer Antisemitismus: Kennzeichen, Ursprünge, Folgen“, den der Autor am 6. Dezember 2021 online im Centrum für Antisemitismus- und Rassismusstudien an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen am Standort Aachen hielt.

gen über Juden für „wahrscheinlich zutreffend“ hielten. Bei den Christen traf dies jedoch „nur“ bei 24 Prozent der Befragten zu, bei den Religionslosen waren es 21, bei den Hindi 19 und bei den Buddhisten 17 Prozent (ADL 2014). Diese Umfragen belegen, dass Antisemitismus nicht nur im islamistischen Spektrum eine Rolle spielt, „sondern so weit verbreitet ist, dass Judenhass oft die Norm bildet“ (Jikeli 2018: 113).

Besonders interessant ist der Nachweis, dass zwischen dem Grad der Religiosität und dem Antisemitismus bei Muslimen in Deutschland ein Zusammenhang besteht: Wer häufig die Moschee besucht, ist deutlich anfälliger für antisemitische Stereotype als derjenige, der dies selten tut. Eine französische Studie kam 2014 zu demselben Resultat: „Unter den Franzosen muslimischer Herkunft, die sich nicht mehr als Gläubige betrachten, war der Antisemitismus am wenigsten verbreitet (30 Prozent) und unter den religiösen und praktizierenden Muslimen am weitesten (60 Prozent)“ (Koopmans 2020: 211).

Doch genauso wenig, wie es *die* Muslime gibt, gibt es *den* Antisemitismus bei Muslimen. Wie bei der Gesamtbevölkerung artikuliert sich dieser auch bei ihnen in unterschiedlichster Form: Von klassischen Verschwörungsmmythen über christliche Quellen wie die Ritualmordlüge bis hin zur Leugnung oder Relativierung des Holocaust und dem auf Israel gemünzten Antisemitismus. Daneben aber existiert eine Form von Judenhass, die *nur* unter Muslimen kursiert: der islamische Antisemitismus.

Diese Bezeichnung bezieht sich weder generell auf den Islam, dessen Texte auch pro-jüdische Passagen enthalten, noch pauschal auf Muslime, von denen nicht wenige den Antisemitismus ablehnen. Stattdessen geht es um eine spezifische Ausprägung von Judenhass, die besondere Kennzeichen aufweist, besondere Konsequenzen nach sich zieht und deshalb auch gezielt zu bekämpfen ist – besonders innerhalb der muslimischen Welt.

Kennzeichen des islamischen Antisemitismus

Der islamische Antisemitismus speist sich aus zwei Quellen, die sich deutlich voneinander unterscheiden: dem islamischen Antijudaismus des 7. und 8. Jahrhunderts sowie dem europäischen Antisemitismus, der erst im 19. Jahrhundert entstand.

Zum Frühislam: Als Mohammed seine Laufbahn als Prophet im 7. Jahrhundert in Mekka begann, war er den jüdischen Traditionen noch zugeneigt. Dies änderte sich nach seinem Auszug nach Medina und dem

Beginn der politischen und theologischen Auseinandersetzungen mit den dortigen jüdischen Stämmen. Mohammed gelang es, die Juden aus Medina zu vertreiben und Hunderte von ihnen zu töten (Bouman 1990). Seither wurden Juden im Einflussbereich des Islam als feige und gedemütigte Zeitgenossen betrachtet. Sie galten neben den Christen als Dhimmis – also als Menschen zweiter Klasse, die eine zusätzliche Steuer zahlen und erhebliche Diskriminierungen erleiden mussten. Im Gegenzug erhielten sie das Recht, auf islamischem Gebiet zu leben und ihre Religion auszuüben (Bensoussan 2019; Bostom 2008: 279ff.; Jansen 2008: 356ff.).

Zwar gibt es im Koran auch pro-jüdische Aussagen; es dominieren jedoch Verse, in denen Juden als Feinde dargestellt, gar als „Affen“ und „Schweine“ abgewertet werden. Dieser degradierende Blick ist bis heute ein Kennzeichen muslimischer Judenfeindschaft geblieben. Als arabische Jugendliche in Berlin im Sommer 2014 die Parole „Jude, Jude, feiges Schwein, komm' heraus und kämpf' allein“ skandierten, wurde diese Abwertung sinnfällig. Als im April 2018 ein Araber in Berlin zu seinem Gürtel griff, um damit einen Kippa-Träger auszupeitschen, nutzte auch er eine archaische Sprache, die mehr ausdrückt, als nur Gewalttätigkeit: Ähnlich wie das Bespucken oder Ohrfeigen dient der Gürtelschlag dazu, den anderen herabzusetzen. Die Demütigung ist hier wichtiger als die physische Verletzung (Strauss 2018).

Während historisch betrachtet Juden für Muslime keine nennenswerten Gegner darstellten und als eher schwach und feige galten, gingen die Christen davon aus, dass nicht der Prophet die Juden, sondern die Juden den Propheten, Gottes einzigen Sohn, getötet haben. Im Christentum wurden Juden deshalb als dunkle und übermächtige Instanz dämonisiert. Nur auf christlichem Boden konnte die Propaganda von der „jüdischen Weltverschwörung“ gedeihen. Sie wurde zum Kennzeichen des „Antisemitismus“ – einer sich seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ausbreitenden Ideologie, die die Juden nicht länger aus religiösen, sondern aus rassistischen Gründen ausgrenzte und für alles „Böse“ in der Welt verantwortlich machte. Dieses Denkmuster ist auch gegenwärtig virulent: Antisemiten beschuldigen Juden wahlweise als vermeintliche Drahtzieher der Flüchtlingsströme nach Europa oder machen sie für den „Islamischen Staat“ oder die Corona-Krise verantwortlich.

Der islamische Antisemitismus bedient sich dieses modernen Antisemitismus, synthetisiert ihn jedoch mit den antijüdischen Bildern aus dem Koran. Es werden somit die muslimischen Überlieferungen von jüdischer Schwäche und Feigheit mit der paranoiden Vorstellung vom Juden als dem

heimlichen Herrscher der Welt verbunden und das 7. Jahrhundert mit dem Zwanzigsten verknüpft.

Ein Beispiel liefert die 1988 verfasste und bis heute gültige Charta der Hamas der palästinensischen Terrororganisation Hamas. In Artikel 7 der Charta heißt es in einem dem Propheten Mohammed zugeschriebenen Zitat, dass die Muslime die Juden töten werden, „bis sich der Jude hinter Stein und Baum verbirgt, und Stein und Baum dann sagen: ‚Oh Muslim, oh Diener Gottes! Da ist ein Jude hinter mir. Komm und töte ihn‘“ (Baumgarten 2006: 211). Dieser Hadith bestätigt das Bild vom schwachen und hilflosen Juden, das sich durch die Frühschriften des Islam zieht.

Doch nur einige Zeilen weiter, in Artikel 22 der Hamas-Charta, gelten die Juden als Beherrscher der Welt: „Sie standen hinter der Französischen Revolution, den kommunistischen Revolutionen und den meisten Revolutionen hier und da“, lesen wir hier.

„Sie standen hinter dem Ersten Weltkrieg, wo sie es schafften, den Staat des islamischen Kalifats zu beseitigen [...] und sie standen hinter dem Zweiten Weltkrieg, wo sie gewaltige Profite aus dem Handel mit Kriegsgütern erzielten [...] Es gibt keinen Krieg, der hier oder da in Gang ist, ohne dass sie ihre Finger dahinter im Spiel haben“ (ebd.: 218f.).

Dieser Text porträtiert somit Juden gleichzeitig als Schwächlinge, die fliehen und sich hinter Bäumen und Steinen verstecken müssen *und* als die heimlichen und eigentlichen Herrscher der Welt. Natürlich entbehrt diese Konstruktion jeder Logik – doch das gilt für den Antisemitismus insgesamt.

Im islamischen Antisemitismus kommen beide Komponenten zusammen und verstärken sich gegenseitig. Auf der einen Seite erfährt das alt-hergebrachte Judenbild des Koran durch Zugabe der europäischen Weltverschwörungsthese eine neue, jetzt auch eliminatorische Dimension. Auf der anderen Seite wird der europäische Antisemitismus in Verbindung mit dem religiösen Potenzial radikalisiert: Nur beim religiösen Krieg entfalten die Märtyrer-Ideologie und der Paradiesglaube ihre fanatisierende Wirkung.

Entstehung des islamischen Antisemitismus

Solange der Islam im Kontext vormoderner Zustände einer religiösen Doktrin folgte und im Antijudaismus verharrte, war er nicht antisemitisch. Gleichwohl hatte die auf Verachtung beruhende Diskriminierung immer

wieder zu blutigen Verfolgungen geführt (Grigat 2022: 14). Erst im 19. Jahrhundert wurden Muslime mit dem europäischen Hass auf Juden konfrontiert: Priester und Diplomaten brachten zum Beispiel die ‚Ritualmord‘-Legende des christlichen Mittelalters in den Orient. So machte 1840 die ‚Damaskus-Affäre‘ international Schlagzeilen. Mönche und der französische Konsul beschuldigten Juden, einen Ordensbruder und dessen Begleiter ermordet zu haben, da sie deren Blut für ein bevorstehendes Pessachfest benötigten. Die antijüdischen Diffamierungen, Hetzkampagnen und Ausschreitungen, die nun folgten, wiederholten sich in den folgenden Jahrzehnten im gesamten Osmanischen Reich, jeweils angestachelt durch christliche Minderheiten im Orient (Lewis 2004: 142f.).

Anfang des 20. Jahrhunderts tauchten erste Übersetzungen westlich-antisemitischer Schriften ins Arabische auf, die bei einzelnen arabischen Intellektuellen wie zum Beispiel Rashid Rida Anklang fanden (Rickenbacher 2018: 160). Von einer systematischen und massenhaften Verbreitung des europäischen Antisemitismus konnte aber erst ab Ende der Dreißigerjahre die Rede sein. Zu diesem Zeitpunkt setzte Nazi-Deutschland alle Hebel in Gang, um seinen Judenhass in diese Region zu exportieren.

Damit wollten sie zum einen Araber gegen den jüdischen Teilstaat mobilisieren, den die britische Peel-Kommission 1937 im Rahmen eines ersten Teilungsplans für Palästina vorgeschlagen hatte (Königliche Palästina-Kommission 1937; Küntzel 2002: 38), zum anderen hatte Adolf Hitler dem Mufti von Jerusalem und Führer der palästinensischen Nationalbewegung, Amin el-Husseini, persönlich zugesagt, die Shoah zu gegebener Zeit auch auf die etwa 700.000 Juden im arabischen Raum auszuweiten – ein Mordplan, bei dem er auf aufgehetzte arabische Kollaborateure zurückgreifen wollte (Küntzel 2019: 87).

Zunächst scheiterte Berlin mit dem Versuch, den rassistischen Antisemitismus in diesem Raum zu verankern – Muslime standen dem rassistisch-biologistischen Antisemitismus ablehnend gegenüber. Dann aber entdeckten die Nazis den Judenhass in den religiösen Schriften des Islam. Fortan nutzten sie dessen jüdenfeindliche Überlieferungen als Türöffner, um Muslimen ihren speziellen Hass auf Juden nahezubringen und die religiösen Zitate mit Elementen des europäischen Antisemitismus zu kombinieren. „Berlin machte ausgiebig Gebrauch von religiöser Rhetorik, Terminologie und Ikonographie, um Muslime für die eigenen politischen und militärischen Zwecke zu manipulieren“, schreibt der Historiker David Motadel. „Die deutsche Propaganda verknüpfte den Islam mit antijüdischer Hetze in einem Ausmaß, wie sie in der neuzeitlichen muslimischen Welt bis dato

nicht vorgekommen war“ (Motadel 2018: 97, 121). Wichtigster Nazi-Verbündeter war hierbei Amin el-Husseini, der sich selbst den Titel „Großmufti“ gab. Er stellte sich mit religiös gefärbten Hetzansprachen in den propagandistischen Dienst der Nationalsozialisten.

Islam und Judentum

Das 31-seitige Pamphlet *Islam – Judentum. Aufruf des Großmufti an die islamische Welt im Jahre 1937* war das erste Schlüsseldokument des islamischen Antisemitismus – ein Dokument, das die antijüdischen Bilder aus der Frühzeit des Islam mit den Phantasmen des europäischen Antisemitismus verband. Es wurde im August 1937 in Kairo von Ali al-Taher, dem Direktor des „Palästinensisch-Arabischen Informationsbüros“ auf Arabisch veröffentlicht und im September 1937 an die arabischen Delegierten eines ersten antizionistischen Kongresses im syrischen Bludan ausgehändigt. Al-Taher stand mit Nazi-Agenten in Kontakt: Bereits 1938 wurde die deutsche Übersetzung von *Islam – Judentum* in Berlin publiziert und während der Kriegsjahre in der arabisch-islamischen Welt in mehreren Sprachen und in hohen Auflagen verbreitet (Sabry 1938: 22ff.; Küntzel 2019: 63ff.).

In *Islam – Judentum* werden auf der einen Seite die bösestigen antijüdischen Schmähungen aus dem Koran referiert. Gleichzeitig attackiert der Text Juden in der Diktion des europäischen Antisemitismus als „große Geschäftsleute“, als „Mikroben“ und als die Verursacher der Pest. Mehr noch: Seit Mohammeds Zeiten hätten die Juden versucht, „die Muslime zu vernichten“, heißt es erstmals in einem sich „islamisch“ gebenden Text. „Die Verse aus dem Koran und Hadith“, heißt es weiter, „beweisen euch, dass die Juden die bittersten Gegner des Islam gewesen sind und noch weiter versuchen, denselben zu vernichten. [...] Kämpft für den islamischen Gedanken, kämpft für eure Religion und euer Dasein! Gebt nicht eher Ruhe, bis euer Land von den Juden frei ist“ (zit. nach Küntzel 2019: 239, 248).

Dieses Dokument handelt nicht von zionistischen Einwanderern nach Palästina, sondern vom globalen Judentum als einem geschlossenen Kollektiv mit unveränderbaren Eigenschaften. Es reduziert die komplexe Biographie Mohammeds auf ein einziges Thema: dessen vermeintliche Feindschaft gegenüber den Juden. Die Konflikte zwischen Mohammed und den Juden werden nicht als zeit- und ortsbezogene Episoden behandelt, sondern als Beleg für die Notwendigkeit, Mohammeds erfolgreich geführten

„Abwehrkampf“ gegen die Juden hier und heute fortzusetzen. Dafür wolle man in einem ersten Schritt, so das erklärte Ziel des Pamphlets, den Teilungsplan für Palästina und damit den ersten Versuch eines Zweistaaten-Kompromisses für den Nahen Osten zu Fall bringen.

Doch nicht nur der Inhalt, auch der Zeitpunkt der Veröffentlichung dieses Pamphlets ist relevant. *Islam – Judentum*, dieses giftige antijüdische Manifest, wurde bereits 1937 veröffentlicht und verbreitet: 11 Jahre vor der Gründung Israels und 30 Jahre vor dem Sechstage-Krieg und der anschließenden israelischen Herrschaft über Gaza und das Westjordanland. Dies legt die Vermutung nahe, dass nicht die späteren Zuspitzungen des Nahostkonflikts den Antisemitismus bewirkt haben, sondern der früh geschürte Antisemitismus jene Zuspitzungen. Es legt nahe, dass Araber nicht deshalb Antisemiten wurden, weil sie anti-israelisch waren, sondern dass sie zu Israelhassern wurden, weil sie der antisemitischen Hetze bereits vorher ausgesetzt waren.

Radio Zeesen

Das mit Abstand wichtigste Werkzeug für die Propagierung von Antisemitismus in der arabischen Welt war ein Radiosender im brandenburgischen Zeesen, einem kleinen Ort südlich von Berlin. Von hier aus sendeten die Nazis sechs Jahre lang – vom 25. April 1939 bis zum 26. April 1945 – den Judenhass allabendlich auf Arabisch, Persisch und Türkisch in die muslimische Welt. Die Sendungen wurden in Berlin aufgenommen und anschließend über eine Art Telefonleitung nach Zeesen transferiert. Dort befanden sich die Kurzwellen-Sendeeinrichtungen des Nazi-Auslandsrundfunks mit Richtstrahler-Anlagen, die 1936 anlässlich der Berliner Olympiade modernisiert wurden und deshalb im Nahen Osten besser als alle anderen konkurrierenden Radiosender zu hören waren.

Damals war Radiohören im Nahen Osten eine öffentliche Angelegenheit. Die Männer lauschten den Empfängern an Basar-Ständen, auf Marktplätzen und in Kaffeehäusern. Was man hörte, wurde zum dominierenden Gesprächsthema, was die Wirkung vervielfachte. „Tausende Menschen“ seien gekommen, um bei der Anschaffung eines Radios in einem iranischen Kaffeehaus dabei zu sein, berichtet ein iranischer Großajatollah in seinen Memoiren; er selbst sei dabei gewesen und habe sich gefragt: „Was ist ein Radio?“ (zit. nach Goldenbaum 2016: 479).

Die Nazi-Propagandisten gaben sich bei der Vorbereitung ihrer Sendungen Mühe: Radio Zeesen engagierte erstklassige arabische Sprecher und würzte seine Programme mit sorgfältig ausgewählter arabischer Musik. Man nutzte Geheimsender, die man in Berlin unter der Tarnbezeichnung „Concordia A“ führte. Einer dieser Geheimsender nannte sich zum Beispiel *Saud El urubah Alhurah – Die Stimme der freien Araber* und gab sich den Anschein, der Sender einer ägyptischen panarabischen Freiheitsbewegung zu sein. Dass er nach Nazi-Vorgaben von Berlin aus sendete, wurde vertuscht. *Die Stimme der freien Araber* konnte besonders grob gestrickte Propaganda und jede noch so absurde Falschmeldung verbreiten, solange deren Redner nur darauf achteten, ägyptisches Lokalkolorit einzubauen. Anschließend konnten deutsche Nachrichtenagenturen die Desinformation des Geheimsenders aufgreifen und als authentisch verbreiten (Küntzel 2019: 78 ff.).

Die Inhalte, die die Nazis in der arabischen Welt verbreiteten, sind quellenmäßig gut belegt. So sind im Berliner Bundesarchiv Kopien der deutschsprachigen Sendemanuskripte von Anfang 1940 bis September 1941 vorhanden. Die nachfolgenden Sendungen bis Februar 1945 ließ der US-Botschafter in Kairo stenographisch erfassen und vom Arabischen ins Englische übersetzen. Vor einigen Jahren entdeckte der Historiker Jeffrey Herf diese Manuskript-Sammlung und berichtete darüber in seiner bahnbrechenden Studie *Nazi-Propaganda for the Arab World* (Herf 2009).

Zwei Besonderheiten zeichneten die Sendungen aus: Erstens tarnten sich die deutschen Radiomacher als besonders gläubige Islam-Freunde. Sie sprachen ihre Zuhörer nicht als Araber, sondern als Muslime an. Jede Nachrichtensendung begann mit der Rezitation von Versen aus dem Koran. Man widmete den religiösen Feiertagen viel Sendezeit und propagierte nicht nur den islamischen Antisemitismus, sondern – im Gleichklang mit der im gleichen Zeitraum entstehenden islamistischen Bewegung – auch die „Rückwendung“ der Muslime zu den „islamischen Wurzeln“. Berlin wusste sich bei dieser Frontstellung gegen die Moderne in Übereinstimmung mit Amin el-Husseini, dem Mufti von Jerusalem.

Zweitens zeichneten sich die Sendungen durch rabiatischen Antisemitismus aus. Ein kurzer Sendeausschnitt mag an dieser Stelle genügen: Als im Sommer 1942 die deutsch-italienische „Panzerarmee Afrika“ unter Rommel vorrückte und selbst eine Eroberung Kairos möglich schien, forderte der Geheimsender *Stimme der freien Araber* die Vernichtung der Juden:

„Araber Syriens, des Irak und Palästinas, worauf wartet ihr? Die Juden haben vor, Eure Frauen zu schänden, Eure Kinder umzubringen und Euch zu vernichten. Nach der muslimischen Religion ist die Verteidigung Eures Lebens eine Pflicht, die nur durch die Vernichtung der Juden erfüllt werden kann. Das ist Eure beste Chance, diese dreckige Rasse loszuwerden, die Euch Eurer Rechte beraubt und Euren Ländern Unheil und Zerstörung gebracht hat. Tötet die Juden, steckt ihren Besitz in Brand, zerstört ihre Geschäfte, vernichtet diese niederträchtigen Helfer des britischen Imperialismus. Eure einzige Hoffnung auf Rettung ist die Vernichtung der Juden, ehe sie Euch vernichten“ (zit. nach Herf 2010: 274).

Die Nazis konnten mit ihrer Propaganda an die latent vorhandenen Aversionen anknüpfen, wie sie in den judenfeindlichen Koranversen und dem jahrhundertealten Status der Juden als Dhimmis zum Ausdruck kamen. Zudem nutzten sie den lokalen Konflikt zwischen der zionistischen Bewegung und den Arabern in Palästina, um diesen antisemitisch zuzuspitzen und Kompromisslösungen zu torpedieren. Zudem prallten oftmals Weltanschauungen aufeinander: Zionistische Einwanderer verkörperten die Moderne, während das Gros der arabischen Gesellschaft noch in den traditionellen patriarchalen Strukturen verharrte. Für den Mufti und dessen Gefolge war der Kampf gegen Juden immer auch ein Kampf gegen das Vordringen der Moderne.

Auch deshalb gelang es der deutschen Radio-propaganda zwischen 1939 und 1945 das Bild vom Juden in der arabischen Welt zu entstellen. Sie beförderte eine ausschließlich antijüdische Lesart des Koran, popularisierte die europäischen Weltverschwörungsmaythen und prägte eine genozidale Rhetorik gegenüber Zionisten und Israel. Nach und nach begannen muslimische Araber die christlich-europäische Vorstellung vom Judentum als einem „kosmischen Übel“ zu übernehmen.

Natürlich suchten die Alliierten den Einfluss Radio Zeesens zu begrenzen. Großbritannien setzte Störsender ein und begann seinerseits, den Islam für Propagandazwecke einzuspannen. Vor Ort versuchte man, das Public Listening des Senders zu unterbinden und das Hören in Privathäusern zu beschränken. Und doch blieben die BBC und die anderen alliierten Sender beim wichtigsten Alleinstellungsmerkmal von Radio Zeesen, seinem Antisemitismus, sprachlos. Als Verteidiger oder gar „Komplize“ der Juden wollte keiner von ihnen gelten, könnte dies doch, so ihre Befürchtung, wie eine Bestätigung der Nazi-Propaganda erscheinen. Wenn es also irgendet-

was gab, was der Rundfunkpropaganda der Nazis gelang, dann dies: die Verbreitung und Eskalation von Juden Hass in diesem Teil der Welt.

Der Umkehrschluss lautet, dass in muslimischen Bevölkerungszentren, die Radio Zeesen nicht erreichen konnte, der Hass auf Juden geringer war. Dies war zum Beispiel in Bosnien-Herzegowina der Fall, wo etwa 950.000 Muslime und 14.000 Juden lebten. Hier standen den Nazis nur Texte zur Verfügung, um Muslime gegen Juden aufzustacheln; eine Radiopropaganda auf Serbokroatisch gab es nicht. Der Antisemitismus fasste bei den Muslimen dieser Region keinen Fuß, der Nahostkonflikt blieb für sie stets ein Randthema, in der Nachkriegszeit fanden Angriffe von Muslimen auf Juden faktisch nicht statt (Havel 2014: 235ff.).

Für die arabische Welt erwies sich die allabendliche Dauerbeschallung hingegen als Zäsur, die die Geschichte des Nahen Ostens in ein Vorher und ein Nachher teilt: Sie radikalisierte das in den Frühschriften des Islam angelegte Ressentiment gegen Juden und wirkte noch in der Nachkriegszeit weiter.

Nach 1945: Propaganda für den nächsten antijüdischen Krieg

Radio Zeesen stellte seinen Betrieb im April 1945 ein. Seine Frequenzen des Hasses blieben jedoch virulent. So war der arabische Raum nach Kriegsende die weltweit einzige Region, in der eine pro-nationalsozialistische Vergangenheit eher als Quelle des Stolzes angesehen wurde denn als Quelle von Scham. Dies zeigt das Beispiel der 1928 gegründeten ägyptischen Muslimbruderschaft, die Nazi-Agenten Ende der Dreißigerjahre nicht nur mit Geldern bedacht, sondern auch ideologisch geschult hatten (Küntzel 2019: 60f.). 1945 war sie mit mindestens 500.000 Mitgliedern die einflussreichste Massenbewegung und der wichtigste Träger des islamischen Antisemitismus in der arabischen Welt. Bis 1948 war ihre Zahl auf mehr als eine Million gestiegen (El Awaisi 1996: 135).

Im November 1945 – sechs Monate nach Ende des Nazi-Kriegs – zettelten sie in Kairo und Alexandria die ersten antijüdischen Pogrome der neueren Geschichte Ägyptens an. Sie verteidigten die Zusammenarbeit zwischen Amin el-Husseini und dem NS-Regime und feierten ihn als Vollender einer Hitler'schen Ambition: „Dieser Held“, so jubelten sie 1946 nach seiner Rückkehr nach Kairo, „[kämpfte] mit der Hilfe Hitlers und Deutschlands [...] gegen den Zionismus. Deutschland und Hitler sind nicht mehr, aber Amin el-Husseini wird den Kampf fortsetzen“ (Herf 2010: 285).

Sie trugen mit ihrer Massenmobilisierung maßgeblich dazu bei, dass der Teilungsplan für Palästina, den die Vereinten Nationen am 27. November 1947 mit mehr als zwei Dritteln ihrer Mitglieder beschlossen hatten, sabotiert wurde und im Mai 1948 arabische Armeen aus Ägypten, Transjordanien, Syrien, dem Irak und dem Libanon in Palästina einmarschierten, um das unmittelbar zuvor gegründete Israel zu zerschlagen (Küntzel 2019: 132ff.). Es war diese verhängnisvolle Invasion der Araber, die den Nahost-Konflikt, wie wir ihn heute kennen, geprägt hat. Sie führte zur Flucht und Vertreibung von Hunderttausenden Arabern aus Palästina. Sie zerstörte nicht, wie eigentlich vorgesehen, den Teilstaat der Juden, sondern beseitigte das arabische Palästina, das zwischen 1948 und 1967 vollständig von der Bildfläche verschwand.

Qutbs *Unser Kampf mit den Juden*

Die Tatsache, dass in diesem Krieg die zuvor noch als Dhimmis verlachten Juden die arabischen Armeen besiegten, erlebten viele Araber als Schock, was ihre Anfälligkeit für antisemitische Mythen noch weiter erhöhte. Anfang der Fünfziger Jahre veröffentlichte Sayyid Qutb (1906–1966), der wichtigste Ideologe der Muslimbruderschaft, den zweiten Schlüsseltext des islamischen Antisemitismus: seinen religiösen Essay *Unser Kampf mit den Juden*.

„Seit dem ersten Tag ihrer Existenz verschworen sich die Juden gegen die muslimische Gemeinschaft“, behauptet hier Qutb. „Der erbitterte Krieg, den die Juden gegen den Islam anzettelten“, heißt es weiter, „ist ein Krieg, der in beinahe vierzehn Jahrhunderten nicht für einen einzigen Moment unterbrochen wurde“. Dieser Krieg setze „sich gewalttätig fort und wird auf diese Weise weitergehen, weil die Juden erst mit der Zerstörung des Islam zufrieden sein werden“ (zit. nach Nettler 1987: 81f., 85).

Während in Wirklichkeit die Juden von Medina gegen Mohammed und seine Anhänger keine Chance hatten, präsentiert Qutb die Muslime als Opfer und die Juden als Aggressoren gegen den Islam. Das Muster dieser paranoiden Phantasie hatten die Nationalsozialisten geprägt. Hitler erklärte, die Juden wollten Deutschland auslöschen. Die Nazis projizierten somit ihre Vernichtungsambition auf Juden, um diese zu legitimieren. Zehn Jahre später machte Sayyid Qutb es ihnen nach.

In Fortsetzung des Pamphlets *Islam – Judentum* greift auch Qutb „Elemente koranischer Judenfeindschaft auf, entreißt sie ihrem historischen

Kontext, verbindet sie in seiner Geschichtsanalyse mit dem modernen Antisemitismus und überträgt sie als ‚ewige Feindschaft‘ zurück in die Vergangenheit“ (Gebert 2011: 8).

Für ihn sind die Konfliktpunkte zwischen Mohammed und den medien-sischen Juden Bestandteile eines global und erbittert geführten Krieges, der nur mit der Vernichtung der einen oder anderen Seite enden kann. Hitler sei ein von Allah gesandter Führer gewesen, heißt es in seinem Traktat, und die Judenvernichtung eine wohlverdiente, von Allah gewünschte Bestrafung (Nettler 1987: 86f.).

Nach dem Sechstagekrieg von 1967 und der erneuten Niederlage der Araber ließ das saudische Herrscherhaus Qutbs Traktat massenweise in der muslimischen Welt verbreiten. Seine Texte fanden besonders im Iran eine emsige Leserschaft und bereiteten Khomeinis Revolution von 1979 maßgeblich vor (Ünal 2016: 40ff.). So übernahm Ruhollah Khomeini, der spätere iranische Revolutionsführer, Qutbs Judenhas bei seinen Anti-Schah-Kampagnen der Sechzigerjahre. „Die Juden und Ausländer wollen den Islam zerstören“, rief Khomeini 1963 seinen Anhängern zu, „Ruft all die Katastrophen in Erinnerung, die die Juden und Bahais dem Islam zugefügt haben“ (zit. nach Taheri 1986: 131f.).

1979 trug die Machtergreifung schiitischer Islamisten in Teheran zur weiteren Verbreitung des islamischen Antisemitismus bei. Jetzt wurde den iranischen Juden nach Jahrzehnten der Erleichterung erneut ein Dhimmi-Status aufgezwungen und der antijüdische Hass auf Israel konzentriert. „Von Anfang an“, erklärte Khomeini 1981, „war eines unserer wichtigsten Ziele die Vernichtung Israels“ (Institution zur Koordination und Publikation der Werke Imam Khomeinis 1996: 258).

Wenige Jahre später veröffentlichte der palästinensische Flügel der Muslimbruderschaft, die Hamas, ihre oben zitierte Charta, die nicht nur die *Protokolle der Weisen von Zion*, sondern 33 mal auch den Koran zitiert. 2009 schloss sich Yusuf al-Qaradawi, prominenter Fernsehprediger und einer der wichtigsten Ideologen der Muslimbruderschaft, dem Hitler-Lob Sayyid Qutbs an: „Im Laufe der Geschichte hat Allah den Juden Personen aufgezwungen, die sie für ihre Korruption bestrafen. Die letzte Bestrafung wurde von Hitler durchgeführt“, erklärte er im TV-Sender *Al-Jazeera*. „Er hat es geschafft, ihnen ihren Platz zuzuweisen. Dies war eine göttliche Bestrafung. So Allah will, wird die nächste Bestrafung seitens der Gläubigen erfolgen“ (MEMRI-TV 2009). Al-Qaradawi äußert hier die Hoffnung, dass es das nächste Mal die Muslime sein werden, die den Juden eine dem

Holocaust vergleichbare „göttliche Strafe“ zufügen. Er beruft sich auf den Islam, um künftige Verbrechen zu legitimieren.

Die arabische Begegnung mit der NS-Ideologie währte kurz, hat aber die arabische Welt langfristig verändert. 2014 ermittelte die bereits erwähnte *Global 100-Studie* der *Anti-Defamation League*, dass im Nahen Osten und Nordafrika 75 Prozent der befragten Muslime antisemitischen Äußerungen zustimmten, während es bei Muslimen in Asien, wohin die Radiowellen aus Zeesen nie gelangten, 37 Prozent und im Durchschnitt der Weltbevölkerung 26 Prozent waren. Die Aussage „Juden sind für die meisten Kriege der Welt verantwortlich“ bezeichneten 20 Prozent der Befragten außerhalb des Nahen Ostens als „möglicherweise wahr“. Im Nahen Osten teilten jedoch 65 Prozent der Befragten diese Meinung (ADL 2014).

Bis heute werden hier die antijüdischen Passagen aus den Frühschriften des Islam unablässig wiederholt, bis heute wird der Weltenlauf mithilfe der *Protokolle der Weisen von Zion* erklärt, bis heute betrachten führende Vertreter der Palästinensischen Autonomiebehörde jeden Versuch, das Verhältnis zu Israel zu normalisieren, als Hochverrat. Wir sehen: Hier ragt ein Stück NS-Geschichte in unsere Gegenwart hinein. Da ist es umso erstaunlicher, dass dieser Aspekt deutscher Geschichte – die Verbreitung eines islamisch eingefärbten Nazi-Antisemitismus in der arabischen Welt – unter deutschen Wissenschaftlern und Politikern wenig Aufmerksamkeit erfährt.

Versagen der Wissenschaft

Während gegenwärtig der Topos des Post-Kolonialismus – also die Verbindung früherer kolonialer Politik mit der Gegenwart – auf lebhaftes Interesse stößt, kann von einer Bearbeitung des Post-Nationalsozialismus – der Verbindung der Nazi-Außenpolitik mit der Gegenwart – keine Rede sein. Wenn überhaupt mal die Politik des NS-Staats im Nahen und Mittleren Osten Thema ist, wird dessen ideologische Dimension in der Regel ignoriert. So gehört Helmut Mejcher ohne Zweifel zu den renommiertesten deutschen Nahost-Historikern. In dem von ihm herausgegebenen Band *Die Palästina-Frage 1917–1948* werden zwar die arabischsprachigen Sender Italiens und Großbritanniens kurz erwähnt, Radio Zeesen und all die anderen Versuche, den Nazi-Antisemitismus im Nahen Osten zu verankern, kommen jedoch hier und in seinem 2017 veröffentlichten Band *Der Nahe Osten im Zweiten Weltkrieg* nicht vor (Mejcher 1993: 211; Mejcher 2017).

An dieser Ignoranz konnte auch die 2009 erschienene Studie *Nazi-Propaganda for the Arab World* des US-Historikers Jeffrey Herf wenig ändern. Sie wurde zwar ins Französische, Spanische und Italienische, ja selbst ins Japanische übersetzt, aber nicht ins Deutsche. Weder das Berliner *Zentrum Moderner Orient* noch die Verantwortlichen des *Zentrums für Antisemitismusforschung* (ZfA) haben Herf zur Präsentation seiner Funde je eingeladen (Küntzel 2018: 151).

Mittlerweile wird die arabischsprachige Radiopropaganda, über die ich erstmals 2004 berichtete, nicht mehr gänzlich übergangen. So veröffentlichten die *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 2016 einen Aufsatz von Hans Goldenbaum über *Die deutsche Rundfunkpropaganda für die arabische Welt*, der allerdings bereits die Vermutung einer „kausalen Verbindung“ zwischen NS-Propaganda und Elementen des heutigen Islamismus a priori verwirft. Die *raison d'être* der Nazi-Propagandasendungen sei „in der machtpolitischen Auseinandersetzung des Reichs insbesondere mit Großbritannien zu sehen“, weshalb von einem „antisemitisch fundierten Antikolonialismus bzw. Antiimperialismus“ zu sprechen sei (Goldenbaum 2016: 451f.). Über den islamischen Antisemitismus findet sich in dem ansonsten gut informierten Artikel kein Wort; die Bedeutung der Religion wird unterschätzt. So ist für Goldenbaum „der islamische Diskurs [...] in erster Linie eine äußere Form und verfügt keinesfalls über einen besonderen Inhalt“ (ebd.: 475).

2020 zog das Berliner *Zentrum für Antisemitismusforschung* mit einem Aufsatz von Philipp Henning nach. Darin erklärt Henning alle Anhaltspunkte für inhaltliche und personelle Kontinuitäten vor und nach 1945 pauschal für irrelevant: „Die Annahme, der wachsende Antizionismus in Palästina sei durch die NS-Propaganda in einen Antisemitismus nach europäischem Vorbild gewandelt worden, kann pauschal nicht bestätigt werden. [...] Ein kritikloser inhaltlicher Transfer durch die Radiopropaganda fand nicht statt“ (Henning 2020: 254f.).

Gleichzeitig zieht der Autor zwischen dem arabischen und dem europäischen Antisemitismus einen Trennungsstrich und reproduziert damit ein Paradigma, das dem Antisemitismus im Nahen Osten mildernde Umstände attestiert. Der britisch-libanesische Antizionist Gilbert Achcar kleidet dieses Paradigma in eine rhetorische Frage: „Ist der für europäische Rassisten früher wie heute typische, auf Hirngespinnste gegründete Judenhass [...] gleichzusetzen mit dem Hass, den manche Araber empfinden, die empört sind über die Besetzung und Verwüstung arabischen Landes [...]?“ (Achcar 2012: 261).

Der arabische Antisemitismus beruhe „im Unterschied zum europäischen Antisemitismus ‚immerhin‘ auf einer tatsächlichen Problematik, nämlich die Marginalisierung der Palästinenser“, findet auch der deutsche Islamforscher Jochen Müller (Müller 2003: 74). „Hier unterscheidet sich die Motivlage deutlich von jener [Motivlage] des Antisemitismus, [die] [...] auf keinem wie auch immer gearteten realen Konflikt mit Juden basiert“, stimmt ihm Juliane Wetzel, langjährige Mitarbeiterin des Berliner *Zentrums für Antisemitismusforschung*, zu (Wetzel 2009: 54). Auch Henning hält „diese feine Unterscheidung“ für „essenziell“ – „nicht zur Apologie, sondern zum Verständnis des arabischen Antisemitismus“ (Henning 2020: 256).

Diese scheinbar wissenschaftlich abgesicherte These, der zufolge der „immerhin“ verständliche Antisemitismus in der arabisch-islamischen Welt eine unmittelbare Folgeerscheinung des Palästinakonflikts und deshalb nicht wirklich ernst zu nehmen sei, gehört heute noch zu den Fundamenten der deutschen und europäischen Nahostpolitik und ist einer der Gründe für die Weigerung, den Judenhass zum Beispiel von Hisbollah und Hamas angemessen zu bekämpfen. Sie setzt das Totschweigen all dessen voraus, was inzwischen über die NS-Einflussnahme auf das Judenbild im Nahen Osten und dessen Langzeitfolgen bekannt geworden ist.

Natürlich hatte die Entstehung des islamischen Antisemitismus auch mit der zionistischen Bewegung und Staatenbildung zu tun. Doch war die Bandbreite der Möglichkeiten, hierauf zu reagieren, groß. Es gab Ägypter, die feierten den „Sieg der zionistischen Idee“ als Chance für „die Wiederauferstehung des Orients“ (Küntzel 2002: 15). Andere, wie der transjordanische Regent Emir Abdullah, wollten mal mehr, mal weniger mit Zionisten kooperieren, eine dritte Gruppe lehnte zwar den Zionismus, nicht aber das Judentum ab, während zunächst nur die Anhänger des Muftis als radikale Antisemiten agierten. Die Nationalsozialisten stützten allein die zuletzt genannte Gruppe. Sie nahmen die Auseinandersetzungen in Palästina zum Anlass, ihre Form von Judenhass zu schüren.

„Das Verständnis für die Gefahren des Judentums ist hier noch nicht geweckt“, beschwerte sich noch im Oktober 1933 die NSDAP-Ortsgruppe Kairo in einem Schreiben an Berlin. „Für die Herbeiführung einer antijüdischen Stimmung“ müsse man an dem Punkt ansetzen, „in dem wirkliche Interessengegensätze zwischen Arabern und Juden bestehen: Palästina. Der dortige Gegensatz zwischen Arabern und Juden muss nach Ägypten verpflanzt werden“ (zit. nach Krämer 1982: 278).

Dies zeigt: Ursächlich hatte der Antisemitismus mit dem Agieren der Juden in Palästina recht wenig zu tun. Stattdessen wurde dem lokalen Kon-

flikt eine spezifische, vom Judenhass gezeichnete Deutung und Prägung aufgepfropft. Von da an war es, um Jean-Paul Sartres *Betrachtungen zur Judenfrage* zu paraphrasieren, nicht länger „die Erfahrung, die den Begriff des Juden schaffte“. Stattdessen „fälschte das Vorurteil die Erfahrung“ (Sartre 1970: 111).

Und doch hat es den Anschein, als wolle und als könne der deutsche Wissenschaftsbetrieb nicht darauf verzichten, Israel an den Pranger zu stellen und Juden auch noch für den Antisemitismus verantwortlich zu machen. Denn nur dann, wenn auch der nahöstliche Antisemitismus mit der Politik Israels „erklärt“ werden kann, hat ein Grundpfeiler des internationalen Nahost-Diskurses – hier die Palästinenser als Opfer, dort die Israelis als Täter – weiterhin Bestand. Dabei löste Israel weder den Krieg von 1948 noch die Kriege von 1967 oder 1973 aus.

Es sind auch nicht Israel und der Zionismus, die den außergewöhnlichen Sachverhalt geschaffen haben, den wir als Nahostkonflikt bezeichnen. Es gibt viele nationale Bewegungen und Dutzende neuer Staaten, die den Vereinten Nationen seit deren Gründung beigetreten sind. Was den jüdischen Staat zum Ausnahmestaat macht, ist der unablässige Aufruf, ihn zu zerstören. Dies galt 1948, 1967 und 1973; dies gilt, wenn wir an das iranische Regime und dessen Vasallen denken, auch noch jetzt. Doch zurück zum islamischen Antisemitismus. Wie äußert sich dieser aktuell?

Gegenwärtige Kampagnen des islamischen Antisemitismus

Am 15. September 2020 unterzeichneten Israel, die Vereinten Arabischen Emirate (VAE), der Inselstaat Bahrein sowie die USA eine Friedenserklärung, die sie Abraham-Abkommen nannten. Ende Dezember 2020 konnte Israel seine Beziehungen zu Marokko normalisieren; im Januar 2021 trat auch der Sudan dem Abraham-Abkommen bei. Das saudische Königshaus, das diese Entwicklung maßgeblich förderte, hält sich hinsichtlich eines Beitritts noch bedeckt.

Das Abraham-Abkommen entstand als Reaktion auf die expansive Politik des iranischen Regimes, doch es ist mehr: So zeugt der Tatbestand, dass die meisten arabischen Regimes diese Entwicklung begrüßten oder schweigend akzeptierten, von einer Umorientierung der arabischen Welt. Anders als bei den früheren Friedensschlüssen zwischen Israel und Ägypten (1979) und Israel und Jordanien (1994) geht es diesmal auch nicht nur um einen „Kalten Frieden“, sondern darum, dass man „freundschaftliche Beziehun-

gen auch zwischen den Bevölkerungen“ und eine „Kultur des Friedens“ erreichen will, wie es in dem Abkommen heißt (Küntzel 2022: 86f.). Seither nehmen einzelne arabische Kommentatoren Israel in Schutz, gedenken des Holocaust, zeigen Interesse am Judentum und beginnen, die Vertreibung der Juden aus den arabischen Ländern wie auch die bisherige PLO-Politik in Palästina als Vorgänge zu begreifen, die den Arabern eher geschadet denn genützt haben (Küntzel 2019: 171–175). Mehr noch: Prediger entdecken und zitieren plötzlich, um die Vereinbarkeit des Abraham-Abkommens mit der Sharia zu unterstreichen, einzelne judenfreundliche Passagen aus dem Koran wie z.B. Sure 8, Vers 61: „Sind sie aber zum Frieden geneigt, so sei auch du ihm geneigt“ (Winter/Guzansky 2020). Diese Entwicklung bestätigt, dass es nicht der Koran als solcher ist, der einer Normalisierung zwischen Israel und der arabischen Welt zwingend im Weg steht, sondern dessen antisemitische Interpretation.

Und doch ist dieser beginnende Aufbruch hochgefährdet, weil die Machthaber dreier islamischer Zentren zum Widerstand gegen jedwede Annäherung an Israel aufrufen: Die sunnitischen Islamisten in Ankara, die schiitischen Islamisten in Teheran und die Radikalen der Palästinensischen Autonomiebehörde in Ramallah. So gab der palästinensische Minister für Religionsangelegenheiten unmittelbar nach Unterzeichnung des Abraham-Abkommens die Order, judenfeindliche Koranstellen ins Zentrum der Freitagspredigten zu rücken: „Es gibt nichts, was Palästina und dessen heilige Stätten mehr schädigt, als ein Bündnis mit den Juden“, hieß es in seiner Anweisung. Als Antwort sei in den Moscheen über Sure 2, Vers 120 des Koran zu predigen, in dem es heißt: „Die Juden und Christen werden mit dir nicht zufrieden sein, es sei denn du folgst ihrer Religion“ (Marcus 2020). Niemand weiß, wie dieser Disput über die „richtige“ Auslegung des Koran enden wird. Sicher ist nur, dass das Ergebnis sehr wohl über Frieden oder Krieg entscheiden könnte.

Wir sehen: So, wie bereits 1937 der Antisemitismus religiös aufgeladen wurde, um die erste Chance eines Nahostkompromisses zu vereiteln, so wird heute erneut der islamische Antisemitismus bemüht, um Normalisierungsbemühungen zu torpedieren und Israel zu zerstören. Die gilt besonders für Teheran. Das iranische Regime nutzt das Repertoire der Religion, um das Abraham-Abkommen als „Sünde“ und als „Verrat an islamischen Werten“ zu denunzieren (Itzchakov 2020; United States Institute of Peace 2021).

Neben diesen Versuchen, jedwede Annäherung arabischer Staaten und Gesellschaften an Israel zu torpedieren, sind gegenwärtig zwei weitere

Kampagnen des islamischen Antisemitismus relevant. Bei der ersten geht es um die „Tempel-Verleugnung“, also um den Versuch, jegliche historische oder theologische Verbindung zwischen dem Judentum und Jerusalem oder Palästina zu leugnen. Hunderte von Stellungnahmen verbreiten, was beispielhaft Mohammad Waheeb Al-Husseini, ein Archäologieprofessor aus Jordanien, so formulierte:

„Die Israelis sind nicht in der Lage, irgendjemandem irgendwo auf der Welt zu beweisen, dass sie ein historisches Recht auf dieses gesegnete Land haben. Sie waren in der Geschichte Palästinas nicht existent und besonders nicht in Jerusalem“ (MEMRI 2018).

Hinter dieser Aberkennung jüdischer Geschichte steckt eine neue Dimension von Judenhass, die sich als Verfälschung historischer Tatsachen äußert, ähnlich wie bei der Leugnung des Holocaust. Man würde gern über so viel Unsinn lachen, doch leider ist es denen, die so reden, ernst. Sie betrachten diesen Geschichtsrevisionismus als zusätzliche Front eines religiösen Krieges, der Antisemitismus und Islam verquickt.

Bekannter ist hierzulande die „Al Aqsa in Gefahr!“-Kampagne. Mit ihrer Hilfe wird in regelmäßigen Abständen ein Alarmruf des islamischen Antisemitismus aktualisiert, dem zufolge die Juden die „Beseitigung des Islam“ anstrebten. Da es dafür aber weder einen Beleg noch auch nur das kleinste Anzeichen gibt, greift man zu der vielfach widerlegten Lüge, die Juden wollten die drittheiligste Stätte des Islam – die Al-Aqsa-Moschee auf dem Jerusalemer Tempelberg – zerstören und durch den Bau eines dritten jüdischen Tempels ersetzen (Shragai 2012).

Zwar ist der Tempelberg auch für Juden heilig: Die Klagemauer, der wichtigste Gebetsort der Juden, ist ein Überrest der Mauern, die das Tempelplateau des ersten und zweiten jüdischen Tempels einst stützten. Gleichwohl beschloss 1967 die israelische Regierung, dass nur Muslime auf dem Tempelberg beten dürfen, während den Juden allenfalls ein eingeschränkter Besuch des Tempelbergs erlaubt wird, nicht aber das Gebet (Küntzel 2019: 42). Selbst den 2003 geäußerten Vorschlag eines einzelnen Knesset-Abgeordneten, das Gebet sowohl für Muslime als auch für Juden zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Stellen des Tempelberg-Plateaus zuzulassen, wiesen seither sämtliche israelische Regierungen zurück.

Das aber will die Palästinensische Autonomiebehörde nicht zur Kenntnis nehmen. Stattdessen mobilisiert sie stimmungsvoll gegen einen imaginären Plan: Eine Aufteilung der Gebetszeiten, so Ahmed Al-Ruweidi, einer der engsten Berater von Palästinenserpräsident Mahmoud Abbas, sei „gleichbedeutend mit einem Angriff auf eine Milliarde Muslime in der Welt –

also der Vorankündigung eines religiösen Kriegs“. Dieser Krieg, so fügte er hinzu, „werde nicht an den Grenzen der Region haltmachen, sondern sich auch auf die USA, Europa und die gesamte Welt erstrecken“ (Zilberdik 2022: 2). Wenn auch derartige Drohgebärden eher lächerlich klingen, besteht doch kein Zweifel, dass die „Verteidigung der Al-Aqsa-Moschee“ als hetzerisches Motiv im Gaza-Krieg von Mai 2021 eine wesentliche Rolle spielte und wohl auch künftig im Zentrum neuer antisemitischer Kampagnen stehen wird.

Zurück zum Antisemitismus in Deutschland: Wir wissen dank der eingangs erwähnten Allensbach-Umfrage, dass Muslime, die häufig ihre Moschee besuchen, in einem signifikant höheren Maße als andere Muslime antisemitische Positionen teilen. Wir ahnen, dass der islamische Antisemitismus hier eine Rolle spielt sowie die Tatsache, dass 80 bis 90 Prozent der mehr als 2.000 Imame in Deutschland aus dem Ausland, zum Beispiel aus der Türkei oder dem Iran kommen. Mit diesem Auslandsbezug ist „oftmals eine konservative, teilweise reaktionäre und demokratiefeindliche Interpretation von Glaubensfragen verbunden“, heißt es in einer Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung. „Darüber hinaus gibt es zunehmend Hinweise auf propagandistische Aktivitäten salafistischer Prediger und Rekrutierer in Deutschland“ (Jacobs/Lipowsky 2019: 6f.). Doch was genau in den Moscheen in Deutschland zum Beispiel über das Abraham-Abkommen oder den Israelboykott gepredigt wird, das weiß man nicht. Man stehe bei der Sammlung antisemitischer Ereignisse in muslimischen Milieus „erst am Anfang“, so Thomas Haldenwang, der Präsident des Bundesamtes für Verfassungsschutz (Steinke 2020). Dasselbe ist leider auch für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem islamischen Antisemitismus zu konstatieren.

Literatur

- Achcar, Gilbert (2012): *Die Araber und der Holocaust. Der arabisch-israelische Krieg der Geschichtsschreibungen*, Hamburg
- American Jewish Committee Berlin Lawrence and Lee Ramer Institute (2022): *Antisemitismus in Deutschland. Eine Repräsentativbefragung*, Berlin, https://ajcgermany.org/system/files/document/AJC%20Berlin_Antisemitismus%20in%20Deutschland_Eine%20Repr%C3%A4sentativbefragung.pdf [Zugriff: 27.2.2022]
- Anti-Defamation League (2014): *Global 100. An Index of Anti-Semitism*, <https://global100.adl.org/map> [Zugriff: 27.2.2022]

- Baumgarten, Helga (2006): Hamas. Der politische Islam in Palästina, Kreuzlingen/München
- Becker, Ulrike (2020): Islamischer Antisemitismus. In: Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft (Hg.): Wissen schafft Demokratie. Schwerpunkt Antisemitismus, Band 8, Jena, 74–85
- Bensoussan, Georges (2019): Die Juden der arabischen Welt. Die verbotene Frage, Berlin/Leipzig
- Bostom, Andrew G. (2008): The Legacy of Islamic Antisemitism, Amherst/New York
- Bouman, Johan (1990): Der Koran und die Juden, Darmstadt
- El-Awaisi, Abd al-Fattah M. (1996): The Muslim Brothers and the Palestine Question. 1928–1947, London
- Gebert, Malte (2011): Die Rezeption der *Protokolle der Weisen von Zion* in Ägypten – ein Plädoyer für die Beachtung raumspezifischer Besonderheiten in der Antisemitismusforschung. In: Medaon, Ausgabe 9/2011, <https://www.medaon.de/de/artikel/die-rezeption-der-protokolle-der-weisen-von-zion-in-aegypten-ein-plaedoyer-fuer-die-beachtung-raumspezifischer-besonderheiten-in-der-antisemitismusforschung/> [Zugriff: 27.2.2022]
- Goldenbaum, Hans (2016): Nationalsozialismus als Antikolonialismus. Die deutsche Rundfunkpropaganda für die arabische Welt. In: Vierteljahrszeitschrift für Zeitgeschichte 64, H. 3, 449–489
- Grigat, Stephan (2018): Antisemitismus im Iran seit 1979. Holocaustleugnung und Israelhass in der ‚Islamischen Republik‘. In: Grimm, Marc/Kahmann, Bodo (Hg.): Antisemitismus im 21. Jahrhundert. Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror, Berlin/Boston, 199–223
- Grigat, Stephan (2022): Kritik des Antisemitismus heute. In: Center for Antisemitism and Racism Studies, Working Papers #001, 3–24, https://katho-nrw.de/fileadmin/media/foschung_transfer/forschungsinstitute/CARS/CARS_Workingpaper_2022_001.pdf [Zugriff: 27.2.2022]
- Harkabi, Yehoshafat (1972): Arab Attitudes to Israel, Jerusalem
- Havel, Boris (2014): Haj Amin al-Husseini: Herald of Religious Anti-Judaism in the Contemporary Islamic World. In: Journal of the Middle East and Africa, 5, No. 3, 221–243
- Henning, Philipp (2020): Strategischer Hasstransfer in der arabischsprachigen Rundfunkpropaganda NS-Deutschlands. In: Schüler-Springorum, Stefanie (Hg.): Jahrbuch für Antisemitismusforschung 29, Berlin, 231–257
- Herf, Jeffrey (2009): Nazi Propaganda For The Arab World, New Haven
- Herf, Jeffrey (2010): Hitlers Dschihad. Nationalsozialistische Rundfunkpropaganda für Nordafrika und den Nahen Osten. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 58, Nr. 2, 259–286
- Institution zur Koordination und Publikation der Werke Imam Khomeinis, Abteilung Internationale Beziehungen (1996): Das Palästina-Problem aus der Sicht Imam Khomeinis, Teheran

- Itzhakov, Doron (2020): Iran and the Israel-UAE Deal. In: BESA Center Perspective Paper No. 1,704, 21. August 2020, Tel Aviv, <https://besacenter.org/iran-israel-uae-deal/> [Zugriff: 26.6.2022]
- Jacobs, Andreas/Lipowsky, Janosch (2019): Imame – made in Europe? In: Konrad-Adenauer-Stiftung (Hg.): Analysen & Argumente Nr. 346, März 2019, Berlin, <https://www.kas.de/documents/252038/4521287/Ausbildung+und+Besch%C3%A4ftigung+von+islamischen+Geistlichen+in+Deutschland+und+Frankreich.pdf/c52f425e-22f4-e9bd-d1ba-4747b4e9ccla?version=1.1&t=1553587601325> [Zugriff: 27.2.2022]
- Jansen, Hans (2008): Mohammed. Eine Biographie, München
- Jikeli, Günther (2012): Antisemitismus und Diskriminierungswahrnehmungen junger Muslime in Europa, Essen
- Jikeli, Günther (2018): Muslimischer Antisemitismus in Europa. Aktuelle Ergebnisse der empirischen Forschung. In: Grimm, Marc/Kahmann, Bodo (Hg.): Antisemitismus im 21. Jahrhundert. Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror, Berlin/Boston, 113–133
- Königliche Palästina-Kommission (1937): Bericht über Palästina, Berlin
- Koopmans, Ruud (2020): Das verfallene Haus des Islam. Die religiösen Ursachen von Unfreiheit, Stagnation und Gewalt. München
- Krämer, Gudrun (1982): Minderheit, Millet, Nation? Die Juden in Ägypten 1914–1952, Wiesbaden
- Küntzel, Matthias (2002): Djihaad und Judenhass. Über den neuen antijüdischen Krieg, Freiburg
- Küntzel, Matthias (2004): Von Zeesen bis Beirut. Nationalsozialismus und Antisemitismus in der arabischen Welt. In: Rabinovici, Doron/Speck, Ulrich/Sznaider, Natan (Hg.): Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte, Frankfurt/M.
- Küntzel, Matthias (2018): Islamischer Antisemitismus als Forschungsbereich. Über Versäumnisse der Antisemitismusforschung in Deutschland. In: Grimm, Marc/Kahmann, Bodo (Hg.): Antisemitismus im 21. Jahrhundert. Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror, Berlin/Boston, 135–155
- Küntzel, Matthias (2019): Nazis und der Nahe Osten. Wie der islamische Antisemitismus entstand, Berlin/Leipzig
- Küntzel, Matthias (2022): Bewegung in der arabischen Welt, Regungslosigkeit in Deutschland: Das Abraham-Abkommen wird hierzulande ignoriert. In: Werteinitiative (Hg.): Außenpolitik. Jüdisch-deutsche Perspektiven, Berlin, 85–90
- Lewis, Bernard (1987): „Treibt sie ins Meer!“ Die Geschichte des Antisemitismus, Frankfurt/M.
- Lewis, Bernard (2004): Die Juden in der islamischen Welt, München
- Marcus, Itamar (2020): PA: Beware ‚alliance with the Jews ... obedience to the Jews‘. In: Palestinian Media Watch, 17. September 2020, <https://palwatch.org/page/18229> [Zugriff: 26.6.2022]
- Mejcher, Helmut (1993) (Hg.): Die Palästina-Frage. 1917–1948. Historische Ursprünge und internationale Dimension eines Nationenkonflikts, Paderborn

- Mejcher, Helmut (2017): *Der Nahe Osten im Zweiten Weltkrieg*, Paderborn
- MEMRI TV (2009): Sheik Yousuf Al-Qaradhwai: Allah Imposed Hitler upon the Jews to Punish Them - „Allah Willing, the Next Time Will Be at the Hand of the Believers“, #2005, 28. Januar 2009, <https://www.memri.org/tv/sheik-yousuf-al-qaradhwai-allah-imposed-hitler-upon-jews-punish-them-allah-willing-next-time-will> [Zugriff: 27.2.2022]
- MEMRI TV (2018): Jordanian Archaeologist Mohammad Waheeb Al-Husseini: The Jews Have No Historic Right to the Land, the Zionist Movement Wants to Rule the World, Clip No. 6769, 2. September 2018, <https://www.memri.org/tv/jordanian-archaeologist-mohammad-waheeb-husseini-jews-have-no-historic-right-to-land-zionist-movement-rule-the-world> [Zugriff: 27.2.22]
- Motadel, David (2018): *Für Prophet und Führer. Die Islamische Welt und das Dritte Reich*, Bonn
- Müller, Jochen (2003): Wessen Geistes Kind? Arabischer Nationalismus, Islamismus und Antisemitismus im Nahen Osten. In: *Kommune* 21, April/Mai 2003, 72–74
- Nettler, Ronald L. (1987): *Past Trials & Present Tribulations. A Muslim Fundamentalist's View of the Jews*, Oxford
- Rickenbacher, Daniel (2018): Der ‚jüdisch-westliche Krieg gegen den Islam‘ – Genealogie und Aktualität einer Verschwörungstheorie. In: Grimm, Marc/Kahmann, Bodo (Hg.): *Antisemitismus im 21. Jahrhundert. Virulenz einer alten Feindschaft in Zeiten von Islamismus und Terror*, Berlin/Boston, 157–177
- Sartre, Jean-Paul (1970): *Betrachtungen zur Judenfrage*. In: Sartre, Jean-Paul: *Drei Essays*. Westberlin
- Shragai, Nadav (2012): The „Al-Aksa Is in Danger“ Libel: The History of a Lie, Jerusalem, <https://jcpa.org/text/downloads/the-al-aksa-is-in-danger-libel-the-history-of-a-lie.pdf> [Zugriff: 27.6.2022]
- Steinke, Ronen (2020): *Judenhass in der Freitagspredigt*. In: *Süddeutsche Zeitung*, 2. Juni 2020, <https://www.sueddeutsche.de/politik/verfassungsschutz-judenhass-islamisten-akte-1.4925890> [Zugriff: 27.2.2022]
- Strauss, Simon (2018): Antisemitismus: Wo bleibt der Schutz? In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20. April 2018, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/antisemitismus-wo-bleibt-der-schutz-15550594.html> [Zugriff: 20.06.2022]
- Taheri, Amir (1986): *The Spirit of Allah. Khomeini & the Islamic Revolution*, Bethesda
- Ünal, Yusuf (2016): Sayyid Qutb in Iran: Translating the Islamist Ideologue in the Islamic Republic. In: *Journal of Islamic and Muslim Studies*, Vol. 1, No. 2, 35–60, https://www.researchgate.net/publication/316115723_Sayyid_Qutb_in_Iran_Translating_the_Islamist_Ideologue_in_the_Islamic_Republic [Zugriff: 27.6.2022]
- United States Institute of Peace (2021): Khamenei Condemns Arab Ties with Israel. In: *The Iran Primer*, 25. Oktober 2021. <https://iranprimer.usip.org/blog/2021/oct/25/khamenei-condemns-arab-ties-israel> [Zugriff: 26.6.22]
- Webman, Esther (2017): From the Damascus Blood Libel to the ‚Arab Spring‘: The Evolution of Arab Antisemitism. In: *Antisemitism Studies*, Vol. I, No. 1, 157–206
- Wetzel, Juliane (2009): *Judenfeindschaft unter Muslimen in Europa*. In: Benz, Wolfgang (Hg.): *Islamfeindschaft und ihr Kontext*, Berlin

- Winter, Ofir/Guzansky, Yoel (2020): Islam in the Service of Peace: Religious Aspects of the Abraham Accord. In: The Institute for National Security Studies, INSS Insight No. 1379, 6. September 2020, Tel Aviv, <https://www.inss.org.il/publication/israel-uae-deal-and-islam/> [Zugriff: 27.6.2022]
- Wistrich, Robert S. (2002): Muslim Anti-Semitism. A Clear and Present Danger, New York
- Zilberdik, Jacques (2022): PA: World War III if Jews are allowed to pray on the Temple Mount, Judaism's holiest site. In: Palestinian Media Watch, 16. Juni 2022, Jerusalem, <https://palwatch.org/page/31763> [Zugriff: 27.6.2022]

Das Phantasma vom jüdischen Weltstaat

Antizionistischer Antisemitismus im Iran als ‚Widerstand‘ gegen die moderne Gesellschaft*

Ulrike Marz

Moderne in Europa und Modernisierung im Iran

Seit dem Mittelalter wurden Juden und Jüdinnen in weiten Teilen Mitteleuropas diskriminierenden Sonderrechten unterworfen: Sie durften kein Land erwerben, keinen ordentlichen Handel treiben und kein Handwerk ausführen. Sie wurden gezwungen, im Trödel- und Hausierhandel sowie im Geld- und Kreditgeschäft tätig zu sein. Und sie wurden durch bestimmte Kleidervorschriften und dem Tragen des gelben Flecks markiert. Ihre Sichtbarkeit wurde künstlich gesteigert (vgl. Adorno/Horkheimer 1997: 210), und die Verbindung von Juden mit dem Geldwesen früh als Assoziation gesetzt.

Im späten 18. Jahrhundert setzte im Zuge der Aufklärung die schrittweise Emanzipation der Juden und Jüdinnen ein. Die jüdische Emanzipation war ein Teilaspekt der umfassenden Emanzipation in der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Weil es eine zeitliche Parallelität von Judenemanzipation und der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft gab, stellt der Antisemitismus die „Cui Bono“-Frage: Wem nützt es? Wem nützt die moderne Gesellschaft? „Den Juden!“ lautet die antisemitische Antwort.

Aus der einstmaligen Sonderstellung der Juden mit einer künstlich gesteigerten Sichtbarkeit wird eine Kryptostellung. Diese durch Assimilation unsichtbare Stellung ermögliche es ihnen, ihre angeblichen Ziele im Verborgenen zu verfolgen, so die antisemitische Vorstellung. Weil sich ihre soziale Stellung im Zuge der Moderne verbesserte, wurden Juden nicht nur als Nutznießer der gesellschaftlichen Veränderung gesehen, sondern

* Der Beitrag beruht auf einem Vortrag, der am 17.6.2021 bei der Online-Tagung „Israelbezogener Antisemitismus: Aktuelle Erscheinungsformen, historische Bezüge und theoretische Zugänge“ an der Universität Passau gehalten wurde, die von Karin Stögner, Claudia Globisch, Lotta Mayer und Sarah Kleinmann für den AK Antisemitismus in der Sektion Politische Soziologie und Wissenssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie organisiert wurde.

als deren Initiatoren. Neu war am Antisemitismus der späten 1870er Jahre, dass er sich gegen das emanzipierte und assimilierte Judentum richtete, und dass er zum Schlüssel des Verständnisses und der Lösung gesellschaftlicher Probleme wurde: Der Antisemitismus wird zu einer Welterklärung (vgl. Rürup 1975: 86).

Antisemitismus ist Teil eines Antimodernismus, der sich vor allem gegen die kulturellen Aspekte der Moderne wendet. Es wird weniger die Technik abgewehrt – schnelle Eisenbahnen, Autos oder Waffentechnik beispielsweise – als vielmehr bestimmte kulturelle Veränderungen, wie veränderte Familienkonstellationen, die Stellung der Frau, Pluralisierung von Lebensformen, Individualismus und Demokratie. Antimodernismus dieser Art nimmt die Moderne als Verfall wahr. Der moderne Antisemitismus als Welterklärungsversuch liefert eine spezifische Weise der Interpretation gesellschaftlicher Realität. Dabei nimmt er eine Personalisierung abstrakter gesellschaftlicher Verhältnisse vor. Diese abstrakten gesellschaftlichen Verhältnisse, wie Arbeitsteilung, Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche, Lohnarbeit als entfremdete Arbeit oder unpersönliche Herrschaftsverhältnisse, sind mit der Herausbildung der kapitalistischen Moderne entstanden. Um diese Abstraktheit greifbar zu machen, werden bestimmte Aspekte der Moderne personalisiert und mit den Juden in Verbindung gebracht.

Die Moderne expandiert im 18. Jahrhundert gemeinsam mit dem Kapitalismus in fast alle Regionen dieser Welt (vgl. Marx 1984; Berger 2006). Diese Expansion der kapitalistischen Moderne erfolgt aufgrund der jeweils innergesellschaftlich wirkenden Kräfte nicht als gleichförmiger Prozess: Die Moderne variiert in Tempo und konkreter Ausprägung. In Abhängigkeit von innergesellschaftlichen Kräften entstehen unterschiedliche Variationen der kapitalistischen Moderne. Diese führen beispielsweise zu variierenden Ausprägungen der Institutionen Familie, Politik oder Wirtschaft.

Der antizionistische Antisemitismus, wie wir ihn im Islamismus und beim iranischen Regime sehen, ist der Abwehr gesellschaftlichen Wandels, wie wir sie aus dem modernen europäischen Antisemitismus kennen, strukturverwandt. Die globale Durchsetzung des Kapitalismus hat in den islamisch geprägten Gesellschaften auch solche Ideologien hervorgebracht, die durch personalisierende Bestimmungen den Kapitalismus und seine Krisenerscheinungen erklären wollen und dabei auf antisemitische Erklärungen zurückgreifen (vgl. auch Küntzel 2022). Charakteristisch für den Antisemitismus sind Zuschreibungen wie Unterwanderung, Zersetzung, Untergrabung und Infiltration. Für den iranischen Antisemitismus sind

Imaginationen bedeutsam, die dem westlichen Antisemitismus entlehnt sind und die mit islamischem Vokabular angereichert werden. Juden und Zionisten gelten als Weltverschwörer, insbesondere als Verschwörer gegen die islamische Welt, Juden und Zionisten würden andere ausbeuten und versklaven und bedienten sich dafür kolonialistischer Methoden. Sie würden außerdem die Medien, die Wirtschaft und die Politik kontrollieren und hätten den Holocaust erfunden, um eine moralische Legitimation zur Staatsgründung Israels zu haben (vgl. Marz 2014: 245–256).

Die Begründungszusammenhänge des islamischen Antisemitismus sind vielfältig: Er stützt sich zwar auf religiöse Quellen, wird aber in viel stärkerem Maße durch die Folgen der kapitalistischen Moderne beeinflusst. Antisemitismus in der „Islamischen Republik Iran“ gründet nicht im Islam selbst, wenngleich er von diesem geprägt ist, noch ist er ein reiner Import aus den antisemitismuserfahrenen westlichen Gesellschaften. Ausgangspunkt für die Verbreitung des modernen Antisemitismus ist eine spezifische Form gesellschaftlicher Irrationalität, die maßgeblich durch gesellschaftliche Umbrüche und Krisen bedingt ist (vgl. Lewed 2010: 41f.).

Gemeinschaft und Gesellschaft

Schon für den westlichen Antisemitismus ist die Vorstellung einer Zersetzung von Gemeinschaft durch die Juden charakteristisch. Diese antisemitische Vorstellung kann als meta-ideologische Konstante des Antisemitismus bezeichnet werden, da sie verschiedene antisemitische Vorstellungen berührt. Demnach würden Juden *parasitär* in anderen Gesellschaften leben und diese ausbeuten; sie seien – im Vergleich zu anderen ‚Völkern‘, deren objektiver Charakter freilich evident scheint – *kein ‚echtes‘ Volk*; Juden seien darüber hinaus der *‚echten‘ Nationsbildung unfähig* und würden daher verstreut in aller Welt leben; schließlich würden Juden und Jüdinnen die *Traditionen und Sitten* der Gesellschaften, in denen sie leben, *zerstören* wollen.

Dass auch die Modernisierung als willentliche Zersetzung alter sozialer Strukturen gedeutet wird, lässt sich an der Dichotomie von Gemeinschaft und Gesellschaft darlegen, die für den Antisemitismus zentral ist (vgl. Holz 2005; Globisch 2013). Die Gemeinschaftsideologie der Islamisten basiert auf der Vorstellung einer heilen Gemeinschaft der Muslime, die sich äußerer Feinde erwehren müsse. Juden stehen für viele Islamisten hinter der Zerstörung der Familie, der Zersplitterung des Glaubens und heiliger

gesellschaftlicher Beziehungen. Schon der westliche Antisemitismus trifft die Unterscheidung von natürlich gewachsener (Volks-)Gemeinschaft und künstlicher moderner Gesellschaft. Die abstrakt erscheinende Gesellschaft ist im Antisemitismus die soziale Formation der Moderne. Diese wird der natürlichen, auf Nähe und Solidarität basierenden Gemeinschaft konträr entgegengesetzt. Während die Gemeinschaft als Ort der Geborgenheit gilt, wird die Gesellschaft als diesen Schutzraum zerstörend und überwölbend wahrgenommen. Für den islamischen Antisemitismus steht die Gesellschaft idealtypisch für die westlich-moderne Lebensweise, während die Gemeinschaft das Bild einer islamisch-traditionellen Lebensweise repräsentiert. Dass die kapitalistische Moderne die sozialen Beziehungsgeflechte auflöst, erscheint in der antisemitischen Vorstellung als absichtsvolle, zielgerichtete Strategie von Einzelnen.

Die dichotomische Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft ist im Antisemitismus mit konkreten Zuschreibungen verbunden. Die Gesellschaft ist abstrakt und repräsentiert das Neue und Zersetzende, während die Gemeinschaft für die Tradition und das Verbindende steht. Diese Dichotomie wird im Antisemitismus aufgegriffen, und die Anschauungen über Gesellschaft fallen mit antisemitischen Imaginationen über Juden und Jüdinnen zusammen. Im Antisemitismus stehen sie für das Vorübergehende, Fließende, das Abstrakte und Ambivalente, den Konflikt, die Vereinzelung, Pluralität, Zersetzung, Entfremdung, Entwurzelung, Materialismus und Ausbeutung. Abstraktheit, Ambivalenz und Uneindeutigkeit werden auch im warenvermittelten Iran durch die Islamisten konkret gemacht und auf Israel projiziert (vgl. Marz 2014: 187–217).

Antisemitismus und antiwestliches Ressentiment

Der Antisemitismus ist als Welterklärung und gewaltvolle Praxis ein zentraler Ideologiebestandteil des Islamismus. Als Ideologie überzeugt er, weil er eine regressive Widerspruchsverarbeitung und die Rückbesinnung auf Gemeinschaft und Religion ermöglicht. Gemeinschaft und Religion verschmelzen im Islamismus durch die Hypostasierung der Umma. Die Umma, also die islamische Gemeinschaft, wird beständig als bedroht und schützenswert inszeniert. Bedroht werde die Umma nach Auffassung der Islamisten durch einen ungebremsen Kapitalismus, Individualismus, westlichen Nationalismus, Säkularismus, das Fehlen religiöser Begründungen für Vernunft und religiösen Sinn. Die bereits erwähnte, meta-ideologische

antisemitische Vorstellung vom Juden als Zersetzer fungiert auch hier als plausibles Argument: Die Interpretation von Modernisierungsprozessen als Zersetzung und Zerstörung macht den Antisemitismus als Erklärungsmuster für eine geplante und zielgerichtete Vernichtung des Islam und seiner Umma ‚plausibel‘.

Seit den 1960er Jahren haben die iranischen Islamisten daran gearbeitet, den Islam – der unter der Shah-Dynastie massiv an gesellschaftlichem Einfluss verlor – zurück auf den sozialen und politischen Schauplatz zu bringen. Der Islam wurde seitdem dem Westen diametral gegenübergestellt. Der Westen wird nicht in geographischer Hinsicht begriffen, sondern steht als Chiffre für eine Weltanschauung. Nach Ajatollah Ruholla Khomeini ist der Westen eine Denkschule mit einem einheitlichen Weg des Denkens, Betrachtens und Handelns (vgl. Institute for the Compilation and Publication of Imām Khomeinī's Works 2009: 54, 62). Der Westen wurde zum Feind, als er begann, in den islamisch geprägten Gesellschaften militärisch, politisch und ökonomisch zu agieren. Aber erst aus dem Argument, dass der Westen seinem Einfluss auch ideologisch, kulturell und theoretisch Geltung verschaffte, bezieht diese antiwestliche Haltung unter der Agitation von Islamisten bis heute ihre Stärke. Durchgängig führe dieses Denken zu Ungerechtigkeit, Ausbeutung, Unterdrückung und Kolonialismus.

Als in den 1960er Jahren unter der Pahlavi-Dynastie im Iran ein umfängliches Reformprojekt – die Weiße Revolution¹ – die iranische Gesellschaft veränderte, positionierten sich die Islamisten um Khomeini als zentrale Gegenmacht. Auch ein großer Teil der iranischen Bevölkerung hat die Modernisierungsprozesse und die Gesetzesänderungen als künstliche Einfuhr gesellschaftlicher Veränderungen erlebt – insbesondere jene Gesetze, die zu einem verbesserten Status von Frauen und Nicht-Muslimen führten, sowie solche, die die mächtige Position des Klerus beschnitten haben. Für diese Veränderungen hat die iranische Intelligenzia die Konzepte *Westoxication* (Jalal Al-e-Ahmad, zit. in Debashi 1993) und *Alienation* (Ali Schariati 1973 [1980]) kreiert – zwei Konzepte, die das tragende Gefühl beschreiben: Überfremdung durch den Westen und Entfremdung vom islamischen Sein.

1 Als Weiße Revolution wird das umfängliche Reformprojekt von 1963 unter Reza Schah Pahlavi zur Modernisierung und Verbesserung der sozialen Situation im Iran bezeichnet. Dieses umfasste Landverteilung, Nationalisierung der Wälder, Wahlreform, aktives und passives Wahlrecht für Frauen, die Entnationalisierung von Staatsbesitz zur Finanzierung der Landreform, Gewinnbeteiligung für Arbeiter und die Alphabetisierung (vgl. Wahdat-Hagh 2003: 116).

Antimoderne Haltungen sind hier vor allem antiwestlich bestimmt (vgl. Marz 2014: 356; Benl 2017: 45–50).

All die Aspekte, die sich mit der westlichen Moderne verbinden, sind historisch und aktuell in einer wahnhaften Projektionsleistung auch die Themen des Antisemitismus: Individualisierung, Kapitalismus, Pluralismus, Säkularisierung, Abfall von der Moral und Sittlichkeit sowie Materialismus. Die strukturellen Krisen moderner, kapitalistischer Gesellschaften werden von den Islamisten zu Identitätskrisen umgeschrieben. Der kapitalistischen Moderne werden islamisch überformte Gegenkonzepte entgegengehalten: islamische Moral, islamische Gemeinschaft, islamische Wirtschaft, islamische Vernunft, islamisches Regierungssystem.

Wo traditionelle Bindungen sich aufzulösen drohen und sich politische wie soziale Systeme in kurzen historischen Zeiträumen verändern, entstehen Gefühle der Auflösung und Ohnmacht. Wo gesellschaftliche Veränderungen nur als Zerfall und Zersetzung wahrgenommen werden, vermitteln der Rückgriff auf ein religiöses Ticket und die Betonung der kulturellen Identität ein Gefühl der Selbstermächtigung. Vermittels der Konstruktion von Kollektividentitäten wird Authentizität betont und der äußere Feind benannt: die Juden und Zionisten. Als projektiver Abwehrmechanismus adressiert der islamische Antisemitismus die Folgen des warenproduzierenden Systems an das planvolle Handeln zumeist äußerer Interessen. Der Islamismus ist angetreten, diese angeblich korrupten und verschwörerischen Bestrebungen zu bekämpfen.

Holocaustleugnung und „jüdischer Weltstaat“

In der Ideologie des islamischen Antisemitismus werden die Grenzen zwischen westlicher Moderne und Juden/Israel permanent verwischt und so beiden eine Identität unterstellt. Sowohl dem Westen wie den Juden und Israel werden die gleichen Ambitionen und Methoden zur Erlangung der Herrschaft nachgesagt: Agieren in islamischen Gesellschaften; Verfälschung des Korans und des Islam; die Negierung der großen Leistungen des Islam; die Veränderung des Glaubens in islamischen Gesellschaften; die Ermordung oder anderweitige Eliminierung von Vertreter_innen des echten Islam; die Stiftung von Unfrieden und Streit zwischen den Muslimen, um deren Einheit zu schwächen und die Ausbreitung des Kapitalismus in den islamischen Ländern, um die ‚natürlichen‘ Strukturen dieser Gesellschaften zu zerstören. Diese Aufzählung ist einer Veröffentlichung

des *Institute for the Compilation and Publication of Imām Khomeinī's Works* entnommen und benennt die angeblichen Methoden zur kolonialistischen und imperialistischen Herrschaft der islamischen Gesellschaften durch den Westen (2009: 71).

Mit dem Bestehen Israels seit 1948 hat sich der Antisemitismus territorialisiert. Er nennt sich Antizionismus und schmückt sich mit den Attitüden antikolonialer Rhetorik. Israel bot nicht nur den Überlebenden der Shoah eine Heimstätte, sondern auch den Juden und Jüdinnen, die bis zum Zusammenbruch des Osmanischen Reiches als systematisch diskriminierte Dhimmis in den islamischen Gesellschaften lebten (vgl. Grigat 2020). Für den islamischen Antisemitismus sind die eingewanderten Juden nicht nur die Boten der Moderne, sondern ihre direkte Verkörperung. Die Tatsache, dass die Juden und Jüdinnen in den 1940er Jahren einen modernen, demokratischen Staat gründeten, macht sie zu realen Akteuren dieser Veränderung auf israelischem Staatsterritorium. Der islamische Antisemitismus formuliert aber eine globale Bedrohung: Für die Islamisten bringt der jüdische Staat die Moderne in die gesamte Region. Der Islamismus behauptet nun, dass der jüdische Staat ein koloniales Projekt sei, das darauf abziele, die gesamte islamische Welt zu unterwerfen.

Ein tragendes ‚Argument‘ des iranischen antizionistischen Antisemitismus zur Delegitimierung Israels sind die Leugnung bzw. Relativierung der Shoah (vgl. Grigat 2019: 331–336). Finaler Grund für die Staatsgründung Israels sei nicht die millionenfache Vernichtung von Juden und Jüdinnen gewesen, sondern der Aufbau eines imperialistischen Vorpostens in der islamischen Welt. Der Holocaust sei eine Erfindung von Juden und Zionisten, um Israel als Staat gründen zu können, um von den Deutschen Entschädigungszahlungen zu erpressen und weltweite moralische Unterstützung zu erfahren (vgl. Litvak 2006: 275).

Den Hinweis auf die historische Faktizität der industriellen Vernichtung von Juden im Nationalsozialismus nennt der iranische Politikwissenschaftler Seyyed Mojtaba Asisi von der Universität Imam Sadeq in Teheran hingegen einen „kulturellen Terrorismus“ (zit. n. Wahdat-Hagh 2012: 106). Dieser „kulturelle Terrorismus“ verfolge das Ziel, das Infragestellen des Holocaust unmöglich zu machen. Selbst Ali Khamenei, der oberste geistliche Führer, spricht davon, dass es Beweise gäbe, „die zeigen, dass Zionisten enge Beziehungen mit Nazis hatten und Statistiken über die Tötung von Juden fälschten.“ Ziel dieser Fälschungen sei es, „im Herzen der islamischen

Welt, getarnt als ein Projekt zur Unterstützung der Opfer des Rassismus, einen antiislamischen Staat zu gründen“ (zit. n. Wistrich 2011: 76f.)².

Juden kollaborierten demnach mit den Nazis und logen bei der Zahl der Todesopfer, um eine Legitimation für die Gründung Israels zu haben. Großes Ziel sei die Weltherrschaft und Israel sei nur eine Etappe auf dem Weg zu diesem Ziel. Mal werden diese angeblichen Ambitionen als jüdische, mal als US-amerikanische bezeichnet. Die Zuschreibung einer angeblichen Zerstörung des Islam durch die Juden hat seinerzeit insbesondere Mahmoud Ahmadinejad obsessiv bedient, der von 2005 bis 2013 Präsident der „Islamischen Republik“ war:

„The creation of the occupying regime is a strong action by the ruling arrogant world order against the world of Islam. There continues a historic war between the World Arrogance and the Islamic world, the roots of which go back hundreds of years ago. [...] The World Arrogance turned the Zionist regime occupying Jerusalem into a staging ground to dominate the Islamic World. [...] They have created a base, from where they can expand their rule over the entire Islamic world; it has no other purpose other than this“ (zit. n. Bostom 2008: 683).

Ahmadinejad datiert in einer anderen Rede die Entstehung des Zionismus vor 400 Jahren und entdeckt eine Kontinuität zionistischer Einflussnahme in den USA, wie er 2012 vor Vertreter_innen der islamischen Welt darlegte:

„Seit etwa 400 Jahren ist eine furchterregende zionistische Bewegung dabei die Geschicke dieser Welt zu leiten und hinter den Bühnen befinden sich die Hauptzentren der Macht, der Politik, der Medien, des Geldes und der Bankenwelt, so dass der Präsidentschaftskandidat eines großen Landes, das eine riesige Wirtschaft besitzt und über 300 Millionen Einwohner hat, um die Wahlen zu gewinnen, die Füße der Zionisten küssen muss“ (zit. nach The European Foundation for Democracy 2012).

Die Behauptung vom Weltbeherrschungsstreben der Juden, dem zentralen antisemitischen Topos, reproduzierte bereits Khomeini in seinem Buch *Der islamische Staat* (1970/71 [1983]):

2 Zur Aktualität der Holocaust-Leugnung durch Ali Khamenei und andere Spitzenvertreter des iranischen Regimes und zur Kontinuität des Antisemitismus im Iran unter Präsident Ebrahim Raisi vgl. Grigat 2023.

„Wir müssen unsere Stimme erheben; wir müssen die Menschen darauf aufmerksam machen, daß die Juden und ihre ausländischen Helfershelfer sich grundsätzlich gegen den Islam stellen. Sie wollen einen jüdischen Weltstaat errichten; und da sie Betrüger sind und entschlossen vorgehen, fürchte ich, dass sie – gottbewahre! – eines Tages ihr Ziel erreichen“ (Khomeini 1970/71 [1983]: 146)³.

Diese beispielhaften Zitate versammeln den Kern antisemitischer Vorstellungen: die Imagination von der weltumspannenden Macht der Juden und deren angeblichem Wirken in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen: Politik, Medien, Finanzsphäre. Die Reden, die Khomeini und in dessen Folge andere Kleriker, Politiker und Wissenschaftler in hoher Frequenz vor den Gläubigen gehalten haben und halten, sind so ein Weg, um das „Gerücht über die Juden“ (Adorno 1997: 123) zu verbreiten und durch beständige Wiederholung zu festigen. Alle Zuschreibungen sind unterschiedliche Varianten einer imaginierten und projizierten Bedrohung. Die Ablehnung des Westens fällt zusammen mit der Konstruktion des Juden als Repräsentant der westlichen kapitalistischen Moderne (vgl. Nordbruch 2004: 217). Die Herstellung einer (Schein-)Beziehung von westlicher Moderne und Juden respektive Israel hat zur Etablierung eines antiimperialistisch geleiteten Antisemitismus im Iran geführt, der bereits bei Khomeini in der Vorstellung von der Notwendigkeit der Bekämpfung eines „jüdischen Weltstaates“ kulminierte. Als Produkt moderner Vergesellschaftung ist der Antisemitismus in islamisch geprägten Gesellschaften wie der iranischen aus den inneren Kräften dieser Gesellschaften und Widerständen gegen die Moderne selbst zu deduzieren und nicht als etwas diesen Gesellschaften rein äußerlich Zugefügtes zu begreifen. Die Suche nach personalisierenden Erklärungen ist eine Gegenbewegung zur Moderne und nicht einfach ‚importiert‘. Importiert sind im Iran bestimmte antisemitische Bilder, der Antisemitismus selbst findet seinen Antrieb in den Strukturen einer Gesellschaft und ihrer ideologischen Verarbeitung.

Der Antisemitismus im Iran gibt sich widerständig, als Kritiker der modernen Welt und weist den Vorwurf des Antisemitismus bezüglich der eigenen Ideologie in aller Regel weit von sich. Die behauptete Aggression der Zionisten gegen den Islam und die Islamische Republik Iran ist ein zentrales Element antisemitischer Fantasien. Sie aktiviert das Gefühl, sich in einer Notwehrsituation zu befinden, die sodann die Vernichtung des Feindes

3 In der englischen Übersetzung von *Islamic Government* ist statt von „jüdischer Weltstaat“ von „Jewish domination“ die Rede.

rechtfertigt (vgl. Marz 2017: 111–120). Die Selbstwahrnehmung stützt sich auf die Vorstellung der Bedrohung durch Zersetzung und eines dagegen sich notwendig richtenden Widerstandes. Der antisemitische Kampf wird zum ehrenhaften, mutigen Befreiungskampf umgedeutet.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1997): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4. Hg. von Rolf Tiedemann u.a., Frankfurt/M. [1951]
- Benl, Andreas (2017): Kampf der Kulturen oder War of Ideas? Kulturrelativistische und universalistische Positionen zu Islamismus, Iran und Israel. In: Grigat, Stephan (Hg.): *Iran – Israel – Deutschland: Antisemitismus, Außenhandel und Atomprogramm*, Berlin, 42–61
- Berger, Johannes (2006): Die Einheit der Moderne. In: Schwinn, Thomas (Hg.): *Die Vielfalt und die Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, Wiesbaden, 201–225
- Bostom, Andrew G. (2008): *The Legacy of Islamic Antisemitism. From Sacred Texts to Solemn History*, New York
- Debashi, Hamid (1993): *Theology of Discontent. The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*. New York [u.a.]
- European Foundation for Democracy (2012): Iranian leaders threaten Israel with destruction, <https://www.europeandemocracy.eu/news/iranian-leaders-threaten-israel-with-destruction/> [Zugriff: 4.1.2022]
- Globisch, Claudia (2013): *Radikaler Antisemitismus. Inklusions- und Exklusionssemantiken von links und rechts in Deutschland*, Wiesbaden
- Grigat, Stephan (2019): Von der Delegitimierung zum eliminatorischen Antizionismus. Holocaustleugnung im Iran seit 9/11, Vernichtungsdrohungen gegen Israel und die regionale Expansion des Ajatollah-Regimes. In: Samuel Salzborn (Hg.): *Antisemitismus seit 9/11. Ereignisse, Debatten, Kontroversen*, Baden-Baden, 306–323
- Grigat, Stephan (2020): Flucht und Vertreibung von Juden aus den arabischen Ländern. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): *Dossier Antisemitismus*, <https://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/321671/flucht-und-vertreibung-von-juden-aus-den-arabischen-laendern> [Zugriff: 4.1.2023]
- Grigat, Stephan (2023): Der Antisemitismus des iranischen Regimes: Antijudaismus – Holocaustleugnung – Israelhass. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): *Dossier Antisemitismus*. <https://www.bpb.de/themen/antisemitismus/dossier-antisemitismus/519837/der-antisemitismus-des-iranischen-regimes/> [Zugriff: 14.4.2023]
- Holz, Klaus (2005): *Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*, Hamburg
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1997): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. In: Adorno: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3. Hg. v. Rolf Tiedemann u.a., Frankfurt/M. [1947]

- Institute for the Compilation and Publication of Imām Khomeinī's Works (2009): The West and its basic ideological Principles according to Imām Kho-meinī's Thinking. In: Spektrum Iran. Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur der Botschaft der Islamischen Republik Iran, Bd. 22, Heft 2, 50–77
- Khomeini, Ruhollah (1983): Der islamische Staat. Hg. von Nader Hassan und Ilse Itscherenska, Berlin [1970/71]
- Küntzel, Matthias (2022): Islamischer Antisemitismus: Kennzeichen, Ursprünge, Folgen, CARS Working Papers #004. <https://doi.org/10.17883/3705> [Zugriff: 5.1.2023]
- Lewed, Karl-Heinz (2010): Erweckungserlebnis als letzter Schrei. Der Islamismus und die irrational-rationale Subjektivität der Warengesellschaft. In: Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft 33, Münster 16–57
- Litvak, Meir (2006): The Islamic Republic of Iran and the Holocaust: Anti-Semitism and Anti-Zionism. In: The Journal of Israeli History. Bd. 25, Heft 1, 267–284
- Marx, Karl (1984): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke (MEW), Bd. 23, Berlin [1867]
- Marz, Ulrike (2014): Kritik des islamischen Antisemitismus. Zur gesellschaftlichen Genese und Semantik des Antisemitismus in der Islamischen Republik Iran, Münster
- Marz, Ulrike (2017): Moderner Antimodernismus. Der antisemitische Hass auf den Westen in der Ideologie der iranischen Islamisten. In: Grigat, Stephan (Hg.): Iran – Israel – Deutschland. Antisemitismus, Außenhandel und Atomprogramm, Berlin, 114–134
- Nordbruch, Götz (2004): Antisemitismus als Gegenstand islamwissenschaftlicher und Nahost-bezogener Sozialforschung. In: Bergmann, Werner/ Körte, Mona (Hg.): Antisemitismusforschung in den Wissenschaften, Berlin, 241–270
- Schariati, Ali (1980): Zivilisation und Modernismus. Rede vom 31. Dezember 1973 für die Vereinigung der Soziologielehrer der Provinz Khorassan, Bonn
- Wahdat-Hagh, Wahied (2003): Die islamische Republik Iran. Die Herrschaft des politischen Islam als eine Spielart des Totalitarismus, Münster
- Wahdat-Hagh, Wahied (2012): Der islamische Totalitarismus. Über Antisemitismus, Anti-Bahaismus, Christenverfolgung und geschlechtsspezifische Apartheid in der „Islamischen Republik Iran“, Frankfurt/M.
- Wistrich, Robert S. (2011): Muslimischer Antisemitismus. Eine aktuelle Gefahr, Berlin

